



MEHINÁKU

O DRAMA DA VIDA DIÁRIA EM
UMA ALDEIA DO ALTO XINGU

THOMAS GREGOR

brasiliana

volume 373



MEHINÁKU: O DRAMA DA VIDA DIÁRIA EM UMA ALDEIA DO ALTO XINGU

O conhecimento científico da etnografia brasileira só pode ser aprofundado através de estudos honestos e isentos como os do presente livro. O autor conviveu longamente com os índios que observou. Levou em sua companhia a própria esposa. Verificou pessoal e minuciosamente os hábitos e sentimentos da tribo e não se permitiu conclusões apressadas e puramente subjetivas. Não seguiu o mau precedente de alguns nomes consagrados que, segundo o mestre Herbert Baldus, com alguns dias de permanência em uma tribo, cuja língua desconheciam, lançam complexas teorias sem base de qualquer conhecimento direto. Seguiu, antes, o exemplo de Nimuendaju, "o maior perito em etnografia brasileira, que durante decênios não fez outra coisa senão observar índios. Necessitava, depois disso, ainda de muitos meses e grandes conhecimentos lingüísticos para resolver problemas tão pouco acessíveis como os da organização social de uma tribo".

O processo seguido da presente pesquisa não se afasta dos processos objetivos e criteriosos de Nimuendaju, recomendados e louvados por Baldus. Após uma extensa convivência com os selvagens da tribo com que travou íntimas relações, registrou fielmente seus hábitos, costumes e tradições, sem pretender a renovação do mundo científico através de suas apressadas conclusões. A fidelidade do estudo ressalta indiscutivelmente de suas páginas, que se lêem com encantamento.

Uma lição que deriva da obra é a necessidade de uma conjugação de esforços para obter um resultado válido. Orientado em seus estudos de pós-graduação na Universidade de Colúmbia pelo professor Robert F. Murphy, o autor conseguiu auxílio financeiro da National Science Foundation e também do National Institute of Mental Health dos Estados Unidos, do Latin American Studies Program, do Center for International Studies da Cornell University e da Vanderbilt University's Research Council. No Brasil contou com o apoio do Museu Nacional, do Museu Paraense Emílio Goeldi e da FUNAI. Teve ainda a excelente oportunidade, ao chegar ao posto Leonardo Vilas-Boas, ponto de partida de suas excursões, de entrar em contato com os irmãos Vilas-Boas (Cláudio e Orlando), que o hospedaram generosamente e lhe incentivaram o trabalho.

Conclusão animadora para os brasileiros é a constatação de que a tribo não está em extinção; antes, pelo contrário, a população jovem está crescendo.

Com alguns estudos feitos com esse estado de espírito, vamos dispor de uma visão mais exata de nossa população indígena, menos pessimista do que a corrente.

Brasilianistas desse tipo serão sempre bem-vindos ao Brasil e trarão uma colaboração eficaz para a compreensão do mundo em que vivem nossos compatriotas e, conseqüentemente, para que sejam respeitados.

THOMAS GREGOR

O brasilianista e etnólogo Thomas Gregor é, desde 1975, professor de Antropologia da Vanderbilt University, Nashville, E.U.A. É também, nessa mesma Universidade, diretor dos estudos de pós-graduação na área de Antropologia, membro do Latin American Center Library Committee e diretor do Programa de Antropologia. Antes disso, de 1968 a 1975, lecionou na Cornell University.

Suas aprofundadas e sérias pesquisas de campo, seja entre os índios Apache Jicarilla, do Novo México, seja entre os Mehináku, do Brasil, valeram-lhe vários prêmios e laúreas de The National Science Foundation, The Center for International Studies, Vanderbilt University Council Summer Fellowship, National Institute of Mental Health e outros.

É membro ou está filiado a várias associações e instituições profissionais, dentre as quais destacamos: Museu Nacional do Rio de Janeiro, Latin American Anthropology Group, American Anthropological Association e International Work Group for Indigenous Affairs.

Além do presente trabalho, com que obteve seu doutoramento na Columbia University, publicou os seguintes artigos: "Exposure and Seclusion: A Study of Institutionalized Isolation among the Mehinaku Indians of Brazil" in *Ethnology*, IX: "Privacy: A Cultural View" (em co-autoria com John M. Roberts) in *Privacy: NOMOS*, da American Society for Political and Legal Philosophy, publicado por J. R. Pennock e J. W. Chapman, Atherton Press; "Privacy and Extra-marital Affairs in a Tropical Forest Community" in *Peoples and Culture of Native South America*, publicado por D. Gross, Natural History Press; "Mehinaku Marriage" in *Ethnology*, XIII. Afóra vários outros manuscritos em vias de publicação, produziu um filme antropológico de 16mm sobre a vida dos Mehináku, documento em que se fixam, pelo registro visual, os aspectos cinéticos de "drama" que os índios representam em suas relações recíprocas.

Um dos indiscutíveis méritos da monografia de Thomas Gregor, segundo o etnólogo Egon Schaden, é seu método de análise e de exposição, "que foge deliberadamente do padrão comum das etnografias tradicionais. (...) Em vez de recorrer a um modelo estrutural para explicar as normas que regem a interação social entre os Mehináku, o pesquisador se interessa, antes de mais nada, por captar o *desempenho* real e concreto dos papéis sociais dos membros do grupo como e enquanto participantes de um sistema de ação. (...) No futuro já não se há de escrever sobre as chamadas 'culturas xinguanas' sem levar em conta o trabalho do Professor Thomas Gregor."

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO/MEC

Este livro foi editado em convênio com o Instituto Nacional do Livro/MEC, que reservou uma parte da tiragem para distribuição à sua rede de bibliotecas públicas em todo o território nacional.

CIP-Brasil

Gregor, Thomas, 1940-
G833m **Mehináku : o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu / Thomas Gregor ; tradução de Vera Penteadó Coelho. — São Paulo : Ed. Nacional, [Brasília] : INL, 1982. (Brasíliana ; 373)**

1. Índios Mehinákus — Vida social e costumes I. Instituto Nacional do Livro. II. Título. III. Série.

CDD:980.3

:980.41

CCF/CBL/SP-81-1373

CDU:572.9(=98)

Índice para catálogo sistemático (CDD):

1. Brasil : Índios : Costumes : Civilização 980.41
2. Brasil : Índios : Vida social : Civilização 980.41
3. Índios : Brasil : Costumes : Civilização 980.41
4. Índios : Brasil : Vida social : Civilização 980.41
5. Mehinákus : Índios : América do Sul 980.3

MEHINÁKU

BRASILIANA
Volume 373

Direção de
AMÉRICO JACOBINA LACOMBE

Revisão de originais:
JOSÉ JOAQUIM SOBRAL

Composição e paginação:
SÓ-TEXTO LTDA.

THOMAS GREGOR

MEHINÁKU

O DRAMA DA VIDA DIÁRIA
EM UMA ALDEIA DO ALTO XINGU

Tradução de VERA PENTEADO COELHO
(do Museu de Arte de São Paulo)



Em convênio com o

INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA
COMPANHIA EDITORA NACIONAL — INL/MEC

Título original em língua inglesa

MEHINAKU

*The Drama of Daily Life in
a Brazilian Indian Village*

sob licença de
The University of Chicago, Chicago,
Illinois, U.S.A.

© 1977 by The University of Chicago, Chicago

Direitos para o Brasil adquiridos pela
COMPANHIA EDITORA NACIONAL

DISTRIBUIÇÃO E PROMOÇÃO

Rua Joli, 294

Fones: 291-2355 e 292-8199 (PABX)

Caixa Postal 5.312

CEP 03016 - São Paulo - Brasil

1982

Impresso no Brasil

S U M Á R I O

Agradecimentos, XII

1. Introdução, 2

1. A metáfora dramatúrgica, 6
2. As tribos do alto Xingu e os índios Mehináku, 13
As pesquisas entre tribos do alto Xingu, 17
História, mudança cultural e a atual comunidade, 18
Contato com a civilização brasileira, 19
A comunidade atual e as atividades diárias, 22
Algumas notas sobre métodos de campo
e as limitações deste trabalho, 24
As limitações deste trabalho, 29

2. O cenário do drama, 31

3. Espaço, cenários, planos, 33
O interesse dos Mehináku pelo espaço e pela
forma, 34
Orientação no espaço: o cosmos, 36
Mapas e planos do mundo conhecido, 38
O mundo natural e os marcos sociais, 42
A questão do território tribal, 43
A terra em redor da aldeia, 44
A aldeia, 46
O plano da aldeia e das casas como modelo para
a vida da comunidade, 49
Casas, 54
O espaço, o cenário e os planos Mehináku, 58

4. O plano da comunidade e a circulação de informações, 60
 - A aldeia como teatro da vida social, 61
 - A acústica e a ação social, 64
 - Pegadas e outros indicadores, 67
5. Instituições e informação, 72
 - Categorias de informação, 72
 - Contando as novidades no círculo dos fumantes, 73
 - Oratória pública: os discursos do chefe, 77
 - Informação de acontecimentos importantes para a aldeia, 79
 - Conversa informal e mexerico, 81
 - O conteúdo do mexerico, 82
6. As instituições e estratégias do segredo, 87
 - A aldeia escondida: regiões de baixa observabilidade, 87
 - As casas como áreas privadas, 90
 - Áreas de baixa observabilidade dentro das casas, 92
 - Os quintais, 93
 - Espiões, escutadores de conversas e comunicação verbal, 96
 - Limites da comunicação verbal, 97
 - Verdade e falsidade, 98
 - Estática no sistema, 102
7. O que acontece nos bastidores: como as crianças brincam, 104
 - Crianças e seus jogos, 104
 - Jogos para um só, 106
 - Jogos de praça, 107
 - Jogos de representação de um papel, 108
 - Jogos reais, 110
8. Roubo e como evitá-lo, 113
 - Roubo e o sistema econômico, 114
 - A linguagem da posse e do domínio, 116
 - Coisas que têm dono, 116
 - O que se deve fazer quando vítima de roubo, 118
 - Como roubar sem ser surpreendido, 121
 - Roubo fora da aldeia, 124
 - Dispor da mercadoria, 125

- 9 **Relações sexuais extraconjugais e sua dissimulação, 127**
 - A organização social do sexo extraconjugal, 129
 - Privacidade e atividade sexual extraconjugal, 132
 - Discrição e dissimulação, 134
 - A “prática do jacaré” e outras estratégias audaciosas, 137
 - Trocar presentes, 141
 - Comunicação e o ambiente social, 142

3. O desempenho das relações sociais, 144

- 10. **Estar bem vestido: preparar-se para a interação, 147**
 - Nudez, 148
 - Vestir-se, 149
 - Um pigmento social, 152
 - Motivos de pintura do cabelo, 153
 - Pintura corporal, 155
 - Adornos de mulheres, 156
 - O significado do adorno Mehináku, 160
- 11. **Cumprimento e despedidas, 168**
 - Saudações, 168
 - Despedidas, 178
 - A importância dos cumprimentos e despedidas Mehináku, 173
- 12. **Auto-apresentações, 176**
 - O homem sociável, 178
 - Conversa e bom humor, 178
 - Conter a raiva, 180
 - Generosidade, 181
 - Trabalhar duro e parecer enérgico, 182
 - Os ricos e os pobres, 184
 - O homem hábil e o instruído, 186
 - Atração física, 187
 - Identidades corrompidas, 190
 - O homem do quintal, 192
 - O aproveitador, 193
 - O feiticeiro, 195
 - Auto-imagens, 201
- 13. **Retraimento e desvinculação, 203**
 - Métodos espaciais de desvinculação, 205
 - Visitas a outras tribos, 205

- O Posto Indígena, 207
- A aldeia da estação da seca, 208
- Passear, 209
- Métodos simbólicos de desvinculação, 210
- Vergonha, 211
- Desvinculação e perspectiva dramaturgica, 213
- 14. O ciclo da reclusão, 215
 - A reclusão de Amairi, 217
 - O simbolismo e significado da reclusão, 225
 - Reclusão: desvinculação e retirada, 228
 - O equilíbrio entre o engajamento e a retirada, 234
- 4. O "script" da vida social, 236**
- 15. O conceito Mehináku de papéis sociais, 238
 - Os homens e papéis sociais, 238
 - Relações e papéis, 240
 - Atitudes referentes às relações sociais, 240
 - O contrato social: as relações são feitas pelos homens e podem ser mudadas por eles, 242
 - As origens dos papéis dos homens e das mulheres, 242
 - Nomes, 244
 - O "ego" e a sociedade, 247
- 16. Parentesco Mehináku, 249
 - Relações entre parentes verdadeiros, 253
 - Parentes verdadeiros repartem comida, 254
 - Obrigações dos parentes verdadeiros, 254
 - Pais, filhos e a família, 257
 - Pais e filhos, 258
 - A "couvade" e outras precauções, 259
 - Infância e meninice, 263
 - Os filhos dos outros, 264
 - O treinamento para a responsabilidade durante a infância, 265
 - Siblings e primos, 266
 - Relação por casamento, 269
 - Brincadeiras entre primos cruzados, 269
 - Casamento e respeito, 270
- 17. Formular seu próprio programa: manipulação de parentesco, 278
 - Duplo relacionamento, 279
 - Resolvendo algumas ambigüidades, 280

- Relações do “mesmo pé”, 282
- Manipulando o parentesco afim, 284
- Algumas conclusões sobre o parentesco, 287
- 18. Ser Mehináku: identidade tribal no sistema xinguano, 290
 - Humanos e não-humanos, 290
 - Contato e interação com os *wajaiyu*, 293
 - Identidade tribal dentro do sistema xinguano, 296
 - Tornar-se Mehináku, 298
 - Interação e oposição entre as tribos do Xingu, 299
 - Mônopólios e comércio, 299
 - Rituais, 301
 - Estereótipos e antagonismo, 301
 - Evitações, 304
 - Casamento intertribal, 305
 - Parentesco consanguíneo entre as tribos, 306
 - Hospitalidade e visita, 307
 - Relações intertribais, 308
- 19. Espíritos, rituais e inovação social, 309
 - Religião e espíritos, 311
 - As origens dos espíritos e seus rituais, 314
 - O culto ao Espírito do Porco-do-mato, 316
 - Criatividade e cultura Mehináku, 320
- 20. Dilemas da atuação: xamanismo, 321
 - Tipos de xamãs, 321
 - Doença e fumo: o *yetamá*, 322
 - Tornar-se xamã, 323
 - Doença e, mais uma vez, o caso do joelho machucado, 325
 - Extraír o *kauki*, 327
 - O *yakapa* caçador de feiticeiros, 329
 - Os truques do ofício, 330
 - Ceticismo e credulidade, 333
 - Ceticismo e os colegas do xamã, 335
 - Por que os truques?, 337
 - O crédulo e o cético, 339
 - O xamanismo e o drama social, 340
- 21. O drama social Mehináku, 342
 - O “script”, 345
 - O palco, 347
 - O ator, 348

AGRADECIMENTOS

Este livro é uma descrição dramaturgica das relações sociais entre os índios Mehináku do alto Xingu do Brasil central. A perspectiva teórica do livro deriva, embora livremente, da obra de Erving Goffman. Suas contribuições são freqüentemente citadas. Igual importância, contudo, possui Robert F. Murphy, que orientou meus estudos de pós-graduação em Antropologia na Universidade de Colúmbia. Sua original abordagem da etnologia sempre serviu de informação para minha própria obra.

Várias pessoas e instituições tornaram possível o meu trabalho de campo no Brasil. Grande parte do auxílio financeiro foi dado pela National Science Foundation, que sustentou generosamente a maior parte da minha pesquisa. O National Institute of Mental Health of the U. S. Public Health Service, o Latin American Studies Program, o Center for International Studies at Cornell University e o Vanderbilt University's Research Council forneceram auxílio suplementar. No Brasil, meu trabalho foi patrocinado pelo Museu Nacional, do Rio de Janeiro, pelo Museu Paraense Emílio Goeldi, de Belém, e pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Roberto Cardoso de Oliveira e Roque de Barros Laraia, da Universidade de Brasília, Roberto da Matta, do Museu Nacional, e Jorge Zarur, Mario Pompeu e Ney Lande, da Fundação Nacional do Índio, muito me ajudaram a encontrar uma orientação no emaranhado burocrático que parece separar todos os antropólogos de seu trabalho; eles me ajudaram também a preparar-me para a vida em uma tribo indígena. Paulo Rolo e Miller Hudson, da Embaixada Americana, auxiliaram-me na obtenção de documentos necessários à minha pesquisa e me apoiaram de várias outras maneiras.

Por ocasião de minha chegada ao alto Xingu, no Posto Leonardo Villas Boas, da Fundação Nacional do Índio, tive o privi-

légio de conhecer Claudio e Orlando Villas Boas, diretores do posto. Estes corajosos irmãos fundaram praticamente sozinhos o Parque Nacional do Xingu e protegeram suas fronteiras contra os mineradores de diamantes, caçadores de lontras, especuladores de terras e outras ameaças às terras dos índios. Durante minha estadia na área, Claudio e Orlando Villas Boas ofereceram-me, no posto indígena, generosa hospitalidade, ajuda de sua equipe e incentivo ao meu trabalho.

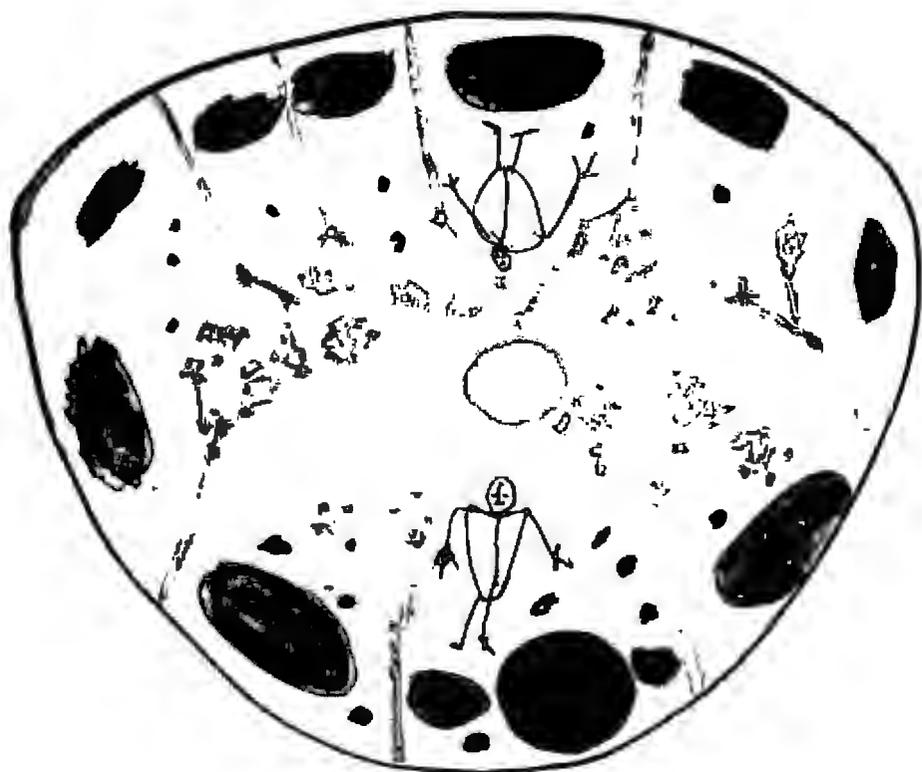
Agradeço também a Bernd Lambert e a David J. Thomas por suas sugestões críticas e a Jane Hinshaw, Christine Tichy e Katrina Vanderlip pelo trabalho artístico.

Finalmente, devo mencionar a ajuda de minha família. Meu pai, Arthur S. Gregor, é o campeão dos editores e dos críticos a quem dedico este livro. Minha mulher Elinor acompanhou-me na primeira viagem aos Mehináku, possui aptidão para línguas e um talento natural para trabalho de campo. Ela manteve a minha boa disposição, bem como a sua própria, nas ocasiões excepcionalmente difíceis em que todo o projeto parecia estar fadado ao fracasso, sem esperanças de salvação. Este livro representa, portanto, em grande parte, um esforço conjunto.

MEHINÁKU

1

INTRODUÇÃO



Minha intenção, neste livro, é descrever o modo de vida dos Mehináku, uma tribo não muito conhecida de índios que vivem no atual Estado de Mato Grosso, encarando-os como atores de papéis sociais.

O primeiro capítulo desta introdução examina a validade da concepção da vida como teatro e considera a utilidade e os perigos da metáfora dramatúrgica. O seguinte capítulo levanta a cortina diante dos Mehináku e descreve minha pesquisa entre eles.

A segunda parte, “O cenário do drama”, dá os primeiros passos rumo a uma análise dramatúrgica da sociedade Mehináku, descrevendo em pormenores as características físicas da aldeia-teatro — de que maneira o meio ambiente físico, os materiais de construção, os planos das casas e o esquema da aldeia afetam o cenário das relações sociais. Nessa parte do livro, examino a aldeia como um teatro de arena que conta com esplêndida acústica e visibilidade total. Os problemas dramatúrgicos e oportunidades para os atores são muito diferentes dos que encontramos em nossa própria sociedade com sua ênfase no isolamento e outras barreiras para a comunicação. Na aldeia Mehináku o comportamento diário — conversa fiada, discursos formais, casos extraconjugais ou brincadeiras de crianças — é moldado por um cenário espacial que compele cada indivíduo a se tornar um mestre na arte da encenação e nas artes de controle da informação.

A terceira parte, “O desempenho das relações sociais”, focaliza os atores e sua participação nos compromissos sociais. A fim de participar das relações cotidianas, os habitantes da aldeia devem entender de maquiagem, aplicando em si próprios as pinturas corporais e ornamentos, que constituem a quase totalidade de seu guarda-roupa. Uma vez enfeitados e prontos para relacionar-se com os companheiros, eles seguem linhas de conduta que favorecem a interação ordenada, como as regras para cumprimentos e despedidas que circunscrevem cada encontro social. No curso da interação todos os habitantes da aldeia tentam projetar uma ima-

gem de si mesmos que os identifique como bons cidadãos: cooperativos, generosos e sociáveis. Finalmente, o drama constante da vida social Mehináku é moldado não só por esses encontros mas também por padrões que evitam a interação. Os habitantes ambivalentes a respeito de situações sociais necessitam de fórmulas definidas para se desvencilhar de seus companheiros. Os últimos capítulos da terceira parte descrevem as instituições que separam os Mehináku e lhes permitem viver afastados dos encontros sociais.

A quarta parte, “O texto da vida social”, examina os papéis que os atores desempenham. Parentes consanguíneos e afins, membros da tribo e forasteiros, xamãs e clientes são os principais papéis retratados nesta seção final. Quando relacionarmos as exigências formais desses papéis com os problemas teatrais que sua encenação envolve, descobriremos também que os Mehináku não são meros bonecos manipulados pelas exigências de sua cultura, mas que são, às vezes, os autores conscientes de suas próprias falas.

Em cada um dos grandes capítulos do livro, tentei apresentar a cultura Mehináku a partir de um ponto de vista teórico definido, a análise do cenário, encenação e texto da vida social Mehináku. Sem perder de vista este objeto, às vezes deixei de lado a metáfora dramatúrgica para fornecer materiais básicos necessários e uma descrição razoavelmente completa de um povo mal conhecido.

No transcorrer de toda a obra apresento traduções de palavras, frases e extensas passagens de discursos. A menos que se indique o contrário, as traduções são livres, planejadas mais para transmitir o sentido do que o significado literal do material traduzido. Em todas as citações diretas de discursos, trabalhei a partir de gravações ou apontamentos tomados durante ou na época em que a narração foi feita. Os nomes dos Mehináku aos quais atribuo essas citações — ou dos mencionados em outras circunstâncias no livro — são normalmente pseudônimos. Introduzi, ainda, pequenas mudanças eventuais em relação a tempo, caráter e acontecimento, para melhor proteger os indivíduos.

As palavras Mehináku usadas neste relatório estão registradas numa transcrição fonética simplificada, adaptada às necessidades de publicação. As consoantes têm valores que se aproximam das inglesas/portuguesas, embora exista um som africano *j* que corresponde ao *dg* na palavra [inglesa] *judge*.

As vogais estão representadas no quadro abaixo:

Símbolo A. F. I.	Símbolo usado no texto	Equivalente português aproximado
ɑ	a	como em pá
ɛ	e	como em pé
i	i	como em vi
I	I	como no inglês <i>bit</i>
ĩ	ĩ	vogal alta, central, não-arredondada
O	o	como em boba
U	U	como no inglês <i>book</i>
u	u	como em uva

Vários ditongos Mehináku têm equivalentes portugueses aproximados, inclusive *ai* como em *pai*, *au* como em *mau*, *ei* como em *lei*. O til sobre a vogal indica a nasalização da vogal do ditongo inteiro. Quando não indicada em contrário, a acentuação é sempre paroxítona.

1. A METÁFORA DRAMATÚRGICA

O conceito de papel em ciência social é baseado na idéia de que a vida é como um teatro. Essa idéia remonta pelo menos até os gregos, mas teve forma memorável com Shakespeare:

All the world's a stage,
And all the men and women merely players:
They have their exits and their entrances
And one man in his time plays many parts.*

“A metáfora de Shakespeare”, escreve o sociólogo Ralf Dahrendorf, “tornou-se o princípio central da ciência da sociedade” (1968: 30). Certamente a cultura de cada sociedade fornece o texto que define os direitos e obrigações de “todos os homens e mulheres”, enquanto as “várias partes” de cada ator permitem-lhe adaptar sua conduta à do resto do elenco conferindo-lhe, assim, uma posição no drama maior. O impacto desta posição na moderna antropologia social pode ser avaliado contemplando-se o índice de uma etnografia típica. Os capítulos padronizados sobre parentesco, casamento e divisão do trabalho são normalmente descrições de papéis de parentes consaguíneos, maridos e esposas, velhos e moços, homens e mulheres: o conceito de papel é o quadro de referência para apresentar os dados antropológicos.

As definições de papéis sociais que influenciam os antropólogos (especialmente as de Linton 1936, Nadel 1957 e Banton 1965) são normativas. Um papel é uma parte da cultura que prescreve regras para conviver com os outros, um conjunto de obrigações e privilégios ou direitos e deveres reconhecidos pelos membros da comunidade. A tarefa do etnógrafo é descrever os termos dos contratos e a extensão em que eles são respeitados.

* O mundo é um grande palco,
e os homens e as mulheres são atores:
têm as suas entradas e saídas
e um homem tem na vida várias partes.
(Tradução de Anna Amélia de Queiroz Carneiro de Mendonça.)

Essa abordagem contratual do tipo “quem deve o que a quem”, entretanto, é apenas o começo de uma boa descrição etnográfica. O cientista social americano Erving Goffman ampliou sistematicamente o conceito tradicional de papel, de acordo com as obras de G. H. Mead (1934), Kenneth Burke (1945) e a escola “simbólica interacionista” de psicologia social. Em *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), Goffman encara os papéis não apenas como regras e obrigações que ligam os atores, mas como prescrições para atuações reais; elas são o “texto” e a marcação, assim como o contrato para a vida social.

Como seus fac-símiles teatrais, os atores da vida real desempenham seus papéis em um palco espacial cujas características físicas moldam o curso da ação. Nos bastidores, ao preparar sua atuação com o auxílio de companheiros, e ao apresentá-la a um auditório cuja resposta ulterior afeta sua conduta, eles não repetem simplesmente suas falas, mas dramatizam-nas ou comunicam-nas tão bem a ponto de o auditório saber quem são eles no drama. E, mais ainda, o ritmo das entradas e saídas, a indumentária e os complementos e a movimentação dos atores fazem parte do drama tanto quanto as falas do “script”.

Para ilustrar como um observador dramaturgicamente orientado vai além da perspectiva tradicional que inclui considerações a respeito do cenário e da ação, vejamos brevemente como se dá um encontro entre um médico e seu paciente. Consideremos, por exemplo, que o paciente tem apenas uma visão muito parcial do consultório médico. Os bastidores onde o médico interage informalmente com seus colegas e subordinados, precisam ser mantidos fora do alcance dos pacientes para que o doutor não apresente uma imagem antitética àquela que ele projeta para a platéia.

Para ser considerado bom, o médico precisa proporcionar mais que um tratamento adequado. Ele precisa encenar sua parte, enfatizando seu *status* por meio de atitudes tranqüilizadoras, uma imponente exibição de diplomas e objetos próprios e a presença de enfermeiras imaculadamente vestidas. O arranjo, a indumentária, a aparição periódica de pontas, tudo isso contribui para a necessária encenação.

Uma perspectiva dramaturgica considera também as implicações do texto para a representação dos papéis. Até que ponto esses papéis são definidos? Será que eles deixam campo para a improvisação quando as falas são ambíguas ou contraditórias? Um médico é, ao mesmo tempo, um profissional desinteressado e um

homem de empresa que recebe honorários. Haveria artifícios dramáticos e especiais que pudessem reconciliar papéis tão contraditórios?

A força da metáfora dramática é que ela pode abrir para a pesquisa caminhos não previstos pelas abordagens tradicionais da antropologia social. Há um perigo, entretanto, que é a tentação de esquecer que a vida-como-teatro é uma analogia, não uma homologia. A terminologia do teatro é tão adequada para descrever a condição humana que o analista pode ser facilmente levado por ela, especialmente se os seus sujeitos pertencem a uma cultura cujas convenções dramáticas são diferentes da sua própria. O estabelecimento dos limites da metáfora dirá onde a analogia falha e dará uma idéia do que será razoável esperar conseguir aplicando-a a uma sociedade como a Mehináku. Começemos por examinar como são definidas as relações, tanto na vida real como no palco.

A menos que seja observada através da lente organizadora da cultura, a realidade é caótica e ocasional. Um milhar de rosas é constituído por mil rosas que diferem de mil maneiras, mas nós compartilhamos de uma base cognitiva comum capaz de classificá-las todas como "rosas". Paralelamente, nossa cultura nos proporciona uma maneira de organizar a experiência social. Um grupo de pessoas sentadas em torno de uma mesa pode ser um júri em deliberação, um seminário em curso ou uma reunião do gabinete presidencial; o que possa ser dependerá não somente dos fatos em questão, mas também do ponto de vista dos participantes. Transformar a reunião de uma espécie para outra poderá ser difícil para os participantes, embora todos nós já tenhamos tomado parte em seminários que gradualmente se tornam reuniões sociais, e tenhamos lido transcrições de reuniões presidenciais que degeneram em conspirações criminosas. A definição da situação social depende, então, do consenso, normalmente tácito, dos que dela participam.

Os seres humanos interpretam ou "definem" as ações dos outros em vez de simplesmente reagir a elas. Sua "resposta" não é dada diretamente às ações de outrem, mas é baseada no significado que se atribui a tais ações. Portanto, a interação humana é mediada pelo uso de símbolos, pela interpretação ou pela determinação do significado da ação de outrem. A mediação é equivalente à inserção de um processo entre o estímulo e a resposta. (Blumer 1967: 139.)

Definir a situação nos torna capazes de tratar de um grande número de realidades, cada uma das quais construída a partir de

um consenso que é ratificado pela linguagem e pelo comportamento, e reforçado pelas características do cenário. Vistas em conjunto, essas convenções revelam a definição da situação e os papéis dos atores.

Se a realidade é uma construção mais social que absoluta, podemos abordar o contraste entre o teatro e a vida cotidiana a partir da perspectiva de como ambos definem a situação e estabelecem, para o observador, o sentido da realidade ou autenticidade.

O teatro cria uma realidade própria, embora essa realidade esteja baseada em um artifício consciente. A representação se dá em uma sala desprovida de parede e de teto e é realizada por personagens que falam com clareza afetada. O notável em relação a tais convenções dramáticas é que elas funcionam. As platéias parecem ter uma extraordinária capacidade “de empolgar-se com uma transcrição que se afasta radical e substancialmente de um original concebível” (Goffman, 1974: 145).

Uma experiência realizada por Harold Garfinkel sugere que na vida real, tanto quanto no teatro, somos forçados a aceitar e participar da definição de uma situação social, por mais estranha que ela possa parecer. Nessa experiência, vários estudantes relatavam um problema pessoal sério para um conselheiro oculto e depois faziam uma pergunta para a qual a resposta seria sim ou não. Muito embora as respostas dadas pelos conselheiros fossem escolhidas ao acaso e muitas vezes desprovidas de sentido ou contraditórias, os estudantes empenharam-se seriamente em dar sentido ao despropósito: “As respostas dadas... tiveram um grande significado para mim. Quero dizer, com isso, que seria talvez o que eu teria esperado de alguém que compreendesse realmente a situação” (1967: 85).

A experiência de Garfinkel ilustra que, como o público no teatro, estamos propensos a conferir autenticidade e significado às situações sociais mais debilmente elaboradas. Na vida cotidiana, como no teatro, somos obrigados a focalizar ou concentrar nossa atenção na situação que está sendo apresentada e a ignorar qualquer coisa que não apóie a realidade presumida. Por isso, ficamos tranquilos diante de cenários que não sejam abertamente discrepantes, desejosos de esquecer, durante o decorrer de uma consulta por exemplo, o quanto detestamos o gosto do nosso médico em matéria de móveis ou de política.

Somos sempre fortemente pressionados no sentido de aceitar a definição consensual da situação mesmo que ela nos deixe descontentes. Como atores no teatro, não atuamos tal como somos ou como desejaríamos ser, mas como se aceitássemos o papel a nós designado. Entretanto, isso não quer dizer que não haja diferenças fundamentais entre a vida e o palco. Uma dessas diferenças — a alienação do ator de teatro em relação ao papel, alienação que contrasta com o comprometimento e sinceridade do indivíduo comum — tem sido particularmente penosa para o observador dramaturgicamente orientado, e devemos agora lidar diretamente com ela.

Só ocasionalmente um participante da interação comum se sente compelido a assumir a perspectiva do ator no palco. A sociologia de Goffman nos põe diante de pessoas ativas e incansáveis que não podem mostrar sua verdadeira habilidade, vendedores de móveis que enganam os fregueses com uma propaganda extravagante, a respeito de mercadoria de qualidade inferior, e moças que se sentem obrigadas a mostrar-se burras nos encontros, para convencer os namorados de que são femininas. Sheldon Messinger e seus colegas (1962) informam que poucas pessoas, inclusive as muito famosas, e ainda assim apenas raramente, permanecem fora do palco. Como Sammy Davis expressa: “Logo que saio para a frente da minha casa, de manhã, eu estou em cena, papai, eu estou em cena”.

A autoconsciência teatral poderá, de tempos em tempos, recair também no grupo dos poucos famosos. A essência da perspectiva dramática, da maneira como foi colocada por Elizabeth Burns (1972: 34), é a composição: o planejamento, a encenação e o arranjo conscientes dos acontecimentos sociais. Cada vez que mudamos a posição dos móveis, decoramos nossas casas, compramos roupa, ou aplicamos cosméticos, estamos movimentando peças do cenário ou vestindo fantasias. Arquitetos, desenhistas de moda e outros engenheiros das aparências e das impressões são, nesse sentido, colegas de equipe de atores, diretores e dramaturgos.

A autoconsciência dramática pode, também, irromper na interação ordinária. Quando assumimos um novo *status* (o primeiro dia de um novo emprego), quando nossos papéis se chocam ou são indefinidos, quando nos empenhamos em momentos de auto-reflexão ou fantasia, adotamos uma perspectiva semelhante à do ator teatral.

Contudo, podemos concluir, com razão, que um ator da vida real não está constantemente autoconsciente da encenação de seus papéis. As pessoas não são *dramatis personae* cujas ações são fictícias e inconseqüentes, mas participantes de um mundo real de experiências, no qual as apostas são altas e o jogo é para valer. Erving Goffman, escrevendo sobre os perigos de levar longe demais a metáfora dramatúrgica, adverte que “se você organiza um teatro ou uma fábrica de aviões, você precisa destinar lugares para estacionar automóveis e para pendurar casacos, e é bom que sejam lugares reais, sobre os quais, diga-se de passagem, o melhor é fazer um seguro real contra roubo.” (1974: 1).

A linguagem e os conceitos do palco são úteis, entretanto, porque o indivíduo comum, como o ator, trabalha no ramo de “impressionar pessoas”. Independentemente do fato de só ocasionalmente ele poder estar cômico da peça que está sendo encenada, esse trabalho não deixa de estar presente. Estimulando o público a concentrar a atenção em alguns aspectos da sua representação, e a desviá-la de outros, o indivíduo, como o ator, anseia por estabelecer uma situação social que seu público possa aceitar como autêntica. Agindo no âmbito de um cenário físico que molda seu comportamento, ele transmite sua mensagem por meio de falas, vestuário, comportamento, complementos e outras mensagens que lhe permitem definir sua situação. Sua atuação é normalmente espontânea apenas porque os papéis que interpreta são habituais, ratificados por vários encontros prévios e parte e parcela de encenações familiares. O próprio fato de sua conduta não ser deliberadamente encenada, entretanto, faz do indivíduo comum um informante precário. A metáfora teatral fornece ao observador um conjunto de conceitos perfeitamente adequados para isolar os atos de comunicação que estabelecem e definem as relações. O êxito da análise dramatúrgica não pode ser, conseqüentemente, avaliado pela consciência das pessoas comuns de estarem encenando uma peça. A abordagem, aqui, não é a de uma teoria psicológica que pretenda mostrar a visão do mundo de seus sujeitos, mas um recurso para apreciar aqueles aspectos — sutis e freqüentemente negligenciados — da interação que definem a situação social e confirmam a identidade dos que nela estão engajados.

Na prática, a abordagem dramatúrgica leva nossa atenção para novas direções, focalizando-a nos aspectos expressivos das relações sociais, bem como no seu significado econômico e político. Leva-nos a descrever sutilezas de conduta e de indumentária, normalmente negligenciadas em relatos antropológicos costumei-

rôs. Exige que prestemos uma atenção especial ao projeto da comunidade, não apenas como uma concessão à etnografia geral, mas também como um cenário das relações sociais. Exige que sejamos sensíveis à forma e aos limites das redes de comunicação, examinando não só o conteúdo das mensagens mas também as regras de privacidade e discrição que controlam seu movimento. A abordagem dramatúrgica fornece-nos uma nova perspectiva em antropologia social, uma abordagem que somente agora começou a ser aplicada à etnografia das sociedades tribais.

2. AS TRIBOS DO ALTO XINGU E OS ÍNDIOS MEHINÁKU

Fale aos americanos sobre nós. Diga-lhes que nós não somos índios selvagens que abatem gente. Diga-lhes que nós somos bonitos.

Ketepe, para o antropólogo

Os índios Mehináku do Brasil central são apenas uma das tribos muito similares que vivem ao longo dos formadores do rio Xingu, um dos grandes tributários do Amazonas. Lá as cachoeiras impedem a navegação e até há pouco tempo afastavam os mais intrépidos exploradores e caçadores. Mesmo agora, a cidade permanente mais próxima, Xavantina, situa-se a aproximadamente 280 km em direção sudeste. Por causa desse isolamento, um pequeno enclave da cultura índia da floresta tropical conseguiu manter-se quase completamente intacto.

A localização desta cultura é limitada por barreiras definidas. Cerca de doze graus para o sul, três rios se encontram para formar o Xingu. Juntamente com seus numerosos tributários eles drenam uma bacia bem irrigada e pouco elevada de aproximadamente 40.000 km². Ocupando apenas a parte norte desse vasto território, os índios do Xingu exploram várias zonas ecológicas. A primeira é uma estreita faixa de árvores às margens dos rios, árvores cujas raízes se adaptaram às inundações periódicas. Longe dos rios, há planícies de inundação cuja extensão varia de poucos metros a alguns quilômetros de largura. Depois das planícies de inundação, há quilômetros de floresta ao longo de cuja orla, ainda não muito longe dos rios, os índios do Xingu estabeleceram suas aldeias e abriram roças de mandioca. Além da floresta, há outras planícies de inundação, outras faixas de árvores resistentes às inundações e ainda outros rios, como está ilustrado na figura 2.

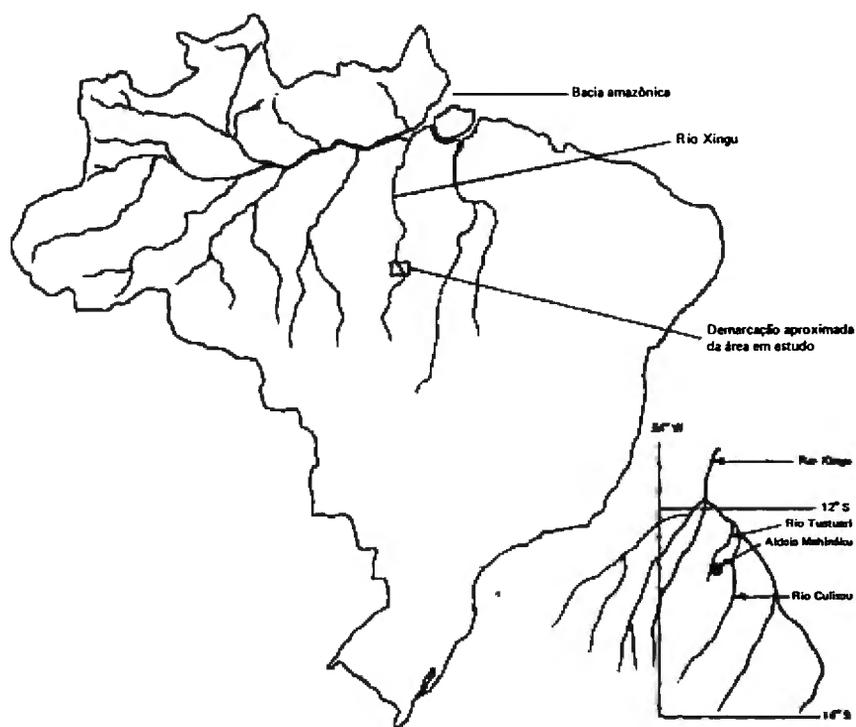


Figura 1. Mapa do Brasil mostrando a localização da aldeia Mehináku.

O aspecto da bacia do Xingu muda radicalmente no decorrer do ano. Em agosto, auge da estação da seca, os rios estão muito baixos; em alguns pontos, as margens chegam aproximadamente a 5 m de altura. A planície de inundação torna-se de tal modo dura e seca que, para uma pessoa acostumada a usar sapato, chega a ser penoso andar descalça. A estação das águas começa com as chuvas do final de setembro; em meados de dezembro os rios já subiram para além de suas margens. Vista de um avião, a bacia do Xingu parece ser metade pântano, metade floresta. Como as planícies de inundação ficam alagadas, é difícil localizar o principal leito de cada rio. Ir de uma aldeia a outra é extremamente desagradável, pois a floresta é entrecruzada por ribeirões e riachos. Pode-se mesmo viajar de canoa através da planície de inundação e, algumas vezes, até através da floresta.

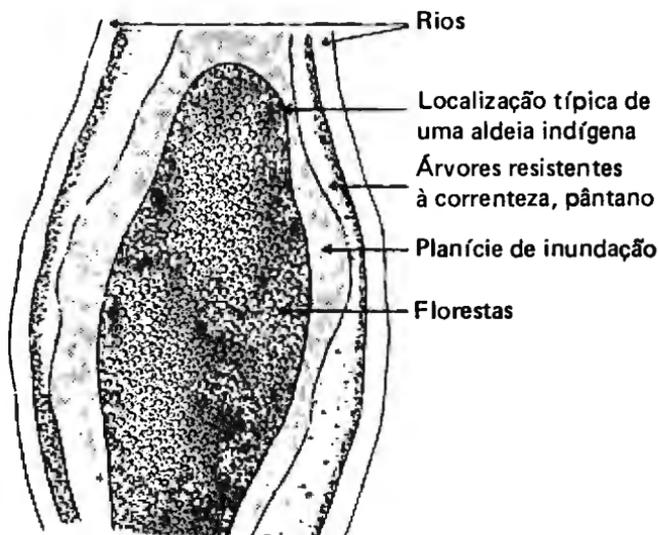


Figura 2. Topografia do Xingu.

O ciclo das estações, no Xingu, é fixado pela alternância entre chuvas e secas. Quando as chuvas terminam, em maio, as roças são abertas e postas a secar. Durante os meses de seca restantes, a pesca é extremamente produtiva, visto que os peixes se concentram nos rios menos profundos e nos ribeirões. Em agosto e setembro, peixes em grandes quantidades ficam presos pelas águas que se estão escoando, e são facilmente apanhados pelos índios, que os entorpecem com um veneno vegetal (timbó, *Paullinia pinnata*).

Em setembro, logo antes do fim da estação das secas, faz-se a queimada. Em outubro, com o início das chuvas, plantam-se as roças de mandioca e milho. Esses são os meses de fartura no Xingu. Os peixes são abundantes e as frutas selvagens, em especial o pequi (*Caryocar butyrosom*) e a mangaba (*Harcornia speciosa*), amadurecem; tudo isso ajuda a enriquecer a habitualmente invariável dieta.

Em janeiro, a estação das chuvas atinge seu auge. Há pouca pesca e as frutas se acabam. Entretanto, o milho já pode ser colhido. Armazenado junto às vigas das casas, ele proporcionará aos

habitantes da aldeia uma pequena reserva de alimento para o curso do ano. Embora a mandioca plantada nas roças de outubro não esteja crescida até os próximos seis meses, os índios podem fazer a colheita de outras roças que estejam produzindo nesta época. Além do que, eles se podem valer das reservas de farinha de mandioca armazenadas durante a estação seca anterior.

Muitos observadores da vida econômica do Xingu ficaram impressionados por sua aparente abundância (Oberg, 1953: 1). Ela é, aparentemente, tanta que os índios podem dar-se ao luxo de considerar tabu muitos dos animais de caça, inclusive o veado, o porco-do-mato, a anta e a paca. Os únicos animais que eles comem são peixes, aves e macacos. Mesmo o peixe, principal fonte de proteína da dieta do Xingu, não é tão avidamente procurado quanto poderia ser. Descobri, a partir de registros de expedições de pesca realizadas no decorrer do ano, que os Mehináku pescam, o mais das vezes, quando as chances de trazer para casa uma grande pesca são maiores. Durante a estação das chuvas, quando a pesca, embora menos compensadora, ainda pode dar bons resultados, todos tendem a ficar em casa e a resmungar pela falta de peixe.

A bacia do Xingu é, de fato, uma área de abundância relativa, mas é preciso reconhecer que tanto o ambiente quanto uma tecnologia simples limitam significativamente a produção de alimentos. Os lavradores do Xingu cultivam a coivara, cujas roças produzem bem durante três ou quatro anos, mas depois são inteiramente sufocadas por ervas daninhas ou abandonadas em busca de solos mais novos. Finalmente, a terra de floresta disponível mais próxima esgota-se e, então, os habitantes da aldeia arrumam suas coisas e se mudam para outro lugar.

Em um importante artigo, Robert Carneiro (1956) propõe um elegante modelo matemático desse sistema, no qual mostra que uma das tribos do alto Xingu, os Kuikúro, poderia produzir muito mais alimento do que produz e ter uma população muito maior do que aquela que ainda vive na mesma localidade. Acredito que, em condições favoráveis, os Mehináku também poderiam ter uma aldeia permanente; mas até agora sua experiência tem sido totalmente outra.

Grande parte da área que circunda a aldeia Mehináku (e muitas outras aldeias do Xingu) não é adequada para a agricultura. É inundada pelos rios durante a estação chuvosa, e uma parte dela é permanentemente alagadiça. Quase a metade dessas terras

não pode ser cultivada. E, além disso, os Mehináku não podem utilizar quase um terço da parte seca restante da floresta que rodeia sua comunidade, por causa das grandes colônias de formigas destruidoras (a saúva, *Atta cephalotes*). Muitas roças plantadas na periferia da área infestada foram completamente arrasadas por longas correições desses insetos destruidores. Talvez por isso é que a aldeia seja chamada “lugar de formiga saúva” (*Jalapapu*), embora seus habitantes afirmem ter encontrado o mesmo problema em outros lugares.

Não é só a falta de terra apropriada que limita a produtividade da agricultura do Xingu. Além das invasões de formigas, pulgões, pragas de gafanhotos ou depredações de porcos selvagens podem liquidar a colheita. Essas calamidades não ocorrem com frequência, mas, combinadas às limitações próprias da agricultura de coivara, mantiveram pequenas e essencialmente não-permanentes as antigas aldeias Mehináku.

A pesquisa entre as tribos do alto Xingu

Atualmente, no alto Xingu há dez tribos; representam quatro grupos lingüísticos: tribos de língua Karib, que incluem os Kuikúro, Kalapálo, Matipúhy e Nahuakuá (que vivem com os Matipúhy); os Kamayurá e Awetí que falam Tupí; as tribos de língua Aruák que incluem os Mehináku, Waurá e Yawalapití; e os que falam Trumái, representados somente pelos Trumái.

Apesar das diferenças lingüísticas, a cultura e a estrutura social de todos esses grupos são muito parecidas. Suas pequenas aldeias têm um certo número de casas de palha, alongadas e de extremidades em semicírculo, situadas em torno de uma praça central; no meio da praça fica a “casa dos homens”. Todos os grupos têm um sistema de parentesco bilateral semelhante, casamento classificatório entre primos cruzados e evitação de parentes afins. Muitos dos mitos e padrões ornamentais são idênticos. Todas as tribos estão fortemente ligadas por casamentos intertribais, cerimoniais ligados à iniciação e à morte dos chefes e pela troca de produtos especializados. Há uma rica cultura intertribal que compreende embaixadores cerimoniais, protocolos e uma linguagem comum de cantos usada nos rituais.

Os índios do Xingu já foram objeto dos estudos de inúmeros antropólogos, incluindo os de von den Steinen (1885, 1940, 1942),

primeiro europeu a deixar um registro escrito de sua entrada na área, Meyer (1897), Schmidt (1942) e Petrucco (1932). Mais recentemente, Oberg (1953), Murphy e Quain (1955), Carneiro (1957), Basso (1973) e Zarur (1975) descreveram os Awetí, Kamayurá, Trumáí, Kuikúro e Kalapálo, enquanto Harald Schultz (1965) e os Villas Boas (1970) descreveram a cultura do Xingu e fizeram coleções de mitos dos Waurá e de outras tribos da região. Além desses livros e monografias temos um grande número de artigos relativos a vários aspectos da vida no Xingu; e, entre eles, o importante artigo comparativo de Galvão (1953) que identifica a área cultural do alto Xingu; o exame da distribuição da população feito por Lima (1955) e os estudos de Carneiro sobre ecologia (1956, 1961) e sobre o comportamento sexual (1958) dos Kuikúro; as publicações de Dole sobre a história da cultura do Xingu (1962) e a organização social dos Kuikúro (1958, 1964, 1966); as pesquisas de Freikel e Simões (1965) e de Junqueira (1973) sobre a mudança cultural e a influência da civilização brasileira.

Não obstante todo esse trabalho, há ainda muito que aprender a respeito dos índios do Xingu. Boa parte do material mais antigo acima mencionado é constituída por informação anedótica, listas de vocabulário e descrições de cultura material. Alguns de meus artigos (1970, 1973, 1974) contribuíram para familiarizar os leitores com os Mehináku que, entretanto, continuam quase desconhecidos na literatura etnográfica. Embora este estudo se pretenda uma tentativa de abordagem teórica mais que uma etnografia geral ou comparada, tentarei fornecer pormenores suficientes tanto para o especialista como para o cientista social que tenha um amplo círculo de interesses.

História, mudança cultural e a atual comunidade

Os Mehináku não são historiadores e não mantêm registros. No espaço de quatro ou cinco gerações, o passado começa a se desvanecer no tempo mítico. Segundo o que contam os homens mais velhos, os Mehináku vivem entre os rios Tuatuari e Culiseu desde o tempo da criação. Muitas vezes mudaram a localização da aldeia por motivo de subsistência ou de guerra, mas nunca moraram fora da região onde atualmente vivem.

Os primeiros registros que temos, acerca do contato dos Mehináku com o mundo exterior, são os das visitas de von den

Steinen à tribo, em 1887. Atualmente, os Mehináku evocam seu primeiro contato com um homem branco (embora este, talvez, não seja von den Steinen) da seguinte maneira:

Todos estavam com muito medo e se refugiaram na floresta, deixando só os melhores arqueiros na aldeia. Quando o Kajaíba (branco) chegou, deu a todos muitos presentes, e os arqueiros chamaram de volta os que estavam na floresta. As mocinhas cobriram o corpo com cinzas, para ficarem pouco atraentes e não serem raptadas pelo Kajaíba. As pessoas ganharam facas, mas não as compreenderam, e cortaram os braços e as pernas na tentativa de ver para que serviam aquelas coisas novas.

Naquele, tempo os Mehináku viviam em duas aldeias. Mais tarde, sérias epidemias de sarampo e gripe reduziram-nos a tal ponto que eles foram forçados a se unir. Os atuais Mehináku descendem dos habitantes das antigas aldeias, aos quais se somam uns poucos refugiados de tribos Aruák, hoje extintas, chamadas Yanapuhu e Kutanapu. Atualmente, só uns poucos habitantes conservam a lembrança de que ancestrais vieram de tais aldeias, embora um dos Mehináku mais velhos se lembre de sua infância entre os Yanapuhu. Hoje em dia, as diferenças sociais e lingüísticas entre os três grupos são muito insignificantes.

Contato com a civilização brasileira

Os resultados mais visíveis do contato dos índios com os de fora foram a introdução de objetos de aço e o despovoamento. As ferramentas de aço mudaram a vida do Xingu de maneira discreta, sem alterá-la basicamente. Carneiro (1957: 111) afirma que agora os homens dispõem de muito mais lazer que no passado, porque os machados de aço podem abrir roças muito mais depressa do que o faziam os de pedra. Entretanto, o preparo da mandioca, realizado pelas mulheres, não se tornou mais eficiente com as ferramentas de aço e exige, ainda, muitas horas diárias de trabalho penoso.

O despovoamento também alterou a cultura do Xingu. Calcula-se que, quando von den Steinen visitou o Xingu, em fins do século passado havia cerca de três mil índios morando na bacia do alto Xingu (Lévi-Strauss, 1948: 326). Hoje em dia há, aproximadamente, setecentos. Com a queda do nível populacional, as aldeias se consolidaram a ponto de as relações entre e dentro das comunidades persistirem, em grande parte, tais quais eram em

tempos mais antigos (ver Agostinho da Silva, 1972). Não obstante, o despovoamento desempenhou um papel significativo na aculturação das tribos.

Muitas linhas de evidência sugerem que os xinguanos tiveram outrora uma cultura muito mais complexa do que a que têm hoje. Os próprios Mehináku afirmam ser “sombras despidas” daquilo que foram no passado. Não obstante devemos dar um desconto para alguns dos tristes comentários sobre os bons tempos passados, é necessário assinalar que, atualmente, várias importantes cerimônias e costumes se extinguíram, ou estão em vias de desaparecimento.

Antigamente existia um organizado ritual intertribal com jogo de bola feita de látex de mangaba, mas, atualmente, já não é praticado. Os chefes costumavam ser tatuados, como parte da iniciação para o cargo, agora já não são. Aos moços perfuravam sempre as orelhas, como parte de importante ritual intertribal, mas agora um número crescente de pais está perfurando a orelha dos filhos por ocasião do nascimento, o que torna superada a antiga cerimônia. A lista poderia ser maior, mas isto é suficiente para mostrar que alguns elementos da cultura xinguanas estão desaparecendo.

O principal ponto de contato com o mundo exterior é o Posto Indígena, que atualmente fica a apenas três horas, a pé ou de canoa, da aldeia Mehináku. O Posto foi estabelecido em 1946 pelos irmãos Villas Boas. Como diretores do Parque Nacional do Xingu, eles protegeram o território indígena contra a invasão por parte de caboclos e de especuladores, ao mesmo tempo em que respeitaram a cultura nativa e a autonomia tribal. Hoje, graças a Orlando e Claudio Villas Boas, as terras e a cultura dos índios permanecem essencialmente intactas. Entretanto, mesmo protegendo os índios, o próprio posto tornou-se um instrumento da transformação cultural.

Além de fornecer ferramentas de aço e prestar cuidados médicos, o posto abriu um novo mundo social para os índios do Xingu. Tradicionalmente, o contato entre as tribos limitava-se às cerimônias intertribais e visitas aos parentes. Atualmente o Posto atua como zona de livre interação, onde os xinguanos podem estabelecer contatos ocasionais com seus vizinhos, em um terreno que não circunscreve suas relações. As novidades intertribais, os mexericos e a comunicação são facilitados como nunca o foram antes.



Figura 3. O fascínio pelo mundo de fora. Os Mehináku sentem uma curiosidade intensa em relação às terras e povos além das fronteiras de sua reserva. Uma pessoa que visite a tribo será especialmente bem-vinda se trouxer uma revista ou um livro ilustrado. Aqui os habitantes da aldeia examinam um álbum de fotografias interrogando-se acerca de seu significado.

Alguns dos efeitos do contato com os brasileiros são difíceis de documentar, assim como as mudanças psicológicas decorrentes do contato com a civilização. Para avaliar o significado desse impacto, o leitor deve ter em mente que, antes da chegada dos brasileiros, os xinguanos viviam em um mundo isolado, fechado em si mesmo. Sabiam que havia índios vivendo além da bacia do Xingu, mas desdenhosamente rejeitavam-nos como criaturas selvagens e subumanas. A chegada dos brasileiros, entretanto, revelou-os muito diferentes de outros forasteiros. Vieram pacificamente, trazendo presentes e o vislumbre de uma cultura tecnologicamente incrível. Nos últimos anos, alguns xinguanos têm sido man-

dados ao Rio de Janeiro e a São Paulo para consultas médicas. Todos já viram fotografias dessas cidades. Ocupando um lugar na aldeia Mehináku encontram-se bens de consumo como rádios transistores que constantemente tocam canções de Roberto Carlos e apresentam noticiários absolutamente incompreensíveis. O fluxo de visitantes do Posto Indígena é constituído pelas camadas intelectualmente mais sofisticadas, tanto da sociedade brasileira quanto da internacional, incluindo biólogos, pesquisadores médicos, antropólogos e funcionários do governo. Akanai, um jovem Mehináku, recentemente foi recebido no Posto por vários embaixadores estrangeiros.

Não é fácil avaliar o efeito de tais contatos sobre os xinguanos. Num nível menos elaborado, observamos que novas versões dos mitos foram desenvolvidas para explicar a presença do homem branco e de sua tecnologia superior (ver capítulo 18). As teorias cosmológicas são instáveis, visto que os xinguanos debatem-se contra o fato de os americanos terem visitado a lua, que foi sempre concebida como um espírito, e enviado satélites, visíveis em muitas noites claras. Nenhuma das tentativas para obter uma explicação, entretanto, pareceu satisfatória aos próprios Mehináku. Como outras tribos do Xingu (ver Junqueira, 1973), eles terão, portanto, que desenvolver uma visão do mundo que leve em conta o homem branco e suas incríveis realizações tecnológicas.

O contato com a cultura ocidental criou uma anomalia. A nível de subsistência, organização social e cultural, os Mehináku vivem, hoje, de maneira muito semelhante à em que viviam no passado. A nível psicológico, entretanto, há uma crescente insegurança com relação a si mesmos e ao mundo que os rodeia. Ouviram dizer que os brasileiros estão construindo, nas proximidades, auto-estradas que cortarão suas reservas e temem a morte de sua própria cultura. Perguntei a um jovem o que queria ser quando crescesse: “— Um grande pescador e campeão de luta como seu pai? Um chefe que faz bonitos discursos ao povo? Um xamã como seu tio?” Ele refletiu um pouco, e depois disse: “— Eu gostaria de ser tudo isso, mas não vou ser nada. Os brasileiros estão chegando e tudo vai acabar.”

A comunidade atual e as atividades diárias

A aldeia Mehináku localiza-se junto a um pantanoso afluente do rio Tuatuari, distante cerca de três horas de canoa do Posto

Leonardo Villas Boas. Em junho de 1976 havia setenta e sete índios morando nas seis casas de aldeia. Desses, setenta e três eram Mehináku; os demais eram índios que se casaram na tribo. Embora atingida por epidemias de sarampo e gripe, a população Mehináku entrou em curva ascendente e, sem dúvida, já começou a voltar ao nível normal. Durante os últimos dez anos, somente três adultos tiveram morte natural; dois outros foram mortos como feiticeiros. No mesmo período, nasceram vinte crianças. Como esses dados sugerem, a população é jovem; mais de metade da tribo tem menos de dezoito anos de idade.

Excetuados os maus augúrios sobre o futuro, o moral da aldeia é bom. Atividades grupais, como cerimônias e projetos de trabalho, ocorrem praticamente todos os dias. As casas são mantidas em bom estado, a praça central é freqüentemente capinada e os principais acessos ao rio e às áreas de pesca são regularmente limpos e alargados.

A rotina diária começa cedo, todas as manhãs, cerca de uma hora antes de o sol nascer. Os Mehináku começam a acordar e a aproximar-se do fogo. Ao clarear, vão banhar-se no rio. Na volta, pequenos grupos de mulheres vão trabalhar nas roças, antes de o dia esquentar. Voltam lá pelas dez horas, carregando grandes cestas de mandioca na cabeça; passarão parte do dia preparando a mandioca para fazer farinha, parando apenas para tomar conta das crianças e preparar as refeições. Cumprem o mesmo programa quase todos os dias, especialmente na estação da seca, quando trabalham infatigavelmente para acumular um grande excedente de farinha.

A rotina diária dos homens é muito mais variada que a das mulheres. Liberados de grande parte do trabalho da roça pela eficiência das ferramentas de aço, passam grande parte do dia caçando macacos e pássaros, pescando, andando pela floresta à procura de raízes medicinais, tocando flauta na "casa dos homens", fabricando os arcos e flechas, as canoas, e descansando em suas redes. Na medida em que organizam seus programas, saem em grupos de dois para breves excursões matinais de pesca; voltam ao meio-dia para uma refeição de peixe e beiju.

Nos dias bonitos, o entardecer é a hora de lutar. Os homens reúnem-se na frente da "casa dos homens", no centro da aldeia, e esfregam o corpo com carvão e uma tinta vermelha feita de urucu (*Bixa orellana*). Então, enquanto as mulheres observam do interior das casas, trocam-se os desafios e as partidas começam. Re-

gras estritas governam o esporte e, embora a luta seja agressiva e animada, há poucos ferimentos além de cortes e arranhões.

No fim da tarde, marido e mulher saem juntos para cuidar da roça, buscar lenha para a noite e ter relações sexuais. Às vezes, vão até o rio para buscar água e tomar banho. Frequentemente, nessa hora, os Mehináku fazem uma segunda refeição, especialmente se algum parente trouxe peixe.

À noitinha, logo depois que o sol se esconde, os homens mais velhos sentam-se no centro da praça, em torno de uma pequena fogueira, a fumar e conversar sobre assuntos pouco controvertidos, como a qualidade do tabaco e as atividades dos brancos no Posto. Os rapazes passeiam de braço dado em volta da praça, fazendo brincadeiras obscenas. Eventualmente, um deles grita em falso "Vá pegar barro!", que significa "Vá ter relações sexuais!". De fato, essa é a hora dos encontros entre os moços e suas namoradas.

Lá pelas oito horas os fumantes voltam para casa, para conversar com suas mulheres e famílias. Às vezes, algum dos homens conta uma história, ou então duas das mulheres mais velhas juntam-se para cantar canções sobre animais da floresta. A conversa vai morrendo pouco a pouco, e os Mehináku dormem.

Algumas notas sobre métodos de campo e as limitações deste trabalho

A antropologia é singular entre as outras ciências no sentido de que é difícil verificar os resultados por ela obtidos. Reproduzir o estudo de uma tribo pré-letrada requer uma energia e uma dedicação pessoal que mais provavelmente se destinam à pesquisa entre um grupo ainda desconhecido. Visto que não parece certo que os Mehináku recebam atenção sistemática de outro antropólogo em um futuro próximo, o leitor tem direito a informações sobre a situação de campo e a maneira pela qual os dados foram obtidos.

Minha mulher e eu chegamos ao Parque Nacional do Xingu, no Brasil central, em fevereiro de 1967 e, com exceção de um intervalo de quatro semanas em julho, moramos lá até dezembro do mesmo ano. Exceto uns poucos dias, esse período foi passado na aldeia Mehináku, onde moramos na casa ocupada pelo chefe

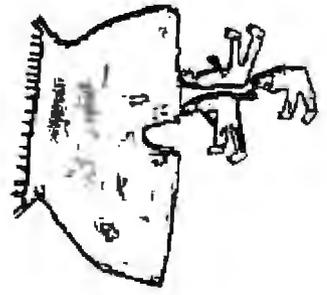
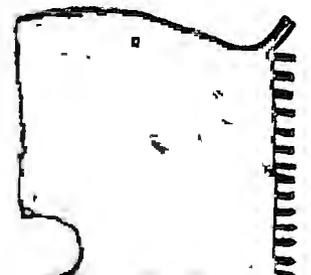
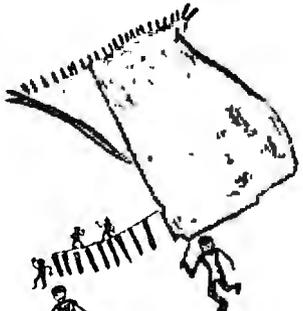
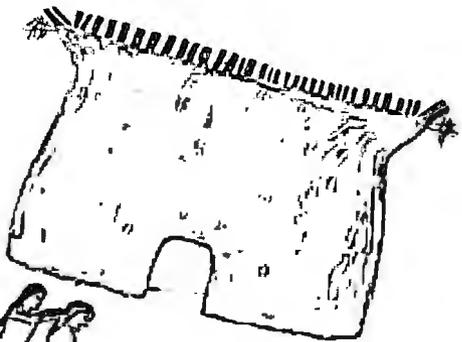
e sua família. Mais tarde, em 1971 e 1972, voltei sozinho por sete meses, por um mês a mais em dezembro-janeiro de 1974 e, viagem final para conferir meus dados, em maio e junho de 1976. No total, morei na aldeia durante dezoito meses.

Os Mehináku foram bons anfitriões. Como outras tribos da área, eles são hospitaleiros; fornecem, regularmente, ao hóspede água, lenha, beiju e um lugar para pendurar a rede. Embora essa hospitalidade formal vá diminuindo no decorrer de uma visita mais longa, os Mehináku sentiam-se contentes por ter-nos entre eles, por motivos tanto de sentimento quanto de interesse. Havíamos trazido para a aldeia centenas de dólares de presentes úteis, que eram periodicamente distribuídos pelo chefe em um grande *potlatch*; além disso, podíamos proporcionar limitada assistência médica e, eventualmente, servir de intermediários entre os Mehináku e as autoridades do Posto.

Nas fases iniciais do trabalho de campo, minha mulher e eu tentamos aprender algo sobre os Mehináku, agindo como eles. Todas as manhãs, bem cedo, minha mulher ia para a roça com as outras mulheres. Voltava várias horas depois, carregando à cabeça uma pesada cesta de mandioca, e passava o resto da manhã na pesada tarefa de ralar essa mandioca. Eu saía com os homens para pescar, caçar macacos, ou andar pela floresta em busca de raízes medicinais.

Figura 4. Uma visão Mehináku da vida diária na aldeia. Quando Amairi pintou esta cena da comunidade, deteve-se algumas vezes para rir da caracterização feita a respeito da aparência ou do comportamento de um ou outro habitante da aldeia tomado em particular. Diante da "casa dos homens", por exemplo, está Itsa, o pior lutador da aldeia, deitado de costas. Logo à esquerda, vemos Ahira, o mais bem vestido da aldeia, sendo pintado cuidadosamente com urucu, tão essencial para o ornamento adequado. Contemplando o desenrolar da cena e esperando sua vez de lutar, estão vários homens e meninos sentados no banco em frente à "casa dos homens". Mas note-se, à esquerda, o quanto Epyu está cabisbaixo. Perto das casas das famílias extensas as mulheres terminaram seus trabalhos, tais como o de trazer água do rio, e estão sentadas do lado de fora para catar piolhos umas das outras, conversar sobre os acontecimentos do dia, e assistir às lutas. Sempre brincalhão, um grupo de parentes mais jovens de Amairi transforma uma casa inacabada em aparelhos de fazer ginástica, enquanto Kama, desmancha-prazeres e resmungão, brandindo uma clava, expulsa-os dali. A pintura de Amairi capta a atmosfera e o movimento das atividades próprias da tarde, fazendo-o com deliberado senso de humor.





Essa forma de aproximação foi um bom ponto de partida. Para os Mehináku havia um sentido no fato de eu passar o tempo caçando e pescando com os homens, enquanto minha mulher ralava mandioca com as mulheres. Mas, infelizmente, nós não estávamos aprendendo muita coisa. Todos os dias eu voltava das expedições à floresta entorpecido pelo cansaço, doente de fome e coberto de carrapatos e outros insetos. Meu próprio trabalho era feito com dificuldade, pois caçar e pescar são atividades sérias e não se deve importunar, com perguntas irrelevantes sobre os irmãos de suas mães, os homens que as estão praticando. Nesse meio tempo, minha mulher estava se saindo um pouco melhor com as mulheres.

Até que chegou o momento em que paramos de fingir que nos estávamos tornando Mehináku e, em lugar disso, começamos a coletar informações sistematicamente. Começamos com um censo: genealogias, padrões de residência, arranjos das redes, mapas da comunidade e dados demográficos referentes a nascimentos, mortes e casamentos. Quando conquistamos a confiança dos Mehináku, conseguimos recolher informações mais delicadas, incluindo padrões de amizade, acusações de feitiçaria e inventários de propriedades pessoais.

Embora nos últimos tempos fôssemos capazes de recolher material desse tipo de toda a tribo, achávamos que somente uns poucos habitantes da aldeia eram informantes de confiança, e capazes de coerência. Vários deles tinham alguns conhecimentos de português. Pouco a pouco, com sua ajuda e auxílio de alguns estudos lingüísticos de uma língua Aruák parecida (Richards, 1973; Jackson, 1971), começamos a aprender Mehináku. Dominar a língua foi um processo lento, mas no final eu já conseguia manter entrevistas com informantes e conversas comuns em Mehináku.

Feitiçaria e sexo são os assuntos sobre os quais os habitantes da aldeia mais gostam de discutir. Foi relativamente fácil obter informações a respeito deles, mas consideravelmente mais difícil obter dados sobre temas mais sem graça, como parentesco. Os Mehináku não estão muito interessados em genealogia, e as obrigações e privilégios da parentela são considerados tão óbvios e inevitáveis que se tornam, muitas vezes, difíceis de descobrir. Apesar disso, vários habitantes da aldeia revelaram considerável sensibilidade, em relação a sua própria cultura, e compreensão relativamente às motivações de seus companheiros. Grande parte da informação que temos da sociedade Mehináku provém de suas observações.

Conseguimos melhores resultados ao pedir informações a pessoas que estavam em reclusão. Um recluso podia conversar conosco sem medo de ser ouvido por pessoas indesejáveis. Excluído de qualquer contato social e dispondo de muito tempo, ele geralmente acolhia bem nossa presença e se dedicava, durante horas a fio, a responder nossas perguntas.

Nossa capacidade de penetrar as barreiras da reclusão e a relativa facilidade com que obtivemos dados acerca de assuntos tão delicados como feitiçaria e sexo enfatizam um traço crítico de nossa posição na comunidade: nós estávamos fora da sociedade Mehináku. Poucas das expectativas que orientam o comportamento Mehináku aplicavam-se a nós, pois não tomávamos parte ativa na vida política ou religiosa da comunidade. É bem verdade que laços de afeto, respeito e parentesco fictício desenvolveram-se entre nós e vários habitantes da aldeia, mas permanecia sempre uma sensação de separação, de afastamento. Como éramos gente de fora que um dia deixaria a comunidade, confiavam-nos informações que eram, necessariamente, sonegadas a outros Mehináku. Brigas e outras atividades vergonhosas ocorreram em nossa presença, sem que os participantes temessem nossa censura. Nós éramos aquilo que Simmel (1950) chamou de *estranhos* — pessoas que de várias maneiras estão fora do sistema, embora em uma posição consideravelmente favorável para observá-lo.

As limitações deste trabalho

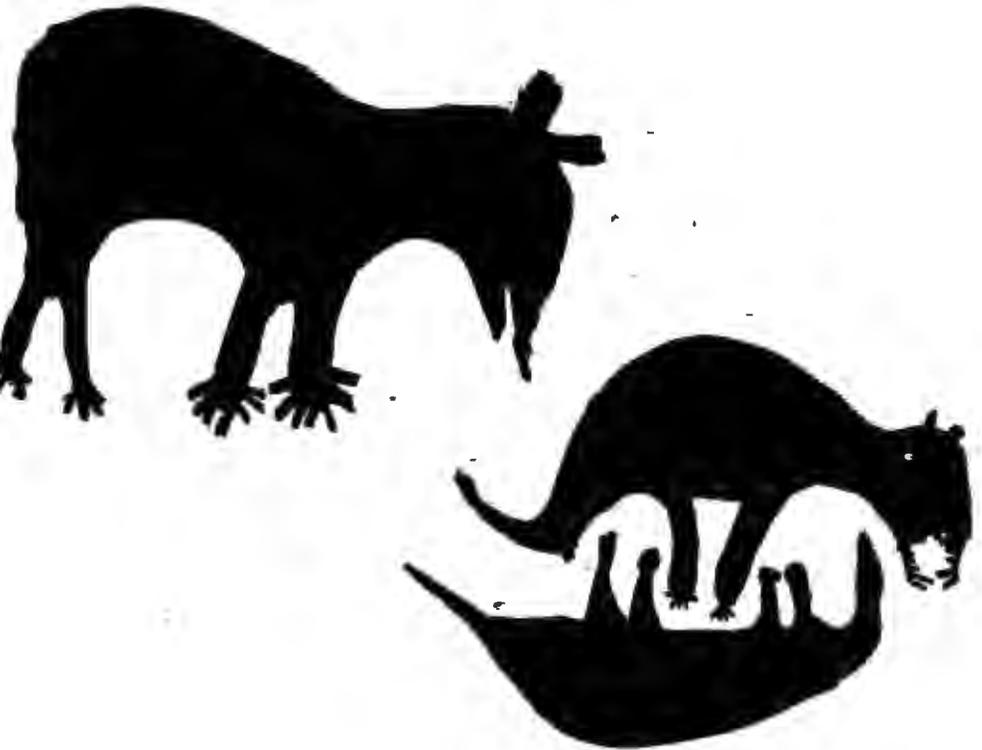
Os antropólogos estão em posição favorável para serem os melhores críticos de si mesmos. Ao contrário do leitor, eles estiveram em campo e sabem o que resta fazer. Não podem pura e simplesmente deixar de lado as incertezas que lhes vêm à cabeça, quando consideram as conclusões de seu próprio trabalho de campo. Aqueles que estudam os Mehináku, por exemplo, têm que se contentar com um número reduzido de informantes. A sociedade Mehináku é pequena e, embora sua população seja normal para uma aldeia agrícola da floresta tropical, não me proporcionou tantos informantes quantos eu teria desejado idealmente ter. Em parte para suprir os problemas advindos do seu reduzido número tentei selecionar informantes que fossem sensíveis e conscienciosos, a fim de, tão freqüentemente quanto possível, proceder a verificações acerca de seus relatos.

Um segundo *caveat* refere-se à peculiar flexibilidade da cultura Mehináku. As relações sociais, como podemos ver, podem ser

alteradas, de tempos em tempos, por negociações individuais, por trocas de papéis, ao passo que o sistema religioso é livremente aberto à experimentação e à inovação. Mitos contraditórios, explicando as origens das instituições sagradas, circulam pela comunidade e podem talvez ser recontados pela mesma pessoa. Resumindo, não é fácil entender os Mehináku, e eles parecem sentir-se bem dentro dos padrões de ambigüidade e dos elementos lúdicos de suas relações e instituições. Muito embora eu tenha tentado definir os limites de flexibilidade na sociedade Mehináku e manter o leitor informado acerca de minhas próprias incertezas, é bom lembrar que a cultura deles não é um todo integrado e muitas vezes escapa à generalização fácil.

2

O CENÁRIO DO DRAMA



A aldeia Mehináku e seus arredores são um teatro para a encenação das relações sociais de todos os dias. Como qualquer teatro, a comunidade apresenta características físicas e espaciais que refletem e, ao mesmo tempo, agem sobre o curso da representação. Assim, o desenho da aldeia e a arquitetura das casas são, simultaneamente, representação espacial da organização social Mehináku e padrão de tráfego para a circulação da informação e da interação.

Os próximos capítulos examinam as características dramáticas da aldeia-teatro Mehináku. Trata-se de um teatro que possui excelente acústica e poucos lugares de má visibilidade. De fato, a visibilidade e audibilidade da ação social e a eficiência das instituições que divulgam a informação acarretam problemas especiais. Dirigir atividades sociais cotidianas, desde brincadeiras de crianças até sexo extraconjugal, exige que os habitantes da aldeia sejam mestres no controle da informação e da arte cênica. Início a descrição da aldeia Mehináku como um teatro com uma introdução ao espaço, aos cenários e aos planos.

Constelações: a onça, a anta e o tamanduá. “De noite, no céu”, dizem os habitantes da aldeia, “existe uma onça e suas presas, a anta e o tamanduá.” Mas, por mais que tentasse, eu não conseguia nunca fazer com que as estrelas se assemelhassem à aquarela de Kikyala. Finalmente consegui compreender que a visão que os Mehináku têm do céu é diferente da nossa própria. Eles não traçam entre as estrelas linhas imaginárias que formem figuras e sim enxergam formas nos espaços entre as estrelas, pois desde Antares até além de Altair, uma massa escura aparece no céu. Contornados pelo brilho da Via-láctea, estes espaços pretos formam algumas das constelações principais.

Na ilustração de Kikyala a anta aparece à esquerda, com suas patas características de vários dedos, enquanto a onça assoma acima do tamanduá, à direita.

3. ESPAÇO, CENÁRIOS, PLANOS

Agora temos uma verdadeira panela.

Kikyala, depois de pintar a base de um tipiti.

Ultimamente os antropólogos têm dedicado atenção cada vez maior à maneira como um povo projeta suas comunidades e utiliza o espaço em torno delas. Edward Hall (1968) e outros encaram o uso do espaço na interação como parte de um sistema de gestos, em grande medida inconsciente, que revela a formação das pessoas e a visão que elas têm da situação social. O plano espacial das comunidades e casas é interpretado como uma expressão de importantes valores culturais e como uma força que ajuda a criar esses valores (Rapaport, 1969; Sommer, 1969). O estudo do espaço deveria ser tão revelador acerca das sociedades primitivas quanto o é as culturas mais avançadas.

Há tribos onde o plano da aldeia ou da casa torna-se, claramente, uma espécie de mapa social e cosmológico que delinea as relações entre os homens e os espíritos. Na América do Sul, por exemplo, os índios Bororo vivem em uma grande aldeia circular cujas partes norte e sul localizam espacialmente seu sistema de metades e modelam seu conceito de vida futura (Lévi-Strauss, 1963). Mesmo que o plano da aldeia seja menos complexo, o espaço pode, ainda, refletir a organização social e a vida religiosa. Pesquisas recentes realizadas entre os Yekuaná (Arvelo-Jimenez, 1971) e os Desâna (Reichel-Dolmatoff, 1970), por exemplo, mostraram uma relação muito precisa entre forma da casa, vida sócio-tribal e cosmo-logia.

Não obstante o fato de os Mehináku não representarem sua cultura, no plano ou na arquitetura da aldeia, de maneira tão elegante ou direta quanto a de outras tribos sul-americanas, há muito que se aprender a partir do uso que eles fazem do espaço e

da forma. Neste capítulo apresentarei uma etnografia básica do uso do espaço entre os Mehináku, a fim de verificar como seu mundo social molda e é moldado pelo plano da aldeia e pela arquitetura das casas.

O interesse dos Mehináku pelo espaço e pela forma

O significado do espaço, assim como a forma e localização das coisas, interessa especialmente os Mehináku. Obviamente, esse interesse se evidencia em sua própria língua, na qual os substantivos refletem a forma dos objetos, e alguns verbos devem ser modificados para indicar a distância entre aquele que fala e o evento. Os substantivos, por exemplo, são muitas vezes etiquetados como indicadores de forma. Coisas côncavas — como cestas, e mesmo a aldeia como um todo — levam um morfema (*yaku*) que as classifica como diferentes das coisas maciças. Objetos lineares — cipós, gravatas, fios de algodão, bancos e cordas — levam um morfema (*pi*) que denota linearidade. Em qualquer língua há maneiras de expressar essas distinções espaciais, mas entre os Mehináku elas não são optativas. São exigidas pela gramática. Simplesmente não existe maneira de falar de cipós (*impi*) sem classificá-los relativamente a outras coisas lineares que levam o mesmo indicador de forma (*pi*).

O vocabulário relativo a espaço é habitualmente utilizado como uma metáfora para designar outros conceitos. O tempo, por exemplo, é muitas vezes expresso espacialmente. À noite, os Mehináku dizem a hora indicando a localização da lua ou das constelações. Durante o dia, pedem informações sobre as horas perguntando: “Onde está o sol?” (*atenāisepyai kama*). Habitualmente a resposta indica a altura do sol, a partir do horizonte mais próximo: “O sol acabou de nascer”, “O sol está bem para cima”, “O sol começou a se pôr”, “O sol está acima das árvores”, ou “O sol está entrando em sua casa”. Intervalos maiores que horas e dias também são expressos espacialmente. A passagem do mês é definida pela posição da lua no crepúsculo, e por seu tamanho variável. Acontecimentos passados e futuros são localizados, no tempo, relativamente à posição de constelações importantes ao amanhecer e o ciclo das estações da seca e das águas, para as quais se considera que exista “extremidades” e “pontos intermediários”.

Não deve causar surpresa o fato de, entre os Mehináku, a noção do tempo incorporar noções de espaço, dado que as evo-

luções celestes são usadas como um marcador natural. Talvez fosse possível, entretanto, representar mais abstratamente os movimentos do sol, da lua e das estrelas, usando um vocabulário não-espa- cial. Há algumas poucas dessas palavras referentes a tempo, in- cluindo as que designam o dia (“uma rede ou sono”), o início da manhã (“hora de ir à roça”), a tardezinha (“hora de lutar”), os nomes das estações, e outras. Não obstante, muitas das espe- cificações de tempo, ouvidas na língua corrente possuem um com- ponente claramente espacial.

Metáforas referentes à distância física são empregadas tam- bém, de outra importante maneira que se apresenta como paralela ao nosso próprio uso. Laços de parentesco, incertos ou impossí- veis de traçar genealogicamente ou que relacionem indivíduos mui- to diferentes entre si, são referidos como “longínquos” ou “distan- tes”. Opõem-se a relações “próximas” e, portanto, mais impor- tantes.

Entre os Mehináku, o significado do espaço e da forma apa- rece não somente na língua, mas também nas atividades e com- portamentos de todos os dias. Vejamos o assunto de arte e motivo. Os Mehináku contam com um limitado repertório de motivos (*yana*), que reproduzem em uma extensa variedade de campos: o corpo humano, cestas, bancos e postes das casas. Um dos moti- vos mais populares, derivado da forma do peixe *kulapei* (pacu), é usado para decorar as bases das vasilhas de cerâmica, as má- scaras dos espíritos e até as pernas das mulheres. Motivos como o *kulapei yana* são cuidadosamente aplicados e sujeitos a críticas se mal feitos. Não se trata de meros embelezamentos ou ornamenta- ções; eles se tornam parte intrínseca do objeto que é decorado. Os desenhos, aplicados ao cabelo de um homem, a seu torso, costas ou pernas, por exemplo, identificam a posição social desse homem e expressam suas disposições pessoais. Em certo sentido, o motivo faz dele uma pessoa social.

Decorar um objeto pode ser muito importante. Pintar uma peça comum, de madeira, pode tornar-se algo potencialmente pe- rigoso. Embora as máscaras possam ser esculpidas com segurança em qualquer parte da aldeia, elas só podem ser pintadas na “casa dos homens”, que é considerada o templo dos espíritos. Uma vez pintadas, elas podem atrair espíritos, pois agora assemelham-se a eles. Até mesmo um objeto mundano, como a panela, é consi- derado incompleto sem a decoração apropriada. E não importa que a decoração seja muitas vezes invisível durante o uso e rapi- damente encoberta pela fumaça.

Neste caso, nenhuma mágica se prende ao motivo; todos sabem que uma panela sem pintura cozinha tão bem como qualquer outra. É que, simplesmente, sem o tradicional desenho a panela é indesejável. Ninguém a quer, como não queríamos um carro desprovido de pintura. Os objetos de todos os dias, entre os Mehináku, sejam quais forem, não são completos ou desejáveis a menos que estejam adequadamente decorados.

O aparecimento e reaparecimento dos mesmos motivos em diferentes materiais que servem a funções diversas ajudam a dar harmonia visual à vida Mehináku. Seus artefatos, religião e sistema de interação estão entrelaçados segundo um mesmo código estilístico. Direi algo mais a respeito desse código quando discutir a ornamentação; no momento é suficiente notar que a arte e a língua Mehináku refletem seu interesse pelo uso do espaço e do motivo. Vejamos como esse mesmo interesse está expresso na visão que os Mehináku têm do cosmos, do mundo natural e de suas casas.

Orientação no espaço: o cosmos

O cosmos, a partir do ponto de vista dos habitantes da aldeia, é um lugar íntimo. A lua e o sol estão situados em algum ponto da distância compreendida entre alguns poucos metros além da aldeia (a distância até o rio) e uns poucos quilômetros (a distância até o Posto Indígena). Os Mehináku têm duas teorias para explicar o movimento desses corpos celestes. Mesmo contraditórias, suas teorias não são, absolutamente, rivais, embora os habitantes da aldeia não tenham um grande repertório de debates cosmológicos especulativos. A teoria mais popular é geocêntrica. O sol, um espírito, viaja uma vez por dia através do céu e pelos caminhos mais importantes situados a leste e oeste da aldeia. Durante a estação seca, quando as mulheres estão ocupadas fora das casas espremendo os sucos venenosos da polpa da mandioca, os vapores provocam dor de cabeça no sol, e ele se precipita através do céu para chegar depressa em casa. Durante a estação das chuvas, quando os dias são mais longos, o sol não é perturbado pelas mulheres que, normalmente, trabalham dentro de casa nesta época do ano.

A segunda teoria é heliocêntrica. O universo é uma grande bola oca, guarnecida de aldeias, caminhos, rios e florestas. As estrelas são postas entre as árvores, dizem os que sustentam este

ponto de vista, mas a distâncias tão grandes que nunca ninguém chegou até elas. O sol e a lua flutuam no centro da bola, que gradualmente gira em torno deles. O dia e a noite acontecem porque o sol e a lua brilham em uma única direção. De qualquer lado da bola que você esteja, você ainda acredita estar olhando para cima, contemplando o sol e a lua.

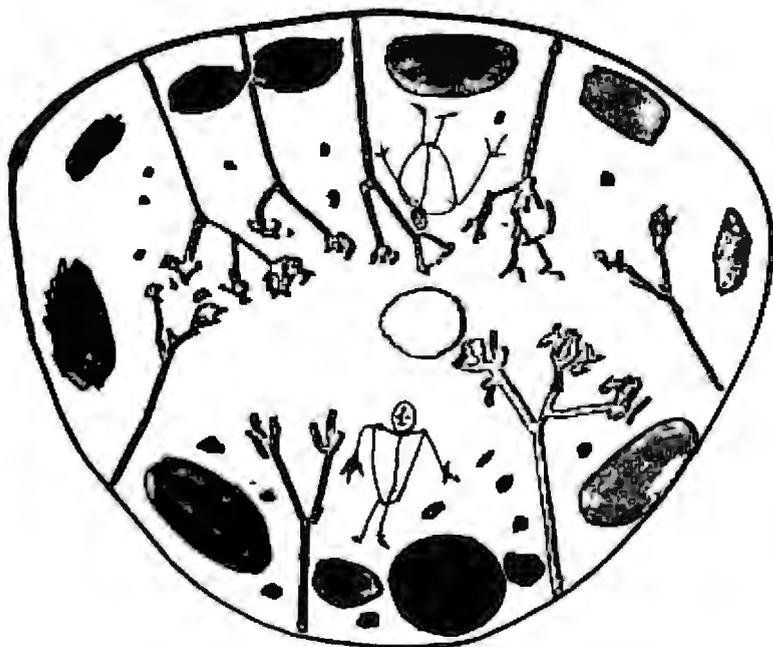


Figura 5. Uma cosmologia heliocêntrica. Na aquarela de Kikyala, o universo é uma grande bola vazia, na qual se encontram casas, aldeias e árvores. O sol está suspenso no centro da bola e as estrelas (representadas por pontos pretos) espalham-se por entre as árvores.

Do lado oposto àquele em que se está, ficam as “aldeias do céu”. Um caminho que sai do cemitério, em frente à “casa dos homens”, leva a estas aldeias, a primeira das quais é a “aldeia da morte paciente”; a segunda, a “aldeia dos feiticeiros assassinados” e a terceira é a paradisíaca “aldeia do pai de cada um”. As duas primeiras proporcionam a vida *post mortem* adequada para os que sofreram mortes repugnantes. Entretanto, quaisquer que

sejam as circunstâncias da morte, todos devem passar por estas aldeias antes de atingir o lar paterno. Durante o percurso do caminho, é oferecida uma tigela de pus extraído de cadáveres. Quem bebe dessa tigela pensando que ela contém mingau de mandioca é condenado a permanecer com os feiticeiros e os cadáveres por toda a eternidade.

Conforme esta segunda cosmologia uma rede de aldeias, caminhos, rios e florestas cobre todo o universo. Mesmo lugares fantásticos, como povoações de feiticeiros e cadáveres pútridos, são designados da mesma maneira que as aldeias dos vivos. Para os Mehináku o universo é uma réplica espacial do mundo que eles conhecem de primeira mão.

Mapas e planos do mundo conhecido

De que modo os Mehináku rotulam e concebem as terras que os circundam? Para responder a estas questões, devo reportar o leitor a uma série de mapas e planos que me foram desenhados pelos Mehináku. Estes mapas e a maneira como eu os obtive dizem algo sobre o senso que os Mehináku têm do espaço e da geografia.

No ensino, o aspecto visual é bastante enfatizado. Sempre que tinha dificuldades em seguir a explicação de um ritual ou costume, eu era instado a esperar até que pudesse ver para, então, poder compreender. Trabalhos manuais, como a fabricação de flechas e o trançado de cestas, são ensinados tendo-se o aluno a observar o objeto e como ele está sendo confeccionado. Existem, para maior certeza, explicações verbais ocasionais, mas de relativamente pequena importância no processo de aprendizagem.

Meus professores tentavam, muitas vezes, por meio de mapas ou figuras, *patalapiri*, fazer-me compreender o que estavam falando. Um *patalapiri* é a representação de algo que é real, e a própria representação contém uma realidade em si mesma. A figura de um espírito pode ser perigosa porque, como todas as figuras, inclui pelo menos alguns dos traços que definem o que é real, substancial, tais como forma ou espaço. O mapa, ou plano, é, portanto, uma maneira cômoda de ter acesso às categorias segundo as quais os Mehináku dividem o espaço no mundo que os rodeia.

Os mapas e plantas que se seguem foram feitos por iniciativa minha, mas são criações dos próprios Mehináku. Tentei fazer per-

guntas da maneira mais ampla possível, pedindo uma figura da “aldeia”, de “uma casa”, ou mesmo de “qualquer coisa das redondezas”. Os Mehináku escolheram a disposição e os traços a serem incluídos.

O primeiro mapa (figura 6) está reproduzido apenas parcialmente e representa o mundo natural e social à volta da aldeia Mehináku (*Jalapapu*). Foi desenhado cuidadosamente e com razoável precisão por um jovem, em resposta ao meu pedido de um mapa de um lugar qualquer onde ele tivesse estado. Por conseguinte, não representa, de maneira alguma, todo o conhecimento Mehináku do meio ambiente mais próximo, mas provavelmente inclui a maior parte dos traços mais significativos desse meio ambiente.

Talvez a primeira coisa a observar sobre este mapa seja que ele cobre uma área muito pequena. O mundo, tal como é visto em um primeiro relance pelo jovem que o desenhou, é uma faixa em forma de losango situada entre três rios: o Tuatuari, o Culue-ne e o Culiseu. Somente uns poucos, dentre os habitantes da aldeia, já viajaram além dessa região até os Postos Indígenas Bacairi e Diauarum e até a pequena fazenda Tanguru, no Culue-ne, de forma que seu conhecimento da vasta área para além dos limites do mapa ainda é mínimo. Grande parte do lado oeste do Tuatuari, por exemplo, é misteriosa e impenetrável. Um mito dessa margem longínqua fala de um espírito-monstro que come homens. Depois de esse demônio ter comido uma criança que se aventurou em seu território, uma expedição de homens o trucidou com flechas especialmente farpadas. Mas, ainda assim, os Mehináku evitam grande parte do “lado longínquo” do rio porque “não há homens lá”.

A região situada a leste é um pouco melhor conhecida, pelo menos as aldeias de fala Karib: Kuikúro, Kalapálo e Matipúhy. Bem para o leste, o que é vagamente compreendido, ficam as importantes “aldeias” *Kajaiba* (brasileiras) de São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro. As porções norte e sul do território Mehináku são melhor conhecidas que as leste e oeste, porque os afluentes do Xingu as tornam facilmente acessíveis, muito embora seja perigoso explorar muitas dessas regiões, já que “índios selvagens e guerreiros” (*wajaiyu*) vivem nelas (especialmente os Suyá e os Txikân). Mesmo que os Mehináku não se sentissem amedrontados por esses índios “selvagens”, é muito duvidoso que empreendessem a exploração de territórios desconhecidos. Todas as suas aldeias tradicionais, e mesmo as míticas, estiveram localizadas em uma es-

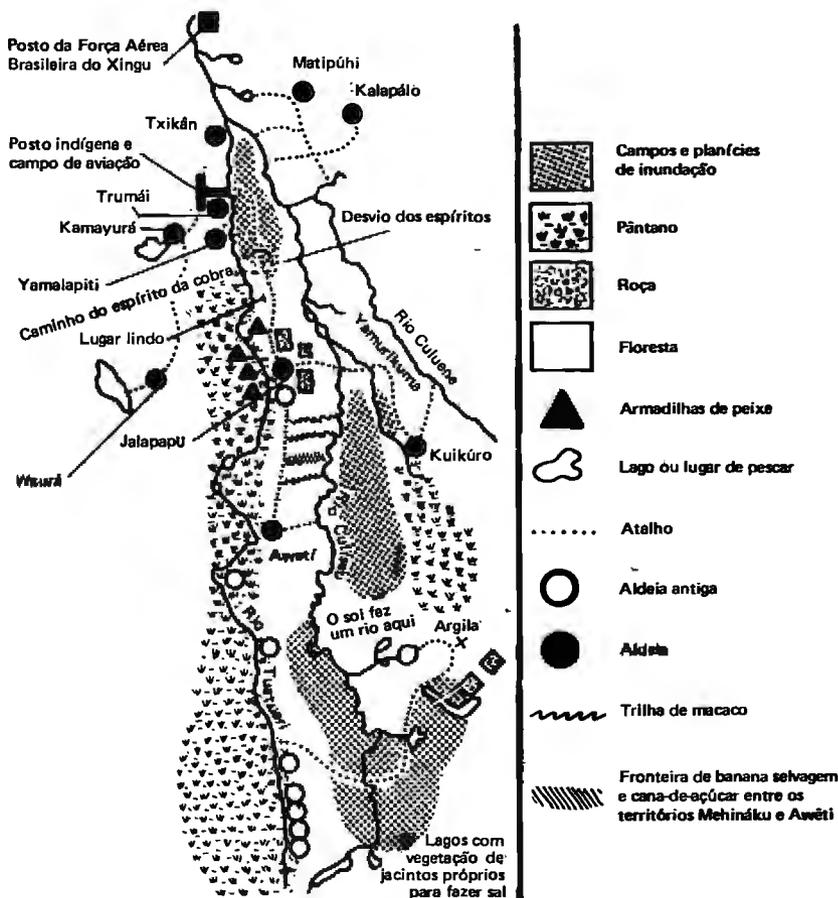


Figura 6. Mapa do mundo conhecido feito por Akanai. O mapa de Akanai (refeito por Jane Hinshaw) mostra todos os lugares visitados por ele. A área que ele conhece melhor estende-se por uma faixa estreita entre os rios Tuatuari e Culiseu, partindo do Posto Indígena, em direção ao norte, atravessa a atual aldeia Mehináku de Jalapapu no extremo sul, distância de aproximadamente 30 km. Neste território está incluída uma variedade de paisagens naturais e sociais, bem como de aldeias antigas. Considerando que o mapa foi feito a mão livre e de memória, ele mostra uma precisão razoável mas não está em escala e comete vários erros óbvios. A aldeia Waurá, por exemplo, é mostrada junto a um lago quando, na realidade, ela fica junto ao rio Tamitatoala, fato conhecido de Akanai, mas não incluído em seu mapa, pois ele sempre viajou até a aldeia Waurá a pé. O mapa deve ser visto como um documento social mais do que como uma representação do ambiente físico.

treita faixa de aproximadamente 20 km entre os rios Culiseu e Tuatuari. Eles não têm interesse sério por nenhuma região para além da sua própria e nem por povos outros que não seus vizinhos imediatos.

A área abrangida pelo mapa é bem conhecida dos Mehináku. Mesmo as crianças de oito anos de idade estão familiarizadas com o desconcertante labirinto de corredores e redemoinhos que atravessam o pântano nas direções leste e norte da aldeia. Percorri esses canais dezenas de vezes e, por mais que me concentrasse, sempre me desorientava em relação ao caminho de volta para a aldeia e também quanto à situação da aldeia, rio acima ou rio abaixo. As florestas são igualmente desorientadoras, visto não permitirem uma visão de conjunto dos arredores, e as trilhas são freqüentemente tão numerosas que chegam a parecer inexistentes. Os Mehináku, entretanto, nunca se perdem.

Alguns de seus pontos de referência através da mata e ao longo dos cursos de água são os acidentes naturais, figurados no mapa, incluindo lagos, rios, pântanos, estuários estreitos, campos e florestas. Os nomes dados a esses acidentes apenas ocasionalmente são arbitrários; em geral, estão relacionados a interesses econômicos ou a observações estéticas dos Mehináku. Assim, um lago próximo da aldeia Mehináku tradicional é chamado "lago do sal de jacinto" (*lapataku*), visto que é lá que os Mehináku queimam as folhas dessa planta para fazer sal (KCl). "O lugar de palmeiras" (*itsautaku*) é o nome geral para as regiões pantanosas, permanentemente irrigadas, onde os Mehináku obtêm fibra de palmeira para as cordas, inclusive as de arco, e redes. Muitos lugares estão assinalados, no mapa, como abrigos de animais cobizados, por exemplo, peixes e macacos. Dispensam especial atenção a pequenos lagos, que podem ser represados e envenenados para fins de pescaria, e estuários estreitos que podem ser obstruídos com as armadilhas para peixes. Muitas vezes designam essas áreas simplesmente como "lugares de peixe", sem recorrer a qualquer outro nome especial.

Algumas regiões recebem nome conforme as espécies mais notáveis que possuem, ou suas características naturais. O Posto Indígena está localizado no ponto anteriormente conhecido como "lugar de lontras", uma ribanceira alta ao longo da qual as lontras costumavam escorregar. Um pequeno lugar de repouso, situado ao longo da trilha que liga o Posto à aldeia Mehináku, é chamado "Lugar Lindo" por causa de suas árvores em flor, margens secas e ambiente encantador.

Um tipo um pouco diferente de ponto de referência (não mencionado no mapa) é constituído pelos limites entre as regiões naturais, identificados como o começo (*tepu*) ou o fim da floresta do campo ou do pântano. A demarcação é precisa, visto que o ponto em questão é a intersecção de uma trilha, ou curso de água com o limite do acidente natural. Áreas situadas no seio da floresta, campo ou pântano são localizadas por sua proximidade em relação “ao meio”, ou seja, o meio relativamente a um percurso conhecido, através de uma parte da área. O curso dos rios fornece um referencial a mais, a fim de que um habitante da aldeia em busca de mel, por exemplo, possa receber instruções precisas: “o caminho dos Awetí até o limite do bananal; a trilha de caçar macacos até a árvore que fica do outro lado; a ramificação de cima da trilha para o mel”.

O mundo natural e os marcos sociais

Conquanto os Mehináku diferenciem muitos dos acidentes naturais da terra que os rodeia, também se utilizam de um impressionante conjunto de marcos sociais, muitos dos quais mitológicos. Perto da junção dos rios que formam o Xingu está o *Morena*, ponto onde o Sol modelou os primeiros seres humanos a partir da madeira. Mais para o sul, não longe da atual aldeia dos Awetí, situa-se lugar onde o Sol quebrou um grande pote de cerâmica contendo água, a qual, então, escorreu, dando origem ao rio Culiseu. Outras áreas são associadas a espíritos, ou a acontecimentos históricos recentes. As crianças, por exemplo, são prevenidas quanto ao perigo de tomar banho sozinhas no rio situado perto da aldeia, porque poderiam ser devoradas pelo espírito-monstro da formiga saúva, Jalapakuma, que assombra o rio. Outras áreas que devem ser evitadas pelas pessoas prudentes são as habitações das “sombras” (*iyeweku*) dos feiticeiros executados. O mapa mostra um dos pontos onde os Mehináku abriram um grande desvio (“desvio dos fantasmas”), através da floresta, para evitar a trilha onde um feiticeiro foi morto em 1971.

Um outro conjunto de marcos sociais é constituído por aldeias e trilhas abandonadas. A parte sul do nosso mapa mostra nada menos que oito sítios de aldeias abandonadas ainda reconhecidas pelos Mehináku. Algumas são de interesse meramente histórico, ao passo que outras são regularmente visitadas. Muitas das famílias Mehináku voltam, a cada outono, para Ulawapuhu, sua

aldeia tradicional, onde colhem os frutos do pequi. Embora abandonada há mais de dez anos, até hoje um homem conserva ali sua roça. Outras aldeias abandonadas, como Wajatapuhu, uma antiga aldeia Awetí, são usadas como parada na longa viagem até a área de fabricação do sal. Mesmo após ter sido abandonada por muitos anos, uma aldeia pode permanecer como ponto de repouso, pois os viajantes só podem parar onde há terreno sólido. No grande pântano (*itsautaku*), situado na parte oeste do território Mehináku, as aldeias abandonadas são, muitas vezes, os únicos lugares com essa característica. Esses lares tradicionais permanecem, então, na memória Mehináku; não fosse por essas circunstâncias, teriam sido esquecidos.

A qualidade das trilhas que entrecruzam o território Mehináku é muito variável. Algumas, como a que vai para o Posto, muito usada, e a que vai para o pesqueiro, são bem cuidadas. Durante a estação seca nem mesmo eu encontrei dificuldade em me orientar nelas. Durante a estação das águas, entretanto, muitas delas são encobertas por alguns metros de água. As trilhas de caçar macacos e as que ligam o povoamento Mehináku às aldeias situadas mais para o norte são tão sufocadas pela vegetação que eu, simplesmente, não consigo compreendê-las. A trilha que leva aos Awetí, por exemplo, é virtualmente intransitável em certos trechos; embora seja possível chegar à aldeia Awetí em um dia, o viajante, em geral, chega totalmente exausto, dilacerado por espinhos e coberto de carrapatos hematófagos. E, no entanto, a trilha existe e os Mehináku sabem segui-la.

A questão do território tribal

As tribos do Xingu são tão dispersas e as terras para caça e pesca tão abundante que simplesmente não há questões sérias a respeito de quais terras pertencem a quem. É verdade que, indagado sobre o assunto, um Mehináku dará pancadas no solo e falará possessivamente da “terra Mehináku”; mas apenas em raras ocasiões, ele poderá definir, com alguma precisão, onde essa terra começa e acaba. Alguns dizem que a fronteira entre a tribo Mehináku e a dos Awetí fica, aproximadamente, no ponto de onde um homem deve voltar se deseja chegar em casa antes do anoitecer. Outros referem-se a um bosque de bananas selvagens como a linha de fronteira, mas seu veredito não é unânime. Para a maioria dos Mehináku, o conceito de um território tribal como região de fronteira única simplesmente não importa muito.

Os Mehináku tornam-se mais precisos em relação aos domínios da tribo, quando entram em questão limitados suprimentos de riquezas. Por exemplo, na terra de ninguém, entre o território Mehináku e o território Awetí, há um pequeno bosque de árvores que produzem um tipo de madeira dura, especialmente adequada para fazer as hastes das flechas. Todos concordam que este bosque pertence aos Awetí. É verdade que os Mehináku exploram o bosque, mas só clandestinamente. Surpreendidos ali por um Awetí, sentir-se-ão obrigados a oferecer-lhe um pequeno presente. Outros exemplos de importantes territórios de posse tribal, assinalados no mapa, compreendem as antigas aldeias e os pomares de pequi que as rodeiam, depósitos de argila, plantações de lírios aquáticos para a manufatura de sal e pequenos cursos de água, especialmente propícios para represas e armadilhas para peixes. O mapa mental Mehináku do território tribal é menos um bloco territorial fechado que um mosaico de áreas cujos recursos têm dono.

A terra em redor da aldeia

Se sobrevoássemos a comunidade Mehináku a uma altura de aproximadamente 300 metros, verificaríamos que a aldeia está rodeada por uma ampla rede de trilhas, roças e portos. Essa área, que se estende num raio de aproximadamente 3.200 m da aldeia, abastece os Mehináku de praticamente tudo o que é necessário para a subsistência.

As principais áreas naturais situadas em torno do povoamento, e que são reconhecidas pelos Mehináku, são constituídas pelas pequenas touceiras de árvores (*walapá*) que circundam a aldeia, pelas antigas roças, hoje esgotadas e cobertas de mato e ervas daninhas (*chumpei*), e pela verdadeira floresta (*yakakwi*). Quanto mais tempo uma aldeia ocupar um sítio, mais amplo será o círculo de terra estéril e mais distante a floresta. No início dos anos 60, quando se mudaram para o Jalapapu, os Mehináku tinham floresta e roças à porta, mas, à medida que os anos foram passando, as terras próximas foram se esgotando. A terra esgotada, entretanto, não é totalmente improdutiva. As roças abandonadas continuam a produzir pequi em grande quantidade e pelos bosques espalham-se árvores frutíferas selvagens e semi-selvagens, bem como alguns arbustos, entre os quais se encontra a mangaba. Entretanto, com o correr do tempo os habitantes da aldeia têm que ir cada vez mais longe, na floresta, para encontrar alimentos ou lenha em abundância.

A fonte de alimentos mais segura são as roças, às quais se chega por atalhos bem batidos e abertos chamados “atalhos das roças” (*uleikyanapu*). O local da roça de cada habitante segue um padrão interessante, visto que nem todos os sítios são igualmente desejáveis. Uma mulher suficientemente desafortunada, que trabalhe numa roça distante, pode ter que andar trinta minutos com uma cesta de mandioca de aproximadamente 18 quilos equilibrada na cabeça, até chegar em casa. Não obstante, a ética de trabalho Mehináku apela para que as roças sejam abertas a uma boa distância da aldeia, até certo ponto porque a essa distância o solo é bem mais rico. Essa ética é também, em grande parte, um sistema de orientação machista; há relativamente pouco trabalho extra quando um homem abre uma roça distante, mas há, em contrapartida, muito trabalho para que sua mulher possa transportar a colheita para casa. A localização das roças insinua que fatores de idade, residência e parentesco ajudam a determinar a escolha de um lote. Os homens mais velhos têm suas roças situadas mais perto da aldeia que os jovens, porque o encargo de carregar as cestas de mandioca é mais pesado para as esposas mais velhas. Os moradores da parte norte tendem a abrir as roças naquele lado do círculo da aldeia. Parentes próximos e habitantes da mesma casa gostam de ter roças vizinhas, pois assim é menos plausível que surripiem o milho e os frutos maduros dos outros, e as mulheres aparentadas podem trabalhar juntas. Uma vez próximas as roças de parentes, o sistema se perpetua, visto que os novos lotes são abertos, no começo de cada estação seca, simplesmente estendendo-se os limites dos lotes antigos para mais longe, na floresta. Uma vista aérea das roças mostra um grande quadrilátero desmatado, que se alarga a cada ano, à medida que o limite da floresta vai sendo recuado.

As mais importantes fontes de alimentos situadas perto da aldeia são os pesqueiros, ao longo do rio Culiseu. No rio Tuatuari o porto é usado como ancoradouro de canoas, poço e área para nadar. Os Mehináku tomam banho várias vezes por dia; os encontros sociais ao longo do caminho que leva ao porto proporcionam freqüentes oportunidades para a interação de indivíduos que vivem em casas diferentes. Eventualmente, os meninos pequenos pescam na área do porto. Os homens, entretanto, pescam, o mais das vezes, na rede de cursos de água e poços que limitam o lado oeste da aldeia. Durante a estação seca, quando é difícil pescar com arco e flecha ou com anzol e linha, esses pequenos cursos de água são represados, e neles são colocadas as armadilhas para peixes. Os homens mais velhos, que desfrutaram de direitos exclu-

sivos em relação a um grande número de cursos de água representáveis, repartem o produto de sua pesca com os habitantes de sua casa e com seus parentes.

A aldeia

Vamos resumir nosso vó imaginário sobre a aldeia e examinar o plano da comunidade (figura 7). A aldeia se situa numa área irregular, aberta a uma distância de aproximadamente 800 m da margem do pântano do Tuatuari, e parece ser dividida em dois por um grande diâmetro que a atravessa de leste para oeste. Esta linha é a principal estrada que leva à área de tomar banho e ao porto ao longo do Culiseu. Aqui não há margem para o acaso: a precisa orientação da aldeia em relação à estrada é firmemente ditada pela tradição. Desde o tempo da criação, dizem os Mehináku, suas aldeias têm sido localizadas e planejadas da seguinte maneira: cada aldeia fica entre dois rios, o Tuatuari, a oeste, e o Culiseu, a leste. Quando o sol nasce, seu caminho através do céu deve ser paralelo ao grande caminho que vai do porto do Culiseu até o centro da aldeia. A “casa dos homens” deve dividir em dois o caminho do sol, e o banco em frente à “casa dos homens” deve proporcionar, a leste, uma vista livre por sobre a estrada, através da floresta. Ao passar por cima da “casa dos homens”, o sol deve seguir o grande caminho para oeste até o lugar de tomar banho, onde finalmente se põe. O plano terrestre da aldeia reflete a arquitetura do céu.

As casas são dispostas em torno de um grande círculo, precariamente desenhado, que rodeia a “casa dos homens”. Como mostra a figura 8, as casas em frente da “casa dos homens” estão mais distanciadas dela do que as que ficam atrás. Dentro de cada casa, o dono (a pessoa que iniciou sua construção) dorme mais perto do caminho do sol que qualquer um dos outros residentes.

A exata localização das casas, em relação umas às outras, depende de vários fatores, dos quais os mais importantes são a localização das residências no círculo prévio e sua relação com as casas em posição oposta. A regra é que, nas aldeias novas, as casas devem ser “opostas” (*ipalupei*) às mesmas construções às quais faziam face na comunidade antiga, embora não haja uma relação social específica baseada na oposição à outra casa. Apesar destas regras, a planta térrea real de cada nova comunidade é um pouco reembaralhada porque o construtor da aldeia (*putakanaku*

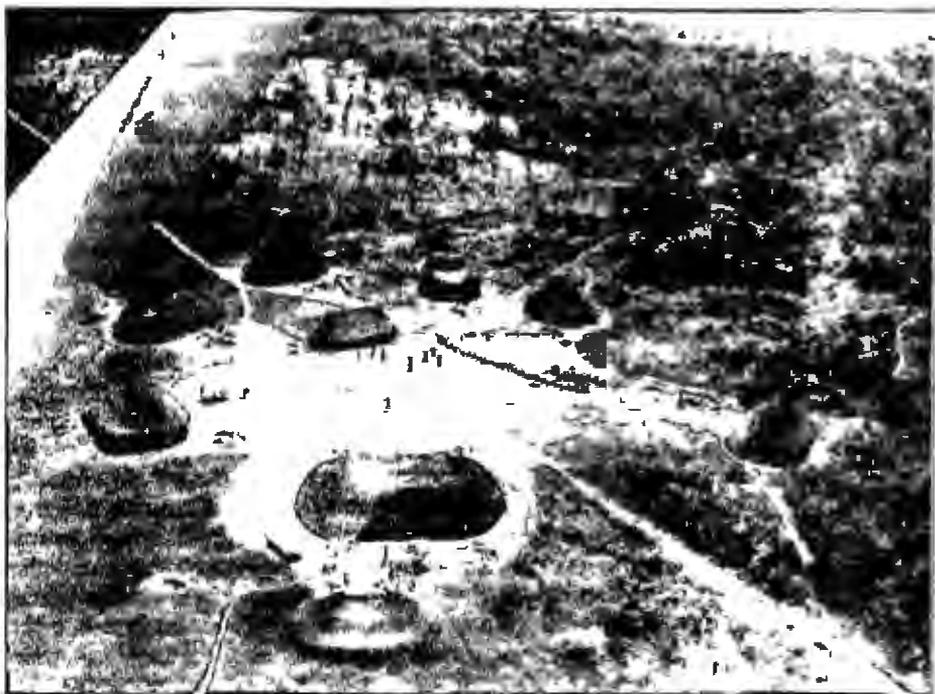


Figura 7. Vista aérea da aldeia Mehináku, em maio de 1976. O caminho grande que vai do Culiseu ao Tuatuari (no alto à esquerda) forma o eixo leste-oeste da comunidade. A aldeia é rodeada por vegetação de cerrado e por arbustos, com um sapezal (no alto, à direita) assinalando o local das roças abandonadas no início da década de 60. Alguns dos caminhos mais longos podem ser vistos na fotografia, bem como os numerosos jiraus de secar mandioca, que fazem sombra sobre o equipamento de processar a mandioca, e as duas casinhas fora da aldeia usadas para certos trabalhos ou para reclusões temporárias.

Desde 1972 (ver figura 8) todas as casas (com duas exceções) foram reconstruídas para substituir as que estavam estragadas, processo que continua atualmente, como se pode ver pela estrutura de uma casa nova que está sendo feita. Uma casa nova (*mehehe* de pau-a-pique, construída no estilo das casas sertanejas brasileiras) representa uma adição surpreendente ao círculo da aldeia. Ela foi construída para acomodar uma família que tinha brigado com seus parentes. A gaiola da harpia, mostrada na figura 8, desapareceu, porque sua habitante faleceu depois de ter fornecido muitas de suas penas para os diademas dos habitantes da aldeia.

Enquanto o avião sobrevoa a aldeia, os homens e os meninos, à maneira típica dos Mehináku, precipitam-se para o centro da praça para apreciar e discutir melhor o acontecimento.

wekehe) normalmente escolhe para a localização de sua nova casa uma área fronteira à “casa dos homens”, ponto mais desejado no círculo da aldeia.

O *status* está firmemente associado à localização da casa, porque as casas dos chefes só são construídas junto a uma estrada principal, em um dos pontos cardeais. E, mais ainda, os principais responsáveis pela manutenção das estradas mais importantes devem viver ao longo do caminho que está sob sua responsabilidade. Os homens comuns constroem suas casas entre as residências principais.

Vamos, agora, dar uma olhada na aldeia, ao nível do solo, e contemplar a comunidade segundo o ponto de vista dos próprios Mehináku. Quando se pede aos Mehináku que façam um desenho da aldeia, eles freqüentemente desenham formas circulares, como a da figura 9. A área do interior do círculo é “dentro da aldeia”, enquanto para além é “fora” (*paikumá*). A palavra que designa aldeia (*putakanaku*) é constituída por um morfema que significa aldeia (*putaka*) e por um indicador de forma (*naku*), que é aplicado a continentes ocios como aldeias, casas e cestas. Uma idéia presente no desenho da aldeia como um círculo é, portanto, a de que a aldeia é uma região fechada que contém coisas como, por exemplo, uma praça (*wenekutaku*). Embora se refira à parte central da aldeia, esta última palavra é habitualmente empregada, em sentido mais restrito, à região pública situada em frente à “casa dos homens”, onde os habitantes da aldeia tomam decisões, fazem discursos, realizam rituais, praticam a vida social. Literalmente, a palavra que designa a praça significa “lugar freqüentado”.

Outras subáreas da praça também são discriminadas linguisticamente. São elas o “campo de luta” (*kapitaku*), para sessões de luta à tarde, e o “círculo dos xamãs” (*yetemá*), onde todas as noites os xamãs da tribo se encontram para fumar e discutir os acontecimentos do dia. Finalmente, o cemitério da aldeia também está situado na praça e, no dizer dos Mehináku, ligado ao céu por meio de uma estrada invisível que sai da aldeia.

Outra área identificada pelos Mehináku é formada pelos espaços exteriores adjacentes às portas das casas. Cada casa é, idealmente, orientada de tal modo que sua parte dianteira dê para o centro da aldeia, diretamente *vis-à-vis* à sua “oposta”, situada no outro lado da praça. A porta dianteira dá para a praça e a área situada imediatamente em frente (e dentro) da casa é chamada “a boca da praça”. Ali, no fim da tarde e à noite, as

mulheres sentam-se para mexericar, catar piolhos uma da outra e assistir à luta dos homens.

A área situada imediatamente em frente (e dentro) à porta de trás da casa é designada “boca do quintal de lixo”. Utilizada não somente como um depósito de lixo, a área detrás de cada casa presta-se a um grande número de atividades diárias, como preparar a mandioca na estação seca, limpar os peixes, trançar as cestas, esculpir a madeira, relacionar-se com membros da própria residência e, no caso dos homens, para furtivamente propor relações sexuais com mulheres de outras casas.

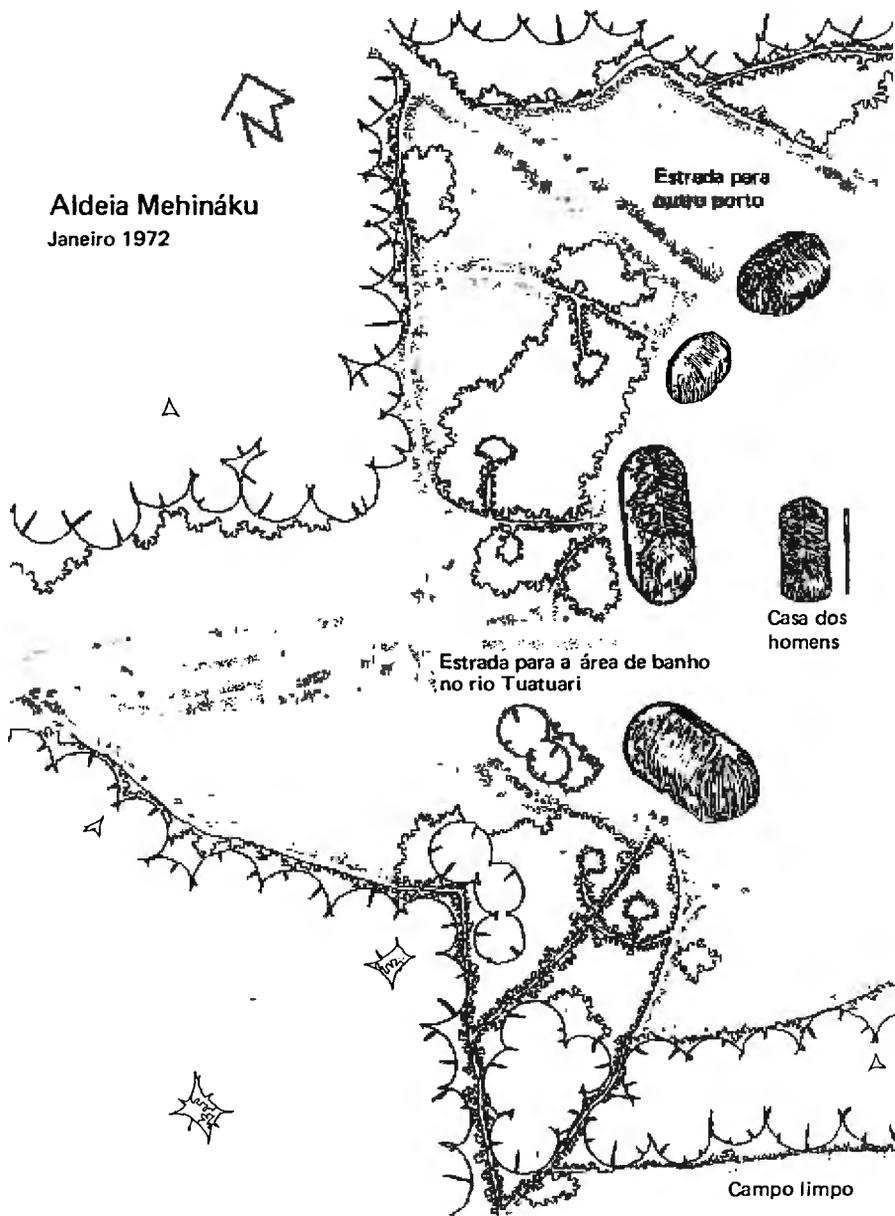
O plano da aldeia e das casas como modelo para a vida da comunidade

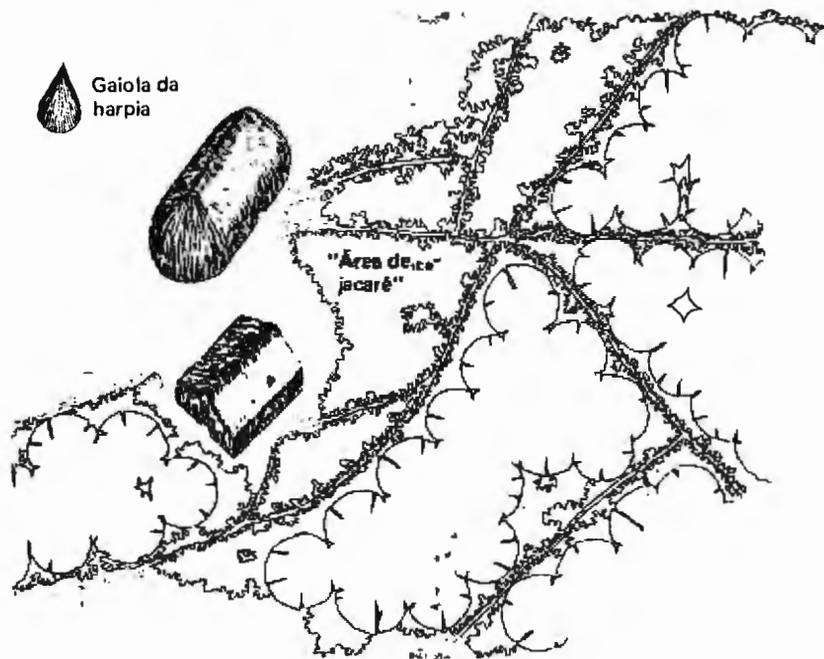
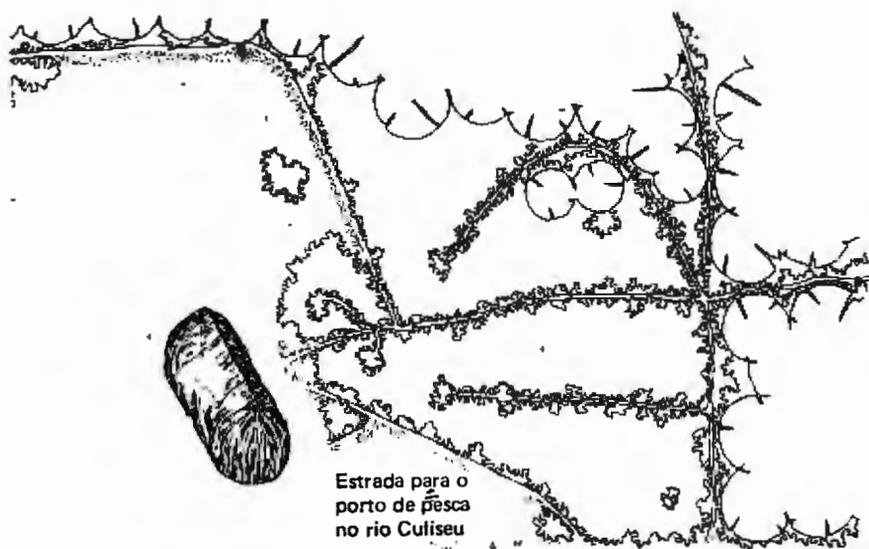
As plantas baixas que os Mehináku desenharam revelam que os habitantes da aldeia têm vários mapas cognitivos de sua comunidade, nenhum dos quais pode ser visto realmente como o *modelo* da aldeia. Um importante modelo baseia-se no contraste entre o reino da natureza e os homens. Segundo ele os Mehináku vêem a aldeia como a parte mais central de um conjunto de círculos concêntricos, intitulados floresta, arbustos, roças velhas e aldeia (v. figura 9). Uma vez que a raiz da palavra aldeia (*putaka*) também significa homens (xinguanos), essa interpretação é especialmente convincente.

Uma segunda visão que os Mehináku têm da aldeia, mais que o contraste entre a aldeia e o mundo da natureza, categoriza relações sociais e símbolos dentro da comunidade. De acordo com esta visão, os habitantes da aldeia desenharam dois círculos

Figura 8. A aldeia Mehináku, em janeiro de 1972. Neste desenho, feito em escala, vemos que a aldeia segue estritamente o modelo Mehináku de como uma comunidade deve ser planejada: o caminho do sol seguindo o atalho oriental que se inicia no rio Culiseu passa entre as duas residências dos chefes, corta a “casa dos homens” e finalmente segue o atalho a ocidente para terminar no rio Tuatuari. Alguns dos aspectos da comunidade, entretanto, não fazem parte da planta formal. Uma das casas, por exemplo, é construída mais segundo o modelo sertanejo que segundo a tradição Mehináku e localiza-se no quintal de uma casa mais padronizada (abaixo, à direita). Todas as construções estão interligadas por um emaranhado de atalhos estreitos (dos quais nem todos são vistos) que contornam a aldeia e facilitam tanto as movimentações feitas às claras quanto as sub-reptícias através da comunidade.

Aldeia Mehináku
Janeiro 1972





concêntricos que limitam a praça e a área do fundo da casa (figura 9 B). O contraste é significativo porque a praça está associada aos setores públicos da vida Mehináku: as atividades dos homens e o comportamento diário. A distinção fornece a base para a metáfora que confere *status* na comunidade: um homem de pouco prestígio, que não toma parte na vida pública da tribo e que raras vezes participa do ritual, é chamado adequadamente “um homem de fundo de quintal” (*miyeipyenuwantî*).

Um último mapa apresenta a aldeia diametralmente dividida ao longo do eixo do sol (figura 9 C). Aparece cindida em duas metades pelo caminho do sol e pelas trilhas que vão ao porto do Culiseu e à área de banho no Tuatuari. Este modelo difere dos dois anteriores, nos quais os círculos concêntricos dividem e separam relações e símbolos que são fundamentalmente diferentes, e muitas vezes desiguais. A área esgotada de arbustos está separada do mundo dos homens na figura 9 A, assim como as mulheres, homens de fundo de quintal, acontecimentos profanos e atividades privadas são contrastadas com os homens, bons cidadãos, rituais e conduta pública, na figura 9 B. No modelo diamétrico, entretanto, a aldeia é dividida em regiões cujas associações são iguais. Note-se, por exemplo, que a “casa dos homens” está cortada ao longo de seu eixo perpendicular, de tal maneira que nenhuma das metades resultantes da aldeia difere da outra. As relações através do diâmetro formado pelo caminho são também iguais, visto que há chefes de cada lado. Da mesma maneira, as casas que estão “opostas” umas às outras, de cada lado do diâmetro, mantêm relações simétricas, visto que só os chefes podem ficar de frente para os chefes, e só os homens comuns podem ficar de frente para os homens comuns.

Qual dos três modelos é o correto? É claro que nenhum deles, isoladamente. Cada um expressa parcialmente as relações espaciais, sociais e simbólicas entre os Mehináku e, em certo sentido, nenhum contradiz o outro. A escolha do modelo depende de a aldeia ser vista no contexto da ecologia, desigualdade ou simetria das relações sociais. Estes comentários seriam desnecessários, não fora Lévi-Strauss (1963) ter publicado uma análise do dualismo concêntrico e diamétrico, sugerindo que a contradição aparente entre eles pode ser resolvida por meio de um modelo geométrico mais complexo que incorpora elementos concêntricos e diamétricos. Maybury-Lewis (1960), entretanto, caracterizou essa solução como uma espécie de ilusão óptica, dotada de pouca significação real. Concordo essencialmente com essa crítica, porque os sistemas simbólicos são, muitas vezes, ambíguos e inconsistentes.

Resolver “contradições” com modelos geométricos, além de não ter o menor significado para os próprios nativos, está fadado a ser um trabalho estéril.

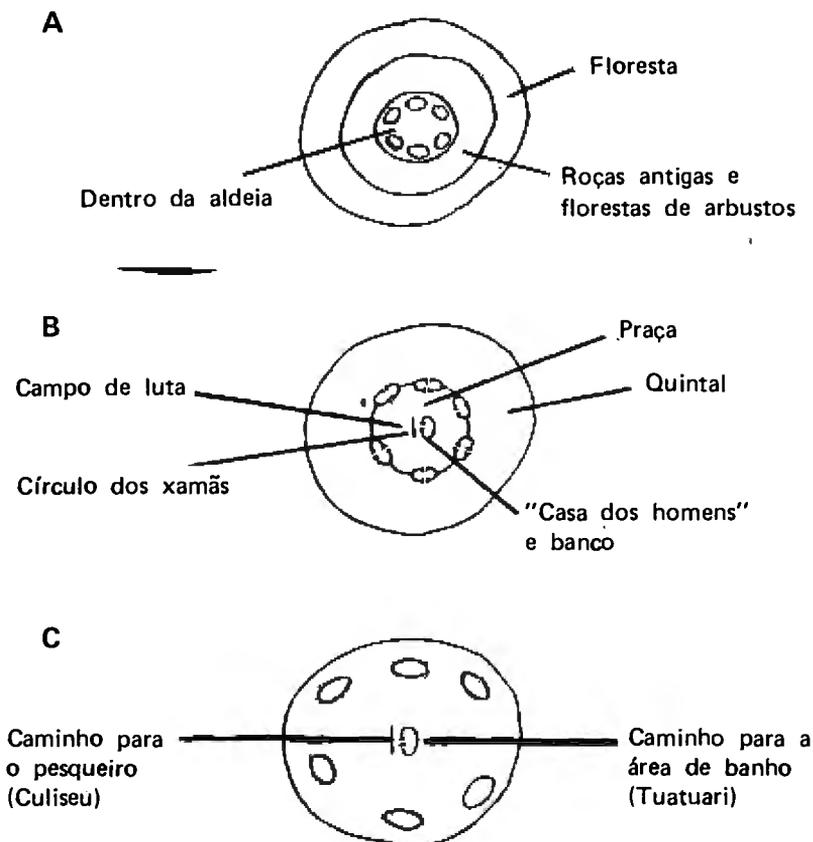


Figura 9. Três vistas da aldeia Mehináku. Quando os Mehináku fazem mapas de sua aldeia, desenham uma série de círculos concêntricos como em A, que refletem o contraste entre a comunidade e as regiões naturais que a rodeiam. O artista pode também preocupar-se com a oposição entre as regiões internas da aldeia e os quintais que as contornam, como em B, ou com o contraste entre casas opostas como no desenho diamétrico, C.

Como os mapas Mehináku, a partir dos quais esta ilustração foi feita, são idealizações da comunidade atual, os pormenores das figuras (o número das casas, etc.) não correspondem ao desenho em escala da comunidade, mostrado na figura 8.

Casas

Os Mehináku orgulham-se da aparência e do tamanho de suas casas. Uma casa é a maior coisa que um homem faz, o padrão pelo qual todas as outras coisas enormes são medidas. Um dos habitantes da aldeia, por exemplo, estava preparado para acreditar que a lua era grande, gigantesca mesmo, mas mostrou-se incrédulo quando eu lhe contei que ela era maior que uma casa.

Há, atualmente, oito casas na aldeia Mehináku. Seis são residências, três delas construídas segundo um padrão tradicional, que consiste em fincar bem fundo, no solo, pesados postes entrecruzados que sustentarão o teto. Estas casas, chamadas *pāi*, são o oposto das construídas de qualquer outra maneira, conhecidas como *mehehe*. Em geral, a casa verdadeira, *pāi*, tem mais *status* que outras construções, porque ela é construída coletivamente, muitas vezes em nome de um espírito ou de um chefe. Uma *mehehe*, embora possa ser construída por um certo número de homens que trabalhem juntos, não tem relação especial com espíritos ou chefes.

As casas *mehehe* mostram tendência à experimentação com uma ampla variedade de planos. Uma das casas, por exemplo, foi construída conforme o modelo das casas sertanejas brasileiras, com paredes de barro e teto de sapé. Uma segunda *mehehe* foi deliberadamente planejada para se assemelhar às casas dos Txikân de fala Karib. Considerando-se que os Mehináku estiveram em guerra com os Txikân até recentemente, e que ainda os consideram como subumanos, o uso da planta dessa casa demonstra uma considerável audácia arquitetônica.

Se considerarmos as casas segundo a função que desempenham, mais que da perspectiva de suas diferenças estruturais, veremos que há três tipos básicos, cada um dos quais localizados separadamente. No centro da aldeia fica a “casa dos homens” (*kwaukuhe*). Embora muitas vezes seja construída com duas portas dianteiras, a “casa dos homens” é considerada um *pāi*, ou casa verdadeira. Além do mais, tem na soleira um banco (*jepitsi*) comprido, no qual os homens se sentam. A construção da “casa dos homens” é um empreendimento solene do qual estão excluídos os membros de outras tribos. As mulheres suficientemente curiosas ou corajosas para olhar a construção da “casa dos homens” sujeitam-se a serem violentadas coletivamente.

Usado como espaço adicional de trabalho, um segundo tipo de construção situa-se na área dos depósitos de lixo das residên-

cias Mehináku. Ela fornece boa luz e abrigo para as mulheres que preparam a mandioca, e eventualmente serve como residência temporária para pessoas que estão em reclusão ritual, habitantes da aldeia que tenham caído publicamente em desgraça, mulheres em período de menstruação e outros que, por qualquer razão, não podem dormir em sua própria casa.

A residência Mehináku, terceiro tipo de casa, é invariavelmente construída seguindo o círculo da aldeia e idealmente situa-se em frente a seu par, do outro lado da praça. Uma casa verdadeira é uma grande estrutura, coberta de sapé, de mais de trinta metros de comprimento, nove de largura e nove de altura.

Ao entrar, pela primeira vez, pela baixa porta de entrada, o visitante é imediatamente surpreendido por uma sensação de vasta e escura amplidão, já que há pouquíssimos pilares embaraçando a circulação. Como não há janelas e as portas da frente e de trás deixam entrar pouca luz, o contraste entre a praça ofuscantemente clara e a escuridão do interior força o visitante a parar por um momento, até que se acostume com a obscuridade. À noite, depois que as portas são trancadas como precaução contra os mosquitos e as bruxas — que, acredita-se, perambulam pela escuridão —, a única luz vem das pequenas fogueiras que os Mehináku acendem junto a suas redes.

O chão da casa é dividido em certo número de zonas, cada uma das quais associada a um conjunto de atividades sociais (ver figura 10). “A boca da casa”, área em torno da porta de entrada, tem vários usos. Os residentes sentam-se diante da porta para fazer trabalhos manuais, tomar conta das crianças ou controlar o que está acontecendo na praça. Ali eles saúdam e entretêm os visitantes de outras tribos. Também é ali que se faz o visitante tomar assento e se lhe oferece de comer e de beber. Um hóspede bem educado nunca irá além da porta de entrada, a não ser em ocasiões cerimoniais, quando a casa é aberta ao público para as danças e o comércio.

A parte central da casa é utilizada como despensa, área de trabalho e cozinha. Uma grande prateleira, na base dos postes principais da casa, que eventualmente faz as vezes de banco de trabalho, sustenta vários e altos silos de mandioca. Nessa área, utilizando a vasilha de cerâmica próxima e o pilão de madeira, as mulheres preparam o peixe e o beiju.

As áreas de dormir situam-se para além dos dois principais postes de rede, que são os postes mais pesados na estrutura da

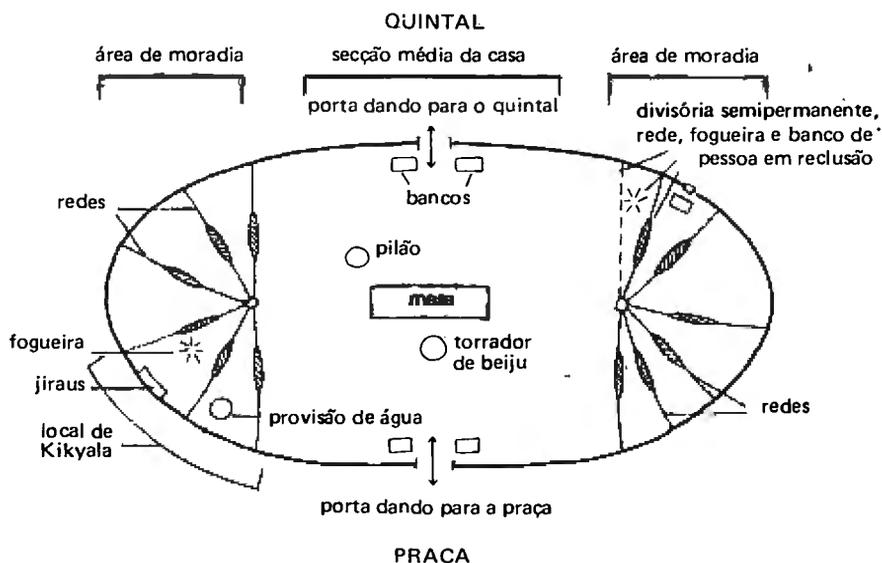


Figura 10. A casa verdadeira (*pã*). A casa verdadeira contém regiões para atividades públicas e privadas de natureza social, doméstica ou ritual. No diagrama, cada região da casa, tal como é reconhecida lingüisticamente pelos habitantes da aldeia, está marcada por uma tradução aproximada.

Estas áreas compreendem a porta de acesso à praça (*wenekutaku kanati*, literalmente, “a boca da praça”) e o quintal (*miyeipyenu kanati*, literalmente, “a boca do quintal”) — pontos para realizar eventuais encontros sociais e trabalhos manuais. O espaço interior adjacente à porta de acesso à praça é usado para receber visitas, e a secção média da casa (*ikati*) é usada como área de estágio e de dança em cerimônias. Também dentro dessa área são encontradas as áreas do pilão (*ana*) e do torrador de beiju (*hehe*), freqüentadas pelos que estão fazendo beiju ou apenas esperando para comê-lo.

As áreas de permanência e de dormir (*iyepi*) são regiões privadas, respeitadas por todos, com exceção dos mais grosseiros. Dentro dessas áreas estão os “apartamentos” das famílias, que têm nome especial, embora não tenham paredes divisórias, como no caso do “Local de Kikyala” (*epugu*) que contém redes, jiraus, fogueira e depósito de água.

construção. As famílias nucleares estendem suas redes perto umas das outras, compartilham um núcleo comum e até guardam os objetos pessoais em prateleiras comuns, ou suspendem-nos nas vigas por meio de cordas compridas. Nunca perturbadas pela luz, as áreas de dormir são as únicas partes privativas da casa. Como prova de intimidade, entretanto, um residente pode conduzir um

bom amigo para sua área de dormir e sentá-lo em sua rede. Algumas das outras tribos do alto Xingu, particularmente os grupos Karib, são consideradas grosseiras porque transpõem a porta de entrada e invadem a área das redes, como se fossem velhos amigos ou parentes.

Visto por um observador de fora, o grupo doméstico Mehináku vive em um espaço indivisível e indiferenciado. Na perspectiva de um residente, entretanto, há áreas distintas para receber convidados, preparar alimentos, fazer trabalhos manuais, realizar rituais, resolver casos de família, dormir e dispor de uma certa privacidade. Em resumo, encontramos na casa Mehináku a mesma variação entre áreas públicas e privadas, sagradas e profanas, recreativas e utilitárias que podemos encontrar em uma casa de muitos quartos, de nossa própria sociedade.

Podemos legitimamente considerar a casa, e a aldeia, como uma metáfora de relações e símbolos sociais? Acredito que sim, porque a casa está associada à feminilidade, em oposição à praça e ao resto da aldeia que se ligam à masculinidade. Os homens que passam muito tempo em suas casas são chamados de “mulheres”, nas fofocas da aldeia. Os meninos que se demoram dentro de casa são postos para fora por seus pais. Em grande parte, a identificação dos homens com o mundo exterior à casa e a das mulheres com a casa surge porque a divisão do trabalho tende a dispersar os homens e a localizar as mulheres dentro e à volta da unidade doméstica. Todo bom Mehináku sabe que os homens devem ficar fora, quer estejam pescando, caçando, trabalhando, mantendo atividades sociais ou andando pela floresta.

Uma segunda metáfora associa a casa à política; a casa não é apenas o lar; é um símbolo para os seus ocupantes. A casa do chefe não apenas deve ficar em um determinado ponto do círculo da aldeia, mas também ser construída por toda a comunidade. As estacas da porta devem ser feitas da pesada madeira “chefe”, as barras de sustentação e as vigas-mestras devem ser pintadas; o teto deve ser decorado com estacas e bastões chamados “brincos”, que apontam para direções opostas. Uma casa assim é um símbolo do cargo político.

Os próprios ocupantes das casas comuns estão mais próximos de chegar a constituir um grupo político limitado que qualquer outra unidade social na sociedade Mehináku. O conjunto de indivíduos que moram numa casa é designado “os donos da casa” (*pāi wekene*), expressão que não só identifica os residentes

da casa, mas também uma unidade significativa no discurso político. Em um discurso público, um chefe pode, por exemplo, convidar os “donos da casa” de uma residência para participar de uma atividade coletiva, ou pode denunciá-los como fofoqueiros e preguiçosos. As casas são, portanto, unidades na ação política e nas atividades da aldeia.

O espaço, o cenário e os planos Mehináku

Atualmente um antropólogo que trabalhe entre índios brasileiros faz, inevitavelmente, antropologia aplicada. Mesmo que seus interesses iniciais tenham sido puramente teóricos, ele não pode deixar de ficar horrorizado em face da rápida usurpação das terras indígenas levada a cabo pela construção de estradas e pelos posseiros. Deste ponto de vista, uma das conclusões que se podem tirar da minha discussão acerca do espaço Mehináku, é a de que transferir os Mehináku é destruí-los.

Desde os tempos míticos em que o Sol criou as tribos dos homens, as aldeias Mehináku foram orientadas exatamente da mesma maneira. As estradas que cortam a aldeia a partir do Culiseu, a leste, até a área de tomar banho, a oeste, sempre seguiram fielmente o caminho do sol. Esta orientação expressa-se na própria língua Mehináku: ir para o oeste e ir tomar banho podem ser expressos de maneira idêntica (*iye waku*). A localização da aldeia também possui importante significado social e religioso, visto que os chefes de caminho sempre moram perto dos caminhos do leste e do oeste, e acredita-se haver um caminho que liga o centro da praça à aldeia no céu.

As terras que contornam a aldeia são igualmente plenas de significado. A história subsiste para os Mehináku porque eles ainda utilizam as aldeias antigas e tradicionais e ainda visitam os mesmos lugares onde os heróis culturais e os espíritos criaram os animais, os homens, e mesmo a geografia do alto Xingu. Toda vez que uma criança passeia pela floresta com seu pai, ela recebe uma lição sobre a história, a mitologia e a religião tribais.

A terra Mehináku é também a base da subsistência e da cultura material da tribo. Examinando comigo um mapa do território Mehináku, meus professores podiam assinalar a distribuição de recursos importantes como macaco, peixe, mel, sal, palmito, pequi

e frutas selvagens. Esta relação, entretanto, é muito parcial, pois há outras plantas e animais que, por suas propriedades medicinais e valor comercial, são muito importantes para os Mehináku. Uma dessas plantas, encontrada somente em uma pequena região, é essencial na grande cerimônia intertribal de iniciação dos chefes. Além disso, a distribuição desigual de recursos entre os Mehináku e seus vizinhos explica, em grande medida, as especialidades nas manufaturas, comércio e coesão de todos os xinguanos.

Quando uma tribo, como a Mehináku, se situa no meio da rede de estradas que atualmente cruzam a bacia amazônica, a solução do governo muitas vezes resume-se em transferi-la para onde ninguém deseja ir. Uma tal solução pode parecer responsável, e mesmo humana, para o burocrata que se acha perfeitamente capaz de mudar de São Paulo ou Rio para Brasília em função do “interesse nacional”, mas não é assim para os Mehináku. Transferir os habitantes da aldeia destruiria a base sobre a qual descansam seu padrão de subsistência, sua organização política, sua religião, sua mitologia e seu sentido de história e de continuidade como um povo.

A conclusão mais teórica que tentei promover neste capítulo é a importância da etnografia do espaço. Normalmente este assunto é mencionado somente de passagem, a menos que as relações espaciais sejam uma metáfora elaborada e consciente para relações sociais e simbólicas. Tentei demonstrar, entretanto, que, embora os Mehináku não formulem de maneira autoconsciente afirmações precisas a respeito das relações entre espaço e cultura, elas estão implícitas nas plantas baixas de sua comunidade. Os desenhos revelam distinções espacialmente visíveis entre o reino do homem e o da natureza, entre o público e o privado, o sagrado e o profano, os homens e as mulheres, os bons cidadãos e os “homens de fundo de quintal”, entre os chefes e os cidadãos e entre os grupos políticos separados, mas semelhantes. O uso do espaço entre os Mehináku, como entre outros povos, pode, portanto, ser visto como uma metáfora que expressa a relação entre a natureza, os homens, a sociedade e os símbolos. Analisar o espaço e os planos é, também, uma maneira de descrever um povo e de resumir muito do que é significativo para ele.

4. O PLANO DA COMUNIDADE E A CIRCULAÇÃO DE INFORMAÇÕES

Papai acabou de passar... Eu conheço o som dos pés dele.

Amairi

No capítulo anterior, descrevi o modo pelo qual o esquema da comunidade Mehináku reflete sua visão do mundo e suas importantes relações sociais. Acredito que seja possível fazer uma afirmação mais incisiva, pois o plano da comunidade não somente diz algo sobre a maneira pela qual vive um povo, mas também exerce influência sobre a maneira como ele vive. Esta influência é inevitável, porque os acontecimentos sociais ocorrem em um cenário cujos atributos físicos devem ter um efeito no decorrer da vida de todos os dias.

Talvez a característica mais significativa de qualquer cenário social seja o grau segundo o qual as atividades que nele ocorrem possam ser observadas ou isoladas da vista pública. O conhecimento correto do comportamento dos outros é por certo um pré-requisito para organizar a vida social. Os Mehináku, por exemplo, precisam saber quem vai sair para a pesca, para poder ter certeza de que todos contem com uma canoa. De forma um pouco menos óbvia, a reputação do habitante de uma aldeia na comunidade depende, em parte, da visibilidade de suas atividades de bom cidadão. Um homem não deve apenas ser generoso em relação a suas propriedades e sociável com seus companheiros; ele deve ser tudo isso conspicuamente. As áreas públicas de alta visibilidade na comunidade Mehináku são bem adaptadas para tal espetáculo.

Por outro lado, há certos tipos de informação que um Mehináku deve esconder da comunidade. O mau comportamento é mais bem escondido se os habitantes da aldeia tiverem que pre-

servar sua auto-estima e merecer um nível razoável de confiança de seus amigos e parentes. A mistificação, a obscuridade e as limitações ao livre curso da informação devem ser cultivadas pelos Mehináku tão ativamente quanto seus esforços para tornar pública sua boa cidadania. Por estas razões, as áreas públicas, de alta observabilidade, e as regiões privadas, de recato, são passíveis de se prestar a diferentes espécies de representações.

Vamos voltar à descrição da aldeia e ver como seu esquema, seu cenário físico e mesmo os materiais usados na sua construção expõem, ao mesmo tempo que escondem, importantes acontecimentos sociais.

A aldeia como teatro da vida social

Se a aldeia Mehináku pode ser encarada como um teatro para a apresentação de representações sociais, uma olhadela rápida para o mapa da aldeia (v. figura 8) informa-nos de que ela é um teatro de arena.

A área em frente da “casa dos homens”, o centro geográfico da aldeia é o centro da cena para os espectadores. De fato esta área da praça (*wenekutaku*) é usada como palco para acontecimentos públicos mais importantes que incluem partidas diárias de luta, rituais e discursos públicos. Ela está situada de maneira tal que todos os Mehináku, com exceção dos ocupantes da residência situada logo atrás da “casa dos homens”, podem ver os acontecimentos a partir de suas portas. Mesmo quando nenhuma atividade formal estiver acontecendo na praça, ela continua sendo uma área altamente visível.

É virtualmente impossível atravessar a praça durante o dia sem ser visto. Há sempre alguém, homem ou mulher, sentado à porta fabricando flechas, fazendo cestas, fabricando cordas ou apenas olhando o desenrolar do espetáculo. As pessoas gostam de não perder a praça de vista, porque lá é que tem lugar a ação. O centro da praça não é apenas o palco, por ser altamente observável, mas é também o eixo interacional da aldeia. Para aí convergem os principais caminhos da área de tomar banho, do Posto Indígena e do Culiseu, trazendo as pessoas para o centro da comunidade. Os Mehináku saúdam os visitantes e interagem informalmente quando vão de uma parte da aldeia para outra. A praça é um nexos social tanto quanto o ponto de foco da atenção dos habitantes da aldeia.



Figura 11. Mãe catando os piolhos de sua filha. A área na frente de cada casa é usada para conversas ocasionais e para espiar o que se passa nas áreas públicas da aldeia. De tardezinha, grupos de mulheres ocupam as portas para enfeitar seus filhos e assistir às lutas de seus parentes em frente à "casa dos homens".

Uma segunda região pública é a formada pelos próprios caminhos principais. Normalmente propriedade dos chefes, cujas casas são construídas a seu lado, os caminhos são mantidos pelos homens da aldeia em troca de um "pagamento" em peixe. Os Mehináku têm imenso orgulho desses caminhos e fazem-nos longós, largos e sem curvas. O caminho para o porto do norte, que atualmente é o que mais chama a atenção, é largo o suficiente para acomodar dois carros pequenos, que viajem lado a lado, e se estende por três quilômetros aproximadamente mata adentro como se tivesse sido traçado com uma régua.

O motivo para conservar estes caminhos de maneira tão meticulosa é não somente o de impressionar os visitantes, mas tam-

bém o de descobrir o mais cedo possível quem se está aproximando da aldeia. Quando uma tribo vizinha é esperada para uma visita cerimonial, muitos dos jovens Mehináku passam horas vigiando a estrada para serem os primeiros a ver os visitantes chegarem. Lembro-me que em uma ocasião, quando os Kuikúro eram esperados, eles se colocaram a uma distância de quase três quilômetros da aldeia, bem uns trinta e cinco minutos antes de os visitantes chegarem.

Mesmo nos dias em que nenhum visitante é esperado, os habitantes da aldeia muitas vezes observam as trilhas para ver quem vem vindo. Em algumas casas foram abertas minúsculas janelas, situadas em pontos estratégicos das paredes de palha, para que os residentes possam ficar de olho nos movimentos internos e externos da aldeia. Eventualmente ouve-se um forte grito: “Visitas! Visitas! Visitas! (*putaka*), e homens e crianças vêm correndo para fora das casas. Geralmente verifica-se que as visitas eram Mehináku de volta de uma expedição de pesca ou uma vara de porcos selvagens, tão distante, que aparecia como um grupo de pessoas. Então todos voltam para casa e a calma desce mais uma vez sobre a aldeia dos curiosos.

As casas Mehináku são mais isoladas dos observadores do que a aldeia e os caminhos principais. Embora elas sejam pouco iluminadas e embora se espere que os não-residentes não entrem sem licença, as casas dificilmente podem ser consideradas regiões inteiramente privadas, porque normalmente não têm divisões e as portas permanecem abertas durante todo o dia. O acesso é irrestrito para os ocupantes e seus parentes, e a entrada não é anunciada. Dentro da casa, a região mais pública é a que fica imediatamente contígua à porta, área usada para atividades sociais e trabalhos manuais. Nesta parte da casa, tanto a interação como a observação são ineludíveis. Socialmente disponível neste local, um Mehináku deve responder cortesmente a seus companheiros de casa, que estiverem trabalhando perto dele ou passando pelos caminhos próximos.

Como as residências, a “casa dos homens” tem elementos tanto públicos como privados. Por uma parte ela é uma região posterior para interação masculina, da qual as mulheres são absolutamente excluídas sob pena de violação coletiva. Por outra parte ela é uma região pública, pois que a entrada é livre para todos os membros e homens da tribo; não há nenhum processo formal de iniciação.

Com exceção das áreas de tomar banho e das roças, a observabilidade diminui acentuadamente fora da aldeia. A área de to-

mar banho ao longo do rio Tuatuari é visitada da aurora ao crepúsculo, quando os últimos banhistas voltam para casa. Mesmo quando o rio parece deserto, entretanto, um canoieiro pode vir remando silenciosa e inesperadamente por uma curva do rio. As roças também são um pouco públicas, especialmente depois das queimadas. Até que as plantas cresçam, é possível ver o que está acontecendo nos campos vizinhos. Entretanto, quando o milho e a mandioca crescem e impedem a visibilidade, as roças tornam-se gradualmente um cenário para atividades como aquelas que se praticam na parte de trás das casas. Até agora, foi apresentada suficiente evidência para sustentar a afirmação de que a aldeia é como um teatro, no qual há lugares que não impedem a visão uns em relação aos outros. Os parapeitos e atividades de cada indivíduo são geralmente conhecidos por seus parentes e, muitas vezes, pela comunidade como um todo. Um Mehináku tem pouca chance de ficar fora do olhar do público por qualquer intervalo de tempo.

A acústica e a ação social

Uma das coisas mais notáveis para um americano urbano, com relação às florestas e savanas do Xingu, é o silêncio. Para ser preciso, há sons, os sons dos insetos, vento, chuva, pássaros e animaizinhos. No entanto, para alguém acostumado ao som contínuo dos ventiladores, aparelhos de ar condicionado, telefones, rádios, televisões e trânsito das ruas, uma aldeia da floresta tropical é um lugar muito silencioso. Devido ao mínimo de barulho de fundo, os sons produzidos pelas pessoas tornam-se altamente perceptíveis. A acústica é excelente no teatro de arena Mehináku; ele é um anfiteatro para som. O círculo das casas e a parede de vegetação que o rodeia parecem agir como uma concha acústica de ressonância para a voz humana, de forma que uma pessoa que grite no centro da aldeia escutará realmente o vestígio de um eco um momento mais tarde.

A conversa pode ser ouvida quase que em toda parte. As paredes de palha não são à prova de som, e os habitantes da aldeia comunicam-se, não raro, com os vizinhos das casas próximas, simplesmente elevando a voz. Às vezes, quando a aldeia está muito silenciosa, pode-se perceber uma conversa situada a distância equivalente à do banco da “casa dos homens”, ou seja, pouco mais ou menos trinta metros. Para manter uma conversação privada, as

pessoas devem cochichar e, mesmo assim, não podem ter certeza de que outra pessoa não esteja ouvindo, enrolada, sem ser vista, em uma rede próxima, ou apoiada contra a parede de fora da casa.

Há ainda sons diferentes da fala, que transmitem informações significativas sobre os habitantes da aldeia. Todos os dias de manhãzinha, os meninos e os jovens da tribo assobiam, entre suas mãos, quando vão se banhar no Tuatuari. O assobio rítmico soa estranho e bonito, quando ecoa entre o rio e a aldeia. Como uma espécie de despertador, ele diz aos que ainda estão dormindo que seus companheiros já estão acordados e em circulação. Associado com a masculinidade e com a juventude, assobiar em grupo mantém os meninos mais próximos. Entre as relativamente poucas canções há uma que reflete a solidariedade dos jovens. Chamada a “Canção do Furo”, ela é assobiada por aqueles que passaram o ritual de furar as orelhas juntos.

Alguns dos homens adultos muitas vezes tocam pequenas flautas, no caminho do rio para suas roças. Como cada músico tem um estilo diferente, o som identifica quem está indo para a sua roça. Tocar outros instrumentos musicais é também revelador. O estilo dos que tocam as flautas sagradas na “casa dos homens” e seu repertório de canções ajudam a identificar, pelo menos, o instrumentista principal e, muitas vezes, também seus acompanhantes.

Sons não-verbais constantemente alertam os Mehináku da presença uns dos outros. Uma noite escura Amairi, um jovem cuja rede era vizinha da minha, voltou-se para mim e disse: “Meu pai acaba de sair na praça.” Como eu expressasse incredulidade, ele insistiu em que podia identificar um passante pelo som de seus passos. Como os Mehináku andam descalços, fiquei cético, mas, depois de ter tido várias oportunidades de verificar a exatidão desta observação, tive de acreditar nele.

Depois que escurece, os sons são uma chave importante para as atividades dos Mehináku, pois uma vez que as portas são fechadas e que os fogos se apagam, a escuridão é completa. Nessas horas, os ladrões e os amantes esgueiram-se na escuridão e, algumas vezes, os ruídos que elas fazem com as propriedades ou com a parentela feminina de outras pessoas os denuncia. Eu direi mais sobre a maneira como esses ladrões noturnos operam, mas uma breve citação de uma canção cerimonial Mehináku ilustra a consciência que os habitantes da aldeia têm dessas atividades:

Eu ouço minha mãe tendo relações sexuais em sua rede
Eu ouço o poste da rede e as cordas rangendo
Pila, Kule, Pila, Pilaw Pila, Pila!

A última linha consiste nas palavras onomatopaicas Mehináku para os sons da relação sexual.

Há outros sons noturnos que ouvi várias vezes, quando não podia dormir. Eles incluem os roncoss, o rangido das cordas quando alguém, que está dormindo, vira-se na rede, o farfalhar da palha quando alguém sai, e o atijar do fogo, quando o frio do início da madrugada penetra na casa. Todos esses sons são chaves para conhecer as mudanças e atividades dos habitantes da aldeia, chaves para as quais os Mehináku estão alerta.

A permeabilidade das casas e da comunidade para o som permite aos Mehináku fazer sinais, uns para os outros, por meio de gritos de entonação aguda. Essas chamadas são um método importante de comunicação não-verbal, e mantêm os Mehináku informados acerca dos acontecimentos e atividades diários. Atividade masculina, gritar é uma parte do papel assinalado aos homens vigorosos, sociáveis e razoavelmente jovens. As mulheres podem gritar, às vezes, para chamar seus filhos, mas o grito é uma espécie de som completamente diferente. É um chamado, em falsete de entonação muito alto que percorre grandes distâncias. Certa ocasião, ouvi um a três quilômetros de distância, quando os Kuikúro estavam chegando para uma cerimônia intertribal.

Quando trazem comida para a aldeia, os homens gritam. Há chamados diferentes para peixe, macaco, mel e pequi. Logo que um pescador é vislumbrado no caminho, um grande grito alerta a comunidade. Os homens correm para as portas para ver quem pescou o peixe e para que casa está sendo levado. Mesmo os homens velhos, que não se levantam à-toa de suas redes nem abandonam seus trabalhos manuais, unem-se aos gritos e excitação, de dentro das casas.

Apesar da atenção, o pescador fica quieto. Ele pode estar orgulhoso de sua pesca, mas não seria adequado dar isto a entender. Além disso, ele pode comprazer-se com as aclamações. Uma vez que é visto, ele terá grande dificuldade em não compartilhar sua boa fortuna com os que vivem em sua casa.

Os casamentos também são saudados com gritos; "*Hua! Hua! Hua! Hua!*" clamam os homens, enquanto a rede do noivo é carregada pela praça até a casa da noiva. O clamor serve para anunciar o casamento para a tribo e para assegurar fertilidade ao casal imitando o choro de um bebê recém-nascido.

Um outro sinal anuncia e sela acordos públicos. Quando os homens mais velhos da aldeia chegam a um acordo para organizar uma expedição de pesca ou um campeonato intertribal de luta, todos gritam para pôr em evidência a decisão. Da mesma maneira, quando valiosos colares de concha são trazidos para reuniões cerimoniais de troca, um grito, forte como o martelo de um leiloeiro, anuncia a culminação da rodada. Como se sugere na tabela 1, há muitas outras ocasiões para gritar (*utapai*). Esta lista é apenas parcial, mas ela contém dezesseis entradas divididas, por conveniência de apresentação, em várias categorias. É muito difícil indicar por ortografia o som desses gritos, mas pelo menos é evidente que cada um deles é um sinal separável e discernível que carrega uma importante mensagem social.

Outros sinais paralingüísticos incluem o choro ritual, após um falecimento, e os cantos que as mulheres executam à noite no quintal. Estes sinais e choros fornecem um eficiente sistema de difusão que liga toda a comunidade. Um Mehináku pode inteirar-se dos principais acontecimentos do dia sem se mover de sua rede.

Muitas das chaves auditivas para a conduta social, que descrevi, são cuidadosamente observadas, pois os Mehináku estão tão interessados nelas quanto o etnógrafo. Um grito que anuncia um visitante basta para mandar os homens e os meninos correndo para o centro da aldeia, para vigiar os caminhos principais. As mulheres aglomeram-se junto às portas das casas, tentando adivinhar quem pode ser. Não importa que seja apenas alguém voltando da roça. O sinal atingiu seu objetivo, tornando os Mehináku um pouco mais informados a respeito das mudanças e atividades de seus companheiros. Uma criança de sete anos, que esteja chorando a plenos pulmões, suscita um coro de perguntas e especulações em todo o círculo da aldeia: "Quem está chorando? Por que ela está chorando? Será que o pai dela a está escarificando com o escarificador de dente de peixe?" E depois de alguns momentos de escuta cuidadosa: "Ah-ha! Ui Eteve foi mordida por uma formiga-de-fogo. Coitadinha!" Todos sorriem e voltam para trabalhar, para dormir ou para conversar.

Pegadas e outros indicadores

A informação pode ser transmitida de várias maneiras. Pode ser vista e ouvida diretamente como descrevi, e pode também ser inferida, como passarei a contar. Outro método de inteirar-se dos

Tabela 1

Gritos que anunciam acontecimentos sociais e naturais

Membros de outras tribos chegando à aldeia

1. Índios xinguanos (*putaka*) vistos no caminho: “Ka-ahuu”.
2. *Kajaiiba* (homem branco) chegando: grito e palmas.
3. *Waká* (embaixadores cerimoniais) de outra tribo chegando para convidar os Mehináku para um ritual intertribal: “Kaaku-u!” Os Mehináku respondem a este grito batendo palmas e dando palmadas nas próprias coxas e braços.
4. *Waká* (embaixadores cerimoniais) chegando para convidar os Mehináku para o ritual intertribal de atirar flexas (*jawari*). “Kaaku-uu!” Resposta: “Hu-ho-ho-ho-hu!”
5. *Waká* (embaixadores cerimoniais) chegando para convidar os Mehináku para a cerimônia das flautas sagradas: “Ke-ho, ke-ho, ke-ho...” (som que vai diminuindo aos poucos). Os Mehináku não dão nenhuma resposta, pois o espírito das flautas é um ser perigoso.

Acontecimentos sociais e importantes dentro da aldeia

6. Casamento: “Hua! Hua! Huaa!”
7. Troca em cerimônias públicas (*uluki*): “Ahe-yuu!”
8. Ao escolher embaixadores *waká* para convidar outra tribo à aldeia Mehináku: “Hu-hu-hu-hu-ua-ho!”
9. Ao tomar decisões públicas: “Hua-huuu!”
10. Ao responder a uma brincadeira ou a uma observação inteligente feita por algum homem: “Hua-ha!”
11. Homens pedindo pimenta, sal e beiju para a mulher do chefe: “Ai-ai-ai” (pimenta, pimenta!)

Comida chegando à aldeia

12. Peixe: “yu...pu, amanuya! Kupate, kupate, kupate!” (Oh, uma quantidade! Peixe, peixe, peixe!)
13. Macaco: “Huahu!”
14. Mel: “Huu, pu, mapa”. (Oh, mel!)

Acontecimentos naturais

15. Tempestades: “uni!” (chuva)
 16. Meteoros: “hual!”
-

eventos sociais, entretanto, é observá-los indiretamente através dos traços que deixam no ambiente. As pegadas fornecem aos Mehináku os mais importantes desses traços, e sua acuidade em ler e interpretar as marcas deixadas na terra pelos pés de seus vizinhos reflete sua extrema atenção em relação às atividades dos outros.

Descalços, exceto quando conseguem trocar um par de alpargatas com um piloto da Força Aérea Brasileira ou quando conseguem adaptar um par de sandálias a partir de um velho pneumático recolhido no Posto Indígena, os Mehináku têm fortes sentimentos a respeito da estética do pé humano. Pés de forma estranha ou de tamanho anormal são considerados ridículos. Um membro da tribo Txikân, por exemplo, é alvo de um especial desprezo, porque um dos dedos de seu pé desloca-se de uma maneira que os Mehináku consideram risivelmente repulsiva.

Os pés são indicadores valiosos porque deixam no solo arenoso da aldeia registros indeléveis das andanças e atividades de seus possuidores, registros esses em cuja leitura os Mehináku são notáveis peritos. No começo, eu permanecia cético quando meu companheiro olhava de perto para o caminho e dizia: "Auya foi pescar com Iyepe. Maintyakalu foi com eles até a roça, mas depois voltou. Eles levaram Chilete (um dos cachorros da aldeia)" ou, ainda: "Olha aí! Kwalu fez sexo com Ateiya. Aqui estão suas pegadas e foi aqui que ele pousou suas nádegas. Não chegue muito perto. Você poderia pisar no que foi ejaculado e ficar com dor na perna!" Observações como esta parecem demais para acreditar, especialmente depois de eu ter inspecionado cuidadosamente o local indicado e mal e mal ter observado o contorno daquilo que podia ou não ser alguns poucos dedos. Entretanto, sempre que eu tinha ocasião de verificar, os habitantes da aldeia mostravam ser surpreendentemente exatos.

Pedi a alguns habitantes da aldeia que desenhassem as pegadas de seus companheiros de tribo, tão claramente quanto pudessem, para descobrir o que é que havia nos pés que possibilitava sua identificação pelos Mehináku. Em todos os casos, os habitantes da aldeia sentiam-se com suficientes conhecimentos acerca da aparência dos pés de outros adultos para tentar fazer desenhos deles. Os detalhes, anotados por diferentes artistas, a respeito dos pés que desenharam, eram de modo geral parecidos — o porte, o comprimento, a largura e a curva do arco. Os artelhos forneceram um conjunto importante de características identificáveis. A maneira como eles se distribuem, seu tamanho relativo, a distância entre eles, e o tamanho e a agudeza do osso grande ao lado do dedão (a extremidade distal do primeiro metatarso) foram indicadores importantes.

Todos os meus artistas declararam ser capazes de ler as pegadas de todos os adultos, de muitas das crianças e de todos os cachorros na aldeia. Nenhum deles afirmou ter alguma familiaridade com as pegadas de índios de outras tribos, embora tivessem



Figura 12. Pé de habitante da aldeia. Desenhado e comentado por um dos Mehináku.

notado que tanto os índios do Xingu quanto os “índios selvagens” (os de fora da reserva do Xingu) têm pés formados identicamente. Eles assinalaram, entretanto, que o homem branco tem pés estreitos com dedos pouco espaçados por usar sapatos. Fato interessante, meus artistas mostraram-se um pouco menos peritos na identificação de desenhos uns dos outros do que na leitura de pegadas reais no solo. Em geral foram bem sucedidos com os desenhos de pegadas feitos por outros, quando lhes pedi para escolherem entre vários nomes de habitantes da aldeia que enumerei para eles. Esta ajuda corresponde efetivamente à vida real, pois um Mehináku, lendo pegadas em um caminho, pode sempre eliminar um certo número de possibilidades baseado em seus conhecimentos das andanças de companheiros de tribo.

As pegadas não são os únicos indicadores que permitem aos Mehináku comunicar-se uns com os outros. Muitos objetos pessoais são feitos de maneira tão inconfundível que podem ser identificados com o proprietário. O padrão decorativo inciso em torno da haste de uma flecha, por exemplo, é a assinatura do seu possuidor. Uma flecha perdida, apanhada entre a vegetação na mar-

gem do rio, pode, portanto, revelar exatamente quem estava pescando lá, informação esta que os pescadores algumas vezes gostam de manter em segredo. Outros objetos pessoais que podem ser identificados com os proprietários compreendem canoas, remos e instrumentos agrícolas. Uma canoa ausente do seu porto normalmente indica que o proprietário ou um de seus parentes deixou a aldeia. Em geral deixam-se os remos escondidos perto do porto da canoa; os parentes próximos, que sabem encontrar o esconderijo do proprietário, podem saber se ele está no rio simplesmente verificando se os remos estão no lugar de costume. Instrumentos agrícolas deixados contra um toco indicam que o trabalhador logo voltará à sua tarefa, visto que nenhum Mehináku arrisca-se a expor indevidamente seus instrumentos ao roubo.

Até agora, descrevi o plano e a construção da comunidade Mehináku como um teatro para a vida social, cuja disposição aumenta a interação dos habitantes e o fluxo de informação. Neste cenário os atores são amplamente visíveis e audíveis. A aldeia é tão permeável ao som, que muitos acontecimentos sociais do dia são efetivamente transmitidos para toda a comunidade inteira. Estes acontecimentos que escapam ao espectador e ao ouvinte podem muitas vezes ser reconstituídos a partir de pegadas e outros indícios deixados pelos Mehináku.

Os atributos físicos do cenário Mehináku só podem nos levar até aqui através das vias do fluxo de informações dentro da comunidade, pois algumas maneiras de informar-se sobre os acontecimentos sociais e naturais não estão imediatamente ligados às plantas baixas e aos materiais de construção. No próximo capítulo, portanto, voltarei a algumas instituições sociais que também transmitem informações dentro da comunidade.

5. INSTITUIÇÕES E INFORMAÇÃO

Psiu! Eu quero escutar as notícias!

Kimalu, fazendo calar seus filhos

Face a uma pequena sociedade como a Mehináku, cada pessoa está naturalmente interessada em saber coisas acerca de todas as outras. A base desse interesse reside no fato de as relações entre duas pessoas quaisquer terem uma grande amplitude; elas podem ser simultaneamente parentes, companheiros de trabalho e participantes de ritual. Ninguém pode compartimentalizar a vida como nós fazemos, isolando o comportamento doméstico das relações de fora de casa. Como resultado disso, virtualmente tudo o que os Mehináku fazem é potencialmente interessante para seus companheiros; eles estão empenhados em um espectro tão amplo de atividades sociais comuns que não podem evitar a curiosidade em relação aos outros.

A abertura da comunidade, em relação ao fluxo de informações, sugere ser improvável que a curiosidade dos habitantes da aldeia venha a ser frustrada. Algumas instituições sociais importantes, inclusive o círculo dos fumantes, o programa de discursos públicos, e a rede informal dos mexericos parecem designados a satisfazer ainda mais a curiosidade. Vejamos como estas instituições operam e que categorias de informação elas costumam distribuir.

Categorias de informação

Os Mehináku dividem a categoria do discurso em várias espécies de subclasses lingüisticamente reconhecidas, entre as quais estão cumprimentos, mitos, oratória, conversação, mexericos, mentiras e novidades. A tabela 2 poderá guiar o leitor para a com-

preensão de como os habitantes da aldeia classificam a informação, embora a tabela não seja compreendida como um sistema taxonômico limitado (tais sistemas podem ser construídos, mas tendem a tornar obscuras as características ambigüidade e flexibilidade da cultura Mehináku).

Tabela 2
Categorias de discurso

Discurso, palavras de linguagem (<i>iyeyaka</i>)	Novidades (<i>metaiyá</i>)	{ Chamar Perguntar Cumprimentar formalmente Falar com
	Cumprimentos (<i>yucapu</i>)	
	Discurso de Chefe (<i>awuntapu</i>)	
	Ensino (<i>akéjetepei</i>)	
	Mito (<i>aunakí</i>)	{ Discurso mau; discurso que faz os outros ficarem tristes; bisbilhotice (<i>iyiakāimá-lú</i> . <i>Yiyakái</i> ("discurso") + <i>malu</i> ("sem valor"))
	Conversa casual (<i>iyiakái</i>)	
	Mentiras (<i>mĩuli</i>) — Boato (<i>mĩuliki</i>)	

Contando as novidades no círculo dos fumantes

Metaiyá ou novidade significa informação não controvertida sobre um tópico determinado. Significa informação sobre acontecimentos de outras tribos, coisas que o homem branco está fazendo no Posto Indígena e atividades extraordinárias dos próprios Mehináku, tais como matar um grande animal ou pescar bastante peixe. Supõe-se geralmente que seja exata, a não ser que aconteça de outra maneira, sendo no caso uma mentira ou um engano (*mĩuli*). *Metaiyá* é sempre recontada publicamente, e compreende-se que todo mundo é qualificado para ouvi-la. Habitualmente os habitantes da aldeia fazem as crianças ficarem quietas para ouvir as novidades que estão sendo contadas do lado oposto da casa. Quando uma nova história especialmente selecionada está sendo contada em outra casa, os não-residentes podem legitima-

mente chegar até lá e ouvir através da parede de palha. Ou então podem mandar uma criança para recolher a história e trazê-la de volta para seus pais. A definição de *Metaiyá* é, portanto, novidade que interessa a todos, não ofende ninguém, é supostamente exata e é pública.

Onde é mais provável ouvir as novidades? A principal instituição formal para disseminar informação é o círculo de fumantes que se reúne todas as tardes no centro da aldeia. Embora todos os membros do círculo sejam xamãs (a palavra para fumante, *yetamá*, também significa xamã), seu objetivo principal é o de ficar juntos todas as tardes para discutir os acontecimentos do dia.

Lá pelo começo da tarde, os fumantes começam a enrolar seu fumo em folhas até que tenham um certo número de charutos longos e finos (*huka*). O chefe habitualmente termina sua tarefa antes dos outros, porque supõe-se que ele seja o primeiro fumante. Colocando seus charutos atrás da orelha, ele pega um banco de madeira esculpido, dirige-se até um ponto na frente da “casa dos homens” e inicia uma pequena fogueira. Pouco a pouco chegam os outros fumantes. Cada homem, carregando seu próprio banco e sua própria quota de charutos, toma seu lugar no círculo o mais próximo possível de sua própria casa, de modo que o círculo de fumantes reflete a localização das casas em torno da praça. Já de noite, quando os homens não têm nada mais que os preocupe, todos os oito xamãs homens virão juntar-se ao círculo. Ocasionalmente, Kaiti, a mulher do chefe que também é xamã, vem sentar-se atrás de seu marido, mas ela raramente participa da conversa.

O chefe habitualmente traz mais charutos do que os que ele possa realmente fumar, porque a etiqueta do círculo dos fumantes exige que ele reparta seu fumo. Ele acende um charuto, chupa-o vigorosamente, até que ele comece a queimar, e, então, passa-o para um colega fumante que toma o charuto e diz, “Heh-heh-heh-heh!”, aceitando-o e apreciando-o.

Uma vez que todos estejam sentados e fumando, um membro do círculo começa a conversa com uma observação casual. Ao contrário de outros encontros sociais, a interação é posta em evidência; somente uma pessoa fala de cada vez e toma o mesmo tópico que o orador anterior. As conversas são normalmente dominadas pelos homens mais velhos, sendo que os fumantes mais moços limitam-se a observações breves e interjeições, a não ser que tenham algumas novidades específicas para contar. Os que

não são membros contemplam o círculo à distância ou sentam-se no banco dos homens onde seguem a conversa mesmo sem participar dela. Aos garotinhos dizem para irem para casa e ficarem nas redes. A hora é tardia e a fumaça é perigosa para os não-iniciados.

Quando não há novidades de alguma conseqüência, o círculo de fumantes é um grupo desanimado, e há longos intervalos na conversa. Lembro-me de uma ocasião em que verifiquei pelo relógio que ninguém falou durante trinta minutos, a não ser para exclamar “Heh-heh-heh!” depois de aceitar um charuto. Nestas ocasiões, qualquer centelha de conversação que os fumantes consigam avivar refere-se ao homem branco no Posto Indígena, às atividades cerimoniais em outras tribos e à qualidade do fumo.

Quando há novidades para contar, o círculo de fumantes é uma reunião excitante. A principal fonte de novidade é o Posto Indígena, onde os Mehináku têm oportunidade, não só de controlar as atividades e costumes sempre enigmáticos do Kajaíba (homem branco), como também de encontrar membros de tribos vizinhas. Um Mehináku que volte do Posto transforma-se logo em uma pequena celebridade, especialmente se ele foi o único a ter ido daquele dia. O Posto fica a três ou quatro horas de marcha da aldeia, dependendo da estação do ano. Durante a estação das chuvas, o caminho fica em grande parte inundado e o viajante tem que vir de canoa. Mesmo durante a estação seca, a viagem é suficientemente longa e árdua para que os Mehináku não a empreendam sem um propósito definido. Tenho a forte impressão de que o melhor pagamento dos que fazem a viagem é chegar em casa com um bom sortimento de novidades que lhes assegure alguma atenção. Felizmente o Posto é de modo geral animado com novidades e rumores, quando não com acontecimentos reais, e um Mehináku que vai lá volta poucas vezes decepcionado.

Quando volta para casa, o viajante guarda ciumentamente os detalhes de seu relato até que os fumantes se reúnam. Então, casualmente, ele toma seu lugar no círculo e espera até que se pergunte sobre sua viagem. Os outros fumantes estiveram ansiando terrivelmente por saber o que aconteceu, visto que eles podem ter já ouvido um breve relato dos excitantes acontecimentos. Uma vez que o portador das notícias começa a falar, ele é o ator principal mesmo que seja o mais jovem dos fumantes. Se ele é um bom contador de histórias, pontua sua narrativa com as muitas palavras onomatopéicas, que dão aos mitos e histórias Mehináku muito do seu colorido e excitação. O ouvinte escuta o “puh-puh-

pub” (batida do remo), os gritos dos pássaros e os guinchos dos espíritos. Os fumantes reunidos expressam surpresa, divertimento ou ceticismo com interjeições apropriadas: “Oh!” “Não!” “Ora, ora!”

As histórias mais emocionantes dizem respeito ao comportamento do homem branco, ao ritual, à bruxaria e aos espíritos. Por exemplo: no início de fevereiro de 1972, Etana, um dos homens mais velhos da tribo, foi ao Posto Indígena de manhã cedo. Quando ele voltou, à tarde, vinha carregando um buriti de 4,5 metros e de pouco peso, que ele tinha obtido no Posto de um Kamayurá, membro de uma tribo de fala Tupi, um dos vizinhos próximos dos Mehináku. Todo mundo começou a perguntar o que era a palmeira, até que se espalhou pela aldeia a notícia de que era a imagem de um espírito chamado Munu. Se um homem tocasse em Munu, cairia doente com febre e vômitos. Uma imagem de Munu é alguma coisa do tamanho de Munu, como por exemplo um formigueiro, um ninho de térmitas ou um pedaço de tronco de palmeira.

Houve grande excitação na aldeia quando todos os fumantes se reuniram e Etana dramaticamente juntou-se ao círculo carregando a imagem de 4,5 metros de Munu. Empoleirado em sua cadeira de dobrar (que obteve no Posto Indígena e usa em vez do banco nativo esculpido), ele conta sua história:

Alguns Kamayurá iam indo de canoa por uma parte desconhecida do pântano. Quando estavam remando perto de uma área limpa de barranco, viram dois espíritos Munu com olhos e orelhas horríveis andando através da clareira. Makama (um Kamayurá) queria que todo mundo visse como eles eram grandes. Ele cortou essa palmeira na clareira e entregou-a para mim no Posto.

Os fumantes receberam o relato de Etana com a maior seriedade e interesse. Houve numerosas expressões de surpresa pelo tamanho dos espíritos e de admiração pelo Kamayurá que chegou tão perto das medonhas criaturas. Finalmente, depois que Etana repetiu e aumentou os trechos mais emocionantes da história e os ouvintes esmiuçaram seu assunto, o chefe fechou a sessão. “Terminado?” perguntou. “Terminado” disseram os homens, e cada um voltou para sua casa a fim de repetir a história para aqueles membros da família que não tinham tido oportunidade de ouvi-la.

O círculo de fumantes parece funcionar como funciona um serviço noticioso em nossa sociedade: recolhe, autentica e divulga as notícias. Vejamos agora uma instituição Mehináku que serve, não tanto para divulgar as notícias, como para aumentá-las.

Oratória pública: os discursos do chefe

Uma instituição, pouco mais elaborada entre os Mehináku que entre outros índios sul-americanos, é o padrão de palestras obrigatórias dadas pelo chefe da tribo. Um chefe Mehináku (*amunão*, masculino, *amunuleju*, feminino) é o indivíduo que desce de chefe e que foi iniciado nesse *status* no decurso de um intrincado ritual intertribal. Idealmente, ele é pessoa de um tipo muito especial, generoso com seus camaradas, sem inclinação para a raiva nem para a futilidade, forte e grandioso na sua conduta: ele é *káukapapai* e inspira medo e respeito a seus companheiros de aldeia.

Acima de tudo, o chefe é um orador público. Diferente dos cidadãos comuns, que são mencionados algumas vezes em sentido não-pejorativo como o “povo da área de trás” (*miyeipyenuwanti*), o chefe é um homem da praça — um mestre na língua arcaica usada para dirigir-se aos embaixadores cerimoniais de outras tribos e hábil em pronunciar discursos para seu próprio povo de manhã e de tarde. Chamamos seus filhos (*yamukunão*), os habitantes da aldeia são instruídos pelo chefe sobre as virtudes do bom comportamento, tal como um pai que faz preleções para seus filhos e suas filhas (o termo para as conversas tanto do pai como do chefe é *awuntapu*).

Kamala, um dos chefes Mehináku, é um orador especialmente eficaz, com perfeito domínio do fraseado repetitivo e das vogaís terminais persuasivas que constituem o estilo retórico do chefe. Ele incita seus “filhos” a levantar-se ao romper da aurora, a tomar banhos frios, a trabalhar duro nas roças, a ir pescar com frequência, e a aperfeiçoar os caminhos que levam à aldeia e que são seu especial motivo de orgulho. Embora Kamala pronuncie estas alocuções inspirativas durante todo o ano, o festival de Amairi (as duas estrelas da extremidade sul da constelação de Pégaso e o espírito da colheita da mandioca) é a ocasião acima de todas para suas preleções sobre o trabalho duro. Às 5:45 h da manhã do dia 30 de janeiro de 1972, quando Amairi apareceu a leste, Kamala dirigiu-se a seu povo:

Acordem, meus filhos! Amairi já nasceu e o tempo de trabalhar já chegou. O tempo de trabalhar já chegou! Não me digam “eu não vou fazer nada”. Um homem gosta de ir trabalhar. Há muito tempo atrás, quando as pessoas viram Amairi, elas foram trabalhar nas roças. Elas eram trabalhadoras de fato, e suas roças estavam longe de suas casas, não na porta como as de vocês! Há muito tempo atrás o irmão de minha mãe fez uma roça muito longe, quase tão longe quanto o Posto. Na sua porta? Devo dizer que não! Ele não!

Aqui na nossa aldeia as formigas comem nossas roças e todo o mundo se queixa: "As formigas estão comendo minha mandioca." E eu lhes pergunto: "Por que então vocês fazem sua roça perto do formigueiro?" Nossos ancestrais abriam suas roças longe e colhiam uma enorme quantidade de comida. Façam roças! Façam farinha de mandioca! Trabalhem!

Tão encantador quanto este discurso possa parecer à primeira leitura, os Mehináku já o ouviram antes muitas vezes. Eles estão excessivamente familiarizados com as banalidades do chefe sobre a ética do trabalho duro, e enquanto ele divaga, às vezes durante meia hora ou mais, um número cada vez menor de habitantes da aldeia parece estar ouvindo. Entrementes ficam conversando sobre banalidades com suas esposas, brincando com seus filhos, ou tentando heroicamente voltar a dormir em suas redes. O chefe também, freqüentemente, parece perder o fio de tais discursos deixando vaguear seus pensamentos, seguindo um processo de associação livre. Pouco a pouco, o assunto torna-se mais pessoal e sua alocução mais apaixonada quando ele censura os parentes que lhe são subordinados, caçoa de seus rivais (que não são nunca citados), ou justifica sua posição especial na aldeia. No discurso citado a seguir, por exemplo, ele se refere também a sua experiência com a tribo guerreira dos Txikân, e tenta convencer os habitantes da aldeia de que ele não poderia ser um bruxo:

Sejam como eu. Eu não sou feiticeiro. No Posto há muitos Txikân. Eles disseram: "Nós vamos matar Kamala." Eu sei que eles querem me matar. Se eu fosse feiticeiro, eu já os teria matado há muito tempo, todos eles, mas vejam: as mulheres deles estão grávidas e as crianças estão gordas. Eu não poderia ser bruxo!

O chefe não usa sua tribuna só para pregar sermões sobre bom comportamento e promover seus interesses, mas também para oferecer um comentário editorial sobre os acontecimentos do dia, fornecendo à tribo interpretações e avaliações sobre tópicos de interesse comum. Às vezes a mensagem é preventiva: em maio de 1972, dois membros da tribo Kamayurá, que tinham até então gozado de boa saúde, morreram inesperadamente. Havendo suspeitas de bruxaria, a desconfiança caiu sobre um índio Awetí, que foi então pego numa emboscada e morto pelos Kamayurá. Para ficar absolutamente certos de que todos os outros feiticeiros responsáveis pela morte de seus companheiros também fossem punidos, os Kamayurá prepararam um caldo contendo pedaços dos cadáveres dos companheiros mortos e cozinharam-nos. Desta maneira, o calor do fogo seria transmitido ao corpo do feiticeiro e o enlouqueceria de dor. Os Mehináku chamam a vítima desse tipo de simpatia mágica *peheke mei piya* ou "a presa grelhada".

Tudo isso era conhecido dos Mehináku, quando o chefe foi até o centro da praça, uma tarde, e fez o seguinte discurso, o qual (como os extratos anteriores) traduzo livremente a partir de uma gravação:

Há muito tempo atrás, meu pai estava esquentando uma vasilha para grelhar sua presa. Um dia, quando estava caçando, atirei em um pássaro, mas errei e deixei uma marca no chão para poder encontrar a flecha. Uma mulher velha viu a marca e disse para todo mundo que ela tinha encontrado o lugar onde a “presa grelhada” de meu pai tinha dançado em agonia por causa do calor da vasilha. Todos pediram a meu pai para ir ver. A velha senhora disse: “Aí está o ponto onde a presa grelhada dançou toda a noite”. Meu pai já ia colocar o pó na vasilha para queimar os pés do bruxo. Se eu não tivesse estado lá para impedi-lo, ele teria feito isso e meus pés estariam arruinados!

Quando fazemos “presa grelhada”, nós erramos. As pessoas mentem para o homem que está pedindo vingança, dizendo-lhe que sabem quem é o bruxo. Se vocês forem ao Posto (onde freqüentemente há Kamayurá), comportem-se bem. Não corram, se vocês virem outros lá; não fiquem envergonhados de falar com estranhos e não se escondam deles. Eles dizem que um caminho da “presa grelhada” sai pela floresta perto da aldeia deles. Não visitem os Kamayurá agora, ou eles vão pensar que nós somos a “presa grelhada”. Comportem-se bem no Posto!

O discurso colocou em perspectiva os acontecimentos que se seguiram à morte dos Kamayurá e tranqüilizou os Mehináku ao ligar a história à experiência de seu chefe. A advertência final do discurso foi especialmente adequada, porque alguns jovens tinham dado pouca atenção aos perigos das visitas ao Posto.

Teremos outras ocasiões de citar os discursos do chefe, visto que ao exortar os habitantes da aldeia a ser bons cidadãos, comentar as notícias, ou simplesmente promover seus próprios interesses, ele fornece a seus ouvintes informações sobre si mesmo, seus companheiros e seus entendimentos sobre os acontecimentos do dia.

Informação de acontecimentos importantes para a aldeia

O chefe não é o único a fazer discursos na praça. Qualquer homem adulto, responsável pela organização de tarefas coletivas, formula seus planos publicamente andando pela praça e apelando para aqueles que têm obrigações de assisti-lo. Estes, por sua vez, avisam os outros habitantes da aldeia sobre o início do trabalho e incitam-nos a não se esquivar de seu dever.

Uma tarde de janeiro de 1972, quando os Mehináku tinham que construir uma nova gaiola para a harpia (*Thrasaetus harpyia*), que eles, como os outros xinguanos, mantêm por causa de suas penas, o responsável pela manutenção da gaiola foi até o centro da aldeia e chamou o dono da ave: “Meu sobrinho, Kikyala, venha aqui, eu quero falar com você”. Kikyala, que na ocasião estava em sua rede, levantou-se imediatamente, foi até a praça e perguntou: “Por que você me chamou, irmão da minha mãe?”

Seu tio então começou a explicar que eles precisavam construir uma gaiola nova, porque a atual estava muito pequena para a ave, além de estar tão frágil que poderia ser derrubada pelo vento. Mantida aparentemente entre duas pessoas, o objetivo real dessa conversa era o de ser ouvida por toda a aldeia, pois o homem mais velho falou em um estilo de oratória no qual sua voz elevou-se e tornou-se lenta ao pronunciar as expressões mais significativas. A intervalos regulares, Kikyala manifestava-se com um “Ah!” ou “É mesmo?” ou então “Ora essa!”. Finalmente respondeu que pedia um tempo para ir pescar para que pudesse fazer o pagamento da gaiola nova.

Alguns dias depois Kikyala já tinha pescado o suficiente, e seu tio pediu o comparecimento de dois outros homens à praça. Ambos aceitaram participar da aventura, e, então, os quatro começaram juntos a fazer um discurso para toda a aldeia:

Amanhã nós vamos construir uma gaiola nova para a harpia! Não sejam preguiçosos. Ajudem a construir a gaiola nova para a harpia. É só um pouco de trabalho. Não saiam da aldeia amanhã para visitar outra tribo. Ajudem a construir a casa para a harpia!

No dia seguinte os homens da aldeia compareceram em peso para construir a gaiola. Outros trabalhos, sejam eles de ordem econômica ou cerimonial, são organizados de maneira semelhante na praça da aldeia. Os oradores informam a comunidade sobre a natureza de seus projetos, justificam-nos, recrutam o pessoal, e preparam um esquema de trabalho.

Parece claro que a praça não é só espacialmente a parte mais exposta da aldeia, mas é também o cenário para um bom número de instituições que distribuem informações importantes. Estas incluem o círculo dos fumantes, os discursos públicos do chefe nos quais ele comenta as notícias, e a oratória usada para organizar e informar a aldeia acerca de atividades coletivas. Mas estas não são todas as maneiras de divulgar informações verbais na sociedade Mehináku. Na verdade, boa parte dessa informação é transmitida na conversa informal e no mexerico.

Conversa informal e mexerico

As conversas informais e os mexericos transmitem informações para indivíduos mais do que para toda a comunidade e têm, portanto, mais relação com as casas e quintais do que com a praça central. A conversa informal pode visar os planos de cada pessoa, acontecimentos comuns, ou o tempo. Ao contrário de uma notícia ou de um discurso formal, não é uma narrativa centralizada, e, desde que não é de caráter público, um transeunte ocasional não deve ouvi-la. Um bom cidadão pode acidentalmente surpreender uma conversa informal, mas ele não fará calar seus filhos para conseguir escutá-la às escondidas. E tampouco poderá rondar as proximidades das casas, na esperança de captar um trecho interessante de conversa, coisa que ele pode fazer legitimamente quando se tratar de inteirar-se das notícias.

A conversa informal, como meio de divulgar informações, é relativamente pouco eficaz, por ser do domínio privado e também pelo fato de o assunto sobre o qual ela versa não ser tão interessante quanto uma verdadeira notícia. A conversa informal, entre os habitantes da aldeia, simplesmente não capta suficientemente atenção dos vizinhos e é preferível passar de largo que ouvi-la. Há, entretanto, um outro tipo de conversa pela qual os Mehináku têm realmente um fascínio sem limites — o mexerico (*iyakāi-malú*, literalmente “discurso mau ou sem valor”).

O mexerico difere da conversação ordinária e da notícia sob vários e importantes pontos de vista. Em primeiro lugar ele é essencialmente não-público. O mexerico, dizem, acontece somente quando duas pessoas estão juntas em áreas de privacidade relativa como a casa, os caminhos situados fora da aldeia e o quintal. Um dos termos depreciativos para referir-se ao mexerico é *miyeipyenukanati* (literalmente “boca de quintal”). O mexerico distingue-se também de outros tipos de fala pelo efeito que exerce sobre o ouvinte. Segundo os habitantes da aldeia, o mexerico é uma “conversa que entristece a gente” — pois o ouvinte pode inteirar-se de coisas que teria preferido não saber, tais como afirmações de que ele é feiço ou ladrão.

O mexerico não só “entristece a gente”; ele faz ficar com raiva porque as estórias são muitas vezes ministradas visando causar dor a suas vítimas. Os Mehináku chamam a este processo “adicionar pimenta” e têm uma série de epítetos depreciativos para aqueles que o praticam, tais como “boca de mulher” (*katenejukana-i*), “boca de quintal” ou simplesmente “mexeriqueiro” (*iyakāi-*

maluwekehe). Este último termo é de particular interesse pois o afixo *wekehe* normalmente indica papéis socialmente importantes. Portanto, contrastando com o divulgador de notícias ou conversador informal, existe uma posição social lingüísticamente reconhecida para o mexerico.

O mexerico é ruim porque ele entristece; é ruim para a comunidade como um todo e é ruim para si mesmo. O homem que faz mexericos não apanhará peixe, falhará como amante, será repudiado pela esposa e parentes por afinidade e, muito provavelmente, perderá sua saúde. Ou assim dizem na aldeia. Mas, apesar de todas as sações contra ele, o mexerico continua a florescer — a tal ponto que constitui uma força de séria tensão, e, por mais de uma vez, forçou pessoas, que eram alvo de insinuações maldosas, a deixar a comunidade.

Vamos acompanhar uma dessas histórias em seu curso através da rede de mexericos da comunidade. Mein, um dos homens mais jovens da tribo, tinha acabado de voltar do Posto Indígena com mais uma novidade que condenava Ipyana, o bode expiatório da tribo. Mein tinha ouvido que Ipyana roubara um mosquito pertencente ao “chefe dos homens brancos”. Percebendo esta perda, o “chefe” (na realidade um piloto da Aeronáutica) jurou enviar aviões para jogar bombas na aldeia Mehináku. Tendo Mein contado o caso, este foi recontado pelos grupos de mulheres que trabalham juntas na infundável tarefa do preparo da mandioca. Segundo os homens, as mulheres são os principais canais na transmissão dos mexericos; daí o termo “boca de mulher” para designar um mexeriqueiro. Nesse momento, algumas mulheres transmitiram a história a seus maridos e parentes consangüíneos masculinos enquanto outras passaram-na adiante para parentes e amigos na medida em que tiveram a sorte de alcançá-los no rio e nos caminhos das roças. As crianças que, como as mulheres, ajudam a manter a rede de mexericos em bom andamento, também prestaram bons serviços espalhando a notícia. A diferença dos adultos, elas podem andar livremente de casa em casa e trazer o caso de volta para seus pais. Dentro de poucas horas, não havia um só Mehináku que não tivesse ouvido o mexerico, com exceção do pobre Ipyana e sua família imediata.

O conteúdo do mexerico

O conteúdo do mexerico Mehináku conta-nos algo a respeito do tipo de informação, que circula livremente na aldeia, e sugere

alguns dos motivos individuais e funções sociais do sistema de mexericos. Se prestarmos atenção ao elenco de personagens mencionados nas estórias que circulam através da comunidade, notaremos que, embora ninguém, com exceção das crianças muito pequenas, esteja isento de ser mencionado, há estrelas e superestrelas cujos nomes aparecem repetidamente. Destes, o mais notável era Ipyana, cuja carreira terminou em 1961, quando foi morto como feiticeiro. Segundo o mexerico, que em grande parte era exato, Ipyana era um ladrão descarado, que se rebaixava a ponto de roubar peixe e farinha de mandioca. Nem mesmo os objetos caros, como colar de caramujos ou uma canoa pesada, estavam em segurança quando ele se encontrava pelas redondezas.

Max Gluckman, em seu artigo clássico sobre o mexerico (1963), sugeriu que o mexerico tem o fim imediato de servir de sanção, para controlar o mau comportamento, e de artifício, para reafirmar o sistema normativo, escarnecendo daqueles que o violam. As histórias que circulavam sobre Ipyana funcionavam exatamente desta maneira. Muitas vezes ouvi seu nome citado, como exemplo de como uma pessoa não deve proceder, e as crianças eram repreendidas, caso seu comportamento tivesse qualquer semelhança com o dele.

Ipyana e outros como ele, entretanto, não são os únicos temas de conversas maldosas. Uma ou outra vez, qualquer um dos habitantes da aldeia corre o risco de se tornar alvo de mexericos. Atualmente circulam rumores de que um neto de Ipyana, totalmente inocente, é um feiticeiro tal e qual o avô. Até mesmo a respeito de meu amigo Kwaumutin, um cidadão tão sério quanto se possa imaginar, correram boatos de praticar feitiçaria.

Como tais estórias podem ser explicadas? Gluckman sugere outra hipótese útil. Segundo ele, o mexerico serve para marcar as fronteiras de grupos faccionários dentro de uma sociedade. O objetivo de uma estória não é tanto o de dizer alguma coisa verdadeira ou falsa a respeito dos personagens envolvidos, como o de identificar amigos e opositores. Por esta razão, os habitantes da aldeia dizem que as mulheres costumam dizer “pequenas mentiras” sobre os outros, para demonstrar confiança em seus confidantes. O mexerico é, portanto, um sinal de amizade. Em relação aos homens, o mexerico marca as fronteiras entre grupos políticos. Observo que, com apenas quinze exceções, as oitenta e nove alegações de feitiçaria, que registrei, eram dirigidas contra homens que pertenciam a residências, grupos de parentesco e facções diferentes daquela à qual pertencia o próprio autor do mexerico (ver tabela 14, capítulo 12).

Algumas estórias, entretanto, são melhor explicadas como motivações pessoais dos mexeriqueiros que como expressões das fronteiras entre grupos sociais e continuidade dos valores. A forma mais comum de mexerico, por exemplo, é a que se refere a escapadelas amorosas. Estas estórias têm uma base factual maior do que as que se referem a feitiçaria, mas, ao contrário destas últimas, elas são apolíticas. Os homens falam criticamente do comportamento das mulheres durante o coito, e, de vez em quando, do tamanho, cor e cheiro dos órgãos genitais de sua parceira. Embora o divertimento proporcionado por tais estórias não seja compartilhado por aqueles que são comprometidos por elas, ninguém sai ou fica seriamente ferido. Qualquer tentativa de explicação destas estórias deve levar em conta que o mexerico é criado por indivíduos que têm várias motivações para seu comportamento. O mexerico sexual parece ser destinado a enaltecer ou dramatizar o “status” do narrador. Aparentar ser másculo significa, em parte, contar estórias relacionadas com sexualidade e responder a elas com entusiasmo.

Uma explicação final, sobre o mexerico na comunidade Mehináku é de que se trata de uma atividade criativa e até mesmo artística. Ela floresce porque, como toda boa estória, conta verdades emocionais, mesmo quando está factualmente errada. Mais uma vez encontramos o desafortunado Ipyana:

Ipyana contou aos Waurá que ele quer matar todos nós porque tivemos relações com sua mulher. Ao visitar os Waurá ele levou uma caixinha que tinha tudo o que é necessário para matar-nos a todos. Nela havia mechas de cabelos de todas as mulheres, pedaços de braceiras dos Mehináku, terra encharcada de urina que ele recolheu quando ninguém estava olhando, bolinhas de cera para fazer mosquitos, porcos de argila para invadir nossas roças, flechas minúsculas para matar nós todos, e uma bola de pasta vermelha para *kuritsi*, a magia de amor. Os Waurá viram tudo isso e acharam que há aí um dispositivo para matar cada pessoa daqui. Vivendo conosco por um tempo, Ipyana vai matar-nos todos — a menos que morra primeiro.

A famosa coleção de Ipyana inclui virtualmente tudo o que é usado pelos feiticeiros para matar suas vítimas. É improvável que qualquer Mehináku pratique feitiçaria e certamente não o faz na escala atribuída a Ipyana. E se Ipyana fosse de fato feiticeiro, ele não iria fazer alarde disso na ocasião de sua visita aos Waurá ou a qualquer outra tribo do Xingu. A estória, portanto, deve ser descartada como falsa. Ela floresceu a partir de uma convicção geral de que Ipyana era de fato feiticeiro, e de uma crença de que ele poderia muito bem ter uma coleção de cabelo Mehináku, braça-

deiras, terra encharcada de urina, e assim por diante. Como em geral Ipyana era detestado e temido, não foi difícil atribuir-lhe hostilidade recíproca, bem como a posse do equipamento de feiticearia. A estória é, portanto, factualmente falsa, mas, sentimentalmente verdadeira. As sombrias modificações a respeito da viagem de Ipyana aos Waurá servem para aumentar o medo e a excitação maldosa do contador e do ouvinte. Mais sombria a estória, maior a alegria de recontá-la. O mexerico pôde ser “estória que faz ficar triste” mas, freqüentemente, trata-se de uma tristeza aliada a outras emoções mais agradáveis.

Se interpretamos o mexerico como uma sanção para controlar o mau comportamento, ou como um artifício para traçar fronteiras entre grupos, ou como uma apresentação de ego sob uma luz favorável, ou como uma forma da arte narrativa, não podemos ter dúvidas sobre sua efetividade dentro da comunidade Mehináku. A despeito da natureza privada de muitas das estórias e da transmissão embaraçosa de pessoa para pessoa, elas se espalham pela aldeia em apenas poucas horas e marcam suas vítimas como ladrões; feiticeiros e adúlteros.

Deve ficar bem claro que o isolamento é escasso entre os Mehináku. O plano da comunidade não somente eleva ao máximo a observabilidade e audibilidade das relações sociais, mas os habitantes da aldeia também desenvolveram um certo número de instituições que fazem de cada homem uma figura pública. O círculo dos fumantes, os discursos do chefe, e a oratória pública parecem ser particularmente concebidos para difundir fatos sociais significativos para a comunidade da maneira mais rápida possível. Há muitas conseqüências positivas dessa eficiência de comunicações. As atividades da comunidade, por exemplo, são relativamente simples de organizar e coordenar.

Há, entretanto, um outro aspecto das comunicações eficientes. Um Mehináku não fica nunca muito tempo fora das luzes da ribalta. Aonde quer que vá, ele pode ser visto ou ouvido. Quando fala, há sempre uma chance de ser surpreendido, e, em pouco tempo, todos poderão saber o que ele disse. Os detalhes mais íntimos de sua vida sexual podem facilmente tornar-se do domínio público. As pressões da vida, nesse tipo de situação, podem se tornar insuportáveis, pois há o perigo de se saber demais. Um homem estará em melhor situação se ele não souber que seu cunhado lhe seduziu a esposa, acusou-o de feiticearia, ou roubou seu diadema de penas. Se esses fatos são escondidos, ou simplesmente suspeitados, eles podem ser ignorados. A rede de mexericos e a

abertura da comunidade para a comunicação, entretanto, evidenciam justamente esse tipo de informação. O prejudicado pode sentir-se tentado a cortar relações com seu parente, afastando-se das obrigações econômicas mútuas e mantendo um mau humor constrangido em sua presença. Como a comunidade Mehináku é pequena, o tecido social não resiste às brigas que adviriam do fluxo livre e contínuo de tais informações. Conseqüentemente, a tranquilidade da aldeia e a manutenção de relações sociais vitais exigem limitações no conhecimento mútuo.

De maneira engenhosa, os Mehináku encontraram métodos de restringir informação a respeito deles próprios, apesar de seu alto grau de exposição e abertura. A seguir, passo a descrever algumas das estratégias e instituições empregadas para ocultar a informação, proteger as fronteiras das regiões periféricas e ganhar um pouco de privacidade.

6. AS INSTITUIÇÕES E ESTRATÉGIAS DO SEGREDO

Vá pelo caminho de Yuta até o de Kalana.

Olhe para o caminho do rio para assegurar-se de que não há ninguém. Corra o máximo que puder e mantenha a cabeça baixa!

Takuara, ensinando o antropólogo a entrar na aldeia sem ser visto

A melhor evidência de que os Mehináku necessitam limitar a exibição reside nos recursos de que lançam mão, para defender a privacidade. Neste e nos três capítulos seguintes, vou descrever algumas dessas instituições e estratégias pessoais que restringem o curso da informação na comunidade. Examinarei o uso da falsidade, casos extraconjugais, roubo e até os jogos infantis. Iniciarei com uma segunda observação sobre a concepção espacial da aldeia e das casas.

A aldeia escondida: regiões de baixa observabilidade

Em minha descrição do plano da aldeia e da arquitetura das casas, dei ênfase ao caráter altamente público da vida social Mehináku. O leitor, entretanto, não deve ficar com a impressão de que os Mehináku vivem dentro de um aquário. Há, de fato, algumas zonas de pouca observabilidade, tanto naturais quanto artificiais, dentro e fora da aldeia, as quais isolam uma longa série de atividades das vistas do público.

Vamos localizar algumas dessas áreas, reexaminando o mapa da figura 8. Uma olhada rápida vai mostrar que um Mehináku pode ser visto facilmente nos caminhos principais, na praça ou

perto do lugar preferido para os banhos. Nas regiões situadas no perímetro da aldeia, entretanto, logo atrás dos “quintais”, a visibilidade é pequena por causa da profusão de arbustos e árvores. Uma intrincada rede de atalhos nesta área liga as casas com os caminhos principais e com todos os outros. Há pelo menos vinte e dois desses caminhos, muitos dos quais recebem o nome da pessoa que os abriu ou então do proprietário da casa de onde se originam. Além disso, há muitos, dos assim chamados “caminhos de jacaré” (*yaká*), que levam a pequenas clareiras atrás de cada casa e que são usados para casos extraconjugais. A rede completa dos caminhos de baixa observabilidade é tão interligada que, com cuidado, um Mehináku pode fazer um circuito completo da aldeia sem ser visto.

É verdade que alguns desses caminhos têm claramente uma função utilitária. A título de exemplo, o caminho mais curto até o porto ou até a área preferida para os banhos não é cruzando a praça mas pelos atalhos que se iniciam na parte de trás de cada casa. Vejamos, entretanto, os atalhos para os quais há a opção de caminhos mais curtos e, muitas vezes, melhores. Uma explicação para a existência desses caminhos é a de que cada vez que uma casa nova é construída (de cinco em cinco ou de sete em sete anos) uma nova rede de caminhos é construída enquanto que a antiga é, em grande parte, mantida. O mesmo processo ocorre quando a aldeia se muda. O atalho escondido que conduz à área secundária de banhos, por exemplo, é um remanescente que data do início da década de 60, quando a aldeia estava situada a aproximadamente 90 metros ao sul da localização atual.

Mas, então, por que estes atalhos são mantidos limpos? Por que outros são abertos intencionalmente através da vegetação? Essencialmente, é porque eles permitem aos Mehináku andarem por aí, sem ser vistos, em uma série de afazeres, tanto tortuosos como costumeiros. Vejamos o mais notável dos atalhos secretos, o de *Itsa* (*Itsa Napu* — não figura no mapa). Percorri o caminho de *Itsa* que se estende por cerca de seiscentos metros através do mato e da floresta. Ele foi construído por um único motivo: trazer peixe até a aldeia, sem ser visto. Este atalho liga a parte de trás da casa de *Itsa* ao caminho principal que leva ao porto norte do Tuatuari, onde há uma série de armadilhas para peixe, que produzem um provimento de peixe pequeno, mas regular, durante a estação das chuvas, quando as pescarias são pobres para todos. Se *Itsa* tivesse que entrar na aldeia pelo caminho principal com seu peixe, os gritos de alegria alertariam imediatamente seus parentes de outras casas. Não querendo dividi-lo com mais ninguém,

além do pessoal de sua própria casa, Itsa abriu pois seu caminho para poder continuar a trazer seus peixes sem chamar a atenção.

Quando o atalho foi aberto pela primeira vez, todo mundo percebeu rapidamente qual era seu objetivo. “Ele é muito *mesquinho* (*kakaianumapai*)”, disseram. Entretanto, Itsa não é o único que se serve dele atualmente. Há vários bons pescadores que passam furtivamente por ele, toda vez que querem chegar até suas casas sem ser vistos. Um dos Mehináku, que me levou para dar uma volta pelo atalho de Itsa e pelos outros atalhos secretos em torno da aldeia, demonstrou que é possível a um pescador chegar até a porta de trás de qualquer casa da aldeia, com pouco risco de ser observado. Há poucos momentos cruciantes, durante os quais ele deve atravessar rapidamente uma das trilhas principais com seu peixe e equipamento de pesca, mas até mesmo esse risco pode ser minimizado pela cuidadosa observação prévia do atalho.

Estes exemplos sugerem que um dos usos dos atalhos secretos é o de dissimular o comportamento antitético à auto-imagem que os Mehináku promovem publicamente. Itsa insiste em dizer que ele é o mais generoso dos homens e, como prova disso, em várias ocasiões ele entra na aldeia ostensivamente carregando seu peixe e seu equipamento para todo mundo ver. Infelizmente, esta exibição de relações públicas funciona mal porque todos sabem que ele fez um uso excessivo dos atalhos secretos.

Se alguém tivesse que sair da aldeia através desses caminhos escondidos, iria dar em outras áreas de pouca observabilidade, tais como os portos pouco usados do rio Tuatuari e as “*áreas de jacaré*” (*yaká epuge*), pequenas clareiras na floresta utilizadas para privacidade nas relações sexuais e como refúgio temporário contra os outros habitantes da aldeia, quando as pressões sociais se tornam intoleráveis.

O explorador persistente dos caminhos secretos também poderá deparar-se com as roças familiares, usadas pelos cônjuges durante a estação das chuvas para conversas particulares e relações sexuais. Tal como o quarto de dormir fechado nas casas americanas de classe média, a vegetação alta serve de proteção para os espetáculos e sons da intimidade conjugal contra o escrutínio geral. Fora da aldeia, a salvo dos olhos ávidos de seus companheiros, os Mehináku gostam de ir em busca de ervas medicinais secretas, de preparar material para rituais, e invocar os espíritos. Na floresta eles escondem as propriedades que poderiam ser roubadas ou as que eles não querem compartilhar com os demais.

Os habitantes da aldeia têm a surpreendente faculdade de recuperar os objetos que escondem na floresta. Um dia vi um de meus amigos recobrar, como em passe de mágica, o remo de seu pai que estava dissimulado debaixo do capim. Seu pai tinha lhe contado o lugar do remo em relação a um grande tronco caído que estava atravessado no caminho; o ponto exato era indicado meramente por uns poucos talos curvos de grama alta.

As casas como áreas privadas

Existem áreas de pouca observabilidade tanto dentro como fora da aldeia. Dentro da comunidade, os Mehináku estabeleceram física e simbolicamente zonas de privacidade que desencorajam os não-residentes a intrometer-se em suas casas. As casas são consideradas domínios semiprivados, informalmente limitados a seus residentes e parentes próximos. Nenhum Mehináku adulto sente-se a gosto na casa de outra pessoa, a não ser por ocasião de uma troca comercial ou de um ritual. Mesmo os amigos íntimos não entram nas casas uns dos outros. Um homem que quiser falar com seu amigo localiza o ponto próximo de onde ele dorme e conversa através da parede.

É difícil exprimir a intensidade da relutância de um Mehináku para entrar na casa de outra pessoa. Só a expressão “casa dos outros” (*kala naku*, literalmente, “interior dos outros”) está impregnada de associações desagradáveis. Um homem fica envergonhado por permanecer por algum tempo na casa de outro. Ele ouve demasiadas fofocas e, inevitavelmente, torna-se ele próprio um veículo delas. Visitantes crônicos são ameaças, em potencial, para membros de sua própria casa, pois teme-se que enquanto se tornam íntimos de seus vizinhos irão separar-se dos companheiros de sua própria casa.

A pessoa que visita constantemente as casas dos outros é chamada de *kujuma*, uma espécie de papa-figo. Só cheguei a compreender quão extraordinariamente expressivo e depreciador é o termo, quando os Mehináku capturaram vários *kujuma* na floresta e trouxeram-nos para a aldeia como xerimbabos. O *kujuma*, que nunca é engaiolado, esvoaça de uma casa para outra, come o que consegue encontrar e defeca tanto nas cabeças das pessoas como nos silos de mandioca. A chegada de um *kujuma* em nossa casa era sempre o sinal para que os homens jovens gritassem com ele, tentassem desalojá-lo dos esteios, acertando-o com

pedaços de madeira ou atirando nele flechas rombudas. Recentemente, um *kujuma* foi morto dessa maneira, para grande tristeza e raiva de seu proprietário, que estava desejoso de arrancar suas penas para fazer um cocar. Mas todas as outras pessoas, em seu íntimo, estavam contentes, pois tanto quanto os visitantes humanos, os *kujuma* não são bem-vindos nas casas Mehináku.

Só as criancinhas andam livremente de casa em casa. Tirando vantagem da mobilidade de seus rebentos, os pais usam-nas para entregar comida e levar recados para seus vizinhos e para trazer de volta informações sobre o que está acontecendo pela aldeia. Os meninos não são recrutados deliberadamente para controlar os vizinhos e nem são interrogados sistematicamente, quando chegam em casa. No entanto, as crianças são centros de atenção quando contam a seus pais quais as novidades e fofocas nas outras casas. Elas são, portanto, encorajadas a agir como informantes, embora seus pais possam negar a responsabilidade.

Por volta de nove ou dez anos, uma criança descobre que sua facilidade de acesso a outras casas está diminuindo. Ao mesmo tempo, o pai e a mãe começam a desencorajá-la de circular pelas redondezas. Dizem-lhe que ela deve sentir-se envergonhada quando entra nas casas dos outros e, como em aula prática, os pais põem-lhe nas mãos a larva de uma mariposa, que se enrola como uma bolinha quando é perturbada. “Encolha-se de vergonha como a larva”, dizem à criança, “toda vez que você pensar em intrometer-se na casa de outra pessoa”. Sempre que necessário, a aula é reforçada escarificando-se a criança com um arranhador de dente de peixe.

As regras contra a intrusão não se aplicam durante os acontecimentos públicos formais, como as sessões de trocas, quando as pessoas de fora podem entrar nas casas livremente. Há ainda algumas casas localizadas nos quintais, às quais os visitantes quase nunca têm acesso. Atualmente (1976), há duas dessas casas na aldeia, ambas situadas no quintal de um dos chefes. Uma abriga uma família que se separou da residência de um dos chefes, o que o aborreceu muito. Eventualmente ele faz discursos públicos expressando seu desgosto acerca de parentes que preferiram viver longe dele, mas há muito pouca coisa que ele possa fazer a respeito desse caso. A segunda dessas casas é usada por membros da família do chefe, quando uma das mulheres se encontra no período menstrual ou quando querem escapar das pressões sociais. Em uma situação na qual várias famílias vivem em estreito contato sob um mesmo teto, as construções no quintal servem de refúgio contra a interação e a comunicação indesejadas.

Áreas de baixa observabilidade dentro das casas

A interação e a comunicação na comunidade Mehináku são limitadas, não só pelas construções residenciais separadas, mas também pela baixa observabilidade dentro das próprias casas. Devido à ausência de janelas, a quase totalidade de uma casa, com exceção das áreas próximas às portas de entrada, permanecem perfeitamente em semi-obscuridade. Visto que as casas são longas e cavernosas, é difícil ver com alguma acuidade o que está acontecendo do outro lado.

A porção menos observável da casa é um espaço estreito que permite engatinhar entre as paredes de palha e os esteios. Baixa demais para alguém poder ficar de pé dentro dela, esta passagem é normalmente infestada por milhares de baratas, inúmeras aranhas e outros bichinhos, que fazem suas casas junto às casas dos Mehináku. A barra de madeira que fica a mais ou menos 30 cm de distância, paralela a este corredor, é chamada com justiça “o trilho dos ratos” no jargão de construção dos Mehináku, porque serve de passagem para centenas de ratos que infestam uma casa mais antiga. Normalmente usado apenas para armazenamento, este espaço estreito é às vezes freqüentado por meninos, armados de arcos e flechas de brinquedo, que perseguem os bichinhos — mas até mesmo as crianças não têm o hábito de passar o tempo lá. Entretanto, de feiticeiros, ladrões, homens envolvidos em casos extraconjugais e outros implicados em atividades sub-reptícias dizem que costumam esgueirar-se por este corredor, quando entram de noite nas casas de suas vítimas.

Outras limitações na observabilidade podem ser tanto simbólicas quanto físicas. As restrições ligadas ao parentesco por afinidade, por exemplo, dividem o espaço vital tão efetivamente quanto paredes divisórias que cheguem até o teto. Limitados por severos tabus de evitação, sogros e sogras, genros e noras não devem passar juntos pela mesma porta e nem entrar eventualmente na área domiciliar uns dos outros, embora vivam em grande proximidade. Desde que as pessoas mais novas possuem um grande número de parentes classificatórios por afinidade, incluindo os siblings e primos de suas esposas, um jovem recém-casado pode ser restringido, em seus movimentos pela casa, apenas à área de sua rede e de sua fogueira.

Além dos tabus explícitos que regulam a conduta entre os parentes por afinidade, há regras informais que estabelecem uma medida de privacidade para pessoas que residem na mesma casa.

As famílias que ocupam lados opostos na mesma casa, mesmo não sendo parentes afins, são, de certa forma, separadas uma da outra. As visitas são pouco freqüentes, e gritar através da casa, exceto quando se contam histórias ou se fazem brincadeiras, é inconveniente. Quando tais famílias contracenam, isto se dá habitualmente nas áreas de trabalho e fogos situados no centro da casa. Ao contrário, as famílias que residem no mesmo lado da casa vivem normalmente em intimidade, estão inteiradas das atividades umas das outras e habitualmente podem participar delas. À hora das refeições, entretanto, uma família não pode ser interrompida, caso se sente para comer em torno de seu próprio fogo.

Os quintais

Como sugerem as limitações para a interação dentro das casas, a privacidade não se resume apenas em evitar ser visto e ouvido. Áreas que são visíveis e audíveis podem tornar-se o cenário de atividades de "região de trás", com privacidade garantida pela convenção mais que pelas paredes e portas. Os quintais (*miyepyenu*), atrás das casas Mehináku, são exemplos dessas áreas, pois, embora possam habitualmente ser vistos dos caminhos principais e sejam apenas parcialmente escondidos da praça, eles são, de qualquer forma, o foco de uma série de atividades domésticas de ordem privada. Ali, na época agradável da estação seca, as mulheres se sentam em pequenos grupos de parentes e amigas para fazer farinha de mandioca. Ali também os homens fazem bancos de madeira, ajudam a fazer tinta de urucu, brincam de arrelhar os filhos, ou apenas sentam-se sossegados, enquanto suas mulheres catam-lhes piolhos e carrapatos. Ao crepúsculo, homens e mulheres reúnem-se no quintal para tomar uma bebida quente e doce feita de tapioca, conversam calmamente e observam a posição da lua e das estrelas da tarde.

O etos predominante no quintal é a informalidade. Ao contrário da área da frente, que é varrida e capinada com regularidade, os restos do processamento da mandioca e o lixo da casa são jogados, sem cerimônia, no mato que rodeia a área de trás da casa. Os moradores, que comem na parte de trás de suas casas, atiram casualmente espinhas de peixe para fora com a vaga esperança de que os cachorros da aldeia as limpem. Um cheiro ácido satura por vezes a área, pois o quintal é também o lugar onde se urina.



Figura 13. Venha tomar *nukaiya*! A tardinha, as mulheres preparam *nukaiya*, uma bebida adocicada feita de mandioca. Quando escurece e esfria, os habitantes de uma casa reúnem-se em torno da panela quente para tomar a bebida e conversar. A aparência informal de Uleiru (cabelo despenteado, ausência de *uluri* e de pintura corporal) é típica da área de quintal, como são também as cestas, panelas e lixo situados abaixo do jirau de secar mandioca.

Até o observador mais casual nota as diferenças de comportamento entre as pessoas sentadas na frente e as sentadas atrás da casa, diferenças estas que definem o comportamento público e o privado na sociedade Mehináku. No quintal, por exemplo, os cumprimentos são informais ou totalmente dispensados. Moradores de outras casas podem ser ignorados, quando percorrem os atalhos adjacentes, ao alcance de um cumprimento, que teria sido de rigor na praça pública. Cumprimentar um homem, ao passar pelo seu quintal, é ligeiramente estranho, uma violação da regra não-explicita de “desatenção civil” — quase como se em nossa própria sociedade uma pessoa mal-educada tivesse que se curvar através de uma janela aberta para chamar a atenção de um conhecido.

A roupa, bem como outros aspectos da interação, tem algo de “à vontade” e informal. Um homem pode estar sem roupa nem adorno tanto na praça pública quanto no quintal, mas apenas na praça sua nudez é um sinal evidente de retraimento ou indiferença. No quintal, embora as roupas ainda mantenham muitas funções comunicativas, qualquer estilo de vestimenta ou de nudez é de fato aceitável.

Apesar da informalidade do comportamento do quintal, nem toda a participação é bem-vinda. O observador necessita apenas anotar os nomes dos poucos escolhidos que entram livremente no quintal de uma casa para obter uma lista daqueles que mantêm relações estreitas com seus moradores — parentes, amigos e companheiros de trabalho. Todos os outros devem entrar pela porta da frente, anunciados por um cumprimento formal — desde que tenham que entrar. O quintal, portanto, reúne aqueles cujas relações são íntimas e separa aqueles que são socialmente distantes. As barreiras, que esta região doméstica posterior fornece aos moradores, residem não somente em obstáculos para a percepção mas também para as convenções. Assim como, no drama japonês tradicional, o ajudante que usa roupa preta movimenta-se entre os atores, a ação no fundo do quintal pode ser vista pela platéia, mas ela não é assistida nem interrompida.

Embora eu tivesse afirmado que a comunidade Mehináku é relativamente aberta ao fluxo de informações, há também limitações. Os atalhos secretos, as áreas de banho e os pontos isolados, os quintais, as residências separadas, e as regras contra a intrusão — tudo indica que os habitantes da aldeia têm meios de defender as regiões de pouca visibilidade. A seguir passarei a examinar outras instituições que dissimulam a informação, como a de exo-

nerar-se da interação e a extraordinária prática do isolamento cerimonial. Agora, entretanto, gostaria de chamar outra vez a atenção do leitor para a rede de fofocas e o sistema de comunicação verbal, pois as barreiras à observação não são os únicos artificios que limitam o fluxo de informações dentro da aldeia. Os Mehináku também desenvolveram algumas técnicas que lhes permitem limitar a eficiência e comprometer a confiança da rede de fofocas, das notícias e da conversa.

Espiões, escutadores de conversa e comunicação verbal

Uma das maiores limitações para o fluxo de informações dentro da comunidade Mehináku é uma série de regras que limita a maneira pela qual os habitantes da aldeia podem saber alguma coisa uns dos outros. A primeira destas regras é que qualquer conduta furtiva é errada. Um Mehináku não pode insinuar-se pela aldeia espiando seus colegas sem se arriscar a sérias repercussões, a menor das quais é a de que ele pode adquirir a reputação de espião. Até onde vão meus conhecimentos, não há palavra na língua Mehináku para “espião” ou “escutador de conversas”, mas há uma maneira de referir-se a eles. Tais pessoas são catalogadas como *nitséi*, isto é, alguém que gosta excessivamente de alguma coisa. Daí um *itsi nitséi* é alguém que gosta de *itsi* (genitais), isto é, “fanático sexual”. Uma pessoa expressivamente interessada na conversa de seus companheiros é um “caçador de conversas” (*iyakái nitséi*), um “caçador de notícias” (*metaiyá nitséi*) ou um “aficionado da parte de trás da casa” (*pāutsukiri nitséi*). A última frase refere-se a alguém que vagueia em torno da parte de trás das casas na esperança de surpreender um pedaço de conversa através da parede. Com exceção de fanático sexual que é uma brincadeira, chamar alguém de *nitséi* é muitas vezes uma autêntica censura e é levado muito a sério.

O Mehináku que for desavergonhadamente furtivo arrisca-se a conseqüências mais sérias do que simplesmente ser chamado de “caçador de notícias”. Sua conduta pode valer-lhe uma reputação de feiticeiro, pois os feiticeiros, como todos sabem, são exatamente aquela espécie de gente que rasteja por aí sem ser vista. Armado com flechas minúsculas, o feiticeiro espreita a aldeia usando um disfarce que o torna invisível e atira em suas vítimas, através de buracos nas paredes das casas. As pessoas que se sentem especial-

mente suscetíveis à feitiçaria, mantêm as paredes de suas casas em bom estado e suas portas especialmente protegidas.

Talvez a melhor evidência da associação entre dissimulação e feitiçaria é a distinção feita entre um feiticeiro e um bruxo (ver tabela 13, n.os 1 e 2). Tanto o feiticeiro como o bruxo matam suas vítimas por métodos mágicos parecidos. A diferença crucial é a de que o bruxo é um feiticeiro que decidiu agir publicamente. Ele não somente anuncia seu papel para a comunidade, mas exhibe abertamente seu equipamento mágico. Ao contrário do feiticeiro furtivo, o bruxo é tido em alto conceito, e pagam-lhe boas somas por seus serviços. O perigo de ser tomado erroneamente por feiticeiro é uma forte sanção que desencoraja os Mehináku a espionar a vida de seus companheiros. Um homem que tem que confiar no segredo e na dissimulação para obter informações tem boas razões para hesitar muito, pois poderá angariar a reputação de “caçador de notícias” ou “aficionado de quintais”.

Há outras barreiras efetivas para a circulação de informações, mesmo as que não são tão dramáticas quanto o medo de ser chamado de feiticeiro. Estas são as regras que estabelecem limites para os tipos de assuntos que podem ser discutidos e para os tipos de perguntas que eles podem formular.

Limites da comunicação verbal

Em alguns casos, as regras que restringem as conversas são explícitas, regendo o que pode ser dito nas relações particulares e nas situações sociais. Sogros e genros, por exemplo, podem conversar apenas em circunstâncias excepcionais e, mesmo assim, somente sobre problemas práticos e imediatos. A conversa na “casa dos homens” deve ser restrita a assuntos informais e não controvertidos. Embora as brincadeiras sejam permitidas e mesmo solicitadas neste cenário, elas devem ser inofensivas. A feitiçaria é um assunto aceitável somente *in abstracto*. É adequado dizer que a tribo dos Awetí deve ter tido muitos feiticeiros, visto que sofreram tantas epidemias. Por outro lado, é de muito mau gosto especular a respeito de quem é o responsável pelas pragas de mosquitos entre os Mehináku. A conversa do círculo dos fumantes, de tardezinha, é regida por restrições semelhantes, e deve ser, acima de tudo, inofensiva.

Talvez as limitações socialmente mais importantes para o discurso sejam as restrições à livre discussão sobre feitiçaria e

sexo. Estas restrições tendem a moderar as hostilidades oriundas de ciúmes sexuais e das discordâncias a respeito de quem é e quem não é feiticeiro. As fofocas sobre feiticeiros são, em geral, limitadas as pessoas que confiam umas nas outras; na prática, tendem a se dar entre parentes próximos do mesmo sexo. De um ponto de vista masculino, elas incluem seu pai, irmãos e filhos. Visto de uma perspectiva feminina, elas incluem sua mãe, irmãs e filhas. Maridos e mulheres podem hesitar em confiar um no outro quando acreditam que seus cunhados, sogros e genros são feiticeiros. Como as crianças são instruídas a respeito de feitiçaria principalmente pelo progenitor de seu próprio sexo, irmãos e irmãs podem ter idéias um tanto diferentes a respeito de quem é e quem não é feiticeiro. Tendo uma relação um tanto distante que habitualmente não permite falar sobre feitiçaria, assim mesmo, os siblings conseguem manter tais diferenças sem conflito.

Sexo é um assunto muito mais aberto que feitiçaria, embora haja uma limitação estrita para conversas sobre relações sexuais. Nunca se deve falar ao marido traído sobre a infidelidade de sua esposa. Nem mesmo irmãos e irmãs do traído podem divulgar o que sabem, uma conspiração de silêncio protege-o contra a verdade.

Além das regras que governam o que pode e o que não pode ser dito, a comunicação Mehináku é restringida por um código de polidez que pode ser melhor qualificado como discrição. Assim como um Mehináku não revela informações socialmente prejudiciais a respeito de si mesmo, ele também não dá tais informações a respeito dos outros. Perguntas pessoalmente intrusivas são consideradas de mau gosto, e, a menos que se tenha uma boa razão, é inadequado informar-se sobre as mudanças de uma pessoa, de seus planos para o dia seguinte, ou sua propriedade pessoal.

Verdade e falsidade

Uma limitação à comunicação verbal é o saudável ceticismo dos Mehináku sobre muito do que eles ouvem. Este ceticismo é baseado em duras experiências. Eles sabem que muitas das notícias e fofocas que circulam pela aldeia resultam falsas. Grande parte da informação errônea provém das notícias recolhidas no Posto. As mais distorcidas (e freqüentemente as mais patéticas) dessas histórias são as tentativas feitas pelos habitantes da aldeia para compreender os brancos. Em 1967 o chefe Mehináku, cheio

de raiva e incerteza, voltou para a tribo depois de uma breve estada no Posto. Ele explicou em um discurso público que o chefe de Brasília tinha entrado em guerra contra o de São Paulo, e que a aldeia Mehináku corria o risco de ser atacada. O cerne de verdade nesse boato foi a notícia da guerra que houve em junho entre Israel e os Estados árabes.

Histórias ainda mais alarmantes percorrem regularmente a aldeia. Barcos cheios de homens brancos estão chegando para dar doces envenenados aos Mehináku. Aviões vão jogar bombas sobre a aldeia. Uma bomba “fogo monstro” (*itseikumá*) virá queimar todo mundo até a morte; outra, a “lâmina de gilete monstro” (*giletekumá*), virá cortar tudo na aldeia a uma certa altura — gente, casas e até mesmo árvores. O primeiro desses rumores tem claramente origem no massacre de índios brasileiros conduzido com a cumplicidade do antigo Serviço de Proteção ao Índio (S.P.I.). O segundo e o terceiro vieram provavelmente de relatos que circularam no Posto a respeito do uso das bombas napalm e cluster pelos norte-americanos durante a guerra do Vietnã.

A origem mais óbvia da confusão em todos esses boatos é o problema da linguagem. Muito poucos Mehináku falam fluentemente outras línguas. Histórias escutadas por acaso no Posto são compreendidas apenas em parte, levando o ouvinte a desfazer a confusão para sua própria satisfação. Visto que a sociedade e a cultura branca representam um mistério muito maior que a língua portuguesa, os relatos que descrevem o homem branco são interpretados de acordo com o que faz sentido para os Mehináku — uma guerra entre duas nações transforma-se em uma briga entre dois chefes e suas facções locais.

As notícias sobre as tribos xinguanas vizinhas e sobre os próprios Mehináku são menos passíveis de sofrer esse tipo de distorção, mas freqüentemente são introduzidos erros na transmissão da história. Esta última fonte de desinformação origina-se na recepção feita aos portadores de notícias ou fofocas interessantes. Sua história é sempre contada de maneira tão viva quanto possível e, vez por outra, o enredo é embelezado em prol de efeitos dramáticos. Yuma, por exemplo, célebre por suas histórias fantásticas, volta do Posto para contar que chegou um grande avião cheio de homens brancos, dispostos a trocar armas, bolas, pilhas de lanterna e balas. Na manhã seguinte, os Mehináku tiraram o pó de seus brincos de penas, cestas e vasilhas de cerâmica e carregaram-nos até o Posto para negociar com os homens brancos.

Os habitantes da aldeia foram enganados outra vez. O avião cheio de brancos, ao qual Yuma tinha se referido, resultou ser na verdade dois repórteres enviados para fazer um rápido ensaio fotográfico do gênero “Filhos desobedientes do Jardim do Éden” para sua revista semanal. Eles não têm nada para trocar a não ser as camisas que estão usando; estão se queixando do calor e dos mosquitos e querem voltar para casa o mais cedo possível. Os Mehináku voltaram para a aldeia tarde da noite jurando nunca mais acreditar em Yuma.

Observei muitas fontes de erro na comunicação de notícias, inclusive juízos falsos baseados na linguagem e na cultura, e erros introduzidos mais ou menos deliberadamente por algumas pessoas. Todas estas distorções podem ser combinadas, caso uma notícia seja repetida muitas vezes antes de chegar a toda a comunidade. Estudos sobre a transmissão em série da informação, em nossa própria sociedade, revelaram que 70% da informação contida em uma mensagem podem ser perdidos depois de cinco ou seis repetições sucessivas (Allport e Postman 1947:75). É razoável admitir perdas equivalentes entre os Mehináku, especialmente quando a história passa de tribo para tribo e de pessoa para pessoa. Frequentemente, as cadeias de transmissão são muito longas; os Mehináku podem inteirar-se de uma história nova só depois de ela ter passado através de várias versões por muitas tribos xinguanas que falam línguas diferentes. Compreensivelmente, o relato final tem pouca relação com o original.

Embora os Mehináku não sejam conscientes sobre fontes de erro na transmissão de notícias, sua principal explicação para a comunicação falha é a falsidade deliberada. As notícias que se revelam incorretas são normalmente chamadas *miulikí*, mentira ou rumor intencionalmente falsos. Considera-se que grande parte da informação errônea comunicada em fofocas, conversas casuais, e mesmo na oratória pública tenham a mesma origem. Os habitantes da aldeia referem-se, muitas vezes de maneira injuriosa, à mendacidade de seus companheiros; e são zombeteiramente céticos a respeito de histórias que parecem dissimular uma verdade prejudicial. As crianças estão sempre acusando-se reciprocamente de mentirosas; ainda que seja brincando, a palavra mentiroso, em português, é uma das primeiras que os Mehináku aprendem, depois de ter assimilado os termos relativos aos principais artigos de comércio.

A concepção Mehináku acerca da mentira (*miulí*) é muito parecida com a nossa própria. A mentira é uma tentativa deliberada de enganar. Um mentiroso (*miulitsí*, masculino; *miulityeju*,

feminino) é um indivíduo que mente de maneira crônica e maliciosa. Um brincalhão que induz um companheiro a fazer uma caminhada inútil, entretanto, não é um mentiroso, embora ele obviamente tenha contado uma mentira. As mentiras são fortemente diferenciadas dos enganos. Uma pessoa que passa adiante um boato de que alguém é feiticeiro é culpado apenas de *miyulitāi*, ou mentira pequena, visto que ele apenas cometeu um engano e não fabricou a história. Uma pessoa que cometer um engano completamente inocente, como, por exemplo, informar erradamente sobre o número de canoas no porto, não é culpado absolutamente de nenhuma mentira.

Em que circunstâncias os Mehináku usam de falsidade? De acordo com os habitantes da aldeia, a malícia é causa primária de mendacidade. Tanto quanto com a fofoca, os habitantes da aldeia ajudam deliberadamente a ferir uns aos outros por meio de histórias odiosas. O mentiroso “adiciona dor” ou “pimenta” à fofoca para fazê-la ferir. Para ilustrar, um dos habitantes da aldeia fora reconhecidamente tido como mentiroso mal-intencionado. Suas histórias eram tão incisivas que ele era chamado “o que faz bem a coisa” (*awushatumalaitsi*), significando que suas mentiras eram tão hábeis a ponto de não poderem ser distinguidas da verdade. Seu principal método era tomar um conjunto de fatos geralmente conhecidos e interpretá-los de maneira desonesta. Uma vez ele viu um vizinho modelando uma bola de cera, ocupação absolutamente inocente visto que os Mehináku usam cera na parte terminal de pontas de flecha. Mas os Mehináku também acreditam que os feiticeiros usam cera para gerar pragas de mosquitos, e quando o mentiroso disse que viu seu vizinho fabricando larvas de mosquitos, a história adquiriu uma medida de credibilidade.

Mentiras, como essa, são de longe o uso mais maldoso da falsidade na comunidade, mas não creio que elas ocorram com tanta frequência quanto os Mehináku afirmam. Um uso muito mais comum da prevaricação é especialmente significativo para nós, porque ele parece ter sua origem na abertura da comunidade ao fluxo de informações. Portanto, certos tipos de mentiras não têm a intenção de prejudicar outras pessoas, sendo, antes de tudo, defensivos. Os amantes, por exemplo, devem usar de prevaricação para esconder seus encontros extraconjugais. Eles se servem igualmente de outras técnicas, tais como a de confinar suas ligações às regiões não públicas da comunidade, mas muitas das atividades que acompanham suas relações simplesmente não podem ser escondidas dos esposos traídos. Como vou explicar mais

adiante, sua melhor defesa é a de prevaricar sobre o significado de seu comportamento.

O roubo é outra atividade sobre a qual os Mehináku têm que mentir. No cenário aberto da comunidade Mehináku, o ladrão deve contracenar freqüentemente com as pessoas que vitimou. Se ele tenciona usar os objetos roubados, o caráter altamente público da vida diária vai levá-lo a expô-los habitualmente e a confrontar-se de vez em quando com suas vítimas. Em tais ocasiões é provável que ele empregue a mendacidade para disfarçar sua culpa, negando todas as acusações e alegando que o produto roubado foi trocado legitimamente com alguém que, convenientemente, se encontra fora da aldeia.

Estes exemplos sugerem que, na arena da aldeia Mehináku, o livre fluxo da informação deixa o habitante privado das barreiras e da distância que ele desejaria colocar entre si mesmo e os outros. Dentro deste cenário exposto, a mentira funciona como a última linha de defesa que protege sua reputação de cidadão honesto.

Estática no sistema

O efeito claro do engano e de outras informações errôneas é o de introduzir uma grande confusão no sistema de comunicação Mehináku. Informações referentes às atividades das pessoas freqüentemente são errôneas ou tão seriamente distorcidas que mal se vislumbra o fundo de verdade. Informação errônea gera incerteza, e, como resultado, o nível de fé e de confiança na comunicação verbal é baixo. Não estou sugerindo que os Mehináku sejam um povo cético, e que eles exigem evidências demonstráveis antes de considerar verdadeira uma afirmação, mas que seu conhecimento da "verdade" não é suficiente para motivá-los para a ação. Pode correr o boato de que um Mehináku está a ponto de enfeitiçar um companheiro e fugir com sua mulher. Quando rumores desse plano atingem a suposta vítima, ela poderá dar algum crédito à história. Entretanto, por não confiar inteiramente no sistema de fofocas, ela não se inclinará a agir de modo decisivo e do qual possa vir a arrepender-se mais tarde. Poderá alimentar um ressentimento obstinado para com o suposto malfeitor, mas não irá cortar relações com ele. Somente quando confrontada com evidências indiscutíveis sobre o adultério, tais como encontrar sua mulher na rede com o amante, é que a vítima poderá tomar uma

atitude. Até então a incerteza das comunicações Mehináku vai lhe permitir manter uma relação tranqüila, pelo menos em aparência, com sua mulher e com seus companheiros.

Neste capítulo tentei mostrar que há limites para a observabilidade e a comunicação na vida da aldeia. É verdade que a comunidade é um teatro de arena no qual cada membro do público tem um bom lugar, mas também é verdade que há um bastidor. De fato existe uma segunda aldeia, uma aldeia escondida, que consiste em uma rede de caminhos secretos, áreas de banho reservadas, florestas, mato, clareiras e pântanos. Dentro da própria aldeia, os quintais, as residências separadas, as regras contra a intrusão ocasional e as divisões internas dentro das casas fornecem um pouco de isolamento e dispensam a interação.

A comunicação verbal também é limitada por um certo número de restrições. Certos assuntos não são nunca discutidos casualmente, certas perguntas nunca são feitas, e certos assuntos são evitados por afins e membros do sexo oposto. Finalmente, o uso da mendacidade e dos erros freqüentes nas fofocas e nas notícias que circulam pela aldeia incentivam o ceticismo a propósito do mundo falado. Mesmo quando se revela a verdade sobre o mau comportamento de uma pessoa, há esperanças de que essa "verdade" será rejeitada como uma mentira a mais.

Quão efetivamente estes fatores protegem a reputação pública de cada Mehináku? Os capítulos seguintes abordam esse assunto, analisando o controle da informação revelada em exemplos de comportamento na vida diária.

7. O QUE ACONTECE NOS BASTIDORES: COMO AS CRIANÇAS BRINCAM

Ovo de piolho! Pênis minúsculo! Você só sabe brincar como criança!

Um pescador voltando da pesca, recri-
minando seu filho de dez anos de idade
que ficara em casa

Os capítulos anteriores examinaram o fluxo de informação na aldeia Mehináku e o sistema de comunicações verbais. Tento mostrar que, apesar da abertura da comunidade em relação ao movimento de pessoas e das mensagens, há áreas de visibilidade relativamente baixa, áreas próprias para conduta fora do palco. A não ser de passagem, não dei ao leitor uma boa idéia dos objetivos dessas regiões. Este capítulo começa a sanar esta deficiência com um breve estudo das crianças e de seus jogos.

Crianças e seus jogos

Se pudéssemos de algum modo manter todas as regiões de baixa visibilidade fora da aldeia sob vigilância, descobriríamos que não são os adultos, mas as crianças quem as utiliza com mais frequência. Não assumiríamos, entretanto, que todas as atividades das crianças nessas áreas são clandestinas. Muitas delas são totalmente inocentes. Junto à área de banho, há árvores que fornecem trampolim a partir dos quais as crianças pulam para a água. Na margem do rio há um banco de argila onde as crianças esculpem jacarés, onças e outros animais. Perto dali, um capinzal dá cobertura para brincar de “onça” (*yanomaka*), um jogo no qual uma criança pega de tocaia seus companheiros desprevenidos. Nas florestas que ficam à volta da aldeia as crianças se dividem em dois grupos para brincar de “macaco” (*pahi*): os “macacos” sobem nas árvores e

pulam pelos galhos assobiando e guinchando, enquanto os “caçadores” atiram paus e tentam derrubá-los. Só recentemente “macaco” foi eclipsado por “Tarzã”, um jogo estimulado por uma



Figura 14. Brincando fora da aldeia. Os meninos passam a maior parte do tempo em brinquedos nas áreas de pouca visibilidade que se situam à volta da comunidade. Aqui, Waku, acompanhado de seu irmão mais moço, enfia flores em um cordão fino para confeccionar um galhardete branco de aspecto esponjoso.

revista em quadrinhos que, não se sabe como, foi parar na aldeia. Para consternação de seus pais, os meninos da aldeia atiram-se de galho em galho nas árvores mais altas gritando “Tarzã!”

Algumas atividades lúdicas, entretanto, não são tão inocentes e são mantidas cuidadosamente fora das vistas dos adultos. Para compreender por que as crianças escondem de seus pais uma parte de seu mundo, vamos examinar a natureza das brincadeiras às quais se dedicam, especialmente aquelas nas quais são representados os papéis que elas desempenharão um dia na sociedade Mehináku.

Jogos para um só

A palavra mais próxima para “jogo” em Mehináku é *mapam-pam*. Esta palavra também significa “brinquedo de criança” e inclui atividades muito simples como plantar bananeiras, trepar nas árvores, ou andar em pernas de pau. Na última temporada que passei na aldeia, os brinquedos com barbantes gozavam de grande popularidade. As crianças pegavam pedaços de barbante e desenvolviam várias habilidades com eles. Uma das proezas prediletas era a de enrolar a corda em torno do pescoço, dar um nó nela, e então dar um puxão súbito nos dois extremos dela. Se a corda foi atada corretamente, o nó corre e o enrolamento em torno do pescoço se desfaz. Como bons atores, as crianças gostam de exibir suas habilidades diante do público, especialmente de adultos, caso eles possam ser persuadidos a assistir.

As crianças mais velhas são especialmente hábeis em fazer “camas de gato”. As habilidades dos executantes e os padrões que eles desenvolvem ultrapassam, de longe, tudo o que eu vi entre as crianças americanas. Os Mehináku têm uma vantagem, pois usam não só as mãos, mas também os pés, artelhos e dentes. Petuti, um menino de onze anos, com rapidez desconcertante, produziu uma série de dez desenhos que representavam peixes, animais, casas e padrões abstratos (*yana*). O ponto de interesse do jogo não parece ser o desenho final, o qual é exibido apenas por um momento e depois abandonado; trata-se, principalmente, da habilidade e rapidez com que surgem os padrões.

Brinquedos solitários, como a “cama de gato”, são passageiros, gozando de uma rápida voga na aldeia, para ser logo substituídos por outros. Brinquedos que vi ir e vir incluem fazer e usar pernas

de pau, carrinhos e papagaios. Inevitavelmente estas atividades são iniciadas pelas crianças mais velhas que as ensinam para seus siblings menores. Depois que todos as aprenderam, elas desaparecem, talvez para reaparecer meses ou anos depois.

Jogos de praça

Lá pela tardezinha, quando o calor do dia passou e a maioria das meninas pequenas está livre das tarefas que as ocupou durante boa parte da tarde, as crianças reúnem-se na praça para brincar. Em contraste com as atividades essencialmente solitárias descritas acima, os jogos da praça envolvem invariavelmente pelo menos dois jogadores e um certo número de espectadores. Eventualmente todas as crianças da aldeia participam ao mesmo tempo. Um dos jogos mais populares, especialmente entre as crianças menores, é o da "vespa" (*atapuje*). Algumas das crianças mais velhas fazem um cuidadoso desenho em forma de espiral no chão, reproduzindo padrão de um vespeiro. Uma criança tenta traçar um desenho tão próximo quanto possível com o dedo indicador enquanto todos os outros ficam ao lado na expectativa, com a mão cheia de areia. Se a criança não conseguir traçar a linha exatamente igual à que foi desenhada, todas gritam e jogam areia nela.

Outros jogos realizados na praça central compreendem pirâmides humanas, lutas, pegador e uma variante de esconde-esconde, nenhum deles muito diferente daqueles com que brincam nossas próprias crianças. John M. Roberts, antropólogo e autor de teorias sobre os jogos, argumentou que jogos como esses são uma espécie de modelo no qual se podem encontrar importantes aspectos da organização psicológica e social da vida adulta (1959).

A observação de Roberts parece ser verdadeira no que diz respeito à relação entre os jogos das crianças Mehináku e o sistema de papéis da sociedade. Ambos, por exemplo, são simples. Nos jogos Mehináku nunca há mais que dois tipos de jogadores. Um esporte como beisebol, com suas nove posições diferentes, é muito mais elaborado que qualquer outro jogo realizado pelas crianças da aldeia.

Além disso, os jogos dos Mehináku, como a sua vida social, envolvem uma estratificação máxima. Não há líderes poderosos, embora algumas crianças exerçam autoridade informal, iniciando

e organizando atividades. E além do mais, os jogos Mehináku, como a sociedade Mehináku, são não-competitivos. Embora a habilidade seja importante, os jogos não identificam claramente um “vencedor” que poderá então gabar-se da vitória. Uma criança demonstra mais sua habilidade que o triunfo sobre um adversário.

Estas conclusões sobre os jogos Mehináku são, na maior parte, negativas, visto que um traço ausente nos jogos relaciona-se com a ausência dessa mesma característica na organização da vida social. Há, entretanto, um outro conjunto de jogos que reflete mais positivamente a sociedade Mehináku. O que desperta imediatamente nosso interesse é que esses jogos, aos quais eu chamei jogos de representação de um papel, são invariavelmente realizados fora das vistas do público, nas regiões escondidas à volta da aldeia.

Jogos de representação de um papel

Acho que o mais excitante dos jogos de representação de papel é o chamado “Filhos das Mulheres” (*teneju itāi*). Realizado a uma boa distância da aldeia, onde as crianças não podem ser vistas por seus pais nem por outros siblings, “Filhos das Mulheres”, ao contrário da maioria dos jogos da praça, é realizado pelos meninos e meninas juntos. A idade dos jogadores vai em torno de cinco até doze anos.

O jogo começa quando as crianças se unem aos pares como se fossem casadas. O “marido” e a “mulher” fabricam uma “criança” a partir de um torrão de terra no qual esculpem braços, pernas, traços faciais e até mesmo órgãos genitais. Eles embalam o “nenê” em seus braços e conversam com ele. A “mãe” carrega a criança na anca e dança com ela, tal como viu sua própria mãe fazer com seus irmãozinhos menores. Depois de os “pais” terem brincado com a “criança” por um tempo, ela adoce e morre. Os “pais” choram, cavam uma sepultura para a “criança” e enterram-na. Então todas as “mães” formam um círculo ajoelhadas à maneira tradicional e, com a cabeça baixa e com os braços sobre os ombros da companheira, lamentam-se e choram pelo “filho” perdido.

Nas ocasiões em que eu vi jogar *teneju itāi*, as crianças estavam se divertindo enormemente com toda a encenação. Quando chegou a hora de sepultar os “nenês”, os meninos destruíram-nos e as meninas interromperam o ritual gritando com explosões de

risadinhas e acessos de gargalhadas. E, no entanto, “Filhos das Mulheres” oferece um comentário trágico sobre a vida Mehináku — a morte de crianças pequenas e de bebês é muito comum na aldeia. O jogo ajuda as crianças a se prepararem para o momento em que elas poderão perder um sibling e, mais tarde, um de seus próprios filhos. Ele as ensina também a expressar e a abordar a dor no meio do choro ritual. Um pungente amálgama de tragédia e de burlesco, *teneju Itâi* irá ajudar os pequenos habitantes da aldeia a enfrentar a amarga realidade da morte em anos futuros.

Um segundo jogo chamado “Casamento” (*kanupai*) é realizado, tal como os outros jogos que representam papéis de adultos, nas áreas de pouca visibilidade fora da aldeia. O casamento começa com uma versão infantil do ritual nupcial. Um tio traz a rede de seu sobrinho e amarra-a a uns 30 cm de distância acima da rede da futura esposa. Todas as crianças que participam do jogo fingem ser casadas dessa maneira, embora sem prestar rigorosa atenção às regras de evitação de incesto e casamento preferencial com o primo cruzado. Então os “maridos” vão caçar e pescar, e voltam de sua expedição carregando folhas que dizem ser peixe e macaco. As “esposas” fazem a “comida” e distribuem-na aos seus “homens”. Atualmente o jogo tem inúmeras variações. Em uma delas, os “maridos” e “mulheres” juntam-se aos pares e vão para áreas escondidas em torno da aldeia para iniciar um brinquito de sexo, ou, caso forem capazes, relações sexuais reais. Os Mehináku são sexualmente livres, e a maior parte das crianças já atingiu certo grau de experiência na época da adolescência.

Em outra variante do jogo do casamento, chamada de “Ciúme” (*ukítsapi*), os meninos e meninas arranjam “amantes”, enquanto seus “cônjuges” estão fora. Quando o “marido” traído chega de uma pescaria, descobre sua “mulher” e seu amigo juntos na rede. Em um acesso de fúria, finge bater em sua “mulher” enquanto o amigo foge.

Há um jogo de política tribal “Chefe” (*amunão*) que requer a participação de um grupo grande de crianças. Os jogadores se dividem em duas tribos que representam os Mehináku e um de seus vizinhos. Cada tribo constrói sua própria aldeia e em cada uma o chefe sai para a praça e faz um discurso para seu povo. A tribo vizinha visita a aldeia Mehináku para uma troca intertribal formal de bens e, como na vida real, os chefes das aldeias trocam presentes e os homens lutam. As crianças, então, trocam suas roupas e outras propriedades pessoais, para posterior raiva e tristeza de seus próprios pais.

Finalmente, há o jogo de representar o papel chamado “Xamã” (*yetamá*). Uma das crianças finge ficar doente e seus parentes saem para solicitar os bons ofícios do xamã mais poderoso da aldeia. Ao mesmo tempo, xamãs menores sentam-se em torno do paciente e fumam cigarros de faz-de-conta feitos de brotos. De vez em quando, chupam o corpo do paciente para remover a doença. Quando chega o poderoso xamã (*yakapa*), ele fuma, simula um desmaio, e depois levanta-se e corre pelas redondezas da aldeia como se fosse um verdadeiro xamã procurando evidências de feitiçaria. Depois de um breve intervalo de tempo, volta com um pedaço de corda e madeira que, segundo ele, foram feitos por um feiticeiro para fazer adoecer o paciente. Em uma versão macabra desse jogo, uma das crianças representa o feiticeiro e é executada por seus companheiros.

Há também jogos nos quais as crianças fingem estar sofrendo a reclusão, um longo período de isolamento que se acredita ser necessário para o crescimento dos adolescentes meninos e meninas. Há até mesmo um jogo no qual uma menina rompe a privacidade da “casa dos homens” e os meninos, como represália, fingem violentá-la. Virtualmente cada uma das atividades vitais dos adultos parece ter sua imagem fiel nos jogos realizados pelas crianças Mehináku.

Jogos reais

Os jogos das crianças Mehináku não são apenas uma réplica da sociedade adulta, mas uma réplica de exatidão e critério surpreendentes. Sem dúvida aparecem eventuais falhas de compreensão, especialmente quando as crianças tentam encenar alguns dos papéis cerimoniais mais complexos. No conjunto, entretanto, o retrato que elas fazem das atividades de seus pais é surpreendentemente *realístico*, muito longe do nível das crianças americanas quando brincam de “soldado e ladrão”, “médico e enfermeira” ou “escola”. A exatidão do papel representado é mais viva em jogos que envolvem relações de família tais como “casamento”, nos quais as crianças não só imitam seus pais, como também os amantes deles. As crianças estão inteiradas, não só do mundo público da aldeia, mas também do mundo privado que seus pais tentam dissimular um do outro. No jogo de xamã, por exemplo, fica claro que os jogadores perceberam as técnicas sub-reptícias usadas pelos xamãs para introduzir ou fabricar evidências de fei-

tiçaria. Em todos os casos, os papéis que as crianças representam são desempenhados com atenção para os detalhes e considerável compreensão sobre as operações da comunidade adulta.

Este alto nível de compreensão tem origem, creio, na abertura da vida social Mehináku. Em nossa própria sociedade, as crianças têm apenas uma visão parcial das instituições sociais e das atividades não-domésticas de seus pais. Somente um pequeno número delas, por exemplo, terá acompanhado regularmente seu pai ou sua mãe ao trabalho. Na vida pública dos Mehináku, entretanto, muito pouco pode ser ocultado das crianças pequenas. Elas não só seguem as atividades diárias de seus pais, mas, por causa de seu "status" especial de jovens, têm livre acesso a regiões proibidas a seus pais, como as residências de outras pessoas.

A natureza realística dos jogos levanta a questão do porquê de certos jogos de representação de um papel serem encenados em regiões secretas, longe da vista dos adultos. De acordo com as próprias crianças, tais brinquedos não são feitos no centro da aldeia porque todos iriam ficar com vergonha. Mas elas nunca foram capazes de me explicar por que todos ficariam com vergonha.

Estou convencido de que esses jogos são escondidos nas regiões de trás, porque eles são mais que jogos. Embora possam ser chamados de *mapampam*, como os jogos realizados na praça, eles são muito mais elaborados, organizados e sérios. Jogos como "Filhos das Mulheres" ou "Casamento" não são tanto jogos, como ensaios gerais para papéis que as crianças desempenharão um dia na sociedade Mehináku. As crianças ficariam envergonhadas, se seus pais as surpreendessem no meio de uma representação, exatamente porque elas não estariam brincando e sim experimentando seus futuros papéis sociais. Ficariam embaraçadas, porque estavam assumindo "status" aos quais não podem aspirar legitimamente. Uma vez que fossem observadas por seus pais, o mundo que eles construíram com tanta imaginação e sentimento iria se dissolver, deixando-as, não com um experimento de moldar uma identidade, mas com um jogo infantil de "Vamos fazer de conta".

De fato, os brinquedos das crianças são raramente interrompidos, visto que os adultos têm interesse em respeitar a privacidade delas. Para os pais, tanto quanto para as crianças, um vago sentimento de vergonha está presente nos jogos — os adultos são maus informantes a respeito de seus próprios jogos na infância, mas eles apenas dissimulavam sua irritação diante de meu interesse. Acredito que, nos jogos das crianças, os pais possuem ver uma

amostra excessivamente exata daqueles mesmos aspectos da sociedade Mehináku que eles escondem cuidadosamente. O espetáculo de ver-se a si mesmos e a seus segredos através dos olhos indiscretos de seus rebentos seria penoso. Como muitos de nós, os Mehináku estão contentes por manter alguns setores de suas vidas não só fora do alcance das vistas do público, mas também de suas próprias consciências.

As crianças freqüentam, algumas vezes, as regiões escondidas para além da aldeia, por motivos outros que os dos jogos de representar um papel. Lá os meninos e meninas eventualmente escondem pequenos objetos que surripiaram de seus amigos e co-residentes. Lá, também, meninos e meninas dedicam-se ao jogo sexual clandestino e algumas meninas pré-púberes iniciam ocasionais relações lésbicas. Como os participantes desses casos experimentais sofrem zombarias impiedosas, se forem descobertos, as crianças da aldeia devem, desde cedo, estar a par da arte da dissimulação, que irão empregar na vida adulta.

Nos dois capítulos seguintes, vou descrever como na sociedade Mehináku os adultos conseguem dissimular o roubo e os casos extraconjugais, a despeito do ambiente altamente aberto de sua comunidade.

8. ROUBO E COMO EVITÁ-LO

Ele pega isto porque quer.

Ketepe, explicando por que um ladrão rouba

O roubo, entre os Mehináku, é uma velha tradição. É tentador interpretá-lo como uma resposta recente ao influxo de bens comerciais brasileiros, mas, de fato, trata-se de um padrão nativo. Segundo os habitantes da aldeia, sempre existiram ladrões. O roubo é descrito em mitos, e o primeiro visitante estrangeiro registrado em uma comunidade Mehináku, Karl von den Steinen, o explorador alemão, foi ele próprio vítima de roubo. Ele conta que, em 1887, visitou uma aldeia Mehináku, onde lhe roubaram uma tesoura cirúrgica, uma pequena trombeta de caça, uma caixa de doces e uma bússola e vários outros pequenos objetos. Furioso com a perda e seriamente aborrecido por causa da bússola, ele decidiu pressionar os selvagens a devolver sua propriedade: "... esta gente se mostrou tão ambiciosa e exigente que eu percebi ser indispensável dar-lhes uma lição para manter a autoridade..." Depois de reclamar ruidosamente por suas coisas, e de ter recusado inflexivelmente ofertas conciliadoras de comida, seus objetos foram gradualmente devolvidos, mas:

"Infelizmente não aparecia a coisa mais importante, a bússola. Por isso fui diretamente ao rancho do velho cacique gordo... Tomei-o pela mão e levei-o à casa das flautas... e assustei-o, dando um tiro de revólver no poste central. Imediatamente estabeleceu-se um grande pânico entre os que estavam fora, e com grande alarido corriam desordenadamente, dum canto para outro..."

A diplomacia do tiro, entretanto, não foi capaz de obter a bússola de volta — e isso não foi à toa, pois no dia seguinte von den Steinen confessa sua tolice: "a bússola não me podia ter sido roubada, pois eu não a trouxera comigo" (1940: 136-37).

Roubo e o sistema econômico

O “homem econômico” Mehináku é um tipo de indivíduo surpreendentemente ávido. Revela um vivo interesse pela posição econômica de seus companheiros, e faz todo o possível para acumular propriedades por meio de troca formal, recolhimento de pagamento por curas e serviços cerimoniais e pela perpétua troca de valiosos cintos e colares de caramujos, vasilhas de cerâmica e adornos de penas.

Apesar da avidez e da atitude materialista a respeito da propriedade, a economia é igualitária. As casas são unidades econômicas, nas quais as famílias residentes compartilham comida e trabalho. As diferenças de riqueza são mínimas e a posse de bens preciosos oscila constantemente. As pessoas que acumularam muitos bens temem ser alvo da feitiçaria e das fofocas invejosas. São também desencorajadas de produzir quantidade grande de bens preciosos, tais como vasilhas de cerâmica, canoas, diademas e roças, por tabus a respeito de sua fabricação durante certos anos da vida adulta. Além disso, um certo número de mecanismos niveladores coloca limites naquilo que qualquer pessoa é capaz de acumular. Estas normas, algumas das quais podem acabar com as posses de um homem de uma só vez, incluem a destruição das propriedades pessoais por ocasião da morte, pagamentos extorsivos ao xamã ou *yakapa* por serviços médicos e, em menor extensão, roubo.

A abertura da vida social Mehináku e a simplicidade de sua tecnologia ajudam a encorajar o roubo. Além de alguns poucos proprietários de malas de fibras, ninguém possui uma caixa que possa ser fechada com segurança, e menos ainda trancada. O conjunto das posses de um homem está, pois, exposto e vulnerável durante a maior parte do dia. Sua melhor estratégia é a de deixar seus valores escondidos na floresta ou suspensos nas vigas da casa. Mas estas técnicas podem ser autodestrutivas, pois bens do tipo de um diadema de penas ou um cinto de caramujo só têm valor na medida em que forem exibidos abertamente. Não teria muito sentido dissimular tais posses tão efetivamente a ponto de deixá-las fora das vistas do público tanto quanto do alcance dos ladrões. Chefes, xamãs e outros que acumulam e fazem uma conspícua exibição de suas posses também permitem aos ladrões inteirar-se de suas propriedades e de seus bens valiosos.

Os ricos não são as únicas vítimas do roubo. Todos os Mehináku podem citar numerosas propriedades que foram roubadas e muitas pessoas de sua tribo que consideram especialmente culpa-

das. Juntando estas alegações torna-se patente que o roubo não está restrito a “profissionais” que se especializam em roubar os tesouros de xamãs, chefes e outros acumuladores de riqueza. Há, parece, poucos Mehináku que não tenham, de tempos em tempos, subtraído pequenos objetos, mesmo que possam hesitar em roubar artigos preciosos, como colares de conchas.

Os habitantes da aldeia estão plenamente conscientes de que é inseguro deixar objetos pessoais sem vigilância por mais de uns poucos momentos e tentam geralmente manter sempre em casa um co-residente digno de confiança. Quando todos os habitantes de uma casa têm que sair por qualquer período de tempo, a porta é cuidadosamente atada e as posses mais valiosas são escondidas na floresta.

Limitar a diversificação da colheita oferece interessante evidência suplementar da extensão do roubo entre os Mehináku. Ninguém rouba mandioca porque ela é muito abundante. Entretanto, bananas, melancias, mangas, e outras plantas introduzidas pelos brancos, são roubadas com tanta regularidade que a pessoa que as plantou muitas vezes é obrigada a colhê-las ainda verdes se quiser ter algum tipo de rendimento. Alguns Mehináku evitam plantar estas frutas juntas, porque o roubo tornou inúteis seus esforços.

A preponderância do roubo na aldeia exige explicações. Afinal de contas, a comunidade assemelha-se muito a estas comunidades “folk” onde todos se conhecem e nas quais o roubo ocorre raramente. Algum conhecimento do interesse Mehináku pela posse e natureza do conceito de propriedade ajudarão a explicar os motivos dos ladrões da aldeia e as reações de suas vítimas.

Tabela 3

Diferenças entre as formas possessivas e não-possessivas dos nomes Mehináku

-
1. *ulêi* (roça), *nupeteje* (minha roça)
 2. *epí* (machado), *niyáwa* (meu machado)
 3. *pāi* (casa), *nupune* (minha casa)
 4. *itsêi* (fogo, lenha), *nimya* (meu fogo ou minha lenha)
 5. *kupate* (peixe), *numapiya* (meu peixe)
 6. *papá* (pai), *Injá* (o pai dele)
 7. *mamá* (mãe), *InInu* (a mãe dele)
 8. *ite* (genitais), *pitsi* (seus genitais)
-

A linguagem da posse e do domínio

Uma característica notável da gramática Mehináku é a forma possessiva dos nomes. Quando possuídos, os nomes podem mudar tanto que a pessoa que está aprendendo a língua não os pode reconhecer imediatamente. O trabalho de Richards (1973: 12) sobre uma língua Aruák muito próxima (Waurá) mostra que esse padrão é parcialmente compreensível como uma variação morfofonêmica. Para alguns nomes, a diferença entre as duas formas é tão grande que Richards considera a forma possessiva e a não-possessiva como dois nomes diferentes (ver tabela 3). A minha impressão é de que palavras como essas, incluindo termos de parentesco e palavras que designam partes do corpo e outros objetos básicos, têm uma associação muito estreita com o indivíduo. Ao mencionar essas palavras e, por certo, quase todos os outros nomes, o Mehináku é obrigado a chamar a atenção para o fato de o objeto mencionado ter ou não ter dono. O interesse Mehináku sobre a propriedade é portanto construído diretamente sobre a estrutura de sua língua.

Coisas que têm dono

Todos os objetos feitos pelo homem nas vizinhanças da aldeia Mehináku são associados com um dono (*wekehe*). Os direitos que o dono tem sobre sua propriedade dependem da natureza de sua posse, pois algumas coisas “possuídas” não são de caráter estritamente econômico. Daí, o dono de uma estrada ou casa não poder trocar nem vender sua propriedade, taxá-la com pedágios ou aluguéis ou mesmo restringir seu uso. Objetos móveis, assim chamados *apapalai* (possessões, “coisas que têm um preço”), entretanto, aproximam-se mais de nosso próprio conceito de propriedade. As posses estão divididas em três classes — as de valor (*apapaliyaja*, literalmente, posses verdadeiras), possessões comuns (*apapalai* ou *apapalaihete*, literalmente, meras possessões) e posses de pouco valor (*apapalaimalú*, literalmente posses sem valor). As valiosas incluem quatro qualidades de cintos ou colares de caramujos ou garras de onça, diademas de penas, grandes vasilhas de cerâmica, arcos de madeira resistente, e rádios e rifles de manufatura brasileira. A razão pela qual estas coisas são valiosas, salientam os Mehináku, é que elas não somente são desejáveis mas também de número reduzido. Tal como em nossa própria sociedade, a escassez é uma medida de valor.

As posses corriqueiras, em contraste com as valiosas, existem em quantidade e são fáceis de fazer. Elas compreendem cestas, algodão fiado, pequenas vasilhas de cerâmica e bancos de madeira. As posses de pouco valor compreendem pequenas bolas de cera, sal, urucu, ou qualquer outra coisa que os habitantes da aldeia possam ter armazenado em grandes quantidades.

Cada uma dessas três classes de propriedades é trocada de maneiras muito diferentes. As valiosas, por exemplo, são dadas a xamãs e outros que realizam serviços cerimoniais importantes, e são trocadas em reuniões formais (*uluki*) por outras coisas valiosas. Em todo caso, as coisas valiosas estão intimamente associadas com seu proprietário. Ele as usa (colares, cintos, diademas), trabalha regularmente com elas (grandes vasilhas de cerâmica), ou carrega-as como símbolos de autoridade durante os rituais (arcos, armas); somente o rádio-transistor, recentemente introduzido, quebra esse padrão. Roubar coisas valiosas é, compreensivelmente, o equivalente Mehináku de grave apropriação indébita e não ocorre freqüentemente.

As propriedades comuns e as de pouco valor são associadas com seus donos de maneira íntima do que as valiosas. Embora também sejam objeto de comércio em sessões de troca, elas geralmente são transferidas de maneira menos formal. Alguém que precise de cerol pode simplesmente “requisitá-lo” (*aiyáta*). O proprietário pode reclamar pagamento (*epetei*) de um valor aproximadamente equivalente ao que foi requisitado, mas, em caso de propriedades de pouco valor, ele é pressionado a dá-los gratuitamente. A um homem que não faça isso poder-se-á perguntar sarcasticamente: “Você não pode se desfazer dessa coisa valiosa?” Um doador chama o seu presente seu *epäitye* (o mesmo termo é aplicado para alimentos trocados reciprocamente nos círculos de parentesco) e guarda somente um cálculo aproximativo de suas contas em relação a seus companheiros. Dando dessa maneira, ele confirma imediatamente sua identidade como um indivíduo generoso, firma uma relação amigável com a pessoa que recebe o presente, e estabelece uma reivindicação futura sobre as propriedades daquele indivíduo.

Uma pessoa tem o direito de esperar receber algum pagamento de valor aproximadamente igual para a maioria de suas propriedades pouco valiosas. Duas características da troca, entretanto, fazem com que ela seja diferente do tipo de transação comercial que nos é familiar. Uma delas é que o vendedor está sob forte pressão para concordar com a troca. Uma das marcas específicas

ao homem generoso é a de que ele concorda em trocar quando lhe solicitam. Uma recusa somente é correta no caso de coisas valiosas, embora até mesmo aí um homem pense duas vezes antes de tomar esta atitude. Ele não quer parecer pouco generoso e tem medo da feitiçaria vingativa por parte da pessoa cuja oferta ele declinou.

A segunda característica que faz a troca Mehináku diferente de uma relação comercial é a de que o vendedor conserva um interesse em sua propriedade mesmo depois que ele transferiu seu uso. Uma pessoa que ganha ou que troca informalmente uma vasilha, por exemplo, não pode trocá-la com outra pessoa no dia seguinte. Se ele o faz, o proprietário original ficará bravo: "Por que você me pediu isso, se você mesmo não o queria?", irá perguntar.

Conhecendo o conceito de propriedade Mehináku, estamos em posição melhor para compreender o que torna o roubo irritante para a vítima e atraente para o ladrão. Curiosamente, o valor dos bens roubados é a parte menos importante da equação para a vítima. As propriedades comuns e as propriedades de pouco valor são facilmente manufaturadas e substituídas. Na verdade, elas estão constantemente disponíveis para pedidos. A vítima é roubada não tanto de uma propriedade, mas dos benefícios de uma transação correta — a confirmação pública de sua generosidade e o direito de fazer pedidos semelhantes, no futuro. Embora o ladrão seja, na pequena comunidade Mehináku, um companheiro de todos os dias, a vítima daí por diante sente-se enganada, frustrada e pessoalmente ofendida.

O ladrão, por seu lado, ganha o que a vítima perde — o uso da propriedade sem arcar com quaisquer obrigações futuras e, talvez, o prazer maldoso da sensação desagradável da vítima. O valor real da coisa roubada pode ser especialmente importante para o ladrão, visto que os mais notórios gatunos Mehináku parecem ser, antes de tudo, indivíduos marginais que estão, de certa forma, fora da rede de reciprocidade. Para eles, se não para suas vítimas, o roubo pode ser economicamente significativo.

O que se deve fazer quando vítima de roubo

A pequenez da comunidade Mehináku ajuda a explicar o curso dos acontecimentos depois de um roubo. As relações jus-

rapostas que ligam um ladrão e sua vítima são de tal ordem que o ressentimento não pode ser expresso abertamente. Em numerosas ocasiões, por exemplo, meu amigo Kikyala foi aliviado de suas posses. Miçangas, flechas, equipamento de pesca e bolas desapareciam de seu jirau com regularidade desalentadora. Inevitavelmente, o dedo acusador era apontado diretamente àquele ladrão experimentado, o desembaraçado Ipyana, mas Kikyala nunca fez nada além de nutrir um amargo ressentimento: "Ele é meu cunhado, é irmão da minha mulher. Ele é muito bobo de fazer isso comigo, mas você vê, eu nunca menciono o nome dele, tenho respeito (*namUnapatapu*) por ele. Nós vamos pescar juntos. Eu teria vergonha de acareá-lo e acabar com tudo isso."

O dilema de Kikyala não é atípico. A comunidade é tão pequena que, em muitos casos de roubo, a vítima tem com o ladrão relações que seriam seriamente comprometidas por uma expressão hostil vinda de fora. A delação, portanto, não é um problema só para o ladrão. No ambiente da comunidade Mehináku ela é também um problema para a vítima. Vamos examinar as estratégias disponíveis para o habitante da aldeia que tenha sido roubado e ver como o ladrão e a vítima encaram o problema da delação.

A estratégia mais simples da vítima é a de enfrentar o ladrão e pedir de volta a propriedade roubada. Vamos supor que nossa vítima não leve em conta seus laços de parentesco com o ladrão e faça precisamente isso. Ela vai até o ladrão, diz-lhe que sabe o que ele fez e pede que se lhe devolva sua propriedade. O ladrão não pode devolver a propriedade nestas circunstâncias, pois fazer isso seria admitir que é ladrão. Ele responde, portanto, com mentiras, negando ser o responsável e, talvez, lançando uma cortina de fumaça, acuse outra pessoa.

Uma confrontação, portanto, não só deixa de atingir o resultado desejado; pode também levar a uma situação muito mais séria que a ofensa original. Entre os Mehináku, a confrontação sobre roubo ou qualquer outro delito dá origem a sérios embaraços e pode ser considerada violação mais séria da ética social que o ato que a provocou. Qualquer pessoa que arriscar uma revelação, especialmente de caráter público, corre o perigo de ser considerada como furiosa e rabugenta. E numa comunidade pequena, onde todo mundo se defronta, como é o caso da aldeia Mehináku, o bom nome de uma pessoa vale muitíssimo mais que uma peça de propriedade roubada. Esta mesma lógica não refreia o ladrão porque, ao contrário de uma pessoa que arrisca uma revelação, ele espera que suas atividades permaneçam ocultas.

A estratégia mais inteligente que se apresenta diante de nosa vítima é a de solicitar os bons ofícios de um intermediário. O leva-e-traz ideal é um parente mútuo que tenha uma posição “forte” no sistema de parentesco, tal como o irmão da mulher do ladrão, embora um parente consanguíneo mais velho também possa ser efetivo. Se o intermediário estiver suficientemente envergonhado do comportamento de seu parente, ele tentará persuadi-lo a devolver o artigo roubado. A maior parte dos intermediários, entretanto, não desempenha com prazer sua tarefa e, quando a enfrenta, o ladrão provavelmente já dispôs do produto roubado.

Outra solução seria ainda a de roubar de volta alguma coisa de valor equivalente. Dada a natureza do sistema, surpreende-me que esta estratégia não seja usada com maior frequência. Mas, embora os Mehináku não hesitem em surripiar coisas pequenas, eles acreditam que é errado pagar alguma coisa realmente valiosa. Além do mais, roubar sob tais circunstâncias é arriscado e poucos homens desejam correr o risco de serem eles próprios expostos como ladrões.

A estratégia empregada mais frequentemente por uma vítima é a represália. Uma pessoa, de quem foram roubados vários anzóis, anunciou que ia ter relações sexuais com a mulher do ladrão com a maior frequência possível. Um tipo de vingança mais sofisticado é o de denunciar o ladrão em um discurso público, embora apenas insinuando seu nome.

Em maio de 1972, gravei o seguinte discurso de um chefe Mehináku a propósito de um facão, pertencente a um visitante Kuikúro que tinha desaparecido de uma canoa ancorada no porto Mehináku.

Digam a ele, a nosso convidado, quem fez isso! O chefe Kuikúro mandou-o para mim. Ele não tem outro facão. Eu não sei quem o pegou, mas vários de vocês foram pescar (ele diz os nomes das pessoas que saíram para pescar e que portanto estavam no porto)... Digam quem pegou o facão! Este velho não luta; tudo o que ele faz é abrir sua roça com o facão. Ele não é feiticeiro. Ele não pega suas braçadeiras e cintos para atá-los como se fosse feiticeiro.

Vocês todos são ladrões; vocês escondem seus facões nas roças porque vocês têm medo uns dos outros. Um de vocês escondeu o facão desse homem na roça. Devolva o facão!

A oratória pública fez com que o incidente se elevasse do nível do interesse individual a problema de toda a comunidade. O chefe não especificou o nome do ladrão, mas sugeriu sua identidade dizendo os nomes daqueles que estiveram no porto na ocasião em que sucedeu o roubo. Nesse ponto os bisbilhoteiros da

aldeia se intrometeram e começaram a se espalhar boatos a respeito dos nomes dos possíveis culpados. Entretanto, a despeito do discurso emocionado do chefe e do mexerico que se lhe seguiu, o chefe não conseguiu reaver e devolver o facão e “este velho que não luta” teve que voltar para casa com as mãos vazias.

A confrontação, os serviços de intermediários, a oratória pública e a bisbilhotice não são inteiramente satisfatórios para a vítima, pois qualquer que seja a estratégia empregada, ela não terá assegurado a restituição de sua propriedade. Totalmente consciente de que seus esforços serão inúteis, ela freqüentemente anuncia não estar realmente interessada na devolução de seus bens: “Deixe o ladrão ficar com eles, se ele quiser.” Ao mesmo tempo, ele deixa bem claro o que sente em relação ao maroto, sempre cuidando de não mencionar seu nome em público. O roubo fica sem solução, a propriedade nunca é devolvida, o ladrão sai impune, e a vítima guarda sua própria raiva e amargura. E apesar disso, algo de positivo surgiu. Como o ladrão não foi nominalmente denunciado, os laços sociais e econômicos que o unem à sua vítima não foram cortados. A comunidade Mehináku não poderia sofrer por muito tempo as machucaduras e ferimentos causados por freqüentes denúncias públicas.

Como roubar sem ser surpreendido

Quando consideramos o espaço aberto da comunidade Mehináku e o conhecimento íntimo que os habitantes têm dos movimentos uns dos outros, pode parecer que os ladrões enfrentam problemas quase insuperáveis em dissimular suas atividades clandestinas. O “livro de notas do ladrão” que se segue descreve os problemas que os ladrões enfrentam e os métodos muitas vezes engenhosos usados para superá-los. O leitor deve ser advertido que esses métodos não foram aprendidos com um ladrão que se considerasse como tal, pois ninguém na comunidade Mehináku faz tais confissões normalmente. E no entanto todos, virtualmente, têm idéia a respeito da maneira como atuam os ladrões.

Vamos considerar um caso que envolve Ipyana, que foi, até o dia de sua morte, um dos mais notáveis ladrões da aldeia. Um dia Yuma descobriu que Ipyana estava se demorando em sua casa, perto do lugar onde Yuma guardava sua linha de pescar e seus anzóis. Subseqüentemente Ipyana anunciou que ia partir para uma viagem aos Aweŕí, vizinhos dos Mehináku localizados

ao sul. Antes de sua partida, com a rede à mão, ele foi visto outra vez perto do ponto onde Yuma guardava seu equipamento de pesca. Logo em seguida Yuma descobriu que seu equipamento estava faltando. No dia seguinte chegou um Awetí e contou que Ipyana tinha oferecido anzóis e linha para trocar, quando esteve de visita à aldeia.

Ipyana tinha se preparado cuidadosamente para este roubo. Ele tinha, ostensivamente, arrumado as coisas necessárias para vários dias, antes do roubo, e então escondeu as coisas roubadas em sua rede, esta última uma idéia realmente inventiva. Não obstante, ele foi embora e todo mundo percebeu que era ele o culpado. Seu erro foi deixar-se ver na casa de Yuma, pois nenhum Mehináku tem o direito, a não ser em certas ocasiões em que se realizam trocas e cerimônias, de entrar na casa de outra pessoa sem uma desculpa legítima. Para ser bem sucedido, um ladrão deve estar preparado para contrapor-se ao alto nível de observabilidade e à eficiência de comunicações dentro da comunidade.

Uma maneira de evitar ser observado é entrar numa casa, no momento em que provavelmente ninguém está em casa, digamos, por volta das sete da manhã. Nessa hora, tanto as mulheres como as crianças estão cultivando mandioca em suas roças. Os homens estão provavelmente fora da aldeia pescando, caçando ou só andando pela floresta. As crianças, que não estão com seus pais, estão espalhadas pela aldeia ou brincando no rio.

Mesmo numa hora dessas, um ladrão corre sérios riscos. É muito difícil para ele entrar em uma casa sem ser observado por quem estiver na praça ou nos caminhos. E nem pode estar seguro de que uma casa esteja de fato desocupada, sem ir lá dentro e verificar isso. Uma casa pode parecer vazia e no entanto um residente pode estar presente, oculto por estar enrolado em sua rede. As crianças podem estar brincando calmamente nos cantos escuros da casa, prontas para ir contar as atividades do intruso a seus pais. Além do mais, as pegadas recentes do criminoso na poeira do chão podem revelar sua identidade. Embora as crianças possam ocasionalmente cometer a temeridade de surripiar uma coisa pequena, um ladrão adulto pensará duas vezes antes de roubar uma casa durante o dia.

Realmente é melhor roubar de noite. Por volta das dez horas, virtualmente todos os Mehináku estão dormindo e, a menos que haja lua cheia, é quase impossível dizer quem está andando pela

praça. O ladrão levanta-se silenciosamente de sua rede e esgueira-se pela porta de trás de sua casa. Se ele for visto, por certo dirão que saiu para urinar ou para ter relações sexuais. Ele toma um atalho posterior e faz a volta da aldeia até chegar ao quintal da casa que vai roubar. Cuidadosamente remove a porta e passa para dentro. A casa está inteiramente imersa nas trevas. As fogueiras reduziram-se a cinzas e haverá um certo intervalo de tempo até que alguém acorde para assoprá-las e colocar mais lenha.

Tendo estudado a casa algum tempo antes, o ladrão sabe exatamente onde encontrar o que procura. Para evitar ser surpreendido, ele desliza ao longo do corredor estreito entre os postes da casa e as paredes. Qualquer barulho que fizer soará como a correria das centenas de ratos e o ruído de todos os insetos que compartilham a casa com os habitantes humanos. Ipyana, o mais notável de todos os ladrões Mehináku, era conhecido popularmente como “o rato” (*makute*) por causa do som de seus movimentos durante ataques noturnos às casas.

O ponto crucial de um roubo vem no momento em que o ladrão atinge a cesta que procurava. Embora algumas vezes sejam colocadas em prateleiras, facilmente alcançáveis a partir do corredor estreito, as cestas nas quais estão as propriedades valiosas são freqüentemente suspensas às vigas por meio de longas cordas, que as mantêm a salvo dos ratos, crianças e dos ladrões mais hábeis. Mexer no conteúdo delas poderia acordar seu proprietário, mas alguns ladrões são tão destros que raramente são surpreendidos no ato. Minha mulher e eu fomos roubados em várias ocasiões, durante a noite, por um ladrão que tinha previamente roubado a chave de nossa mala. No decurso de numerosas visitas, ele conseguiu levar embora nossos mais valiosos objetos de troca sem jamais nos acordar. Se ele fosse visto, teria desaparecido, e o manto da escuridão ainda poderia ter evitado que fosse surpreendido.

Roubos como esse ocorriam com relativa freqüência, quando Ipyana, “o rato” estava vivo. Ele era tão hábil que conseguia aliviar as pessoas de seus bens mais estimados, enquanto estivessem dormindo. Dada a casualidade de vagar pela escuridão sem ser descoberto, ninguém conseguia explicar seu sucesso. Alguns levantavam a hipótese de que ele se arrastava como descrevemos, e alguns acreditam que ele usava um cobertor, para carregar o produto da pilhagem e abafar o barulho que fazia enquanto pegava as coisas pertencentes aos outros. Outros achavam que ele utilizava um método engenhoso de roubar das casas, vez ou outra usado

por ladrões da aldeia. Esta técnica tira partido da permeabilidade das paredes das casas. Normalmente, um cachorro pequeno pode encontrar vários lugares por onde forçar sua passagem para dentro e para fora da casa, empurrando a palha da parede. Uma casa velha em mau estado tem numerosas áreas como essas. Dizia-se que Ipyana localizava a posição do objeto que queria roubar e, tarde da noite, forçava sua passagem pela parede para retirar o saque através do buraco. Quaisquer que fossem as técnicas empregadas por Ipyana, há pessoas que insistem ter ele sido assistido por ajuda sobrenatural, tal como o escalpo de um demônio feminino assassinado magicamente e uma camisa especial que o tornava invisível e impossível de ser surpreendido.

Embora roubar dentro das casas seja a forma mais dramática de roubo, seria errado concluir que a maioria dos Mehináku seja constituída de refinados larápios. Somente Ipyana praticava regularmente esta forma de roubo; hoje em dia, só uns poucos praticam-na de vez em quando. Minha impressão é de que esses outros ladrões não são tão profissionais nem tão corajosos como Ipyana. Normalmente eles se limitam a furtar pequenas coisas das casas dos outros, quando a atenção do proprietário é desviada momentaneamente, como no caso do roubo dos anzóis de Yuma realizado por Ipyana.

Roubo fora da aldeia

Muitos dos roubos Mehináku têm lugar fora da aldeia, em locais onde a visibilidade é baixa e as chances de ser apanhado são pequenas. Aqui, a forma de roubo que mais aborrece (e talvez a mais comum) é a remoção de peixe das linhas de armadilhas estendidas pelo labirinto de riozinhos em torno da aldeia. Estas armadilhas são propriedade de famílias e indivíduos que despenderam um grande esforço represando os riozinhos e mantendo as represas limpas e em ordem. Algumas armadilhas estão perto de uma das principais rotas das canoas, convenientemente localizadas com vistas a pessoas inescrupulosas que desejem uma refeição rápida, quando se dirigem ao Posto Indígena. Para elas é simples esvaziar uma armadilha e grelhar o peixe no barranco próximo. Se roubarem com moderação, o proprietário da armadilha nunca perceberá que está sendo vitimado, visto que não há jeito de prever a quantidade de peixe que uma armadilha específica pode apanhar. É no entanto, quando as armadilhas produzem menos do que ele espera, e que

elê não pode enxergar nenhuma razão óbvia para isso, é provável acreditar que esteja sendo roubado. Frequentemente dizem que membros de outras tribos são os culpados, mas, às vezes, o dedo acusador aponta para certos habitantes da aldeia. A evidência, entretanto, é geralmente frágil; os gatunos aludidos foram vistos na vizinhança das armadilhas, ou foram tidos anteriormente como suspeitos em roubos semelhantes. Há pouca coisa que o proprietário da armadilha possa fazer, a não ser pagar o mal através de mexericos maliciosos.

Apropriar-se de uma canoa é um roubo grande do ponto de vista Mehináku, e ninguém, a não ser Ipyana, jamais ousou praticá-lo. Remos, entretanto, são um outro assunto, e os habitantes da aldeia têm muito trabalho para escondê-los no mato próximo à área do porto, bem longe de possíveis ladrões. A colheita também é levada frequentemente, pois há poucas ocasiões de se ser apanhado, a menos que seja surpreendido no ato. Como em outros casos de mau comportamento, entretanto, os Mehináku fazem o que podem para evitar confrontações. Vejamos a tristeza de Kwaumuti, quando viu um parente mais velho invadir sua roça:

Eu estava atrás de uma árvore e ele não me viu. Ele pegou uma melancia bem madura, abriu-a com seu facão, e chupou-a com muita sede. Cuspiu os caroços e o suco escorreu por sua boca. Eu estava muito envergonhado (embaraçado) para detê-lo.

Dispor da mercadoria

Uma vez que um ladrão tomou posse da propriedade de outro homem, suas dificuldades não terminaram, pois de alguma maneira ele precisa dispor dos bens. Seu problema é agravado pelo ambiente exposto da comunidade e pela facilidade com que a propriedade pessoal pode ser identificada pelos donos. Mesmo objetos manufaturados, obtidos dos brancos, são muitas vezes únicos na aldeia e conhecidos como pertencentes a um indivíduo particular. A melhor adaptação do ladrão a esta situação é a de pegar aquilo que pode ser rapidamente consumido, como peixe, fruta e farinha de mandioca preparada. Uma estratégia mais arriscada é a de levar as coisas roubadas para outra aldeia onde elas podem ser trocadas com membro de outra tribo. Ipyana era famoso por realizar precisamente este tipo de manobra, trocando cintos de caramujos, diademas e, em ocasião memorável, aquela canoa, com membros de aldeias xinguanas vizinhas.

Um outro método de dispor dos bens roubados é escondê-los na floresta, por algumas semanas, e depois trocá-los com companheiros da aldeia. Alguns bens comerciáveis de valor relativamente baixo — canivetes, vasilhas de cerâmica, camisas velhas — andam tão rapidamente através do labirinto do sistema de trocas dos Mehináku que, fazê-los remontar ao dono original, seria muito difícil. Se a coisa roubada é dada a uma amante, como recompensa por seus favores, o ladrão pode normalmente contar com sua discrição para evitar que o dono descubra o que aconteceu com sua propriedade. Mesmo que a vítima do roubo encontre sua propriedade nas mãos de um de seus companheiros da aldeia, será difícil para ele reafirmar seu direito de propriedade. Embora os Mehináku acreditem que é errado roubar, eles têm poucos escrúpulos a respeito de aceitar mercadoria roubada. O direito de um dono, em relação a sua propriedade, diminui depois de esta ter sido roubada e parece evaporar-se logo que esta tenha sido trocada.

A despeito da abertura da comunidade para a observação, vemos que o roubo pode ser realizado com êxito na aldeia Mehináku. Usando alguns artifícios engenhosos e tirando completa vantagem ao mínimo de dissimulação a seu dispor, o ladrão pode levar a propriedade de seu vizinho e dispor dela sem ser apanhado. Quando tudo isso falha, ele pode, atrevidamente, assegurar sua completa inocência: “Ah, não; isto não é seu; eu o obtive de um Kamayurá... Eu o troquei no Posto Indígena.” A natureza pública da vida social Mehináku pode dificultar a ação de um ladrão hábil, mas não pode pôr fim a suas atividades.

No próximo capítulo, passo a descrever uma atividade cotidiana que é potencialmente mais explosiva que o roubo — sexo extraconjugal.

9. RELAÇÕES SEXUAIS EXTRACONJUGAIS E SUA DISSIMULAÇÃO

O peixe bom apodrece, mas sexo é sempre gostoso.

Ketepe

O maior prazer, segundo meus amigos Mehináku, consiste em ter relações sexuais. Os homens conversam freqüentemente sobre as oportunidades do prazer nas relações sexuais, usando termos tais como “delicioso” e “suculento” (*awirintyapai*) para descrever suas sensações. As mulheres são avaliadas como boas ou más parceiras sexuais conforme sua atração física, sua atividade durante o intercuro, o caráter de seus órgãos genitais e sua sexualidade geral.

Os padrões de atração feminina não correspondem necessariamente aos nossos. A mulher ideal é jovem, com cabelos longos e lisos, coxas e panturrilhas pesadas mas firmes. Ela tem tórax largo, mamilos grandes, pequena separação entre os olhos, pouco pêlo no corpo e cílios arrancados com pinça. Em um empenho para realizar este ideal, as adolescentes fazem uso da escarificação e de drogas cosméticas.

O prazer de um homem, no intercuro, é aumentado se a mulher é ativa e também tem prazer. Somente poucas mulheres, entretanto, movem-se de maneira a elevar ao máximo o prazer sexual do homem. No linguajar pitoresco dos homens mais jovens, a palavra para tal movimento é *ulutapai*. Este verbo normalmente é usado para significar “amassar mandioca”. Em um contexto sexual, entretanto, a palavra é uma metáfora vívida e inequívoca para descrever a aptidão sexual de uma mulher.

Uma mulher é especialmente desejável se seus órgãos genitais são atraentes. Na prática isto significa que eles não são grandes

demais, que são de cor clara e que não têm odor ofensivo. Além do mais, devem ser agradáveis ou ter *weiyupeí*, um termo que neste contexto pode ser melhor traduzido como “ardor voluptuoso”.

O critério final para a mulher sexualmente atraente é menos facilmente identificado. É minha impressão, entretanto, que os homens Mehináku sentem-se atraídos por uma mulher que tenha certo atrevimento na linguagem e no porte. As duas amantes mais populares da aldeia são decididamente mais avançadas, mais inclinadas para as brincadeiras e muito menos dóceis que suas irmãs. Um cognato de *weiyupeí*, “*weiyēju*” (mulher “sexy”) é admiravelmente aplicado a uma moça que passe nos testes de aparência e comportamento.

O que constitui a atração sexual masculina, a partir do ponto de vista de uma mulher? Infelizmente meus dados são fracos nesse ponto, porque as mulheres são mais reticentes que os homens, no que diz respeito a sexo, e menos abertamente entusiastas do prazer sexual. Esta atitude pode decorrer da associação da sexualidade com a procriação, da qual se sabe que é dolorida e perigosa. Em 1967, uma mulher contou-me que a dor de seu primeiro parto foi tão grande que ela nunca mais iria ter relações (uma decisão que ela deve ter reconsiderado pois teve um segundo filho, em 1971).

Não quero sugerir que as mulheres não tenham interesse nos aspectos físicos do sexo. Não só existe uma palavra para homens atraentes (*weiyuteri*), mas as mulheres criticam abertamente os homens que chegam ao orgasmo depressa demais ou que são impotentes. Entretanto, o principal foco do interesse das mulheres em assuntos sexuais parece estar nos aspectos sociais ou remunerativos da relação. A julgar pelo sucesso de alguns homens fisicamente menos desejável da aldeia, parece que a maioria das mulheres está desejosa de empenhar-se em relações sexuais ocasionais se, em troca, lhe oferecerem pagamento sob forma de peixe, miçangas ou sabão. Este padrão não é prostituição, conforme nós a conhecemos, porque um simples ato sexual não está investido do mesmo significado emocional e social que tem na sociedade brasileira ou na americana. Apesar disso, a ansiedade que algumas mulheres sentem ao iniciar esse tipo de relação sugere que seu interesse em relação ao sexo é diferente daquele dos homens.

Os homens Mehináku estão muito conscientes dos sentimentos das mulheres a respeito do sexo. Eles dizem que somente as mulheres são *kanatalalu*, pessoas que não gostam de sexo. Mulheres que não gostam de sexo são uma ameaça para os homens,

questionando sua capacidade de atração sexual bem como a legitimidade de suas solicitações sexuais. Um rapaz contou que ficava bravo com as mulheres que se esquivavam a suas abordagens. Uma vez ele empurrou uma dessas mulheres para o chão, chamando-a *tenejumulú* ou “mulher sem valor”. Embora atualmente haja apenas uma *kanatalalu* legítima na aldeia, os homens acreditam que os aspectos não sexuais de seus casos estão sobretudo na mente de suas namoradas.

A organização social do sexo extraconjugal

Os homens e mulheres não casados, que têm relações sexuais regularmente, referem-se uns aos outros por um termo especial que traduzo aproximativamente como “namorado” e “namorada” (*puje, pujulu*). O primeiro ponto a notar acerca das relações entre namorados é que elas são extensivas. Como se pode calcular a partir dos dados da tabela 4, há pelo menos oitenta e oito relações desse tipo no âmbito da comunidade.

Esta tabela foi compilada, combinando a informação oferecida por vários informantes. A diferença entre seus relatos era razoavelmente ampla, derivando não só da falta de poder lembrar de todos os contatos sexuais de um indivíduo particular, mas também de discordância a respeito de quais eram amantes. Segundo os habitantes da aldeia, um casal é considerado como “amantes” somente se eles têm relações com freqüência e troca de presentes. Não tendo padrões definidos a respeito de quão freqüentemente um casal deve ter relações sexuais para ser amantes ou quantos presentes eles devem trocar, há, compreensivelmente, alguma discordância a respeito de quais são os amantes e quais são os que meramente empreendem atividades sexuais ocasionais.

De qualquer maneira, a tabela reúne a maioria das relações entre amantes na aldeia. Oitenta e oito casos é um número enorme para apenas 37 adultos. É verdade que o número de casos estatisticamente possíveis é quase quatro vezes maior (340), mas esta tabela deve ser reduzida pelo número de pares que estão casados, parentes próximos que não podem ter relações sexuais por causa do tabu de incesto ou regras de respeito mútuo e indivíduos de gerações diferentes. Calculo aproximadamente que, dadas estas limitações, o número de casos teoricamente possível é de 150, o que sugere que as ligações sexuais são limitadas primariamente por barreiras, tais como o tabu de incesto, e só secundariamente

por preferência pessoal. Em resumo, os Mehináku têm casos com a maioria dos habitantes do sexo oposto da aldeia que não estão excluídos de tais relações por considerações de idade e parentesco.

Tabela 4

Casos extraconjugais entre os Mehináku, em 1972

Número de casos por pessoa	Número de pessoas tendo casos	
	Homens	Mulheres
0	0	3
1	2	0
2	3	0
3	4	3
4	3	1
5	0	4
6	4	1
7	2	1
8	1	1
9	0	1
10	1	0
11	0	1
14	0	1
	20	17

A tabela mostra que não só o número total de relações sexuais é grande mas que o número de contatos extraconjugais, tido por diferentes indivíduos, varia bastante. Há dois fatores que explicam esta variação, o mais importante dos quais é a idade. Os jovens mantêm a rede mais ampla de casos, enquanto que seus maiores têm muito menos contatos. Segundo os Mehináku, os homens e mulheres mais velhos são pouco atraentes como parceiros sexuais; eles são *ekejeke*, “feios”. Além disso têm menos interesse que os jovens nos casos. Finalmente, ter casos não é muito apropriado para a geração mais velha. É considerado um tanto ridículo para um homem velho manter muitos envolvimento sexuais, mesmo com mulheres de sua mesma idade.

O segundo fator que explica o alcance da variação no número de parceiros extraconjugais é o gênero. Meus dados revelam que as mulheres demonstram maior variação que os homens no número de seus parceiros sexuais. O homem médio dedica-se a 4,4 casos extraconjugais, e uma verificação na tabela mostra que a maioria dos homens situa-se bem perto desta média. As mulheres, entretanto, tendem a entregar-se a um número muito grande ou muito pequeno de namorados. As três mulheres sexualmente mais ativas da aldeia são responsáveis por cerca de 40% do número total de casos na comunidade. As três mulheres menos ativas, entretanto, não são responsáveis por nenhum caso sexual na aldeia. Estes dados contrastam marcadamente com os dos homens, pois todos os homens têm uma ou mais parceiras sexuais, e os três homens mais ativos contribuem com apenas 28% dos casos extraconjugais.

Este contraste provavelmente reflete as diferenças no significado dos casos extraconjugais para homens e para mulheres. A principal motivação dos homens, para iniciar um caso desses, é o desejo sexual, e todos os homens desejam. As mulheres, por outro lado, valorizam o contato social, e os presentes que elas recebem, no decorrer de um caso, vão além da mera relação física. O resultado é que as mulheres que não excitam os interesses dos homens, como as idosas ou as doentes, não têm oportunidade de ter casos. Todos os homens, entretanto, seja qual for sua idade ou sua aparência física, podem ter um caso oferecendo um presente. Daí vemos que todos os homens têm alguns contatos sexuais, enquanto algumas mulheres não têm nenhum.

Os aspectos sociais e econômicos do sexo extraconjugal podem encorajar uma mulher a ter vários casos. Vejamos Talu, a mulher sexualmente mais atraente da aldeia. Atualmente ela tem catorze amantes, que começou a atrair poucas semanas depois de sua chegada à aldeia em 1967. Seu "status" inicial na aldeia era incerto, visto que ela fugiu de uma outra tribo, depois que seu marido foi assassinado como feiticeiro. Embora tenha sido bem recebida por seus primos Mehináku e abrigada na casa deles, os homens resmungavam porque ela e seus filhos consumiam uma grande quantidade de peixe sem produzir nenhum. Além do mais, seus filhos eram impiedosamente aborrecidos por algumas das crianças da aldeia, por causa das circunstâncias da morte do pai. Entretanto, depois de Talu estar morando já há algum tempo na aldeia, estes problemas diminuíram consideravelmente. Ofertas de peixe, feitas por seus amantes chegavam com tal regularidade que ficava claro que ela era o esteio econômico, tomando alguns de

seus namorados a si a tarefa de proteger seus filhos das crianças mais agressivas da aldeia. O caso de Talu mostra que as pressões e incentivos das mulheres para iniciar casos extraconjugais não são idênticos aos dos homens e, algumas vezes, tornam-nas vulneráveis aos avanços masculinos.

Privacidade e atividade sexual extraconjugal

O ato sexual é encarado pelos Mehináku como um ato natural. É assunto freqüentemente em conversas francas tanto em companhia mista como não-mista. As crianças, desde a mais tenra idade, ouvem seus pais conversar sobre atividade sexual e freqüentemente tornam-se o alvo das piadas sexuais feitas pelos pais. Um pai pode proclamar, rindo, que viu seu filho de cinco anos de idade tentando ter relações com uma menina da mesma idade. De fato, começando com esta idade, as crianças empreendem várias formas de experiências sexuais que seus pais desencorajam sem muita convicção. Um resultado desta liberdade relativa é que as crianças são francas em sua conversa sobre sexo, encarando-o como mais uma das várias atividades nas quais estarão regularmente envolvidas quando se tornarem adultas. Um menino de oito anos de idade disse-me: “Eu ainda não tive relações, mas, quando eu for um pouco mais velho, vou ter.” É com esta naturalidade que o assunto é tratado.

Dada esta atitude casual, pode parecer anômalo que a atividade sexual exija privacidade e que ser visto mantendo relações sexuais seja vergonhoso. Não é que o sexo em si mesmo seja inconveniente. Uma moça não casada poderá voltar de um encontro sexual, sem se preocupar em apagar de si a pintura corporal do namorado que passou para ela durante a cópula. Na aldeia todos notarão sua aparência e tirarão a conclusão adequada, mas isso só dará a ela um sentimento de orgulho. Entretanto, se houvesse uma testemunha para o ato, ela teria se sentido ao mesmo tempo envergonhada e furiosa.

Mesmo que o ato sexual tenha que ser dissimulado, os habitantes da aldeia nem sempre podem confiar na boa vontade e na discrição uns dos outros para assegurar-se da privacidade. O ato sexual não só é agradável de ser praticado, como também é interessante ser contemplado. Poucos Mehináku irão admiti-lo abertamente, mas suponho que quase todos têm visto algum companheiro no decorrer de suas relações sexuais.

Há ainda uma outra razão menos esperada para que os casos sejam levados privadamente. A despeito de sua atitude permissiva em relação ao sexo e da alta freqüência dos casos extraconjugais, os Mehináku não querem encarar de frente os amores de seus cônjuges. Os homens são especialmente inconsistentes em suas atitudes. Crêem que ter muitas namoradas é bom para eles mas ruim para as mulheres em geral e terrível para as suas esposas. Esta atitude chega mesmo a ser incorporada às regras de parentesco Mehináku, pois, embora seja correto para um homem ter relações sexuais com a irmã de sua esposa, é, ao mesmo tempo, mau e dilacerante para uma mulher, ter um caso com o irmão de seu marido.

O ciúme, a respeito de casos extraconjugais, é uma fonte de tensão importante em um casal. Maridos e mulheres “prezam altamente os genitais um do outro”, para usar a expressão idiomática Mehináku, e não gostam de ver outras pessoas tomar posse deles temporariamente. Um marido, especialmente se recém-casado, pode ser tornar tão ciumento das atividades extraconjugais de sua mulher que poderá bater nela e denunciá-la em público. Ela, em troca, poderá destruir as ooisas dele, cortar-lhe a rede e brandir contra ele um tição aceso. Raras são as ocasiões em que as conseqüências da manutenção de um caso indiscreto podem ser mais sérias. O marido traído poderá procurar o amante de sua mulher e bater nele com um pau. Como explica o chefe em trecho de um seu discurso noturno, que gravei em 1971, o ciúme masculino nunca deve ser demonstrado abertamente:

As vaginas das mulheres são muito caras aos homens, eles gostam muitíssimo delas. Ninguém deixa sua mulher ter relações com outros. Você não devem deixar um marido ver a mulher dele, enquanto vocês estiverem fazendo propostas a ela. O Sol, antigamente, fez os homens matar com feitiçaria quando outros faziam sexo com suas mulheres!

Uma medida dos azares das aventuras extraconjugais é uma série de mitos de cunho sexual, que funciona como fábulas com moral para homens que põem cornos em seus companheiros. Vamos considerar um conto que retrata o caso de um amante indiscreto não só graficamente mas em termos notavelmente familiares para os leitores de mitologia grega.

Um marido estava sendo traído por um de seus amigos. Um dia, um pássaro contou-lhe que sua mulher estava junto com o amante, e deu-lhe uma cera mágica para realizar sua vingança. À noite, enquanto sua mulher dormia, ele espalhou a cera sobre todo o corpo dela, mas especialmente por seus órgãos genitais. De madrugada, ele saiu para uma grande pescaçia.

Pouco tempo depois de ele ter saído, o namorado de sua mulher insinuou-se para dentro de sua casa. Ele encontrou a namorada na rede e trepou em cima dela. Enquanto estavam tendo relações sexuais, perceberam subitamente que a cera tinha-os colado um ao outro; lutando o quanto podiam, eles estavam fixados em um abraço de amantes. De madrugada a mãe da moça na sua rede vizinha disse ao rapaz para levantar e ir embora, mas nem ele nem a moça podiam libertar-se dos braços um do outro ou sair da rede.

Os dias foram passando e os amantes foram obrigados a urinar e defecar na rede. Finalmente o marido voltou para casa e viu o que tinha acontecido. Furioso, ele os censurou severamente e levou-os para a praça para que todos pudessem vê-los e rir-se.

Embora esta história seja apenas um mito, ela é também uma fábula com moral. Até os esposos mais maduros e liberais têm o direito de esperar que os casos de seus companheiros serão conduzidos discretamente. A pergunta é: como isto pode ser feito no ambiente relativamente aberto da aldeia Mehináku?

Discrição e dissimulação

Os casos extraconjugais são de intenso interesse para a comunidade Mehináku. Não só estas relações são intrinsecamente dramáticas, como também são importantes para moldar tanto o sistema econômico como a rede de parentesco. Todos os habitantes da aldeia estão, portanto, interessados em saber a identidade dos pares que estão tendo casos extraconjugais, os presentes que eles estão trocando e os riscos de nascer criança dessa relação. Com o correr do tempo, torna-se virtualmente impossível eludir esse tipo de curiosidade, visto que todas as relações sociais se tornam atualmente visíveis pelo ambiente físico e pela concepção espacial da comunidade.

As técnicas de dissimular as relações sexuais não passam de tentativas vãs; seu objetivo não é esconder totalmente uma ligação sexual, mas simplesmente possibilitar que ela seja ignorada.

Normalmente, tal discrição é suficiente. Maridos e mulheres maduros podem estar inteirados a respeito da identidade de seus respectivos amantes, mas, enquanto eles não estiverem diretamente expostos aos arranjos e efeitos dessas relações, o transtorno será pequeno. Na verdade, os maridos exigem que suas mulheres ignorem discretamente seus envolvimento extraconjugais, até mesmo ao ponto de cooperação. Dizem eles que uma boa esposa não faz muitas perguntas a respeito das andanças e atividades de seu ma-

rido. Se ele põe seus brincos de penas e penteia o cabelo à tarde, ela pode desconfiar que ele está se preparando para um encontro, mas não dirá nada.

Tanto os maridos como as esposas que fazem perguntas demais a seus cônjuges e pedem excessivas explicações são severamente criticados. Diz-se que eles são ciumentos (*ukítsapai*) e que estão sempre procurando ocasiões de briga com seus cônjuges. Tais pessoas têm um apelido inspirado em um pássaro (*Itsula*, martim-pescador) que esvoaça por aí, ralhando com todo mundo. Ninguém gosta de receber tal rótulo, e somente os casais jovens parecem realmente merecer o título. Entretanto, todos os maridos e mulheres sentem-se compelidos a conduzir suas ligações extraconjugais tão secretamente quanto possível.

Logo que um rapaz decide iniciar um caso extraconjugal, ele delibera sobre como irá escondê-lo. Visto que uma recusa é encarada como um malogro pessoal, ele não deverá falar com a moça em nenhum lugar da comunidade onde sua resposta corra o risco de ser ouvida por outra pessoa. Em vez disso, esperará até que ela saia da aldeia para ir à roça ou ao rio. Nessa área de baixa visibilidade, ele poderá aproximar-se dela com alguma segurança de que não serão observados.

Há um segundo método de iniciar um caso que evita o possível embaraço causado por uma recusa. O rapaz aproxima-se de um dos amantes da moça ou mesmo do irmão dela. Em troca de um pequeno presente, um deles poderá estar desejoso de arranjar a ligação. Uma vez estabelecido um caso extraconjugal, os amantes normalmente terão relações quando a ocasião surgir. O rapaz observa ou recebe de um amigo a informação de que a moça foi sozinha para a área de banho ou de que ela está fora buscando lenha. Se o marido dela não estiver por perto, o rapaz simplesmente a segue para fora da aldeia. Se o marido dela está por perto, o rapaz vai encontrar a moça no lugar para onde ela se dirigia, tomando um caminho cheio de rodeios através da floresta. O casal pode ter relações sexuais logo ao lado do atalho. Perto do rio, por exemplo, há um campo entrecortado de pequenas trilhas, para este fim. Muitos desses caminhos são "atalhos de defecar" (*akane apui*), mas outros levam a áreas retiradas onde um casal pode ter relações rapidamente e voltar ao caminho principal com poucas chances de ser visto.

Se um casal deseja encontrar-se em uma base mais regular, ele deve combinar secretamente um lugar e uma hora para cada encontro. Este problema não é resolvido com facilidade, pois há

poucas oportunidades para os amantes falarem sozinhos um com o outro, dentro da aldeia. Uma solução comum é usar uma criança como intermediária ou marcar um encontro tentativo depois de cada encontro realizado. A hora preferida é a ocasião em que os esposos dos amantes encontram-se fora da aldeia. Uma mulher pode prever com alto grau de exatidão quando seu marido poderá voltar, depois de ter saído para uma pescaria. Se foi combinado um encontro em sua ausência, ela esperará até ver seu amante saindo da aldeia. Poucos momentos mais tarde, talvez depois de dizer às mulheres da casa que vai defecar, ela deixe a comunidade por um caminho diferente do dele e vai ao lugar combinado. Há muitas clareiras na floresta que contorna a aldeia as quais são escolhidas por serem retiradas, invisíveis aos olhos de quem estiver nos caminhos principais e livres de formigas que possam picar. Todos os homens Mehináku mantêm várias dessas clareiras pela periferia da comunidade. A área escolhida pelos amantes será uma das mais próximas da parte de trás da casa da moça, pois assim ela não será forçada a atravessar a praça central ou tomar um desvio pela floresta.

Quando o casal se encontra, troca pequenos presentes, tais como pentes ou algodão fiado, e, então, tem relações sexuais. A posição mais comum é a de sentar-se no chão frente a frente, com as pernas da mulher sobre o traseiro do homem. Em uma posição alternativa, a mulher se deita em um grande tronco ou no chão com o homem por cima. Depois da relação, os amantes podem sentar-se por um momento, assegurando um ao outro que tiveram prazer com a experiência, que gostam um do outro e que receiam que seus cônjuges possam descobrir o caso. Poderão também proclamar sua fidelidade dizendo que não têm outros amantes, embora ambos entendam que tais declarações não devem ser tomadas a sério. Eles voltam para a aldeia como vieram e encontram suas famílias como se nada se tivesse passado.

Visto que o ambiente aberto da comunidade torna virtualmente impossível aos amantes dissimular seus preparativos para uma entrevista, eles normalmente usam de mendacidade para dissimular as intenções que se escondem atrás de seu comportamento. À tardinha, quando um rapaz põe o seu melhor cinto de caramujo e pinta cuidadosamente seu cabelo com tinta vermelha, sua mulher pode ter a temeridade de perguntar o que ele está planejando fazer. Ele explica que está indo para a “casa dos homens” no centro da aldeia. Como os homens muitas vezes se enfeitam com esse propósito, é possível que a mulher acredite nessa desculpa ou que ao menos perceba que não se espera dela mais perguntas. Se

a mulher tende a desconfiar das atividades de seu marido, os esforços dele para enganá-la tornam-se mais elaborados. Ele lhe diz que vai para a pesca ou para a roça. Veste-se a caráter, cuidadosamente, para mostrar-se à altura da ocasião, unta seu corpo de óleo e sai carregando espingarda, remo, enxada ou qualquer outro objeto capaz de fazer a história parecer mais verossímil. Ao mesmo tempo sua amante ocupa-se em enganar seus parentes, fazendo-os pensar que ela foi se banhar ou colher mandioca na roça de seu marido.

A “prática do jacaré” e outras estratégias audaciosas

Nem todos os casos são conduzidos com tanto cuidado. Muitas vezes os amantes não podem combinar um “rendez-vous” com antecedência ou esperar até que o marido da moça esteja a uma distância segura da aldeia. Estas circunstâncias requerem uma estratégia mais audaz, chamada “praticar jacaré” (*aiyakátapai*), um nome dado pelos Mehináku ao ato de solicitar relações sexuais a partir da área de trás da casa da amante. O termo refere-se tanto à mitologia Mehináku, na qual o jacaré (*Caiman crocodilus*) é altamente sexual, como à famosa habilidade do animal de ficar imóvel à espera de sua presa.

Atrás do quintal de cada casa há arbustos, árvores e moitas. No meio dessas áreas há pequenos espaços limpos (ver figura 9) chamados “pontos de jacaré” (*yaká epuge*). Cada homem tem seu próprio conjunto de “pontos de jacaré”, embora muitos sejam usados por vários homens. Meu companheiro, Takwara, levou-me para dar uma volta por seus “pontos de jacaré” pessoais em torno da aldeia. Ele tem doze desses pontos, localizados atrás das casas de suas namoradas. Todos eles são ligados ao labirinto de caminhos menores que contornam a aldeia. Os caminhos que levam às áreas de jacaré (chamados “caminhos de jacaré”, *yaká apui*) estão em más condições, mas são claramente visíveis, o que indica serem regularmente usados. Segundo Takwara, uma boa “área de jacaré” tem as seguintes características: é tão próxima quanto possível da parte de trás da casa da moça sem ser realmente visível; permite ao “praticante de jacaré” permanecer e esperar confortavelmente, e permite-lhe também fazer sinal à moça quando ela sai para fora da porta.

Logo atrás do quintal da casa de sua namorada Ulawalu, tem uma área de jacaré ideal, onde ele cortou a vegetação circundante



Figura 15. "Prática do jacaré". Semi-oculto pela folhagem que rodeia sua "área de jacaré" (*yaka epügU*), um dos habitantes da aldeia chama ("jacaré" [*aiyakátapai*]) sua namorada para ter relações sexuais. Ocupadas com a preparação de uma bebida de mandioca, as parentas da moça não percebem que ela escapou para encontrar o amante. A aquarela de Akanai capta com precisão a atitude esportiva e engraçada que os Mehináku adotam em relação às intrigas sexuais.

até obter um abrigo de folhas. Ele ficava completamente invisível para quem estivesse na parte de trás da casa, até o momento estratégico em que a moça saía um pouco. Então ele simplesmente levantava alguns ramos e de repente sua cara e seus braços faziam-se ver no meio dos arbustos, acenando vivamente para seu amor.

Yuma fez-me uma brilhante descrição de como ele usa seus próprios "pontos de jacaré". Ele espera até o marido de sua amante ir à "casa dos homens" para lutar ou fazer trabalhos manuais. Sai, então, de sua própria casa, pela porta de trás, e envereda pelo labirinto de caminhos que contornam a aldeia, chegando a seu ponto de jacaré que fica a pouca distância do quintal da casa da namorada. Ele não ousa chamá-la ou entrar na casa. Falar com ela

em público provocaria uma recusa e entrar na casa de um vizinho estaria fora de cogitação, a menos que se tratasse de uma sessão de troca ou do decorrer de uma cerimônia. Pode transcorrer uma hora, enquanto Yuma espera pacientemente. Por fim, a moça sai da casa para urinar ou jogar fora o lixo doméstico. Ele a chama, franzindo os lábios e produzindo um som semelhante ao que se usá para atrair um gatinho. Ela vai ao seu encontro e a relação sexual é realizada com a maior rapidez possível, havendo total consciência de que o marido dela está a alguns metros de distância. Eles a realizam em pé, com a moça levantando um joelho e colocando os braços em torno de seu amante. No momento em que completaram o ato, sem dizer quase nada, ele corre para sua própria casa, enquanto a moça volta para seu trabalho tão calmamente quanto possível. Neste ponto crucial o marido dela pode voltar para casa sem nem desconfiar de que foi traído durante os poucos minutos de sua ausência.

Outro tipo de ligação, que exige ainda maior audácia, ocorre dentro das casas à noite. Na estação das chuvas às vezes há um excesso de água que impede manter relações confortavelmente ao ar livre. Nessas ocasiões, um homem espera até ver que o marido de sua amante saiu da aldeia, antes da madrugada, para uma pescaria ou para uma visita a outra tribo. Certificando-se de que sua própria mulher está dormindo profundamente, ele desliza silenciosamente para a casa de sua namorada. Ao entrar, ele percorre habilmente seu caminho na escuridão através de cordas de rede, à altura de seu ombro, e da confusão de vasilhas e bancos, à altura de seus pés, até que finalmente atinge a rede de sua amante. Embora ela possa não o estar esperando, fica encantada por ele ter vindo, pois, como dizem os Mehináku, uma mulher gosta mais de sexo à noite em sua rede com seu amante. Nesta situação, o par faz o mínimo de barulho possível com medo de acordar os que estão dormindo ali por perto.

Quando o marido da moça está presente, os amantes podem ter relações no chão da casa, ou em uma das regiões claras à frente de cada porta, ou na área estreita, infestada de bichinhos, situada entre a parede e os postes da casa. Mas de qualquer uma dessas alternativas diz-se tratar-se de uma escolha indelicada, e os informantes falam depreciativamente daqueles que a empregam.

Servindo-se dessas técnicas de dissimulação, os amantes parecem procurar deliberadamente o perigo. A idéia do jogo, especialmente para os jovens Mehináku, é a de iniciar-se nos encontros sexuais e no flerte até chegar ao ponto de expor-se e então retro-

ceder. Daí os amantes poderem correr riscos desnecessários, tais como acariciar-se nas respectivas redes e ter relações sexuais, quando seus cônjuges se encontram por perto. A última expressão desse tipo de audácia é ousar ter relações sexuais com a esposa de um homem, na rede dela, enquanto seu marido está presente. Para apreciar a ousadia necessária para tal empreendimento, o leitor deve entender que normalmente os cônjuges dormem a uma distância de poucos palmos um do outro. As redes deles estão tão próximas que é difícil entender como o marido não acorda ao menor movimento na rede debaixo da sua. É claro que este tipo de ligação não acontece todos os dias.

Vamos examinar mais um exemplo de atividade sexual que parece destinada a desafiar o perigo, da qual a melhor descrição está contida em um mito extraordinário “A História do Homem que Perdeu seu Braço”.

Estava escuro e os xamãs estavam fumando no centro da aldeia. A praça estava cheia de gente. Um dos homens queria ter relações sexuais com sua namorada, mas ela parecia nunca se afastar de seu marido. Finalmente, ele foi para o lado de sua casa onde ela estendia sua rede e sussurrou através da parede: “Tswi kwa, vem aqui.” A moça não ouviu, mas seu marido ouviu. Ele respondeu bem baixinho: “Eu?” e chegou até a parede. O amante passou o braço através da parede pois ele queria pegar a mão de sua namorada. O marido então agarrou o braço, puxou e puxou. Ele colocou ambos os pés em um dos postes da casa, puxando com toda a força que podia. O braço saiu completamente e o marido então jogou-o na praça. “O que é isso? O que é isso?” gritavam todos na praça. “É o braço de uma pessoa da aldeia! É o braço de uma pessoa da aldeia!” gritavam.

— “De quem é isto? É seu? É seu? É seu?” Todos os homens levantavam o braço direito para mostrar que não era deles: “Não, não é meu! Eu tenho os dois braços”, gritavam todos. Todas as mulheres precipitaram-se para seus irmãos e maridos: “Você tem os dois braços? Você tem os dois braços?” “Sim, sim, sim!” responderam todos.

Por fim eles encontraram o homem que tinha perdido seu braço. Ele tinha corrido para o quintal de sua casa e sangrou até morrer em sua rede.

Surpreendentemente, a atividade sexual à qual a história se refere ocorre realmente entre os Mehináku. Um amante pode audaciosamente passar através da parede de palha da casa na esperança de acariciar sua namorada ou pegar em sua mão. Embora ele possa não perder um membro, pode incorrer na fúria de um marido que por acaso esteja pelas redondezas, quando seu braço atravesse a parede. Entretanto, o desdém pelas precauções é uma parte do jogo sexual entusiasmadamente apreciado por alguns dos homens e mulheres mais jovens.

Trocar presentes

As audazes aventuras dos amantes constituem o traço mais dramático de sua relação e estão certamente sujeitas à pressão mais imediata, devido aos baixos níveis de privacidade disponíveis na comunidade. Os presentes trocados entre os amantes (*yamala*), entretanto, também devem ser escondidos dos cônjuges traídos, visto serem um símbolo tangível de sua relação. Quando um homem volta de uma pescaria bem sucedida, ele deve, quase invariavelmente, separar um peixe de boa qualidade, um cuja carne seja bem oleosa, e mandá-lo para sua amante. Ele deve fazer isso antes de entrar na aldeia, pois no momento em que for visto sua volta será anunciada por todos os homens da aldeia, que gritam e proclamam: “Ki-ki-ki-ki kupate” (peixe!).

Uma vez que a atenção da comunidade está focalizada nele tudo o que ele pode fazer é ir direto para casa e dar o peixe para sua mulher. Enviar o peixe publicamente para sua amante não só revelaria a relação, mas indicaria que eles se consideram marido e mulher. Ele pode tentar contornar esta dificuldade, quando entra na aldeia, mantendo-se afastado dos caminhos principais e da praça central e mandando o peixe à porta de trás da casa de sua amante. Se o marido dela estiver em casa, entretanto, é aconselhável mandar o presente através de um parente da moça. As crianças são freqüentemente utilizadas para misteres dessa natureza, mas também é possível recrutar um adulto, como o irmão da amante. Quando o peixe é enviado, o marido traído pode acreditar que o presente veio de seu cunhado e não do amante de sua mulher.

Os presentes que não são tão disponíveis quanto a comida é os que não são distribuídos tão casualmente são mais difíceis de explicar. Um homem pode dizer a sua mulher que a bobina de fio de algodão, que lhe foi dada por sua amante, era na realidade um presente de sua irmã, uma explicação plausível, embora pouco verossímil. Da mesma maneira, uma mulher com uma cesta nova, dada por seu amante, tentará levar seu marido a acreditar que a cesta foi feita por seu irmão ou por outro parente próximo.

Quer estejam trocando presentes ou iniciando novos casos, os Mehináku valorizam suas relações extraconjugais como a fonte de estímulo e quebra da rotina da vida na aldeia. Visto da perspectiva do observador de fora, tais casos podem até parecer úteis do ponto de vista social, pois os casos mantidos com discrição são muitas vezes disruptivos e podem realmente manter a comunidade

coesa. Longas viagens a outras tribos e aldeias, no tempo da seca, poderiam se transformar em arranjos permanentes se não fosse o fato de os amantes encararem uma longa separação como uma séria privação. Para que a rede subterrânea de relações extraconjugais possa persistir, entretanto, os casos devem ser levados discretamente. Qualquer que seja o compromisso de uma pessoa nos flertes e escapadas do jogo sexual, ela deve parar e olhar por sobre seu ombro, sempre consciente da natureza pública da vida da comunidade Mehináku.

Comunicação e o ambiente social

Estes últimos capítulos examinaram o fluxo da informação na comunidade Mehináku. Interessamo-nos pela estrutura física da aldeia, visto que ela forma um padrão capaz de canalizar a informação, padrão este que, da perspectiva de nossa própria sociedade, parece surpreendentemente eficiente. É difícil acontecer uma coisa que não possa ser vista, ouvida, detectada e discutida. Esta abertura da comunidade Mehináku facilita as relações sociais, pois a notícia importante é eficientemente difundida a partir do centro da aldeia, rituais e trabalho coletivo são organizados através de discursos altamente audíveis e bons cidadãos são muito conspicuamente bons cidadãos se mandarem peixe publicamente para a “casa dos homens” ou para seus vizinhos.

De certa maneira, entretanto, a abertura da comunidade para o fluxo de informações constitui uma pressão à qual cada indivíduo deve adaptar-se. Esta pressão é mais evidente no caso de comportamento que deve ser mantido oculto, como quando se trata de roubo, casos sexuais, e certos jogos infantis. No desempenho destas atividades, os habitantes da aldeia tiram vantagem da cobertura oferecida pelas regiões de trás, escondendo engenhosamente seus rastros e encobrindo suas intenções. Os amantes e ladrões prevaricam a respeito de seus planos e ações, carregam uma variedade de objetos e disfarces para convencer suas vítimas de que não têm ambições em relação a suas mulheres e propriedades e perambulam pela aldeia sob o disfarce da escuridão depois que todos os cidadãos honestos foram para a cama.

O trabalho deles é facilitado pela existência de importantes barreiras que obstruem a abertura relativa da aldeia para a comunicação. Estas barreiras incluem as florestas e arbustos em torno da aldeia, o intrincado sistema de caminhos e portos secretos, a

escuridão das casas, as restrições aos movimentos entre e dentro das casas, as limitações à comunicação verbal e a desconfiança sobre a segurança do sistema de mexericos.

O ponto teórico de meu argumento até agora é que o nível e o fluxo de informação e desinformação constituem uma chave intelectual para a operação da comunidade em vários níveis de análise. Pode-se mostrar que a planta baixa, a arquitetura das casas, o sistema de parentesco, as regras de etiqueta, e o sistema de comunicação verbal estão relacionados de tal maneira, que eu acredito possa ajudar-nos a compreender melhor os Mehináku. Na terceira parte desta obra "O Desempenho das Relações Sociais", espero desenvolver melhor algumas dessas idéias, passando o foco das comunicações para os comunicadores: os Mehináku e seus parceiros de interação.

3

O DESEMPENHO DAS RELAÇÕES SOCIAIS



Um dramaturgo interessa-se não só pelas propriedades físicas do teatro e pelas falas do texto mas também pela marcação da peça. Os atores devem estar a postos em tempo, dizer suas falas no momento certo e sair de cena na ocasião adequada. Além disso, para tornar o drama convincente, eles não podem fazer as coisas mecanicamente. Os atores bem sucedidos devem ter a presença certa, representando um personagem condizente com o papel que desempenham. A caracterização é parte da presença, pois a roupa e a maquiagem comunicam a posição do ator no drama. Para os Mehináku, a pintura corporal e os ornamentos desempenham função semelhante, identificando os habitantes da aldeia e assinalando seu desejo de comprometer-se em encontros sociais. No capítulo 10, descrevo como os Mehináku se preparam para a interação, e examino o significado das pinturas e ornamentos que eles usam como vestuário.

Uma vez adornados e ornamentados, há regras que fazem dos encontros sociais um processo ordenado. Algumas dessas regras são incorporadas em um sistema de início e término da interação, os “ois” e “tchaus” que limitam cada pequeno diálogo social. Como iremos ver, estas saudações são mais que um assunto de polidez, pois não só elas marcam o começo e o fim dos encontros sociais mas também dizem o que se pode esperar no curso da interação.

Quando finalmente os Mehináku se encontram socialmente comprometidos, não há normalmente limite para as falas bem conhecidas que compõe papéis especificamente definidos. Ao contrário de atores no palco, eles seguem diretrizes mais ou menos ambíguas que indicam como os bons cidadãos devem se conduzir. Por variações em seu comportamento e conduta, eles se apresentam a seus companheiros como desejam ser vistos, como indivíduos sociáveis e generosos que merecem o respeito de todos os outros. No capítulo 12, “Auto-identificações”, vou examinar o conteúdo da interação informal e o tipo de personagens que os habitantes da aldeia se esforçam por retratar.

Finalmente, a vida social Mehináku é formada não só pela interação, mas também por padrões de como evitar a interação. Os habitantes da aldeia, que são ambivalentes a respeito de situações sociais, necessitam de maneiras definidas para retirar-se e desembaraçar-se de seus colegas. Assim, os capítulos 13 e 14 deste livro vão descrever as instituições que separam os Mehináku e lhes permitem manter-se afastados dos encontros sociais.

10. ESTAR BEM VESTIDO: PREPARAR-SE PARA A INTERAÇÃO

Agora elas estão realmente lindas.

Kikyala, mostrando um grupo de mulheres que estava se enfeitando

O leitor, que tiver dado uma olhada em algumas das fotografias que acompanham este livro, poderá duvidar do título deste capítulo. Mas se para nós os Mehináku parecem estar nus, é somente porque acontece que eles cobrem o corpo de maneira diferente da nossa. Eles estão tão preocupados com roupa e aparência quanto nós e gastam talvez mais tempo em enfeitar-se do que a maioria das pessoas na sociedade ocidental. Este fascínio pela roupa fornece rico material para o antropólogo, pois o ornamento entre os Mehináku é uma linguagem sistemática de gestos que permite aos habitantes da aldeia comunicar seletivamente a informação sobre seus estados de espírito pessoais e posições na comunidade.

Como poderíamos analisar esta linguagem? Terence Turner (1969), que escreveu sobre o sistema de ornamento dos índios Kayapó, argumenta que sua pintura corporal e seus ornamentos constituem uma declaração simbólica a respeito de seu mundo social e biológico. O adorno labial usado pelos homens, por exemplo, é visto simultaneamente como um símbolo de sexualidade (somente os homens que geraram filhos é que o podem usar) e agressividade verbal (os homens dessa idade dedicam-se à oratória retumbante).

Acredito que uma análise semelhante da roupa Mehináku seja possível, mas proponho-me a focalizar menos o sentido psicológico dos adornos particulares e mais o significado deles na interação. Deste ponto de vista, o adorno Mehináku tem duas funções. O primeiro, e talvez o mais importante, é o de marcar a

posição do indivíduo dentro da sociedade, isto é, fazer uma declaração enfática a respeito de sua idade, sexo, riqueza e “status” ritual. Neste sentido, o adorno Mehináku assemelha-se aos uniformes e outros padrões de vestuário que codificam os papéis sociais em nossa própria sociedade.

A segunda função é a de dizer algo a respeito do estado de espírito e do caráter do indivíduo. Aqui, o sentido do adorno Mehináku é, em grandes linhas, análogo ao uso que nós próprios fazemos das roupas para comunicar mensagens sobre nossa personalidade (conservadora, calma, indiferente, contemplativa). Visto que a roupa Mehináku é um empreendimento voluntário no qual indivíduos selecionam deliberadamente materiais, cores e ornamentos dentro de um conjunto limitado de alternativas, ela se torna uma declaração concisa sobre a maneira como os próprios indivíduos que vivem na aldeia encaram o mundo social.

Nudez

Estar nu é “estar sem nada” (*metalutsi*). Uma segunda palavra para designar nudez, *metalũte* (literalmente “sem penas” ou “sem brincos”) é especialmente interessante pois também é usada para designar uma flecha sem emplumação e incorpora a noção de estar incompleto. Estar nu é estar incompleto socialmente, e isto só é possível em se tratando de lugares e ocasiões não públicos. Uma pessoa que estiver caçando ou pescando longe da aldeia pode perfeitamente ficar sem nada. Ele também pode aparecer sem adornos em seu próprio quintal, visto tratar-se de uma região não pública. As únicas pessoas que regularmente aparecem em público quase nuas são as muito idosas. Próximas da morte, elas estão de certa maneira fora da ordem social normal e livres de suas restrições. Pessoas mais jovens, que habitualmente aparecem nuas na praça pública, correm o risco de ser desdenhosamente chamadas “homens do quintal” por seus companheiros.

Somente durante o período transicional de rituais de mudança de “status” tais como os de luto, perfuração da orelha e reclusão de adolescentes, xamãs e pais recentes, é que os habitantes da aldeia podem aparecer completamente desprovidos de enfeites. A nudez entretanto carrega um significado não social. Ela é apropriada para lugares onde a pessoa não tem possibilidade de contracenar com outras ou nas ocasiões em que ela se situa entre posições sociais importantes. O objetivo da indumentária e

o significado da nudez, portanto, divergem daqueles de nossa própria cultura. Ao contrário do que nós fazemos, os Mehináku não atribuem nenhuma vergonha ao fato de estar sem roupa, pois as regras de pudor referem-se ao arranjo do corpo mais que à maneira de cobri-lo. As mulheres devem manter uma posição que mantenha fora do alcance da vista seu clitóris e lábios internos; os homens devem evitar ereções e também mostrar as glândulas. Visto que a pintura e o ornamento dão uma pequena contribuição para dissimular estas partes do corpo, fica claro que os Mehináku não se vestem para salvaguardar seu sentido de pudor. Ao invés disso, o objetivo de estar vestido é o de aplicar aquilo que é social ao material humano em bruto.

Vestir-se

Entre os Mehináku vestir-se é necessariamente uma atividade social mais que individual. Não só é próprio e adequado pintar-se e colocar ornamentos na companhia de outras pessoas, mas também é impossível executar grande parte da pintura corporal e dos desenhos de cabelo sozinho; é necessária a ajuda de outros. Vamos ver um grupo de homens adornando-se para um ritual. Trata-se de uma atividade longa e penosa, visto que os Mehináku admiram desenhos bem executados e ornamentos atraentes, tendo palavras especiais de admiração para a pessoa bem arrumada (*kawushapaitsi*) e de depreciação para a relaxada (*mawushapawa*).

O primeiro passo para arrumar-se é colocar braçadeiras e perneiras, fios de algodão e fibra vegetal que são passados repetidas vezes em torno dos tornozelos, joelhos e bíceps. Intimamente identificados com o usuário, estes "artigos" pretendem destacar a aparência física e a força. Acredita-se que enrolar as linhas firmemente, especialmente na adolescência, produz tornozelos e bíceps atraentemente reforçados. As joelheiras, de fato, devem ser usadas somente por gente jovem. Um homem que tem filhos mas usa joelheiras — fora de certas ocasiões formais — provoca o riso, como sucederia com um homem de meia-idade que exibisse modelos juvenis em nossa própria sociedade.

A associação de braçadeiras e tornozeleiras com o indivíduo é suficientemente forte para figurar nas técnicas de feitiçaria. Embora muitas das fórmulas de feitiçaria repousem em eflúvios pessoais, tais como corte de cabelo ou urina, um feitiçeiro também



Figura 16. Vestindo-se na frente da “casa dos homens”. Nas tardes bonitas, os homens se reúnem na frente da “casa dos homens” para lutar ou vestir-se. Usando o motivo *kajakupéi*, um dos habitantes da aldeia aplica a pintura em um companheiro, que está sentado, segurando uma bola de urucu. Atrás, outro homem penteia o cabelo, preparando-se para vestir-se, tendo seu colar de caramujos e suas braçadeiras colocados no banco a seu lado.

pode produzir uma fórmula mortal por meio de um pedaço de linha roubado das perneiras e braçadeiras da vítima. A pessoa cuidadosa deixa estes artigos bem à vista sempre que os leva quando vai se banhar no rio.

Depois de enrolar as faixas em suas pernas e braços, a pessoa que está se vestindo enrola um par de faixas de fibra vegetal de tal maneira que formem uma proteção de quase um palmo acima do tornozelo. Estas “polainas” são claramente úteis, ajudando a proteger o usuário contra espinhos e mordidas de cobra. Os Mehináku, entretanto, enfatizam seu papel na boa inumentária e

insistem em que elas devem ser usadas por todos os homens adultos que participam de uma função pública.

Os cintos são o outro artigo importante usado pelos homens. Estes compreendem os valiosos cintos de caramujos trocados com uma das tribos Karib, cintos feitos de contas de caramujos e largos cintos de algodão usados em ocasiões formais. Os jovens devem usar apenas cintos brancos, mas os homens mais velhos, que tenham filhos, podem tingir seus cintos com pigmento de urucu ou com uma variedade de tintas obtidas no Posto Indígena. Recentemente alguns homens começaram a fazer cintos de miçangas surpreendentemente parecidos com aqueles usados por alguns índios norte-americanos.

Depois de os Mehináku terem colocado seus cintos e faixas, eles dirigem a atenção para seus colares feitos de garras de onça e de conchas trocadas com as tribos Karib. Como nem todos os homens têm colares e como alguns dos Mehináku mais ricos têm vários, há uma grande quantidade de empréstimos desses artigos. As crianças correm para lá e para cá entre as casas para abastecer a todos com um colar adequado, responsabilidade parcialmente desempenhada pelo patrocinador do ritual que ajudará a levantar o empréstimo.

O próximo passo da indumentária é a ornamentação da face e da cabeça. As decorações mais comuns são brincos de penas amarelas e vermelhas. Estes têm importantes associações simbólicas e são conferidas aos meninos somente depois de um complicado ritual intertribal de perfuração de orelhas no qual os chefes tribuais são iniciados e os meninos são agrupados como *jatsa*, amigos cerimoniais perpétuos que carregarão o cadáver por ocasião da morte de seus membros.

O último e mais conspícuo artigo da indumentária é o “vestimento da cabeça” (*etu nāi*), armação redonda trançada, uma faixa de penas cuja parte inferior é atada à armação e uma coroa de penas compridas atada à parte superior da faixa de baixo a fim de deixá-la erguida no sentido vertical (ver Fénélon e Dias, 1968, para fotografias e descrição detalhada). Como no caso dos colares, estes artigos são símbolos de riqueza e freqüentemente devem ser emprestados. Lembro-me de ter visto, certa ocasião, um homem usando um diadema formado por partes emprestadas a três pessoas diferentes.

Vemos que os Mehináku, aparentemente nus, podem na verdade estar usando nada menos que treze adornos separados —

dois protetores de tornozelos, duas braçadeiras, um cinto, um colar, dois brincos, e um adorno de cabeça de três partes — o que os torna apenas parcialmente vestidos, pois ainda não estão com a pintura e o óleo.

Um pigmento social

Condição “sine qua non” para o bem vestir é a decoração do cabelo e do corpo com liberais quantidades da pintura vermelha chamada *urucu* em português, *Bixa orellana* em latim e *yucu* em Mehináku. O urucu é um pigmento extremamente valioso, usado não só na decoração do corpo humano mas também na pintura de bancos de madeira, máscaras e outros objetos. Seu significado é essencialmente social, pois simboliza desejo de iniciar interação. Um homem que estiver envergonhado, com raiva, retirado ou em isolamento ritual nunca usa urucu. Um homem que saiu desses estados aplica-o imediatamente. Os Mehináku são muito cômicos desse padrão de comportamento e são rápidos em diagnosticar o estado de espírito de seus companheiros ao observar simplesmente se eles estão usando urucu. Ikwalu, uma menina de onze anos, sorriu maliciosamente quando o avô dela começou a se pintar. “Habitualmente ele é um velho de expressão azeda”, disse ela, “mas agora ele está de bom humor porque acaba de arranjar uma namorada nova”.

O urucu não só comunica sociabilidade mas também destaca a beleza de quem o emprega. Um homem pintado com urucu é mais atraente sexualmente para as mulheres. Uma pele branca e pálida é feia e mesmo revoltante, mas o urucu torna a pele atraentemente vermelha, protegendo o sol, a fim de que a pessoa não fique muito escura tal como os índios selvagens (ver figura 26) que vivem fora da região do Xingu — uma crença apoiada pela opinião científica de que o urucu filtra os raios ultravioleta (Mors e Rizzini 1966:55). O urucu tem outras virtudes. Ele repele os insetos e supostamente assegura longevidade, se passado regularmente durante a infância: em resumo muito útil como cosmético e como remédio.

Embora o urucu seja uma necessidade social e pessoal, nem todos os Mehináku o possuem em quantidade, porque ele requer uma grande soma de trabalho para ser produzido. Cultivado nas roças Mehináku, o urucu é plantado em grandes quantidades desde fim de junho até o começo de julho. Os habitantes da aldeia

abrem as sementes em suas casas e fervem as sementes vermelhas e oleosas em grandes vasilhas de cerâmica. Uma família pode estar muito ocupada plantando, descascando, e mantendo as fogueiras durante várias semanas. O resultado deste trabalho é a obtenção de várias bolas de tinta vermelha pastosa, que deverá durar por todo o ano.

Atualmente na aldeia só cinco pessoas armazenam urucu em grandes quantidades. Em posição estratégica, estes homens monopolizam um ingrediente que é vital para as relações comuns. Significativamente, todos eles são indivíduos socialmente proeminentes e ritualmente ativos, que exibem sua boa cidadania fornecendo urucu a seus colegas enquanto se pintam em frente à “casa dos homens”. Neste ambiente conspicuamente público, enquanto os amigos e parentes unem-se aos pares para pintar-se com os minuciosos motivos vermelhos que decoram seu cabelo e seu corpo, seria muito difícil omitir a generosidade daqueles que subsidiaram todo o espetáculo.

Motivos de pintura do cabelo

Os motivos pintados mais intrincados são aplicados no cabelo. Os homens Mehináku, como todos os índios xinguanos, usam um corte de cabelo de forma circular que se adapta muito bem a um padrão de pintura geométrica. O repertório de motivos, chamados *teiyu* é muito grande. Registrei onze tipos, embora poucos sejam usados regularmente. Alguns motivos são representativos pois receberam nomes e é mais ou menos possível ver as convenções que estão sendo usadas. No motivo “dente de piranha” (*pyuluma etewe*) pintado na figura 17d, por exemplo, uma carreira de dentes uniformes e aguçados rodeia o círculo interno do desenho.

Além do significado representacional dos motivos da pintura de cabelo, alguns dos padrões estão associados a papéis sociais. Estou convencido de que o significado interacional da pintura de cabelo era no passado maior do que é atualmente, sendo que o desgaste é um exemplo do processo de aculturação que ocorre entre as tribos do Xingu. Apesar disso, ainda hoje alguns motivos são encarados como mais apropriados que outros para os detentores de certos “status”.

O estilo que retém maior significado para a interação é o *bajuá* (figura 17a). A palavra *bajuá* refere-se a um movimento de cortar, bater ou golpear, o tipo de movimento realizado ao aplicar o motivo. *Bajuá* foi usado em primeiro lugar pelo Sol, um grande xamã e feiticeiro. Por isso, só os xamãs é que podem usar esse

padrão. Se um jovem que não for xamã tiver a temeridade de aparecer com este motivo, todos os xamãs descerão até ele com seus cigarros (só os xamãs podem fumar) e dizer zombeteiramente: “Você é xamã? Pois bem, então, aqui tem um cigarro: deixe-me ver você fumá-lo!”

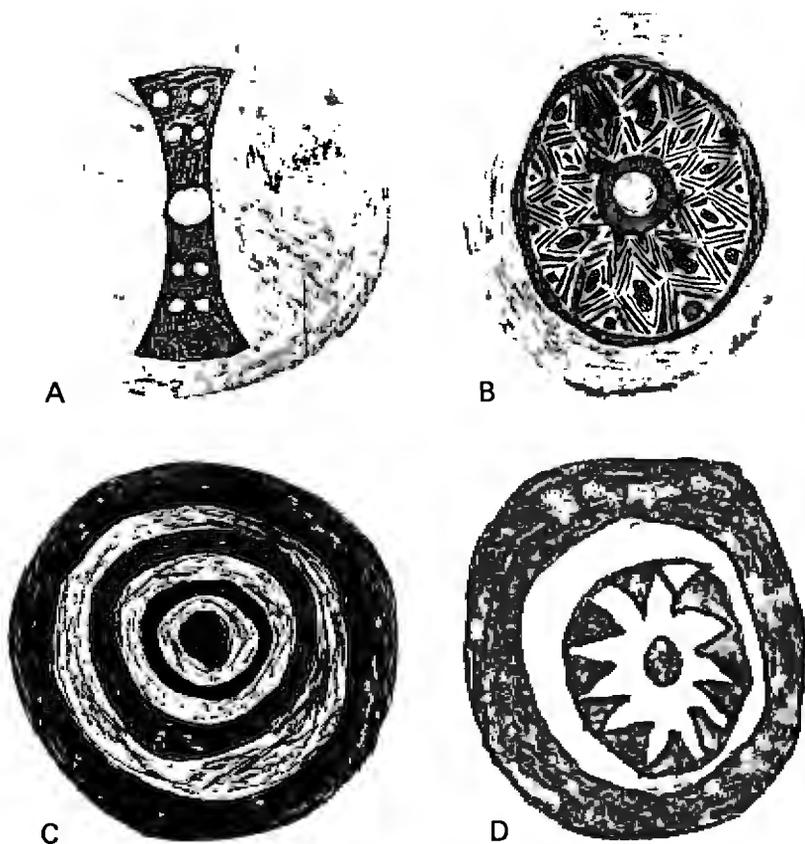


Figura 17. Exemplos de motivos de pintura de cabelo. Os desenhos foram feitos a lápis e a tinta por Akanai e incluem:

- A — *Bajuá*, motivo usado pelos xamãs.
- B — *Kulapeiyana*, motivo repetido na decoração de cerâmica, bancos, pintura corporal e casas.
- C — *Anapi*.
- D — *Pyuluma etewe*, motivo do dente de piranha.

Em circunstâncias comuns, os habitantes da aldeia respeitam a restrição do uso do *bajuá*. Durante os jogos de lutas intertribais, entretanto, alguns homens jovens poderão assumir esse padrão sem interferência dos xamãs. Eles explicam que os lutadores de outras tribos, reconhecendo o significado dos desenhos Mehináku, terão medo de seu poder mágico.

Bajuá é o único motivo de pintura de cabelo associado com o Sol. Os padrões restantes foram criados pela Lua, que, ao contrário do Sol, é uma personalidade profana associada com atividades mundanas que incluem brincadeiras. Entre os motivos da Lua encontram-se os que são usados pelas crianças (*anapi*), pelos rapazes recém-saídos da reclusão (*kajakupéi*), e pelos homens que ainda não são velhos (*temepyaná* — motivo de anta; *pyuluma etewe* — motivo do dente de piranha). Notei uma grande dose de variação no uso real desses motivos, entretanto, e creio que eles não têm mais significado interacional especial além de marcar o usuário como uma pessoa sociável que se preocupa em estar bem vestida. Tal é o declínio do sistema que alguns homens, em ocasiões informais, nem mesmo pedem um padrão depois do outro; eles simplesmente estão pintados e depois é que vão saber o que estão usando. Seria um erro, portanto, atribuir excessiva importância à escolha de desenhos específicos que não sejam *bajuá*, o padrão do qual os xamãs tomaram posse antes que todos.

Pintura corporal

Menos complicada que a decoração do cabelo, embora levando mais tempo para ser aplicada, a pintura corporal também comunica “status” social e estado de ânimo pessoal. A primeira etapa da pintura é cobrir o corpo com óleo de pequi, fornecendo uma base para os outros pigmentos. Os habitantes da aldeia apreciam muito o óleo porque acreditam que ele mantém o corpo flexível, prevenindo fraturas durante as lutas. Depois da aplicação do óleo, a área a ser pintada pode ser coberta com um fundo contrastante de carvão raspado de um tronco próximo, mantido na “casa dos homens” para esse fim. Ao contrário do material usado para escurecer, o qual é espalhado (*umuka*), o verdadeiro motivo é desenhado (*aiyanatapai*), a mão ou com um pequeno estilo de madeira, com urucu.

Todos os desenhos corporais são representativos. Mais uma vez, tal como a pintura do cabelo, todos parecem ter tido um signi-

ficado interacional em certa época, mas atualmente a maior parte desses significados deixou de existir. Entre esses motivos há um criado pelo Sol (*tukupala*, um desenho que representa os lábios de um peixe cuja boca é pequena), o qual é idealmente limitado aos xamãs. Outros padrões criados pela Lua eram antigamente restritos aos homens jovens (*ui*, a cobra) e aos campeões de luta (*walamá*, a anaconda). Atualmente estes padrões implicam importância interacional tão pequena que até mesmo Itsa, o lutador mais inoperante da aldeia, pinta-se com o desenho de anaconda dos campeões. Somente o motivo dos xamãs e alguns padrões usados em rituais continuam a manter seu significado.

Depois de um Mehináku ter colocado seus treze ornamentos e de ter pintado o cabelo e o corpo, pode, finalmente, ser considerado como inteiramente vestido. O processo foi longo, com duração aproximada de duas horas, contando com as freqüentes interrupções para piadas e brincadeiras na “casa dos homens”, mas o resultado é impressionante mesmo para gente de fora como nós. O habitante da aldeia não só está adornado esteticamente e dramaticamente, mas sua roupa é, com efeito, uma declaração simbólica sobre sua posição na sociedade. As joelheiras marcam sua idade e dizem se ele é pai. A cor do cinto declara-lhe a idade, os brincos identificam-no como tendo passado pelo ritual de perfuração de orelha, o cinto e o colar de caramujos e o colar de garras de onça declaram se ele é um homem de posses, e os motivos da pintura de seu cabelo e de seu corpo dizem se ele é um xamã e se participa de um ritual. Coletivamente, o adorno de cada homem é um resumo de seu status dentro do grupo.

Adornos de mulheres

Mas, o que dizer da indumentária feminina? O padrão de roupa feminina incorpora um número menor de elementos, e diz menos a respeito de seu “status” social e ritual. Seu artigo básico é o cinto. Há duas espécies que podem ser usadas simultaneamente. A primeira consiste de várias ordens de fios de cor bege passados em volta da cintura. A largura do cinto é um claro indício da idade de uma mulher, de seu “status” ritual e de seu estado de espírito pessoal. Se está triste, envergonhada ou de luto por um marido ou um amante, ela retira carreiras de seu cinto. Uma mulher jovem, recentemente saída da reclusão, usa o cinto mais grosso com várias ordens de fios. Conforme ela for passando pelas

etapas da vida, reduz seu cinto gradualmente, até que se torne uma *aripi*, uma mulher velha que usa só uma fieira delgada.

O segundo tipo de cinto é talvez a peça mais característica usada pelas índias do Xingu. Chamado de *uluri*, ele foi primeiramente reconhecido por Eduardo Galvão (1953) como exclusivo das tribos xinguanas e como demarcador da área cultural do Xingu. O termo *uluri* é na verdade Tupi e não existe uma palavra equivalente que possa dar ao leitor uma idéia clara do que ele é. O *uluri* consiste em uma única faixa de fio torcido, usada em torno da cintura. A esta faixa prende-se uma peça de fibra do tamanho de um relógio de bolso de forma aproximadamente quadrilateral que se coloca no púbis logo acima dos genitais. Um cordão fino e comprido sai dessa fibra, passando através dos lábios da vagina, através das nádegas para reaparecer atrás como uma espécie de cauda saliente (ver figura 18).

O simbolismo do *uluri* é idêntico ao dos brincos masculinos. Assim como uma cerimônia intertribal de perfuração de orelhas inicia os chefes masculinos e os associa a amigos rituais, assim também existe um ritual intertribal no qual as mulheres iniciam as chefes femininas e conferem os *uluris* às meninas, associando-as ao mesmo tempo a um certo número de amigas cerimoniais.

Um *uluri*, entretanto, é muito mais que uma marca de maturidade. Do ponto de vista masculino, é também um excitante símbolo da sexualidade feminina. Uma mulher velha não deve sequer usá-lo, pois sua vagina “fechou”. Uma mulher jovem usando o *uluri*, por sua vez, é vista como provocante sexualmente. De fato, o objetivo dessa peça é tornar a mulher bonita. O fio que passa entre as pernas aperta o clitóris (*itsi kiri*, literalmente: o nariz da vagina) e ao mesmo tempo focaliza a atenção na genitália de maneira que os homens acham irresistível. Sem o fio (que é usado principalmente durante rituais), o *uluri* é, às vezes, mantido durante as relações sexuais, enaltecendo o coito para ambos os parceiros.

Embora os cinto das mulheres sejam os artigos que exprimem melhor seus estados de espírito e “status” ritual, outros ornamentos e pinturas são empregados com freqüência. Como os homens, as mulheres usam colares, embora nunca do tipo feito de unhas de onça. As mulheres jovens também usam ligas próprias para embelezar suas pernas. As meninas em reclusão apertam fortemente os fios em torno das pernas, para aumentar o volume e para salientar a barriga da perna. Ikwalu, uma menina de onze anos, atualmente em reclusão pubertária, logo mostrou para mim as mu-



Figura 18. Adornos das mulheres. Normalmente as mulheres limitam-se a um mínimo de pintura facial e corporal, complementada apenas por joelheiras, miçangas e *uluri*. Nesta fotografia, entretanto, as mulheres estão participando do ritual do Akajatapá, durante o qual os *uluris* são cerimonialmente conferidos às jovens da tribo. Nesta ocasião elas podem usar os diademas dos homens e a pintura de urucu. Observe-se as numerosas voltas dos colares de miçangas e caramujos e o *uluri* novo característico usado nesta ocasião especial.

lheres, de pernas sem curvas, da aldeia, que desprezaram a oportunidade de atá-las durante a adolescência: “Você vê Talu? Ela ainda está tentando aumentar a barriga da perna com ligas. Isso nunca vai adiantar. Ela está velha e saiu da reclusão há muito tempo!”

Cintos, ligas e colares são os únicos adereços usados pelas mulheres, exceto durante certos rituais. A pintura de seus corpos

e os motivos da pintura de seus cabelos são também pouco numerosos e emprestam menos significado social do que aqueles que são empregados pelos homens. O urucu, por exemplo, não é nunca usado para decorar o cabelo, o corpo ou o rosto; ele é meramente passado em uma faixa que cinge a testa e, às vezes, empregado nos pés, na parte inferior das pernas e nos tornozelos. Uma tinta vermelha usada exclusivamente pelas mulheres (*epitsiri*) e uma pintura preta (*ulutaki*), feita de óleo e carvão, é aplicada às pernas e braços em três motivos femininos básicos. Dois deles são geométricos, incluindo uma decoração de círculos nos braços e o padrão *kulapei* em forma de losangos, o qual também aparece como motivo decorativo em outros contextos. O terceiro é o motivo sinuoso da anaconda (*walamá*), mas sem a conotação masculina de habilidade na luta.

Da mesma maneira que para os homens, os ornamentos e pinturas de uma mulher falam a respeito de seu estado de espírito, sua idade, sua riqueza (ou pelo menos da riqueza de seu marido) e mesmo de sua acessibilidade sexual. Entretanto, os homens são verdadeiros pavões que contrastam com as mulheres. Não só eles usam mais que o triplo dos ornamentos usados pelas mulheres, como têm, pelo menos, um número cinco vezes maior de padrões decorativos, como o grau das mensagens sociais e pessoais expresso em suas roupas é transmitido de maneira mais sensível. É importante notar, neste contexto, que uma das mensagens femininas mais cruciais, a nubildade sexual, é um aviso dirigido primariamente aos homens.

Uma possível explicação da riqueza da indumentária masculina e da pobreza da roupa feminina é a de que o adorno entre os Mehináku é uma declaração acerca das relações públicas entre os habitantes da aldeia. Os homens, à diferença das mulheres, estão continuamente envolvidos em uma conduta que está em exibição mais ou menos deliberadamente nas áreas centrais da aldeia, para ser assistida pelo resto da tribo. Eles brincam, lutam, comprometem-se com a oratória, participam de decisões políticas importantes — tudo à vista pública. As mulheres, por outro lado, estão ocupadas com afazeres domésticos nas regiões não públicas atrás das casas, evitando a praça central, a menos que tenham lá alguma incumbência especial. Se a roupa Mehináku é um código que destaca as relações sociais, podemos compreender por que os sinais do adorno masculino são mais complexos que o feminino: os homens têm mais coisas para comunicar.

O significado do adorno Mehináku

O adorno é uma linguagem gestual que tem um rico vocabulário e uma gramática complexa. As tabelas 5-7 ajudarão a simplificar a apresentação da linguagem do adorno e a interpretar sua mensagem.

Uma conclusão que se pode tirar rapidamente a partir desses dados é a de que os “status” significativos e os estados de espírito pessoais são codificados por padrões de vestimenta distintos: homens, mulheres, jovens, adultos, ricos, pobres, xamãs, campões de luta, chefes e pessoas em reclusão, todos comunicam seu “status” por sua escolha de ornamentos e motivos de pintura. Isto também é feito por pessoas que estão felizes, tristes, sociáveis ou retiradas: o uso que eles fazem do adorno proclama seus sentimentos para o resto da comunidade. Os “status” cerimoniais (que não figuram nas tabelas) também são ricamente codificados por distintos pigmentos, motivos de pintura e ornamentos. Os únicos papéis que não estão marcados claramente são os relativos ao parentesco. Ornamentos e motivos de pintura especiais seriam uma forma inábil de revelar tais “status”, visto que as relações de parentesco se justapõem: uma pessoa que age como pai, em um encontro, pode ser o filho no próximo. A não ser em uma sociedade de artista que exige mudanças rapidíssimas de caracterização, o adorno é inadequado para mostrá-las no tocante à perspectiva exigida pelo sistema de parentesco.

Além da comunicação que informa a respeito do “status” e estado de espírito pessoal, a pintura e os ornamentos parecem ter um significado separável dos papéis sociais aos quais estão associados. Isto é verdade porque a maioria das pinturas e dos ornamentos não é específica de “status” e de situações. Assim como os morfemas de uma linguagem, que podem ser recombinaados de muitas maneiras, pintura e ornamento estão associados a uma ampla gama de papéis e contextos sociais. O significado de cada pintura ou ornamento, portanto, deve ser mais complexo que o de marcar simplesmente um papel particular. A pintura preta, por exemplo, é usada pelos lutadores para atemorizar seus adversários, por xamãs implicados em terapia, por membros da tribo que estão planejando matar um feiticeiro e por trabalhadores que voltam de um projeto de trabalho coletivo. É também uma das principais tintas para pintar um cadáver.

O que há de comum entre estes “status” e acontecimentos para que eles sejam marcados com pigmento preto? “O preto é

amedrontador”, dizem os Mehináku, e torna as coisas *káukapa-pai*, dignas de medo e de respeito. Referindo-se à lista de situações nas quais o carvão é usado como pintura, vemos que a maioria das atividades e papéis pode ser caracterizada dessa maneira. O cadáver, os homens da tribo conspirando para matar um feiticeiro, o lutador feroz, o xamã lidando com espíritos que causam doenças, todos fazem medo. Os homens que voltam de trabalho coletivo também se encaixam nessa descrição, pois tais festas de trabalho são usualmente realizadas em nome de espíritos perigosos. A cor preta, portanto, desassocia um homem de seus “status” sociais e identifica-o com espíritos e poderes sobre-humanos.

A maioria dos pigmentos e ornamentos restantes — tais como os adornos específicos de sexo e idade, ou as braçadeiras de pele de onça e as linhas tatuadas que identificam o chefe tribal — transmite precisamente a mensagem oposta, pois servem para associar aquele que os usa com as relações sociais mundanas. O urucu permanece como a asserção mais forte dessa mensagem, pois ele é a indicação do homem que está socialmente comprometido com seus companheiros.

Outros ornamentos e pinturas — freqüentemente os mais rebuscados — que parecem não ter função especial para identificar o ator com seu papel social, podem ainda funcionar desse jeito, atraindo atenção para o usuário. Penas fulgurantes em um diadema, brincos e muitas pinturas corporais e de cabelo parecem ser emblemas que proclamam a sociabilidade de um indivíduo e intensificam a mensagem transmitida por outros aspectos de sua ornamentação.

Estas interpretações sugerem que a indumentária Mehináku é uma asserção sobre a relação de um indivíduo com sua sociedade. A maioria dos ornamentos, motivos e cores o situa firmemente dentro da estrutura do mundo ordinário e serve para comunicar sua sensibilidade. Outros, como os que são usados pelos xamãs e dançarinos que representam espíritos, identificam-no como ultrapassando os limites do ordinário e situam-no no mundo dos eventos supra-humanos. Finalmente, a nudez e a roupa brasileira apagam a posição social do indivíduo e obscurecem sua identidade (ver tabela 7).

Eu tinha comentado que o adorno Mehináku é de natureza fundamentalmente social e que é mais satisfatoriamente interpretado como indicador da relação do indivíduo com sua sociedade. Embora acredite que esta explicação possa parecer razoável para

Tabela 5

Adornos usados diariamente pelos Mehináku

Vestuário ou adorno	Uso	Interpretação e comentário
I — Vestuários (<i>nāi</i> : cintos, faixas e outros artigos que rodeiam a pessoa que usa)		
A. <i>uwātā</i> (cintos)		
1. <i>uwātā</i> (cinto comum de tecido)	Item básico do vestuário para homens, e mulheres; o cinto das mulheres, entretanto, é de fibra torcida	Estar sem cinto (<i>mowanatalutsi</i>) é estar nu. O número de fios no cinto das mulheres indica a idade, o estado de espírito pessoal
2. <i>yamakwipi</i> (cinto feito de caramujo terrestre por todas as tribos de fala Karib)	Usado como cinto exclusivamente pelos homens	Símbolo de riqueza, usado em trocas cerimoniais
<i>tipa</i> (pedra)	Ornamento no cinto de caramujo dos homens	Ornamento trabalhado a partir de machados de pedra; símbolo de riqueza
3. <i>Kajalba uwātā</i> (cinto de miçangas)	Usado como cinto exclusivamente pelos homens	Um cinto inferior, usado principalmente por “homens de fundo de quintal”
4. <i>inija</i> (uluri)	Usado principalmente por mulheres sexualmente núbéis, embora uma menina possa ocasionalmente usá-los durante um ritual	Vestuário usado exclusivamente pelos índios do Xingu
B. <i>wananāi</i> (braçadeiras)		
1. <i>wananāi</i> (braçadeiras comuns dos homens)	Parte do vestuário cotidiano masculino	O uso regular aumenta a força e o tamanho do bíceps
2. <i>ŕjatapa Imapu</i> (braçadeiras de penas)	Vestuário masculino	Indica ocasião ritual ou felicidade pessoal e sociabilidade

Vestuário ou adorno	Uso	Interpretação e comentário
C. <i>etú nāi</i> (diadema)	Usado pelos homens em ocasiões rituais; as mulheres o usam somente no ritual "travesti" do <i>yamurikumá</i>	Uma forte declaração de sentimentos pessoais positivos ou participação em ritual
1. <i>etú nāi</i> (base tecida para diadema)	Os homens moços podem ocasionalmente usá-la sozinha	Sugere uma atitude animada, despreocupada
2. <i>kijamapa</i> (ornamento de penas de base rígida)	Usados pelos homens moços em período de reclusão e por pais recentes quando saem para a praça	
3. <i>hejuaikāi</i> (ornamento de penas longas)	<i>Kijamapa</i> de pele de jaguar usado exclusivamente por chefes	
II — Colares (<i>nete</i>)		
A. <i>Yamakwipi</i> (cinto de caramujo usado como colar)	Somente as mulheres o usam como colar	
B. <i>Kajaiba nete</i> (miçangas)	Somente as mulheres o usam como colar	
C. <i>Itwitsatapi</i> (feito de caramujo de água doce; trocado com a tribo Matipúhy)	Usado exclusivamente por homens	Símbolo de riqueza; indica que o dono é homem de posses
D. <i>Walupe</i> (feito também de caramujo de água doce e trocado com a tribo Matipúhy)	Usado exclusivamente por homens	Símbolo de riqueza; indica que o dono é homem de posses
E. <i>Yanomaka ihopa</i> (colar de garras de onça)	Usado exclusivamente por homens	Símbolo de riqueza; indica que o dono é homem de posses
III — Brincos (<i>tulũte</i>)	Usado exclusivamente por homens em situações públicas	Normalmente marca de ter passado pelo ritual de perfuração de orelha
IV — Faixas de perna (<i>kuyapira</i>)	Fios de algodão usados pelos jovens em ocasiões informais; por adultos somente durante rituais e para lutar	Símbolo de juventude; aumenta a musculatura do usuário; não é usado casualmente por aqueles que tenham tido filhos
V — Faixas de tornozelo (<i>itsityalakate</i>)	Usado pelos homens para virtualmente todas as atividades	

Tabela 6

Óleos, pigmentos e motivos de pintura de uso diário

Óleos, pigmentos, motivos de pintura	Uso	Interpretação e comentário
I — Pigmentos (<i>yana</i>)		
A. <i>yucu</i> (urucu)	Por homens somente na cabeça e corpo; por mulheres na testa, canelas e pés	Associado com todas as ocasiões públicas seculares e rituais; tem associação com sangue que, em uma batalha, irá "atrair" uma flecha causando ferimento
B. <i>epitsiri</i> (pintura vermelha de mulher)	Uso exclusivo das mulheres em ocasiões públicas; "urucu de mulher"	Plantado, colhido, preparado por mulheres; <i>epitsiri</i> é nojento para os homens, que não o usam
C. <i>ulutaki</i> (um pigmento preto)	Usado tanto por homens como por mulheres em pinturas faciais, só por mulheres como pintura corporal	
D. <i>tipujau</i> (pigmento preto tirado de uma árvore)	Usado exclusivamente por homens para pinturas faciais	
E. <i>eje</i> (cinzas ou carvão vegetal)	Misturado com óleo, usado exclusivamente por homens	
II — Óleos (<i>imi</i>)		
A. <i>imi</i> (óleo de pequi)	Como base para a aplicação de outros pigmentos	Torna o corpo flexível, usado antes de lutas corporais
B. <i>mauwayepe</i> (óleo parecido com <i>imi</i>)	Exclusivo de homens; aplicado com <i>imi</i>	
III — Tipos de penteado e pinturas corporais (lista parcial)		
A. Penteados (<i>teyu</i>)		
1. <i>bajuá</i> (motivo forte)	Xamãs	
2. <i>anapi</i>	Homens moços (que ainda não são pais)	

-
- | | |
|---|--|
| 3. <i>temepyana</i> (motivo de anta) | |
| 4. <i>kajakupéi</i> | |
| 5. <i>pyuluma etewe</i> (motivo dente de piranha) | |
| 6. <i>kuyuwitúí</i> | |
| 7. <i>kulapeiyana</i> (motivo <i>kulapei</i>) | Homens de "status"; campeões de luta e xamãs |
| B. Motivos de pintura corporal (<i>yana</i>) | |
| 1. <i>ui</i> (cobra) | Somente para homens jovens |
| 2. <i>tukupala</i> (peixe) | Xamãs e velhos |
| 3. <i>mahulalopa</i> (motivo de tatu) | Campeões de luta |
| 4. <i>walama</i> (motivo de anaconda) | Campeões de luta; também usado nas pernas das mulheres |
| 5. <i>yanomaka ipute</i> (motivo de rabo de onça; motivos de rabos de macaco, formiga, cobra, jacaré, etc.) | Rabo e costas de vários animais usados como pintura para as costas e peito dos homens |
| 6. <i>kulapei yana</i> (motivo de <i>kulapei</i>) | Pernas das mulheres |
| 7. <i>hipyułāi</i> | Linhas paralelas tatuadas nas pernas, costas e ombros de mulheres chefes. Visto, hoje em dia, apenas nos braços das mulheres chefes; as meninas já não são tatuadas. |
-

Tabela 7

O significado do adorno Mehináku

A roupa	A pessoa que se veste	O significado
Pintura preta; costumes que representam espíritos; tipos de pintura de cabelo e corpo representando xamãs	Xamãs; campeões de luta; executantes rituais de diversos tipos; cadáveres; participantes de trabalhos coletivos para um espírito	Transcendência a relações ordinárias
Urucu; <i>uluri</i> (vestuário de mulher); outros indicadores de sexo e idade; colares e cintos que marcam os ricos e os pobres; braçadeiras de couro de onça	Ricos, pobres, jovens, velhos, chefes, homens, mulheres, meninos em reclusão, etc.	Identificação com papéis sociais ordinários
Nudez; roupas brasileiras; roupas de baixo	Pessoas sofrendo mudanças de "status" (meninos durante o ritual de perfuração de orelha, etc.); pessoas fora da aldeia; pessoas em estado de vergonha ou de outra maneira despreparadas para encontros sociais normais, tais como um homem doente	Liminaridade; estar entre ou fora das relações ordinárias

os próprios habitantes da aldeia, devo advertir o leitor para o fato de que qualquer código visual, como a indumentária, tem componentes estéticos e psicológicos que podem ser tomados como base para uma interpretação complementar. A partir da perspectiva dramaturgica, entretanto, a indumentária é um método sistemático usado pelos Mehináku para dizer, a seus companheiros atores, em que ponto estão em relação aos papéis que estão desempenhando. Os ornamentos, cores e decorações suprem alguns dos papéis que chegam ao palco para ação dramática posterior.

Vimos os habitantes da aldeia caracterizados para contracenar. Ornamentos com cintos, faixas, brincos, colares e penas, adornados com cinco pigmentos básicos, o cabelo e o corpo decorados com um dos muitos padrões, eles estão nos bastidores prontos para encarar seus companheiros. Qual será o curso da interação? No próximo capítulo, desloco os Mehináku para o centro do palco e examino os encontros sociais mais simples e fáceis de prever: as saudações e as despedidas.

11. CUMPRIMENTOS E DESPEDIDAS

"Aonde você vai?"

"Você me banhar."

"Bem, então vá."

Ouvido muitas vezes por dia no caminho do rio

Em "todas as culturas conhecidas pela história ou pela etnografia" há maneiras regulares de cumprimentar e despedir-se dos companheiros (Murdock 1945: 123). A razão desta universalidade está em que os atores não podem entrar e sair ao acaso, como bolas de bilhar batendo umas nas outras em uma mesa verde. A interação, como toda a vida social, é governada por regras, e a maneira pela qual o processo começa e termina é aparentemente demasiado vital para que possa ser deixada por conta do acaso ou da predileção individual. O reconhecimento cultural do significado de iniciar e terminar adequadamente uma seqüência interacional é institucionalizado em padrões de cumprimentos e despedidas. Entre os Mehináku estes padrões fornecem-nos as informações sobre a relação dos atores, sua definição da situação e o curso que sua interação vai seguir. As saudações e as despedidas não são apenas uma parte menor de um sistema de etiqueta, mas um capítulo significativo na etnografia e teoria das relações sociais Mehináku.

Saudações

Seguindo a classificação das saudações Mehináku, há quatro maneiras de iniciar a conversa com os companheiros de aldeia. O método de escolha depende do ambiente, da relação e da definição da situação. O primeiro método é o mais formal e estereotipado "cumprimentar formalmente" (*yukapu*).

O cumprimento formal consiste em um conjunto padronizado de palavras e gestos. A pessoa que cumprimenta olha para cima, levanta as sobrancelhas, sorri e diz "Você está (aqui)" (*pitsupai*). A resposta é inclinar a cabeça e dizer "Eu estou (aqui)" (*natupai*). Este padrão é reservado aos Mehináku que estão socialmente distantes daquele que fala. É provável que uma pessoa que entre na casa de seu vizinho, por exemplo, seja cumprimentada dessa maneira. Observei que este cumprimento é usado, algumas vezes, como um disfarce polido que mascara considerável dose de hostilidade. Ipyana, o acusado de feitiçaria, era freqüentemente cumprimentado dessa maneira formal por muitos de seus companheiros antes de sua execução, que se deu em 1971.

Um segundo método de iniciar a interação é simplesmente "chamar" a outra pessoa (*atakutapu*). Os Mehináku chamam uns aos outros em circunstâncias formais ou informais, sendo que a natureza da situação é indicada pela modulação da voz e pela escolha das palavras. O método formal de chamar é usado na praça central, para recrutar participantes nos rituais e projetos de trabalho coletivos. O que chama vai à praça, fica em frente da casa da pessoa à qual se dirige e chama, em voz alta, encompridando as palavras: "Meu filho, Kupatekuma... venha aqui!" Invariavelmente, este padrão formal começa com um termo de parentes e, em seguida, acrescenta um nome pessoal se o termo for ambíguo. Chamar só pelo nome é impróprio neste ambiente público.

O método informal de chamar é menos estereotipado e usa uma linguagem diferente. Ocorre entre indivíduos que estão em termos mais ou menos amigáveis e que têm uma relação baseada em associação íntima. O ambiente para este tipo de início de interação pode ser o de qualquer lugar da aldeia ou de suas redondezas, embora nunca durante uma cerimônia ou outra ocasião formal. Kikyala está sendo chamado ao banco dos homens, onde seus primos cruzados tencionam brincar com ele: "Kikyala! Vein aqui!" (*tswi kwa!*). Kikyala responde: "O que é?" (*natsi?*). Ou uma mulher, de dentro de sua casa, chama sua cunhada: "Venha aqui, ó grávida!" (*ama kana itsukuyalu*). Os termos de parentesco são usados freqüentemente em situações similares a essas: Meu filho! Pai do filho da minha irmã! Meu cunhado!, e assim por diante.

Uma terceira técnica de abrir a interação é fazer uma pergunta. Esta forma de cumprimento é informal e varia amplamente, conforme a informação pedida, o ambiente no qual aparece e a relação dos atores. Por exemplo, um parente próximo que entre

numa casa pode ser saudado com “O que é?” (*natsi?*). Quase sempre a resposta é “Nada!” (*aitsa wa*). As perguntas são as aberturas de interação usadas com maior frequência, e voltaremos à sua descrição e análise, depois de examinar mais um tipo de cumprimento.

A quarta e última categoria de cumprimento é simplesmente “falar” (*akaiyakátapu*). Este tipo de cumprimento usa muitas vezes um conjunto de palavras de significado próximo ao dos termos de parentesco, embora não tenham implicações genealógicas. A tabela 8 resume as variáveis que determinam a escolha de um termo particular.

Tabela 8

Termos usados para cumprimentar parentes e afins

	Parentes consangüíneos (aproximadamente da geração de ego)	Parentes afins
Homem para homem	<i>Hai ja</i>	<i>Hai</i>
Mulher para mulher	<i>Hai ju</i>	<i>Hai</i>

A tabela mostra que os cumprimentos *hai ja*, *hai ju* e *hai* codificam consangüinidade, afinidade e sexo. Na prática, são usados em contextos informais e entre os interlocutores de “status” aproximadamente equiparado. Portanto, as crianças não dizem “*hai ja*” a seus pais ou a outros que são claramente da geração mais velha. É mais fácil ouvir esses termos quando a atmosfera geral é de igualdade informal, como na “casa dos homens”. A interação entre homens e mulheres, entre pessoas de gerações diferentes, e entre sogros e sogras, genros e noras, é aberta usando um termo de parentesco ou um nome pessoal.

“Cumprimentar”, “chamar”, “perguntar” e “falar” são os métodos aprovados para iniciar interação entre os Mehináku. Cada uma dessas fórmulas de abertura codifica a relação e a natureza da situação social. A escolha do cumprimento, entretanto, é ainda determinada por outro fator: o ambiente no qual ocorre o contato.

Alguns cumprimentos e suas respostas estereotipadas são específicos de lugar, ocorrendo apenas em certas regiões, tais como os caminhos das proximidades da aldeia. Segundo a etiqueta ade-

quada, não se pode passar por ninguém em um caminho público sem alguma espécie de reconhecimento ou demonstração de respeito entre afins. As únicas pessoas que não precisam fazer isso são as que vivem na mesma casa, pois, como disse um homem: "Por que se preocupar? De qualquer jeito, a gente as vê todo o tempo." Todos os demais, entretanto, devem ser prazerosamente reconhecidos. Deixar de fazer isso é marcar-se a si mesmo como zangado ou rabugento.

Vamos fazer uma lista de como os habitantes da aldeia cumprimentam Kikyala quando ele vai se banhar.

A primeira pessoa que ele encontra no caminho é um parente distante, mais velho, que mora em outra casa. Eles não se entendem bem, mas comportam-se cortesmente na presença um do outro. A fórmula correta para um cumprimento polido no caminho da área de banho é perguntar: "Aonde você vai?" (*atenâi pyala?*). O homem que está voltando para a aldeia é sempre o que pergunta primeiro, visto que o seu destino é óbvio. E assim Kikyala é questionado:

"Aonde você vai?"

"Eu vou me banhar."

"Bem, então vá."

Nenhum dos dois homens ardeu mais devagar, e ambos prosseguem seu caminho. Não se comunicou nenhuma informação além do mútuo reconhecimento do respeito que cada um deve ao outro.

Um pouco mais adiante Kikyala encontra seu primo cruzado, com o qual ele é obrigado, pelas regras de parentesco, a caçoar e brincar. Seu primo imediatamente passa seus braços em torno dele e pergunta:

"Aonde você vai?"

"A nenhum lugar. Banhar-me."

"Ah! Você vai indo 'praticar jacaré' " (procurar mulheres para ter relações sexuais).

"Não, banhar-me!"

"Você é um maníaco sexual!" (*aintyawaka nitséi*).

A pessoa que aparece, em seguida, no caminho é uma das mulheres mais velhas da aldeia. Ela não é parente próxima de Kikyala, mas ela se dirige a ele chamando-o de neto, como faz a maioria dos homens da aldeia.

"Aonde você vai, meu neto?"

"Banhar-me, velha" (*aripi*, velha, não é um termo pejorativo).

“Então vá.”

“Tenha cuidado, vovó; há um trecho escorregadio no caminho. Não vá cair e quebrar um osso!”

A última pessoa que Kikyala encontra no caminho para o rio é sua namorada. Ele lança um rápido olhar por sobre o ombro dela para certificar-se de que ninguém os está observando. Se ela estivesse com seu marido, ou se este se encontrasse nas proximidades, Kikyala tê-la-ia ignorado completamente e ela a ele. Fazer de outra maneira teria sido uma afronta para seu marido, porque se eles dissessem qualquer coisa um ao outro, dá-se por certo que o assunto é um encontro. Kikyala aproxima-se dela rapidamente:

“Eu vou esperar você atrás de sua casa na floresta.”

“Sim!”

Sem se deter, cada um continua seu caminho, ela para a aldeia, ele para o rio.

Todos esses diálogos, com exceção do último, seguiram mais ou menos a mesma fórmula. À pessoa que sai da aldeia pergunta-se sobre seu destino, ela responde da maneira esperada, com uma piada, uma brincadeira, ou uma fórmula de conversação. Em cada exemplo, o diálogo toma só uns poucos momentos e os interlocutores diminuem apenas um pouco a velocidade de seus passos. Quando o diálogo deixa de seguir este padrão, é normalmente porque os interlocutores estão tratando de algum tipo de negócio tangível, como no último encontro, mais do que fazendo uma simples saudação de parentes, amigos ou afins.

Despedidas

Para sair de cena não se exige que os atores reconheçam explicitamente o “status” um do outro. Os cumprimentos e o curso da interação já estabeleceram estes fatos, e resta apenas aos participantes do encontro retirar-se de forma um tanto ordenada. Há várias regras básicas, a mais importante das quais é que se deve dizer alguma coisa. Ninguém pode legitimamente sair de um compromisso social ou de uma casa sem alguma espécie de fórmula de encerramento. As únicas exceções a esta regra ocorrem entre parentes afins, que estão respeitando um tabu de evitar-se, ou parentes próximos que vivem juntos. Todos os demais devem ser saudados quando saem.

A segunda regra é que a pessoa que se despede fala primeiro, a menos que suas interações sejam óbvias (ela está pegando seu

equipamento, enrolando sua rede, e dizendo adeus para todos). Finalmente, o conteúdo do adeus habitual fornece alguma indicação a respeito de quando a pessoa que se despede vai voltar. Às vezes esta informação está construída na estrutura do verbo:

“Eu vou indo (para longe e não vou voltar logo)” (*Niyaneleigu*) ou “Eu vou indo (e vou voltar logo)” (*Niyatekeigu*).

A resposta poderá ser simplesmente: “Você vai indo.”

Às vezes uma fórmula de despedida é um pouco mais elaborada, como quando um homem levanta-se para sair da “casa dos homens” onde estivera conversando com um amigo:

“Eu vou indo (e vou voltar).”

“Não vá embora!”

“Estou com preguiça. Vou para minha rede; logo estarei de volta.”

“Então vá.”

A importância dos cumprimentos e despedidas Mehináku

Os cumprimentos e despedidas Mehináku são mais complicados e transmitem mais informação do que poderíamos achar necessário em uma sociedade pequena. Afinal de contas, há apenas setenta e sete pessoas vivendo numa comunidade aberta, e elas se vêem muitas vezes no decorrer do dia. Por que sobrecarregar os assuntos sociais ordinários com o peso de tais gestos estereotipados? Nada de tangível é trocado nesses compromissos sociais, e, entretanto, os Mehináku encaram aqueles que os ignoram como grosseiros, raivosos ou pior ainda. Para compreender o problema de por que os Mehináku são tão meticulosos a respeito da maneira de iniciar e encerrar encontros sociais, veja-se na tabela 9 um resumo dos dados apresentados acima.

Embora os cumprimentos e as despedidas durem apenas alguns segundos, a tabela mostra que uma grande quantidade de informação está contida neles. As poucas palavras de um cumprimento podem tanto dizer algo acerca dos sentimentos pessoais do interlocutor, em relação à pessoa à qual se dirige, como acerca do fato de a relação social ser compartilhada. A informação sobre a amizade, hostilidade, parentesco, idade, residência comum, formalidade da relação e atividade sexual está toda concentrada em poucas palavras.

Tabela 9

O significado dos cumprimentos Mehináku

Cumprimentos	Os participantes e a implicação do cumprimento ou da despedida
<i>Ausência de cumprimento:</i>	
1. Comportamento de evitação	Sogro, scgra e genro, nora.
2. Comportamento de não-evitação	A. Parentes próximos que vivem na mesma casa, sugerindo familiaridade próxima. B. Parceiros sexuais em potencial que estão mantendo as aparências adequadas.
<i>Cumprimentos:</i>	
1. <i>Hai, Hai ja, Hai ju</i>	A escolha de um cumprimento pode revelar se os que se falam são parentes consangüíneos, o sexo de quem fala e a pessoa a quem se fala e a idade relativa dos que se falam.
2. Termo de parentesco	Relação de parentesco especificada.
3. Nome pessoal	Relação informal especificada; relação não-afim declarada.
4. Cumprimento formal <i>(yucapû; pitsupai)</i>	Os que se falam são socialmente distantes, possivelmente hostis.
5. Travessuras, brincadeiras sexuais	Primos cruzados.
<i>Despedidas:</i>	
Despedida informal	A. Parentes que moram juntos. B. Hostilidade mútua.
Despedida	Sugere relação polida ou amigável.

A riqueza dos cumprimentos na informação social é um quebra-cabeça, dado que se pode obter essa informação de muitas outras fontes, e isto é bem conhecido dos Mehináku. Erving Goffman, em um elegante artigo chamado "Nature of Deference and Demeanor", sugere que pequenos "rituais", tais como os cumpri-

mentos e despedidas, constituem um elemento vital da ordem social:

As regras de comportamento, que mantêm juntos o ator e o espectador, são as ligações da sociedade. Mas muitos dos atos que são guiados por essas regras ocorrem infreqüentemente ou levam muito tempo para esta consumação. As oportunidades de afirmar a ordem moral e a sociedade podem, conseqüentemente, ser raras. É aí que as regras cerimoniais desempenham sua função social, pois muitos dos atos que são guiados por estas regras duram apenas um breve momento, não envolvem um gasto substantivo e pode ser representado em toda interação social (Goffman, 1956: 496).

Goffman diria, portanto, que os Mehináku reafirmam a ordem de sua sociedade cada vez que eles cumprimentam e se despedem um do outro. Eu assumiria uma posição ainda mais forte. Cumprimentando e despedindo-se uns dos outros, eles não só afirmam a estrutura da sua sociedade mas declaram a seus companheiros qual é a sua localização dentro dela. Por que os Mehináku exigem tais declarações? Esta é uma pergunta que deverá ser mantida em suspenso, pois uma resposta exige que consideremos a extraordinária flexibilidade na definição e distribuição dos papéis sociais Mehináku, um assunto que será examinado detalhadamente na 4.^a parte desse livro. No momento, vamos nos aprofundar mais no processo de interação. Vamos apresentar dois Mehináku em contato social. Eles se cumprimentam amistosamente. O que acontece depois? O que eles dirão um ao outro? Como irão se comportar na presença um do outro? O próximo capítulo considera o conteúdo da interação formal.

12. AUTO-APRESENTAÇÕES

Veja o meu caso. Eu me pinto quase todas as tardes. Faço brincadeiras na "casa dos homens". Luto e danço. Eu não sou um "homem do quintal".

Ketepe, explicando a diferença entre ele e seus parentes menos sociáveis

A analogia entre a vida e o teatro não deve nunca ser tomada demasiado literalmente. No teatro convencional, as falas de um ator são especificadas de maneira tão precisa que há pouca margem para a improvisação ou qualquer outro desvio do texto. Na vida, entretanto, são poucos os papéis definidos tão inflexivelmente que o conhecimento das normas é tudo aquilo de que se precisa para ditar o comportamento. Entre os Mehináku, somente ao desempenhar algumas das relações cerimoniais, e entre consanguíneos, é que se encontram as possibilidades de comportamento tão estereotipadas a ponto de a interação da vida real começar a se aproximar de uma cena levada ao palco.

A maioria dos outros comportamentos, mesmo quando ocorre dentro de um quadro normativo, não é tão limitada. Companheiros que se sentam à frente da "casa dos homens", andam pelo mesmo caminho ou pescam juntos estão participando de um compromisso social definido de maneira muito frouxa onde há uma grande margem para variação. Neste capítulo, pretendo explorar a maneira como os Mehináku se comportam, quando a interação não está claramente limitada pelas obrigações dos papéis sociais ou pelas diretrizes dos ambientes sociais bem definidos.

Um conceito útil para compreender encontros desta natureza é a noção de "auto-apresentação", tal como foi desenvolvida primeiramente por Erving Goffman (1959). Em todo compromisso social, afirma Goffman, os atores encontram-se em uma conspira-

ção não-falada e, muitas vezes, inconsciente para manter a definição da situação e sua posição dentro dela. Dois homens de negócios que se encontram para concluir uma transação, por exemplo, têm um interesse mútuo em comportar-se como se a competência e integridade um do outro estivessem fora de dúvida. Enquanto que atrás da cena eles podem estar verificando o grau de crédito e o caráter um do outro, quando se defrontam cada um demonstra a certeza de que o outro é honesto, digno de confiança, eficiente e bem organizado. Agir de outra maneira poderia transformar uma transação comercial de alto nível em uma briga de camelôs, que violentaria tanto os valores sociais do encontro como a imagem dos personagens envolvidos nele. Visto que o resultado seria um mau negócio e uma etiqueta pior, ambas as partes se vêem constrangidas a sustentar a posição da outra na representação bem como a própria imagem que escolheram para apresentar.

A força dessa abordagem em relação aos encontros é a de que pode levar-nos para além do limite do papel. Os atores não só representam “egos”, que estão limitados a “status” sociais específicos tais como “homens de negócios”, como estão constantemente oferecendo apresentações mais gerais que simplesmente os identificam como homens de bem. Eles apresentam a si próprios como participantes dos compromissos sociais cooperativos, amigáveis, generosos e dignos de confiança. Estas são as mensagens fundamentais, transmitidas na interação e “destituídas de objetivo”, que caracterizam a maior parte do nosso dia social. Uma descrição dos personagens básicos que representam em tais encontros sociais informais deve ser uma parte da etnografia-padrão.

Podemos pensar em duas maneiras de esmiuçar o tipo de personagem que o povo atribui ao bom cidadão. Uma é examinar as qualidades pessoais que são atribuídas a tal pessoa. Várias etnografias fizeram um esforço nesse sentido, amarrando um povo a uma lista de adjetivos. O livro clássico de Ruth Benedict *Padrões de cultura* é um exercício desse tipo de descrição. Ele nos conta que os Pueblo do Novo México são “cerimoniosos... de disposição submissa... generosos... nunca violentos... realistas... apolíneos” (1934).

Uma segunda abordagem é a de procurar o que constitui um mau cidadão. As etnografias que incluem tal informação muitas vezes deixam de explicar, com pormenores suficientes, o que constitui a caracterização das ovelhas negras. Mais crucialmente, a descrição baseia-se comumente em coisas atribuídas pelo observador mais que no conceito do próprio povo a respeito daquilo que cons-

titui o bom ou mau cidadão. São estes conceitos nativos os que procuramos pois eles são os indicadores a partir dos quais cada indivíduo dirige o seu comportamento e encontra seu caminho através do curso da interação informal. Vamos examinar de que maneira os Mehináku adjudicam louvor e insulto como um meio de definir os personagens que eles se esforçam por emular ou rejeitar. Os retratos conceituais produzidos por este método vão nos levar longe na busca de compreender os compromissos sociais que não são governados por papéis sociais claramente definidos.

O homem sociável

A exigência básica das relações sociais Mehináku é um desejo de ter contatos com os outros de maneira calorosa e positiva. A palavra para designar esta qualidade é *ketépepei*, um termo que serve também para o tipo de beleza e equilíbrio encontrados em um artefato bem feito, como, por exemplo, uma casa. Uma chave lingüística suplementar para o significado de *ketépepei* é que esta palavra tem a mesma raiz do verbo “ser feliz” (*eketepemUnapai*). Traduzo *ketépepei* como “sociável”, porque a maioria das virtudes do homem que é designado por este termo são virtudes sociais. Ele fala bem, nunca fica com raiva, ri e sorri com freqüência, tem um rosto aberto e atraente, não evita os outros, é cooperativo e generoso. Estas são as qualidades que os Mehináku mencionam ao discutir esta classe de indivíduos ou quando — o que é mais freqüente — referem-se a alguém que não é sociável.

Conversa e bom humor

A primeira qualidade associada com o homem sociável é a habilidade de “falar bem”. Quando duas pessoas estão juntas e sua atenção não está concentrada em uma tarefa determinada, a regra geral é de que elas devem encetar conversação. Os assuntos variam, embora normalmente sejam bastante corriqueiros. Os homens que se sentam no banco em frente à “casa dos homens” podem discutir a necessidade de uma nova “casa dos homens”, a última atividade cerimonial das mulheres, a probabilidade de sucesso de uma pescaria ou o tempo — assuntos que são continuamente repisados entre os mesmos participantes. O desejo e capacidade de participar são atributos do homem que “fala bem”. Por

outro lado, um homem calado e mal-humorado é não só indesejável socialmente como também potencialmente perigoso. “Você vê o velho ‘Macaco Estragado?’”, perguntou-me, uma vez, meu amigo Kikyala. “Quando ele senta no banco dos homens ele nunca fala nada. Está com raiva porque nós tivemos relações sexuais com a mulher dele. Todos têm medo dele.”

Enquanto os homens Mehináku mantêm a conversa fiada que se espera deles, devem demonstrar senso de humor. Na interação ordinária, brinca-se um pouco (*metalawatāi*) de maneira contida e inofensiva. Pode-se, por exemplo, arrelhar uma criança que esteja brincando nas proximidades: “O pescoço do seu pênis é pequeno!” (significando: você é imaturo). Este tipo de gracejo certamente provocará risadas e ao mesmo tempo não ofende, visto que não é dirigido a um adulto. Outros chistes humorísticos envolvem brincadeiras com a linguagem. Um dos preferidos é imitar brasileiros, ou indivíduos de outras tribos do Xingu, de alguns dos quais, notadamente dos Trumái, diz-se que falam a língua mais feia que se possa conceber. Em minha estadia de 1974 algumas pessoas estavam chamando outras pelo termo Awetí para designar cunhado, uma palavra que soava engraçada aos ouvidos Mehináku. Mais ou menos um mês depois esta brincadeira tinha se esgotado e todos estavam usando o interrogativo Txikân (*wa?*), como uma nova fonte de divertimento.

A menos que se dêem entre primos cruzados, as brincadeiras entre os homens devem ser praticadas com discrição. Poucos Mehináku, entretanto, irão se comprometer com tipo de humor mais amplo com qualquer pessoa. Chamados *metalawaitsi* (brincalhões, rapazes sabidos), eles são uma contínua fonte de irritação para os mais propensos à moderação. Meu amigo e informante, Kupate, é um *metalawaitsi* e, embora seu pai o tenha prevenido publicamente que os “rapazes sabidos” morrem jovens porque despertam o antagonismo dos feiticeiros, ele parece irreprimível.

Para apreciar as brincadeiras de Kupate é necessário gostar de palhaçadas e ter um estômago forte. No apogeu de sua exuberância, ele poderá abraçar um companheiro e dar palmadas em seus genitais ou, fingindo estar com raiva, brandir um facão e então gritar causando confusão em sua vítima. Por momentos sua conduta se torna uma total negação do bom comportamento. Nenhum homem, por exemplo, deve exibir seus genitais. Apesar disso, Kupate poderá induzir uma ereção, puxar para trás seu prepúcio e exibir a glândula de seu pênis. Soltar gases em companhia de outras pessoas é considerado um ato grosseiro e o ofensor

arrisca-se a levar cuspidas. Apesar disso, sempre que pode, Kupate aproxima-se sorratamente de um companheiro, solta um gás e foge.

Grande parte do humor de Kupate, como o de outros *metalawaitsi*, refere-se às funções sexuais e de eliminação. Embora estas brincadeiras sejam consideradas engraçadas, fornecendo a base de muita interação entre primos cruzados, elas tendem a profanar aqueles que foram alvo delas. Como foi dito por Erving Goffman (1956), desenvolvendo uma idéia anteriormente exposta por Durkheim, um indivíduo é uma entidade sagrada, do qual é preciso aproximar-se com mostras rituais de respeito que não diferem muito da consideração devida a qualquer objeto sagrado. Longe de respeitar seus companheiros, Kupate na verdade os dessacraliza.

Conter a raiva

A capacidade de falar bem e um senso de humor adequado são dois dos atributos importantes do homem sociável. Um terceiro é a capacidade de conter emoções negativas, especialmente raiva e hostilidade. Uma mostra de raiva é uma experiência perturbadora e mesmo assustadora para os Mehináku. A palavra “estar com raiva” (*japujapai*) é aplicada metaforicamente a coisas que estão completamente fora de controle, como uma irrupção de fogo em uma roça seca ou uma espécie de pimenta (*japujaitsi*) tão ardida que deixa qualquer pessoa, suficientemente boba para comê-la, torcendo-se no chão em agonia. Da mesma maneira, tempestades, ventos fortes e formigas que picam são *japujapai*. A raiva aberta é associada com imprevisibilidade e violência, características consideradas típicas das tribos não-xinguanas (*wajaiyu*), que são evitadas e desprezadas por esta razão. A raiva também é perigosa para o homem que alimenta a emoção “em seu ventre”, pois ele atrai doenças sérias e torna-se indesejável para sua mulher, seus amigos e companheiros da aldeia. Uma criança com raiva é severamente repreendida por seus pais e ridicularizada como *japujaitsi* (raivosa; “pimenta ardida”).

Embora haja ocasiões nas quais um Mehináku pode expressar sistematicamente sua raiva, como por exemplo ao descobrir sua mulher em flagrante, as brigas sérias são raras. Em mais de dezesseis meses de residência na aldeia Mehináku nunca presenciei quaisquer expressões violentas de hostilidade interpessoal a não

ser entre maridos e mulheres. Mesmo as crianças sentem-se suficientemente constrangidas para abster-se de brigas reais. É verdade que os Mehináku ficam realmente com raiva em certas ocasiões, pois há inúmeras fontes de irritação e antagonismo dentro da sociedade — conflitos levantados por mexericos e escândalos, ciúmes causados por casos extraconjugais, tensões por morar juntos, medo de feitiçaria e inveja dos bens alheios, para citar umas poucas. Segundo a imagem Mehináku do homem social, entretanto, a hostilidade não deve ser expressa diretamente. Uma descarada amostra de raiva deve estar reservada apenas para as circunstâncias mais extremas.

Generosidade

Uma das qualidades notáveis do homem sociável é a de ser generoso. Embora em Mehináku não haja palavra para designar “generoso” a não ser “não-mesquinho” (*aitsa kakaianúmapai*), o conceito é bem definido por atos e obrigações específicos e é de grande importância para os habitantes da aldeia, como guia para a conduta diária. A marca registrada do homem generoso é a de que ele come com seus parentes e amigos e reparte sua comida. O homem mesquinho em relação à comida (*kanahiri*) come sozinho, anda sorrateiramente quando volta de uma pescaria e entra na aldeia sem ser visto para não ter que repartir seu peixe. E quando é obrigado a repartir, ele só se desfaz dos piores e guarda os pedaços melhores para si próprio.

As mulheres Mehináku freqüentemente são consideradas mesquinhas, talvez por causa de seu papel-chave na distribuição da comida. Ijau, embora morta há vários anos, é ainda recordada por sua técnica de reduzir a ração de comidas das pessoas de sua casa. Depois de cozinhar peixe para todos os seus familiares, ela colocava pequenas porções dele no beiju. Depois, certificando-se que todos a tinham ouvido raspar a panela, ela anunciava que não tinha sobrado nada. Mas acontece que uma grande quantidade tinha sido deixada; o barulho da colher raspando o fundo da panela era realmente o barulho da colher raspando o lado da panela. O nome Ijau é atualmente sinônimo de pão-durismo entre os Mehináku, e, às vezes, eu era chamado de “Ijau” quando me recusava a repartir minhas próprias reservas de comida.

Uma pessoa sociável, ao contrário de Ijau, não é pão-dura com a comida. Em realidade, ela é, de modo notável, generosa

em relação a isso. Em sua pescaria, cede parte de seu peixe para os companheiros menos favorecidos. Na volta, ela vai até o centro da aldeia para que todos possam ver o quanto pescou. Pouco tempo depois, despacha seus próprios filhos com substanciais presentes de peixe para parentes de outras casas. Distribui parte de seu produto na “casa dos homens” e diz aos homens exatamente onde esteve pescando, para que eles possam ter a mesma sorte no dia seguinte.

Um homem generoso deseja compartilhar as propriedades valiosas. Esta pode ser uma decisão difícil, visto que se atribui prestígio àqueles que acumulam cintos de caramujos, colares, diademas de penas, artigos de fabricação brasileira e outras propriedades de “status” elevado. Apesar disso uma pessoa deve estar preparada para distribuir ou trocar grande parte de sua riqueza, se quiser evitar o estigma de pão-durismo. Deve premiar seus afins com presentes valiosos, depois do nascimento de um filho. Deve participar de rituais, durante os quais distribui bens preciosos. E, ao contrário do homem mesquinho que evita as sessões de troca sob qualquer pretexto inconsistente, ela deve estar sempre pronta para trocar.

Uma maneira pela qual uma pessoa pode fazer toda a comunidade recordar-se de sua generosidade é plantar milho. Plantado em setembro, no começo da estação das chuvas, o milho amadurece em janeiro, no tempo de uma festa anual (Amairi), associada com a fertilidade e uma curta estação seca do meio do inverno. À noite, no tempo da colheita, um lavrador poderá anunciar para toda a aldeia que seu milho está maduro. Na manhã seguinte todos descem para a sua roça e, rapidamente, colhem até a última espiga. O homem que plantou é deixado com a satisfação de ter sido generoso e que o conhecimento de sua generosidade foi comunicado, sem possibilidade de engano, a toda a comunidade.

Trabalhar duro e parecer enérgico

Um homem deve não só repartir com seus companheiros, mas também trabalhar duro. Se, por exemplo, estiver na “casa dos homens” sem fazer nada, ele deve estar pronto a ajudar qualquer pessoa que necessite de carregar uma canoa pesada para a água, remover um tronco caído que se atravessa no caminho ou estaquear um pé de pequi em um pomar próximo. Ao contrário do preguiçoso, que oportunamente sai da aldeia “para defecar”

quando vê aparecer algum trabalho, o homem sociável participa do labor coletivo com empenho e entusiasmo.

A laboriosidade de um homem pode ser julgada pela frequência de suas pescarias. O peixe é o principal alimento da aldeia, e, dado o papel que desempenha na dieta como a principal fonte de proteína animal, não é de surpreender que ir pescar seja encarado como uma evidência de boa cidadania. Normalmente, todos os homens pescam para as pessoas de sua casa, mas, em lugar de estabelecer um programa ou sistema de revezamento formal, há uma expectativa geral de que a contribuição de hoje de um homem será amanhã retribuída por outro. Durante a estação das chuvas, entretanto, quando pescar se torna algo frustrante e incerto, este arranjo formal tende a se romper. As relações entre os homens de uma mesma casa tornam-se tensas, pois cada um espera que o outro vá primeiro. A guerra de nervos só acaba quando um deles, levado pelo aborrecimento ou pela raiva, finalmente desiste, arruma seu equipamento e sai para pescar. Tais confrontos, entretanto, são raros, em grande parte porque a ética exige que os homens trabalhem duro e dêem seus serviços gratuitamente.

Não menos importante que ser um bom trabalhador é aparentar ser um bom trabalhador. Um homem deve sempre parecer enérgico. Na “casa dos homens” ele é animado e impetuoso. É o primeiro a levantar-se de manhã, assoprando sua fogueira, fazendo seus filhos sair da rede, e levando-os ao rio para tomar banho frio. Enquanto outras pessoas ainda dormem, ele já saiu para limpar uma roça distante, caçar macaco por caminhos situados a quilômetros da aldeia, ou pescar em um lago de difícil acesso. Mantém um galo ou dois em um poleiro próximo de sua casa, para acordá-lo (e ao resto da aldeia) às quatro da manhã com seu canto rouco. Gosta de explicar que “dormir enfraquece um homem e consome sua força. Só um cachorro ou ‘amigo da rede’ dorme durante o dia, quando deveria estar pescando, caçando ou abrindo roça”.

Embora esta ética do trabalho seja rigorosamente promovida pelo chefe, em seus discursos noturnos, na verdade ela é praticada apenas por uns poucos entre os homens mais jovens. A aldeia não é uma colmeia de atividade produtiva, e não é preciso procurar muito para encontrar tanto os jovens quanto os velhos cochilando nas suas redes ou espreguiçando-se pela “casa dos homens”. Apesar disso, ser vigoroso, enérgico e trabalhar muito é uma das “auto-apresentações” que os Mehináku adotam deliberadamente;

é parte do retrato do “homem bom” pelo qual eles guiam seu comportamento e avaliam seus companheiros.

Os ricos e os pobres

Compartilhar a comida, o trabalho e as posses é a marca registrada do homem bom. Paradoxalmente, entretanto, o cidadão ideal não só administra sua propriedade e seu trabalho generosamente mas também com vantagem. Age assim porque sabe que sua riqueza é uma medida de seu valor como indivíduo e a base do respeito e estima de seus companheiros.

Dados os nossos próprios padrões de riqueza e pobreza, o leitor pode duvidar que espécie de diferenças sociais os Mehináku poder fazer na base da posse dos bens materiais. A tabela 10, que traz uma lista de todas as posses de um dos homens mais ricos da aldeia, dificilmente resolve o problema. Em nossa sociedade poucas pessoas têm menos do que esse “Creso”. Entre os Mehináku, entretanto, o conceito de “posses verdadeiras ou valiosas” (*apapálaiyaja*, ver cap. 8) ajuda a distinguir duas divisões econômicas imprecisamente indicadas, embora significativas dentro da aldeia — os “ricos” (*kapapálapai*, os que têm muitas posses) e os “pobres” (*mapapalawa*, os que têm poucas posses). Um homem pobre pode ter quase tantas posses quanto o homem próspero, mas infelizmente pode não contar com tantos cintos, colares, diademas, vasilhas de cerâmica, armas e outros valores que enriquecem o homem abastado.

Embora um homem abastado nunca faça alarde de suas posses (ele normalmente declara sua pobreza), os habitantes da aldeia têm uma idéia bem precisa da extensão de sua propriedade. Muitas de suas posses valiosas são usadas em público e outras são facilmente visíveis tanto dentro como à volta de sua casa. O “status” do homem pobre é igualmente evidente, revelado pelos seus ornamentos desgastados, seus cintos de miçangas de “status” baixo, e seus esforços no sentido de conseguir emprestados diademas e colares de caramujos para cerimônias públicas.

O homem rico é respeitado porque se supõe que atingiu seu “status” através de árduo trabalho. Os habitantes da aldeia sabem como os objetos valiosos — com exceção dos bens de manufatura brasileira — são feitos, e julgam seu valor pelo trabalho que está contido neles. Um homem que examine um diadema de penas

Tabela 10

Inventário das posses de um dos homens mais ricos da aldeia

1. Valores (*apapalaiyaja*, literalmente, “posses verdadeiras”) e outros itens de valor considerável
 - 7 cintos de caramujos
 - 4 colares de caramujos
 - 5 contas de pedra para cintos
 - 4,5 kg de miçangas (aproximadamente)
 - 2 arcos
 - 2 rifles 22
 - 1 diadema de penas
 - 1 rede de dormir
 - 1 canoa
 - 1 cachorro
 - 2 grandes jiras para secar mandioca
 - 1 grande divisória de bambu para reclusão
 - 3 roças
 2. Posses ordinárias e de menor valor (*apapalai*, *apapalaimalú*; literalmente “posses”, “posses sem valor”)
 - 15 kg de sal (aproximadamente), em uma grande sacola; suprimento para um ano, para uso pessoal e troca
 - 30 flechas
 - 3 malas pequenas
 - 2 panelas de alumínio
 - 1 grande novelo de fibra vegetal
 - 5 novelos de lã (indústria brasileira)
 - 1 grande novelo de algodão nativo
 - 17 m de fio de náilon
 - 3 rolos de linha de pescar de náilon e anzóis
 - Várias ferramentas de fabricação brasileira: alicates, facão, machado, plaina, cinzel, canivete
 - 1 lanterna sem lâmpada e sem pilhas
 - 1 maço de fósforos
-

aprecia altamente a habilidade e o trabalho do artesão que o armou. Segue-se que tudo o que se necessita para ficar rico é trabalhar assiduamente. Aquele que não trabalha é merecidamente pobre, um camarada preguiçoso sem nenhuma consideração por sua aparência, sem cintos e colares de caramujos. Mencionei várias vezes o fato de que um homem pode ser pobre devido à má sorte, porque seus pais nunca o ensinaram a fazer objetos valiosos, porque ele não teve a sorte necessária de se casar com uma hábil ceramista Waurá ou porque não era um xamã que pudesse cobrar altas taxas médicas. Não importa — para tudo isso há um bom número de respostas fáceis. Qualquer homem que quiser possuir propriedades valiosas pode adquiri-las por troca. Ele pode culti-

var roças adicionais, fabricar sal, ou construir várias canoas e trocá-las por cintos e colares. Um homem que não saiba fazer um diadema de pena ou um arco preto não desperta a simpatia de ninguém. Ele é um “homem do quintal” da pior espécie.

O homem hábil e o instruído

Os Mehináku não desprezam o músico excelente, o grande narrador, ou o fabricante de flechas bem balanceadas. Os homens podem distinguir-se de tantas maneiras quantos forem os ofícios. Um visitante necessita apenas perguntar “Quem faz as cestas mais bonitas?”, para ser imediatamente remetido a um número selecionado de pessoas, que são as melhores em sua arte. Os melhores fabricantes de arcos, entalhadores de bancos, modistas de diademas, fabricantes de flautas e construtores de canoas são igualmente identificáveis e respeitados como *katámapapai* (inteligentes, hábeis e instruídos), termo sempre aplicado em tom de admiração e deferência.

Teoricamente, todas as habilidades dos habitantes da aldeia podem ser dominadas por um só homem, mas na prática há considerável variação de conhecimentos e habilidades. Assim como a riqueza material é desigualmente distribuída pela comunidade, assim o conhecimento e as habilidades tendem a se tornar monopólio de uns poucos. Apenas um entre os Mehináku, por exemplo, sabe esculpir as flautas sagradas que são guardadas na “casa dos homens”. Somente três são músicos realmente especializados. Estes monopólios são mantidos pelos esforços conscientes dos que se beneficiam deles tanto quanto pelos métodos de ensino ineficientes. Os métodos de ensino são ineficientes, segundo nossos padrões, porque limitados a um pequeno círculo de parentesco e por serem primariamente imitativos. Um noviço aprende olhando um especialista, de modo geral seu pai, executar um trabalho e, subsequentemente, repetindo o que viu. Há poucas perguntas ou explicações envolvidas nesse processo. Habilidades verbais tanto quanto canções rituais são ensinadas de maneira mais formal. O cantor leva seu aluno para um lado e fá-lo executar a canção, linha por linha, até que ele decore tudo. Ciosos de seu conhecimento, os cantores de canções rituais muitas vezes pedem um pagamento a seus aprendizes. Insistiam comigo repetidas vezes para que eu não tocasse certas canções que tinha gravado, para que ninguém as adquirisse sem pagar aos cantores.

Habilidades menos exóticas também têm apenas distribuição limitada na comunidade. A tabela 11 documenta o conhecimento que os homens têm de cinco importantes habilidades artesanais — fazer canos, esculpir bancos, fazer armadilhas para peixes, trançar cestas e fazer máscaras rituais. Embora estas habilidades sejam relativamente simples e sejam econômica e socialmente significativas, somente cinco homens parecem dominar a totalidade delas. Em média, os homens de mais de quarenta anos conhecem 90% das habilidades mencionadas. Os homens abaixo de quarenta anos estão familiarizados com apenas metade das habilidades mencionadas. A educação é um processo contínuo entre os Mehináku, e a comunidade está longe de ser homogênea na posse do conhecimento artesanal. Os Mehináku contradizem o quadro costumeiro da comunidade tecnologicamente primitiva, na qual cada homem deve ser pau para toda obra.

O conhecimento do artesanato, dos mitos e da sabedoria tribal tem um efeito observável na interação informal, quando ele é totalmente falho ou ausente. Atsa tem tão poucas habilidades que parece empobrecido culturalmente. Considerado o bobo da aldeia, ele é frequentemente amolado no decorrer de brincadeiras e travessuras que se fazem na “casa dos homens”. Por outro lado, Kuya é um mestre artesão e orador fascinante, um homem capaz de contar tão bem uma história que ninguém parece se importar com o fato de ela ser ou não verdadeira. O respeito por suas habilidades é tão grande que recebe deferências que, de outra maneira, não receberia nunca, pois ele está longe de ser um cidadão ideal.

Atração física

O homem bom não só é generoso, rico, habilidoso e sociável; ele é também atraente. Embora ornamentos e pinturas possam melhorar seu aspecto, a medida básica da sua atração é a aparência física. Para homens, o principal requisito de uma boa aparência física é a altura. Mencionado respeitosamente como *wékepei* (alto, grande) e merecedor da deferência e do respeito de seus companheiros, o homem alto é lutador invencível, pescador bem sucedido, homem poderoso de importância política. Durante uma era de ouro do passado mítico, todos os Mehináku estavam de acordo com este modelo. Atualmente um homem assim é *káukapapai*, um termo de deferência aplicado àqueles que são

merecedores de medo e respeito. Na realidade, altura, força e êxito como caçador, lutador e político não estão necessariamente ligados. O estereótipo Mehináku do homem ideal, entretanto, liga-os intimamente.

Um retrato diferente delinea-se do homem baixo. Ele é *peritsi*, termo depreciativo que tem conotações de feiúra, o qual freqüentemente é proferido sem sarcasmo ou risada. Desprezado pelas mulheres e rejeitado pelos sogros em perspectiva, o *peritsi* é lutador fraco, pescador incauto, chefe inefetivo. Certamente ele não é *káukapapai*, pois não tem as qualidades de inspirar medo e estima. Vejamos Atsa, que é um dos homens baixos da comunidade e que continuamente é azucrinado por causa de sua aparência. Atsa internalizou a atitude predominante em relação a si mesmo, representando seu papel. Quando luta, imita o estilo de lutadores bem sucedidos, enquanto os homens riem e dão conselhos zombeteiros em voz alta. Muitas vezes chamado de “Pênis”, amolam-no por causa do tamanho e forma de seus genitais e caçoam de suas aventuras amorosas — para as quais ele quase sempre tem que subornar as moças da aldeia.

Ateiya também é considerado *peritsi*. O homem mais baixo da aldeia, com cerca de 1,60 m de altura e mais baixo do que muitas mulheres, é menos infortunado que Atsa, embora seja insultado pelas costas. Vários homens têm casos com sua mulher e, com desdém, mostram pouca preocupação de esconder suas indiscrições. Não só a ela fazem insinuações quando seu marido está perto, como namoram-na em sua presença. Para eles, um homem muito baixo não merece respeito. Seu tamanho é uma justificativa para que se tirem vantagens dele; não só é justo insultá-lo e ter relações com sua esposa como também é o que ele merece.

Julgamentos baseados na estatura também influenciam a outorga de “status” de prestígio na aldeia. A tabela 12 indica a estreita associação entre a altura de um homem e o número de suas amantes, sua riqueza, seu patrocínio e participação em rituais, e seu “status” de chefia. Muito notavelmente, os três homens mais altos da aldeia têm, aproximadamente, duas vezes mais amantes que os três homens mais baixos, embora a média de suas idades seja maior.

Para os Mehináki, a altura e a atração não são simplesmente um assunto ligado à genética e à boa aparência. Ser *peritsi* é uma falha moral, pois o homem baixo poderia ter se tornado alto

Tabela 11

Idade e trabalhos manuais

Idade estimada do indivíduo	Fazer canoa	Esculpir bancos	Fazer máscaras	Fazer armadilhas para peixes	Trançar cestas	Percentagem de trabalhos conhecidos
61	+	+	+	+	+	100
55	—	+	+	+	+	80
45	+	+	+	+	+	100
45	+	—	+	+	+	80
45	+	+	+	+	+	100
45	+	+	+	+	+	100
41	+	—	—	+	+	60
41	+	+	+	+	+	100
36	+	+	+	+	—	80
35	+	+	+	+	—	80
31	—	—	+	—	—	20
31	+	+	+	+	+	100
28	—	—	—	+	—	20
28	—	+	+	+	+	80
23	—	—	—	—	+	20
23	—	—	+	—	—	20

+ indivíduo que sabe fazer

— indivíduo que não sabe fazer

e forte se tivesse tido o trabalho de seguir todas as regras associadas com a reclusão de adolescentes — tomar seus remédios, atar seus bíceps e tornozelos com ligas de algodão e evitar contatos excessivos com mulheres. A última restrição é particularmente importante, pois a perda de fluido seminal (*yaki*) enfraquece a força de um homem e impede seu crescimento. Em relação a este assunto, é interessante notar que *peritsi* rima com *itsi* (pênis). Em brincadeiras zombeteiras e em trocadilhos caçoam do *peritsi* como de um homem cujo *itsi* é “demasiado faminto” de sexo. Não tendo a autodisciplina necessária para cumprir as regras da reclusão na adolescência ou para dobrar seu excessivo apetite sexual, ele torna-se ridiculamente baixo e só pode se queixar de si mesmo.

O ponto de vista Mehináku a respeito de homens baixos é compartilhado por várias outras sociedades, inclusive a nossa própria. O sociólogo Saul Feldman (1975) afirma que o “altismo” afeta nossos julgamentos interpessoais, padrões de namoro, oportunidades de emprego e ganhos. Deve-se assinalar, também, que, nem entre os Mehináku nem entre nós, a baixa estatura condena invariavelmente um homem ao ridículo ou ao fracasso nas relações sociais e amorosas. Keje, embora tenha pouco mais de 1,60 m de altura, tem seis amantes. Ipyana, um homem muito baixo, era temido como feiticeiro antes de sua morte violenta em 1971. E Kuya, um dos homens mais baixos da aldeia, é um contador de histórias respeitado. A compleição é apenas um dos fatores de avaliação do valor de um homem. Se aqueles que não podem satisfazer os padrões físicos desejados se esforçarem por ser generosos, controlados, bem-falantes, hábeis e sociáveis, poderão ser bem vistos por seus companheiros.

Identities corrompidas

Os Mehináku somam as características constituintes da identidade social, classificando-se uns aos outros como homens bons ou fracassos. O *awujitsi*, ou homem bom, passa por todos os testes de sociabilidade, generosidade, riqueza, conhecimento e atração física. Atualmente, entretanto, a aldeia não tem ninguém que esteja de acordo com a imagem ideal. “No tempo de nossos avós”, como diz freqüentemente o chefe em seus discursos noturnos, “havia muitos homens realmente bons que eram generosos, trabalhadores, enérgicos e sociáveis. Todos morreram. Nós, os restan-

Tabela 12

Altura e participação social no mundo adulto dos Mehináku

Altura dos indivíduos baseada em registros médicos	Idade estimada	Número de amantes	Rico ou pobre	Patrocínio de rituais importantes	Participação em rituais importantes	Chefe (C) ou não-chefe (N) ou "homem de fundo de quintal" (Q)
1,88 m	55	6	R	1	1	C
1,78 m	23	10	R	1	3	C
1,76 m	35	7	R	1	3	N
1,75 m	28	7	R	2	1	C
1,75 m	28	6	?	1	2	N
1,75 m	45	3	?	0	2	N
1,75 m	31	3	P	1	0	N
1,73 m	45	4	?	0	0	N
1,73 m	45	3	P	1	0	N
1,73 m	36	2	P	0	0	Q
1,72 m	41	4	?	0	1	C
1,71 m	41	2	P	0	1	N
1,67 m	45	3	P	0	0	Q
1,65 m	31	6	P	0	1	N
1,61 m	23	3	P	0	0	Q

tes, não somos homens bons; somos sombras despojadas de nossos avós, os verdadeiros *awujitsi*". Embora este discurso seja, em parte, retórico no que se refere aos bons tempos de outrora, ele reflete também o fato de que é exatamente difícil ser um homem bom. Algumas das exigências são contraditórias, estimulando ao mesmo tempo um homem a acumular posses e a distribuí-las. Outras são insustentáveis; nem todos são fisicamente atraentes. Dada a inflexibilidade dos críticos e o rigor dos padrões, torna-se muito mais fácil ser um fiasco do que um sucesso no teatro Mehináku da vida social.

Vejamos alguns desses fiascos: o homem do quintal, o aproveitador e o feiticeiro.

O homem do quintal

Um visitante que passar pela aldeia a qualquer hora do dia poderá encontrar muitos dos homens adultos nas áreas públicas da comunidade, batendo papo, fazendo trabalhos manuais ou observando a rotina diária. Em Mehináku, sentar-se sem fazer nada junto com os outros e olhar o espetáculo que se desenrola chama-se "fazer face" (*upawakatapai*), e é uma das marcas registradas do homem sociável. Um rico vocabulário de injúrias é aplicado ao homem que não "faz face" a seus companheiros. O *metanaka* (literalmente "costas" ou "pessoas de costas"), por exemplo, é visto sempre por trás, pois evita seus companheiros mais sociáveis. Outras palavras pejorativas e desagradáveis servem para designar os irritáveis, rabugentos e frios. A importância desse código de sociabilidade e os termos pejorativos que o sustentam torna-se clara quando examinamos um de seus flagrantes violadores, o *miyeipynenuwantí* ou "homem do quintal".

"Homem do quintal" é um título adequado para um homem que evita os demais, pois os quintais estão entre as áreas menos visíveis da aldeia. Lá o homem do quintal passa a maior parte do tempo trabalhando sozinho, de preferência a fazê-lo na "casa dos homens".

Olhe o velho "Macaco Estragado" — disse Kikyala um dia. — Ele é um verdadeiro homem do quintal. Nunca se levanta para tomar banho conosco e dorme o dia inteiro em sua rede. Não possui urucu e nunca se pinta diante da "casa dos homens". Quando não está dormindo, ele fica atordoado pelo quintal ou à volta da porta de trás de sua casa. Não sabe nem tocar as flautas sagradas. Não tem amigos e vai pescar sozinho. Outro dia, ele foi sozinho fazer uma pescaria de timbó de dois dias.

Segundo o que eu conheço, as queixas de Kikyala são realmente justas. Nunca ouvi “Macaco Estragado” fazer uma piada em público ou participar de brincadeira na “casa dos homens”. Indivíduo sorumbático e calado, ele sabe, parece, menos que qualquer outro a respeito de trabalhos, de mitos e da sabedoria tradicional.

Os homens do quintal, como “Macaco Estragado”, são mal-quistos. Alvo das fofocas, são mostrados às crianças como o tipo de gente que elas não devem ser quando crescerem. Apesar disso são tolerados, e sua presença na aldeia é testemunho do desejo Mehináku de acolher um conjunto diversificado de tipos humanos. Entretanto, considerando o desprezo que se tem por eles e as compensações para os que se conformam com a ética da participação social, como se pode explicar a existência de personagens marginais como “Macaco Estragado” e os dois outros notáveis homens de quintal?

“Macaco Estragado” ficou órfão em uma idade tão tenra que não se lembra de seu pai nem de sua mãe. Não tendo parentes próximos, ele foi trazido para uma família, onde sempre se sentiu um estranho. Os outros homens de quintal têm um passado semelhante. Quando era criança, um deles perdeu os parentes próximos em uma epidemia; o outro, em idade igualmente tenra, perdeu-os em uma matança de feiticeiros. Uma criança apartada dos parentes tem uma desvantagem enorme na sociedade Mehináku. Há uma tendência para que seja maltratada pelas outras crianças e receba pouca atenção dos adultos que lhe possam ensinar ofícios e habilidades básicas. Na qualidade de adulto, ela está condenada a permanecer fora da rede vital de presentes recíprocos de comida e trabalho e, daí em diante, tem poucas oportunidades de participar na prática da generosidade. Indivíduo alienado, ele não pode nunca realizar a imagem do homem entusiasta, sociável e extrovertido admirado pelos Mehináku.

O aproveitador

O fracasso do homem do quintal é social: ele não leva a cabo o diálogo da interação que torna a vida cotidiana agradável e alegre. Dada a ética da sociabilidade e um “padrão de tráfico” da comunidade que torna inevitáveis os encontros, sua braveza deixa um rastro de ressentimento que o segue por todo o dia. No entanto, como seus delitos são puramente sociais, o povo da

aldeia tenta recebê-lo com as manifestações agradáveis de seu costumeiro bom humor. Entretanto, logo que ele começa a ludibriá-los no dar e levar das obrigações recíprocas, seus ressentimentos afloram na forma de sanções definidas.

Os habitantes da aldeia reconhecem, lingüisticamente, vários tipos de aproveitadores: os que tiram vantagem de seus companheiros de tribo nas áreas de produção, distribuição e consumo. O preguiçoso (*miyeikyawa*) convenientemente se faz de difícil, quando se trata de ajudar seus companheiros. Ele anuncia que deve realizar outro trabalho ou então escapa quando ninguém está vendo. O mesquinho (*kakaianumairi*) acumula suas posses e recusa trocá-las, quando solicitado. Finalmente, o glutão (*kanahiri*) não só come mais do que reparte, mas come sozinho, um sinal seguro de sua intenção de comer demasiado. Os termos para designar um homem como “preguiçoso”, “mesquinho” ou “glutão” são carregados de intensos sentimentos negativos. Tais homens não são generosos, uma falha séria, pois o sistema econômico depende da generosidade, e são também enganadores e furtivos. O preguiçoso queixa-se de dor nas costas, quando se trata de levantar uma canoa pesada, o mesquinho esconde suas posses na floresta para dissimular sua verdadeira riqueza, o glutão introduz peixe clandestinamente na aldeia e depois sai furtivamente para comer sozinho. Tais termos pejorativos, tanto quanto as auto-identificações que eles sugerem, agem como sanções para encorajar a generosidade dentro da comunidade.

Quando a bisbilhotice e o insulto são insuficientes para pôr um relapso na linha, seus co-residentes poderão exercer pressão mais forte. Nas noites bonitas da estação seca, por exemplo, uma das mulheres prepara uma bebida quente feita de mandioca (ver figura 13). Depois chama cada um dos co-residentes para tomá-la: “Kuama, vem tomar nukaiya!” Indo ao quintal, apresenta a Kama uma cabaca, cheia até a boca, de bebida. Ele toma-a e conversa um pouco com seus co-residentes antes de sair. Se, entretanto, Kama foi marcado como “preguiçoso”, “mesquinho” ou “glutão”, ele não será chamado para juntar-se aos outros. Ninguém irá impedi-lo de fazer isso por sua própria iniciativa, mas o fato de ele não ter sido convidado irá causar ressentimentos.

Se ainda assim não tiver entendido a mensagem, ela será repetida sob outro disfarce. Quando o peixe é distribuído, Kama irá ficar com as partes mais secas, mais cheias de espinhas e desprezíveis. Pior ainda, as mulheres que preparam o peixe poderão esperar até que ele se retire, antes de decidir que o peixe está suficientemente cozido e pronto para servir. Quando voltar,

ele pode ver que ninguém lhe deixou nada. Se persistir em sua maneira de agir, a pressão pode aumentar. Seus afins irão pedir à mulher dele para que lhe negue serviços sexuais e domésticos. Ela poderá recusar-se a ir se banhar junto com ele, fará uma fogueira entre sua rede e a dele, ou dormirá com os pés voltados para a cabeça dele. Cada um desses gestos é uma recusa simbólica da relação marital (v. Gregor, 1974). Se estas sanções não conseguirem abalá-lo, um de seus parentes homens poderá fazer um severo discurso público, avisando-o de que nenhuma mulher vai jamais querer qualquer coisa com ele, a menos que se emende, e que, além do mais, ele se arrisca a despertar o rancor dos feiticeiros.

Kama, que é na verdade o mais notório dos irresponsáveis Mehináku, esteve muitas vezes sujeito a estas medidas repressivas e, mesmo assim, não mudou completamente sua maneira de agir. Em minha última visita à aldeia (1976) seu comportamento tinha se tornado um problema, e, encorajados por seu "status" isolado (Kama tem poucos parentes próximos na aldeia), alguns brincalhões (*metalawaisi*) cortaram parte de sua roça e saquearam suas armadilhas de peixes, com tal regularidade, que ele as abandonou. Concentrando a atenção em um traço físico notável de Kama, um nariz excepcionalmente comprido, os brincalhões gravaram sua caricatura à volta da aldeia. Árvores, troncos carbonizados, terrenos desmatados e cupinzeiros olhavam, de esguelha, ao passante em uma grotesca paródia do enorme nariz de Kama.

Em uma comunidade pequena como a aldeia Mehináku, estas sanções têm uma força tremenda. O próprio Kama tornou-se algo mais generoso, e, com certeza, ninguém mais dá tão pouco valor a seu bom nome e a sua posição na rede de reciprocidade que possa descrevê-lo como incorrigivelmente preguiçoso, pão-duro ou glutão. Pelo contrário, os habitantes da aldeia, de um modo geral, surpreendem o observador como notavelmente desejosos de compartilhar suas tarefas, posses e alimentos — um padrão que se explica melhor pela ética positiva da sociabilidade e generosidade. As sanções que descrevi e as apresentações pessoais sugeridas pela avareza, preguiça e gula fornecem forte motivação adicional ao esforço de tornar-se um bom cidadão, um *awujitsi*.

O feiticeiro

O "homem do quintal" é um habitante da aldeia que perdeu seu bom nome. Não importa quanto ele se esforce para ser sociá-

vel, ele traz para cada encontro o peso morto de uma identidade estragada. O caso do feiticeiro, entretanto, é um tanto diferente. Ao contrário do homem do quintal, ele normalmente participa inteiramente do ir e vir da interação diária. E, apesar disso, logo atrás da cortesia normal que lhe é dedicada, situam-se o medo, a hostilidade e, muitas vezes, intenções assassinas.

Os habitantes da aldeia acreditam que as ações humanas são responsáveis por acontecimentos que nós consideraríamos obra do acaso ou da natureza. As crianças atingem a idade adulta como consequência de terem sofrido a reclusão e de terem tomado os remédios adequados. A atração física não é decorrente de dados genéticos mas resultado de autodisciplina e, mais uma vez, conformidade com as regras da reclusão. Saúde, êxito nas pescarias, fertilidade das roças e uma vida póstuma feliz dependem, ao menos em parte, da execução de rituais e autolimitações na sexualidade. Segue-se que os infortúnios da vida podem também ser da responsabilidade de indivíduos Mehináku. Tempestades, invasões de formigas, depredações de porcos selvagens, ventos que destroem as casas, agressividade sexual das mulheres, doenças, morte e outros fenômenos misteriosos, tudo isso pode ser atribuído a feiticeiros.

O primeiro feiticeiro foi o Sol. Arrancando um pouco dos pêlos do púbis de sua mulher, ele fez o primeiro *kauki*, ou objeto causador de males, que é atado ao corpo de uma pessoa. O Sol ensinou seus métodos a seus filhos e estes aos seus, com elaborações e técnicas mais novas. O processo de transmissão continua hoje, pois os pais feiticeiros treinam seus filhos para a profissão. "Fazer" um feiticeiro exige uma espécie de reclusão negra, durante a qual um menino é iniciado na feitiçaria assim como na vida adulta. Ele é escarificado como na reclusão ordinária, mas o escarificador não é feito de dentes de peixe, e sim de cobra, quelíferas de aranha ou ferrões da feroz formiga tocandira. Depois de ter sido duramente escarificado, introduzem-se compostos venenosos e fumaça nas feridas para tornar a mágica do noviço poderosa. Primeiramente, o jovem feiticeiro experimenta seu novo poder provocando uma doença leve em suas vítimas ou importunando a aldeia com uma praga de mosquitos modesta. Com o correr do tempo, entretanto, ele será capaz de matar através de várias técnicas mágicas, tal como observei na tabela 13. Mencionados em ordem de importância decrescente na atual cultura da feitiçaria (1974), estes métodos são sujeitos à moda e transformam-se com o tempo. Em 1967 virtualmente todas as alegações de feitiçaria mencionavam minúsculas flechas invisíveis descritas

sempre como fatais. Em 1974, esta técnica, embora ainda signifi-
ficante, estava em declínio, enquanto outras estavam na moda.

Os feiticeiros recorrem à magia mortal por causa de um
desejo de vingança. O amante ciumento, o marido traído, o inve-
joso, o que foi roubado e o que foi desprezado são, consequente-
mente, alvos prováveis de acusações de feitiçaria. Em tempos
normais, tais acusações podem ser murmuradas secretamente no
decorso de mexericos maldosos. Dado aconteça uma morte, então
tais acusações se tornam base para a ação. Os parentes do fale-
cido podem denunciar publicamente o feiticeiro; podem lançar
saraivadas de pedras e projéteis no telhado da casa dele, ou podem
tentar matá-lo magicamente usando o método da “grelha”, des-
crito no capítulo 4. No momento oportuno, matam o feiticeiro,
especialmente se é um indivíduo que não tem parentes para defen-
dê-lo ou vingá-lo. Os últimos trinta anos viram quatro dessas
mortes, uma cifra que, sem dúvida, foi aumentada pelos temores
despertados por epidemias de sarampo e gripe.

A morte de um feiticeiro é um caso terrível, cujos detalhes
são contados e recontados pelos habitantes da aldeia. As últimas
palavras da vítima, seus gritos ao morrer, seus gemidos enquanto
ela é golpeada ou enquanto se atira nela são uma parte da história
oral Mehináku, tanto quanto a descrição das atividades de um
grande chefe. Em 1972, por exemplo, Keje contou-me como ele
tinha matado um feiticeiro alguns anos antes.

Eu não queria matar Ikala, mas todos os meus parentes me disseram
que eu tinha de fazer isso, e eu estava realmente com raiva. Meu padra-
sto perguntou a alguns dos habitantes da aldeia se nós podíamos prosseguir, e o
eco das nossas intenções chegou até Ikala. Ele tinha medo de sair de casa.
Um dia ele foi ao Posto, e nós fomos ao caminho para pegá-lo de emboscada.
Ele tentou correr, mas agarrei-o por trás. Os outros detiveram-se. Eu gritei:
“Vocês são mulheres? Matem-no!” Eles golpearam-no na cabeça com paus
e facões até que ele caiu gritando. Nós o enterramos lá perto. Ninguém ousa
passar pelo caminho que vai ao Posto, porque sua alma (*iyeweku*, literal-
mente “sombra”) ainda vagueia por ali, gemendo e contorcendo-se de dor.

A descrição se assemelha a outros casos, pois, como Ikala,
as vítimas de morte por feitiçaria são quase sempre homens social-
mente separados, que não têm proteção de parentes do sexo mas-
culino. A vítima é tocada, sendo que o número de seus agres-
sores é maior; ela não pode proteger-se deles. O elemento insólito
do assassinato de Ikala foi a tentativa de conseguir algum con-
senso na aldeia antes que a morte ocorresse. O acordo amplo
em geral não é procurado porque a rede de comunicações é exces-
sivamente aberta para dissimular planos preliminares. A diferença

TABELA 13

Feiticeiros e alguns de seus métodos

1. *ipyawekehe* (literalmente, *ipyana*, “dono da madeira”). O *ipyawekehe* é o feiticeiro por excelência. Usando lascas de madeira *ipyana* (uma madeira escura, pesada, provavelmente do gênero *Tecoma*), ele atira projéteis mágicos em suas vítimas, ou, mais comumente, na época atual, “amarras” com uma corda envolvendo-as fortemente em torno de uma tora de madeira. O termo *ipyana* é usado geralmente para referir-se a todos os tipos de feitiçaria e *ipyawekehe* designa amplamente um feiticeiro que use qualquer uma das técnicas mencionada acima.
2. *itsityawekehe* (literalmente, “dono do amarrar”). O “feiticeiro que amarra” lança seus encantos roubando as braçadeiras de sua vítima e amarrando-as fortemente. A vítima adocece e geralmente morre. O *itsityawekehe* pode ser também um bruxo que pratica feitiçarias de vingança para clientes que pagam (ver capítulo 5).
3. *ejáiwekehe* (literalmente, “dono do sangue”). O “feiticeiro do sangue” mata introduzindo sangue venenoso de animais na comida de sua vítima.
4. *majajáiwekehe* (tradução desconhecida). Uma bola de cera *majajái* é atirada sobre a vítima por meio de um minúsculo estilingue. A face da vítima fica vermelha, seu cabelo cai, e ela morre pouco a pouco.
5. *eiyuwekehe* (literalmente, “dono do mosquito”). O “feiticeiro de mosquito” atormenta a comunidade inteira gerando mosquitos a partir de bolinhas de cera, que ele semeia sub-repticiamente em torno da aldeia.
6. *ejekekiwekehe* (literalmente, “dono da respiração”). O “dono da respiração” é somente de forma marginal um feiticeiro, pois soprar pode tanto curar como causar dano. Assim como se pode acender um fogo assoprando sobre ele, um homem pode recuperar a saúde por meio de assopros. Os feiticeiros maléficos, entretanto, podem matar suas vítimas assoprando na direção delas.
7. *kuritsiwekehe* (literalmente, “dono da cera amorosa”). O *kuritsiwekehe* torna as mulheres agressivas sexualmente aplicando-lhes, em segredo, a cera *kuritsi* sobre seus corpos. Ele é tolerado enquanto limitar sua mágica a esta única técnica.

de outras sociedades tribais, onde uma morte pode ser uma execução aprovada pela comunidade (compare-se com a narração de Hoebel [1970: 89] sobre a execução dos assassinos reinidentes esquimós), a morte por feitiçaria, entre os Mehináku, é obra de um pequeno grupo de indivíduos lesados.

Apesar dos mortos, as acusações e a crença de que a má sorte é causada por mágica, há poucos (ou talvez nenhum) praticantes de feitiçaria presentes na comunidade. Alguns habitantes da aldeia podem ter tentado pôr em prática certas técnicas mais simples de descartar-se de um invejoso, mas nenhuma evidência

sugere que a instituição seja tão elaborada ou tão firme como os Mehináku gostariam que fosse. As intenções maldosas atribuídas aos feiticeiros e seus métodos fantasiosos parecem ser uma projeção da própria hostilidade e do próprio medo dos habitantes da aldeia. A melhor evidência para este tópico, a sociologia das alegações de feitiçaria, levará também ao efeito das crenças de feitiçaria em encontros informais.

A tabela 14 traz uma lista das acusações de feitiçaria feitas por quase a metade dos adultos da tribo. Todos os suspeitos mencionados são homens, porque os Mehináku acreditam que só os homens podem ser feiticeiros. As treze pessoas entrevistadas falam de oitenta e nove alegações de feitiçaria, quase sete acusações por indivíduo. Cada homem Mehináku foi considerado como feiticeiro por, pelo menos, um informante, e dois homens foram considerados feiticeiros por todos os informantes. Como a tabela mostra, as acusações de feitiçaria são mais freqüentemente dirigidas contra as pessoas que não são parentes nem co-residentes do informante. À diferença de outras tribos sul-americanas (tais como os Mundurukú a que se refere Murphy, 1960), os Mehináku não têm tendência a acusar xamãs de feitiçaria e nem unem a mágica do xamã à do feiticeiro.

A vida da aldeia não é tão inflexível como sugerem os dados da tabela 14. Embora cada homem acredite que seu vizinho seja capaz de enfeitiçá-lo, isto não significa que ele realmente o fará. O feiticeiro pode estar fora de prática, sua mágica pode ser fraca, ele pode até ser um amigo. Um dos homens mais velhos coloca a questão desta maneira: "Sim, eu acho que Yuta é um pouco feiticeiro. Mas já se passou muito tempo desde que ele fez uma pessoa ficar doente, e eu sei que ele nunca me faria nada. Ele é meu amigo". Os feiticeiros verdadeiramente perigosos são, parece, em número de dois ou três indivíduos, sendo que a identidade deles depende de quem é interrogado e muda quando novas histórias são produzidas pela fábrica de mexericos que está perpetuamente em atividade.

Embora os habitantes da aldeia não estejam continuamente temerosos, coisas que lembram seu desconforto são sempre visíveis. Durante uma visita recente, as portas da minha casa foram fechadas durante a noite para impedir a entrada de feiticeiros que vagueiam por aí. Um dono de casa cuidadoso calafetou os buracos no teto de palha em cima de sua rede para não ser atingido por flechas mágicas. Uma mulher velha construiu um sistema de alarme com velhos cacos de cerâmica para alertá-la contra intrusos

Tabela 14.

Acusações de feitiçaria por treze adultos Mehináku

Acusação, declaração de inocência ou declaração de desconhecimento	Relações entre o informante e o suspeito		Residência do informante e do suspeito		
	Parentes	Não- parentes	Co-residentes ou co-residentes em época anterior ao casamento	Não- co-residentes	Totais
Suspeito culpado de feitiçaria	9	80	6	83	89
Suspeito inocente	52	25	37	40	77
Incerteza do informante a respeito da inocência do suspeito	8	20	8	20	28

noturnos. Um de meus companheiros deu-se a trabalhos especiais para manter suas roupas, braçadeiras, pedaços de cabelo cortado, espinhas de peixe chupadas e outros eflúvios bem longe de viziños dos quais desconfiava.

A interação casual também é marcada pela ansiedade a respeito de feitiçaria. Eu já tinha observado como Ipyana era tratado com deferência e formalismo pelos habitantes da aldeia, temerosos de seu poder (capítulo 11). Outros suspeitos de feitiçaria recebem tratamento cortês, ou aparentemente amistoso, pela mesma razão. Kikyala explica o cumprimento especial e o grande sorriso que deu a Yuma: “Ele quase matou meu filho no ano passado, porque estava com inveja da minha espingarda nova. Se eu não tivesse medo dele, eu não o trataria tão bem”. E Ketepe, um brincalhão compulsivo, nunca ousa pregar uma peça em um suspeito de feitiçaria. Seu estilo de interação é muito mais quieto e respeitoso na presença de uma pessoa de quem ele tem medo: “Você me viu junto com Yuta? Nunca brinco com ele. Eu o respeito. Quando nós lutamos, deixo-o ganhar. Procuro ter certeza absoluta de que ele não perceba quando tenho relações sexuais com a mulher dele”. Se a restrição feita por Ketepe e por Kikyala é típica, então um dos efeitos da crença em feiticeiros é dar à vida da comunidade uma aparência de cortesia e afabilidade, que de outra forma ela não teria. Cada habitante da aldeia é motivado a ser sociável não só por causa da aceitação da comunidade mas também pela ameaça de feitiçaria.

Auto-imagens

A identidade de um habitante da aldeia está amplamente compreendida nos papéis que ele representa dentro da comunidade. Sua posição como membro da família, chefe ou xamã, por exemplo, afeta a maneira pela qual os outros fazem julgamentos a respeito dele e representam com ele. Cortando o caminho das posições sociais de um homem, entretanto, estão os atributos do ego que descrevi neste capítulo. O conjunto dos papéis de um homem será afetado por sua sociabilidade, generosidade, riqueza, conhecimentos e atração física. No decorrer de compromissos sociais ocasionais, que não são governados claramente por papéis sociais bem definidos, estas características podem se tornar cruciais. Elas identificam-no com seus companheiros e permitem que eles avaliem seu valor moral, predigam sua conduta e correspondam a suas propostas.

O teatro da vida social Mehináku, à diferença do palco legítimo, é um teatro de improvisação. Os atores não trazem “scripts” dos seus compromissos informais e sim instruções meramente vagas a respeito de como devem representar. Uma cena pode surpreender-nos ocasionalmente com uma reviravolta inesperada ou um final artificioso. Não obstante, as auto-apresentações que descrevi impõem uma regularidade em tais encontros, fornecendo uma base para a compreensão do curso da interação informal e os motivos dos participantes. Elas são, efetivamente, as normas não-escritas que dão direção, objetivos e premonição para a vida cotidiana.

13. RETRAIMENTO E DESVINCULAÇÃO

Eu vou dar um passeio. Voltarei mais tarde.

Kikyala, para sua mulher

Na descrição que fiz da interação Mehináku, preocupei-me com a maneira pela qual os habitantes da aldeia se preparam para a interação, como se cumprimentam e como se apresentam uma vez que estiverem comprometidos em situações informais. Uma descrição completa da interação, entretanto, exige atenção para os valores e instituições que separam as pessoas e descomprometem-nas do contato social. Métodos padronizados de retirada e descompromissos são de fato pré-requisitos para uma sociedade. Se os indivíduos têm que viver juntos de maneira ordenada, deve haver ocasiões em que eles ficam isolados. A forma dos padrões de interação, em uma sociedade, é determinada por regras de separação tanto quanto regras de compromisso.

A capacidade de cortar e de retirar-se dos compromissos sociais parece estar entrelaçada com a personalidade e a percepção emocional dos companheiros de uma pessoa. O engajamento constante é desgastante e uma possível ameaça para a diferenciação do "ego". A realização psicológica do "ego" de uma pessoa como uma entidade única exige alguns recursos de separação social. É só durante momentos de isolamento que podemos integrar e refletir sobre nossas experiências e voltar para novos encontros com um sentido de nossa própria história e uma consciência de nós mesmos como indivíduos.

Embora o retraimento e a desvinculação ajudem a determinar o padrão total e a cotação da interação, este problema atraiu pouco a atenção dos etnógrafos. Os antropólogos concentram-se habitualmente nos exemplos bizarros de instituições que facilitam a separação social, como os padrões de evitação entre afins.

Neste capítulo, tenciono examinar alguns dos problemas colocados pela interação constante que surgem na vida diária e as técnicas das quais os Mehináku se servem para manter-se livres do contato social.

Há relativamente poucos refúgios do compromisso social disponíveis dentro da comunidade Mehináku, e fortes sanções impedem o habitante da aldeia de usá-los exageradamente. O leitor pode ter uma idéia aproximada da extensão do comprometimento Mehináku em relação aos outros, reconsiderando os acontecimentos sociais que podem ocorrer na pequena caminhada até a área de banho, descrita no capítulo 11. Em breve percurso de dez minutos um homem jovem teve que encenar virtualmente seu repertório completo de personagens sociais — o genro respeitoso, o cunhado moderado, o neto preocupado, o primo cruzado brincalhão e o amante ardente. Mesmo em missão muito pessoal, o habitante da aldeia está continuamente aberto para o engajamento social.

Ketepe vai saindo da aldeia. Quando sai de casa, sua mulher lhe pergunta: “Ketepe, aonde você vai?” Ele responde com a aparente indiferença de um marido: “A nenhum lugar; vou apenas defecar.” Ah! Quando ele passa por uma casa vizinha, seu tio o surpreende através de uma janelinha na parede de palha: “So-brinho!” (a voz emerge através da parede) “Aonde você vai?” “Defecar.” “Então vá.” Finalmente, no caminho ele encontra seu primo cruzado que está voltando para a aldeia com lenha: “Hai ja! Aonde você vai? Você está praticando jacaré com as moças outra vez?” “Não, seu apreciador de vaginas, eu estou só carregando meu ovo” (isto é, indo defecar). “Ah! Então pode ir!” E por aí afora. Um passeio pela aldeia é uma jornada através da estrutura social Mehináku, uma série interminável de encontros sociais dos quais, aparentemente, não há escapatória.

Embora eu não tenha informação estatística precisa sobre o número de vezes em que os Mehináku estão engajados com os outros, a verdadeira estimativa da interação é menos importante que o fato de os Mehináku algumas vezes acharem que a sujeição ao contato social é desgastante e indesejável. A origem dessa atitude reside em que muitas das pessoas com as quais os habitantes da aldeia têm que contracenar são temidas como feiticeiras, ladras e mexeriqueiras. A estes temores deve-se acrescentar todas as discórdias e antagonismos que são provavelmente inevitáveis em qualquer comunidade pequena. Os Mehináku, pois, encaram grande parte da interação cortês que se desenvolve na “casa dos homens” e nos caminhos públicos como parte de uma apresentação

consciente por causa das aparências sociais. Repetidas dia após dia, tais apresentações tornam-se habituais, mas, segundo alguns de meus informantes, elas são, não obstante, opressivas.

Muitos dos “homens de fundo de quintal” Mehináku parecem ter se livrado completamente dessa opressão. “Macaco Estragado” não só evita o contato social sempre que pode, mas, quando cumprimentado por outros, responde com uma expressão sombria e sem sorrir. Embora só uns poucos habitantes da aldeia se comportem como “Macaco Estragado”, muitos outros ficam zangados de tempos em tempos. Em tais ocasiões seu mau gênio e sua grosseria geram ondas de irritação e hostilidade entre aqueles que têm que conviver com ele. Reconhecidamente, a braveza e a irritação são universais humanos, mas a abertura da comunidade Mehináku para o engajamento social e a ética que estimula os homens a iniciar encontros sociais tornam tais estados do espírito excepcionalmente abrasivos. Há, entretanto, normas que capacitam os habitantes da aldeia a desvincular-se de envolvimento social indesejados.

Métodos espaciais de desvinculação

O homem que quiser evitar seus companheiros simplesmente arruma suas coisas e deixa a tribo. Seu destino pode ser outra tribo, o Posto Indígena, uma aldeia da estação seca ou mesmo a floresta, por onde ele pode perambular.

Visitas a outras tribos

Os Mehináku, como outros xinguanos, são viajantes inveterados. Como Robert Carneiro observa acertadamente “Uma visão comum no alto Xingu é a de uma família em viagem: o homem com o arco e as flechas na mão, sua mulher com uma cabaça ou cesta de farinha na cabeça, e as crianças carregando algumas bugigangas” (1957: 242). Embora haja vários motivos para essas viagens, algumas podem ser claramente atribuídas à desafeição à vida local na aldeia. Não há melhor antídoto contra as pressões ou contra o ritmo lento das atividades da comunidade, por exemplo, que uma visita a outra tribo. De um modo geral, estas visitas são curtas e informais, terminando depois que o visitante participou dos rituais do hospedeiro ou quando consegue trocar um

cinto de caramujos ou uma vasilha de cerâmica. Vez por outra, entretanto, a visita intertribal é um método de deixar a comunidade natal em caráter permanente ou semipermanente.

Um dos poucos Mehináku que se tornara famoso por adotar tal estratégia, enquanto viveu, foi Kua. Tido como mexeriqueiro maldoso, ele estava quase sempre fervendo de indignação contra uma ou outra desfeita. Depois da morte de seu pai e de sua mãe em uma epidemia de sarampo, foi morar numa outra aldeia, onde passou quase toda a sua infância e adolescência.

Kua regressou aos Mehináku, mas viu-se incapaz de entender-se bem com os habitantes da aldeia. Sentia-se perseguido pelos homens cujas mulheres e amantes tornavam-se suas namoradas. Pela aldeia circulavam histórias de que ele era mágico, fabricante de filtros de amor e produtor de formigas que picam.

Kua falou-me de seus sentimentos:

Quando cumprimento alguém no caminho e sorrio, não pense que me sinto feliz aqui. De noite, depois que as fogueiras se apagaram e que todos estão dormindo, choro na minha rede. Sei o que dizem a meu respeito, mas eu não os enfrento. Quando eu estiver morrendo, todos virão até minha rede, e eu irei dizer-lhes: "Vejam o que vocês e suas fofocas maldosas fizeram!", e eles vão ficar tristes.

Os problemas de Kua levaram-no de uma aldeia para outra, e no curso dessas andanças ele aprendeu todas as línguas do alto Xingu. Deixando um rastro de histórias atrás de si, que contam que batia em crianças e praticava feitiçaria, ele nunca teve boa acolhida em qualquer tribo.

A despeito da experiência infeliz de Kua, as tribos do Xingu não são sempre pouco receptivas para visitantes que vão ficar muito tempo. Como veremos no capítulo 18, o padrão formal da hospitalidade xinguana assegura que virtualmente todos os visitantes podem contar com uma recepção amigável. Um convidado indesejável pode descobrir que sua boa acolhida está diminuindo rapidamente, mas em alguns casos ele pode integrar-se na comunidade hospedeira para uma temporada mais longa. Durante a maior parte do meu trabalho de campo, por exemplo, houve pelo menos uma família de outra tribo do Xingu vivendo com seus parentes Mehináku. Os motivos dessas estadias longas eram usualmente baseados em acusações ou medo de feitiçaria na aldeia natal do visitante.

O Posto Indígena

Um homem que anda de casa em casa não presta, é um homem que de certa forma está fora da comunidade. Um homem que perambula de aldeia em aldeia é considerado da mesma forma que o homem que não consegue se entender com seus co-residentes. Ele, entretanto, não está somente fora da vida de sua comunidade natal; ele está também fora do mundo social tradicional. Seu destino é uma vida de exílio pelas margens da civilização brasileira. Ele pode, por exemplo, ir trabalhar temporariamente, ganhando apenas o necessário para sobreviver, em uma das fazendas que atualmente se situam ao longo dos limites da reserva do Xingu. Nenhum Mehináku, com exceção de Kua, considerou esta alternativa, pois sair da reserva é um suicídio social, uma renúncia de toda a vida anterior de uma pessoa.

Um refúgio menos extremo e mais comum das pressões sociais pode ser encontrado no Posto Indígena Leonardo Villas Boas, pertencente à Fundação Nacional do Índio. Atualmente o Posto consiste em uma pista de pouso, uma pequena clínica e um dispensário, uma casa de hóspedes e várias casas de funcionários da FUNAI. Além disso, cada uma das tribos do Xingu construiu uma casa para ser usada durante as visitas para receber auxílio médico, para trocar coisas com as tripulações dos aviões da Força Área e para inteirar-se das últimas novidades a respeito do homem branco. As casas tribais continuam a servir a estas funções, bem como a uma outra, imprevista: abrigar habitantes de aldeias marcados como feiticeiros e que não podem voltar para suas próprias casas. Em casa eles poderiam ser mortos logo que a epidemia seguinte fornecesse um motivo a seus acusadores. Ipyana, por exemplo, viveu durante um tempo considerável no Posto antes de sua morte nas mãos de alguns Mehináku em 1961. Ele voltava à aldeia ocasionalmente, mas permanecia no Posto, temendo por sua vida. Tinha tanto medo de uma emboscada que, cada vez que saía para uma excursão, carregava seu filhinho nos ombros para desencorajar e envergonhar os eventuais atacantes. Quando qualquer pessoa da aldeia ficava doente durante sua estadia, ele enrolava rapidamente sua rede, punha seu equipamento de pesca e seu rifle no ombro e ia para o Posto.

Ipyana provavelmente estaria vivo ainda hoje, se tivesse ficado no Posto Leonardo. Até agora os xinguanos tiveram a temeridade de matar apenas um feiticeiro no Posto (“a aldeia dos homens brancos”) e, então, em circunstâncias extraordinárias. Três acusados de feitiçaria, inclusive um Mehináku, moravam lá, todos

levando uma vida mais propriamente marginal, afastados das atividades sociais e cerimoniais que fazem a vida da aldeia excitante e vantajosa. A maioria deles tinha esgotado sua boa acolhida em todas as tribos xinguanas e passava boa parte de seu tempo perambulando pelas casas do Posto, angariando presentes entre os visitantes, e (quando a fome e as famílias os obrigavam a isso) saindo para pequenas pescarias. A presença deles é um estorvo para o pessoal do Posto, que teme as matanças de feiticeiros, mas que também respeita a autonomia e as tradições das tribos do Xingu. O dilema é composto pelo medo que os xinguanos têm dos feiticeiros, algumas vezes levando-os a não ir à clínica quando necessitam muitíssimo de tratamento médico. Do ponto de vista dos acusados de feitiçaria, entretanto, o Posto oferece uma oportunidade que nunca existira antes. Se a vida na aldeia se torna intolerável, se uma pessoa é odiada e temida por seus companheiros, há pelo menos uma alternativa, um santuário final para os banidos da sociedade da aldeia xingwana.

A aldeia da estação da seca

Uma alternativa menos radical para uma saída permanente da comunidade natal é a de estabelecer uma aldeia de estação seca (*uleinejepu*). Atualmente duas famílias Mehináku e seus parentes dependentes saem regularmente da comunidade para abrir novas roças perto de suas aldeias de estação da seca, cada uma das quais consiste em uma casa precariamente construída em uma clareira perto do rio Culiseu. Durante os meses que uma família passa na aldeia da estação seca, os homens fazem novas roças e as mulheres colhem nas velhas, armazenando um grande excedente de farinha de mandioca para a próxima estação das chuvas. Pouco tempo antes das primeiras chuvas, eles voltam para casa com sua farinha.

Uma das perguntas que me intrigava, quando comecei minha pesquisa, era: Por que os Mehináku se preocupam em fazer aldeias de estação da seca? O lavrador pode plantar sua mandioca nas vastas terras que ainda rodeiam a aldeia principal e poupar o trabalho árduo de transportar a mandioca através de um longo percurso. Uma explicação parcial do padrão relaciona-se com a guerra. Na década de 50, os Mehináku foram vítimas de uma série de ataques dos Txikân, do grupo lingüístico Karib. Até que, temendo por suas vidas, a tribo cindiu-se em grupos correspondentes aos das casas que a compunham e mudou-se para várias das aldeias de estação da seca escondidas na floresta. Ter uma se-

gunda casa e uma roça pronta para a colheita foi uma forma de seguro de sobrevivência nos dias em que os índios do Xingu eram pilhados pelos “índios selvagens” vindos de áreas além de suas fronteiras.

Como podemos, entretanto, explicar a presença das aldeias da estação da seca ainda hoje? Acredito que uma das suas atrações é que ela oferece aos Mehináku uma maneira legítima de deixar a aldeia por um período prolongado. Quando as tensões da comunidade aumentam, é tempo de mudar para a aldeia da estação da seca. Meu amigo Ketepe explicou a partida de um homem: “Quando ele fica louco por causa de outros homens terem relações sexuais com sua mulher, é que ele decide ir para a sua aldeia de estação da seca.” Ketepe, que está planejando abrir uma roça de estação seca, diz que está fazendo isso para afastar-se das fofocas da aldeia. Na aldeia de estação da seca não há acusações de feitiçaria, nem mexericos invejosos, nem intrigas entre amantes adúlteros, nem nenhuma outra das situações potencialmente abrasivas que estragam a vida da aldeia permanente.

Passear

A aldeia da estação seca e a reinstalação em outra tribo ajudam os Mehináku a evitar o contato social indesejável. Um outro refúgio contra engajamentos indesejáveis é o sistema de “vaguear” ou “passear” (*etunauwakátapai*, derivado do verbo *etúnapai*, “andar”).

Passear é uma instituição tão arraigada entre as tribos do Xingu que um observador, acostumado com ela, precisa fazer um esforço deliberado para entender sua significação. Atividade exclusivamente masculina, ela é praticada normalmente por uma só pessoa, embora às vezes dois homens possam sair juntos. Algumas vezes o excursionista tem algum vago objetivo em mente. Andei pela floresta com alguns Mehináku, que estavam, aparentemente, procurando raízes medicinais, madeiras próprias para fazer flautas ou pássaros de plumagem apropriada à confecção de cocares. Invariavelmente levavam armas para o caso de encontrarem uma onça, um macaco ou um pássaro comestível. Algumas vezes íamos até as roças, na esperança de encontrar um abacaxi maduro ou uma árvore cheia de gafanhotos comestíveis. Uma vez fomos, meio sem vontade, a uma caçada de onça na qual nenhum dos meus companheiros parecia ter muito empenho em seguir o rastro do animal (felizmente!). Embora não fosse habitualmente isso o que

nós estávamos procurando, quase sempre trazíamos de volta alguma coisa de útil: um filhote de passarinho para dar às crianças como xerimbabo, frutas selvagens comestíveis ou pelo menos fibra vegetal para faixas de tornozelos.

Embora estes passeios permitam aos Mehináku examinar de perto seu ambiente e seus recursos potenciais, estou convencido de que há algo mais que os leva a fazer tais excursões. As viagens são extremamente freqüentes (um homem pode ficar fora, passeando, cada dois ou três dias durante duas ou três horas por vez) para explicá-las como atividades meramente de subsistência. Pelo menos algumas das “andanças” têm que ser entendidas à luz do que se passa na aldeia. Minha impressão é a de que os homens vão passear sob duas condições, uma das quais é o “stress”. É bem possível que homens que brigaram com suas mulheres saiam para passear. A segunda condição é o aborrecimento. Quando há muito pouca coisa acontecendo na aldeia, os homens saem para um passeio. Florestas e rios são lugares bastante excitantes, em que os homens têm oportunidade de encontrar animais e mesmos espíritos. Em resumo, andar através das florestas possibilita aos Mehináku fazer ajustamentos, a curto prazo, a padrões insatisfatórios de interação. Quando as relações se tornam particularmente difíceis ou desinteressantes, um passeio pela floresta proporciona um certo alívio por ocasião da chegada.

Métodos simbólicos de desvinculação

As técnicas de retraimento, que acabei de descrever, são antes de tudo espaciais. Um homem simplesmente enrola sua rede, põe o seu rifle no ombro e sai da aldeia. Há comunidades, entretanto, nas quais é possível assegurar a privacidade simplesmente por gestos ou por outros sinais convencionais. Consideremos os métodos elegantes de desengajamento social usados pelos Yágua, tais como são descritos por Paul Fejos:

Embora toda uma comunidade Yágua viva e durma em uma casa grande, destituída de divisões ou paredes, seus membros, apesar disso, são capazes de obter perfeita privacidade sempre que o desejarem, simplesmente voltando o rosto para a parede da casa. Sempre que um homem, mulher ou criança olha de frente para a parede, os outros consideram que ele não está mais presente. Nenhuma pessoa da casa irá olhar ou observar alguém que está em privacidade, de frente para a parede, não importando a urgência com que deseje falar-lhe. Observei este costume, pela primeira vez, na aldeia da Formiga quando entrei na casa para falar com o chefe. Como o chefe

não era capaz de responder algumas de minhas perguntas, pedi-lhe que chamasse o xamã, que estava sentado ali perto, em sua rede de frente para a parede. O chefe não quis chamá-lo e pareceu espantado da minha ignorância de querer perturbar uma pessoa que se encontra em privacidade e, portanto, "fora de casa". Nós esperamos quase uma hora até que o xamã voltasse para o centro da casa, e só então o chefe o chamou. Primeiramente pensei que esta regra se aplicasse só ao xamã mas mais tarde descobri que todos os membros do clã, até mesmo as crianças, possuíam este privilégio (Fejos, 1943: 87).

Os Mehináku, entretanto, não desenvolveram nenhum método comparável de isolar-se simbolicamente, a não ser quando estão emocionalmente despreparados para a interação, como por exemplo ao sentir-se envergonhados.

A relação de retraimento interacional com o sentimento pessoal da vergonha (*iaipiriki*) é lembrete salutar de que, à diferença de atores em um palco legítimo, os atores da vida real na comunidade Mehináku estão totalmente engajados em seus papéis. Eles não só aparecem como parentes, xamãs e chefes, eles são parentes, xamãs e chefes. Um corolário é que a interação para eles, ao contrário da interação teatral, é psicologicamente real. Não estão simplesmente preocupados com o efeito de sua atuação, mas com a maneira pela qual ela é experimentada pessoalmente. Quando os Mehináku discutem sua experiência, empregam um pequeno número de palavras descritivas que resumem um complexo padrão de emoções e atitudes que incluem "sociabilidade", "respeito" e "vergonha". Um ou mais desses termos se aplicam a cada relação Mehináku, rotulando um "continuum" de atitudes que chamaríamos de abertura em um extremo e de retraimento e desengajamento no outro. Já estamos bem inteirados da importância da sociabilidade, termo que sugere receptividade alegre em relação aos outros, prazer na interação e calor de disposição. O respeito sugere os sentimentos menos espontâneos associados com a deferência e é apropriado para as relações desiguais ou opostas que vigoram para com os parentes afins e os chefes tribais. A vergonha é o extremo final do "continuum", sentimento associado com desengajamento e retirada.

Vergonha

Os Mehináku sentem vergonha em uma ampla variedade de circunstâncias. Ketepe me conta que sente vergonha em situações previsíveis, tais como: ao visitar outra tribo, ao falar uma língua

estrangeira, ao entrar na casa de outra pessoa e ao falar como chefe na praça, à noite. Por outro lado, Ulwalu, uma mocinha atraente, sente vergonha virtualmente em qualquer situação pública, tal como a de aparecer na praça principal.

A experiência da vergonha parece estar associada ao mau comportamento, incerteza a respeito do que é esperado ou inabilidade no desempenho da representação de um papel. Uma visita a outra tribo, por exemplo, é uma experiência incômoda, dada a relação ambivalente das aldeias do Xingu, a falta de familiaridade com a língua e a proximidade de muitas pessoas com as quais não há base de interação estabelecida. Entrar na casa de outra pessoa é, em geral, considerado uma violação de privacidade e coloca o visitante em uma posição socialmente anômala. No que concerne à oratória pública, Ketepe não está habituado a falar na praça, sente-se despreparado para o seu papel de chefe e experimenta vergonha quando tenta desempenhá-lo. O sentimento crônico de vergonha de Ulwalu em situações públicas tem origem semelhante. Saída há pouco tempo da reclusão de adolescente, ela tem agora interesse sexual para muitos homens que antes lhe eram indiferentes. Está exposta a uma grande quantidade de brincadeiras sexuais por parte de seus primos cruzados. Consciente dos olhares e do riso dos homens sentados no banco em frente à “casa dos homens”, ela desconfia que alguns deles vão observar seu comportamento e fazer fofocas sobre seus casos. Despreparada para este tipo de atenção e desacostumada de seu novo papel como mulher, ela está, compreensivelmente, em um estado de vergonha.

Qualquer que seja a origem da vergonha, a pessoa que a experimenta separa-se de seus companheiros. “Quando se está envergonhado, ofende ser visto”, dizem os Mehináku, e assim o homem envergonhado fica fora das vistas do público. Ele pode passar o dia andando pela floresta ou trabalhando em sua roça. Ao regressar, senta-se durante horas em um banco, olhando através de um pequeno orifício que abriu na parede de palha da casa. Quando vai para o rio, usará as áreas de banho alternativas e os caminhos escondidos que ligam as áreas de trás de cada casa. De noite, estende a rede entre duas árvores na floresta para passar a noite longe de sua família e de seus vizinhos. De volta para casa, de manhã, ele se refugia de novo na rede, deita-se de lado, com os joelhos tocando o queixo. Diz-se que ele está “encolhido” de vergonha, tal qual uma larva que se encolhe quando pegada na mão. Se um parente ou amigo faz um esforço para animá-lo a sair

de seu retraimento, ele põe ambas as mãos sobre os olhos para comunicar sua falta de vontade de relacionar-se.

Somente a mais grave quebra dos tabus entre afins ou a mostra de sério desvio de comportamento poderia levar uma pessoa a retirar-se de tal maneira. Causas menos graves de vergonha, entanto, também levam a evitar os companheiros. Para comunicar seu "status" isolado, ele pode despojar-se de seus adornos de penas e pintura corporal e circular nu, sem nem mesmo um cinto de conchas. Como um homem em reclusão, ele fica fora da praça durante o dia, evita a companhia dos outros na "casa dos homens" e fica sozinho quando seus co-residentes reúnem-se para tomar mingau (*nukaiya*) à tardinha. Dessa maneira, a pessoa envergonhada estabelece física e simbolicamente um mundo privado para si mesma. De modo geral não terá que viver nesse mundo por muito tempo, pois permite a seus amigos e parentes persuadi-la à voltar para sua rotina diária. Quando por fim começa a sentir-se totalmente uma pessoa social completa, passa urucu vermelho no corpo e reintegra-se na vida pública da comunidade.

A vergonha é, portanto, uma emoção anti-social, a antítese da sociabilidade. O homem envergonhado desfaz-se das pinturas, ornamentos e outros equipamentos próprios para a interação e retrai-se de seus companheiros. Na forma aguda, a emoção força-o a um estado pré-social, com os olhos escondidos da "contemplação dolorosa" de seus companheiros, o corpo encolhido em posição fetal, enrolado em sua rede sem ser visto.

Desvinculação e perspectiva dramática

O dramaturgo nem sempre leva seus personagens à cena; em certas ocasiões deve certificar-se de que eles estão nos bastidores e escondidos do público. Na vida real, as divisões entre os atores e o público ou entre palco e bastidores não podem ser nitidamente estabelecidas. Entretanto, os membros de uma pequena comunidade, como a Mehináku, devem tomar cuidado para não atrapalhar a ação quando estiverem mal preparados para participar dela. A rabugice crônica como a de "Macaco Estragado", ou a raiva como a de Kua, é intolerável quando o "script" pede cortesia e bom humor. Para estes e para outros que não estão participando do drama, há técnicas de desengajamento — visitas a outras tribos, excursões pela floresta e moradia temporária na aldeia da estação da seca. Se preferem permanecer na comunidade e ain-

da estão mal preparados para representar, eles podem ficar com vergonha. Visto de nossa perspectiva, esta emoção é a experiência pessoal de um imperativo dramático: a peça não pode ser levada por amadores, que estão apenas aprendendo suas falas, ou mesmo por atores experientes, que dizem suas falas fora de hora. A vergonha leva tais atores aos bastidores tão efetivamente quanto um golpe do clássico bastão do pastor.

Deixar a comunidade e exibir sinais de vergonha pode muito bem ser um meio empregado como técnica de desengajamento por todos os povos. Os Mehináku têm outros meios de retraimento social que são sem dúvida amplamente distribuídos, tais como os breves períodos nos quais se evitam outros associados com a zanga ou com a tristeza. Um homem que está triste retira-se da vida pública da comunidade. Estar triste (*amakanatúapai*) significa literalmente “colocar-se na própria rede” e, como o homem envergonhado, o homem triste passa boa parte do seu dia dormindo, evitando assim seus companheiros.

Tristeza, vergonha e outras técnicas que examinaremos são métodos informais e não institucionalizados de separar-se da própria comunidade. Há um método adicional de desengajamento social que vai muito além dessas simples técnicas. Trata-se do costume, etnograficamente extraordinário, da reclusão, instituição que passo a descrever em detalhe no próximo capítulo.

14. O CICLO DE RECLUSÃO

"Mãe! Posso sair agora?"

"Alguém vai matar você."

Kimalu, aconselhando seu filho a permanecer em reclusão

Um dia de novembro de 1971, Kikyala levantou uma barreira alta de folhas de palmeira em um extremo da casa, encerrando seu filho de doze anos, Amairi, atrás dela. Lá o rapaz tinha de viver sozinho, separado de sua família, amigos e parentes, durante quase três anos. Como outros Mehináku, jovens e velhos, Amairi tinha entrado em reclusão.

De todos os costumes que os Mehináku empregam para manter-se separados de seus companheiros, o mais elaborado e altamente institucionalizado é o da reclusão. Variando em duração de um mês a três anos, a reclusão é um período de isolamento durante o qual uma pessoa vive atrás de uma divisão construída na sua casa para este fim. Ela fica sujeita a limitações em seus movimentos pela aldeia, seus adornos, sua conversa e seus hábitos alimentares. Sua conduta, sua dieta e seu consumo de remédios especiais simbolizam seu novo "status" e assinalam-lhe um lugar fora do resto da comunidade. Quer esteja passando o tempo atrás de sua divisória, quer esteja se escondendo pela aldeia depois do anoitecer, ninguém pode deixar de reconhecer o homem em reclusão.

Começando com o nascimento, os Mehináku entram em reclusão em pontos-chave de suas carreiras sociais. Uma rápida verificação da tabela 15 indica que a reclusão está associada a mudanças de "status" relacionadas com a idade, parentesco e posição cerimonial. Em média, os homens passam mais tempo que as mulheres em reclusão, visto que as mulheres não necessitam ficar presas durante um período muito prolongado, depois do nas-

cimento do primeiro filho. Dependendo de tornar-se um xamã, de quantas vezes enviuvou, e de outros eventos no decurso de sua carreira social, um homem pode passar mais de oito anos de sua vida em reclusão.

Tabela 15

Períodos de reclusão

Nascimento	Uma criança é posta em reclusão, com seus pais, por um período que vai de vários meses a um ano.
Adolescência	Uma menina adolescente é posta em reclusão, por aproximadamente 3 anos contínuos, a iniciar-se com sua primeira menstruação. Um menino é recluso, por cerca de 3 anos, começando com a idade de 12 anos, ou antes; mas este período de isolamento é quebrado por alguns intervalos, durante os quais ele se integra na vida da comunidade por vários meses seguidos.
Paternidade	Os novos pais são reclusos por um período que dura cerca de um ano, a partir do nascimento do primeiro filho. As mães são reclusas depois do nascimento de todos os filhos, até que cesse o corrimento sangüíneo pós-parto (cerca de seis semanas).
Luto	Maridos e esposas têm os cabelos raspados depois da morte de seus cônjuges. Permanecem em reclusão ininterrupta por mais de um ano, até seu cabelo chegar ao comprimento normal.
Tornar-se xamã	Um xamã noviço é recluso, por cerca de três meses, para "aprender a fumar" e comunicar-se com os espíritos.
Perfuração da orelha	Os meninos são reclusos durante um a três meses, depois do ritual de perfuração de orelha, que pode ocorrer entre 7 e 12 anos de idade.

Como já notamos, o ambiente social e espacial da comunidade Mehináku dificilmente fornece terreno fértil para instituições que separem e desengajem atores sociais. A ética geral da sociabilidade requer interação pública e proíbe desengajamento e indiferença. Indo em direção diretamente contrária a esta tendência, a reclusão estabelece um enclave de bastidor semipermanente, guardado por limitações tanto físicas quanto simbólicas de comunicação e engajamento. Como podemos explicar a existência de tal instituição dentro da comunidade Mehináku? Um dos objetivos deste capítulo será o de sugerir uma resposta a esta questão. Mas

primeiro vamos ver mais de perto a própria prática, seguindo o jovem Amairi através do decorrer de sua reclusão de adolescente.

A reclusão de Amairi

Antes de entrar na reclusão da adolescência, Amairi compreendeu seu significado como porta de entrada para a vida adulta. Entendeu que a intenção era a de transformá-lo em homem. Por algum tempo, estivera brincando de reclusão, construindo sua pequena divisória de cobertores rasgados e dormindo atrás dela. Embora não seguisse nenhum dos tabus alimentares costumeiros, não tomasse nenhum dos remédios que se tomam na reclusão e brincasse com seus amigos à vontade, ele passava mais tempo dentro de casa do que no passado e sua pele tornou-se apreciavelmente mais clara.

Durante este período, entretanto, Amairi estava tendo um caso intermitente com Ulwalu, uma das meninas mais jovens da aldeia. Quando seu pai soube desse romance, explicou-me que era chegado o tempo de o menino ficar de fato recluso: “Isto vai separá-lo dela; não quero que ele fique raquítico”.

No dia seguinte, Kikyala construiu uma barreira alta de folhas de palmeira dentro de sua casa, atrás da qual Amairi pendurou sua rede (v. figura 10). O menino abriu então uma pequena janela na parede para poder ter luz para fazer seus trabalhos manuais e para poder enxergar na escuridão. Também enfiou um tubo comprido através da parede da casa para poder urinar sem ter que sair. Uma vez que estes preparativos foram terminados, seu pai aconselhou-o:

“Não brinque por aqui, ou o Dono dos Remédios vai pegar você. Nunca tenha relações sexuais com Ulwalu, senão você vai ficar paralisado pelo Espírito do Remédio! Não durma tarde e não saia antes de escurecer. Faça cestas e flechas; pense na luta. Faça isso e você será um campeão!”

Uma vez atrás da divisória, Amairi ficou sob a proteção e disciplina do “Dono do Remédio” (*Ataiyuwekehe*; *atái*, um remédio que faz crescer), um espírito que vive a seu lado e que assegura a potência das raízes medicinais tomadas durante a reclusão. Se Amairi falhar no respeito às regras do isolamento, o espírito estará pronto para puni-lo com paralisia e até mesmo com a morte. Esta ameaça não é inútil, pois, segundo a equipe médica que trabalhou na área, as raízes usadas para fazer os caldos con-



Figura 19. Um menino Mehináku em reclusão. Para conseguir luz para a confecção dos trabalhos manuais e para estar a par dos acontecimentos, uma pessoa em reclusão abre pequena janela na parede da casa. Durante o último período severo de reclusão, um adolescente poderá manter conversa ocasional sussurrada com um amigo através da janela ou até mesmo deixar-se fotografar por alguém que visite a comunidade.

têm uma toxina que pode ser fatal, especialmente se a raiz é colhida na estação seca, quando o veneno fica altamente concentrado. Felizmente para Amairi e para os outros meninos em reclusão, ensinam-lhes a vomitar o caldo imediatamente depois de tê-lo engolido.

A assistência do Espírito do Remédio e de suas bebidas são as principais intervenções que ajudam Amairi a transformar-se em um homem, mas há outras técnicas, como a escarificação. Quase todo pai cumpridor dos deveres tem um escarificador, uma cabaça munida de dentes de peixe-cachorro, chamada *piya*. Instrumento de vários usos, tais como o tratamento de doenças e a disciplina de crianças, sua função principal é a de aumentar a força muscu-

lar. O avô e o pai de Amairi apareciam regularmente atrás da barreira de reclusão para escarificar os músculos dos braços, do peito, das costas, das panturrilhas e das coxas do menino. Por vezes, os longos cortes paralelos abertos pelo escarificador ficavam infeccionados, levando não raro ao que podia ser septicemia, mas Amairi agüentava tudo, certo de que o tratamento estava aumentando sua força. Cada vez que ele era arranhado, as feridas inchavam e se alongavam, conforme se enchiam de sangue e fluído linfático, fazendo-o sentir que seus músculos estavam aumentando em tamanho e crescendo em poder.

A dor do escarificador *piya* tem que ser suportada com dignidade, pois tornar-se homem é um processo penoso. De fato, o remédio mais eficiente tomado por todos os meninos no isolamento da puberdade é chamado *káu*, uma palavra que se refere à dor e também aplicada a comidas “dolorosas”, como a pimenta ardida. A maioria dos rapazes aceita o desconforto, por acreditar que seja bom para eles e porque sabem que o período de reclusão é particularmente cheio de riscos. Não só o caprichoso Espírito do Remédio está em constante vigilância como o perigo de todas as outras fontes de desgraça — seja os feiticeiros da aldeia, espíritos armados com flechas mágicas ou contaminação com sangue menstrual — é considerado particularmente agudo. De acordo com isso, as restrições que Amairi respeitava eram extremamente rígidas: durante todo o dia ele tinha que confinar-se atrás de sua divisória, sentado em um banco em frente da janela. Uma tarde, descobrindo-o deitado na rede em lugar de estar sentado no banco fazendo trabalhos manuais, seu pai repreendeu-o: “Menininho sem valor! Você quer ser raquítico e pouco atraente quando crescer? Nenhuma mulher vai querer nada com você. Veja aquele anão do Ita; ele era como você quando estava em reclusão, ficava deitado o dia inteiro na rede”.

À noitinha, permitiam que Amairi saísse para defecar, mas somente após colocar cuidadosamente um cobertor velho sobre a cabeça, à maneira de um xequê árabe. Quando ninguém estava por ali, ele saía pela porta de trás e dirigia-se para a pequena floresta atrás da casa, com seu pai aconselhando-o insistentemente a não ir muito longe para não sofrer o ataque de uma onça, visto que ele era altamente vulnerável a acidentes.

Com efeito, as regras de reclusão tiraram de Amairi sua costumeira liberdade e seus contatos sociais. É verdade que ele podia ocasionalmente ver seus irmãos mais novos e seus pais, mas estas visitas eram breves e destituídas de interesse especial. Além de

mim mesmo, a única outra pessoa que o visitava regularmente era uma jovem virgem designada para levar-lhe água para o banho diário. Falando com esses visitantes, ele era obrigado a usar um semi-susurro; além disso, era avisado a nunca manifestar qualquer emoção forte como raiva ou divertimento.

Para avaliar as mudanças radicais no estilo de vida experimentadas por Amairi, devemos ter em mente que antes ele era livre para passear pela aldeia e seus arredores, e, agora, estava confinado em uma área de 7 metros quadrados. Antigamente ele pescava, caçava, brincava de onça no caminho da área de banho, encontrava sua namorada, fazia piadas com os meninos e os homens; agora estava excluído de todas estas atividades e da companhia de todos os seus amigos. Estava, entretanto, obtendo algo em troca desses sacrifícios. Se antes ele tinha vivido em um mundo povoado de pessoas e acontecimentos ordinários, agora era o centro de um mundo pequeno, extraordinário, povoado por ele mesmo e pelo Espírito do Remédio, o qual, embora invisível, estava sempre presente. Se antes tinha sido um menino, agora estava no caminho para a vida adulta.

Como um menino de doze anos enfrenta esta repentina e violenta perda de liberdade? A primeira reação de Amairi à reclusão foi de orgulho. Por vários dias seguiu rigorosamente todas as regras e passou o tempo diligentemente trançando uma grande cesta. Periodicamente seu pai aparecia atrás da barreira de isolamento para vigiá-lo e lembrá-lo da importância da reclusão bem como da necessidade de obedecer todas as restrições. Entretanto, logo o seu novo “status” e a novidade do isolamento deixaram de envolvê-lo completamente. Depois de seu entusiasmo inicial, tornou-se rabugento e moroso. Durante o restante da primeira semana, passou horas olhando pela sua janelinha e deitado na rede sempre que achasse que seus pais não estavam olhando.

Alternadamente, seu estado de espírito tornou-se levemente histérico. Quando eu ia conversar com ele, encontrava-se incharacteristicamente incapaz de manter uma conversa sobre determinado assunto e passava a fazer piadas tolas sobre fezes e genitais de tamanho exagerado. Uma boa parte do tempo era passada em esforços sádicos para matar bichinhos. Armado de uma flecha pequena, ele patrulhava sua área de reclusão caçando ratos e umas baratas de uns 4 cm de comprimento (desanimadoramente fáceis de encontrar). Fisingando esses animais com a flecha, ele os deixava debaterem-se por um momento antes de atirá-los ao fogo ou jogá-los pela janela.

Kikyala compreendeu que seu filho não estava feliz na reclusão. "Ele ouve os outros meninos gritarem lá fora e quer ir com eles", disse-me. Periodicamente Kikyala falava a Amairi sobre a importância da reclusão e sobre a necessidade das regras. E, talvez como todos os pais, ele não podia deixar de se lembrar que as coisas eram mais difíceis no seu tempo.

Nada mais de brincadeiras. Na reclusão você se senta e trabalha calmamente. Você pensa em lutar e assim você cresce forte. Quando eu estava em reclusão era muito mais difícil. Meu pai ia caçar macaco e passarinhos para mim, mas ele só tinha arco e flecha. Amanhã eu vou pegar minha espingarda e caçar algo para você, assim você terá alguma coisa para comer além de mandioca.

Depois de uma semana, Amairi pareceu acalmar-se um pouco; suas atividades tornaram-se mais regulares, as piadas histéricas e a caçada de bichinhos cessaram. Admitiu, com relutância, que não estava se divertindo, mas pelo menos parecia estar se ajustando à sua vida monótona atrás da barreira.

Em 1972 empenhei-me em saber exatamente o que Amairi fazia na reclusão, anotando seu comportamento durante 100 intervalos, escolhidos ao acaso, por um período de vários meses. A tabela 16 representa um perfil das atividades de Amairi durante um período de observação de cinquenta e seis dias, muito tempo depois de ele ter feito seu ajustamento inicial às restrições da reclusão.

Amostragem interessante nesta tabela é a porcentagem de tempo que Amairi dedicava a fazer nada ou quase nada. Mais de um quarto do tempo era passado em fazer pouco mais do que olhar pela janela ou deitar-se na rede e, segundo Amairi, em sonhar acordado.

Menos de 9% do tempo de Amairi era passado em interação com sua família ou outros. Esta amostragem, entretanto, é muito mais elevada nas fases mais rigorosas do isolamento de Amairi, quando ele estava tomando os remédios, pois, durante este período, encontrei-o conversando com outros durante menos de 2% do tempo. A despeito desses baixos índices de interação, Amairi não estava totalmente excluído da sociedade. Não só falava ocasionalmente com seus parentes, como também mantinha-se bastante envolvido nos assuntos dos habitantes de sua casa. Percebi este envolvimento, quando eu morava no lado oposto da sua parede divisória e ouvia-o, freqüentemente, dando risadinhas ou fazendo comentários em voz baixa de si para a si a propósito de coisas que estavam sendo ditas em outras partes da

Tabela 16

Atividades realizadas durante a reclusão (305 observações feitas ao acaso por um período de 56 dias)

Atividade	Porcentagem de observações
<i>Necessidades pessoais</i> , incluindo tomar banhos, preparação e consumo de alimentos, adornos pessoais	15
<i>Trabalhos manuais</i> , incluindo cestarias, fabricação de flechas, manufatura de cintos, ornamentos, pentes, etc.; arrumação de objetos, desenhos	49
<i>Interação com pais</i> , moça encarregada de trazer água, irmã, irmãos mais novos, crianças não-aparentadas	9
<i>Isolamento</i> , incluindo dormir durante o dia, sonhar acordado na rede, olhar pela janela, sentar-se no banco sem fazer nada	27

casa. Algumas vezes o surpreendi olhando por uma pequena fenda em sua barreira para ver o que estava acontecendo. Embora Amairi não estivesse interacionalmente presente para seus co-residentes, estava cômico da presença deles e influenciado por suas atividades e conversas. De maneira nenhuma a reclusão é algo semelhante ao isolamento total de um confinamento solitário.

As atividades de Amairi na reclusão não se davam ao acaso, mas seguiam um padrão regular. Durante alguns dias ele se envolvia em um projeto, tal como trabalhar em uma cesta ou em um cinto de caramujos. Mas uma vez terminado o projeto, ele fazia pouco mais que estender-se em sua rede e olhar pela janela, sem fazer nada, até que o Espírito (ou seu pai!) impelia-o a começar outra coisa. Este ciclo de atividades é mais claramente revelado por minhas observações casuais do comportamento de Amairi, durante um período de dez dias, em dezembro de 1971, quando ele estava tomando remédios e observando rigorosamente as restrições da reclusão. Assim, durante as onze visitas ocasionais que lhe fiz, entre 4 e 8 de dezembro de 1971, encontrei-o, cada vez ativamente empenhado em trabalhos manuais. Mas depois, no período entre 9 e 13 de dezembro, toda atividade pareceu cessar

e ele passou a maior parte desse período descansando em sua rede. Este ritmo de atividade alternando-se com passividade parece ter persistido durante todo o decorrer de minhas observações, com o ciclo variando de duração entre dois e cinco dias.

Escrevi sobre a reclusão de Amairi enquanto ela proibia todas as aparições em público. A reclusão, entretanto, compreende duas fases: uma na qual o adolescente toma os remédios, respeita estritamente as várias restrições e permanece atrás de sua barreira, e outra, menos rigorosa, na qual ele sai durante o dia para lutar com seus companheiros. As fases não têm nome, embora alguns habitantes da aldeia façam a distinção entre “o Dono dos Remédios” (*ataiyuwekehe*, a primeira fase) e a intitulada um tanto ambigüamente “o que permanece em casa” (*päiyukwá*, a segunda fase).

Amairi esteve em reclusão por cerca de 5 meses, quando seu pai e seu avô decidiram que era tempo de ele “aprender a lutar”. Embora já se tivessem passado alguns meses desde que o menino tomara seus remédios pela última vez, é bem sabido que os poderosos caldos do Espírito permanecem no estômago por muito tempo, tornando perigoso tentar lutar antes que eles tenham saído totalmente. Em abril de 1972 Amairi fez sua primeira aparição em público. Ele passou óleo no corpo para tornar-se flexível, atou seus braços e joelhos firmemente para aumentar sua força e colocou o diadema de penas que o marcava como adolescente em reclusão. Saindo de casa cedo, sentou-se no banco em frente à “casa dos homens” e esperou um oponente. Outros habitantes da aldeia vinham se juntar a ele. Mas Amairi só iria lutar com parentes próximos ou com outros meninos em reclusão. Sabia que, na qualidade de menino em isolamento, era especialmente vulnerável a feiticeiros ou ao contato físico com homens que tivessem tido relações sexuais recentemente. Entre cada luta, sentava-se longe dos outros, mantendo o ar circunspecto apropriado a um rapaz que está em reclusão. Não importando quão forte fosse a tentação, ele se abstinha de unir-se ao bando da “casa dos homens” e às brincadeiras dos meninos pequenos que lutavam alegremente perto de seus pais e irmãos mais velhos.

Pouco depois de ter começado a lutar, Amairi tornou-se mais descuidado a respeito de deixar-se ver por outros. Ele se banhava em casa fora da barreira de reclusão, vinha conversar comigo e deitar-se em minha rede, e passava mais tempo fora de casa. Disse que, desde que tinha sido visto lutando e desde que tinha parado de tomar remédios, estava muito mais livre para se movimentar.

Mas ainda tinha que cobrir-se com panos durante seus movimentos pela aldeia e manter-se nos caminhos de trás para ser visto o menos possível. Indo para o rio, por exemplo, seguia por um caminho alternativo, o *atiyuwekehe napu*, “o caminho do Dono do Remédio.”

Eventualmente, contou-me Amairi, ser-lhe-ia permitido ir pescar sozinho e fazer uma roça. Símbolos importantes do “status” adulto, Amairi tinha constantemente solicitado essas coisas a seus pais. Como os pais em todo o mundo, entretanto, eles inclinavam-se a resistir a estes pedidos de ser tratado como uma pessoa grande. Quando insistia com sua mãe para obter permissão para ir pescar sozinho, por exemplo, ela respondia bruscamente: “Alguém pode matar você!” Era possível que um feiticeiro pudesse apanhá-lo enquanto fosse ainda tão jovem e estivesse em reclusão.

Amairi sofria ainda limitações quanto ao número de pessoas com quem podia contracenar, embora levasse esta imposição muito menos a sério que no passado. De noite ele saía fora de casa para sentar na praça e brincar com os outros meninos. Quando sessões públicas de troca tinham lugar em sua casa, trocava, através de intermediários, passando suas aquisições e pagamentos através da barreira de reclusão. Amolava freqüentemente os meninos menores que chegavam muito perto de sua área separada, cutucando-os com flechas sem ponta e insultando-os toda vez que as brincadeiras deles se tornavam irritantes: “Cale a boca, ‘Cabeça Piolhenta’! Vá embora, ‘Pênis Pequeno’!”

A transição entre as fases da reclusão era marcada também por mudanças nas regras da dieta. Até então, ele só podia comer alimentos “insoços”, tais como beiju e peixe sem tempero. Uma vez que ele apareceu para lutar, as restrições à comida foram suspensas. Para começar, deram-lhe uma pequena quantidade de mingau de mandioca preparado por uma virgem. Ele tomou somente um gole para deixar que a doçura o atingisse gradualmente. Outras comidas e temperos, tais como sal e pimenta, foram introduzidos da mesma maneira cuidadosa. Finalmente recebeu permissão de desfrutar dieta mais comum.

Quando vi Amairi em janeiro de 1974, ele tinha saído totalmente da reclusão, depois de ter adoecido por causa das raízes medicinais. Segundo seu pai, entretanto, seu termo de isolamento estava longe de acabar e ele deveria voltar à reclusão dentro de alguns meses. Outros pais comumente colocam seus filhos dentro e fora do isolamento de acordo com seu crescimento, saúde e

adaptabilidade à reclusão. Um pai de cujo filho se necessitava para uma expedição de fabricação de sal, por exemplo, simplesmente disse ao rapaz que poderia deixar o isolamento por alguns meses. De maneira semelhante, outro pai decidiu que seu filho estava amadurecendo com demasiada rapidez e deixou o menino abandonar a reclusão por determinado tempo, para reduzir a velocidade do processo de crescimento. Finalmente, os pais cujos filhos iniciam uma relação sexual ou que de qualquer outra maneira deixam de respeitar as restrições da reclusão podem simplesmente romper as barreiras e sem nenhuma cerimônia lançar seus filhos na vida pública.

O simbolismo e significado da reclusão

Todos os períodos da reclusão, seja por paternidade, xamanismo ou adolescência, usam um conjunto de simbolismos semelhante para marcar o "status" da pessoa em isolamento, como é mostrado na tabela 17. Os tabus de alimentos alteram radicalmente sua dieta e fornecem um código que marca as transições entre a reclusão e a vida normal. As categorias de alimentos, que são relevantes para o sistema, estão enumeradas na tabela 18 juntamente com exemplo de cada tipo.

A dieta básica prescrita para pessoas em reclusão é delineada a partir de alimentos moles e sem gosto (*mana*). Uns poucos alimentos dentro dessa categoria, entretanto, estão também proibidos a fim de proteger a saúde do indivíduo em isolamento. O peixe, por exemplo, não deve nunca ser comido por pessoas reclusas que estejam sangrando ou simbolicamente associadas com o sangue. Basso (1973: 70) descreveu esta proibição entre os Kalapálo, mas ela é desenvolvida de maneira ainda mais elaborada pelos Mehináku. O peixe é proibido para as mulheres no período de menstruação, para meninos cujas orelhas tiverem sido furadas recentemente, e para maridos que estiverem esperando o cessamento do fluxo de sangue pós-parto de suas mulheres. Os Mehináku dizem que as espinhas de peixe irão impedir o sangramento (que normalmente é considerado perigoso e mesmo nojentoso) de ter uma parada súbita. Acredita-se que "comidas dolorosas" (pimenta, sal) têm o mesmo efeito e são cuidadosamente evitadas.

O peixe é oposto a outras comidas "sem gosto" de animais com ossos, tais como macacos e passarinhos, no sentido em que

Tabela 17

Símbolos de reclusão

Símbolo	Vida cotidiana da aldeia	Períodos de reclusão
1. Comida	Comidas de todos os tipos e modos de preparação são permitidas	Comidas de alguns tipos prescritas ou proibidas; comidas de certas consistências e métodos de preparação proibidas
2. Ornamentação	Pintura vermelha de urucu usada como símbolo de acessibilidade social	Urucu proibido
3. Conduta	Sociável, relacionamento com os demais (<i>ketepepei</i>)	Interação com os outros severamente restringida; conduta transformada

essas três comidas nunca são proibidas (tabus) simultaneamente. Quando um grupo é permitido, o outro é proibido, como mostra a tabela 19. Não tenho conhecimento de nenhuma explicação específica desta oposição de comidas de animais com ossos, mas ela funciona claramente no sentido de deixar pelo menos uma fonte importante de proteínas na dieta do indivíduo em reclusão, ao mesmo tempo que dramatiza a transição socialmente importante entre estágios de reclusão “sangrentos” e “não sangrentos”.

Tabela 18

Tipos de alimentos importantes para os tabus de reclusão

1. Alimentos doces (*puya*), incluindo frutas, mel, bebida de mandioca (*nukaiya*)
2. Alimentos “dolorosos” (*kaki*), incluindo sal e pimenta
3. Alimentos fermentados e grelhados (*ahala*), incluindo pequi fermentado
4. Alimentos suaves, sem gosto (*mana*), incluindo os que são consumidos com maior frequência: água, beiju e mingau de mandioca, peixes, aves, macacos, gafanhotos, etc.

Tabela 19

Proibição de peixe, macaco e carne de ave durante a reclusão

Reclusão	Peixe	Macaco e carne de ave
1. Reclusão de uma adolescente		
A. Durante a menstruação	Proibido	Permitido
B. Antes e depois da menstruação	Permitido	Proibido
2. Reclusão de pai (<i>couvade</i>)		
A. Durante o corrimento sangüíneo pós-parto da mãe	Proibido	Permitido
B. Depois do corrimento sangüíneo pós-parto da mãe	Permitido	Proibido

Outras categorias de alimentos também têm associações específicas durante a reclusão. Comidas doces (*puya*) e “dolorosas” (*kaki*), por exemplo, têm significados opostos. “Comidas dolorosas”, tais como sal e pimenta, estão associadas a efeitos potentes, sendo usadas como remédios para dor de garganta ou ferimento. As comidas doces, por outro lado, são associadas à sensibilidade aguçada mais do que a efeitos poderosos. O mel, por exemplo, é comido pelo xamã em reclusão que deseja tornar seus lábios sensíveis à presença de objetos intrusivos causadores de doença do corpo, os quais ele pode sugar para fora do corpo de seu paciente. Convenientemente, ele também come pimenta (“comida dolorosa”) para tornar seus lábios e garganta poderosos.

Durante qualquer outro período de reclusão (com exceção do luto e da iniciação dos xamãs), as “comidas dolorosas” e doces são proibidas durante, pelo menos, uma parte do período de isolamento. Estas comidas, dizem os Mehináku, não se “misturam” com os remédios que o indivíduo em reclusão deve tomar. Os re-

médios, afirmam, seriam confundidos pela adição de comidas diferenciadas tais como as doces e as “dolorosas”.

Duas idéias básicas escondem-se atrás dos vários tabus e restrições associados com a reclusão Mehináku. O primeiro é que as mudanças de crescimento e saúde, que encaramos como naturais, veêm-nas eles como completamente decorrentes de ações pelas quais eles próprios são responsáveis. Os meninos amadurecem sexualmente, ficam fortes e tornam-se bons lutadores e pescadores porque os Mehináku seguem certas regras. Os meninos aos quais se furam as orelhas, as meninas que menstruam pela primeira vez e as mães que têm filhos recém-nascidos param de sangrar porque tomam remédios e respeitam as outras regras associadas com a reclusão. As meninas amadurecem e ficam fortes e bonitas porque foram isoladas a partir de sua primeira menstruação.

Uma segunda idéia é a de que o indivíduo em reclusão está sujeito a perigos advindos de forças sobre as quais ele tem pouco controle. O Espírito do Remédio vive em associação com cada menino ou menina reclusos, e ele é caprichoso. Não somente pune uma criança que deixe de seguir as regras, mas às vezes pode paralisar uma pessoa que respeite todas as proibições. Um indivíduo que escape dessa sina ainda a sente na encruzilhada de sua vida. Seu tamanho, sua força, seu poder de atração e suas habilidades dependem do comportamento correto e da atitude durante a reclusão. Só o ato de pensar na luta irá contribuir para fazer dele um lutador mais poderoso. À noite não há descanso, pois mesmo os sonhos podem ter uma profunda influência no resto de sua vida. Amairi, mais uma vez, resume as pressões, perigos e tributos da reclusão:

Veja com eu vivo. Sento-me em meu banco, todo o dia trabalhando. Eu só como peixe cozido sem pimenta e sem sal. Tomo e vomito os remédios que meu pai me traz. Os meninos pequenos me amolam do lado de fora. Mas eu não posso sair de casa. Os feiticeiros poderiam me atingir com flechas mágicas se eu fizesse isso. Devo ficar em reclusão. Esta é a maneira de me tornar homem.

Reclusão: desvinculação e retirada

Entre os Mehináku, a instituição da reclusão liga-se com o crescimento, a saúde e a mudança de “status”. As restrições de dieta, comportamento e ornamentação são expressões dessas preocupações e métodos de chegar a certos fins desejados. Esta visão

da reclusão, entretanto, é primariamente uma compreensão da Instituição por alguém que a vê do lado de dentro, um tipo de explicação que o próprio Mehináku poderia oferecer. Mas quais são as funções da reclusão para os indivíduos e para a sociedade mais ampla? Dramaticamente, o fato central da reclusão é que os atores estão artificialmente separados da vista do público durante anos a fio. Conseqüentemente, acredito que a melhor maneira de compreender a instituição é considerar como ela reduz o fluxo de informação e o jogo da interação dentro da aldeia-teatro.

De que maneira a reclusão afeta a interação e a comunicação? Para a pessoa que está isolada a resposta é óbvia. Ela está efetivamente separada da maior parte de seus parentes, seus companheiros e da vida pública da aldeia. Na quase totalidade de minhas observações, o indivíduo em reclusão estava presente atrás de sua divisória. Exemplos de engajamentos com outros eram raros. O isolamento segue o indivíduo em reclusão, mesmo quando ele viola as regras e deixa seu abrigo, pois está socialmente separado de seus companheiros, embora permaneça na presença deles. Não o cumprimentam nos caminhos nem entram em contato com ele de qualquer outra maneira.

Um homem cujo filho tinha nascido há pouco tempo, por exemplo, deixou-se descuidadamente ver na praça pública. Sentindo ambivalência a respeito da sua óbvia violação das restrições da reclusão, vestiu roupas velhas e levou um guarda-chuva para esconder-se. Durante lutas intertribais, ele sentou-se no banco dos homens para assistir à ação, com sua indumentária de forasteiro mostrando aos habitantes da aldeia que, embora fisicamente presente, ele teria de ser tratado como se estivesse ausente da interação. De fato, ele era cuidadosamente ignorado pelos Mehináku e por seus convidados.

Alguns habitantes da aldeia contaram-me que apreciam os poucos contatos sociais e as férias temporárias das tensões da aldeia que a reclusão oferece. Explicar a prática pela motivação individual, entretanto, deixa de levar em conta o fato de que a reclusão ocorre em épocas imprevisíveis no decorrer da carreira social de um indivíduo, tais como a morte da esposa, paternidade, ou o início da puberdade. Mesmo que a reclusão pudesse ser iniciada por vontade da pessoa, ela é muito longa e penosa para satisfazer as necessidades da maioria das pessoas. Um breve isolamento todos os dias poderia parecer uma boa coisa, mas três anos é, claro, demasiado. As dificuldades que alguns Mehináku

têm em se adaptar à reclusão sugerem mesmo que o isolamento não é uma faca de dois gumes.

Podemos oferecer uma explicação mais satisfatória das práticas de isolamento entre os Mehináku, desviando a atenção do indivíduo em reclusão para aqueles que permanecem de fora. Existem, por assim dizer, dois lados de cada parede. Se o indivíduo em reclusão é separado de seus companheiros, estes também são separados dele. Neste sentido, as barreiras e restrições da reclusão têm efeito sobre todos os Mehináku, e não somente sobre os que estão em isolamento.

Vamos considerar primeiramente o material usado na separação. As casas Mehináku, de modo geral, não têm divisões. Na verdade construir uma barreira e esconder-se atrás dela, longe dos próprios companheiros, é a marca de homem indesejável — um “homem do quintal”, no melhor dos casos, ou um feiticeiro, no pior. Sei de apenas um habitante da aldeia que tentou separar-se da sua comunidade por algum tempo. Foi executado como feiticeiro, pouco tempo depois de uma epidemia de sarampo, no começo dos anos 60, e sua morte não foi chorada nem sentida.

Em 1972, tive boa oportunidade de ver as sanções informais impostas a um Mehináku que, embora não estivesse em reclusão, tentou viver atrás de uma divisória. Kehe, um dos homens mais jovens, tinha abandonado sua mulher e ido embora para viver com uma mulher de outra tribo. Uma noite voltou secretamente sob o disfarce da escuridão e dormiu em uma casa abandonada, que tinha uma divisória de reclusão separando um de seus extremos. Com vergonha de ser visto, pendurou sua rede atrás da barreira. Em vinte e quatro horas, toda a aldeia estava falando dele. Kehe, diziam, deve estar na reclusão da puberdade. Sua mulher foi logo rotulada como sua “mãe”, e tinha de lhe levar água para que ele se banhasse, como faria qualquer progenitor de uma criança em reclusão. Finalmente, depois que um dos parentes mais velhos de Kehe apareceu e pregou-lhe um sermão sobre seu comportamento vergonhoso, ele deixou o lugar sob pressão pública e abandonou sua barreira de reclusão.

É claro que nenhum Mehináku pode simplesmente isolar-se de seus vizinhos sem despertar uma reação pública. Apesar disso, há algumas situações nas quais a reclusão é uma resposta aceitável a problemas pessoais e familiares. Um homem que tenha um parente em reclusão, por exemplo, pode escolher ir morar com ele sem respeitar nenhuma das restrições, embora tirando vantagem

do aumento de privacidade oferecido pela barreira. Veja-se a figura 20, que mostra como Kikyala construiu e mudou as divisórias de reclusão de seu filho durante um período de aproximadamente seis meses. Sua justificação para cada padrão novo era invariavelmente de que se tratava do melhor para seus filhos, mas era também evidente relacionar-se com suas próprias necessidades. O arranjo que produzisse mais privacidade correspondia a períodos de maior fricção no âmbito doméstico, especialmente entre Kikyala e seu sogro.

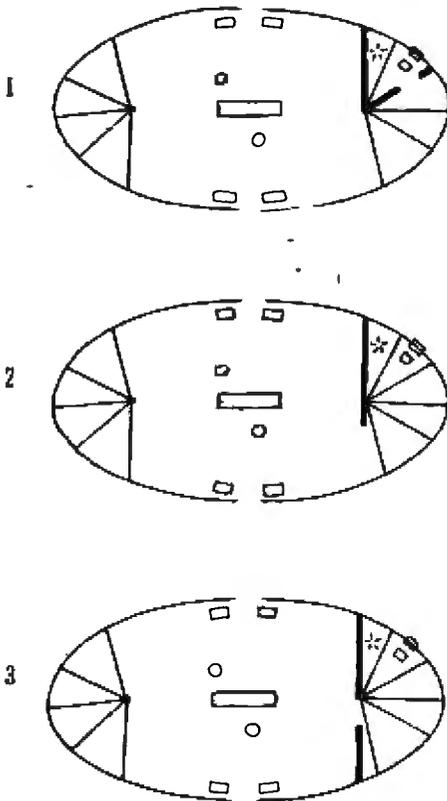


Figura 20. Variações nas divisórias de reclusão. Durante um período de três meses, Kikyala reformou as paredes divisórias de reclusão para atender às necessidades de seus filhos e para obter um pouco de isolamento dentro da casa.

A experiência de Kikyala mostra que a reclusão fornece um alívio para a interação e vigilância para outros, além daqueles que estão atrás da divisória. Em 1967, quando minha mulher e eu estávamos morando na casa do chefe, foi construída uma barreira que atravessava um dos lados da casa para acomodar um menino em reclusão de adolescência. Imediatamente a casa ficou mais calma e a interação entre pessoas de cada um dos lados tornou-se menos freqüente. As observações tumultuadas, gritadas aqui e ali através da casa à noite, acabaram. Parece que cada lado da casa tinha se transformado, então, em uma residência separada.

Se aqueles que vivem dentro da casa de uma pessoa em reclusão apreciam um comprometimento social reduzido, então, em extensão menor, o mesmo acontece com todo mundo na tribo. Se um habitante da aldeia não pode ver ou entrar em contato com aqueles que estão em reclusão, ele também está livre de sua vigilância e contato. Devemos nos lembrar de que há somente setenta e sete pessoas em toda a aldeia, mais da metade das quais é constituída de crianças. Apenas um ou dois adultos em reclusão podem fazer uma diferença considerável no total dos contatos sociais. É possível fazer um cálculo aproximado da redução do contato e do comprometimento associados às práticas de reclusão Mehináku. As regras de reclusão fazem cada Mehináku passar cerca de cinco anos em isolamento. Alguns Mehináku, entretanto, são mais negligentes que outros, e nem todo mundo está em reclusão quando deveria estar. "Homens do quintal" são zombeteiramente apontados como exemplos do que acontece aos que deixam a reclusão prematuramente. Os chefes e outros indivíduos de "status" mais elevado, entretanto, são, de modo especial, escrupulosos em respeitar tabus de reclusão. Levando em conta essas considerações, calculo que cada Mehináku passa uma média de três anos em reclusão. Admitindo uma expectativa de vida de cinquenta anos, podemos esperar que cerca de 6% da população estará em isolamento em qualquer tempo. Segue-se que a reclusão irá reduzir os índices de engajamento social em cerca de 6% para todos os habitantes da aldeia, mesmo quando eles próprios não estiverem em isolamento.

Uma outra maneira pela qual a reclusão regula a interação é através das mudanças que ela induz na residência. Com exceção da mudança que se segue ao casamento, os Mehináku têm o hábito de não mudar de uma casa para outra. Fazer isso seria admitir fracasso social. Divórcio, briga ou qualquer outra disputa séria estão quase sempre por trás de cada mudança. Dizem que um homem que se muda cronicamente de casa em casa é um des-

contente, uma pessoa que calunia o bom nome de seus antigos co-residentes.

A reclusão, entretanto, pode fornecer uma justificativa para mudanças de residência devido à vulnerabilidade dos indivíduos em isolamento. Um rapaz em reclusão de puberdade está em contínuo risco não só de feiticeiros mas também de mulheres menstruadas. A presença de um grande número de mulheres sexualmente ativas é demasiado nojenta (*kamayŭpapapi*) para ele, e ele deve cuspir no chão caso elas venham a sua casa, tanto para expressar como para aliviar sua reação. Quando Amairi entrou em isolamento, por exemplo, seu pai estava preocupado de que uma das mulheres que moravam perto de sua barreira de reclusão tivesse inesperadamente seu período enquanto Amairi estivesse tomando seus remédios. Visto que o sangue menstrual pode “entrar no remédio” e colocar o menino em sério perigo, seu pai convenceu a mulher e seu marido a mudarem de casa temporariamente. Para este fim construiu uma casinha (*mehehe*) atrás da casa principal.

Embora esta mulher estivesse agora fora da casa, Amairi enfrentava ainda outra dificuldade: o fluxo menstrual de sua própria mãe. Menos ameaçador, por certo, que o das mulheres não-aparentadas, isso era, entretanto, motivo suficiente para que Kikyala construísse uma segunda casa atrás da sua para acomodar seu filho sempre que isso se fizesse necessário.

Mais tarde, Kikyala decidiu que era demasiado perigoso deixar Amairi na casa de fora. Um feiticeiro poderia esgueirar-se pelo lado da casa e matá-lo com uma flecha invisível enquanto ele estivesse abaixado junto à sua fogueira. Kikyala e sua mulher mudaram-se também para a casa de fora, mandando Amairi de volta para a casa principal, junto de seus avós. Quando este arranjo começou a tomar jeito de tornar-se permanente, o sogro de Kikyala fez um discurso na praça sugerindo que sua filha e seu genro estavam negligenciando a família e que deveriam voltar para sua própria casa. O casal fez isso, mas depois de um curto período de tempo, saiu de novo. A mudança foi justificada como sendo para o bem de seu filho, mas parecia também estar ligada tanto às relações no âmbito da residência maior como ao evidente prazer que os dois sentiam em morar sozinhos.

Pode-se ver que grandes mudanças de residência acompanham a reclusão de um menino. Foram construídas duas casas, uma delas como possível residência permanente para uma família, e quatro adultos mudaram de casa permanente ou tempora-

riamente. A reclusão, portanto, oferece oportunidades para mudar de residência sem o opróbrio usualmente associado a tais mudanças.

O equilíbrio entre o engajamento e a retirada

Dizem os Mehináku que a reclusão assegura o crescimento físico e a maturidade. De nossa perspectiva, entretanto, a reclusão é uma invenção dramática que limita a interação e o fluxo da informação dentro do teatro da aldeia. Cercando o indivíduo com barreiras físicas e simbólicas que o separam de seus companheiros, a reclusão serve para aumentar não só sua privacidade mas também a da comunidade de fora. Assim, a reclusão fornece uma espécie de área de bastidores em um teatro onde normalmente cada ator tem total acesso a seus companheiros.

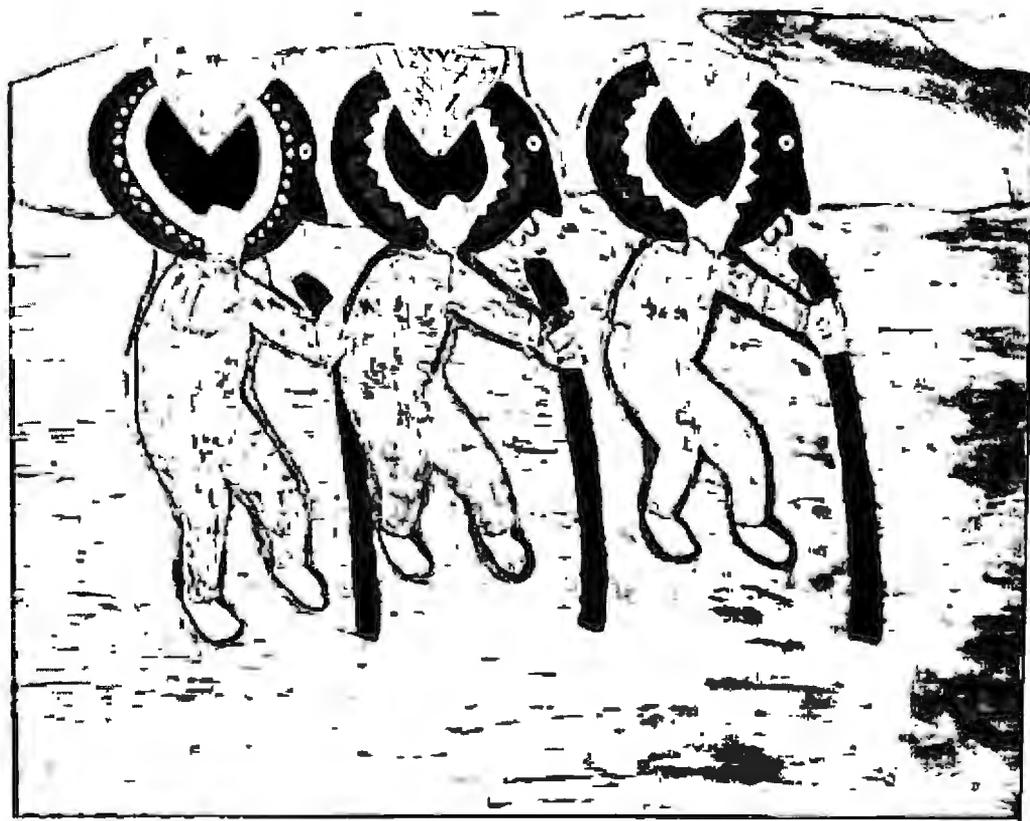
Permanece uma questão importante. Com certeza os Mehináku poderiam apresentar uma solução mais hábil e menos artificial para o problema do desengajamento e da distância social. Por que não construir divisórias permanentes dentro das casas ou viver em várias casas separadas? Acredito que tal solução iria subverter a coesão da aldeia. Ao contrário de outras sociedades pré-letradas, a estabilidade e a unidade da comunidade não são estruturadas por um antagonismo entre grupos que se excluem ou regras de exogamia. A pacificação da região do Xingu, a presença do homem branco e a coalescência das tribos em torno do Posto Indígena abrandaram de certa forma a consciência e a identidade tribais. Os habitantes da aldeia que reivindicam a qualidade de membros de duas tribos simultaneamente, podem simplesmente levantar acompanhamento e ir morar com seus parentes em outra aldeia, sempre que tiverem vontade de fazê-lo. Mesmo os Mehináku “puros” têm laços duradouros com parentes distantes de outras tribos, que lhes permitem fazer mudanças semelhantes, quando a pressão da vida da aldeia assim o exigir. O perigo de residências separadas está em que, quando um homem muda de casa, ele é tido como em vias de abandonar a comunidade e talvez o mundo social dos xinguanos. Kikyala, referindo-se a um dos homens do quintal, vê a situação da seguinte maneira: “No mês passado ele morava na casa de Iyepé. Ontem ele estava na de Imi. Agora ele está conosco. Logo ele vai sair para morar com outra tribo qualquer, e depois ele vai sair para se transformar em *kajaiba* (homem branco)”.

Embora a relativa abertura das tribos do Xingu permita aos Mehináku conviver com seus vizinhos, a integridade da aldeia natal também é importante. Em ocasiões de seca e epidemias, um desejo de cooperação e de solidariedade pode ser decisivo. Minha opinião é de que casas para uma família, ou mesmo residências divididas poderiam constituir uma ameaça à integridade da comunidade. Dentro da comunidade atual, é quase sempre o homem da “outra casa” o suspeito dos mexericos mais hostis e de feitiçaria. O homem cuja rede fica junto à sua, entretanto, é digno de confiança. Pode-se pensar que ele também seja um feiticeiro, mas sabe-se que os feiticeiros não apresentam perigo para seus co-residentes. Os feiticeiros e seus acusadores pertenciam a casas diferentes, em todos os casos de execução por feitiçaria que consegui documentar. Aumentando o número de casas nas quais os Mehináku vivem, vai aumentar também a suspeita e a má-vontade que separa os habitantes da aldeia de seus companheiros. Entre os Mehináku, como entre nós próprios, bons muros podem fazer maus vizinhos.

Embora eu tenha afirmado que o desengajamento e a privacidade sejam pré-requisitos (e de toda) a vida social dos Mehináku, é claro que o oposto também é verdadeiro. Os Mehináku não devem nunca tornar-se demasiado desengajados ou demasiado ignorantes das atividades e intenções uns dos outros. Em uma comunidade tal como a deles, notamos que existe um “optimum” de variação muito pequeno entre o que constitui o excesso e a carência de interação e de exibição. A instituição da reclusão pode ser vista como forma de manter esta distância, fornecendo um resguardo aceitável ao engajamento e à exibição e ao mesmo tempo evitando que esse resguardo se torne um modo de vida permanente e centrífugo.

4

O "SCRIPT" DA VIDA SOCIAL



Até aqui descrevi a sociedade Mehináku como se ela fosse uma espécie de drama social. A aldeia é o cenário desse drama, formando um grande teatro de arena, no qual atores e espectadores comunicam-se, entram e saem da peça. Dei pouca atenção ao “script”, com exceção da discussão de algumas falas de entrada e de saída e das “auto-identificações” que os atores apresentam a seus espectadores. Algumas partes do “script”, entretanto, são escritas de maneira mais formal e exigem tratamento muito mais exaustivo. Estas partes são os papéis que os Mehináku desempenham. Este trecho do meu relato descreve a estrutura do papel Mehináku e tenta relatar as exigências formais do papel com os problemas teatrais envolvidos na sua encenação. Uma boa maneira de começar é a de falar do ponto de vista dos próprios Mehináku. Como encaram o papel que representam e qual é sua relação com ele? O capítulo 15 explora a questão.

Usando cabaças, três dançarinos mascarados imitam os movimentos grotescos do espírito Yakweikwityumá. Como os dançarinos, Yakweikwityumá e os outros espíritos do panteão Mehináku assemelham-se a pessoas comuns, quando estão desprovidos de sua indumentária terrível. Mais frequentemente, entretanto, os espíritos se dão a conhecer aos habitantes da aldeia totalmente caracterizados, pois eles também são atores do drama da vida Mehináku. *Reproduzido de uma aquarela pintada pelo artista Amatiwana da tribo Trumái (alto Xingu).*

15. O CONCEITO MEHINÁKU DE PAPÉIS SOCIAIS

Ele é muito meu cunhado e um pouco meu primo.

Kehe, referindo-se ao primo de sua mulher

Robert Murphy, em *Dialectics of Social Life*, observou que todos os homens são estudiosos da sociedade: “Uma das lições mais úteis no estudo da sociedade é a de que o homem comum é de certa forma um antropólogo ou sociólogo... um estudioso da sociedade, embora sem talento ou limitado em suas perspectivas, e não uma vítima dos costumes” (1971: 6). Todos os homens, em virtude de sua necessidade de predizer o comportamento de seus semelhantes, devem refletir sobre sua sociedade e sobre sua posição dentro dela. Embora os Mehináku não sejam dados à filosofia social autoconsciente, sua língua, suas instituições e suas avaliações a respeito de seus semelhantes equivalem a uma teoria implícita da relação dos homens com sua sociedade. Esta é uma teoria à qual devemos prestar atenção, pois ajuda a explicar boa parte da notável flexibilidade e criatividade pessoal que entram no sistema de papéis sociais entre os Mehináku.

Os homens e papéis sociais

Os Mehináku têm uma língua por meio da qual podem descrever sua relação com sua sociedade. Um dos morfemas dessa língua é *wekehe*, termo usado para designar ampla variedade de relações e associações. As formas mais simples das associações designadas por esta palavra são as de propriedade, e, nesse caso, o termo significa simplesmente “dono”. Então, os indivíduos são

identificados como donos de canoas, roças, cocares, etc., simplesmente colocando o morfema *wekehe* depois do nome, como no caso de Kikyala ser o *itsa wekehe*, ou o dono da canoa.

Da mesma forma, pessoas que tenham habilidades especiais são também identificadas como *wekehe*. Um xamã que cura com uma canção é chamado *apái* (canção) *yekehe* (*wekehe*). Neste sentido, noto *wekehe* como “mestre”. Alguns homens podem ser identificados como mestres do arco (grandes caçadores e pescadores), mestres de feitiçaria (feiticeiros), mestres da palavra (oradores públicos), mestres de mitos (contadores de histórias) e mestres de lutas (campeões). Portanto, cada um dos papéis sociais, com exceção dos de idade, sexo, parentesco e chefia, podem ser expressos lingüisticamente dessa maneira. O fato de o termo *wekehe* parecer ter um equivalente tanto entre os que falam Karib (*oto*; ver Basso 1973: 154) como os que falam Tupi (o sufixo *-át*; ver Zarur 1975: 41) sugere bem que prevalece um sistema semelhante de designação de papéis entre a maioria das tribos xinguanas.

O significado desses indicadores lingüísticos torna-se claro quando observamos os papéis cerimoniais. Os Mehináku têm um panteão de espíritos, que podem se associar com o indivíduo de várias maneiras. Uma vez que a associação é completa, o indivíduo se torna um *wekehe* do espírito, que é responsável pela realização de uma série de rituais seguida em nome do espírito. No decorrer dos rituais, o *wekehe* escolhe outros homens (*petewekehe*) encarregados de iniciar e dirigir as cerimônias. Para esclarecer os papéis de *wekehe* e *petewekehe* Ketepe propôs gentilmente a seguinte analogia: “Você viu os aviões aterrissarem no Posto? Pois bem, o espírito *wekehe* é como o dono do avião, e o *petewekehe* é como o piloto”. Em resumo, tanto o piloto como o dono têm relação com uma entidade (o avião), que também tem uma existência própria separada de ambos. No caso da vida ritual Mehináku, esta entidade é um espírito, abordado através de um complexo conjunto de obrigações rituais e de comportamento.

O fato de uma palavra, *wekehe* por exemplo, ser usada para designar papéis muito diferentes, que englobam os de feiticeiro, caçador, agricultor, xamã e patrocinador de rituais, sugere uma concepção de “status” sociais. O papel é encarado como a relação que uma pessoa tem como certa habilidade, posse ou ser sobrenatural. Uma pessoa não é classificada por sua posição social, pois deve haver um homem para relacionar-se com o espírito, o objeto ou a habilidade. Os Mehináku estão sugerindo, por este meio, que os homens são diferentes e separados dos papéis que representam e que atrás de cada máscara social existe um homem.

Relações e papéis

Uma segunda palavra usada pelos Mehináku para falar de sua posição na sociedade é *ehewe* ou “relação”. Deste modo, quando uma pessoa não está segura a respeito dos papéis que ligam um homem ao outro, pode perguntar: “Qual é sua relação com ele?” (*Atsa pitya héwepei jahā?*). A menos que a relação seja simplesmente negada, a resposta pode ser expressa sob forma de um termo de parentesco ou de indicação de amizade formal, tais como “*Nutanuléi, jahā*” (Ele é meu primo cruzado). O que nos admira é que, como os sociólogos, os Mehináku têm um vocabulário abstrato para falar de relações sociais totalmente à parte de indivíduos ou papéis específicos.

Decisivo para a compreensão da sociedade Mehináku é a idéia que têm de que as relações sejam um objeto de grau, mais do que uma questão de “tudo ou nada”. Os indivíduos são associados a objetos, habilidades, seres espirituais e entre eles mesmos de uma certa maneira. Se a associação é íntima, qualquer ambigüidade sobre a relação pode ser esclarecida, acrescentando-se o morfema *waja* (verdadeiro, genuíno, bastante) à posição social. Daí um homem poder ser designado como um verdadeiro arqueiro (*Ītai wekehewaja*), cunhado verdadeiro (*upuhuneiwaja*), feiticeiro verdadeiro (*ipyana wekehewaja*), e assim por diante.

Quando a associação entre a pessoa e o “status” é menos completa, o diminutivo *hatāi*, “um pouquinho”, pode ser acrescentado ao título. Um homem pode ser muito cunhado, arqueiro genuíno, feiticeiro muito experiente ou um pouquinho chefe. Mesmo as relações consangüíneas e afins são quantificadas dessa maneira. Um homem pode ter “um pouquinho de uma esposa”, um “filho real” ou “um pouquinho de um primo cruzado”.

Cada uma dessas distinções tem importantes implicações comportamentais de que iremos nos ocupar mais adiante. No momento, entretanto, é suficiente notar que existe uma separação entre os homens e seus papéis sociais e que esta distância é mensurável e pode ser citada como um traço significante da relação.

Atitudes referentes às relações sociais

As distinções feitas pelos Mehináku entre as pessoas e seus papéis sociais também aparecem na atitude que têm referente a suas relações. Alguns papéis sociais, dizem com grande franqueza, são opressivos. As obrigações rituais e afins são muitas vezes assu-

midas somente depois de considerável relutância e vez por outra são totalmente recusadas. Uma pessoa pode enumerar os deveres de cunhado, queixar-se de já ter muitos cunhados e então recusar-se a cumprir sua obrigação para com um novo afim. Sua recusa final mostra que os Mehináku são absolutamente capazes de ponderar objetivamente sobre a utilidade e desejabilidade de certas relações. Em resumo, podem distanciar-se de seus papéis e apreciar seu valor.

A maneira como os Mehináku elogiam e criticam uns aos outros oferece-nos um enfoque mais profundo sobre a visão que têm das relações sociais. Eles podem encarar uns aos outros antes de tudo como incumbidos de "status" específicos: uma mulher pode ser elogiada como boa esposa ou mãe responsável; um homem pode ser condenado como mau pai, genro preguiçoso ou chefe miserável. E é verdade que tais comentários são ouvidos freqüentemente entre os Mehináku, mas talvez não com tanta freqüência como outro tipo de avaliação, que ultrapassa o ator social e encara a pessoa como indivíduo. Um homem é criticado por ser colérico, mal-humorado, mesquinho, irreverente, fofoqueiro, maldoso ou anti-social. Ele é elogiado por sua generosidade, seu controle emocional ou sua sociabilidade.

Julgamentos pessoais como estes são de modo geral expressos diferentemente da linguagem dos papéis sociais. Quando os Mehináku discutem as propensões psicológicas dos indivíduos, acrescentam o afixo *airi* (ou um de seus equivalentes morfofonêmicos), que interpreto como "aquele que é", a uma particularidade dada. O *kakaianumairi*, por exemplo, é "aquele que é mesquinho", o *eketepemUnairi* é "aquele que é feliz", o *japUjaitsi* é "aquele que é colérico". Visto que estes termos não conotam obrigações e privilégios definidos, eles, como outras palavras que levam o afixo *airi*, são primariamente a avaliação dos homens mais do que "status" sociais mencionados. O reconhecimento dos homens, tanto como atores sociais quanto como personalidades individuais, é portanto construído dentro da língua.

Atitudes diante de relações e julgamentos dos outros acrescentam-se a uma teoria da motivação humana. O comportamento das pessoas não pode ser de todo explicado pelo fato de elas serem incumbidas de certos "status" sociais; elas também têm uma predisposição para agir de determinadas maneiras. A base para a predisposição varia. Algumas vezes supõe-se que seja herdada e outras supõe-se que seja aprendida. Em todo caso a crença representa, uma vez mais, uma consciência explícita de que atrás da máscara existe uma pessoa.

O contrato social: as relações são feitas pelos homens e podem ser mudadas por eles

A evidência mais reveladora a respeito da atitude Mehináku diante das relações sociais não é lingüística mas comportamental. Os Mehináku encaram os papéis não como determinados e imutáveis, mas como sujeitos a mudanças através de manipulações e novos entendimentos. A mutabilidade das relações afeta tanto as regras de alocação dos papéis sociais como as prescrições comportamentais dos próprios papéis. As mudanças nas relações podem ocorrer durante o processo de troca de papel associado a casamento, casos sexuais e contato intertribal, durante o qual as pessoas podem concordar em “ser” certas espécies de parentes e podem até definir mais ou menos para elas mesmas a natureza de suas obrigações mútuas. Há, é claro, limites definidos para tais mudanças, pois a vida social nunca é deixada totalmente ao capricho dos indivíduos.

O elemento de criatividade inerente à troca de papéis é também característico da vida ritual dos habitantes da aldeia, pois há evidência substancial de que grande parte de seu sistema religioso é deliberadamente inventada. Indivíduos inspirados têm a liberdade de inventar novas canções, coreografar novas danças, criar novos instrumentos musicais e descobrir novos demônios. Mais do que uma destruição da espontaneidade e iniciativa, os papéis sociais e as práticas religiosas deram aos Mehináku notável liberdade de improvisar e de criar novo material para o drama contínuo da vida da comunidade.

Vamos documentar a abertura do parentesco e da vida ritual Mehináku à contribuição de indivíduos, mais adiante. Agora vamos examinar brevemente duas instituições, a dos papéis sexuais e a das práticas relacionadas com o nome, que fornecem evidências especialmente claras para a dialética da sociedade e a característica individual da cultura Mehináku.

As origens dos papéis dos homens e das mulheres

Nenhum papel é tão básico ou tão imutável quanto os papéis dos sexos. Em nossa própria sociedade as diferenças entre homens e mulheres estão entre as primeiras distinções sociais que as crianças fazem, e com a idade de três anos sua identificação de gêneros

está fixa de maneira tão firme que só pode ser invertida à custa de considerável custo psíquico. O registro etnográfico sugere que outras sociedades também dão grande importância aos papéis sexuais, pois em toda parte meninos e meninas são socializados de maneira diferente e entram na vida adulta preparados para seguir carreiras sociais diferentes. Os Mehináku não constituem de forma alguma exceção para esta regra, mas em um aspecto importante de suas atitudes em relação ao gênero são incomuns: eles não encaram os papéis dos homens e das mulheres como naturais, dons divinos ou inevitáveis, mas encaram estas e outras instituições como feitas pelo homem e ocasionalmente sujeitas a mudança.

Apoiando este ponto de vista, cito a conduta de homens e mulheres, bem como o mito e rito Mehináku. Os habitantes da aldeia, por exemplo, toleram desvios sexuais. Meninas que têm experiências em casos lésbicos ou homens que participam de encontros homossexuais são considerados como extremamente tolos, mas ninguém interferiria diretamente. Há uns quarenta anos atrás um dos homens da aldeia adotou adornos e pintura femininos, realizou tarefas de mulher e tomou um amante masculino ocasional. Chamado de “mulher habilidosa” (*teneju munu*) pelos habitantes da aldeia, devido à sua prodigiosa capacidade para tarefas femininas, ele viveu como mulher até sua morte, por causas naturais, ocorrida por volta de 1940. Apenas brincadeiras e alusões ligeiras marcaram o fato de que sua conduta era bizarra para os padrões Mehináku normais.

Em mito e ritual, encontramos mais evidências da mutabilidade do gênero. Durante duas cerimônias, os homens vertem sangue “menstrual”, escarificando seus corpos e furando suas orelhas, e em vários rituais unem-se aos pares como “maridos” e “mulheres” para representar espíritos masculinos e femininos. De sua parte, as mulheres contam mitos sobre uma comunidade de mulheres que adotou modos de vida masculinos. Em dois rituais travestis (YamUrikumá e a cerimônia de doação do *uluri*, Akajatapá) as mulheres usam pinturas e ornamentos masculinos, lutam com mulheres de tribos vizinhas e realizam coletivamente tarefas masculinas, tais como construir uma casa, fazer uma canoa ou abrir um caminho através da floresta. Embora estes rituais de inversão de papel sirvam por contraste para dramatizar relações normais mais do que para subvertê-las, sua ocorrência sugere que os habitantes da aldeia vêem a conduta dos sexos como potencialmente modificável. Não é que os homens e mulheres por sua

natureza sejam incapazes de representar os papéis uns dos outros, visto que ocasionalmente eles fazem exatamente isso.

Para compreender melhor a visão dos próprios habitantes da aldeia a respeito de gênero, vejamos um mito importante que descreve a origem das diferenças entre os sexos:

Antigamente as mulheres ocupavam a “casa dos homens” e tocavam as flautas sagradas lá dentro. Nós homens tomávamos conta das crianças, preparávamos farinha de mandioca, tecíamos redes e passávamos o tempo dentro de casa, enquanto as mulheres abriam roças, pescavam e caçavam macaco. Naquele tempo as crianças até mamavam em nossos seios. Um homem que ousasse entrar na casa das mulheres durante suas cerimônias seria violentado coletivamente por todas as mulheres da aldeia na praça central.

Um dia o chefe chamou-nos a todos e ensinou-nos a fazer zunidores para assustar as mulheres. Quando as mulheres ouviram aquele som terrível, elas deixaram cair as flautas sagradas e correram para se esconder nas casas. Nós pegamos as flautas e as levamos para a “casa dos homens”. Hoje, se uma mulher vem aqui e vê as flautas sagradas nós a violentamos. Hoje as mulheres amamentam as crianças, preparam farinha de mandioca e tecem redes, enquanto *nós* caçamos, pescamos e plantamos.

Este mito, que é um comentário às relações entre os sexos, conta-nos que os homens e mulheres agem assim atualmente apenas em virtude de um antigo acontecimento político: a insurreição dos homens. Acrescente-se as implicações desse relato àquelas de outros rituais e práticas, e veremos que as diferenças entre os sexos não são simplesmente os fatos da vida. Estas diferenças são no mínimo parcialmente produto da escolha e intenções de indivíduos. Como outras instituições Mehináku, os papéis dos homens e das mulheres nunca conseguem apagar totalmente a pessoa atrás da máscara social, mas refletem inevitavelmente sua presença e seus interesses.

Nomes

Encruzilhada entre a identidade social e pessoal, um nome diferencia imediatamente seu possuidor de seus companheiros e identifica-o socialmente. Entre os habitantes da aldeia, um nome coloca um homem diretamente na rede de comunicações da comunidade e ainda, de forma tipicamente Mehináku, toma amplo conhecimento do indivíduo que é muito mais do que simplesmente um ator social.

Os nomes Mehináku são freqüentemente os de objetos, espíritos, animais, paisagens e acontecimentos, tais como “Grande

Espírito da Canoa”, “Lago”, “Mulher Velha”, “Formiga Tocandira” e “Pôr do Sol”. Os nomes dos habitantes da aldeia recapitulam os nomes dos avós de mesmo sexo, e assim cada pessoa tem dois nomes simultaneamente. Visto que uma pessoa não pode nunca mencionar o nome de um afim, as mães e os pais devem chamar as crianças pelos nomes de seus (deles) próprios progenitores; agir de outro modo seria pronunciar o nome de um dos sogros.

Conforme a criança passa pelo ciclo de vida, acumula nomes adicionais, os quais, como outras mudanças no “status” pessoal, são anunciados formalmente durante o curso de cerimônias periódicas ou religiosas. Quando uma criança aprende a andar, por exemplo, adquire seu primeiro grupo de “nomes reais” (até então ela teve só um apelido), aqueles que os avós tiveram durante a própria infância. O nome, entretanto, “deve esperar por uma festa”, quando é oficialmente proclamado aos habitantes da aldeia. Daí por diante, os novos nomes substituem os antigos, conforme o indivíduo passa pela cerimônia de perfuração de orelha, se casa, tem filhos e avança para a velhice.

Para receber um nome (*pekaweintsa*, literalmente “trocar objetos de igual valor”), o avô de um homem diz o novo nome a um “falador do nome”, parente maduro bem acostumado com a oratória pública. Em troca de certo número de pequenos presentes, vários outros homens tomam (*etuka*) pelo braço a pessoa que vai ser nomeada e ficam em contato com ela durante o ritual de nomeação — ato simbólico usado em muitos rituais Mehináku, que expressa o “status” liminar do indivíduo. Vamos ouvir como em 1972 Akusa, o “falador do nome”, dramaticamente levantou os braços sobre seu sobrinho para proclamar a nova identidade do menino para a comunidade: “Ouçam, ouçam todos o meu discurso tolo. Agora não digam mais o nome Kama. O nome dele é Ayui! Digam o nome do avô dele, Ayui!” Quando o novo nome é pronunciado, o nomeador mexe, abaixa e levanta os braços sobre o nomeado como se estivesse forçando o nome para dentro do corpo dele, acrescentando simultaneamente “*kununu, kununu, kununu*” (Eu empurro, eu coloco para dentro).

Um nome Mehináku é um sinal que codifica uma grande quantidade de informação social. Em sentido mais amplo, um nome declara a qualidade de membro de um habitante da aldeia à tribo e identifica-o com a história e as tradições da geração de seus avós. Um nome coloca-o diretamente na rede de parentesco, fornecendo a seus companheiros as linhas gerais de uma

genealogia que abrange três gerações. E finalmente um nome declara sua idade, sexo, passagem através do ciclo da vida, e participação nos rituais públicos. Tal como nos cumprimentos ou padrões de vestimentas, o sistema de nomeação é altamente social em sua natureza, obscurecendo aparentemente a personalidade social atrás de uma barreira de informação estrutural. E ainda, na prática real, os nomes refletem muitas vezes a individualidade de cada habitante da aldeia.

Vejamos mais uma vez o método de escolha de nomes. Embora na teoria o sistema seja inflexível, na realidade há uma liberdade considerável. Cada avô, por exemplo, tem dois nomes — um de cada um de seus avós — dos quais ambos podem ser transmitidos para gerações mais novas. Uma vez feita a escolha, o próprio recém-nomeado passa a ter dois nomes, dos quais apenas um se torna amplamente corrente na comunidade e se faz bem conhecido das pessoas de fora. Introduce-se flexibilidade ainda maior, se seus avós vêm a morrer logo ao entrar na maturidade, contingência essa contornada quando ele se volta para seus irmãos ou primos como doadores de nomes.

Tirando vantagem da abertura do sistema de nomeação, os habitantes da aldeia elevam ao máximo sua individualidade, evitando nomes que dupliquem os que estão em uso corrente e selecionando nomes que projetam uma auto-imagem seletiva. Graças à compreensão flexível de seu pai a respeito de genealogias, por exemplo, Maiyuwekai usa o nome de um grande chefe que ele um dia espera emular. De maneira semelhante Walamakuma (literalmente “Espírito da Anaconda”) espera ser um campeão de luta — interesse refletido em sua escolha de nome, pois na mitologia Mehináku a anaconda é o campeão acima de todos os outros. Por outro lado, alguns nomes têm implicações que muitas pessoas teriam preferido evitar. Huyukai (literalmente “excremento mole”) por exemplo não gosta nada de seu nome apesar de que ele não é de maneira nenhuma depreciador. Respeitando seus desejos, os habitantes da aldeia e os forasteiros chamam-no por seu segundo nome, Kehe.

O reconhecimento da individualidade dos habitantes da aldeia também é feito na cerimônia de nomeação, que só raro é processo sem variações e estereotipado. O nomeador geralmente leva certo tempo para lembrar a comunidade das características pessoais do nomeado: “Escutem, escutem todas vocês, mulheres, ouçam o nome tolo da minha neta; minha neta acaba de receber seu *uluri* . . . O nome dela é Kamanairu! Kamanairu, você irá roubar o marido de outra mulher!”

Enquanto o povo da aldeia ri e a preciosa Kamanairu sorri embaraçada, outros membros da comunidade recebem seus nomes. Uma criança é identificada como “aquela bem pequenininha”, enquanto seu irmão é descrito como um pescador providente. Um rapaz, para grande divertimento da aldeia, recebe um nome brasileiro por causa de seu grande prazer em fazer visitas ao Posto Indígena. E assim a cerimônia prossegue, cada indivíduo recebendo não só um nome novo, mas também o reconhecimento das qualidades que o distinguem de seus companheiros. Vemos então que, embora os nomes sejam um marco da identidade social, também fornecem uma base para a exibição daquilo que é individual e pessoal para seus possuidores.

O “ego” e a sociedade

Embora a oposição Mehináku entre o “ego” e a sociedade pareça semelhante à nossa própria visão popular dos homens e das relações, não devemos assumi-la como universal. Godfrey Lienhardt, por exemplo, em *Divinity and Experience*, afirma que os Dinka africanos não possuem o mesmo sentido de individualidade que nós. Atribuindo aquilo que poderíamos chamar motivos pessoais à ação dos espíritos, eles aparentemente não têm teorias a respeito de um eu separado que existe atrás da máscara social (1961: 149-150).

Mais recentemente, Fredrick Gearing, em *Face of the Fox*, explica que os índios Fox também carecem de um sentido de “eu” separado das posições sociais que eles ocupam. A discussão de Gearing é mais qualificada que a de Lienhardt, mas ele acredita que os Fox concebem a si mesmos e aos outros antes de tudo como ocupantes de “status” dados socialmente:

Para os Fox, “a própria idéia de personalidade é embaraçosa e complicada, ou mesmo destituída de sentido... Um Fox... vê outra pessoa mais concreta e precisamente quando ele a encara como incumbida de uma atividade social...” (1970: 137-138).

Embora eu não esteja completamente persuadido pela etnografia que sustenta as conclusões de Gearing e de Lienhardt, acredito realmente que os Mehináku reconhecem a distinção entre os homens e os seus papéis de maneira mais explícita que muitos outros povos. Lingüisticamente, os papéis são descritos como uma associação entre os homens e as coisas, espíritos, habilidades e

outros homens. Esta associação é altamente flexível e tanto sua definição como seu modo de distribuição estão sujeitos à negociação. Os Mehináku podem distanciar-se de seus papéis, avaliando-os de acordo com seu próprio auto-interesse. Finalmente, estão inclinados a compreender o comportamento uns dos outros em termos psicológicos enquanto opostos a termos sociais. Em resumo, a dialética entre o homem e a máscara social é algo de real para os Mehináku, e eles reconhecem esta separação do eu em relação à sociedade ao nível de sua língua, sua cultura, seu comportamento e da expressão de seus sentimentos.

Como agora nos voltamos para o exame das relações baseadas no parentesco, filiação tribal e ritual, vamos querer ter em mente o talento dos habitantes da aldeia para a flexibilidade social. Os papéis não engolem os homens e nem os esmagam, mas deixam-nos livres para fazer modificações criativas baseadas no interesse mútuo e na concórdia. Talvez o melhor caso a respeito disso seja o do parentesco, descrito nos capítulos seguintes.

16. PARENTESCO MEHINÁKU

*Façam filhos... eles irão pescar para
você quando eles crescerem e vocês
estiverem velhos.*

O chefe em um discurso público

Os antropólogos têm se ocupado cada vez mais em definir o significado das instituições do ponto de vista das pessoas que as vivem. Os Mehináku, entretanto, não possuem uma definição exata de parentesco. Devemos inferir a base cultural da instituição a partir da linguagem do parentesco, das metáforas usadas para exprimir relação e das explicações que eles oferecem a respeito de algumas pessoas serem parentes e outras não.

O principal método Mehináku para explicar por que duas pessoas estão relacionadas é o fato biológico da procriação. As pessoas estão relacionadas com seus pais porque foram “feitas” (*utumapai*) por eles. Elas são relacionadas com seus siblings porque são “do mesmo umbigo”, isto é, feitas pelo mesmo pai e pela mesma mãe. Primos e parentes mais distantes são parentela, porque tiveram pais ou avós que eram siblings. Dois indivíduos distantemente relacionados, que não podem traçar precisamente as conexões genealógicas que os unem, poderão dizer “nossos avós eram um grupo” (*tipa*). A palavra *tipa* refere-se a um grupo ou conjunto de coisas que tem uma aparência ou origem semelhante, tal como penas do mesmo pássaro. A base para a similaridade dos avós na frase citada é a de que eles estavam relacionados de perto ou “feitos” pelos mesmos pais no ato de relações sexuais.

Como as relações sexuais estabelecem uma conexão entre os parentes? Segundo o povo da aldeia, um feto é construído no curso de repetidos atos de sexo. O sêmen de um homem (*yaki*) contém uma “semente” (*ite*; a mesma palavra é usada para os genitais). Durante o intercuro, o homem “planta” esta semente

no corpo da mulher. A criança que nasce pode ser mencionada como “a semente” do homem (*panala*). Gerar uma criança, entretanto, não ocorre em um único ato de relações sexuais como poderíamos esperar, dada a imagem do plantio de uma semente. Ao contrário, a procriação requer repetidos atos de relações sexuais durante os quais o pai e qualquer outro homem que possa estar tendo intercurso com a mulher “fazem” a criança juntos. Este processo ocorre só muito gradualmente, sendo que a cabeça do bebê é formada primeiro, depois seus braços, tronco e pernas — a ordem, assinalam meus informantes, pela qual um bebê recém-nascido normalmente aparece durante o parto.

O papel da mulher na procriação é muito menos ativo que o do homem. Ela não dá substância nem nutrição para o feto em desenvolvimento; simplesmente abriga-o. Segundo os Mehináku ela “interioriza” (*itsichuitsa*; ventre, estômago ou parte inferior do abdômen) a criança. Embora esta função não seja tão criativa como a do homem, as instituições Mehináku e a conduta dos parentes refletem um conceito bilateral de parentesco.

Tabela 20

Um “continuum” de relações possíveis entre parentes e não-parentes

1. Parentes “verdadeiros” (da própria geração)	<i>Epepe</i> ou <i>epenewaja</i>
2. “Um pouquinho” parentes (da própria geração)	<i>Epenehatāi</i>
3. Parentes fictícios (da própria geração)	<i>Pegeri</i>
4. Não-parentes (“apenas gente”)	<i>Neuneihte</i>

Seguindo o modelo da geração biológica apresentado acima, o universo dos humanos deveria ser logicamente divisível em dois grupos. O primeiro consistiria de uma parentela de pessoas que se consideram aparentadas por ter um ancestral comum; o segundo consistiria de pessoas que não fossem aparentadas. De fato, os Mehináku fazem realmente esta distinção, designando algumas pessoas como parentes e outras apenas como “gente” (*neuneihte*). Entre estas categorias, entretanto, os Mehináku reconhecem uma graduação de pessoas que, embora aparentadas, são um pouco menos do que parentes completos (ver tabela 20).

Epenewaja ou simplesmente *epepe* é usado para designar pessoas que se consideram estreitamente aparentadas. Normal-

mente este termo é reservado para pessoas que são demonstravelmente parentes biológicos; algumas vezes, entretanto, ele é aplicado a pessoas que gostam uma da outra e trocam comida e trabalho como se fossem parentes verdadeiros.

Epenhatāi são “um pouquinho parentes”, os quais se considera terem tido um ancestral comum, mas cuja ligação é demasiado remota para ser significativa. Parentes como estes incluem quase todos os habitantes da aldeia que não se reconhecem como parentes verdadeiros.

A terceira classe de parentes (*peneri*) é considerada como fictícia, não envolvendo nenhuma conexão genealógica, mesmo que remota. Tais parentes concordam em estabelecer relações que eles próprios consideram como “uma pequena mentira”. Desses parentes (*peneri*) diz-se que “brincam uns com os outros” quando se menciona sua relação, o que ocorre mais freqüentemente entre membros de tribos diferentes. A ligação fictícia, entretanto, não só estabelece laços entre os parentes como também entre seus filhos que eventualmente se consideram “um pouco” aparentados, em virtude da relação de seus pais.

A categoria final é a de “apenas gente”, com quem um Mehináku não reconhece qualquer relação de parentesco. Ordinariamente, ela inclui nenhum ou poucos habitantes da aldeia, mas muitos dos membros das outras tribos do Xingu.

Há duas maneiras pelas quais os sistemas de parentesco bilateral reduzem o número de pessoas aparentadas com um indivíduo particular. Uma é estabelecer um limite arbitrário para a extensão dos laços, tais como primos em terceiro grau ou descendentes de um ancestral remontando algumas gerações. Um segundo método é deixar o problema de definir os limites externos do grupo de parentes ao critério de cada indivíduo. Esta é a solução que os Mehináku escolheram e, embora cada parentela egocentrada inclua um grupo mínimo de parentes (pelo menos primos em primeiro grau), os limites além desse ponto são moldados pela qualidade da relação tanto quanto pela distância genealógica. Vamos examinar o processo de “esmiuçar” parentelas, pois ele é básico para o sistema.

Os mais minucioso entre os genealogistas Mehináku, o chefe, lembra-se dos nomes de 62 parentes consangüíneos, mortos e vivos. Sua parentela é ampla porque, ao contrário de muitos dos habitantes da aldeia, ele recorda os nomes e relações dos siblings de seus avós. Como demonstra a tabela 21, a parentela Mehináku

normal é consideravelmente menor, incluindo apenas um quarto da tribo como “parente verdadeiro”. Dado que a tribo é pequena e essencialmente endógama, a figura é surpreendente. Como podem os habitantes da aldeia deixar de manter melhores registros dos laços genealógicos que os unem? Os Mehináku parecem praticar uma espécie de amnésia genealógica (Geertz e Geertz 1964), que rapidamente afasta em direção à obscuridade a informação em relação a seus ancestrais.

Tabela 21

Extensão e profundidade da parentela Mehináku

Tamanho médio	
parentela viva	19,2
parentela viva e morta	30,2
Profundidade média	1,7 (um pouco menos que a geração dos avós)
Profundidade máxima	3 (geração dos bisavós)
Extensão média	1,2 (um pouco além dos primos em primeiro grau)
Extensão máxima	primos em terceiro grau
Geração incluindo a maioria dos parentes	0 (geração de “ego”)

Recopilada a partir de uma lista da “parentela verdadeira” de todos os adultos. As pessoas falecidas foram incluídas na lista, somente no caso de o informante saber seu nome.

As genealogias parciais parecem resultar, em parte, de epidemias, sendo que muitos habitantes da aldeia não lembram de seus pais. A despovoação, entretanto, não é uma resposta completa, pois o conhecimento genealógico muitas vezes não é transmitido de geração a geração mesmo quando os pais de uma pessoa estão vivos. Informação extensiva sobre genealogia Mehináku é conhecida apenas dos mais velhos da comunidade. Embora possam ser induzidos a apresentá-la a um antropólogo insistente, eles simplesmente não a transmitem para a geração mais nova.

Há um certo número de instituições que os desestimula a fazer isso. O primeiro é o tabu de mencionar os nomes dos parentes afins, uma limitação séria na transmissão de informação genealógica. O segundo tabu proíbe mencionar os nomes dos mortos,

afins ou não. Estritamente aplicado a pessoas que morreram há poucos anos, ele é também estendido de maneira informal, a toda menção a antepassados. Não é bom falar demais sobre pessoas mortas. Estes tabus provavelmente levam em conta a indiferença à genealogia expressa por muitas pessoas mais jovens, que só conseguiam fornecer-me informações esparsas sobre seus antepassados. Pressionados a explicar por que não sabiam mais, eles olhavam-me intrigados (e algumas vezes irritados), e diziam: “Por que eu não conheço o nome do irmão do pai de minha mãe? Ele morreu há muito tempo atrás. Vá perguntar para um velho. Eu não sou dos tempos míticos!” Em muitas ocasiões, entretanto, davam uma resposta mais sugestiva: “Não sei o nome dele porque ele morreu há muito tempo atrás e *eu nunca o vi*”. A última frase é significativa. O conhecimento genealógico é acumulado primariamente pela vivência através de um certo número de gerações de nascimento e morte mais do que por informações dos próprios pais.

O efeito desse padrão de aprendizagem ou de ausência de aprendizagem de genealogia é que as histórias mais ricas são encontradas apenas entre os membros mais velhos da comunidade. Em cada geração há um crescente empobrecimento de informação. Com base em comparação de genealogias fornecidas por pais e filhos, calculei uma queda proporcional de 60%: cada geração sabe apenas 60% da genealogia da geração que a precedeu.

Relações entre parentes verdadeiros

A amnésia genealógica ajuda-nos a compreender que os parentes verdadeiros nem sempre podem estabelecer as ligações genealógicas que os unem. Uma olhadela para a genealogia de Kehe, por exemplo, demonstraria que esta relação é meramente suposta. Kehe não sente de maneira alguma que ele e um seu parente sejam parentela verdadeira. Por outro lado, um dos parentes genealógicamente traçáveis de Kehe está explicitamente excluído de sua lista de parentela verdadeira, apesar de meus melhores esforços para convencê-lo de que este indivíduo deveria ser incluído, de acordo com a lógica local do conceito biológico de parentesco. Na prática, ser parente é mais do que ser “abrigado” e “plantado” pelos mesmos ancestrais. A relação é justificada dessa maneira, mas ela envolve também considerações sociais, entre as quais uma das mais importantes é a repartição da comida.

Parentes verdadeiros repartem comida

Os parentes verdadeiros comem “a comida um do outro”. A repartição é um dos critérios comportamentais mais citados para uma relação verdadeira, uma justificativa para comportamento íntimo ou distante. “Eu não como a comida *dele*”, é a explicação imediata de Kikyala para o fato de não ser aparentado com o chefe. Como método prático de campo, fazer uma lista dos participantes de uma rede de troca de comida é um bom método para identificar grupos de parentesco. Embora a comida seja repartida além desses limites, esta repartição é condicionada por outras obrigações claramente discerníveis — as associadas com amizade, casos sexuais, residência comum, hospitalidade ou rituais.

Repartir a comida tem um valor social e econômico óbvio em uma sociedade como a dos Mehináku. A mandioca, de modo geral, é abundantemente disponível, mas é um alimento pobre do ponto de vista nutritivo. Como o pão, a mandioca sozinha nunca faz uma refeição completa, mas deve ser comida com peixe, macaco, ave ou molho de pimenta verde. Entre estes alimentos, peixe é o mais apreciado e dá-lo é uma clara demonstração de generosidade.

Pude compreender o que os Mehináku sentem a respeito da repartição de peixe depois que eu já tinha morado na comunidade por um certo tempo. De tarde, todo mundo, incluindo o antropólogo, começa a sentir fome e faz pouco mais que olhar para os caminhos principais, esperando que os homens voltem da pescaria. Finalmente, quando o primeiro pescador aparece, os homens gritam e as mulheres correm para as portas para ver quem vem chegando e quanto peixe trouxe. O pescador entra em sua casa e deita-se na rede enquanto sua mulher prepara um fogo para o beiju e para cozinhar peixe. Ela é chamada de “a dona da cozinha” (*wakula weketu*), e pessoalmente distribui peixe cozido para todo mundo dentro de sua casa. Depois ela envia porções aos seus próprios parentes e aos de seu marido, que vivem em outras casas. Negligenciar regularmente um parente implica atrair fofoca, represália e, possivelmente, perda da relação de repartição de comida.

Obrigações dos parentes verdadeiros

Entre os Mehináku, a rede de repartição de comida é uma ligação visível entre os parentes. Há laços adicionais, dos quais o mais significativo é a residência comum. Como explicam os

Mehináku, cada grupo de parentes está associado a uma casa particular, porque seus pais estabeleceram a casa juntos. O mais velho dos parentes co-residentes é considerado "o dono da casa" (*pāi wekehe*), embora ele não possa vender ou comprar sua casa, recolher renda ou despejar seus co-residentes. A figura 21 demonstra como o parentesco e a residência são relacionados, sendo que todos os co-residentes do diagrama são parentes próximos, com exceção das pessoas que se casaram dentro de sua parentela.

Como entre outras tribos do Xingu (ver Basso, 1973; Carneiro, 1957), a residência pós-marital é muito flexível. Idealmente, um rapaz vive com os pais de sua mulher até ter vários filhos, ocasião em que retorna à sua própria casa, em caráter permanente. Na prática, entretanto, as decisões sobre a residência refletem as preferências do casal e dos seus pais, fazendo que o atual padrão de residência seja regular apenas no que se refere ao fato de que maridos e mulheres vivem com um ou outro grupo de pais.

Todos os co-residentes incorrem em obrigações, em virtude de morar juntos. Em conjunto eles mantêm os terrenos vizinhos livres de mato e de quaisquer riscos de incêndio, reparam o teto quando fura, varrem o interior da casa, escoram os esteios fracos e, por outro lado, mantêm a casa. Além disso, os co-residentes formam uma unidade de consumo, visto que a comida é rotineiramente distribuída a todos os que estiverem presentes. Todavia, a base de toda organização de uma casa é o parentesco, e não simplesmente o fato de uma residência comum. Um marido, que vive com os parentes de sua mulher, continua a participar da manutenção de seus próprios parentes, divide com eles a comida e senta-se de costas para sua casa natal todas as noites no círculo dos fumantes. Vamos explorar o papel ambivalente de um habitante da aldeia que vive com seus afins, mas no momento é suficiente notar que as casas são primeiramente instituições de parentesco, e morar junto é uma atividade própria de parentes.

O parentesco é também a base principal de cooperação na subsistência diária. Parentes estritamente relacionados fazem suas roças perto uns dos outros, emprestam as ferramentas uns dos outros, vão pescar e caçar macacos juntos, e cooperam na fabricação de canoas e casas e em outros projetos que exijam trabalho pesado. É evidente que os habitantes da aldeia também se comprometem com outros nessas atividades, mas executam-nas mais com parentes próximos que com qualquer outra pessoa. Para medir a importância do parentesco na formação de relações de trabalho, registrei a composição de duzentos grupos de trabalho (normalmente de

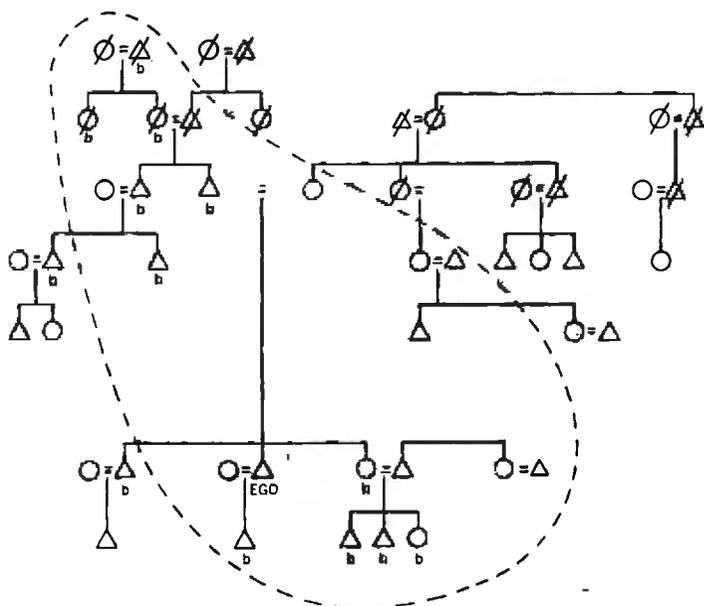


Figura 21. Residência e parentesco. Cada residência Mehináku está associada a um grupo de parentes que constroem a casa e formam seu núcleo. Nesse diagrama a linha tracejada engloba todos os co-residentes aparentados com "ego". Os membros da parentela de "ego" nascidos nessa casa estão designados por *b*. Esses dados demonstram que: 1) O conjunto de indivíduos aparentados constitui a maioria do grupo doméstico. Todos os residentes desta casa (com cinco exceções) são membros da parentela de "ego". 2) Não há uma regra regularmente obedecida de residência pós-matrimonial. 3) Pessoas que se casam dentro da residência podem trazer outras pessoas consigo. A mãe de "ego", por exemplo, trouxe sua irmã e os filhos de sua irmã para o grupo doméstico, e eles são agora residentes permanentes.

pesca) por um período de seis meses, em 1967. Estes grupos eram constituídos por parentes verdadeiros quase 60% das vezes. A residência comum era aparentemente um fator menos significativo que o parentesco para formar pares de trabalhadores, visto que os homens escolhem como companheiros de trabalho co-residentes não aparentados com menos da metade da frequência que parentes de outras casas.

Os parentes têm obrigação especial de ajudar-se em tempos de adversidade. Um homem doente, por exemplo, que tivesse de

efetuar pagamentos, capazes de levá-lo à falência, aos xamãs da aldeia, seria sempre ajudado no pagamento de suas dívidas por seus parentes próximos. Caso ele viesse a morrer, eles chorariam sua morte com grande intensidade e clamariam por vingança, caso suspeitassem de feitiçaria.

Os parentes auxiliam-se e são emocionalmente sensíveis em disposições e problemas mútuos. Lembro-me de uma ocasião em que uma das mulheres mais moças estava tão esmagada pela hostilidade de seus sogros e pela indiferença de seu marido que correu para fora de casa e sentou-se chorando junto aos arbustos. Seu primo foi ter com ela, falou-lhe calmamente e finalmente levou-a pela mão até a casa. Mais tarde ele me disse: “Ela é minha prima! Ela não se sente bem aqui, porque o sogro dela é um ‘homem de quintal’ velho e rabugento. Eu disse a ela para fazer o melhor que puder, porque ela está grávida e não tem outra escolha; eu disse a ela que estarei aqui para ajudá-la”.

A discussão sobre o parentesco verdadeiro indicou o tom geral das relações entre os parentes, as quais contrastam com as relações entre os outros Mehináku. Embora estas generalizações marquem as distinções entre os verdadeiros parentes e os demais, elas não fazem completa justiça à complexidade de relações entre os parentes verdadeiros. Vamos começar a nos ocupar com esse tratamento bastante aberto, tratando de um dos grupos mais importantes de parentes verdadeiros entre os Mehináku, a família.

Pais, filhos e a família

À primeira vista, a família nuclear entre os Mehináku aparece como tendo um desenvolvimento mínimo. Não há na língua palavra para designar “família”, e nem há rituais nos quais a família participe como unidade social. Além disso, embora os membros de uma família vivam juntos, eles moram em uma casa grande sem divisão, onde a identidade deles, como grupo espacial, parece desaparecer entre outros parentes que compartilham do mesmo teto.

Apesar disso a família é um grupo significativo e discreto entre os Mehináku. As famílias vivem em intimidade, mas de fato elas são separadas socialmente. Cada família amarra suas redes na sua própria parte da casa, arruma os objetos que possui nos seus próprios jirais e utiliza o seu próprio fogo, conjunto de vasilhas e provisão de água. Os apartamentos das “famílias” podem

ter apenas 60 ou 90 cm aproximadamente, mas seus limites são inteiramente respeitados por todos os adultos residentes na casa. O habitante da aldeia bem educado mantém-se próximo dos postes principais da casa, enquanto anda pela casa, para não estorvar e para que as cordas das redes de seus vizinhos sejam perturbadas o menos possível (ver Plano da Casa, figura 10). Visto que as famílias não só vivem juntas, mas comem juntas e viajam juntas, podemos ver que, deixando de lado as aparências superficiais, elas não estão de forma alguma submersas pela unidade residencial mais ampla ou pela rede de parentesco.

Pais e filhos

A integridade da família Mehináku é assegurada pela relação especial entre pais e filhos. Vou citar a autoridade do chefe, que, em junho de 1972, dirigiu-se a seu povo para falar sobre as vantagens de ter filhos:

“Não há crianças aqui! Todas as tribos do Xingu têm muitas, mas nós não temos nenhuma. Façam filhos, minhas irmãs! Nossas casas não são vivas e cheias de gente. Se uma casa estiver cheia de gente e alguém morrer, nós não ficaremos desesperadamente tristes. Mas, quando a casa está quase vazia e o proprietário morre, a casa é queimada e o grupo de parentesco morre também. Eu não quero viver sozinho! Eu ficaria triste, em minha casa, se estivesse de todo sozinho.”

Os Mehináku têm grande receio de que eles próprios e sua cultura possam desaparecer logo; as crianças e sua presença ativa oferecem a promessa de um futuro mais otimista. O chefe continua:

“Minhas irmãs todas, vocês têm grandes vulvas. Façam filhos! — Meu filho, Kupatekuma, faça mais filhos. Como um sapo em cópula, enfiem seu sêmen bem fundo para dentro. Vejam os casos de vocês, sozinhos, sem parentes. Façam filhos e eles vão ajudar vocês mais tarde. Eles irão buscar peixe para vocês, quando eles crescerem e você estiverem velhos!”

Um incentivo para ter filhos, então, é o amparo na velhice. Conforme os homens avançam em idade, eles contam cada vez mais com seus filhos para a obtenção de peixe e outras comidas. Embora nenhuma pessoa de idade sinta fome na sociedade Mehináku, sua posição social será mais alta se ela tiver filhos para ajudá-la e justificar sua inatividade.

Outro incentivo é que se considera que as crianças encarnam as características favoráveis de seus pais, os quais algumas vezes se

referem a seus rebentos como “meu eu anterior” (*nuwei*). O filho do chefe, por exemplo, é um campeão de luta como o chefe foi antigamente. Ele vê com orgulho seu filho como recapitulando sua vida e sua carreira social. Da mesma maneira, um pai que seja um bom pescador pode ter esperanças de que seu filho venha a ser um excelente pescador. Uma mulher que tenha sido linda, quando criança, ambicionará ter uma filha que também seja atraente. Outros filhos também são “lascas do mesmo bloco”, pois é natural que gente moça seja parecida com seu progenitor do mesmo sexo. Os pais têm filhos para preservar suas qualidades dignas de prêmios e habilidades para a admiração da posteridade.

A “couvade” e outras precauções

A evidência surpreendente a respeito da relação especial que existe entre pais e filhos surge no primeiro ano de vida da criança. Neste período, a identidade da criança é intimamente associada à dos pais. Como não tem nome próprio, uma criança é chamada por termos tecnônimos ou apelidos individualizados, tais como “barriga gorda”, “risada”, ou por palavras estrangeiras de som engraçado. Visto como especialmente vulnerável, o bebê é mantido fora das regiões públicas da comunidade, pois, se fosse visto por uma pessoa que tenha tido relações sexuais recentemente, ficaria doente e morreria. Sua alma (*iyeweku*, literalmente, “sombra”) ainda não foi fixada com firmeza e poderia facilmente ser levada embora por um espírito.

Para proteger seu filho recém-nascido, o novo pai pratica a “couvade”, uma das precauções mais elaboradas, cheia de restrições e prolongada que se conhece. A partir do momento em que nasce o bebê, o pai é chamado por um termo especial, “pai da criança” (*háuka imja*), e entra em um período de reclusão inicial junto com a criança e a mãe, durante o qual ele é considerado como sendo “igual” à mãe. Não só fica dentro de casa com ela e toma os mesmos remédios, como também come os alimentos apropriados para uma mulher com sangramento pós-parto. Ele deve seguir rigorosamente estes preceitos, pois o objetivo deles é evitar a hemorragia da mãe e terminar seu corrimento de sangue.

Depois que cessa o sangramento pós-parto, a mulher se banha e participa outra vez totalmente da vida da comunidade, embora seus movimentos sejam um pouco limitados pela criança, que deve permanecer longe das vistas do público. De sua parte, o pai per-

manece atrás da barreira de reclusão, onde passará de seis a dez meses em isolamento. Durante este período de reclusão, as restrições a ele impostas visam mais o interesse da criança que o da mãe. Se, por exemplo, ele violar os tabus alimentares e outras restrições (ver capítulo 14), a criança poderá ficar doente e morrer.

Embora os pais entrem em reclusão somente após o nascimento do primeiro filho, eles, ainda assim, são obrigados a observar muitas outras precauções por ocasião do nascimento dos outros filhos. Uma lista destas precauções, todas elas entendidas no sentido de preservar a saúde e o bem-estar da criança, fornece uma chave para entender a natureza das relações entre pais e filhos (ver tabela 22). As atividades de um pai de filhos pequenos são estritamente limitadas. Sua vida sexual deve deixar de existir, seu trabalho de subsistência é severamente restringido, certas comidas devem ser evitadas, e a participação em certos rituais está proibida. Idealmente todas estas restrições vigoram até que a criança (menino ou menina) receba seu primeiro nome real e tenha o cabelo cortado, sendo pintada com urucu — acontecimentos que se dão próximo do fim do primeiro ano, depois que ela começou a andar. Ela já não é mais um bebê que só “fica deitado, balbuciando e arrastando-se pelo chão”.

O aspecto principal das restrições é que as atividades do pai são relacionadas com o bem-estar da criança de maneira direta e literal. As oito primeiras proibições ordenam que o pai evite tocar coisas pesadas, tais como silos, postes da casa, paus de cerca e animais. Apesar de ser apenas o pai o que entraria em contato com essas coisas, elas devem ser evitadas, porque o peso delas é grande demais para ser suportado pela criança.

As restrições de número 9 a 11 proíbem o pai de manusear materiais que possam ser perigosos para a criança, tais como palha, casca espinhosa e fibra para fazer cestas. As proibições de números 12 a 14 exigem que o pai evite entrar em contato com substâncias químicas que poderiam queimar ou envenenar a criança. As três últimas referem-se a uma variedade de outras atividades que também são arriscadas porque seu efeito pode ser transmitido à criança.

É duvidoso que qualquer habitante da aldeia respeite realmente todas estas proibições. Fazer isso tornaria muito difícil sua atuação de agricultor, pescador ou caçador. Entretanto, um pai não pode esquivar-se à sua responsabilidade moral em relação a qualquer coisa que aconteça à criança. Se a criança fica doente,

Tabela 22

Restrições respeitadas pelos pais durante o primeiro ano de vida de seus filhos

Restrições respeitadas pelo pai	Motivos específicos para a restrição
1. Não pode matar animais grandes	O animal ou peixe é muito pesado e feroz para a criança.
2. Não pode pescar peixes grandes; estes devem ser jogados de volta à água	
3. Não pode derrubar árvores grandes ou abrir uma roça nova	A criança poderia morrer, pois as árvores são muito pesadas para ela.
4. Não pode plantar uma roça ou buscar argila para cerâmica	A criança poderia morrer, pois a terra e a argila são muito pesadas.
5. Não pode abrir os buracos grandes para os postes principais da casa (buracos pequenos são permitidos)	A madeira é pesada demais.
6. Não pode fazer trabalho pesado em uma casa	
7. Não pode construir uma cerca	As grades e postes são pesados demais.
8. Não pode fazer silo para pequi	O silo é pesado demais.
9. Não pode buscar palha para teto de casa	A palha é muito afiada.
10. Não pode buscar madeira para fazer flautas	As partes espinhosas da entrecasca podem "atingir" e ferir a criança.
11. Não pode fazer cestas	A matéria-prima quebra e corta muito.
12. Não pode fazer sal	O sal queima e fere muito.

- | | |
|--|---|
| 13. Não pode fazer arcos de madeira preta; outros arcos são permitidos | A madeira dura (<i>muyapi</i> , gênero <i>Tecoma</i>) é venenosa e usada por feiticeiros. |
| 14. Não pode fazer pintura de urucu | Isto pode queimar os olhos. |
| 15. Não pode fazer diademas | Como as penas são atadas dentro de casa, a criança seria impedida de urinar. |
| 16. Não pode ser associado com o espírito do zunidor (Matapu) ou comer a comida dele | O espírito iria se apoderar da alma da criança. |
| 17. Deve evitar relações sexuais | A barriga da criança poderia se encher de sêmen e ela ficaria doente. |
-

os xamãs da aldeia possivelmente irão atribuir a doença à negligência do pai. Usando artifícios manuais, um xamã simulará remover um fluido semelhante ao sêmen do estômago da criança, provando que o pai teve relações sexuais, em violação ao tabu. Um segundo xamã irá remover um pedaço de palha e um terceiro, um pedaço de vime usado na fabricação de cestas, anunciando seu diagnóstico e a culpabilidade do pai a todos os presentes. O pai de modo geral tenta "apagar" seu erro e, se a criança está muito doente, seus esforços chegarão a ser dramáticos. Vi um pai estragar um teto de palha, tentando desesperadamente melhorar a saúde de seu filho. Quando isso fracassou, ele derrubou uma longa cerca, em cuja construção tinha empregado vários dias e cuja função era impedir a entrada de porcos-do-mato em sua roça.

Se a criança morre ou é vítima de um defeito permanente, o pai não tem mais nada a fazer, a não ser conviver com seu erro. Um dos jovens da aldeia, por exemplo, quando criança, devido a uma infecção, ficou aleijado de uma das mãos. Segundo os xamãs da aldeia, entretanto, ele ficou aleijado porque seu pai fabricou pintura de urucu. Mesmo depois de passados vinte e cinco anos, a irresponsabilidade do pai ainda é lembrada.

O efeito visível desses costumes é associar estreitamente os pais aos filhos. As crianças são, ao mesmo tempo, preciosas e vulneráveis. A origem de sua vulnerabilidade está na relação de seus pais com objetos, alimentos, trabalhos e pessoas. Ao respeitar as restrições que protegem seu rebento, os pais reconhecem sua

completa responsabilidade no que concerne ao bem-estar de seus filhos.

Infância e meninice

Embora a associação moral e simbólica entre pais e filhos seja mais patente durante o primeiro ano de vida da criança, ela não acaba depois desse período. Durante toda a sua vida, os filhos serão identificados com seus pais, e seu comportamento e aparência serão explicados como derivados deles. É compreensível, portanto, que os pais fiquem preocupados com seus filhos e ansiosos com relação à sua saúde. Praticamente, esta preocupação se manifesta no treinamento das crianças na prática dos ofícios básicos, na crítica ao mau comportamento delas, na observação de seus interesses sociais e econômicos e no fornecimento de apoio emocional. Quando as crianças são pequenas, são adoradas, acariciadas e exaltadas. Muitas vezes vi pais murmurando palavras ternas a seus filhos de um ano, levantando-os para o ar, e fazendo piadinhas com suas mulheres a respeito de seus apelidos carinhosos.

O desenvolvimento é um processo gradual e suave, que começa antes do nascimento de um novo sibling, lá pela idade de dois anos e meio. A meninos e meninas de quatro e cinco anos, entretanto, poderá ser oferecido o peito em raras ocasiões. Ouvi dizer que algumas mulheres passam pimenta ardida no bico do seio para desanimar as crianças que persistem em ser amamentadas, mas esta é uma exceção ao padrão típico, que é mais suave.

Uma outra ruptura, potencialmente traumatizante, com a mãe é também idealizada com sensibilidade. Uma criança pequena quase sempre dorme com sua mãe, até o nascimento do próximo filho. Devido ao longo tabu pós-parto e ao contínuo aleitamento, isto pode não ocorrer até que o primeiro filho tenha quase três anos de idade. Antes disso a mãe acostuma, com suavidade, seu filho a dormir em uma rede separada. Toda noite depois que a criança dormiu, ela é transferida cuidadosamente para sua própria rede. Se ela acorda chorando de noite, a mãe leva-a outra vez consigo até que durma de novo, e repete, pacientemente, o processo. O ensinamento das regras de higiene, esse castigo da classe média americana, é levado a cabo com simplicidade. Não há fraldas nem roupas para lavar, e nem chão encerado para causar preocupações. Um acidente é assunto corriqueiro: a mãe simplesmente limpa a

criança com algumas folhas e diz a ela para ir lá fora da próxima vez.

Os filhos dos outros

A natureza especial das relações existentes na família próxima contrasta com a nítida ambivalência que alguns dos habitantes da aldeia sentem para com os filhos dos outros. Imaginem o que é viver junto, debaixo do mesmo teto, com inúmeras crianças e bebês. Os bebês não respeitam os “apartamentos” desprovidos de paredes divisórias e andam por todo lado livremente, perturbando os co-residentes com seus gritos e travessuras. Alguns habitantes da aldeia expressam livremente sua irritação. Tewe, por exemplo, sentiu-se especialmente infeliz quando uma mãe se mudou para a casa dele com suas duas filhas pequenas. Sempre que elas choravam na ausência da mãe, ele arremedava o choro delas e mandava-as calar a boca. “Ninguém”, explicava ele, “gosta de viver em uma casa onde há um grande número de crianças. Elas acordam a gente quando choram e gritam, e além disso comem uma grande quantidade de peixe”. O chefe resumiu os sentimentos dos habitantes da aldeia em um discurso:

As crianças são muito difíceis. Mesmo uma mulher de boa índole, que nunca fica brava, enlouquece com os filhos dos outros. As crianças mexem nas coisas da gente, fazem brincadeiras, ficam bravas e choram. Elas são um transtorno, e é difícil cuidar delas. Eu não pego a mão daquela barrigudinha ali (uma das crianças que morava em sua casa), quando ela mexe nas minhas coisas. Seu pai é que tem que fazer isso! As crianças defecam em cima da gente — isso é muito malcheiroso. E elas nunca pagam para a gente por toda aquela defecação e choradeira!

Embora as crianças pequenas nem sempre sejam toleradas fora da família nuclear, parece que elas vivem em um paraíso infantil, ou pelo menos é assim que uma pessoa vinda de um ambiente urbano vê sua situação. Meninos e meninas nunca são engaiolados dentro de uma casa ou de um quarto; nunca se lhes diz para afastar-se dos móveis ou das tomadas, nunca têm que pôr e tirar a roupa ou as fraldas e nunca têm que ouvir recomendações a respeito do cuidado que devem ter com o trânsito. Elas têm a vida mais livre que é possível a uma criança pequena ter, e pode bem ser que a criatividade que demonstram nas relações sociais e na expressão artística, quando chegam à vida adulta, esteja relacionada com esse período anterior de aceitação e liberdade.

O treinamento para a responsabilidade durante a infância

Quando as crianças vão crescendo, seus pais começam a tratá-las com menos indulgência e mais como “seus egos anteriores” (*nuwei*), sobre os quais eles gostariam de ver alguns melhoramentos. As meninas começam a ajudar suas mães desde pequenas. Quando uma menina anda lá pelos sete ou oito anos, ela cuida de seus siblings mais novos, trazendo água do rio e ajudando a fazer farinha de mandioca. De início, os meninos pequenos passam uma temporada um tanto mais fácil. Às vezes seus pais levam-nos para pescar mas, até chegarem lá pelos dez anos de idade, eles constituem mais uma carga que uma ajuda. O trabalho masculino, em contraste com grande parte do trabalho feminino, exige muitas vezes gasto violento e repentino de energia, regulação estrita de tempo e conhecimentos consideráveis. Os meninos pequenos são deixados muito à vontade, passando a maior parte do tempo a brincar na floresta, a lutar na praça central, a fazer arcos e flechas e a acertar peixinhos na área de banho. Apesar de sua vida relativamente livre, meninos e meninas são recriminados severamente se demonstram sinais de preguiça. Se um menino dormir até tarde, vagabundear à volta da casa, ou hesitar em acompanhar seu pai a uma expedição de pesca, ele será punido com insultos tipo “menininha”, “adepto de brinquedos de crianças” ou “ovo de piolho”. Advertem-no que, quando crescer, será baixinho (*peritsi*), desprovido de atrativos e indesejável para as mulheres.

Se o menino persiste no mau comportamento, arrisca-se a passar pelo castigo da escarificação. Os Mehináku raramente batem em seus filhos, mas fazem bom uso dos escarificadores de dentes de peixe-cachorro (*piya*) como medida disciplinar (tanto quanto para aumentar a força — ver capítulo 14). Com um movimento brusco, um pai agarra a criança pelo pulso, empurra-a para um canto, atira-lhe água nas pernas e escarifica-a vigorosamente nas pernas e coxas. As crianças gritam a plenos pulmões de raiva e fúria, e para algumas trata-se de uma experiência aterradora. Não estou convencido que isto possa impedir o mau comportamento, pois os pais parecem aplicar este castigo mais por resposta a suas próprias emoções que pela conduta efetiva da criança. Uma mãe, por exemplo, pega o escarificador todas as vezes em que estiver sentindo raiva e que sua filha ofereça o menor pretexto.

Embora os pais possam às vezes punir, eles sentem-se de fato orgulhosos de seus filhos. Raramente eles enunciam de modo

direto seu orgulho, pois é feio gabar-se de seus próprios filhos. De fato, a única maneira pela qual um pai pode legitimamente chamar a atenção sobre seu filho é através de uma espécie de crítica ritualizada. Na cerimônia de perfuração de orelha, que faz parte da iniciação dos chefes, os pais desmerecem publicamente seus filhos, insistindo em que os meninos são mesquinhos, dados a difamar os outros e incapazes de tornar-se bons chefes. No decorrer de um campeonato intertribal uma mãe ou avó poderá sair de sua casa e correr até um menino empenhado em uma luta: “Você é uma menininha” grita ela “você nunca vai chegar a ser um campeão. Você não passa de uma sombra de um verdadeiro lutador. Olhe isso!” O menino continua a lutar como se não a tivesse ouvido, porque nem ele nem ninguém mais está levando a sério essas críticas, que são evidentemente falsas. O efeito evidente de sua arenga é atrair a atenção e a admiração para o menino.

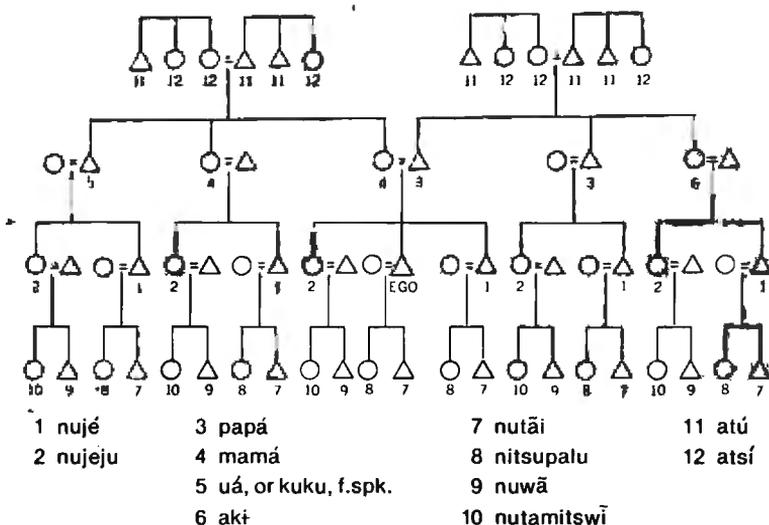
Siblings e primos

A divisão terminológica e comportamental mais significativa, dentro da rede de parentesco de um habitante da aldeia, é a distinção entre parentes “cruzados” e “paralelos”. O exame do quadro de parentesco (figura 21) e do texto abaixo mostra que, os parentes ligados a “ego” por afins do mesmo sexo são, em geral, designados por termos de parentesco usados também dentro da família nuclear. Parentes que traçam sua parentela através de parentela do sexo oposto, entretanto, podem ser descritos por uma nomenclatura diferente.

Chamados pelo mesmo termo, siblings e primos paralelos têm uma relação que reflete o respeito mútuo. Quando são pequenos, brincam bastante juntos, mas quando crescem, sua relação se torna mais formal. Eles não podem fazer uns com os outros piadas de cunho sexual e nem ter relações com as mulheres uns dos outros. Têm acesso aos objetos pessoais uns dos outros, embora se espere que devolvam o que tomaram emprestado. Devem também ajudar-se mutuamente na pesca, processamento de mandioca e outros trabalhos.

Os papéis de siblings e primos paralelos do sexo oposto são um tanto distantes, porque há poucos projetos econômicos ou cerimoniais nos quais podem cooperar e há muitos assuntos sobre

os quais não devem conversar — feitiçaria e sexo, por exemplo. Entretanto, uma mulher pode mandar a seu primo bolos de mandioca e peixe cozido, como um sinal de sua ligação de parentesco, e ele retribuirá com presentes de peixe cru.



Netos de ego e seus primos tratam-se de weku

Figura 22. Terminologia de parentesco consangüíneo Mehináku, simplificada. *Nuje* e *Nujeju* (termos 1 e 2) são usados na geração de ego para designar parentes mais jovens. Termos adicionais, *teté* e *uyú*, são usados para designar parentes mais velhos e mais jovens de cada sexo. Os homens podem designar suas parentas mais velhas por *nutakakalu* e seus parentes mais velhos por *nutapUje*. As mulheres usam *nutapUju* e *nutukaká* para designar parentes mais velhos homens e mulheres. Todos esses termos são aplicados a todos os parentes da geração de ego, seguindo o padrão havaiano. Um termo, entretanto (*nutanuléi*, masculino, e *nutanuleju*, feminino), é usado para referir-se (mas não habitualmente para dirigir-se) a primos cruzados.

No uso, todos os termos indicam não só conexão genealógica mas também qualidades de relação social. O padrão é complicado ainda mais pela existência de termos, que afirmam uma relação de parentesco, mas são ambíguos quanto ao laço genealógico preciso (ver capítulo 11). Estas modificações do sistema formal permitem aos Mehináku especificar relações com graus variáveis de precisão e ambigüidade, vantagem distinta, dada a flexibilidade das relações de parentesco.

Na realidade há uma importante variação na relação entre siblings e primos em primeiro grau que este esquema não deixa clara. Os siblings verdadeiros (“do mesmo umbigo”) são considerados detentores de uma relação mais importante e intensa que os primos em primeiro grau. Uma vez mais, a idade relativa dos siblings e primos é significativa para o comportamento, disciplina e acesso às coisas valiosas. Dentro da família nuclear o sibling mais moço é chamado *jeri* e o mais velho *tapuri*. Os siblings mais moços têm menos possibilidade que seus irmãos e irmãs mais velhas de serem iniciados como chefes ou de receberem presentes valiosos de seus pais. Um homem podia explicar simplesmente por que ele não era iniciado como chefe: “Eu era o indigno caçula”.

Há uma certa discordância entre os habitantes da aldeia a respeito da relação adequada entre primos cruzados. A maior parte das pessoas diz que todos os primos em primeiro grau são “parentes reais, próximos demais para casar-se”. Eles comentam além disso que o marido de uma prima se torna cunhado da gente, tal como acontece com o marido de uma irmã, e que, portanto, o casamento é inadequado. Segundo alguns Mehináku, entretanto, uma verdadeira filha de um irmão da mãe ou de uma irmã do pai é “um pouquinho” elegível para o casamento. Assim sendo, é “algo” permissível ter relações com a moça sempre que o caso seja mantido em segredo.

O sistema é conceitualmente, e não comportalmente, consistente. O parentesco verdadeiro e a sexualidade simplesmente não andam juntos, e os homens jovens que têm casos com suas primas cruzadas verdadeiras o fazem “de maneira que os outros não descubram”. O método usado para mascarar suas relações joga com a ambigüidade inerente ao sistema. O leitor já terá notado que todos os parentes da geração de ego — não importando quão distantes eles sejam — podem ser chamados pelo mesmo termo de parentesco que os irmãos e irmãs verdadeiros, embora haja um termo referencial que designa primos cruzados e parentes afins em potencial. Quando um homem deseja ocultar um caso amoroso com uma parenta verdadeira, ele nunca se refere a ela como sua prima cruzada (*nutanuleju*), pois isso revelaria a relação. Em vez disso, ele tem o cuidado de referir-se a ela como “irmã” ou de evitar o uso de termos de parentesco.

A terminologia referente ao parentesco torna-se um elemento crucial no namoro, pois pode assinalar as intenções de uma pessoa ou pôr um fim a uma abordagem indesejável. Lembro-me que Kama estava muito interessado em uma mocinha da aldeia, que

há pouco tinha se tornado núbil. “Oh! ela é bonita; eu quero ter relações sexuais com ela!”, disse-me. Um dia o marido e os pais dela saíram da aldeia e ela ficou sozinha. Kama insistiu em que eu o acompanhasse à sua casa para fornecer-lhe um pretexto para a visita. Nós ficamos lá por um tempo, tivemos uma conversa fiada acerca de uma garça que o pai dela tinha capturado para xerimbabo e então fomos embora. Para minha surpresa, Kama parecia frustrado. “O que foi que não deu certo?” perguntei. “Ela chamou-me por um termo de parentesco” respondeu ele.

Relação por casamento

Os Mehináku não têm termo para “parentesco afim”. Existem palavras para “todos os meus cunhados” e “todos os meus sogros”, mas “todos os meus parentes por casamento” exige uma ou duas sentenças de explicação. Minha justificativa para tratar de relações afins como uma categoria distinta de parentesco apóia-se no reconhecimento especial que recebem em comportamento e atitude: em todos os casos, as relações por casamento são marcadas por formas de conduta que podem ser reconhecidas culturalmente pelos termos “brincando e amolando” (*amanapiritsapu, autapátapai*), “respeito” (*amUnapátapai*) e “vergonha” (*iaipíripyai*). Em Mehináku “brincadeira”, “respeito” e “vergonha” têm significados e conotações opostos, mas, como iremos ver, todas as relações caracterizadas por estes termos são, apesar disso, semelhantes, pois incorporam elementos de oposição, distância social e separação.

Brincadeiras entre primos cruzados

O exemplo mais dramático da oposição entre parentes afins é a relação entre primos cruzados classificatórios. Em termos nossos, primos cruzados são parentes pelo sangue, mas o sistema Mehináku assinala características afins a consangüíneos que são afins em potencial. Primos cruzados classificatórios, por exemplo, são cônjuges em potencial ou cunhados e cunhadas que são obrigados a manter uma relação de brincadeira antes do casamento. Sei bem como descrever o repertório de peças e brincadeiras, pois tenho vários primos cruzados fictícios e fui muitas vezes vítima deles. Lembro-me de estar, certa ocasião, procurando pequi com um

de meus “primos”. O pequi tem mais ou menos o tamanho e o peso de uma laranja graúda e quando cai da árvore bate no chão com um golpe surdo. A medida que andávamos pelo pomar, de vez em quando uma fruta caía perto de nós. Eu a recolhia e passava-a para meu “primo”, que estava atrás de mim, e que a colocava dentro de sua sacola. De repente percebi que, embora tivesse recolhido um bom número de pequis, a sacola continha somente dois ou três. Todas as frutas que eu tinha recolhido eram uma só. Ele a tinha jogado repetidamente através das árvores, enquanto eu corria obedientemente e a recolhia tal qual um cachorro que leva e traz um bastão a seu dono.

A maioria das brincadeiras não são tão bem planejadas e o humor é até mesmo mais pesado. Kehe está parado na frente da “casa dos homens”. Takwara, seu primo cruzado, chega perto dele, coça-lhe as costelas, abraça-o, bate em seus genitais e diz: “Seu pênis está imensamente longo! Ele deve estar faminto de sexo; eu vi “a comida do seu pênis” (sua amante) perto da área de banho — corra para lá antes que ela vá embora!” A indicação oficial da relação entre primos cruzados, brincadeiras sexuais desse tipo seriam profanadoras e inaceitáveis entre qualquer outro tipo de parentes.

As travessuras realizadas por primos cruzados parecem muitas vezes incorporar um grau de antagonismo, que pode se tornar dramático e espalhafatoso. No ritual de atirar flechas do *Jawari*, primos cruzados pertencentes a tribos diferentes atiram flechas, de ponta guarnecida de cera, uns nos outros. Embora estes projéteis não penetrem na pele, eles produzem contusões desagradáveis e podem, segundo os habitantes da aldeia, causar uma fratura. Até mesmo quando o antagonismo entre primos cruzados é mais discreto, existe sempre um elemento de distância. As brincadeiras obrigatórias, como outros tipos de comportamento estereotipado, colocam uma máscara entre a própria pessoa e seus companheiros. Apesar das brincadeiras pesadas, das peças e do bom companheirismo aparente, os primos cruzados raramente se tornam amigos muito chegados.

Casamento e respeito

No momento em que um casamento une primos cruzados, cessam as brincadeiras e travessuras. Casar-se é coisa séria, que afeta não só os esposos, que são parte integrante da relação, co-



Figura 23. Brincando com um primo cruzado. Enquanto Kamulei pinta uma máscara, Paraguai tapa-lhe os olhos para iniciar com ele uma brincadeira de "adivinha quem é". Entre os Mehináku nunca é muito difícil imaginar quem possa ser o brincalhão, pois ele é, invariavelmente, um primo cruzado.

Observem-se os brinco de pena usados por Paraguai e o ambiente típico dos quintais Mehináku.

mo também sua parentela. Tal como em outras tribos xinguanas (ver em especial a descrição que Basso faz dos Kalapálo, 1973), há duas formas de casamento. A primeira e mais prestigiosa é a do casamento de uma mocinha ainda em reclusão. Chamado de

“trazer a noiva para casa”, a moça muda-se para a casa de seu noivo para viver atrás da barreira divisória de reclusão até o dia de seu casamento, quando ela sai formalmente. Uma moça nessas condições é considerada “nova” (*autsapairi*) e o casamento implica pagamentos pesados (“*epetei*”, o mesmo termo usado para uma transação comercial) e demonstrações de respeito a seus parentes. Casamentos secundários exigem muito menos, sendo oficiados por um dos parentes do noivo que leva a rede dele para a casa da noiva. Ao assinalar os casamentos, os homens imitam o choro dos nenês recém-nascidos: “Hua-hua-hua-hua-hua!”, assegurando dessa forma a fertilidade da esposa.

A etiqueta e os códigos de respeito também anunciam o casamento para a comunidade; comemorando-se a nova relação entre pessoas que anteriormente eram parentes afastados. Marido e mulher, por exemplo, devem ir se banhar juntos pelo menos uma vez por dia, compartilhar instrumentos, usar termos de parentesco apropriados, dormir em redes adjacentes e participar de outras cenas estereotipadas que apresentem sua relação ao resto da comunidade (ver Gregor, 1974, para uma descrição detalhada do casamento Mehináku).

Igualmente decisivas para a dramatização do laço marital são as demonstrações de respeito que marido e mulher devem aos parentes um do outro. Relações de respeito entre os Mehináku são igualmente equilibradas, pois os tabus de uso dos nomes e do contato físico são respeitados tanto pelos pais como pelos esposos dos filhos. Na verdade, entretanto, há um lado forte e um lado fraco em cada relação afim, assegurando que o recíproco de respeito é vergonha (*iaipiripyai*). Um homem jovem que consegue esposa há pouco tempo, daí em diante, não só por respeito (*amunapátapai*) aos irmãos e pais dela, está cronicamente envergonhado em presença deles. Ele ocupa uma posição de devedor, sendo que sua dívida consiste em pagamento e trabalho. A justificativa para seu “status” subordinado está em que os pais de sua esposa passaram, pela dor do nascimento da criança e pela irritação contínua de criá-la, tudo isso no interesse daquele que seria o esposo dela. Ele recebe não só a esposa e seus serviços, mas também os direitos sobre os filhos dela. Tudo isso ele deve restituir.

Seu papel se torna particularmente oneroso se ele se muda para a casa da esposa. Frequentemente, ele vive na mesma metade da casa que seus sogros e está sempre sob os olhares vigilantes deles, o assim chamado *inyeri* (*inswí*, no feminino, “esposa recém-casada”) tem uma vida dura. Como sugeri anteriormente,

muitas das regulamentações que governam sua conduta podem ser vistas como regras que limitam o contato entre ele e os pais de sua esposa, facilitando assim a transição de uma residência para outra. Ele cede a passagem quando seus sogros passam pela porta e procura evitar a área onde eles cozinham e as redes deles. Ele olha para baixo e para os lados na presença deles para que seus olhares só raramente se encontrem. Nunca toca em seus sogros e nem mesmo segura o mesmo objeto simultaneamente. Se deseja passar alguma coisa para seu sogro, ele primeiro a coloca no chão.

A carga de trabalho de um jovem marido é muito maior do que a que ele tinha em sua casa natal. Espera-se que ele pesque para seus afins quase todos os dias e que em suas horas vagas construa uma canoa ou abra uma roça nova. Nos meses frios da estação das secas, ele voltará para casa de tardezinha com um enorme feixe de lenha, não só para ele e sua mulher, como também para os pais dela.

Entre nós é difícil apreciar a distância e o senso de vergonha associados à interação genro-sogros, pois não existe uma relação desse tipo em nossa própria sociedade. Uma medida de sua força, entretanto, está em que o respeito e a evitação associados ao papel devem ser permanentemente lembrados. Um Mehináku se mantém sempre vigilante em relação a seus afins, para evitar a violação de qualquer tabu de contato ou proximidade. Os habitantes da aldeia organizam deliberadamente seu esquema de trabalho diário com vistas a evitar o encontro com os pais de sua esposa. Tewe, por exemplo, jamais irá ao porto do rio Culiseu no mesmo dia que seu sogro.

O tabu de evitação implica não só encontros com afins, como o uso dos nomes deles. A proibição seria fácil de respeitar, não fosse o fato de cada adulto ter um bom número de afins e de cada afim ter vários nomes. Para complicar ainda mais a questão, os antropônimos Mehináku são também nomes de animais, objetos da casa e acontecimentos naturais, e, assim sendo, um habitante da aldeia tem que tomar cuidado, mesmo nas conversas, para que não haja nenhuma relação com seus afins.

Os Mehináku contornam o tabu, por meio de uma convenção, para referir-se ao nome sem realmente mencioná-lo. Visto, por exemplo, que espécies de peixes e outros animais são usados para nomes pessoais, os Mehináku (como indica a tabela 23) elaboraram um número de circunlocuções, que evitam referir-se às espécies por seus nomes.

Segundo a tabela 23, um Mehináku cujo sogro se chama Yapu (“arraia”) deve eliminar o *yapu* de seu vocabulário; em vez disso ele diz “tem flecha” cada vez que deseja falar desse ser. Esta evasão é importante, pois usar o nome é uma maneira Mehináku de demonstrar que houve um rompimento com o afim. De acordo com isso, dizer acidentalmente um nome sobre o qual vigora um tabu é ocasião para um agudo embaraço.

Tabela 23

Circunlocações usadas para evitar os nomes de parentes afins

Nomes dos parentes afins	Termo Mehináku	Frase descritiva para evitar o nome
Arraia	Yapu	tem flecha
Piau	Walaku	face escura
Tucunaré	Ieitsapa	boca grande
Pintado	Tulupi	manchado, salpicado
Pirarara	Yuma	vermelho
Macaco (<i>Cebus</i>)	Pahi	KaiyUh (palavra <i>kuiquíro</i> para designar macaco)
Tartaruga	Epyu	costas fortes

É claro que os Mehináku devem a seus afins obrigações pesadas. Precisam trabalhar para eles, dar-lhes presentes caros e evitar contato social, e além disso reorganizar suas atividades diárias e alterar seu vocabulário. Há, entretanto, compensações para aqueles que respeitam estas regras. Os afins precipitam-se quando se trata de dar apoio uns aos outros. Se os objetos de um homem forem roubados, por exemplo, seus cunhados são os primeiros e os mais vociferantes a proclamar sua fúria pelo roubo. Notamos também que as regras de parentesco afim se tornam bem menos estritas depois do nascimento das crianças. Nora e sogra, reunidas constantemente para atividades domésticas, acabam por desenvolver uma associação calorosa e têm prazer na companhia uma da outra. Cunhados vêm muitas vezes desfrutar de uma relação cordial, contando uns com os outros como companheiros de pescaria e parceiros de trabalho. Quando os habitantes da aldeia podem fazer isso, eles enfatizam abertamente os aspectos de aju-

da e reciprocidade de sua relação sobre aqueles que são distantes e formais.

Uma estratégia de contornar o problema é casar-se com moça cujos pais já tenham morrido. As epidemias de sarampo e gripe, que assolaram o alto Xingu na década de 50, forneceram muitos consortes para tais casamentos “desprovidos de afins”. A parentela distante muitas vezes toma algumas das funções dos sogros, em casos como estes, mas ela nunca chega a ser muito exigente.

Uma segunda técnica de haver-se com o problema dos afins é a de equilíbrio. Uma forma ideal de casamento é a união de dois pares de irmãos e irmãs. Aqui não existe lado forte ou fraco para a relação afim mas sim um equilíbrio perfeito no qual cunhados e cunhadas ficam livres da tensão associada normalmente a seus papéis.

No melhor dos casos, entretanto, o parentesco afim é encarado como cheio de exigências pesadas, e não é surpreendente que a instituição seja marcada por um antagonismo velado, que se expressa em bisbilhotice invejosa e insultos sub-reptícios. Um genro acusa o pai de sua mulher de feitiçaria e roubo. Nas costas do velho, ele viola alegremente o tabu de nome e refere-se a ele derogatoriamente como “avô”. Por seu lado, o sogro aproveita cada oportunidade para denegrir o marido de sua filha. Apesar disso, o código de vergonha e respeito associado às relações afins dificulta esta tensão de explodir sob forma de hostilidade aberta.

Nas práticas funerárias aparece uma expressão claramente institucionalizada do antagonismo entre afins. Frequentemente, um marido enlutado ou seus parentes são suspeitos de feitiçaria, especialmente se a esposa falecida era maltratada ou dava a seu marido motivos para sentir ciúme. Por ocasião da morte, o marido expressa intensa mágoa e entra em um período de reclusão por luto, que pode durar até um ano. A reclusão começa quando seu cabelo é cortado por um parente da esposa morta, o qual fica responsável pela supervisão de todo o período de luto. Devido à crença dos Mehináku de que virtualmente todas as mortes, com exceção daquelas das crianças pequenas, são causadas ou estimuladas por feiticeiros, a pessoa que corta o cabelo estará muito furiosa. Havendo a menor suspeita de que o viúvo foi responsável pela morte, o cabelo será raspado com brutalidade, por meio de uma lâmina cega. Este ato expressa seus sentimentos e além disso determina o tempo que ele irá passar na reclusão de luto,

visto que só poderá sair quando o cabelo atingir um comprimento normal. Raspar o cabelo tão rente quanto possível garante que o enlutado ficará fora de circulação por pelo menos um ano, para grande satisfação da parentela da esposa morta.

O antagonismo entre parentes afins também se expressa em brincadeiras e mitos a respeito de homens jovens e suas sogras. Estas histórias são surpreendentes, pois a relação entre genro e sogra não é tensa. Embora esta seja uma figura distante e remota, objeto de muitas evitações e tabus, ela nunca inicia diretamente pedidos de trabalho e presentes. Visto que a origem desses pedidos é o sogro, poder-se-ia esperar que fosse ele o foco principal das brincadeiras hostis. Na maior parte das histórias, como o mito do morcego (*alua*), entretanto, a sogra é a figura central sobre a qual se concentra toda a iluminação.

Os urubus pediram ao Morcego que arranjasse diademas de penas para todos os moços. Tendo notado anteriormente que sua sogra tinha vulva imensa, ele pensou consigo mesmo: "Aí estão os diademas que eu preciso". Ele atraiu sua sogra até a aldeia da estação da seca, sob o pretexto de que o resto da tribo também estaria lá. Encontrando a aldeia vazia, eles penduraram suas redes em extremos opostos da casa, como convém fazer quando se trata de genro e sogra. Tarde da noite, entretanto, uma coruja piou. Assustada com o barulho, a sogra pediu ao Morcego que viesse mais para perto. Outros animais gritaram, e logo a rede do Morcego foi parar junto à de sua sogra.

Finalmente, quando a onça rugiu, ela pediu ao Morcego que viesse para sua rede. Morcego foi e teve relações sexuais com ela. Ele então pegou uma faca e cortou a vulva dela, um enorme volume de tecido que ele levou embora em várias cestas até a aldeia dos urubus. A vulva foi dada a vários pássaros, inclusive os urubus, o peru, os patos e outros para transformar-se em seus diademas e ornamentos de penas.*

Característica de muitas histórias recolhidas por mim, a sogra é punida por atividades sexuais e por interesse em relação ao marido da filha. A própria idéia de um contato dessa natureza parece repugnante aos Mehináku, talvez mesmo pior que relações incestuosas dentro da família nuclear, que são consideradas como simplesmente absurdas. É possível que mitos e brincadeiras agressivas sobre a sogra sejam uma expressão de desejos sexuais recanalizados como agressão, emoção que pode ser admitida e aceita com muito mais facilidade que o interesse sexual.

* Segundo esclarecimentos do próprio Autor, suas notas de campo foram escritas diretamente em Inglês, e os nomes dos animais, que aparecem no mito, constituem um problema. Para "pato", "peru", "urubu" e "coruja", o original Inglês é *duck*, *turkey*, *vulture* e *nighthawk* (Nota da Trad.).

O parentesco entre os Mehináku é visto como uma ligação biológica entre pessoas que são de uma parentela comum. As ligações são a base de instituições fundamentais, tais como a família, e são justificativa para a distribuição de comida, sustentáculo emocional, ajuda mútua e co-residência.

Relações afins, em contraste com laços consangüíneos, são expressas na conduta que vai desde a libertinagem e brincadeira até a extrema deferência e o extremo respeito. Minha apresentação até aqui, entretanto, descreveu principalmente o padrão ideal mais do que a conduta real. No próximo capítulo, vamos ver que o sistema é muito flexível e que leva em conta as necessidades individuais.

17. FORMULAR SEU PRÓPRIO PROGRAMA: MANIPULAÇÃO DE PARENTESCO

Ela é minha irmã porque eu quero que o marido dela seja meu cunhado.

Keje, explicando por que estabeleceu uma relação de irmão com uma prima distante

O sistema de parentesco Mehináku é Dravidiano (Dumont, 1953) no que se refere ao fato de primos cruzados classificatórios, e seus pais agem como afins em potencial, enquanto que outros parentes são consangüíneos. Embora entre os Mehináku a natureza do sistema seja parcialmente obscurecida pelo fato de que primos em primeiro grau não possam se casar, o modelo Dravidiano é uma descrição razoável de suas regras de parentesco. O mesmo sistema tem sido descrito por antropólogos que trabalharam entre outras tribos do Xingu, particularmente Galvão (1953), Carneiro (1957) e, em maior detalhe, por Basso (1973). Em um aspecto muito significativo, entretanto, os Mehináku parecem ser muito diferentes dos outros povos do Xingu: as regras de parentesco são aplicadas de maneira muito flexível, e tão flexível que às vezes parece que os Mehináku podem fazer seu próprio programa para definir sua posição dentro do sistema de parentesco.

A flexibilidade das relações de parentesco gira principalmente em torno da distinção entre o parentesco verdadeiro e o mais distante. As relações entre a parentela verdadeira são fixas e não estão sujeitas a manipulação. Falando dessas relações, um habitante da aldeia indicará seu umbigo dizendo: "Nós somos parentes *aqui*; nós devemos nos comportar assim". O relacionamento entre parentes mais distantes, entretanto, é de caráter muito mais mutável. A base dessa mutabilidade é o sistema de "duplo relacionamento" (*mipyama ehewe*).

Duplo relacionamento

Percebi pela primeira vez o padrão de duplo relacionamento, quando pedi a cada habitante da aldeia para dizer a lista de todos os termos de parentesco pelo qual ele se referia a cada um de seus companheiros, técnica usada por Arnold Rose (1960) na Austrália. Para minha surpresa, alguns Mehináku disseram mais de um termo de parentesco para a mesma pessoa. Um parente podia ser simultaneamente um irmão do pai (*papá*), um irmão da mãe (*uá*) ou até mesmo um irmão do pai (*papá*) e um irmão (*nujé*). Gastei bom tempo para entender precisamente o que significava esta aparente confusão de terminologia, mas os resultados valeram o esforço. As relações duplas constituem um dos traços mais notáveis do parentesco Mehináku, sendo também uma boa chave para o sistema deles de definir e de distribuir os papéis sociais.

O relacionamento duplo surge a partir do método Mehináku de estender o parentesco além do pequeno círculo da parentela verdadeira.

O leitor se lembra de que, em média, o conjunto de parentes verdadeiros de cada habitante da aldeia engloba cerca de um quarto da comunidade. O restante da tribo compõe-se de gente que é “um pouco” parente (*ahatāi*) ou parente distante (*mawákapai*), e é entre estes parentes que ocorrem as “relações duplas”. O termo de parentesco de um habitante da aldeia, para estes parentes distantes, é baseado na posição de seus pais dentro da rede de relações. O fato de que o sistema seja bilateral, e que à posição de ambos os progenitores é dado um peso igual, dá origem a relações duplas. Vejamos o sistema pela perspectiva do filho de Kikyala, menino de oito anos de idade chamado Waku.

Waku é o candidato preferencial para trabalhos de menino de recados, sempre que seus pais têm um recado ou uma comida para enviar a seus vizinhos. De maneira característica, Kikyala irá se dirigir a ele para levar alguns anzóis para um de seus irmãos classificatórios. Em vez de dizer: “Leve isso para o meu irmão”, Kikyala muda o termo de parentesco, para refletir o ponto de vista de Waku: “Leve estes anzóis para seu *papá* (irmão do pai, pai).

Mais tarde, entretanto, a mãe de Waku manda-o dar um recado ao mesmo indivíduo, também um irmão classificatório dela. Ela diz: “Vá dizer a seu *uá* (irmão da mãe) que Kikyala foi vigiar

suas armadilhas de peixe”. Waku está dessa maneira aprendendo dois termos de parentesco para a mesma pessoa. O irmão classificatório de seu pai e de sua mãe é simultaneamente *papá* e *uá*.

Virtualmente todos os Mehináku podem justificar relações duplas para, pelo menos, alguns dos habitantes da aldeia que não são parentes verdadeiros. Muitas vezes as combinações de termos de parentesco são aparentemente mais estranhas do que as duas mencionadas acima. Às vezes, por exemplo, um Mehináku pode dirigir-se a outro como *papá* (pai) e como *teté* (irmão mais velho), confundindo portanto as gerações. A confusão, naturalmente, encontra-se toda ela na mente do observador de fora e não parece nunca perturbar os Mehináku. A razão é que os termos de parentesco usados entre pessoas que não são parentes verdadeiros, ou que são “só um pouquinho” aparentadas, podem ser saudações mais que esforços sérios para afirmar uma conexão genealógica ou invocar uma relação específica. Em tais circunstâncias, não é muito importante a escolha dos dois termos alternativos. Em cada caso, o uso do termo afirma uma relação correta entre companheiros de tribo, mesmo que não se especifique um papel preciso.

Há ocasiões, entretanto, nas quais as relações duplas são um problema. Considere-se o caso de um rapaz que está chegando à adolescência. Antes dessa época ele brincava com os outros jovens na aldeia com pouco cuidado a respeito da relação deles para consigo. Certamente ele nunca se preocupou com quais deles eram seus primos paralelos e quais seus primos cruzados. Na adolescência, entretanto, a distinção de repente é crítica. Os primos cruzados são alvo para casos extraconjugais e brincadeiras obscenas. Os primos paralelos são mais como os verdadeiros irmãos, entre os quais tal conduta é proibida. Como faz um jovem Mehináku, para decidir quem é primo cruzado e quem não é?

Resolvendo algumas ambigüidades

Os Mehináku definem uma prima cruzada (*utanuléi*) como uma filha de genitores que são designados como irmã do pai (*akí*) e irmão da mãe (*uá*). Na prática, entretanto, há muito poucos desses casos ambíguos. Muito freqüentemente, um dos progenitores é claramente um irmão da mãe ou uma irmã do pai, enquanto o outro é um pai, mãe ou mesmo irmão classificatórios. O número de possibilidades alternadas é aumentado ainda mais pelo padrão de relações duplas. Nesta confusão um jovem pode esperar pouco es-

clarecimento de seus pais. Eles já estabeleceram sua rede de relações maritais e extramaritais, e assim eles podem permitir-se traçar uma linha rígida em relação àquilo que constitui incesto para seus filhos.

A solução encontrada por muitos dos homens moços da aldeia é a de abordar qualquer moça atraente com quem seja possível evocar uma relação de primos cruzados, por mais leve que seja. Não é necessário dizer que essa abordagem é potencialmente uma experiência vergonhosa, e o jovem espera até poder encontrar a moça tomando banho sozinha ou então fazendo alguma coisa fora da aldeia.

Ele a toma pelo pulso e propõe relações sexuais. Segundo Ipyu, um rapaz atraente do ponto de vista sexual e dono de grande experiência em tais assuntos, as moças algumas vezes lhe respondem: “Não! Eu sou como sua irmã verdadeira. Quando eu me casar, você e meu marido serão cunhados.” Ipyu diz que algumas vezes ele irá discutir com a moça, para mostrar como eles podem legitimamente ser considerados primos cruzados. E, se apesar disso, ela continuar a desprezá-lo, ele fica humilhado, mas pelo menos não irá interpretar mal a natureza da relação outra vez. De maneira semelhante, se ela o aceita para amante, qualquer elemento de ambigüidade sobre o caráter de tal relação será efetivamente eliminado.

A abordagem de Ipyu sugere que a atração sexual é uma maneira de resolver a ambigüidade inerente ao desenvolvimento de relações. As moças bonitas e receptivas sexualmente são de fato mais plausíveis de se transformar em “primas cruzadas” do que as moças desprovidas de atrativos e pouco receptivas. Reconhecidamente, muitas das ligações que se desenvolvem a partir de tais casos representam, pelo menos marginalmente, uma violação ao tabu de incesto; mas o medo do incesto não assusta demais os habitantes da aldeia. Não há termo para incesto na língua Mehináku, a não ser *ataláitsuapai*, palavra que significa simplesmente “fazer mau uso”. Um homem que seja assaz tolo para comer areia ou para acusar falsamente um parente de praticar feitiçaria ou para ter relações sexuais com sua prima paralela é igualmente *ataláitsuapai*: o principal significado da palavra é muito mais amplo que “incesto”. Além disso, os habitantes da aldeia encaram a maioria das formas de incesto mais como ridículas do que como horríveis. O notório Watana coabitava abertamente com a filha, antes de sua morte ocorrida no início da década de 60, mas a única reação dos habitantes da aldeia consistia em bisbilhotice desagradável e brincadeiras furtivas.

Fora do círculo de parentesco verdadeiro, onde os limites do tabu de incesto são difíceis de traçar, as sanções contra as relações sexuais são mínimas e as chances de justificar um caso são muito altas. Ipyu, por exemplo, foi criticado com brandura por manter um caso extraconjugal com sua *mama* (mãe e irmã da mãe). Ao fazer sua própria defesa, ele referiu que ao avaliar seu relacionamento com a moça através de sua mãe mais do que através de seu pai, ele podia mais ou menos enunciar que ela era sua prima cruzada. E, de fato, ele se refere ao pai da moça como seu *uá* (irmão da mãe) e não como seu *atú* (avô) para poder colocar a moça na correta categoria de parentesco. Diante do pai da moça, entretanto, notei que ele não usa nenhum termo de parentesco, posto que a afirmação a respeito de o homem ser irmão de sua mãe é bastante tênue.

Alterando os termos pelos quais ele se refere ao pai de sua namorada, Ipyu foi forçado pela lógica do sistema a modificar a maneira de tratar os irmãos mais moços de sua amante. Comportar-se em relação a eles como se fossem primos cruzados, iniciando com eles uma grande quantidade de grosserias e brincadeiras. Como eles são mais moços que Ipyu, este pode manipular sua relação com eles de maneira mais direta do que com o pai deles.

O caso extraconjugal de Ipyu não somente altera suas relações para com sua namorada e com a família dela, mas afeta também a posição de parentesco de gerações futuras. A base desse efeito é uma norma de extensão de paternidade chamada relações do “mesmo pé”, instituição que não é incomum nos registros etnográficos, mas ajuda a estabelecer papéis bem definidos.

Relações do “mesmo pé”

O leitor deve estar lembrado que a teoria Mehináku da paternidade afirma que as crianças são produzidas através de muitos atos sexuais; uma vez só não basta. Vários homens que têm relações sexuais com a mesma mulher produzirão uma criança conjuntamente. Ipyu diz, com bastante senso de humor, que uma gravidez como esta é como um *wanaki*, ou projeto de trabalho coletivo. Quando nasce o bebê, qualquer homem que teve relações sexuais com a mãe desse bebê pode ser visto como o pai da criança. A instituição da paternidade múltipla afeta o sistema de parentesco, ampliando o conjunto de indivíduos que podem ser considerados como parentes próximos. O reconhecimento da pater-

nidade, entretanto, depende primariamente da mulher envolvida, porque ela se encontra em uma posição estratégica para manipular a situação. Takwara, por exemplo, está sendo atualmente amolado por ser o pai de uma das filhas de Kaialu, mas o assunto é algo mais do que uma piada. Embora ele tenha mantido algumas relações sexuais com Kaialu em troca de miçangas ou de sabão, ela se recusa a reconhecê-lo como o pai, e o assunto pára por aí. As mulheres recusam-se simplesmente a reconhecer ligações que possam trazer arrependimento, tais como casos com feiticeiros notórios, bisbilhoteiros, ou outros indivíduos impopulares.

O parentesco entre filhos gerados por um homem em seu casamento e através de seus casos é considerado “do mesmo pé” (*ikitsapa pinyeri*). Os Mehináku não sabem explicar o significado exato dessa imagem, mas ela quer dizer que os filhos são “parentes reais”, que estão proibidos de ter relações sexuais ou de se casar, e que um dia terão importantes relações afins com os cônjuges uns dos outros. Dada a extensão das relações extraconjugais, é surpreendente saber que as relações “do mesmo pé” não são comuns. Atualmente na aldeia conhece-se apenas uma pequena quantidade dessas relações, pois os pais se preocupam em deixar a seus filhos uma certa margem de escolha para seus parceiros de casamento. Se o sistema fosse seguido até sua conclusão lógica, o tabu de incesto proibiria virtualmente todo contato sexual dentro da aldeia. Para evitar este dilema, uma mulher explica a seus filhos, de maneira tipicamente Mehináku, que um certo homem teve relações sexuais com ela somente “umas poucas vezes”; ele é, portanto, somente “um pouco” pai deles e eles, portanto, podem casar-se com os filhos dele.

Uma segunda limitação importante no reconhecimento das relações “de mesmo pé” é a de que alguns dos laços que elas engendram devem ser mantidos secretos. Uma mãe instrui cuidadosamente seus filhos para chamar de *papá* os amantes dela, apenas quando seu marido estiver fora de alcance para poder ouvir. Um marido não gosta que seus próprios filhos lhe recordem a indiscrição de sua esposa.

Outras relações embaraçosas derivadas da extensão da paternidade também são dissimuladas. Veja-se o diagrama da figura 24. Kama encara ambos os habitantes da aldeia 1 e 2 como seus sogros, visto que o número 1 é o pai de sua mulher e que o número 2 teve um caso de longa duração com a mãe de sua mulher. O número 2, entretanto, é seu sogro clandestino. Tanto ele quanto Kama têm cuidado de não se referir à relação em presença do

número 1, que com certeza sabe do caso, mas não quer que a infidelidade de sua mulher seja repetidamente alvo de sua atenção.

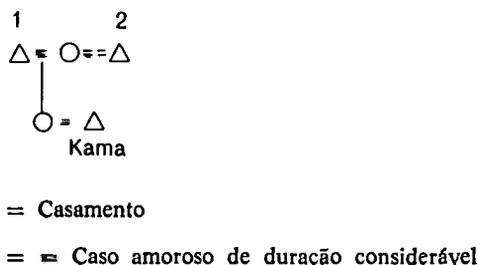


Figura 24. Tipos de sogros.

Mesmo não existindo muitas relações do “mesmo pé”, a escolha de parceiros para casos extraconjugais pode se tornar base para o estabelecimento de novas relações de parentesco. Estas escolhas não só estabelecem os papéis dos amantes, mas também afetam os laços de parentesco da geração seguinte. Visto que o reconhecimento da paternidade depende dos interesses dos que são afetados, os Mehináku têm controle parcial do sistema de parentesco e de sua posição dentro dele.

Manipulando o parentesco afim

Um casamento Mehináku apresenta oportunidade para mudar radicalmente relações de parentesco; trata-se de uma ocasião na qual alguns indivíduos podem escolher tornar-se afim do noivo ou da noiva. Em 1972, por exemplo, o casamento de Keie e Tana causou muitas mudanças na rede de parentesco. Quase toda a parentela da esposa e muitos dos seus parentes classificatórios tornaram-se afins do noivo. Os pais da noiva e seus irmãos, irmãs e primos tornaram-se parentes afins dele e os irmãos, irmãs e primos da noiva tornaram-se irmãos afins dele. Nem todas estas relações seguem-se inevitavelmente a um casamento. Os Mehináku dizem que uma pessoa é necessariamente afim apenas da família nuclear de sua esposa. Se ele é afim dos parentes mais distantes

de sua esposa, depende da vontade deles assumirem as responsabilidades da relação. As responsabilidades de parentesco afim são assumidas por pessoas que estão bem intencionadas em relação aos parentes de sua esposa. Na prática, isto inclui todos os membros da parentela da esposa de um novo marido. Seria uma séria quebra dos costumes, se qualquer um deles recusasse tornar-se seu afim. Os parentes classificatórios da esposa em grau mais distante, entretanto, têm uma opção. Geralmente irão escolher tornar-se parentes afins do marido, se tiverem uma relação especial com esposa dele e com a família dela. Portanto, os amantes da mãe da esposa geralmente se tornam sogros, porque se considera que têm um importante laço paternal com a esposa. De maneira semelhante, um amigo íntimo do pai da esposa usualmente é visto como irmão do pai dela. Não importa quão distante seja esta relação, ele pode ser um dos sogros importantes do novo marido.

Um certo número de circunstâncias tende a inibir a formação dos papéis afins. Não é provável que um Mehináku inicie uma relação afim com um de seus companheiros de tribo, enquanto ele estiver tendo um caso com a esposa desse homem, pois é errado ter relações sexuais com a esposa de um afim. Os Mehináku que têm muitos casos amorosos tendem a ter poucos parentes afins. Também é improvável que uma pessoa estabeleça uma relação afim como alguém de quem não goste, pois as manifestações de respeito que se espera entre afins seriam incompatíveis com seus verdadeiros sentimentos. Finalmente, há alguns habitantes da aldeia que não querem mais afins, porque eles já os têm demasiados. Tomar cuidado com um número maior de nomes que não podem ser pronunciados e com gente que deve ser evitada é considerado como um esforço exagerado. Esta atitude é tão difundida que numerosas relações afins são sinal da vontade de uma pessoa de assumir encargos sociais. Kikyala, sustentáculo da comunidade e um de seus indivíduos mais sociáveis, diz: "Observe a aldeia. Em casa casa você pode encontrar meus cunhados. Eu vou pescar com eles, e eles comigo. Eu os respeito e observo os tabus de nome. Eu não sou como aquele homem de fundo de quintal, Kala, que não tem praticamente nenhum parente afim".

Depois de cada casamento, há um período de agitação durante o qual os Mehináku ponderam sobre quais serão e quais deixarão de ser os seus parentes afins. Um certo número de práticas ajuda a desenvolver ordenadamente o processo, entre as quais a mais importante é a de que os parentes da esposa devem dar os

primeiros passos. As relações afins são desiguais no tocante ao fato de que os parentes da esposa de uma pessoa exigem mais respeito do que retribuem. Um marido recém-casado não deve iniciar relações afins, mas deve esperar que os parentes de sua mulher as sugiram. Alguns dos parentes distantes de sua mulher, por exemplo, podem abordá-lo diretamente e dizer que querem ser seus cunhados. Não há possibilidade de recusa, pois uma oferta de tornar-se parente afim nunca é rejeitada.

Às vezes, o oferecimento para engajar uma relação afim é estabelecido através de uma terceira pessoa, pois seria considerado impróprio para um homem aproximar-se do marido recém-casado de sua filha classificatória e sugerir-lhe que se tornem sogro e genro. Normalmente ele pede à sua “filha” que estabeleça a relação para ele. Uma terceira pessoa também poderá ser convocada para ajudar a esclarecer relações ambíguas, quando há um casamento entre duas pessoas que estão na periferia do parentesco de um habitante da aldeia. Se um primo em segundo grau, pelo lado de seu pai, se casa com uma prima em segundo grau, pelo lado de sua mãe, ele enfrenta um dilema: se deve considerá-los como parentes consangüíneos ou se um irá se tornar seu afim. Os Mehináku algumas vezes solucionam problemas desse tipo recorrendo a um membro mais velho da parentela, que resolve o caso em confiança, normalmente em favor das relações consangüíneas.

As relações afins, que podem ser criadas para conveniência de uma pessoa, podem também ser rompidas. Isto não acontece com freqüência, e, quando acontece, provoca escândalo e acarreta uma grande quantidade de mexericos. Com maior freqüência, terminam-se relações afins entre cunhados, quando um deles estiver tendo relações sexuais com a esposa do outro. Os cunhados têm como ponto de honra evitar tais indiscrições porque, mesmo quando não são proibidos pelo tabu de incesto, os casos amorosos são vistos como causa de ruptura e como antitéticos em relação ao respeito que os afins devem uns aos outros. Tão ampla é a rede de casos extraconjugais, entretanto, que é raro o caso de um habitante da aldeia que não esteja mantendo ligação amorosa com a esposa de, pelo menos, um dos cunhados seus. A situação é normalmente tolerada até que o par adúltero se torne a tal ponto indiscreto que o marido traído tenha que tomar conhecimento, como, por exemplo, ao entrar inesperadamente em casa e encontrar sua esposa na rede junto com seu cunhado. Ele poderá então terminar a relação afim com uma declaração pública de que o amante de

sua esposa não é mais seu afim e que daí por diante ele irá se permitir pronunciar livremente o nome do outro. Alternativa mais comum é manter a relação, embora violando o tabu de nome em situações privadas.

Algumas conclusões sobre o parentesco

Duas das características notáveis do parentesco Mehináku são sua ambigüidade e sua flexibilidade. A ambigüidade do parentesco Mehináku parece derivar do reduzido tamanho da unidade social do sistema bilateral de reavaliação do parentesco e da prática da endogamia. Neste ambiente, muitas vezes é possível traçar um número de relações para qualquer pessoa solteira, cada uma das quais representa um laço social potencialmente diferente. Manipulando o sistema, um habitante da aldeia pode escolher o papel que lhe é mais conveniente, como, por exemplo, afim, amante ou parente consangüíneo. O resultado dessa escolha é que as relações se tornam altamente adaptáveis aos acontecimentos e aos desejos pessoais. Lembro-me, por exemplo, de uma mulher que voltou à aldeia com seu marido, depois de uma ausência de vários anos em uma tribo vizinha. Keje explicou-me que poderia encontrar um apoio razoável para ser ou seu primo cruzado ou seu primo paralelo. Depois de examiná-la, entretanto, decidiu que ela era tão pouco atraente que ele não tinha interesse em ter relações sexuais com ela. Por outro lado, o marido dela era forte, brigão e bom trabalhador. Os dois homens tornaram-se cunhados, e depois de um curto período de tempo o marido dela já estava ajudando Keje em sua roça. Keje escolheu entre a moça e a roça, fixando-se nesta última. Admite-se que nem todas as trocas de papel são guiadas por um interesse pessoal medido de forma tão cuidadosa, mas, muitas vezes, ele é um elemento do processo. A flexibilidade do sistema fornece portanto aos Mehináku uma oportunidade de maximizar suas necessidades emocionais e seus recursos materiais.

Uma terceira característica das relações de parentesco Mehináku é que elas são um caso de grau. Portanto, primos cruzados podem ser “muito” primos cruzados ou somente “um pouquinho” primos cruzados. A própria noção de relacionamento está sujeita às mesmas modificações. Os habitantes da aldeia podem ser parentes “verdadeiros”, parentes “distantes” ou não ser parentes.

Algumas vezes estas relações são elaboradamente escaladas. Kikyala tem muitos sogros. Eles incluem seu sogro “verdadeiro”,

Yukala (pai da sua mulher); um sogro de nível “um pouco mais baixo” (irmão de Yukala) e um sogro “pequeno”, antigo amante da mãe de sua mulher. Ele não embarca na mesma canoa com seu sogro verdadeiro e evita-o nos caminhos e nas passagens. Ele poderá embarcar na mesma canoa com seu sogro de nível um pouco mais baixo (embora sentando-se na extremidade oposta), mas ainda evita-o nos caminhos e nas passagens. Tudo é permissível com seu sogro “pequeno”, com o qual ele também reconhece uma relação consanguínea classificatória, com exceção da menção dos nomes pessoais.

A gradação dos papéis afins é puramente pessoal, resultado de trocas tácitas de papéis, e elaborada como no caso de Kikyala e seus sogros. Ela é típica, entretanto, do “continuum” de relações sociais que existe entre os habitantes da aldeia. Com efeito, cada parceiro de um papel escreve seu próprio programa dentro da estrutura de regras que estabelece como estas relações devem ser. Desvios das regras e emendas a elas são vistos como casos de grau, e assim as relações são “pequenas”, “verdadeiras”, “distantes”, “próximas”, e assim por diante.

A quantificação das relações afeta também outros papéis da sociedade Mehináku. Os conceitos “grande” e “pequeno” podem servir para qualificar chefes, xamãs, músicos, amigos, amantes, pescadores, contadores de história, abridores de roças, e até mesmo feiticeiros. Tal medida das relações não nos é inteiramente estranha, embora de maneira geral possamos distribuir papéis com pouca ou nenhuma base. Não temos “um pouco” presidentes, coletores de lixo, pais ou filhos e nem temos um conjunto de afins que possa ser acrescentado a termos de “status” para medir o tamanho e o ajustamento do beneficiado e sua posição social.

É interessante notar, entretanto, que os Mehináku não são únicos ou até mesmo extremados em seu padrão de relações de parentesco flexíveis e escalonadas. Robert Murphy em um estudo sobre parentesco Tuareg conta que assim como entre os Mehináku “. . . o etnógrafo logo descobre que um Tuareg tem mais primos cruzados, especialmente do sexo feminino, que qualquer outro tipo de parentes. . . Há uma notável flexibilidade em tal sistema, pois os termos podem ser adaptados à conduta, mais do que a conduta aos termos (1967: 167)”. De maneira semelhante, Eva Hunt (1969), em um exame detalhado do sistema de parentesco de uma comunidade Mestiza do México, encontra muito da flexibilidade de ajustamento aos papéis de parentesco que nós encontramos entre os Mehináku: dos parentes biológicos diz-se muitas

vezes que não são parentes; indivíduos não-aparentados são muitas vezes incorporados à parentela; e termos de parentesco são usados assimetricamente e aplicados sem conexão com a rede genealógica de parentesco. Hunt sugere que a flexibilidade do sistema seja baseada na natureza eminentemente bimodal do parentesco: conexão biológica e relação social. Estes dois modelos são incongruentes entre os informantes Mestizos de Hunt, pois as diferenças de classe e facção política dividem e separam membros da mesma parentela.

Entre os Mehináku, o parentesco é um assunto “de ação tanto quanto de sangue”. É assunto de sangue, porque a noção fundamental de conexão por parentesco é derivada do ato de procriação, a “plantação” da “semente” no corpo da mãe de alguém. E é um assunto de ação, porque as relações sociais são conduzidas no idioma do parentesco, havendo ou não um laço biológico que possa ser demonstrado. Parentesco por sangue e por ação não são congruentes entre os Mehináku igualitários por causa do tamanho reduzido da comunidade e pela tendência a desenvolverem relações sociais. Então os Mehináku são aparentados conforme uma série de modos, simultaneamente parentes por sangue e por casamento pela linha paterna e pela linha materna. Neste ambiente, poderíamos imaginar normas institucionais que poderiam segregar estas relações de maneira a poder minimizar o desenvolvimento ou negá-lo quando ele ocorre. A exogamia e o parentesco unilinear são duas dessas normas. Se os Mehináku se casassem com não-parentes e traçassem o parentesco através de uma linha, não haveria nem “relações duplas” entre parentes de sangue e nem afins que também reconhecessem papéis consanguíneos. Dada a bilateralidade e endogamia da pequena comunidade Mehináku, entretanto, as relações múltiplas são inevitáveis. A avaliação dessas relações como “real”, “distante”, “pouca”, e assim por diante, é a maneira que os habitantes da aldeia têm de reconhecer a ambigüidade do sistema e sua base racional para jogar com ele. Não raro o sistema torna-se uma atrapalhação, como quando um jovem deve dizer exatamente quem é e quem não é sua prima cruzada, mas, com mais freqüência, ele é uma oportunidade para enfatizar aquelas partes da relação total que são mais adequadas para os que vão representar os papéis.

18. SER MEHINÁKU: IDENTIDADE TRIBAL NO SISTEMA XINGUANO

Esta metade é Mehináku e a outra metade é Waurá.

Kikyala, traçando uma linha imaginária ao longo de seu corpo

A tarefa do ator é identificar-se perante a platéia, deixá-la saber quem ele é no contexto do drama. As “auto-identificações”, descritas no capítulo 12, e os papéis, que eu analisei nessa parte do livro, são algumas das identificações sociais feitas pelos Mehináku.

O capítulo anterior, entretanto, sugere que, mesmo lidando com papéis fundamentais de parentesco, nossa distribuição dos papéis na vida real não é facilmente fixada. Ao contrário de atores teatrais, que forçosamente usam a máscara designada na peça, os Mehináku podem escapar de uma parte para outra. Apenas um pouco menos fluida que o parentesco, a identidade tribal entre os Mehináku fornece-lhes um sentido de lealdade e permite-lhes ainda colocar-se fora do alcance de outrem, muito além dos limites de sua comunidade. Neste capítulo eu descrevo os limites culturais, trocas e oposições entre os Mehináku e os povos que os rodeiam.

Humanos e não-humanos

Os membros dos grupos definem quem são em relação aos outros grupos. Para que “nós” nos sintamos juntos, deve haver “eles” que estejam separados e longe de nós. Até mesmo um grupo abrangente, como a humanidade, só é significativo socialmente quando em contraste com não-humanos, tais como animais ou

marcianos. Por estas razões, uma boa maneira de entender as bases de um grupo social é observar as atitudes e a interação entre ele e seu ambiente e não simplesmente sua estrutura interna. Vamos começar pelo exame de dois mitos que tecem comentários acerca das fronteiras sociais e naturais entre os Mehináku e o mundo em torno deles.

Entre os mitos Mehináku que mais forçam a reflexão encontram-se as lendas de metamorfose (*iyákene*). A reflexão concerne à relação entre os homens e o mundo dos não-humanos, sendo que esses relatos são encarados informalmente como participantes de um grupo de histórias para serem contadas em seqüência. Em cada mito, uma planta, um objeto ou uma força da natureza transforma-se em Mehináku, mas, como demonstra a história do fogo, nenhum deles permanece por muito tempo como um habitante da aldeia, semelhante aos demais:

Um lindo fogo estava queimando em uma casa. Uma mulher olhou para ele, admirando a altura e a cor das chamas. Mais tarde, naquele mesmo dia, um belo jovem (era em realidade o fogo transformado em homem) encontrou a mulher e tomou-a por esposa. Durante um tempo eles viveram bem juntos, mas ele nunca ia se banhar com ela, como deve fazer um bom marido. Finalmente, por insistência de suas cunhadas, ele foi até o rio — mas recusou-se a entrar. Rindo, as mulheres jogaram-lhe água, tsssss! Ele desapareceu numa nuvem de vapor.

Em outras histórias encontramos a mulher Pequi, o homem Timbó, a mulher Sal, a criança Sapo e outros, todos os que gozam de breve estadia como membros da aldeia Mehináku, para serem rejeitados depois, em razão de seu “status” não-humano — os mitos de metamorfose traçam portanto a linha entre os homens e o mundo da natureza.

Vejamos agora uma lenda que descreve a origem dos homens e delinea as fronteiras do sistema tribal no Xingu:

Em outros tempos o Sol atirou três flechas na terra. Duas dessas flechas estavam emplumadas e transformaram-se nas tribos do Xingu (*putaka*) e nos índios selvagens (*wajaiyu*). A outra flecha, que era das próprias para pescar e sem emplumação, transformou-se nos brasileiros e nos outros homens brancos, que algumas vezes são carecas.

Os chefes desses três povos sentaram-se no centro da aldeia do Sol e fumaram. O Sol então passou presentes em torno do círculo. Ele ofereceu aos chefes leite, que os brasileiros aceitaram, mas os índios recusaram. Ele ofereceu aos índios máquinas e armas e carros e aviões, que eles bobamente recusaram e que o chefe brasileiro inteligentemente aceitou. Ele deu aos índios selvagens bordunas, armadilhas e comida suja, enquanto aos índios

do Xingu deu colares e cintos de caramujos, brincos e outras lindas coisas. Então o Sol disse aos índios selvagens para morarem longe, onde eles não pudessem atacar os índios do Xingu, e deu a cada tribo sua própria aldeia.

Os Mehináku dedicam seus mais fortes sentimentos aos índios não-xinguanos. O termo *wajaiyu*, que traduzo aproximadamente como “índio selvagem”, designa não somente os índios que são diferentes dos Mehináku e de seus vizinhos, mas evoca extremo desprezo. Uma mãe, cujo filho se agita enquanto ela lhe cata os piolhos, pode repreendê-lo: “Pare de se mexer ou você vai ficar cheio de piolhos como um *wajaiyu*”. Os *wajaiyu*, entretanto, têm algo de muito pior do que a simples falta de limpeza. Como disse um Mehináku:

Eles o matam na floresta. Eles roubam crianças e atacam as aldeias à noite. Eles nunca tomam banho; Orlando (o diretor do Parque) tinha que mandar os Txikân (*wajaiyu*) tomar banho. Eles se sentam na proa das canoas e defecam na água. Eles comem sapos, cobras e ratos. Eles passam gordura de porco no corpo e dormem no chão. Eles não têm “casa dos homens”: não usam colares de caramujos, nem braçadeiras e nem brincos adequados. Sua pele é muito escura. Não lutam uns com os outros à tarde; eles só matam os outros.

Esses comentários somam-se a um estereótipo fortemente negativo a respeito dos não-xinguanos, que é compartilhado por todos os Mehináku. Um *wajaiyu* é imprevisivelmente violento e feio; sua fala é risível; seus hábitos alimentares são repulsivos; ele não é totalmente um ser humano. O termo para designar humano (*neunéi*) é regularmente aplicado aos xinguanos (*putaka*), brasileiros e outros ocidentais (*kajaiba*) e a macacos (*pahi*; *Cebus* em latim), os quais são considerados como de origem humana na mitologia do Xingu. Como prova de sua afirmação de que os *wajaiyu* não são humanos, alguns Mehináku citam tanto os hábitos revoltantes dos *wajaiyu* quanto uma série de mitos nos quais se conta que eles saíram de ovos de serpente e brotaram de uma união bestial de um homem com uma capivara. A mitologia em geral está do lado desses Mehináku, visto que os principais mitos a respeito da criação (em contraste com a história das flechas do Sol) assinalam uma única origem para os povos do Xingu. Apesar disso, o termo *neunéi*, que é muito semelhante ao português “humano”, tem um sentido biológico ao mesmo tempo que social. Uma vez pressionados, os Mehináku admitem com relutância que no sentido biológico o *wajaiyu* possa ser qualificado como humano: “Eles têm pele, dentes, lábios, línguas e olhos. Eles são gente”.

Uma representação gráfica da atitude dominante em relação aos “índios selvagens” é apresentada nas figuras por Amitiwana (um Trumái) e Kikyala, artistas talentosos e autodidatas. O ma-

caco é, muito provavelmente, um caiarara, membro do gênero *Cebus*, com cauda preênsil, e que sobe nas árvores. Seu pêlo preto-acinzentado fica arrepiado, seus olhos são vazios, sua boca fica aberta em “O”, enquanto ele encara o espectador em atitude de ameaça. O animal é cuidadosamente representado, com exceção dos membros que são excessivamente pesados, parecendo-se com os braços e pernas dos homens — uma característica freqüente nos desenhos que os Mehináku fazem de macacos (v. figura 24).

Vejamos o desenho do “índio selvagem”, um índio Txikân, de fala Karib. Assim como todos os desenhos de *wajaiyu* feitos pelos Mehináku, a figura distorce muito o modelo, o qual, com exceção do adorno, assemelha-se a um xinguanos de constituição fraca. Na figura, entretanto, ele aparece como um ser primitivo, grosseiramente enegrecido. Ao passo que o macaco foi humanizado, o “índio selvagem” foi transformado em um monstro, fornecendo uma poderosa expressão visual da baixa estima que os xinguanos têm pelo *wajaiyu* (ver figura 25).

Contato e interação com os *wajaiyu*

Os Mehináku e os outros povos do Xingu odeiam e temem os *wajaiyu* porque foram freqüentemente vítimas de ataques que não provocaram. Os xinguanos formam um sistema que contém a si mesmo; todas as suas necessidades econômicas e sociais são satisfeitas no âmbito de cada aldeia ou das aldeias vizinhas. Alguns dos índios selvagens, entretanto, têm necessidades que só podem ser satisfeitas atacando os xinguanos mais pacíficos. Os Mehináku lembram muito bem sua experiência de pesadelo com os Txikân do grupo lingüístico Karib.

Em meados da década de 50, alguns Mehináku estavam andando por um de seus caminhos próximo ao porto do rio Culiseu quando descobriram três flechas de manufatura desconhecida fincadas no chão de modo a formar um tripé. Isso só podia significar que havia índios selvagens nas redondezas, os quais conheciam a localização de sua aldeia e desejavam aterrorizá-los. Todos ficaram muito atemorizados e falou-se em abandonar a comunidade, mas, por um certo tempo não aconteceu nada. Então, repentinamente, uma manhã, enquanto os habitantes da aldeia se dirigiam para suas roças, as flechas começaram a voar. Os Mehináku correram para a aldeia, esconderam-se em suas casas e atiraram ao acaso com a única espingarda existente lá até que os Txikân foram

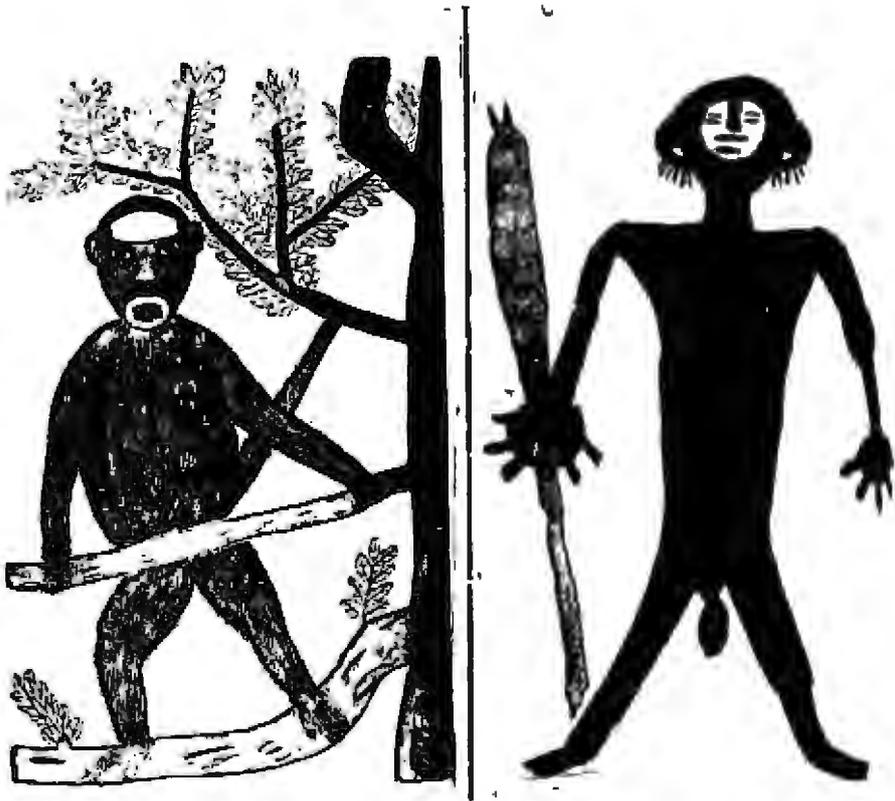


Figura 25. Um macaco. “Vamos caçar gente”, pode dizer um habitante da aldeia a seus companheiros, significando que ele quer ir a uma caçada de macacos. Citando um certo número de mitos, como prova, os Mehináku afirmam que o macaco é de origem humana — seja nascido do casamento entre irmãos, seja descendente de um grupo de homens transformados em bichos. Quase humano, o macaco é adotado como parte da dieta com relutância e é considerado muito inferior ao peixe — o alimento em tudo superior aos demais.

Figura 26. Um índio selvagem. Violento, imprevisível, adornado de maneira repulsiva, o índio selvagem é a antítese do xinguano pacífico, aculturado e estético. No retrato feito por Kikyala um Txikân, carregando uma borduna, está prestes a esmagar a cabeça de qualquer infeliz que cruze o seu caminho. Embora sua pele enegrecida, seus genitais exageradamente grandes e suas mãos monstruosas não correspondam a nenhum indivíduo real, a figura conta uma verdade emocional a respeito da visão que o artista tem do índio selvagem.

embora. Os atacantes voltaram com freqüência, e à noite as flechas passavam assobiando através do teto de palha enquanto que todos se ocultavam junto dos postes. Nas ocasiões em que os Mehináku saíam da aldeia para fabricar sal, voltavam para descobrir que suas vasilhas de cerâmica e outros objetos de valor tinham sido roubados, seus silos de mandioca tinham sido revirados e suas propriedades não-portáteis tinham sido destruídas. O terrorismo continuou até que o chefe Mehináku foi flechado nas costas, enquanto estava caçando a certa distância da aldeia. O ferimento era grave e sua vida foi salva somente graças à intervenção médica do Posto Indígena. Temendo por suas vidas, os habitantes da aldeia decidiram não mais suportar o terror Txikân e mudaram-se para as margens do rio Tuatuari, onde se encontram atualmente.

Hoje em dia (1976) todos os índios selvagens das vizinhanças imediatas da reserva indígena do Xingu foram pacificados. Os Txikân moram a aproximadamente 300 metros do Posto Indígena e, encorajados pelos administradores da reserva, visitam os Mehináku eventualmente. Tive oportunidade de assistir a uma sessão de troca entre as duas tribos, ocorrida em novembro de 1971.

Antes da chegada dos Txikân, os Mehináku começaram a manifestar seu desprezo pelo *wajaiyu*, assegurando-me que eles não poderiam suportar a visita, se não fosse pelo fato de os Txikân possuírem objetos de troca valiosos. O chefe fez um discurso lembrando a todos que trocassem somente seus objetos pouco valiosos e de manufatura pior, enquanto que os homens sentados no banco em frente à “casa dos homens” acompanhavam a exposição com risos e grotescas imitações ocasionais da língua Txikân.

Quando os Txikân chegaram, seguidos de suas mulheres e crianças, fiquei atônito ao vê-los entrar diretamente na “casa dos homens”. Se uma mulher xinguana entrasse na “casa dos homens”, ela seria violada. Uma mulher Txikân, entretanto, está tão fora do mundo social Mehináku que ela é, primeiramente, forasteira, e só secundariamente, mulher; a invasão foi por isso mesmo tolerável.

Ao começar a troca, os Mehináku acumularam insultos verbais sobre seus hóspedes, enquanto as crianças atiravam-lhes punhados de mandioca seca e outros projéteis pequenos. Um Txikân, que tinha um membro deformado, foi alvo de ridículo especial, sendo que alguns habitantes da aldeia tentavam até emprestar minha máquina de filmar para fornecer-me um registro do coitado.

Durante a sessão de troca, os Mehináku fizeram todos os esforços para intimidar os visitantes, rindo zombeteiramente de seus pedidos e pondo em ridículo suas ofertas.

Os maus modos dos Mehináku, que normalmente recebem seus hóspedes com cortesia e decoro, foram uma expressão ineludível da diferença entre eles próprios e os forasteiros. A recepção foi também uma dramatização dos sentimentos dos Mehináku e, como muitas dramatizações, teve a tendência de supersimplificar e exagerar a mensagem. Na qualidade de grupo, os habitantes da aldeia tiveram dificuldades para diferenciar a si próprios dos Txi-kân. Entretanto, na qualidade de indivíduos, eles foram totalmente capazes de contracenar cortesmente.

Muitos Mehináku têm companheiros de troca entre os Txi-kân e outras tribos selvagens que encontram no Posto Indígena. Os Mehináku gostam de comerciar, porque essas tribos têm acesso a certos tipos de penas brilhantes próprias para cocares. Ademais, gostam de olhar as coisas deles, de maneira muito semelhante à nossa própria de reunir lembranças de terras estranhas que não têm outro valor além de seu exotismo. Contatos individuais de troca são conduzidos em uma base adequada e mesmo amigável, pois a relação é valorizada tanto quanto o são os bens comerciáveis. A amabilidade da interação diádica indica que os Mehináku podem enxergar além dos estereótipos incorporados aos papéis sociais e ver o homem atrás da máscara. Em um nível eles vêem os índios selvagens tão longínquos e fora dos limites do universo social que entra em questão sua própria humanidade; e uma vez em um nível interpessoal são capazes de tratar com eles de modo cortês.

A base da interação entre os indivíduos Mehináku e os índios selvagens é primariamente auto-interesse e convivência interpessoal mais que expectativas mútuas de conduta adequada. De maneira contrastante, no interior da comunidade xinguana os Mehináku e seus vizinhos formam uma sociedade dentro da qual a interação é previsível, guiada por regras sociais e reforçada por sanções informais. Vejamos agora como os Mehináku definem sua identidade tribal e sua posição dentro do sistema intertribal.

Identidade tribal dentro do sistema xinguano

Kikyala refletiu por alguns momentos sobre a minha pergunta e, finalmente, traçou com o dedo indicador uma linha imaginária

vertical passando pelo centro de seu corpo. “Esta metade” explicou ele “é Mehináku e a outra metade é Waurá.” Durante quase uma hora Kikyala tinha estado tentando me contar quem é Mehináku e por quê. A pergunta tinha se tornado difícil, visto que os papéis que designam filiação tribal não são explicitados. Em lugar disso, há um complexo de atributos que consiste em linguagem, parentesco, opinião pública e residência.

Para ser um “verdadeiro” Mehináku é necessário falar a língua fluentemente e sem sotaque. Os Mehináku valorizam sua língua como uma realização estética. Outras línguas (inclusive, infelizmente, o inglês) são ridicularizadas como a voz dos animais e imitadas com humor malicioso na presença dos que as falam. Se membros de outras tribos falam mal o Mehináku, a reação combina divertimento, desprezo e uma certa dose de tristeza ao ver maltratada uma coisa linda. Conseqüentemente, os Mehináku não estimulam as pessoas de fora a falar sua língua. E, se os forasteiros tentam, podem estar certos de que seus erros serão imitados e de que os Mehináku rirão deles. Xinguanos expatriados que vivem entre os Mehináku muitas vezes entendem a língua muito tempo antes de ousar falá-la. Depois de quatro anos de residência na aldeia, uma mulher Matipúhy conhece Aruák perfeitamente, mas fala sua língua nativa com seu marido e seus filhos. Ela só usa Mehináku quando é obrigada a falá-lo. Como se diz na aldeia: “Você não deve falar a língua de seu genro, da sua sogra e de seus cunhados se ela for diferente da sua própria”.

Um segundo critério para ser considerado Mehináku é o do parentesco. Há uma vaga noção de que todos os Mehináku têm alguma relação básica de parentesco, sendo que os membros da tribo referem-se a si próprios como “todos nós” (*natu-não*) em oposição aos membros de outras tribos que são chamados “todos os outros” (*patóawa-não*). Os Mehináku, que pensam nos demais como “todos nós”, referem-se quase invariavelmente aos demais por termos de parentesco, não importando o fato de quão remota seja a sua relação real.

Parentesco e parentela, então, formam uma parte importante da identidade tribal. Visto que o casamento e os casos amorosos, que ultrapassam as linhas tribais, são comuns, um indivíduo pode teoricamente pertencer a várias tribos de uma só vez. Portanto, Kikyala é tanto Waurá quanto Mehináku. Na prática, entretanto, ele faz uma escolha com base no local onde vive e na língua que fala mais fluentemente. Não conheço nenhum Mehináku que se sinta igualmente em casa em mais de uma aldeia xingwana.

Uma medida final e mais sutil para se ser Mehináku é a opinião da tribo. O antagonismo é expresso, às vezes, por insinuação de que determinada pessoa não é realmente Mehináku. Esta alegação é feita somente contra pessoas cuja filiação tribal é ambígua, mas ela sugere que a qualidade de membro não é fixa por normas ou contrato. Como é medida pelo clima instável da opinião pública, a identidade tribal pode variar de um dia para outro.

Tornar-se Mehináku

Sob certas condições, há uma possibilidade de que a qualidade de membro da tribo possa ser mudada. Se, por exemplo, um Kamayurá quisesse se tornar Mehináku, ele poderia dirigir-se a um parente distante e, depois de certo tempo, informá-lo de que gostaria de fixar residência permanente na aldeia Mehináku. Ao anoitecer, os chefes da tribo e os homens mais velhos chamam-no para a praça e perguntam-lhe se ele pretende fazer uma roça ou “só pescar e caçar”. A pergunta é importante, pois fazer uma roça é prova de investimento permanente na comunidade. Então os chefes dizem: “Você é Mehináku; os parentes de sua mãe são Mehináku. Você é só um pouquinho Kamayurá. Os Kamayurá não são bons; eles fazem fofocas e praticam feitiçaria; você vai ficar conosco e ser Mehináku”. E então os chefes, como prova de hospitalidade, convocam um projeto de trabalho coletivo (*wanaki*), a fim de abrir uma roça para o novo morador da aldeia.

Na verdade o “status” do novo membro da tribo é fictício e ninguém esquece que ele é “realmente” um Kamayurá. Se ficar muitos anos na aldeia, entretanto, ele começará a dirigir-se a todos os Mehináku usando termos de parentesco e a construir sua própria casa no círculo da aldeia. Seus filhos e seus netos serão considerados “verdadeiros” Mehináku.

Ser Mehináku não é coisa simples, portanto, e sim um complexo de atributos que consistem em falar a língua, manter boas relações sociais com os próprios companheiros, pertencer à parentela correta e ser considerado como companheiro da tribo pelo resto da comunidade. A qualidade de membro de mais de uma tribo, desacordos a respeito de quem é Mehináku e até que ponto, e a capacidade de mudar de grupo sugerem que a fronteira entre as tribos é muito menos formidável que o vasto abismo que separa dos xinguanos os índios selvagens. As fronteiras entre as tribos

do Xingu, apesar disso, são importantes porque definem a participação nos rituais intertribais, intercâmbio econômico e atitudes que são parte preeminente da vida cotidiana.

Interação e oposição entre as tribos do Xingu

Lévi-Strauss, ao escrever um artigo de síntese no *Handbook of South American Indians* (1948), sugere inteligentemente que pesquisar as relações intertribais na área cultural do Xingu é tão importante quanto conhecer cada uma dessas tribos separadamente. A vida intertribal é tão rica que se aproxima de uma cultura independente. Os Mehináku apresentam vantagem especial, que constitui um ponto a partir do qual se pode documentar sua cultura, visto que boa parte dela parece ter sido de origem Aruák (e muitas vezes especificamente Mehináku). Neste esquema de vida, intertribal, quero descrever as trocas e padrões de interação que ocorrem através das fronteiras dos grupos tribais.

Monopólios e comércio

Virtualmente todos os observadores dos xinguanos notaram que a maioria das tribos fabrica uma manufatura especial, tal como cintos de caramujos, cocares, arcos de madeira e vasilhas de cerâmica. Usados como presentes para parentes afins e como pagamento para serviços cerimoniais, estes valores representam papel chave dentro do sistema econômico de cada aldeia. Há também grande conjunto de bens comerciáveis, de valor inferior, que certas tribos fazem especialmente bem e em grande quantidade para exportação. Uma lista especial dos bens monopólio e especialmente de comércio aparece na tabela 24.

A maioria dos monopólios importantes parece ter alguma base na variação ecológica. Os caramujos usados para fazer cintos e colares, por exemplo, ocorrem apenas perto das aldeias tradicionais das tribos de fala Karib, e a maneira dura própria para arcos é mais acessível na floresta que fica perto dos Kamayurá. Embora o monopólio da madeira dura não seja mais conseguido através da força, os Mehináku acreditam que, em seu caso, procurar caramujo acarretaria riscos de represália por parte dos feiticeiros Karib, considerados como os mais perigosos da área.

Tabela 24

Especialidades e monopólios nas trocas xinguanas

Tribos Aruák	Mehináku Sal (KCl) e algodão (e não cerâmica como é registrado erroneamente na bibliografia) Yawarapiti Algodão; flechas próprias para fisgar peixes Waurá Vasilhas de cerâmica; algodão
Tribos Karib	Kuikúro Cintos feitos de caramujos terrestres; madeira para flautas cerimoniais Matipúhy Colares feitos de caramujos aquáticos
Tribos Tupi	Kamayurá Arcos feitos de uma madeira dura, gênero <i>Tecoma</i> (monopólio parcialmente extinto); remédios para uso cerimonial e medicinal Awetí Nenhuma especialidade importante sob o ponto de vista Mehináku
Tribo Trumái	Trumái Antigamente machados de pedra importados de área exterior ao Xingu

As especialidades tribais não baseadas em recursos naturais são difíceis de explicar. Depósitos de argila razoavelmente boa, por exemplo, existem em um certo número de áreas fora do território normal dos Waurá, e, no entanto, só as mulheres Waurá fazem vasilhas de cerâmica. Os Mehináku dão várias explicações a respeito da razão por que eles não fazem vasilhas. A mais significativa é a de que a fabricação de cerâmica é propriamente uma atividade das mulheres Waurá; se uma mulher Mehináku tentasse fazer vasilhas, todos iriam ridicularizar seu trabalho malfeito. Além disso, se as mulheres da aldeia as fabricassem, isso quebraria o monopólio Waurá, e manter a interdependência tribal é algo que se entende como sendo propriamente uma virtude. A colocação de Kikyala é: "Eles têm coisas que são realmente lindas, e nós temos coisas de que eles gostam. E assim nós comerciamos, e isto é bom".

O comércio é apenas uma das bases principais do contato intertribal. Na estação das chuvas, as tribos amigas passam vários

dias trocando coisas, visitando-se, lutando, dançando e tocando as flautas sagradas de seus anfitriões (v. Basso, 1973, para descrição de uma sessão de troca Kalapálo). Até em visitas mais casuais, entretanto, anfitriões e convidados sentem-se obrigados a comerciar. Tão forte é a obrigação que muitos dos Mehináku, quando visitam tribos vizinhas, cuidam de levar apenas bens que eles possam substituir facilmente, caso contrário eles próprios poderiam encontrar-se em situação na qual seriam obrigados a desfazer-se de propriedades pessoais muito estimadas.

Rituais

A vida cerimonial Mehináku é construída em torno de dois tipos de rituais. O primeiro deles “Dar alimentos e oferendas aos espíritos” (*kulekēipei, iyejútapai apapainyei*) tem a ver com o mundo dos espíritos e sua relação com os homens. De ordinário observado somente pelos Mehináku, estes rituais curam a doença e propiciam espíritos potencialmente malévolos, por meio de comida e de presentes. O segundo conjunto de rituais, *kaiyumāi*, inclui festivais maiores, a maior parte dos quais são de caráter semi-secular. A “Festa do Furo” (*pihiká kaiyumāi*), a “Festa da Cortiça” (*akajatapá kaiyumāi*) e a “Festa da Árvore” (*áia kaiyumāi*) celebram a iniciação dos chefes masculinos e femininos e o luto pelos mortos. Estas cerimônias são necessariamente intertribais, pois, sem a participação de seus vizinhos, as almas dos Mehináku mortos poderiam não ascender de sua sepultura cavada na praça da aldeia em direção ao céu, e nem os chefes da aldeia adquirir as plenas credenciais para seu ofício. Em resumo, necessidades sociais internas impelem os habitantes da aldeia a convidar outras tribos para suas cerimônias e, reciprocamente, a honrar os convites delas.

Estereótipos e antagonismo

Talvez nada expresse mais claramente as barreiras sociais que separam os Mehináku de seus vizinhos que o estereótipo que eles empregam para caracterizar outras tribos. Entre os preconceitos mais fortes encontram-se as atitudes dos Mehináku em relação aos grupos de fala Karib, dos quais os Kuikúro são vistos como os mais mal-educados e totalmente faltos de refinamento.

Segundo os Mehináku, eles não respeitam a privacidade de ninguém; entram livremente em qualquer casa, deitam-se em qualquer rede, insistem em examinar objetos, pedem presentes e ousam oferecer coisas de manufatura ruim em troca de objetos brasileiros insubstituíveis. Os Kuikúro, assim como os índios selvagens, têm temperamento violento. Eles lutam brutalmente, acusam-se uns aos outros abertamente de mau comportamento, maltratam as crianças e matam seus companheiros sob falsas alegações de feitiçaria. Muitos dos Kuikúro são feiticeiros perigosos, sendo que um informante Mehináku é capaz de mencionar apenas um Kuikúro que não o é.

Um desses feiticeiros, ao contrário de qualquer outro, tem o poder de destruir aldeias inteiras por meio de ventos demolidores de casas e de flechas de relâmpagos. Junto com vários de seus companheiros, ele foi responsável por invasões de formigas, destruição de colheitas e outros desastres materiais na comunidade Mehináku.

Quando um grupo grande de Kuikúro entra na aldeia, eles têm recepção padronizada, que reflete o medo e a repulsa dos Mehináku. Encenada deliberadamente pelos habitantes da aldeia, a recepção é uma atuação para a qual se fazem cuidadosos preparativos. Ela se inicia quando os Kuikúro são detectados a uma grande distância da aldeia no caminho que a ela conduz. O primeiro Mehináku a perceber os visitantes emite um grito alto (ver tabela 1), que alerta a comunidade. Imediatamente as mulheres correm para as portas das casas para assistir à chegada, falando em voz baixa e excitada a respeito de quem podem ser os visitantes e quantos eles serão. Quando são identificados positivamente como Kuikúro, os comentários das mulheres são entremeados de expressões de desagrado e ansiedade. Reunindo rapidamente seus filhos, as mães levam-nos para os recintos mais escuros das casas. É perigoso deixar os menores sem vigilância, pois um feiticeiro Kuikúro poderia roubar uma mecha de seu cabelo, levá-la de volta para a aldeia e proferir uma fórmula mágica quando tiver oportunidade.

Os homens também reagem à visita iminente. Eles guardam cuidadosamente as propriedades valiosas fora das vistas, enquanto os mais velhos agrupam-se perto da casa murmurando entre si a respeito do significado da visita. Minutos antes da chegada dos Kuikúro, as mulheres retiram-se para suas casas e juntam-se às crianças. Os homens saúdam, então, os visitantes com grandes sorrisos falsos de boas-vindas. O chefe Mehináku convida seus hóspedes

pedes a entrar e os faz sentar em banquinhos de madeira perto das portas de entrada das casas e oferece-lhes tigelas de mingau de mandioca.

A conversa é precária devido à barreira da língua, mas ela gira sempre em torno das coisas que os Kuikúro gostariam de pedir ou trocar. Os Mehináku primeiro afirmam não ter os objetos mencionados, consideram o pedido como piada ou fazem uma exigência inaceitável em troca. Com grande frequência, entretanto, eles fornecem eventualmente os itens pedidos, ganhando, de modo geral, em troca apenas uma promessa de presente para o futuro. A despeito dos sorrisos, piadas e tapinhas no ombro que habitualmente acompanham esta intenção, a atmosfera é tensa e os habitantes da aldeia estão visivelmente intimidados. Depois de aproximadamente meia hora, os visitantes vão embora, e as mulheres e crianças voltam às portas para vê-los partir.

A baixa conta em que os Mehináku têm as tribos Karib também é compartilhada pelas outras tribos de fala Aruák da região, pelos Trumái e por pelo menos um grupo Tupi, os Awetí. No vão esforço de explicar o mau comportamento dos Karib e sua falta de refinamento, os Mehináku simplesmente dizem que "isto sempre foi assim". Minha explicação especulativa é a de que os de fala Karib devem ter chegado relativamente tarde à bacia do Xingu e não terem até agora se adaptado às expectativas das outras tribos. Certamente eles parecem ter menos influência na cultura intertribal que os Aruák, cuja língua constitui a base da maioria das canções cantadas nos rituais intertribais. A antropóloga americana Ellen Basso, que estudou os Kalapálo, de fala Karib, informou-me que, mesmo no decorrer dos rituais locais, os Kalapálo cantam canções Mehináku, sem se importarem com o fato de que não compreendem nenhuma palavra delas.

Os estereótipos aplicados a outras tribos do Xingu são menos explícitos que aqueles que afetam os Karib. Os Kamayurá e Awetí, de fala Tupi, são considerados menos violentos e bem mais educados que os Karib, embora briguentos e faltos de refinamento. Os Kamayurá especialmente são vistos como tendo sido civilizados apenas recentemente. Usando um trocadilho malicioso a respeito de seu nome, eles são chamados *hamãï nula* (literalmente, "comida cadáver" ou "comedor de cadáveres") pelos Mehináku; o nome refere-se a sua suposta prática de canibalismo mortuário antes de se tornarem propriamente xinguanos (*putaka*).

Os Mehináku também se queixam das tribos que, como eles próprios, falam Aruák. Significativamente as queixas asseme-

lham-se àquelas que os Mehináku fazem de si mesmos. Os Waurá e Yawarapiti, por exemplo, nunca são acusados de ser comedores de cadáveres, mas são criticados por serem mexeriqueiros e briquentos.

Evitações

Embora a maior parte da interação entre os Mehináku e seus vizinhos aconteça em base interpessoal mais que grupal, os habitantes da aldeia têm sentimentos confusos sobre os visitantes e as visitas. É agradável viajar e ver parentes e amigos em tribos diferentes, mas há riscos. As tribos que visitam os Mehináku, que se encontram entre as mais agradáveis e não-violentas do Xingu, correm o risco de perder suas propriedades, ser enfeitiçadas ou ser agredidas. Qualquer forasteiro que for suficientemente bobo para entrar na aldeia quando a “casa dos homens” estiver sendo construída é duramente espancado. Qualquer mulher xingwana, seja qual for sua filiação tribal, que apareça na aldeia quando as flautas sagradas estão sendo tocadas na praça seria violada.

Eventuais visitas intertribais são também desencorajadas por motivos menos dramáticos. Um visitante de outra tribo, por exemplo, corre o risco de passar vergonha por sua inabilidade em falar a língua local. Os Mehináku freqüentemente evitam esse tipo de embaraço, em aldeias estranhas, falando exclusivamente sua própria língua. Visto que seus anfitriões podem seguir a mesma estratégia, o resultado é uma conversa que nenhum interlocutor é capaz de entender completamente. Vi intercâmbios deturpados desse tipo durarem cerca de trinta minutos. Embora alguma informação possa ser filtrada através da barreira da linguagem, os Mehináku não se sentem bem nesse tipo de situação e, compreensivelmente, preferem comunicar-se com xinguanos que falem sua língua.

Outro impedimento para a eventual visita intertribal é a crença Mehináku de que não é adequado passar muito tempo entre tribos estranhas. Assim como o homem que muda de casa para casa, o viajante inveterado despreza seus companheiros. Alvo de ressentimento silencioso, circulam rumores insinuando que ele nunca mais voltará para a aldeia Mehináku, ou que ele pretende comerciar com bens roubados, ou recrutar feiticeiros de fora para enfeitiçar seus companheiros quando regressar.

Devido aos riscos das visitas intertribais, é compreensível que algumas vezes elas sejam evitadas. Por vezes os xinguanos dão-se ao trabalho de abrir atalhos longe das aldeias vizinhas. O caminho que vai da aldeia Kuikúro até o Posto Indígena passa diretamente pela aldeia Mehináku. Apesar disso, muitos Kuikúro evitam a aldeia, tomando um caminho mais longo e difícil que eles abriram através da floresta. Somente os mais agressivos entre os Kuikúro aventuram-se pelo caminho principal e, então, somente em grupos grandes. Um Kuikúro dificilmente entraria na aldeia sozinho, a menos que seja parente de um dos Mehináku ou tenha um assunto específico de negócios a tratar, tal como a procura de uma grande quantidade de algodão.

Casamento intertribal

Os melhores tipos de casamentos, dizem os Mehináku, são os casamentos dentro da aldeia, pois ninguém gosta de viver entre estranhos para falar uma língua diferente. Takwara, que se casou com uma mulher Kamayurá, explica como era difícil viver numa tribo diferente.

Eu não falava a língua e não conhecia ninguém lá. Nos primeiros dias eu ficava só perto da casa. Não ia à "casa dos homens", não me pintava e nem saía para pescar com ninguém. Ficava envergonhado quando alguém falava comigo e eu não entendia. Aprendi a língua depois de dois anos, mas nunca a falei. Nunca tive namoradas, porque eu estava envergonhado demais para solicitá-las.

Pior ainda, Takwara estava sujeito às amolações mais humilhantes por parte dos amantes de sua mulher. Este padrão de amolar esposos casados dentro da aldeia (*inyerí*, masculino; *inswí*, feminino), que vêm de outras tribos, é típico das tribos xinguanas, embora seja algumas vezes silencioso entre os Mehináku. Tomando a forma de brincadeiras obscenas, o trote é justificado porque o forasteiro "roubou" uma esposa potencial. Quando a vítima, por exemplo, entra na rede à noite, encontra-a cheia de cinzas e terra. Depois que tira a sujeira e se deita, vários homens seguram os lados de sua rede, jogam-no para fora e saem correndo pelo escuro. Quando finalmente ele adormece, os outros fazem vibrar as cordas de sua rede para acordá-lo. A luz do dia não traz sossego. Se ele ri, seu riso é imitado dentro de uma das casas. Se ele grita, um eco zombeteiro de sua voz é devolvido por alguma pessoa que não pode ser vista. Se ele tropeça ou cai, dese-

nham um contorno de seu corpo naquele lugar para que todos possam se divertir com o seu desconforto. As gozações e brincadeiras continuam até que a esposa da vítima tenha seu primeiro filho, ocasião a partir da qual ele não é mais considerado um bom alvo para as amolações.

Conhecendo-se todos estes descontentamentos, por que alguém se casa fora da aldeia? A resposta é que o reduzido âmbito das tribos torna difícil encontrar uma esposa dentro da comunidade. Embora ninguém goste de sair do lugar natal, aproximadamente 35% dos casamentos Mehináku envolvem um cônjuge de outra tribo. Cifras similares foram encontradas entre os vizinhos Kuikúro (Carneiro, 1957: 296).

Se um homem deve procurar esposa em outra tribo, estará em posição particularmente vantajosa se já tiver um contato de família. Um homem jovem, cujo pai seja oriundo de uma aldeia próxima, tem boa chance de encontrar uma esposa naquela aldeia. Este marido em potencial considera-se especialmente bem sucedido se, em lugar de procurar esposa em outra tribo, ele puder esperar até que uma moça elegível venha com sua família visitar os Mehináku. A vantagem dessa estratégia é que o candidato tem boa chance de escapar do serviço de noivo na aldeia de sua mulher e corre menos risco de sofrer a inimizade de seus antigos amantes.

Parentesco consangüíneo entre as tribos

Uma conseqüência do casamento intertribal é a extensão de laços de parentesco entre todas as tribos do Xingu. O filho de um casamento intertribal tem parentes nas duas aldeias, usando o lugar de seus pais no sistema de parentesco para traçar relações com qualquer membro das duas tribos. Se um Mehináku tem uma mãe Waurá, por exemplo, seus laços de parentesco com os Waurá serão traçados exclusivamente através da linha dela. Como resultado ele terá muitos irmãos da mãe e irmãos da mãe classificatórios entre os Waurá, mas não terá nenhum parente paterno.

Laços de parentesco podem também ser criados entre membros não-aparentados de tribos vizinhas. Como as relações de comércio intertribal e as amizades podem ser igualadas a relações de "distante", podem ser mantidos acordos conscientes para criar laços que refletem o interesse daqueles que os invocam. Estive presente uma vez em que Kikyala arranhou um desses laços fictí-

cios com a filha de um homem com o qual ele estava ansioso por consolidar uma relação duradoura. Ele disse para a filha desse homem: “Eu sou parente de seu pai, minha filha. Eu digo o nome do seu pai, portanto ele não é meu sogro nem meu cunhado. No futuro, quando seu pai morrer, eu virei e cortarei o cabelo de sua mãe (como faria um parente do pai da moça). Eu vou chamar você de filha”.

Inicialmente essas relações “negociadas” não trazem a legitimidade do parentesco verdadeiro. Apesar disso, tais “parentes” oferecerão hospitalidade ao chefe, quando ele lhes fizer alguma visita, e no futuro ajudarão seu filho a encontrar uma esposa.

Hospitalidade e visita

Os Mehináku visitam outras tribos para procurar uma esposa, para comerciar cintos de caramujos, arcos de madeira ou vasilhas de cerâmica, para visitar parentes próximos ou para evitar pressões intoleráveis na própria aldeia. Em teoria, os Mehináku esperam poder receber hospitalidade de todas as tribos xinguanas. Supõe-se que um visitante possa andar por qualquer casa em qualquer comunidade xingwana, e que se lhe ofereça um lugar para pendurar sua rede, lenha para sua fogueira e peixe e beiju para sua refeição. Na prática, entretanto, os Mehináku esperam hospitalidade apenas daqueles que a receberam deles, ou seja, amigos e parentes.

Um visitante que vá à aldeia Mehináku chega sem muito alarde. Em lugar de passar diretamente pela praça, ele toma um dos caminhos menores e entra na casa de seu anfitrião pela porta de trás. A visita envolve um contato entre indivíduos, não tribos, e portanto o viajante não deseja que a atenção de toda a comunidade se volte sobre ele.

Ao chegar, é saudado por todos na casa. Se ele for parente “verdadeiro” de um dos residentes, amarra sua própria rede e não recebe mais hospitalidade que qualquer Mehináku que entre em sua própria casa. Se o visitante é um parente algo distante, ou amigo, entretanto, ele é encarado como “hóspede” (*nupuitakalā*, literalmente, “meu xingvano”). Um hóspede bem-educado chega com peixe ou macaco, ou talvez com presentes mais substanciais. O anfitrião toma a rede de seu hóspede e a pendura próxima da sua própria; este ato simboliza as boas-vindas e a acei-

ção, por parte do anfitrião, de seu papel de provedor de hospitalidade. Depois de o convidado ter recebido comida, lenha e água, o anfitrião leva-o para a praça, onde ele irá lutar e mais tarde fumar com os outros homens da tribo, conversando com eles o melhor que puder, apesar da barreira da língua. O anfitrião forneceu-lhe abrigo e comida e atuou também como patrocinador social de seu hóspede.

Relações intertribais

A interação entre os indivíduos de diferentes grupos do Xingu é diferente da interação das tribos. Entre as tribos, a interação é colorida por estereótipos hostis e regulada pelas regras das cerimônias e das sessões de trocas formais. Entre os indivíduos, as relações progredem na base de um sistema flexível de intercassamentos, parentesco e hospitalidade. As fronteiras entre as tribos nunca são impermeáveis e parecem sempre fazer concessões às necessidades individuais. Nesse sentido a relação entre estranhos assemelha-se à relação entre os próprios Mehináku. As regras não são definidas rigidamente mas estão sujeitas à manipulação e a novos acordos, dependendo a interação menos do fato de se pertencer ao grupo que da capacidade dos indivíduos de fazer permutas de papéis com seus companheiros xinguanos.

Conseqüência deste padrão é que os habitantes da aldeia não vêm a si mesmos com membros de unidades sociais rigidamente definidas. Ser Mehináku é um caso de grau e depende de uma multiplicidade de fatores, que incluem a rede de envolvimento com outros grupos. E, portanto, um habitante da aldeia pode explicar razoavelmente que ele é muito Mehináku, um pouco Waurá e um bocadinho Kuikúro. Do ponto de vista do indivíduo, o sistema tem uma porta de saída, é flexível e capaz de responder a suas próprias inclinações.

19. ESPÍRITOS, RITUAIS E INOVAÇÃO SOCIAL

A flauta conhece sua própria canção.

Kikyala

O conceito de papel social tem sido a base teórica para organizar grande parte do material apresentado até agora. Do ponto de vista dramático, um papel é um complexo de comportamentos dados a um ator para encenar um drama maior. O papel vai além do alcance do ator. O ator recebe o papel por um momento, encena-o e depois passa-o adiante para outra pessoa. Embora possa representar o papel em estilo típico e pessoal, ele não escreve as falas; o texto para as relações sociais é ditado pela sociedade como um todo.

Tão útil quanto possa ser esse modelo da vida social, ele tende a deixar pouquíssimo espaço para o homem atrás da máscara social. Os papéis não são rígidos e imutáveis. Até mesmo quando a máscara social aparece como fixa e imutável, o ator pode alterá-la ou projetá-la novamente, pois os papéis são invenções humanas, produtos cumulativos de numerosos atos de criatividade pessoal. Apesar disso, a ciência social tradicional encontra a dinâmica da conduta na estrutura do grupo ou nos ditames da cultura. Há eventualmente na literatura antropológica uma inclinação em direção ao indivíduo (ver Barnett, 1953), mas, a menos que a perspectiva da pesquisa seja explicitamente psicológica, raramente o indivíduo é encontrado. Erving Goffman, cuja obra teórica informa este livro, não constitui exceção ao padrão. Na maior parte de sua obra, o indivíduo existe apenas em “momentos fugazes” de interações e mesmo então o “ego” apresentado é um “ego” que tinha sido pré-fabricado por sua sociedade.

Há um homem atrás do ator de Goffman, mas devemos procurar bastante para encontrá-lo, extraindo com dificuldade muitas camadas de artifício e sagacidade.

...o indivíduo que encarna o personagem será visto pelo que ele é em ampla escala, um executante solitário envolvido por uma preocupação destruidora em relação a sua produção. Atrás de muitas máscaras e muitos personagens, cada indivíduo tende a usar uma só aparência, uma aparência nua e não socializada, uma aparência de concentração, uma aparência de alguém que está empenhado em uma tarefa difícil e enganosa (1959: 235).

O homem atrás do executante parece como um indivíduo um tanto patético, separado de seus companheiros pela máscara social que ele usa e dirigido por uma ansiedade de consumir que sua execução não irá medir. Tal personagem tem pouca chance de ser mais do que um ator parcial no drama social maior e menos ainda um autor da peça. E, no entanto, há boa evidência em nossa própria sociedade (e na sociologia descritiva de Goffman) de que os atores podem ter um papel rigorosamente místico. Não somente os indivíduos podem redefinir situações sociais em favor de si mesmos, como podem mudar instituições estabelecidas para propostas novas e não antecipadas.

O sociólogo Peter Berger toma nota dessas possibilidades:

Tem havido casos ilustrativos, nos quais sargentos da polícia administravam com sucesso organizações de “call-girls” e nos quais pacientes de hospitais usavam a central de comunicações como um antro de apostas clandestinas, sendo que tais operações se processam de forma subterrânea por longos períodos de tempo. A ingenuidade de que os seres humanos são capazes de fraudar e subverter até mesmo o mais elaborado sistema de controle social é um antídoto refrescante para a depressão sociológica.

Depois de examinar tais casos e os efeitos dos indivíduos carismáticos sobre a história e sobre os movimentos sociais, Berger conclui que a sociedade é muito mais aberta para a contribuição do indivíduo do que pode parecer. De fato, tais considerações “... podem levar a uma reviravolta súbita da idéia que uma pessoa tem da sociedade — de uma visão aterradora de um edifício de granito maciço à de uma casa de brinquedo construída precariamente com *papier mâché*” (1963: 131, 134).

Ultimamente a sociologia começou a mostrar mais consciência do papel criativo do indivíduo nas relações sociais. Seguindo a terminologia corrente, os papéis não são forçados externamente sobre o ator, mas são aceitos “voluntariamente” e manipulados através de “trocas de papéis” e “negociações”. Um campo pequeno, mas crescente da sociologia (v. Peterson, 1975) concentra-se nos assim chamados “fabricantes de cultura”, que produzem e colocam no mercado suas criações pessoais para a sociedade mais ampla. Até agora os estudiosos desta área examinaram a arte, a música

popular e a pesquisa científica, mas desconfio que sua obra poderia ser ampliada com êxito também para a área das relações sociais comuns.

Certamente as relações Mehináku parecem exigir uma sociologia sensível ao papel do indivíduo que mora na aldeia. No caso do parentesco Mehináku, já notamos que os atores podem modificar radicalmente os papéis que lhes são designados. Até o cenário para estes papéis pode ser manipulado e refeito, conforme os habitantes da aldeia se mudem de uma casa para outra ou abram novos caminhos através das florestas. Embora esta criatividade e flexibilidade nas relações seja evidente em todos os níveis da cultura Mehináku, sua importância é provavelmente maior na esfera das atividades religiosas. Aqui encontramos não só a mesma abertura para a contribuição do indivíduo, mas podemos ver claramente a mão de cada ator e contemplar o processo criativo como ele ocorre.

Religião e espíritos

A base para a maioria das cerimônias e rituais Mehináku é uma crença nos espíritos (*apapāiyei*). Uma chave parcial para se compreender a natureza dos espíritos é que os animais grandes tais como os veados, os porcos e os jacarés são chamados por um termo semelhante *apapāiyei mune*. O significado de *mune* é complexo, mas nesse contexto pode ser traduzido como “quase”, sugerindo que os espíritos procuram ter a aparência de grandes animais. Os Mehináku afirmam, entretanto, que um espírito difere das criaturas comuns por não ser tangível. Sendo normalmente invisíveis os *apapāiyei* andam por aí “como o vento”, produzindo conseqüências tais como furacões, trombas-d’água, chuvas de meteoros ou sons misteriosos. Os xamãs, entretanto, bem como os homens que estão doentes, moribundos, ou apenas sonhando, podem ver os espíritos diretamente. Eles contaram que os espíritos são extremamente amedrontadores, sendo equipados com cabeças gigantescas, dentes compridos, olhos que brilham no escuro, e terríveis vozes profundas.

Assim como há numerosas pessoas e inúmeros animais, assim também há numerosos espíritos. Os espíritos não são classificados em categorias lingüísticas nítidas, como os seres humanos e a fauna, mas são distinguidas entre eles várias classes principais. Entre eles estão os *wekehe*, espíritos donos de grandes recursos na-

turais tais como o pequi, o milho e a mandioca. Considerados menos perigosos que muitos outros, estes espíritos estão associados com festas de colheitas periódicas, tais como a “festa do pequi” realizada no outono. Totalmente diferentes são os demônios que vagueiam pela floresta e assombam os lagos próximos da aldeia, os “espíritos que comem” (*apapāiyei aintyá*). Um exemplo de monstro assim é Jalapakumá, a gigantesca formiga saúva que frequenta o local de Jalapá, a atual aldeia Mehináku. Do tamanho de uma casa, com enormes mandíbulas e olhos luminosos, Jalapakumá ronda fora da comunidade em busca de suas vítimas. Qualquer habitante da aldeia que tenha a infelicidade de encontrá-la é devorado no ato e nunca mais se houve falar dele.

A realidade de Jalapakumá e outros espíritos malignos que integram o panteão Mehináku não é posta em dúvida pelos habitantes da aldeia. Um som estranho vindo da floresta, um vento súbito nas árvores, um redemoinho inexplicado nas águas podem ser causa de alarme. As mães reúnem seus filhos e os homens falam em voz abafada, enquanto abandonam o lugar o mais rapidamente possível. Certas regiões são conhecidas como habitadas por espíritos especialmente perigosos, e tais áreas são evitadas pelas pessoas prudentes. Algumas vezes os habitantes da aldeia abrem novos caminhos, através da floresta, para evitar “espíritos que comem”, tanto quanto a vizinhança de assombrações (*īyeweku*, “sombbras”) de feiticeiros executados recentemente.

A última classe de espíritos, os *apapāiyei* pode aparecer sob forma amedrontadora e monstruosa, tal como a do *apapāiyei aintyá*, mas esta é uma aparência externa. Suas peles são revestimentos (*nāi*) que podem abrir, como explicou um informante, “como mala provida de zíper”. Atrás das máscaras amedrontadoras e abaixo das horríveis vestimentas, estão os espíritos reais, de aparência muito semelhante aos Mehináku, mas sem idade e fisicamente perfeitos. Estes espíritos são, apesar disso, perigosos, pois eles podem “levar” (*etuka*) a alma de uma pessoa (*iyeweku*, um homônimo de “sombra”, que se refere à identidade intangível de cada indivíduo, tal como vista, por exemplo, em um sonho).

Um habitante da aldeia que esteja com fome ou solitário, que tenha saudade de sua namorada ou que simplesmente esteja triste, é especialmente vulnerável para a perda da alma. Um espírito cujas simpatias tenham sido despertadas pelo estado da alma desta pessoa, pode levá-la para morar com ele no meio das árvores, debaixo da água ou no céu. A alma pode ficar feliz residindo na aldeia do espírito, a qual se parece exatamente com a aldeia Me-

hináku. Pouco a pouco, entretanto, a própria pessoa vai se enfraquecendo e adoecendo por causa de sua perda.

Felizmente há certas técnicas para recuperar uma alma roubada. Uma é mandar todos os xamãs da aldeia para a área onde a alma se perdeu. O xamã principal confecciona uma bonequinha, enquanto os xamãs *yakapa* (ver capítulo 20) tentam encontrar a alma. Enquanto fazem isso, dois dos xamãs forçam manualmente a alma para dentro da boneca. O xamã principal carrega a boneca até a rede da pessoa doente, correndo o mais depressa que puder para que o espírito não possa roubar a alma outra vez. Ele empurra a boneca contra o peito do paciente, força a alma de volta para seu corpo, e assim restitui-lhe a saúde.

Logo no início da cerimônia de cura, um xamã diagnostica qual foi o espírito que roubou a alma. Seu diagnóstico é de importante consequência, pois o paciente pode a partir daí tornar-se o patrocinador (*wekehe*) de uma cerimônia concebida para impedir a volta do espírito. Daí por diante ele está obrigado a participar de cerimônias importantes e fornecer comida para toda a comunidade.

Ao assumir o patrocínio, o paciente designa “organizadores” (*petewehehe*), os quais, no caso de o espírito não ser especialmente temível, arranjam uma cerimônia modesta durante a estação da seca. O espírito, sob o disfarce de dançarinos grotescamente fantasiados, é trazido para a aldeia, alimentado e persuadido a fazer com que ninguém mais fique doente. Embora os dançarinos sejam considerados como uma espécie de “brincadeira”, pois eles não são “realmente” o espírito, acredita-se entretanto que o espírito esteja presente e que esteja contente com o que os habitantes da aldeia fizeram. Uma vez terminado o ritual, os disfarces são guardados na “casa dos homens”, na qual o próprio espírito passa a residir. Seis meses mais tarde, os disfarces são levados para um dos caminhos principais que levam à residência do espírito na floresta ou no rio; aí eles são queimados e o espírito é persuadido a não voltar para a aldeia de novo.

Os espíritos não podem ser repudiados tão abertamente, pois alguns são particularmente perigosos e persistentes. Eles são responsáveis por males mais sérios e tendem a perturbar os ricos e os socialmente preeminentes, que são, por isso, motivados a fornecer as grandes quantidades de trabalho e comida necessárias para os rituais. Quando, por exemplo, Kauká, o demônio das flautas sagradas e o “chefe dos espíritos”, rouba uma alma, o paciente seleciona vários organizadores de ritual e fornece-lhes três flautas.

Entre ele próprio (o patrocinador) e os organizadores, existe agora uma relação que pode durar pelo resto de suas vidas. A intervalos de poucos dias, os organizadores e outros habitantes da aldeia tocam as flautas enquanto o espírito é “alimentado” com grandes caldeirões de mingau de mandioca, fornecidos pelo patrocinador e na realidade consumidos por toda a aldeia. A roça da qual provém a mandioca é limpa, capinada e semeada por todos os homens em trabalho coletivo, e eles são pagos com peixe pelo patrocinador.

No decorrer de muitos meses, o patrocinador e especialmente sua mulher terão investido uma grande quantidade de trabalho na preparação da farinha de mandioca para o mingau. Às vezes os organizadores do ritual ficam “envergonhados por terem feito tão pouco” e promovem um festival intertribal para “dar presentes” (*iyejútapai*) ao espírito. Os presentes, que consistem em valores tais como cintos de caramujos e colares, são apresentados ao patrocinador em nome do espírito. Embora se diga que eles são propriedade do espírito e que não podem ser trocados, entende-se sejam para o uso pessoal do patrocinador e podem ser usados em acontecimentos profanos.

Outros espíritos não pedem presentes tão raros, como o demônio da flauta, embora suas exigências sejam, não obstante, consideráveis. Kikyala, por exemplo, que atualmente é patrocinador do ritual da flauta de Takwara, recebeu uma flecha de cada homem da aldeia para que ele pudesse pescar “para o espírito”. Ketepe, patrocinador do ritual de dança Kaiyapa, recebeu recentemente uma enorme pilha de lenha que sua mulher irá usar para fazer beiju para o demônio Kaiyapa. Presentes como esses podem ser levados para uso pessoal em base limitada, mas é claro que o patrocinador não tira proveito substancial de sua posição. Seus dividendos reais originam-se de seu prestígio intensificado dentro da comunidade.

As origens dos espíritos e seus rituais

Os Mehináku não possuem mitos que relatem a origem dos demônios *apapāiyei*. Alguns habitantes da aldeia dizem que eles “apenas apareceram como milho” saindo da terra; outros insistem que eles sempre estiveram presentes. Todos concordam que desde tempos antigos os xamãs têm estado descobrindo os demônios e organizando rituais para alimentá-los e fornecer-lhes presentes.

Ninguém sabia nada sobre os espíritos até que os xamãs os viram e disseram aos Mehináku como realizar as cerimônias apropriadas.

Sempre achei que esta informação sobre as origens do conhecimento religioso Mehináku deve ser tomada *cum grano salis*. Finalmente, rituais e mitos não têm um único autor. São produtos culturais, influenciados pela história, mudados pelo contato com outras sociedades e distorcidos pelo processo de transmissão de uma geração para outra. As crenças religiosas Mehináku estão naturalmente sujeitas às mesmas influências, mas atualmente tenho boas razões para acreditar que o sistema religioso dos habitantes da aldeia é bastante aberto a contribuições individuais.

O panteão dos espíritos é virtualmente ilimitado. Todas as espécies animais e muitos objetos estão potencialmente associados a um espírito. Alguns desses espíritos são conhecidos dos Mehináku e são identificados pelo nome do animal ou objeto mais o afixo *kuma* (ou uma variante morfofonêmica *tyuma*), que significa grande ou monstruoso. Um padrão similar de nomeação de demônios existe igualmente entre os Kamayurá de fala Tupi, que usam o afixo *-aruiap* (Villas Boas, 1973: 252) e os Kalapálo de fala Karib, que usam o afixo *-kuegi* (Basso, 1973: 22), sugerindo que existe uma concepção similar dos espíritos entre a maioria dos xinguanos. Alguns exemplos de tais espíritos abrangem o Demônio Formiga (Meintyumá; a formiga tocandira); o Demônio Cobra (Uikumá); o Demônio Vespa (Atapujekumá) e o Demônio Canoa (Itsakumá). Outros animais, como o tatu, e objetos, tais como a casa, são também considerados associados a espíritos, mas eles ainda não foram vistos e relatados pelos xamãs, e seu caráter é desconhecido. Eles fornecem um repertório de novos títulos que o xamã pode anumerar quando faz o diagnóstico de uma doença. Visto que não há cerimônias associadas com espíritos não conhecidos, o xamã pode agir por sua conta. O mundo espiritual dos Mehináku é explorado apenas parcialmente: o xamã pode expandir suas fronteiras através da própria ingenuidade deles.

Os detalhes simbólicos dos rituais Mehináku sugerem que este processo ocorre realmente. Algumas cerimônias parecem ser ligeiras variações de outras, como se o criador do ritual estivesse empenhado em experimentação em pequena escala. Os três conjuntos de flautas sagradas, normalmente na “casa dos homens”, por exemplo, representam três formas diferentes do espírito Kauká. Existem não só três canções ligeiramente diferentes para cada conjunto de flautas, mas o espírito Yukukú Kauká exige os serviços de um quarto músico que canta o nome do espírito (“Yuku-kuk”) em uma voz alta de falsete, enquanto as flautas vão

tocando. As cerimônias para os demônios Kaiyapa mostram ainda maiores variedades nos passos de dança e na lírica dos cantos (fig. 26). Os Mehináku dizem que as variações refletem a conduta real dos demônios, tal como é percebida pelo xamã na ocasião em que faz o diagnóstico de seu paciente.

Uma linha final de evidência que sugere que os espíritos, bem como as cerimônias resultantes, são descobertas pessoais, é que muitos deles têm uma natureza caprichosa como as canções populares e outras criações efêmeras em nossa própria sociedade. Alguns espíritos, por exemplo, parecem estar às margens da extinção. Yakwikató costumava fazer adoecer muitos Mehináku. Atualmente não há patrocinadores de cerimônias associados a ele na aldeia, e por muitos anos ele não levou nenhuma alma. “Yakwikató costumava ser muito perigoso”, diz um habitante da aldeia, “mas, desde que começamos a fazer sua máscara para trocar no Posto Indígena, ele não fez ninguém ficar doente”. Outros espíritos parecem perder popularidade com menos motivo, sugerindo que existe um rodízio constante. Enquanto alguns desaparecem, outros são inventados.

O culto ao Espírito do Porco-do-mato

A abertura do sistema religioso Mehináku para a inovação individual seria um assunto de conjectura, se um importante conjunto de circunstâncias não tivesse ocorrido durante minha viagem em janeiro de 1972. Uma manhã Kikyala estava andando por sua roça quando viu um porco. Normalmente os habitantes da aldeia matam os porcos, embora sua carne seja tabu, devido ao dano que eles causam a suas colheitas. O porco conseguiu, porém, escapar, e Kikyala caiu no chão, machucando seriamente o joelho. Seis dias depois ele ainda sentia dor e não conseguia compreender por que ainda não havia sarado. Lembrou-se de que no dia anterior ao da aventura com o porco, ele tinha andado pela floresta de barriga vazia, um convite seguro para que o espírito levasse sua alma. Depois de decorrida uma semana inteira após sua experiência com o porco, Kikyala teve um sonho que confirmou sua suspeita:

O Espírito do Porco chegou até onde eu estava. Ele tinha a aparência de um índio selvagem, completamente nu e aterrorizador. Ele disse: “Meu neto, por que você atacou minha mulher? Eu estou bravo com você. Eu levei sua alma. Ela vai vagar comigo pela floresta, enquanto você vai ficar com dor na sua rede”.



Figura 27. A dança do demônio Kaiyapa. Kaiyapa é um dos espíritos mais importantes no panteão das tribos do alto Xingu. Representado pelos patrocinadores (*wekehe*) e pelos organizadores (*petewekehe*) em cada uma das aldeias, a dança e o canto do Kaiyapa é a base de um ritual intertribal. Na fotografia o cantor (*apáiyekehe*) está de pé segurando um maracá, apoiado num bastão, enquanto o músico sentado espera que termine sua canção. Os dançarinos, vistos na figura, representam a cobra (*ui*) Kaiyapa, mas há outras versões correntes na comunidade Mehináku, nas quais os dançarinos (usando diferentes indumentárias e seguindo outro ritmo) representam a formiga toçandira e uma variedade de espécies de pássaros.

Na manhã seguinte, Kikyala contou o sonho a sua mulher e ao irmão de seu pai, um xamã da aldeia. A notícia espalhou-se imediatamente pela comunidade. Antes ninguém tinha considerado que o Espírito do Porco pudesse ser malévolo. De noite os xamãs reuniram-se na praça para fumar e discutir o caso. Normalmente, quando um espírito leva a alma de uma pessoa, todos

sabem que músicas se devem cantar e que danças se devem executar para atrair o espírito, alimentá-lo e induzi-lo a devolver a alma. Mas o que se poderia fazer no caso do Espírito do Porco? Os xamãs estavam preocupados.

Kikyala sonhou de novo. O Porco apareceu mais uma vez, agora acompanhado de seus parentes. Enfeitados com penas, eles estavam dançando e tocando flautas simples e flautas de Pã. O espírito disse a Kikyala:

“Meu neto, estas são as minhas flautas. Eu vou dá-las a você e você será o dono delas. Você vai me alimentar e me dar presentes. Eu vou ficar com você até você morrer.”

O sonho marcou o reconhecimento de um novo espírito e o início de um novo culto. Ouvindo falar do sonho, um velho xamã foi até a rede de Kikyala e ouviu atentamente o seu relato:

As flautas de Pã tocadas pelo Espírito do Porco consistem em quatro flautas pequenas; seu cocar é encimado por quatro grandes penas de gavião; e eles dançam lentamente em uma fila de quatro, batendo os pés e mudando de direção freqüentemente.

O xamã e a família de Kikyala reuniram os cocares e a demais parafernália para convocar o Espírito do Porco. Com Kikyala ainda confinado em sua rede, o xamã dirigiu toda a cena, retornando freqüentemente para o lado de seu paciente para obter informação adicional. Nestas ocasiões Kikyala acrescentava dramáticos embelezamentos dos quais ele não tinha se lembrado antes, inclusive a posição dos dançarinos e seus gritos prolongados em falsete.

O xamã escolheu quatro habitantes da aldeia para representarem o espírito e ensinou a eles a batida da dança e a melodia a ser executada nas flautas de Pã. Após quinze minutos de ensaio, eles gritaram e dirigiram-se para a praça da aldeia, encorajados e guiados por seu diretor. Quando entraram na casa de Kikyala, foram saudados por um de seus parentes: “Espírito do Porco! Você nos feriu, você atacou! Devolva a alma! Tire a flecha da perna de seu neto!” Eles foram até a rede de Kikyala, sugaram um pouco seu joelho para remover a flecha do espírito, e depois saíram. Vários meses depois, muito tempo após seu joelho ter melhorado, Kikyala selecionou organizadores para seu ritual e estava planejando fabricar longas flautas semelhantes às de seu sonho. Es-

tes instrumentos deveriam ser tocados a intervalos de poucos dias, exatamente como as flautas sagradas na “casa dos homens”.

Surge uma pergunta interessante a respeito da sinceridade de Kikyala. A invenção do Espírito do Porco, um acontecimento cheio de novidades, não só aumentou seu prestígio dentro da aldeia, como deu-lhe também alguma preeminência entre todas as tribos do Xingu. Minha opinião é de que Kikyala acredita que viu o Espírito do Porco. Ele tinha estado confinado em sua rede em semi-obscuridade por seis dias antes do primeiro sonho, tempo no qual numerosos ritos de cura foram feitos em sua intenção. O período prolongado em semi-obscuridade (uma forma de privação sensorial talvez capaz de conduzir à alucinação), sua ansiedade a respeito de seu joelho e os esforços dramáticos dos xamãs da aldeia colocaram-no em um estado de espírito altamente sugestivo. Qualquer que seja a natureza exata do seu sonho, ele estava preparado psicologicamente para que o Espírito do Porco pedisse a organização do ritual.

Em certo grau, entretanto, o ritual é também um ato conscientemente criativo da parte de Kikyala. A Cerimônia do Porco não deve ser apenas eficaz, ela deve ser dramaticamente impressionante e também esteticamente atraente. O espírito deve ser aterrorizador, embora sua indumentária e suas canções devam ser maravilhosas. Kikyala ainda não está seguro a respeito de como irá montar a produção final para satisfazer estes critérios.

O Espírito do Porco não me deu um quadro completo do que deve ser o ritual. A batida da dança, os vestuários e a música agirão por si sós. A flauta conhece sua própria canção.

Em resumo, ele se sente livre para preencher os detalhes. Ele irá fazer uma flauta e tocá-la por um momento até que chegue a uma melodia e a um ritmo que pareçam certos; esta será a canção do Espírito do Porco. Kikyala não está totalmente inconsciente de seu papel como autor e produtor do novo ritual.

Resta saber se o Espírito do Porco será capturado e irá se unir aos outros demônios maiores do panteão Mehináku. Atualmente há quatro espíritos associados a cerimônias realizadas regularmente entre os Mehináku. Se o Espírito do Porco for sobreviver ele terá que ser diagnosticado como causa de futuras doenças. Mesmo que não sobreviva, entretanto, sua descoberta por Kikyala sugere fortemente que outros espíritos Mehináku também tiveram sua origem nas fantasias e sonhos de indivíduos criativos.

Criatividade e cultura Mehináku

Admite-se que o Espírito do Porco não foi feito de uma só peça. A estrutura geral do ritual de Kikyala é exatamente igual a qualquer outra: um espírito rouba a alma de um homem e é induzido a devolvê-la por meio de um ritual; o homem doente torna-se o patrocinador de uma cerimônia, repetida, a intervalos regulares, muito tempo depois de seu restabelecimento. E mais ainda, até alguns dos vestuários, música e danças do Espírito do Porco são claramente emprestados de outras cerimônias. O cocar de penas usado no ritual, por exemplo, é tomado da cerimônia Kaiyapa. As flautas de Pã e algumas das batidas da dança são muito parecidas a outras usadas em outros rituais. As inovações de Kikyala caem dentro de uma fórmula fixa muito à maneira do drama clássico, que introduz algumas novas idéias, recombina idéias velhas, e, entretanto, ainda segue uma linha dramática estabelecida de unidade de tempo, lugar e ação. O que nos impressiona no caso Mehináku é que, embora a “peça” esteja aberta a variação e experimentação, não obstante ela não é um elemento transitório da expressiva cultura Mehináku. Realmente, ela é um elemento importante na religião dos habitantes da aldeia, destinada talvez a uni-los em relações sociais, econômicas e cerimoniais que durarão toda a vida.

O fato de que a religião Mehináku institucionaliza a criatividade nos sugere uma limitação fundamental do enfoque dramático da vida social. Nós não podemos mais caracterizar um habitante da aldeia simplesmente como aquele que executa um conjunto de falas dadas culturalmente. Reconhecemos agora que ele pode ser igualmente autor, diretor e produtor. Não podemos nunca decompor em fatores o homem atrás da máscara. Ele está continuamente presente, não só manipulando suas relações com os outros, mas também sonhando junto novas falas para o “script”.

Os rituais que estivemos examinando atraem os Mehináku em vários níveis. Eles diagnosticam e tratam todas as formas de doenças e proporcionam prazer estético tanto para os espectadores como para os atores. Entretanto se tivermos que compreender a inventividade que é característica desses rituais, deveremos examinar seriamente as pessoas mais envolvidas em sua produção. No próximo capítulo vamos notar que grande parte da criatividade que marca o comportamento do xamã nos rituais é uma resposta auto-interessada para os dilemas da encenação de seu papel.

20. DILEMAS DA ATUAÇÃO: XAMANISMO

Há apenas dois xamãs verdadeiros. Eu e meu cunhado.

Tama

Através de grande parte da América do Norte e do Sul aborígenes, há amplas semelhanças nas técnicas usadas pelos xamãs para curar seus pacientes. O xamã pode remover um objeto intrusivo do corpo do paciente através de destreza manual, ele pode partir para uma viagem, com a ajuda de drogas alucinógenas, para recuperar a alma da vítima que tenha sido roubada por espíritos, ou pode entrar em luta com espíritos em defesa de seu cliente. Embora o xamã possa acreditar sinceramente que consiga curar a doença, ele recorre muitas vezes a artifícios e outros efeitos cênicos para convencer seus pacientes. Entre os Mehináku, o aspecto teatral do papel do xamã é excepcionalmente desenvolvido, e, onde o xamã bem sucedido é acima de tudo um bom ator, a abordagem dramatúrgica para a arte parece particularmente apropriada. Vamos nos voltar, portanto, ao exame dos problemas que os xamãs Mehináku enfrentam, quando lutam para curar seus pacientes, manipulando artifícios capazes de iludir e ao mesmo tempo preservar sua reputação perante platéias muito céticas.

Tipos de xamãs

As crenças a respeito do mundo espiritual e da doença são altamente idiossincráticas na comunidade Mehináku. Como vimos, os habitantes da aldeia são intelectualmente criativos em suas crenças a respeito do sobrenatural; os métodos de cura e a natureza dos espíritos são assuntos não fixados por qualquer autoridade su-

perior. A informação apresentada a seguir mostra, em linhas gerais, o pensamento de toda a comunidade e, em detalhe, as crenças de vários xamãs mais velhos.

Os Mehináku reconhecem vários tipos de xamãs, alguns dos quais têm outras funções além da de curar. O de menos prestígio é o “dono do remédio” (*pyanalaiwekehe*), que é um herborista treinado no tratamento de febres, infecções e outros distúrbios, por meio de raízes e folhas. Todos os Mehináku têm algum conhecimento desse tipo de remédio, embora haja na aldeia uma ou duas pessoas que ultrapassem as demais. Kikyala, por exemplo, conhece ervas curativas que fornece de boa vontade a seus companheiros da aldeia em troca de presentes. Ele mantém sua preeminência nesse tipo de cura por não compartilhar seu conhecimento com mais ninguém. Em expedição de recoleção pela floresta e pelo cerrado em torno das roças, ele examina os caminhos e ouve cuidadosamente a fim de certificar-se de que ninguém está perto para descobrir seus segredos. Ninguém nunca lhe pergunta sobre como faz suas poções, assim como não o faríamos com um amigo eventual a respeito da origem de sua renda.

Além de “dono dos remédios”, os xamãs Mehináku incluem o *yakapa*, um xamã que se especializa na comunicação com os espíritos, e xamãs que dominaram um número específico de técnicas curativas, tais como o “dono da respiração” (*ejekekiwehehe*) que cura soprando seus pacientes e o “dono da música (*pukaiyekehe*) que cura cantando. Estes são, entretanto, métodos mais periféricos, e tais xamãs, como o “dono da respiração” e o “dono da canção”, são também invariavelmente *yetamá*, o xamã por excelência.

Doença e fumo: o *yetamá*

A enfermidade tem muitas origens. Um homem fica doente quando um espírito o atinge com uma flecha ou rouba sua alma, quando é enfeitado, quando deixa de respeitar tabus de reclusão, quando está próximo demais do sangue menstrual, quando lhe recusam comida, ou quando é afetado pelo “feitoço” do homem branco, ou seja, por doenças trazidas à região do Xingu pelos brasileiros.

Seja qual for a causa, a resposta inicial à doença é normalmente chamar um *yetamá*, xamã que cura por meio de fumo. Fumar é essencial na cura, porque o tabaco e a fumaça são os ali-

mentos do espírito e têm poder especial para atingir a origem da doença, o objeto tangível e intrusivo chamado *kaukí*, que se hospeda dentro do corpo do homem doente. A fumaça, assoprada e introduzida debaixo da pele do paciente pelo xamã, destrói o *kaukí* e, desse modo, restitui a saúde. A associação entre fumar e curar é tão estreita que as palavras para fumante e xamã (*yetamá*) são idênticas. O verbo para a cura xamanística (*ayetamátapai*) é derivado da mesma palavra.

Fumar é um símbolo da maturidade social. Apenas os fumantes podem tomar parte em rituais semi-secretos e formar o círculo exclusivo dos xamãs, que se reúnem toda noite na praça para comentar os acontecimentos do dia. E mesmo assim, o ato de fumar não está isento de perigos devido a sua íntima associação com espíritos potencialmente malévolos. Comumente as crianças são advertidas para afastar-se do círculo dos fumantes devido à proximidade desses espíritos. Mas o prestígio e o “status” de maturidade social trazidos pelo fumo superam os temores de um aspirante a xamã. Com exceção dos três “homens de fundo de quintal” todos os homens maduros da aldeia são *yetamá* ou aspirantes a *yetamá*.

Tornar-se xamã traz recompensas que vão além do ingresso no clube dos fumantes. Um curador bem sucedido pode esperar valiosos presentes de cintos de caramujos e cocares de penas. Membro de prestígio dentro da comunidade, ele desperta temor e respeito, mesmo quando não está comprometido com seus deveres de curar.

Tornar-se xamã

“Antigamente”, queixa-se Yanapa, um dos habitantes mais idosos da aldeia, “somente os homens maduros eram *yetamá*. Os homens jovens, que tentavam fazê-lo, eram escarnecidos e ridicularizados pelos mais velhos. Atualmente parece que qualquer menino de dez anos de idade pode fazê-lo”.

A impressão que se tem é que entre os Mehináku, como entre nós mesmos, as pretensões da geração mais nova aborrecem os mais velhos. Apesar disso, nenhum menino de dez anos pode de fato tornar-se *yetamá*. A aprendizagem é longa, difícil e aberta somente para os adultos. Vejamos como se deu a iniciação de Ete-ne, o mais recente inscrito na lista dos xamãs Mehináku.

Etene, como todos os xamãs tradicionais Mehináku, não escolheu conscientemente tornar-se *yetamá*. Sua carreira começou com um encontro com um espírito. No decorrer de um sonho, o Demônio Macaco (Pahtkuma) veio a ele e disse: “Meu neto, eu vou ficar com você; eu vou ser seu xerimbabo (*pupuje*)”. No dia seguinte Etene ficou doente e contou seu sonho a um dos *yetamá* da aldeia, um xamã de grande experiência e reputação. Este concluiu que com a instrução adequada Etene poderia tornar-se xamã e fumante, mantendo uma relação com o espírito (seu “xerimbabo”), que o capacitaria a tornar-se um curador. Entraram então em cena dois professores, um xamã Mehináku estabelecido e um dos mais célebres curadores da tribo Yawarapiti, de falar Aruák. Depois de banhar Etene, em chá feito de um pequeno fruto duro (*akukute*), eles o levaram pela mão à praça da aldeia onde os xamãs locais o estavam aguardando. Todas as mulheres e crianças já tinham saído da área e estavam encerradas em suas casas. Cada fumante deu a Etene um cigarro longo e fino, cada um dos quais ele fumou completamente, abrindo sua garganta com a linguagem dos espíritos, chamando “He-he-he-he!” Desmaiado por efeito do fumo, ele voltou meio carregado para sua casa, onde vomitou e desfaleceu em sua rede.

Três meses de reclusão seguiram-se a isto. Durante o primeiro dia, Etene absteve-se de qualquer comida, a não ser um pouco de mingau de mandioca. Enquanto ficava deitado em sua rede, um maracá para uso futuro em rituais de cura foi colocado à sua cabeceira, enquanto seu corpo era esfregado com látex da árvore de mangaba para tornar suas mãos sensíveis aos intrusivos *kauki*. Depois do primeiro dia, as restrições foram ligeiramente abrandadas. Todos os dias ele se sentava em um banco atrás da barreira de reclusão comendo alimentos que tornavam seus lábios sensíveis aos *kauki* causadores de enfermidades. O mel era o mais eficaz, pois ele torna os lábios e a boca macios e flexíveis. Alimentos “dolorosos” que incluem a pimenta, sal e tabaco foram acrescentados à sua dieta para torná-lo resistente e colocá-lo em comunicação com os espíritos. Etene esforçou-se bastante para seguir todas as restrições que lhe foram impostas por seus professores, pois sabia que se comesse comidas proibidas, tivesse relações sexuais, andasse ao sol, ou deixasse sua família falar alto ou desnecessariamente em sua presença, seus remédios e seu tabaco perderiam todo o seu poder e ele não se tornaria um xamã competente.

Depois de muitos meses, quando a pele de Etene tornou-se pálida, por ele ter ficado encerrado, e de ele ter engordado devido

à inatividade, seus mentores foram até ele e conduziram-no a um banco no centro de sua casa, onde lavaram seu corpo com água e remédio *akukute*, decorando seu cabelo com o desenho *bajúa* próprio dos xamãs (ver figura 17a). Então, tomando-o por ambos os braços, levaram-no ao centro da praça onde os outros xamãs estavam reunidos. Dirigindo-se a ele como “*yetamá*”, cada um ofereceu-lhe um longo cigarro. Etene era agora um deles, um fumante e curador.

Doença e, mais uma vez, o caso do joelho machucado

Em todas as sociedades, ser considerado doente é apenas em parte um problema físico. Entre os Mehináku, vi uma mulher que agonizava por artrite crônica praticamente ignorada por seus parentes, enquanto todo um complexo cerimonial poderia ser montado em torno de um homem com uma indisposição ligeira. Febre e dor de cabeça, por exemplo, sintomas de malária benigna, é fato comum entre os Mehináku e ignorado por todos, com exceção do pobre doente. Um sintoma mais raro, como sangramento de gengivas, entretanto, é mais factível de despertar o interesse dos xamãs. Doenças que afastam um habitante da aldeia de suas atividades de subsistência também merecem atenção. A mulher, que sofria de artrite, só recebeu cuidados depois de sua condição ter piorado, a ponto de ela não poder mais carregar água do rio para sua casa, quando foi considerada extremamente “doente ou morrendo”. Em resumo, a enfermidade é definida culturalmente e somente algumas doenças despertam a atenção dos xamãs da aldeia e provocam uma reação da comunidade.

Visto que todas as curas, seja qual for a indisposição, seguem mais ou menos o mesmo curso, podemos estabelecer o padrão geral examinando um caso específico, o do joelho machucado de Kikyala. Kikyala, recorda-se, machucou o joelho caçando um porco em sua roça. Depois de vários dias, sua mulher dirigiu-se a Jepi, um dos xamãs mais poderosos, solicitando-lhe para “olhar” seu marido. De modo tipicamente Mehináku, Jepi respondeu que ele era apenas um xamã “pequeno” que estava apenas aprendendo a curar, mas assim mesmo deixou-se persuadir.

Jepi chamou então todos os xamãs: “Xamãs! Vamos curar nosso parente. Ele está como nós poderemos estar no futuro! Venham, vamos curá-lo!” Reunindo-se silenciosamente na “casa dos homens”, os fumantes tiraram seus cintos e ornamentos

para expressar sua tristeza em relação à doença de Kikyala. Eles fumaram para “encher a barriga” e, depois, urinaram através da parede de palha da “casa dos homens” “para que os espíritos os acompanhassem”. Finalmente, Jepi dirigiu-se formalmente a cada xamã por sua vez: “Você está pronto, *yetamá?*” Depois de cada xamã ter assentido, eles deixaram a “casa dos homens”, em ordem de idade e prestígio dentro do grupo. Jepi era o primeiro, visto ser ele um xamã cantor (*pukaiyekehe*), que tinha sido contratado para a cura. Ele foi seguido em ordem de idade, na fila de fumantes, por outros xamãs “verdadeiros” (*yetamawaja*), os que sabem cantar, usam maracá e extraem *kaukí*. Os xamãs restantes, inclusive os principiantes, e os “xamãs sem valor” (*yetamamalú*), os que não cantam ou removem “*kaukí*”, formavam o fim da fila.

Antes de os xamãs chegarem à casa de Kikyala, as crianças, as mulheres e os não-fumantes já tinham saído. As portas foram fechadas para “afastar os espíritos perigosos” e a casa ficou imersa na escuridão, com exceção de algumas pequenas fogueiras. A rede de Kikyala foi amarrada entre os dois postes centrais da casa, para que todos os xamãs pudessem se sentar confortavelmente nas proximidades.

Jepi aproximou-se de Kikyala e perguntou:

“— O que está mal? O que está doendo?”

“— Meu joelho.”

“— Você vai melhorar.”

Esta breve entrevista foi a única troca de palavras com o paciente; durante o resto do tratamento Kikyala não foi mais que um objeto do cenário da representação.

Depois de uns poucos momentos de silêncio, Jepi, sacudindo seu maracá sobre o corpo de Kikyala, esfregou-o repetidamente com as folhas de uma planta “própria para dar vida” (*maipayana*), com o acompanhamento de um coro trovejante de todos os xamãs gritando “*ha-fe*”, uma palavra mágica onomatopaica derivada do barulho de sugar o *kaukí* de uma pessoa doente. Jepi, então, principiou uma parte decisiva da representação curativa, a canção do xamã.

Algumas dessas músicas são transmitidas pelos xamãs “donos da música” (*pukaiyekehe*) a seus novíços, enquanto outras são conhecidas somente por aqueles curandeiros que proclamam

tê-las aprendido diretamente dos espíritos. Em várias ocasiões Jepi chamou-me de lado para cochichar que tinha aprendido algumas novas canções com *ahira*, o espírito do beija-flor. Dormíamos ambos fora da aldeia, para que ele pudesse cantar só para mim. Na maioria, entretanto, estas canções traziam um bocado de decepção, considerando-se suas origens. O verso abaixo, cantado em ritmo lento, com uma monótona melodia de duas notas, é semelhante a muitos outros:

Eu sou o espírito do beija-flor
Eu sou o espírito do beija-flor
Meu “xerimbabo” nunca morre.

Todas as canções xamanísticas que registrei seguem aproximadamente este padrão. O xamã canta como se ele fosse o espírito; então, trocando as pessoas, ele canta que seu “xerimbabo”, significando o espírito, não pode morrer. Ouvindo as canções, o espírito fica contente e pode ser inclinado a ajudar a devolver a alma perdida do paciente ou a destruir o *kauki*.

A despeito de sua lírica prosaica, todo mundo trata as canções com a maior gravidade. Quando um xamã canta uma nova canção dos espíritos, todo mundo se concentra em escutá-lo. Enquanto ele sacode seu maracá sobre o paciente e canta no escuro, os outros curandeiros, tanto xamã “verdadeiro” como noviços, juntam-se a ele com gritos de “*ha-fe*”, a tal ponto que a casa quase vibra com o som. Em um ponto longínquo da aldeia, onde as mulheres e crianças estão escutando, o coro combinado das vozes masculinas tem um efeito estranhamente poderoso e apaziguador.

Extrair o *kauki*

Depois de Jepi ter cantado suas canções e invocado os espíritos, ele começou a remover o *kauki*. A técnica mais difícil e prestigiosa empregada pelos xamãs da aldeia é a de extrair o *kauki* com a mão. No curso da iniciação de um futuro *yetamá*, seu professor finge tirar uma flecha em miniatura de sob a pele da palma de sua própria mão e inseri-la sob a palma da mão de seu pupilo. Alojada permanentemente sob a pele do novo xamã, a flecha irá detectar o *kauki* intrusivo em seus pacientes. Enquanto ele desliza as mãos pelo corpo de seu cliente, ele sente a flecha guiá-lo até o ponto certo, e ao mesmo tempo ele sente o *kauki*, sob a pele

dê seu paciente, tentando sair para a superfície. Às vezes o *kauki* se desgarrá pelo caminho, o xamã o arrebatá em um movimento brusco e mostra-o triunfante ao doente.

O segundo método para remover o *kauki* é o de sugar. Enquanto o xamã suga, ele sente um peso nas mãos e braços, depois no estômago e tórax e, finalmente, na garganta, quando o *kauki* passa do corpo do paciente para o seu próprio. Esta foi a técnica que Jépi usou para curar Kikyala. Inspeccionando cuidadosamente seu joelho, colocou sua boca sobre a pele, tomou fôlego com grande e áspero ruído e começou a sugar vigorosamente: “*Ha-fe, ha-fe, ha-fe, ha-fe!*” Depois de vários minutos de sucção vigorosa, cuspidas e vômitos violentos (o *kauki* causa náuseas ao estômago do xamã), Jépi apresentou o agente da enfermidade: um punhado de grama, no meio de um copioso lamaçal de saliva. Ele mostrou-o a Kikyala e disse: “Esta é a comida do Porco; foi isto que machucou você”. Imediatamente ouviram-se murmúrios de assentimento dos xamãs que estavam sentados, pois a natureza do *kauki* tinha confirmado seu próprio diagnóstico — Kikyala não estivera caçando um porco comum, mas um espírito que tinha inserido um pouco de sua própria comida no joelho dele.

Mas quando chegou a vez de cada um dos outros xamãs vir sugar o joelho de Kikyala, tudo o que eles conseguiram apresentar foi pedaços de madeira carbonizada, cinzas, cera, e outros *kauki* quaisquer que não eram típicos de nenhum espírito particular. Jépi roubava o show e mostrara criatividade e independência consideráveis. Normalmente os *kauki* são escolhidos entre um número limitado de objetos relacionados de certa maneira com o espírito que causou o problema. O Espírito Monstro Peixe (Kupatekuma) escorrega peixes em miniatura para dentro de suas vítimas, enquanto o Espírito da Mulher Brava (Japujaneju) insere pequenas bolas de pintura corporal feminina (*epitsiri*). O Espírito do Porco, entretanto, acabava de ingressar no panteão Mehináku e somente o astuto Jépi estava preparado para ele.

Uma vez que os xamãs encenaram suas curas, Jépi dirigiu-se a cada um deles por sua vez: “Você terminou, xamã?” Depois de todos terem assentido, eles voltaram para a “casa dos homens”, onde fumaram e “alimentaram os espíritos” através de si mesmos, consumindo um cozido de peixe apimentado e outros pratos condimentados, que são o alimento próprio dos espíritos. Depois de algum tempo, os xamãs foram pagos por seu trabalho, não tanto para dar-lhes um lucro, como para compensá-los simbolicamente pelo mal-estar causado por tudo o que fumaram, sugaram, vomitaram e ficaram ajoelhados por intenção de Kikyala. Os xamãs

menores receberam presentes pequenos, como algodão ou flechas, e Jepi, o cantor principal, ganhou um valioso diadema de penas. Estes pagamentos não foram combinados antecipadamente e nem houve qualquer regateio ou recriminação. Um paciente pobre em geral dá menos do que um rico, mas qualquer presente é acei:ável.

No dia seguinte Jepi voltou para examinar seu paciente, que, afortunadamente, estava se sentindo um pouco melhor. Jepi completou a cura extraindo um pedaço da “comida do Porco” que ele perdera em sua primeira visita. Saiu assegurando a Kikyala que ele se restabeleceria brevemente. Entretanto, à medida que os dias iam passando, o joelho foi piorando cada vez mais. Finalmente Kikyala decidiu chamar um especialista, o mais poderoso e aterrorizador dos xamãs, o *yakapa*.

O *yakapa* caçador de feiticeiros

Um *yakapa*, como outros xamãs, tem uma associação com um espírito, ao qual se refere como seu “xerimbabo”. Ao contrário de outros xamãs, entretanto, a associação entre o *yakapa* e o seu espírito é muito mais íntima. Um fumante *yetamá* simplesmente invoca seu espírito, como uma espécie de familiar, para ajudá-lo nas curas. O *yakapa*, entretanto, é literalmente possuído pelo seu espírito. O termo que descreve o processo de possessão é “metamorfosear” (*iyákene*), a mesma palavra usada em numerosos mitos para descrever homens que se transformaram em animais. Uma vez possuído por seu espírito, um *yakapa* pode encenar proezas extraordinárias, tais como a localização de objetos perdidos ou roubados e a identificação de feiticeiros que causam tempestades, enfermidades e pragas de mosquitos.

Kikyala mandou sua mulher pedir ao *yakapa* Temi para vir e “examiná-lo”. Temi aceitou o cinto de caramujos que ela lhe ofereceu e apresentou-se diante da rede de Kikyala, nessa mesma tarde, acompanhado de seu pai e sua mãe. Sentou-se perto do fogo, acendeu um longo cigarro e começou a fumar furiosamente. Depois de várias tragadas profundas do cigarro, engolindo aparentemente a fumaça a grandes tragos, ele ofegou e rolou os olhos de maneira tal que apenas o branco deles ficou visível. Lentamente foi se inclinando para a frente, cada vez mais, até que sua cabeça chegou ao solo, enquanto seu pai, soprando fumaça sobre seu corpo, invocou o xerimbabo de seu filho, Walama, o espírito da Anaconda: “Fale, fale, fale Walama; é bom que você fale conosco

e diga o que machucou esta pessoa doente.” Por um momento, houve silêncio e então, de repente, fez-se ouvir o sinistro barulho do tinar das mandíbulas da Anaconda. Walama tinha chegado “como um vento invisível” e instalou-se nas costas do *yakapa* entre os ombros dele. Temi, o Mehináku, deixou de existir. Seus olhos eram olhos da Anaconda e seu corpo era o corpo da Anaconda.

Ele começou a se mexer devagar, gritando de dor por sua transformação em espírito. Ficou de joelhos, grunhindo ritmicamente: “Huh! huh! huh!” Ergueu-se para uma posição semi-agachada por um tempo e, então, começou a correr desordenadamente para cá e para lá através da aldeia, andamento tão típico dos *yakapas* que a palavra *yakapa* é uma cognata do verbo *yákapai* “andar por aí sem rumo”.

Os grunhidos de Temi foram suficientemente altos para alertar a comunidade inteira. As mulheres e crianças desertaram da aldeia pela porta de trás de suas casas. Os homens puseram seus bens valiosos em cestas altas suspensas às traves e olharam preocupadamente as portas — uma precaução sensata, pois um *yakapa* possuído pode ser perigoso. Em uma ocasião anterior, um dos mais famosos *yakapas* Mehináku atacou seus afins e correu pelas casas quebrando flechas e destruindo objetos pessoais. Uma vez entrou na “casa dos homens” e tentou destruir as flautas sagradas e espalhar as peças diante das mulheres.

Desta vez a atuação de Temi foi relativamente pacífica, e pude acompanhá-la até o fim. Depois de ter percorrido com espalhafato a aldeia por várias vezes, ele “encontrou” o feitiço causador da doença de Kikyala: um novelo de algodão usado como joelheira. Apertando seu novelo na mão e gritando de dor por causa do feitiço, ele voltou correndo para onde estava seu pai e desmaiou a seus pés. Uma vez mais, seu pai soprou fumaça sobre ele: “Vá embora espírito, vá embora, vá embora; vá embora para sua casa na água; acabou, acabou, acabou; você falou conosco; você é bom por ter nos contado aonde está o feitiço.”

Pouco a pouco Temi emergiu de seu estupor e descreveu como tinha sido enviado à origem do feitiço. A mulher de Kikyala pegou o novelo e o colocou em uma vasilha de água com açúcar e dessa maneira quebrou o encantamento.

Os truques do ofício

Os xamãs Mehináku realizam seus efeitos espetaculares por meio de habilidade manual e encenação inteligente. Tal como os

mágicos profissionais em nossa própria sociedade, eles não gostam de revelar os truques de seu ofício. No entanto, como geralmente eles encaram uns aos outros como competidores, poderão algumas vezes revelar prazerosamente os segredos dos “charlatães”.

A ilusão de remover *kauki* intrusivo exige que o xamã fabrique seus objetos com antecedência, esconda-os em si próprio e faça-os deslizar para sua mãos ou sua boca durante a atuação. Todos os Mehináku têm consciência de que alguns xamãs são ilusionistas. Por outro lado, eles também acreditam que há alguns xamãs que podem genuinamente remover *kauki*. Conseqüentemente, os habitantes da aldeia observam com muito cuidado um curandeiro até se convencerem de que ele é um verdadeiro xamã. Para desarmar os céticos, espera-se que um xamã esfregue as mãos e levante-as diante do público antes de tratar de seu paciente, exatamente como o mágico profissional de nossa cultura arregace suas mangas para provar que não está escondendo nada.

Os truques xamanísticos variam quanto à engenhosidade e sofisticação. No extremo mais amadorístico da escala, o xamã “sem valor” (*yetamamalú*) finge ter encontrado um *kauki*, mas não o mostra a ninguém. Ele suja ruidosamente o objeto da enfermidade, cospe-o nas mãos, admira-se de seu tamanho, e atira-o rapidamente para um lugar onde ninguém possa examiná-lo. Os xamãs que não conseguem mostrar a seus pacientes o “verdadeiro” *kauki* têm pouca chance de sair das ordens menores.

Os verdadeiros xamãs são mais habilidosos. Quando entram na casa de um paciente, eles já enconderam o *kauki* neles mesmos, freqüentemente debaixo de suas ligas ou braçadeiras. Uma vez começada a atuação o *kauki* é deslocado para um lugar menos óbvio como, por exemplo, atrás da orelha, dentro da boca, debaixo do braço, entre o dedão e o indicador, ou, quando de cócoras, entre a parte superior da coxa e o abdômen. Meus instrutores estimularam-me a prestar atenção especial na maneira como o xamã segura seu cigarro, pois se ele o segura de modo canhestro, as suspeitas são de que ele o está usando para dissimular um *kauki*.

Uma vez que um xamã desloca um *kauki* para a mão ou para a boca, o restante de sua atuação é relativamente simples. Ele precisa apenas fingir remover o objeto de seu paciente para completar a ilusão. Suas chances de êxito são altamente aumentadas pela obscuridade, pois o *yetamá* atua de noite, ou, caso o faça durante o dia, somente quando as portas estão fechadas e a casa iluminada escassamente por fogueiras pequenas.



Figura 28. Xamanismo. Na aquarela de Akanai, um xamã (*yakapa*) corre por um atalho seguido cuidadosamente por um "xamã que fuma" (*yetamá*), que leva vários cigarros na mão e atrás da orelha. Embora nenhum dos homens esteja enfeitado, o *yakapa* é desenhado de cor inteiramente preta, refletindo sua íntima conexão com o mundo dos espíritos. Em contraste com o *yetamá*, que mantém com os espíritos uma relação um tanto mais distante, o *yakapa* transforma-se (*iyákene*) em espírito no momento em que é possuído.

Ao contrário do xamã *yetamá*, o *yakapa* cria seus efeitos mágicos em plena luz do dia. Em várias ocasiões, observei cuidadosamente Temi produzindo seu som enervante do espírito da Anaconda batendo suas mandíbulas, e, apesar da boa iluminação, nunca o vi mexer um músculo. Entretanto, segundo seus rivais, ele produz o som com seus próprios dentes. Quando Temi encontrou

o novelo de algodão perto da “casa dos homens”, eu estava bem junto dele e fiquei convencido de que ele realmente o descobrira aí. Seus críticos, no entanto, logo me garantiram que ele sempre coloca seus artifícios antes de uma atuação. Estimularam-me a ficar de olho no lugar para onde ele se dirigisse, logo depois de ele receber a solicitação de curar alguém, e a ficar atento se ele voltava para a mesma área no decorrer da sua busca de evidência do feitiço.

Ceticismo e credulidade

Sendo uma instituição que floresce em meio à credulidade, o xamanismo, apesar disso, é cercado por descrentes. Potencialmente o Mehináku mais cético é o próprio xamã, pois ele sabe que a realidade atrás de seu desempenho em cena não corresponde à aparência que ele projeta. O *yakapa* deve ser especialmente cínico em relação a seu papel, dado os truques elaborados que ele forja. Temi, por exemplo, “livra” a comunidade de mosquitos e moscas que assolam a aldeia nos primeiros meses da estação seca. Acredita-se que estes insetos crescem em bolinhas de cera, plantadas nas redondezas da aldeia pelos feiticeiros locais. Em um trabalho magistral, Temi anula a obra dos feiticeiros “encontrando” as bolinhas antes de elas amadurecerem, sendo que ele próprio as escondeu em momento anterior à sua apresentação. Embora Temi nunca tenha sequer discutido comigo suas próprias atividades, a rápida condenação de outros xamãs como charlatães pode ajudar-nos a compreender por que eles agem assim. Os falsos xamãs, disseram-me, assim procedem simplesmente pelos presentes e atenção que recebem. Além disso, o *yakapa* é também politicamente poderoso, pois pode denunciar quase todo mundo como feiticeiro. Tenho de concluir que o que leva Temi a montar sua encenação é, pelo menos em parte, o que ele próprio pode lucrar com ela.

O auto-⁸⁵engrandecimento, entretanto, não explica inteiramente o procedimento de um *yakapa*. Os tranSES, a possessão pelo espírito e outros comportamentos bizarros muitas vezes parecem espontâneos demais para serem explicados apenas por motivos econômicos ou políticos. Vi um *yakapa*, em busca da alma perdida de uma criança, cair subitamente no chão e gritar incontroladamente que tinha sido abandonado por sua mulher, explosão emocional inesperada completamente irrelevante para a atuação. E mais ainda, a conduta altamente agressiva do xamã possuído, que

implica violações mais abusivas das regras básicas da cultura, parece não ter brotado de um esforço deliberado de encenar uma atuação chocante e sim de profundas necessidades emocionais de indivíduos instáveis. Embora eu relute em interpretar o xamanismo como doença mental (hipótese talvez melhor sustentada por Silverman [1964], poucos dos *yakapa* do Xingu parecem ser casos persuasivos sob esse ponto de vista. Estas considerações sugerem que, embora alguns dos *yakapa* sejam motivados por interesse pessoal, pode haver outros que são tão instáveis a ponto de serem, ao menos em parte, levados por suas próprias encenações.

Há, entretanto, uma terceira possibilidade, típica de um certo número de xamãs que fumam (*yetamá*), que é talvez a solução mais interessante para a questão da autodúvida do xamã. Quando os *yetamá* começam seu treinamento, eles o fazem com a esperança inocente de que às vezes poderão ser capazes de curar pela remoção de um *kauki* verdadeiro dos corpos de seus pacientes. Ao jovem xamã Etene, por exemplo, seu instrutor contou quais sensações deveria esperar quando o *kauki* saía do paciente e entrava em sua boca. Mas, uma vez terminado o curso oficial, o instrutor chamou-o de lado e apresentou-lhe um *kauki* juntamente com instruções acerca de como escondê-lo em seu próprio corpo e apresentá-lo triunfalmente ao paciente. O jovem xamã ficou terrivelmente mortificado, pois ele tinha sempre acreditado em seu professor e no caráter genuíno da atuação xamanística.

Um noviço como Etene representa uma ameaça séria para toda a profissão, pois se a “marca” não for “esfriada”, ele pode denunciar não só seu professor como também outros praticantes (uma seqüência de acontecimentos, como veremos, que às vezes, ocorre). Seu professor, entretanto, procurou acalmá-lo, explicando-lhe que, em sua qualidade de principiante, assim como um “xamã pequeno que aprendeu como fumar”, ele não podia esperar remover *kauki* como os mestres. Mas até que chegasse a ocasião, não haveria razão para que não exercesse a profissão, fingindo extrair *kauki*. Assim não só seria preservada a dignidade, mas ele assistiria seus pacientes, pois o *kauki* artificial de seu mentor tinha uma origem mágica, tendo sido fabricado em tempos antigos por um espírito, e transmitido de mestre xamã para discípulo. Desiludido como estava, Etene aderiu confiantemente à sugestão de seu mentor, mas nunca pareceu atraído para aproximar-se de atuação genuína. Finalmente, desistiu por completo, e aceitou sua posição como um dos xamãs “de pouco valor”, que fumam mas que não podem curar enfermidades. Atualmente queixa-se do fracasso, não do sistema xamanístico, mas dele próprio, ou, mais precisamente,

de sua mulher. Enquanto ele estava em reclusão, recorda, ela começou a menstruar e não abandonou a casa imediatamente e, assim, seu sangue destruiu os remédios e, portanto, arruinou sua chance de tornar-se um “verdadeiro” xamã.

A experiência de Etene sugere uma solução para o problema de como indivíduos estáveis e não-agressivos podem, apesar disso, adotar truques e ilusões do xamã bem sucedido. Seus professores oferecem-lhes uma racionalização para sua desilusão inicial (eles são “apenas principiantes”) e um método para esconder seu fracasso, enquanto ainda ajudam seus pacientes (instrução de destreza manual). Poucos xamãs são tão escrupulosos quanto Etene e, em vez de abandonar toda a representação, eles continuam a desenvolver técnicas de ilusão mais refinadas.

Ceticismo e os colegas do xamã

Se um xamã tem dúvidas a respeito da realidade de sua própria atuação, então seus colegas poderão ficar céticos também, pois não importa quão convincente seja o ato, eles sabem melhor que todos os outros quais façanhas de ilusão foram empregadas para encená-lo. Em público, entretanto, como os profissionais de nossa própria sociedade, a tendência é de apoiarem-se uns aos outros. Eles se tratam reciprocamente, com grave formalidade, como *yetamá* e nunca deixam de aplaudir uma atuação hábil de um membro do grupo.

Em particular, entretanto, são altamente zombeteiros e céticos a respeito de cada um dos outros. Ainda estou para encontrar um xamã que afirme acreditar na atuação de quem quer que seja, salvo na de curandeiros de prestígio em outras tribos, na de seus parentes próximos, e na sua própria. Os xamãs são conscientes do ceticismo de seus colegas, a tal ponto que empenham qualquer esforço para desarmá-lo, procurando, às vezes, mais impressionar seus companheiros que assistir a seus pacientes. Durante uma cura que presenciei, o *yetamá*-chefe depois de extrair um *kauki* fê-lo desaparecer, cuspiu-o de volta em sua mão, fê-lo desaparecer uma vez mais, e finalmente fez que ele reaparecesse na outra mão. Todos estavam fascinados, menos o paciente, que estava deitado em sua rede com febre alta, adereço esquecido no conjunto do show. O único ato de significado médio nesta pres-tidigitação foi a remoção do *kauki*; todos os outros malabarismos

foram planejados para impressionar os xamãs reunidos com o poder genuíno do *yetamá*.

Por vezes um xamã pode quebrar o código profissional e desmascarar os fingimentos de seus colegas. Um dos assim chamados “xamãs de pouco valor” contou-me que tinha descoberto um remédio que, quando esfregado nos olhos, permitia-lhe ver os truques empregados por seus colegas. Ele afirma que o número dos atos de prestidigitação deles caiu consideravelmente depois do anúncio dessa descoberta.

Em 1972, o mesmo cético escondeu um gravador emprestado em uma cerimônia de cura, durante a qual Ata, um xinguano com ambições xamanísticas, demonstrou o domínio de uma língua que lhe foi ensinada por um espírito de lagarto. A linguagem do réptil, uma repetição rápida de padrões rimados consoante-vogal, tais como “tu-tu-bu-bu-tu-tu-tu”, impressionou seus críticos por ser extremamente engraçada. Dois anos mais tarde a gravação em fita de demonstração dele ainda provocava riso hilariante, quando os habitantes da aldeia encontravam uma pessoa do Posto disposta a tocá-la.

Dado o ceticismo difundido que muitas vezes acolhe as atuações do xamã e a relativa simplicidade de algumas de suas ilusões, por que alguém iria acreditar no xamanismo? Parte da resposta reside na competência profissional. Um mero noviço que afirme ser xamã poderoso é usualmente suspeito, mas um homem mais velho, que tenha passado pelo pré-requisito do treino, é mais factível de ser recebido com crédito. A boa técnica também é importante. Contaram-me que um verdadeiro *yetamá* mostra claramente que suas mãos estão vazias antes de começar sua atuação. Ele esquadrinha e faz exploração cuidadosamente em busca do *kauki*, pois é difícil encontrá-lo no corpo do paciente. Finalmente, ao contrário do charlatão, ele tira grandes baforadas de seu cigarro e traga profundamente durante a cura.

A originalidade e a habilidade na execução de truques mágicos são também decisivos para o sucesso. Alguns *yakapa* e *yetamá* descuidaram-se de tal maneira em suas atuações que foram denunciados como fraudulentos. Um *yakapa* Mehináku, por exemplo, foi apanhado em flagrante ao “semear” bolinhas de cera pelos limites da aldeia, preparando-se para descobri-las como larvas de mosquitos mais tarde naquela noite. Sua credibilidade atualmente é muito baixa e ele nunca tentou repetir sua atuação abortada.

Um xamã, que for mestre impecável de sua arte e que puder lançar-se em alguns novos truques espetaculares, tem pouca difi-

culdade em ganhar a confiança dos habitantes da aldeia. Tal é o caso do xamã mais acreditado e impressionante de toda a região do Xingu atualmente, Ketula dos Kamayurá. Ele não tem que recorrer à sucção para remover objetos intrusivos do corpo de seus pacientes. Tudo o que ele tem que fazer é fumar! Ele pode estar a vários metros da rede do doente e já depois de umas poucas tragadas vigorosas o *kauki* de alguma maneira chega à extremidade de seu cigarro.

Acrescentado à competência profissional, há um outro fator pelo qual os clientes confiam em um xamã: sua presença. Qualidade sutil, difícil de definir com precisão em qualquer cultura, ela significa, na expressão dos Mehináku, que seu possuidor é digno de medo e respeito; ele é *káukapapai*. A raiz polissêmica desta palavra, *kau*, pode significar dor, uma raiz medicinal perigosa usada na reclusão, ou uma espécie de comidas “dolorosas”, como pimentas vermelhas. Cognatos de *kau*, incluindo *Kauká* (o espírito mais perigoso do panteão Mehináku), *káuUpai* (espinhoso, que lasca com facilidade), *kauki* (objetos causadores de doença), todos implicam a mesma idéia de medo, dor e perigo. Ao explicar por que Ketula é *káukapapai*, os habitantes da aldeia assinalam que ele se veste de maneira diferente da dos homens comuns. Frequentemente ele enegrece o corpo com cinzas e ostenta o motivo *bajuá* na pintura do cabelo. Ele também procede diferentemente dos homens comuns. Não ri, não brinca, e nem é visto muitas vezes confraternizando no ambiente de clube da “casa dos homens”. Em vez disso, ele fica para fora, em alguma parte desconhecida da floresta, fumando e comunicando-se com os espíritos. Contempla os outros com um olhar intimidante, enervante. Em uma palavra, Ketula tem presença, e tanto, que os habitantes da aldeia não se dirigem mais a ele chamando-o pelo nome; em vez disso, chamam-no de “espírito” (*apapāiyei*).

Por que os truques?

Por que um xamã Mehináku confia tanto na habilidade manual e em outras formas de ilusão para sua atuação curativa? Ervas, fórmulas de encantamento e amuletos podem ser tão efetivos quanto as curas e certamente criam problemas muitíssimo menores para a encenação. Vejamos uma resposta na área do conceito Mehináku sobre o sobrenatural e a posição peculiar do xamã na sociedade.

Os Mehináku não fazem distinção verbal entre o sobrenatural e o natural. A realidade dos espíritos é tão inquestionada quanto a das rochas. Os espíritos, entretanto, são percebidos diferentemente das criaturas ordinárias e somente por aqueles que estão em estados excepcionais de consciência — quando estão sonhando, moribundos ou em um transe. Malévolos, perigosos e horrivelmente amedrontadores, os espíritos são diferentes em qualidade dos seres ordinários. Eles devem ser abordados de forma diferente e inspiram todo um conjunto de atitudes especiais. Ultrapassar o espaço vazio entre os espíritos e os seres ordinários requer a ajuda de um tipo de pessoa único, o xamã *yetamá* ou *yakapa*.

Os xamãs, entretanto, são também pessoas muito comuns, visto que têm amplas relações com seus pacientes que não têm nada a ver com seus papéis curandeiros. Eles podem ser co-trabalhadores, parentes de graus variados, parceiros em casos extraconjugais, e assim por diante. Em tal cenário não é fácil estabelecer a distância, o amedrontamento (*káukapapai*) que são esperados de uma pessoa que lida com os espíritos.

Consideremos o dilema que confronta um Mehináku que aspira tornar-se *yakapa*. Visto pelos demais habitantes da aldeia como membro da tribo, parente consanguíneo ou afim e um participante do culto dos homens, ele representa seus papéis de todos os dias, adequadamente, sem nenhum sentido de descontinuidade ou sem assumir uma nova identidade. Um homem que se torna *yakapa*, entretanto, adquire um tipo de “status” muito diferente; às vezes ele é visto como espírito, e não mais responsável por suas atividades. Linguisticamente, a distinção entre os papéis de todos os dias e o *yakapa* é muito clara: um homem é um cunhado, um marido, ou um tocador de flauta, mas ele se transforma (*iyákene*) em um *yakapa*.

O papel do *yakapa* é, portanto, altamente diferenciado dos papéis profanos. Previamente limitado por tantos laços temporais em relação a seus companheiros de aldeia, o *yakapa* acha que não é fácil arranjar a diferenciação. Ele deve convencê-los de algum modo de que é altamente capaz de sair deste mundo e ser admitido no mundo dos espíritos. Em parte, ele persuade seu público dramatizando seu papel. Seu longo período de reclusão e treinamento, os termos especiais usados para dirigir-se a ele durante a sessão de cura, e o caráter secreto associado ao xamanismo *yakapa* anunciam aos habitantes da aldeia que ele não é um homem comum.

Suas atividades bizarras no decorrer de um ritual de cura visam um objetivo similar. Eles são “desidentificadores” que ser-

vem para lembrar o público quem o xamã não é. Um selvagem violento através da aldeia assaltando sua parentela próxima e destruindo objetos pessoais não pode ser confundido com a pessoa comum de todos os dias que ele era antes do ritual. Sua grande violação das regras de conduta adequada atesta que um habitante da aldeia desapareceu e que em seu lugar um espírito se enfurece através da comunidade.

Os truques de *yetamá* são suscetíveis da mesma interpretação. Suas proezas de habilidade manual salientam a diferença entre o xamã que é intermediário dos espíritos e o cidadão que vive uma vida mundana como parente, co-trabalhador e vizinho.

O crédulo e o cético

Como as relações de todos os dias do xamã deverão tender a abalar a crença de seus pacientes em seus poderes, podemos suspeitar que sua credibilidade irá variar de acordo com sua posição na rede social da aldeia. As mulheres Mehináku, por exemplo, são mais impressionadas pela atuação xamanística do que os homens. A explicação seria que enquanto os homens estão em contato regular com os xamãs na “casa dos homens”, em projetos de trabalho e em ocasiões cerimoniais, na qual todos contracenam como iguais, as mulheres são geralmente encontradas a uma distância social maior. Tendo menos contatos profanos que os homens, é mais fácil acreditar nas habilidades sobrenaturais dos xamãs.

A confiança parece variar diretamente com a distância social. Quando os Mehináku solicitam os serviços de um xamã, normalmente evitam escolher um parente próximo. Nunca se convida um xamã *yetamá* para ser o cantor principal (*pukaiyekehe*) em uma cerimônia de cura de um parente, embora ele possa voluntariamente fazer um diagnóstico ou remover um ou dois *kauki*. Embora demonstrando confiança, os Mehináku dizem que entre parentes próximos os pagamentos por serviços médicos são inconvenientes e, além disso, a cura “não vai adiantar”. Desconfio que também pode haver uma falta de confiança no xamã que for parente próximo. Como os pacientes de todas as culturas, eles buscam carisma em seus curandeiros e o carisma parece florescer melhor fora do círculo da parentela próxima.

Se é verdade que as relações profanas tendem a minar a confiança no poder xamanístico, segue-se que onde não há ne-

nhum contato profano entre o xamã e o paciente a confiança será maior. É este precisamente o padrão entre os Mehináku. Eles estão convencidos de que, embora seus xamãs possam ser bons, os de fora são melhores. Quando um habitante da aldeia fica extremamente doente, ele despreza a lista dos curandeiros de plantão e convoca um xamã de outra tribo. É interessante notar que alguns americanos manifestam tendência que, em grandes linhas, é semelhante, pois, quando uma doença é especialmente grave ou intratável, é possível que eles visitem um médico de raça ou grupo étnico diferentes do seu próprio (Hughes, 1945: 354).

O xamanismo e o drama social

A abordagem dramática das relações sociais sustenta que a identidade repousa na aparência tanto quanto na substância. Para deixarmos os outros saberem quem está em uma dada situação, devemos comunicar certas informações sobre nós mesmos. Vários estudos sobre a psicologia social da sociedade americana informam, por exemplo, que para ser considerado bom médico ou bom professor uma pessoa deve representar tal papel. Aqueles que não arranjam habilmente seu comportamento, vestuário e cenário são degradados, quaisquer que sejam suas qualidades reais. Quando comecei a estudar os Mehináku, supus que os membros de uma sociedade pequena estariam mais livres da necessidade de comunicar exageradamente relações sociais do que os norte-americanos que vivem boa parte de suas vidas entre estranhos. Finalmente, cada Mehináku sabe quem são seus vizinhos quase desde o dia de seu nascimento. Que necessidade existe de comunicar com exagero quando todo mundo já sabe quem é e o papel que a gente representa? A resposta, é claro, é a de que este conhecimento é em si mesmo parte da necessidade de comunicação exagerada. Qualquer pessoa que deseje declarar uma posição social que seja nova, fora do comum ou inesperada, deve encontrar uma maneira dramática de dizer a todos quem ela não é, a saber, o personagem da vida diária que eles conhecem como parente, companheiro, ou habitante da mesma casa.

A posição de xamã é uma boa ilustração do problema enfrentado por tal pessoa. Para ter êxito ele deve se tornar um ator hábil e criativo. Tem que aprender não só a conseguir uma atração enganosa diante de público, pronto a precipitar-se sobre seu primeiro erro, como também a escrever suas próprias falas e a inventar

sempre truques cênicos mais inteligentes e espetaculares. E uma vez terminada a atuação, o seu dia de trabalho ainda não acabou. Enquanto não estiver comprometido em sua prática, ele deve, como Ketula, empenhar-se em engendrar medo e respeito. Seu vestuário e sua conduta devem continuar a separá-lo dos outros homens: ele é silencioso, taciturno, e tem um olhar duro. Um médico em nossa sociedade pode fechar o consultório, ir ao jogo de futebol, e deixar de ser doutor por um momento, mas um xamã de êxito é verdadeiramente o especialista de tempo integral. Para ele a tarefa da impressão cuidadosa não pode ter fim.

21. O DRAMA SOCIAL MEHINÁKU

Pouco tempo depois de ter completado grande parte do manuscrito deste livro, voltei aos Mehináku para fazer um filme a respeito dos papéis dos sexos. Embora os habitantes da aldeia tivessem sempre cooperado com meus esforços amadorísticos de fotógrafo, no passado, temia que a nossa equipe de filmagem de três pessoas e o volumoso equipamento de dezesseis milímetros iria assustá-los diante das câmeras. Não precisaria preocupar-me.

Logo que cheguei e expliquei o objetivo do filme, os Mehináku começaram entusiasmadamente a participar como atores, diretores e ajudantes. Maiusheka fez uma plataforma em sua casa em vias de construir para que tivéssemos um melhor ângulo de filmagem da vida cotidiana. Ketepe, de sua própria iniciativa, organizou entre as crianças um série de brinquedos “espontâneos” de representação de papéis os quais ele julgava que fossem interessantes para os *kajaiba*. Durante a filmagem de uma série de rituais, que formavam o apogeu dramático do filme, o chefe insistiu em ser o nosso diretor. Ele certificou-se de que todos estavam usando as pinturas e adornos corretos e exortou os habitantes da aldeia a apresentar uma atuação inspirada. Todas as vezes em que ele não ficava satisfeito com o canto ou que achava que uma boa parte de uma cerimônia estava ocorrendo fora do alcance da câmera, interrompia a ação e pedia a todos para repetir a cena.

Repetidas vezes os Mehináku transformaram cenas relativamente simples em grandes produções. Dei instruções a Kikyala para entrar na aldeia carregando alguns peixes e para dá-los a sua mulher, que estava parada diante da porta da casa. Eu lhe disse que o propósito da cena era o de mostrar a relação de marido e mulher dentro da sociedade Mehináku e a divisão de trabalho que os unia. Mandei-o, então, distanciar-se algumas centenas de metros da aldeia com seu peixe e, logo que as câmeras começaram a rodar, ele começou a dirigir-se para onde estávamos. Em vez de fazer simplesmente a cena, entretanto, ele decidiu que o

melhor era certificar-se de que nós compreendíamos realmente o que estava acontecendo. “Puxa”, disse ele enquanto andava, seguido de perto pela câmera e microfone, “espero que minha mulher tenha acendido o fogo para cozinhar este peixe e fazer beiju — eles são deliciosos juntos”.

Enquanto isso, os habitantes da aldeia, que estavam contemplando a filmagem na praça e na “casa dos homens”, começaram a participar: “Veja todo o peixe que Kikyala está trazendo para casa. Kimalu vai poder fazer uma boa quantidade de comida com esse peixe. Eu gostaria de ter esse peixe para trazê-lo para casa e dá-lo à minha mulher”.

E, é claro, a mulher de Kikyala não pôde resistir a entrar também em cena: “O fogo está pronto, meu marido. Você pescou os peixes e eu vou fazer beiju e distribuí-lo”.

Quando traduzi a ação para o diretor ele sacudiu a cabeça e disse: “Meu Deus, eles são um bando de canastrões”.

Em certo sentido o julgamento era bastante perceptivo. Os Mehináku estavam deliberadamente representando com exagero, visando comunicar o enredo de um drama que não era nada mais do que um episódio que saía das relações sociais de todos os dias. Com efeito, eles estavam olhando para si mesmos a partir da mesma perspectiva dramatúrgica que eu tinha promovido através desse livro: as atividades comuns foram transformadas em cenas representadas. Os vestuários e adereços foram fornecidos para apoiar a autenticidade da atuação. As cenas foram intencionalmente representadas com exagero, para que o público não se enganasse a respeito do ímpeto do drama e da posição dos atores que participaram dele.

Filmar é admitidamente uma atividade altamente artificial, e é duvidoso que os habitantes da aldeia desenvolvam o mesmo nível de autoconsciência que desenvolvem quando atuam diante das câmeras dos *kajaiba*. No entanto, a facilidade com a qual eles começaram a ver sua própria vida como um teatro e a evidência fornecida por sua cultura e sua conduta sugerem fortemente que a atitude dramatúrgica é familiar aos Mehináku. Julgando este aspecto, lembremo-nos que os habitantes da aldeia projetam sua comunidade em torno de uma área central usada como fórum para atrações públicas, reservando os quintais e a “casa dos homens” como bastidores e áreas fora do palco. Lembremo-nos que o cenário para as relações sociais não é inteiramente fixado pelo uso,

mas reformado com vistas à visibilidade da ação, cada vez que os habitantes da aldeia mudam sua comunidade, ou abrem um caminho novo através da floresta.

Consideremos também que, como todos os bons cenaristas, os Mehináku demonstram, em sua atenção em relação a espaço e forma, uma preocupação com a estética e um orgulho pela aparência. Ao decorar uma vasilha, um banco ou um corpo, sua primeira preocupação é o impacto visual. Relacionado com seu interesse pela aparência há um sentido demonstrado do dramático. A preocupação pelo discurso público efetivo, a admiração por um emérito contador de histórias, e sua atenção quase maneirística pelo vestir — tudo indica um sentido da composição teatral, uma consciência da reação da audiência, e uma atitude de estar em cena.

Ao avaliar a adequação da metáfora dramatúrgica, dê-se ênfase total às atitudes dos habitantes da aldeia concernentes às relações. Lembremo-nos especialmente das “auto-identificações”, aquelas máscaras de personagens que os Mehináku assumem para projetar uma imagem positiva para seus companheiros. Consideremos também como um habitante da aldeia, como o diretor de uma peça, pode tomar distância dos papéis do texto, acrescentar algo à sua atitude, redistribuir os atores, e alterar o curso do drama. Vamos dar atenção particular à vida religiosa Mehináku, pois os mitos nos contam que as instituições básicas, como os papéis sexuais, são criações humanas selecionadas deliberadamente. Os rituais refletem igualmente a presença do dramaturgo da aldeia quando ele projeta, produz e faz a coreografia das novas cerimônias. E o xamã, o mais proeminente ator na vida religiosa da aldeia, é um mestre tão hábil na arte cênica que ele pode convincentemente apresentar sua arte mágica diante do mais crítico público de colegas céticos. Finalmente, lembremo-nos que o teatro invade o mundo dos espíritos, pois, no momento em que os temíveis costumes e disfarces dos demônios são despidos, estes são vistos como homens e mulheres; como os habitantes da aldeia que atuam em dramas rituais de máscaras, os espíritos participam de seu próprio teatro da vida diária.

O que esses dados sugerem é que a perspectiva dramatúrgica pode ser consistente para a própria visão do mundo dos habitantes da aldeia. Não é que eles sejam atores de tempo integral, pois normalmente a indumentária e a caracterização inibem a consciência de cada participante individual na produção *como se* ele fosse autor, ator, maquiador ou ajudante. E a menos que, como

“o homem do fundo de quintal”, ele tenha optado por mover-se nos bastidores, tem pouca escolha no assunto, visto que o texto para a vida social é muitas vezes ambíguo e requer inovação na atuação e na encenação.

O “script”

Consideremos o sistema de relações que pode deixar os habitantes da aldeia incertos a respeito de como eles entram em relações uns com os outros. Os parentes, algumas vezes, não estão absolutamente certos sobre quem serão seus afins, seus parceiros matrimoniais em potencial, ou seus companheiros de brincadeiras. A identidade tribal é imprecisa, visto que algumas vezes é difícil estabelecer quem é Mehináku e quem não é. Os xamãs sofrem, não raro, duras pressões para confirmar seus “status” diante das suspeitas de serem fingidores e charlatões. Estes fatos se refletem na maneira como os habitantes da aldeia falam a respeito dos papéis que representam. As relações são um caso de grau e são vistas como “grandes, pequenas, próximas, distantes, verdadeiras ou falsas”. A distância entre o homem e a abertura social é mensurável e pode ser especificada mediante um sistema de afixos, incluídos nos nomes das posições sociais. A escolha do afixo depende, não só das qualificações objetivas do ator para o papel, mas também do estado de espírito e da opinião da maioria da comunidade. A imprecisão, na definição e alocação dos papéis, deixa os Mehináku em posição de autores e diretores das relações de todos os dias. De certa forma, eles devem conviver com seus companheiros, apesar da ambigüidade nas instruções fornecidas por sua própria sociedade.

A resposta dos habitantes da aldeia é escrever seu próprio texto, representando sobre as incertezas do sistema para elevar ao máximo sua posição dentro dele. Parentes distantes, graças à sua suscetibilidade para “amnésia genealógica”, podem estender seletivamente a paternidade aos casos amorosos de sua mãe e, daí em diante, escolher primos paralelos e cunhados. A manipulação do parentesco pode limitar uma relação confusa ou conflitante e substituí-la por um papel definido, que favoreça mais os atores. Membros de tribos diferentes também podem fazer trocas de papéis que submergem suas diferenças e estabelecem relações duradouras de interesse mútuo. Os xamãs por meio de truques e comportamento bizarro, durante as cerimônias de cura, podem

estabelecer para si mesmos uma posição especial dentro de sua comunidade.

No perceptivo artigo “Les Rites de Passage”, Max Gluckman afirma que relações ambíguas, como as características dos Mehináku, são parte e parcela da organização de toda sociedade pequena (1962). Em tais sociedades os papéis são necessariamente definidos de maneira difusa, porque o mesmo pequeno grupo de atores é convocado para atuar em vários papéis. Dois Mehináku, por exemplo, podem ser parentes de sangue, parentes por casamento, parceiros de trabalho, membros do mesmo grupo cerimonial, membro da comunidade e chefe. Os papéis não são segregados nitidamente entre os diversos grupos de pessoas, tal como eles o são em comunidades grandes e complexas, onde os parentes são separados dos colegas e as casas são distantes dos escritórios. Em vez disso, os Mehináku devem de alguma forma preservar distinções em um cenário que tende a obliterá-los.

De acordo com Gluckman, sociedades fazem uso de cerimônias, elaboram padrões de etiqueta e ritos de passagem, que marcam e delimitam “status” sociais distintos. Não é suficiente ocupar um “status” social; ele deve ser ocupado completamente. Muitas instituições Mehináku refletem este padrão. O longo ciclo de reclusão, por exemplo, pode ser interpretado como um artifício para dramatizar novos “status” na comunidade. Adolescentes e curandeiros noviços enfiam-se atrás da divisória e reaparecem meses e anos mais tarde como adultos e xamãs formados. Os rituais que envolvem o papel de chefe e as cerimônias da “casa dos homens” parecem representar a mesma função: a de demarcar relações importantes dentro da comunidade.

O leitor lembrar-se-á também da inclinação dos habitantes da aldeia a embelezar o intercurso social ordinário, por meio de um sistema elaborado de saudações e ornamentos, acompanhado de nomes que especificam as posições sociais dos atores. O enigma é que esta informação já é conhecida por todos na comunidade; por que oprimir as coisas da vida diária com a sobrecarga de um sistema de comunicação redundante? Dado o caráter difuso das relações sociais, entretanto, podemos compreender a redundância. Os habitantes da aldeia não devem apenas ser parentes, companheiros, xamãs, e chefes; eles devem comunicar estes fatos a todos os outros em vários níveis de discurso. Comportamento, discurso e deixas visuais lembram constantemente aos Mehináku quem eles são em relação aos seus companheiros.

Em nossa própria sociedade de massa, nós também comunicamos exageradamente a identidade social. A necessidade de redundância nasce de conhecermos tão pouco acerca dos outros; devemos confiar nas aparências mais do que nas realidades verificáveis. Nosso médico deve manipular seu comportamento, sua roupa e seus adereços, se tivermos que percebê-lo como doutor. Com efeito, ele comunica exageradamente, para contar-nos quem ele é. Em uma sociedade pequena como a dos Mehináku, entretanto, os habitantes da aldeia enfrentam dilemas dramáticos muito diferentes. Eles já sabem muito a respeito uns dos outros. O problema deles é o de distinguir "status" dentro de uma peça, que deve ser encenada por um elenco minúsculo. Os atores representam com exagero não só para contar aos outros atores quem são, mas também para lembrá-los de quem não são.

O palco

O habitante da aldeia Mehináku não deve ser somente um autor ocasional do texto social, ele deve também ser hábil em atuação e cenografia. A base desta exigência é que a vida social Mehináku é altamente observável, a sede de fofocas extremamente efetiva, e a privacidade é muito pequena. Em tal ambiente a identidade de um homem como bom cidadão pode ser posta em perigo por uma realidade que é difícil dissimular. Sua preguiça será falta de vontade de compartilhar comida, seu fracasso como caçador ou pescador, suas atividades de ladrão ou adúltero, sua falta de confiança em seus companheiros, ou mesmo sua incompetência sexual — tudo isso pode rapidamente passar para o conhecimento público. Confrontados com tais informações, seus companheiros de tribo podem se ver tentados a romper relações com ele. A abertura da comunidade ao fluxo de informações pode, então, pôr em perigo relações sociais vitais.

Para garantir a privacidade, os Mehináku tiram vantagem de muitas barreiras físicas e simbólicas para a comunicação e a interação, tais como áreas de baixa visibilidade, divisórias de reclusão, evitações entre afins e o uso da falsidade. A despeito dessas barreiras, a eficiência da comunicação Mehináku é tal que somente manipulações cuidadosas das oportunidades de dissimulação podem controlar a disponibilidade da informação socialmente prejudicial. A única evasão segura em relação à vigilância e à interação excessiva é atrás das barreiras de reclusão e fora da tribo. O

acesso à reclusão é limitado, entretanto, e as viagens para fora da tribo proporcionam apenas um alívio temporário. A exposição informal constitui um esgotamento nas relações sociais com o qual os Mehináku têm que se haver.

Talvez agora possamos apreciar por que os habitantes da aldeia foram participantes tão entusiásticos do nosso filme. Problemas de encenação e texto tornaram viva a analogia de vida-como-teatro para os Mehináku. Se eles têm que conviver com os demais, devem ser hábeis como autores, atores, ajudantes, maquiadores e artistas no drama social da vida diária.

O ator

Afirmamos que o habitante da aldeia Mehináku deve se haver com papéis mal definidos e distribuídos erroneamente. Para aumentar esse problema, a atuação desses papéis é arriscada pela exposição de informação que daria o apoio para a auto-imagem que ele está tentando transmitir. Dadas essas dificuldades, esperaríamos encontrar um ator ameaçado e acusado atrás de cada máscara Mehináku. Sempre com medo da revelação, inseguro ao lidar com os outros, dolorosamente autoconsciente, manipulador e cínico, ele apareceria como o Homem Dramatúrgico tornado vivo.

O que surge dos dados e o que nos surpreende em relação aos habitantes da aldeia, entretanto, é a sua notável capacidade de transformar prejuízos aparentes em vantagens certas. Para ser exato, eles ficam consternados ao ser surpreendidos em uma relação extraconjugal, mas desenvolveram as habilidades dramatúrgicas que os capacitam a mostrar-se à altura da situação. Seja ao negociar papéis sociais com seus companheiros, criar novos rituais, re-fazer a topografia local com caminhos novos, ou ao escapar temporariamente do sistema para "ir passear", os Mehináku têm controle sobre suas vidas. Longe de ser acuado ou medroso, cada habitante da aldeia modela o seu próprio destino e o de sua comunidade. É ele que concebe o drama improvisado da vida diária Mehináku.

Nossas conclusões a respeito dos Mehináku podem ser generalizadas para outras sociedades? Vendo de fora, devemos reconhecer que as pressões na definição de papéis e atuação entre os Mehináku não são encontradas em todas as pequenas comunida-

des de tecnologia simples. Não só o elenco Mehináku é invulgarmente pequeno, como o casamento endógeno, o parentesco bilateral e a vida em uma aldeia nucleada aumentam os fatores dramaturgicamente significantes para desenvolver relações e um ambiente social em evidência. Apesar disso, o que aprendemos oferece uma estrutura útil para examinar a conduta social entre outros povos.

Em todas as sociedades pequenas haverá pelo menos uma tendência para que as relações sejam definidas de maneira difusa, deixando em aberto as mesmas oportunidades de troca de papéis encontradas entre os Mehináku. Embora não tenha sido amplamente reportada no passado, tal flexibilidade de relações está recebendo, agora, atenção crescente. Lloyd Fallers, escrevendo a respeito da manipulação do parentesco e das genealogias, por exemplo, nota que "fenômenos desse tipo são extremamente comuns na literatura (etnográfica) recente, e não são pertinentes a membros excepcionais da sociedade, mas, muitas vezes, à pessoa normal" (1965: 77). Meus colegas, que estudam povos tribais sul-americanos, vão ficando também cada vez mais impressionados pela qualidade optativa, voluntária das relações sociais. As tribos das terras baixas* sul-americanas não são simplesmente igualitárias (ponto reconhecido já de há muitos anos); suas instituições e relações são maleáveis e sujeitas ao controle dos indivíduos. Em resenha da etnografia das terras baixas, por exemplo, Jean Jackson (1975: 317-18) observa a variabilidade de padrões de casamento e residência, implicando modelos-padrão de comportamento de parentes que nem sempre se adaptam aos sistemas altamente flexíveis encontrados entre os povos que estudamos. Eu sugeriria que a perspectiva dramatúrgica, ao concentrar-se mais na atuação que na estrutura, oferece uma abordagem particularmente adequada para a compreensão da natureza fluida da vida nativa.

O caráter público da sociedade Mehináku, assim como a flexibilidade do sistema de papéis, também pode ser generalizado a outros povos. Em todas as sociedades pequenas, o caráter difuso das relações assegura que os atores são curiosos acerca uns dos outros como pessoas sociais totais. Um estudo transcultural dos padrões de privacidade (mencionado parcialmente por Roberts e Gregor, 1971) mostra que essa curiosidade pode ser satisfeita.

Na falta de melhor aceção que traduzisse "lowland", optamos por "terras baixas". Convém salientar que os etnólogos quando, em relação à América do Sul, empregam "lowland" estão a referir-se a toda a área sul-americana não andina. Incluindo aí tanto as planícies da Amazônia, da Patagônia e do Chaco, quanto as serras do Mar e das Guianas, os planaltos Brasileiro e das Guianas, etc. (Nota da Editora).

Concentrando-se na unidade doméstica, uma amostra de 42 sociedades, escolhidas a partir das "Human Relations Area Files", foram classificadas em quatro categorias de privacidade baseadas: 1) na permeabilidade das habitações para a vista e o som, 2) na presença de divisões internas, janelas e portas que se possam fechar, 3) no número de pessoas que vivem juntas, e 4) na abertura ao padrão de povoamento. A maioria dessas sociedades foi classificada como oferecendo "baixa" ou "muito baixa" privacidade total a seus membros. Dos povos da amostra, 75% viviam em povoados nucleados, onde a conduta social foi julgada como altamente visível. Mais de 60% da amostra construía suas casas com materiais permeáveis à vista e ao som, tais como capim, folhas, cortiça, palha ou couro. Em 90% das sociedades, mais de uma família vivia sob o mesmo teto, e somente em um terço das habitações as repartições permanentes ofereciam uma forma de privacidade para os residentes. Estes resultados sugerem que muitas comunidades pequenas, talvez a maioria delas, fazem o indivíduo altamente observável, tornando suas andanças e atividades um assunto de conhecimento comum.

Tudo isso me leva a sugerir que nossa abordagem dos Mehináku é aplicável a outras sociedades pequenas. Relações difusas e ambientes visíveis estendem-se por uma vasta área: é possível que os Mehináku não estejam sozinhos ao definir e encenar suas relações contra uma "mise en scène" de abundante informação. Etnografia completa de uma sociedade pequena requer, portanto, mais do que a descrição-padrão do sistema de papéis da cultura. Ela deveria também mencionar a observabilidade do ambiente da vida social, as limitações no fluxo da informação, as convenções que comunicam a identidade e os métodos que os atores de modo geral usam para sair, manipular ou reescrever seus papéis. Este material pode oferecer-nos aquilo que anteriormente estava faltando: a ambientação, a encenação e o "script" do drama da vida normal da comunidade.