

Homens, Animais e Inimigos: Simetrias entre Mito e Rito nos Cinta Larga

João Dal Poz

Universidade Federal de Mato Grosso

RESUMO: Este artigo discute a rotação do eixo cosmológico Tupi – comumente centrado nas relações verticais entre homens e espíritos – tal como pode ser percebido no estudo de mitos e ritos dos Cinta Larga, onde a relação entre homem e animal assume papel proeminente. As relações sociais entre os Cinta Larga são pensadas por intermédio de um “código da animalidade”, que pode ser melhor compreendido quando se observa o modo como as festas, que são eventos de importante significado para estes, articulam a unidade e coesão do grupo.

PALAVRAS-CHAVE: natureza e cultura, cosmologia Tupi, etnologia indígena, mito e ritual, relações de parentesco, Cinta Larga, Tupi-Mondé, Sudoeste da Amazônia.

“Antigamente os homens só se preocupavam em caçada, mostrar coragem na guerra e cantar”

Nacoça Pio Cinta Larga

Para inúmeras sociedades sul-americanas os animais figuram um domínio privilegiado, no qual inscrevem-se significados, valores e interesses. Caso particular, evidentemente, da relação mais geral entre cultura e natureza. Neste artigo¹ procuro mostrar que as relações entre homens e animais para os Cinta Larga, que falam uma língua da família Tupi-Mondé, balizam temas e categorias essenciais para pensar esta sociedade.

Os estudos consagrados às cosmologias Tupi – entre os quais basta citar os trabalhos exemplares sobre os Apapocuva (Nimuendaju, 1978 [1914]) e, mais recentemente, sobre os Araweté (Viveiros de Castro, 1986), ambos povos de língua Tupi-Guarani – têm, reiteradamente, enfatizado as “determinações” da sobrenatureza nestas sociedades, ou seja, as relações cruciais dos homens com espíritos e deuses (eixo vertical). E que nesta configuração o xamanismo desempenha, na maior parte dos casos, uma função relevante (p. ex. Müller, 1990; Gallois, 1984/1985; Andrade, 1984/1985).

A questão etnográfica que os Cinta Larga trazem ao debate, diversamente, diz respeito à especificidade da relação homens/animais (eixo horizontal): portanto, rotação do eixo cosmológico e maior significação à função caça. Da leitura e comparação de mitos e rituais, como aqui se propõe, emerge um certo “código da animalidade”, com o qual o pensamento Cinta Larga parece exercitar uma reflexão peculiar acerca das relações sociais.

É o sacrifício de vítimas animais executado por ocasião das festas e funerais que, de maneira dramática, melhor evidencia esta questão. No caso dos rituais funerários, todos os animais domésticos² da aldeia são abatidos e comidos, e os pertences do morto destruídos, visando afastar sua lembrança, apagar sua imagem terrestre.

Mas são as festas, enquanto paradigma para a vida social, como argumentei alhures (Dal Poz, 1991), o evento social mais relevante nesta sociedade, o único capaz de mobilizar um grande contingente de pessoas e de recursos. E, nestas, o sacrifício da vítima animal é seu clímax.

Apresento abaixo, sucintamente, certos dados sobre a sociologia e o ritual, de maneira a situar o campo etnográfico para os argumentos que se seguem.

As partes e o todo

Os Cinta Larga ocupavam um extenso território no sudoeste da Amazônia brasileira, entre Rondônia e Mato Grosso; para eles foram demarcadas oficialmente as áreas Roosevelt, Serra Morena, Aripuanã, num total de 2,4 milhões de hectares. Sua população está reduzida a pouco mais de seiscentos indivíduos, parte aglutinada nos postos da Funai, parte disseminada em aldeias menores.

O baixo rendimento de princípios sociológicos inscreve os Cinta Larga, tipicamente, no panorama das sociedades das terras baixas sul-americanas (cf. Kaplan, 1977; Seeger et alii, 1979), aproximando-os neste sentido a outros Tupi e aos Caribe. Especialmente, sua população divide-se em três grandes agrupamentos, denominados segundo a declividade dos rios Aripuanã e Roosevelt – *Paábiey* [os de cima], *Pabirey* [os do meio], e *Paépiey* [os de baixo] –, cada um deles abrangendo várias aldeias. Até os primeiros anos da década de 70, quando alguns grupos Cinta Larga começaram a visitar acampamentos de garimpeiros e vilarejos próximos e os primeiros postos da Funai foram instalados no seu território, mais de três dezenas de aldeias espalhavam-se pela região, à beira dos igarapés secundários. Predominava então, de acordo com os dados disponíveis, a dispersão territorial em unidades sociais de pequeno porte – aldeias com uma ou duas malocas oblongas, comportando de cinquenta a cem pessoas. Este ce-

nário veio a se alterar com o advento dos postos da Funai. Mesmo assim, freqüentes migrações, deslocamentos e nomadismo agitam, ainda hoje, a vida dos Cinta Larga. Uma aldeia se mantinha, via de regra, enquanto perduravam as condições ecológicas e políticas necessárias: abundância de caça, faixas de terras férteis nas proximidades, boas relações com as aldeias vizinhas.

Os Cinta Larga, por sua vez, insistem que, antigamente, eles eram numerosos, as aldeias grandes, com muitas mulheres. Mas brigavam e matavam-se amiúde, dizem alguns, e assim teriam quase acabado. Afora o exagero desta conclusão, tais afirmações apenas generalizam os motivos que proliferam em todos os seus relatos históricos, ou seja, homicídios, conflitos e guerras não apenas contra povos estrangeiros (Zoró, Suruí, Nambikwara, Enawenw-Nawe, Rikbaktsa, seringueiros etc.), mas opondo seguidamente grupos Cinta Larga entre si. Em parte, são estes eventos que explicam os constantes deslocamentos e reordenamentos de indivíduos, famílias e aldeias.

Transitoriedade espacial por um lado, mobilidade social por outro. Fundada por um homem disposto a ter sua própria casa (*záp*), a aldeia congrega, na maioria dos casos, um grupo de agnatos reunidos em torno do *zápiway* – literalmente, o “dono da casa”. A liderança que este homem exerce decorre, em boa medida, de sua capacidade para tomar iniciativas, como construir uma nova casa, abrir uma roça, promover arranjos matrimoniais e comandar expedições guerreiras. Sendo a escolha residencial francamente patrilocal, os filhos homens, com suas esposas e filhos, ficam morando juntos, mas somente até o falecimento do pai, quando então se separam e cada um constrói sua própria aldeia, mantendo, porém, uma relativa proximidade geográfica.

Este conjunto de aldeias, lideradas por irmãos genealógicos ou classificatórios e ocupando uma região extensa e contínua, vem facultar uma certa territorialidade ao grupo de agnatos. E, desta maneira, pode fornecer um suporte para o modelo indígena das “divisões patrilineares”: ao relatar acontecimentos passados, indicar localizações es-

paciais ou situar indivíduos pouco conhecidos, os Cinta Larga normalmente se expressam nos termos de um sistema de designação que é transmitido patrilinearmente.³

A existência de três divisões principais e suas subdivisões é justificada pelo mito de origem dos primeiros homens, segundo o qual os *Kabân*, *Mân* e *Kabin* nasceram das relações sexuais entre a divindade *Gorá* e os frutos das espécies vegetais epônimas – uma árvore, a castanheira, e um tipo de cipó, respectivamente (cf. Pichuvy, 1988:18-9). Todavia, a partir deste “sistema totêmico”, não são definidos quaisquer grupos corporados (“descent Groups”) ou semelhantes. Como também as divisões patrilineares não operam as alianças matrimoniais – a maior incidência de casamentos interdivisões deve ser creditada, antes, à escolha preferencial, e não a limites exogâmicos proibitivos.

Entre os Cinta Larga a aliança formula-se mediante a regra avuncular, mecanismo primário do sistema matrimonial. O casamento oblíquo, como se sabe, pautado por uma expectativa, contribui para a consolidação de unidades maiores e mais permanentes (Dumont, 1975: 134). No caso Cinta Larga, o avunculato conjuga-se ainda com outras variáveis matrimoniais, todas convergentes: o recurso à neta, os arranjos poligâmicos e poliândricos, a tolerância ao incesto etc. – o que submete a estratégia matrimonial a uma endogamia complexa, porém descontínua e localizada.

O anfitrião e os outros

Os fatos acima mencionados demonstram, neste nível, todos a mesma coisa: dispersão, fragmentação, transitoriedade, isolamento. Quais operações, então, produzem aqui uma totalidade social? Em outras palavras, o problema de fundo concerne ao estatuto de uma tal “sociedade”. No trabalho já citado (Dal Poz, 1991), sustentei que o ritual festivo constitui um momento singular de integração social, uma vez que conjuga diligentemente ordens e atividades diversas e articula in-

divíduos, grupos e categorias. Portanto, na perspectiva maussiana, um legítimo fato social total.

Não há uma denominação genérica para este ritual: os Cinta Larga dizem *íwa* [tomar chicha], *ibará* [dançar] ou, mais raramente, *bébé aka* [matar porco]. Tais referências resumem, de certo modo, o programa ritual: beber chicha, dançar e matar a vítima animal. E, desde logo, exprimem um convite. A construção de uma nova casa (maloca) ou uma expedição guerreira eram os motivos principais que levavam, tradicionalmente, um *zápiway* [dono da casa] a planejar uma festa. Para a guerra, o ritual arregimenta os aliados, organizando o ataque e, em seguida, comemorando os feitos dos guerreiros. Para a casa, representa uma “homenagem” ao *zápiway* de uma outra aldeia, que assume o papel de “convidado de honra”. Num caso, a festa inaugura um espaço social, no outro, ao contrário, marca sua ruptura.

Embora uma mesma estrutura sirva, a rigor, para contextos opostos, o programa ritual apresenta variações que são significativas. Mas, para ser breve, tomarei como modelo as festas que, conferindo reconhecimento social, vão rematar simbolicamente a construção arquitetônica; a este modelo, aduzirei algumas notas sobre os ritos guerreiros.

As festas são acontecimentos da estação seca. Sua preparação demanda um ano, ou pouco menos, e sua execução, em torno de um mês. Para celebrá-la é preciso que o dono da casa, isto é, o anfitrião (*íiway* [dono da chicha], ou *mêiway* [dono do pátio]), tenha plantado uma grande roça de milho, mandioca ou cará – a escolha da matéria-prima para a produção da bebida é feita pelo convidado de honra. E mais, deve capturar um filhote de animal para ser sacrificado, de preferência um queixada. Caitetu, macaco, arara, cutia, quati, mutum, jacamim e outros – modernamente mesmo galinhas e bois – servem igualmente para o papel de vítima. O animal recebe um nome e é criado pela esposa do *íiway* ou por sua filha.

A festa pode ser entendida, desta forma, como um convite para matar esse animal, cujo nome é anunciado aos convidados pelo emis-

sário do anfitrião. Com isso, a casa, a roça e o animal domesticado somam as principais condições materiais necessárias para o ritual. Mas são os convidados sua condição social, são eles que “fazem” a festa. Premissa sociológica do ritual Cinta Larga, a reciprocidade entre anfitrião e convidados vai ordenar relações entre pessoas e aldeias, já que uma festa desdobra-se para além de si mesma: ao aceitar o convite, o convidado compromete-se idealmente a, num próximo ano, promover uma nova festa em sua casa. Nas palavras de Taterezinho:

É outro que dá. Depois outro, outra aldeia vai dar [festa] outro ano. Aquele que deu [este] ano não vai fazer outro ano. Tem que ter outro, outro grupo faz festa. Aí convida ele [assim] como ele também convidou.

Estruturalmente, os convidados assumem a posição do “outro”, termo para uma relação virtual de afinidade. Para uma festa semelhante, os Suruí (Tupi-Mondé) explicitam, com nitidez, as relações em jogo e descrevem os convidados como “não-parentes” ou “cunhados” (Mindlin, 1985:48-9), que são associados ao *metare* (acampamento próximo à aldeia onde os homens trabalham em suas flechas e arcos).⁴ Neste ponto, os Cinta Larga parecem fixar de forma mais “simbólica” tal relação: dizem *mâmarey* (*má*, 3^a pes.), “os outros”, para designar os visitantes; enquanto *pãmarey* (*pa*: 1^a pes. pl. inclusiva), “os nossos”, os membros do próprio grupo.

Desta oposição central deriva a própria seqüência ritual, que, a todo momento e sob diversas formas, dramatiza o encontro de grupos inicialmente tidos como *antagônicos*. São ritualmente “inimigos”, portanto, que vêm à festa a convite do anfitrião. Os convidados chegam na época previamente marcada e entram na aldeia, à noite, encenando um ataque guerreiro. Porém ali são recepcionados com chicha aguada, e não a chicha doce consumida habitualmente, e dançam no centro da casa.

A intervalos de dois ou três dias, repetem-se os bailes noturnos, num crescendo de intensidade e animação. Frente a frente, duas fileiras de

homens dançam, rivalizando-se.⁵ Atrás destas fileiras dançam também algumas mulheres, com as mãos na cintura ou no ombro de seu marido, namorado ou irmão. Um conjunto de flautas-de-palheta (*tokó-tokóáp* ou *wa'áp*) faz o acompanhamento musical para as evoluções coreográficas. De tempos em tempos os músicos silenciam e um cantor improvisa versos, que são repetidos em coro.⁶ Estes cantos, denominados *bérewá*, tematizam o próprio contexto social da festa, sublinhando as relações entre os grupos envolvidos. Nas festas comuns não mencionam brigas ou caçadas, mas afirmam que “está tudo bem”, que “é bom beber chicha”, ou descrevem a viagem até ali, o local onde moram e o crescimento do grupo, ou então relatam visitas e outros eventos pacíficos.

Já nas festas que preparam a guerra, os cantos antecipam a tática dos guerreiros, mas sob a condição de não enunciar o etnônimo dos inimigos ou que vão “atacar gente”.⁷ Os cantores dizem então que vão “matar porco”, vão “matar macaco” ou que saíram para uma “caçada” (cf. Ermel, 1988:141). Ou, então, rememoram os animais “bravos” que já mataram: gavião, onça etc. Outras vezes, o guerreiro fala de si próprio como um animal predador, uma onça, por exemplo. Regra do discurso guerreiro, esta evitação lingüística, que se estende igualmente às festas que comemoram as batalhas e perdura por um longo tempo, situa os inimigos no domínio da animalidade e faz da caça uma metáfora para a guerra. Retornarei a este ponto adiante.

O *script* ritual traça nitidamente contrastes com as práticas cotidianas: individualizadas no dia-a-dia, na festa, porém, as atividades (cozher, fazer chicha, caçar, comer, tocar flauta, cantar etc.) são cumpridas coletivamente, tendo sempre alguém a liderá-las ou coordená-las. Assim, por exemplo, a bebida ocupa nas festas um lugar importante, porém é deslocada do mecanismo de inversão de seu modo de produção, distribuição e consumo. Se na vida diária cada mulher prepara a chicha para seu marido, na festa é o conjunto de mulheres que assume a tarefa. E o anfitrião, que não dança nem canta, deve servi-la pes-

soalmente a cada dançarino – o que destoa da conduta diária, quando os demais homens são simplesmente chamados pelo marido para, juntos, servirem-se na panela. E consumida ritualmente em excesso, a chicha é vomitada propositalmente no meio do salão pelos dançarinos. Enquanto bebida ritual, portanto, a chicha aparece como um anti-alimento, subvertendo a função vital a ela atribuída pelos Cinta Larga (engordar, fortalecer o corpo).

O programa ritual também coloca em destaque as obrigações alimentares do anfitrião. Por ocasião da visita do emissário, os convidados formulam pedidos de comida, chamados *méémã* – em geral carnes de caça ou peixe; e, para atendê-los, o anfitrião organiza caçadas coletivas. Em dias comuns, os Cinta Larga preferem caçar sós ou com apenas um companheiro. Mas este aspecto, que não é o único, aparece ritualmente invertido. A carne cozida será dividida pelo *íiway* em duas partes: a primeira, servida aos convidados, que *avançam* sobre a comida na cesta, comportamento que afronta as boas maneiras; a outra, que é entregue cerimonialmente ao convidado que solicitou a iguaria.

Em relação à comida, as atitudes imoderadas e a voracidade dos convidados são a norma. Se estão com fome, não hesitam em abater galinhas e porcos domésticos ou em tomar os alimentos que desejam, ainda que retribuam com uma ou duas flechas. Certas noites, chegam a promover verdadeiros “assaltos” aos estoques alimentares: *Akoy té ma wirá* [onde está a comida?], repetem eles, enquanto vasculham todos os cantos da maloca, recolhendo e comendo os alimentos que encontram.

No plano interno do próprio ritual, por sua vez, registram-se rupturas curiosas: parte quase obrigatória dos bailes noturnos, rapazes com disfarces grotescos interrompem abruptamente os dançarinos e encenam pequenas comédias (*gôji*), vazadas num humor obsceno ou repugnante. Com efeito, as expressões de oposição, pinçadas no cotidiano ou de cunho estritamente cerimonial, multiplicam-se a cada passo: dono da chicha/bebedores, cozinheiras/caçadores, doador de co-

mida/“devoradores”, mulheres/homens, músicos/cantores, dançarinos/palhaços, e repetem-se em vários outros elementos.

Uma equação ritual básica poderia ser formulada, num certo sentido, estabelecendo-se a equivalência entre os alimentos oferecidos pelo anfitrião (chicha e carne) e os presentes trazidos pelos convidados (flechas e colares). Deste modo, ao atribuir a uns e outros a produção de bens que são destinados ao grupo oposto, o ritual operaria a distinção entre anfitrião e convidados (alimentos *versus* artesanato), ao mesmo tempo em que articularia a reciprocidade entre eles. Nestes termos, é a vítima animal (*gôm, xerimbabo*), especialmente capturada e criada para este fim pelo anfitrião, o objeto por excelência da troca ritual.

Um último baile noturno, o mais concorrido, precede o sacrifício da vítima animal e engendra inúmeras operações simbólicas, particularmente inversões de gênero e outras metamorfoses. Naquele dia são os homens, e não as mulheres, que vão arrancar mandioca ou cará na roça. À noite, outra inversão: as mulheres abrem o salão, dançando em duas fileiras, à semelhança dos dançarinos homens. Algum tempo depois entram os convidados, com muita disposição, e o espaço é novamente ocupado pelos homens, que dançam e bebem abusivamente.

Ao amanhecer, excitados pela bebida e pela vigília, os dançarinos remanescentes ritualizam uma “vingança” contra o anfitrião, revidando assim, dizem os Cinta Larga, tudo o que “sofreram” com danças e bebedeiras ao longo da festa. Num gesto revelador, o anfitrião é simbolicamente animalizado pelos convidados: seguem seu “rastro” e, ao encontrá-lo dormindo, jogam água fria em seu ouvido; obrigam-no então a beber chicha, enquanto simulam, abanando chumaços de palha, acender fogo para assá-lo.

Um dos anfitriões no posto Roosevelt, em seguida, jogou-se ao chão, correndo e resfolegando como um porco; foi cercado pelos convidados, os quais amarraram sua mão e conduziram-no ao reservatório de chicha; por fim, ele arrebitou as amarras de palha e fugiu para sua casa.

Identificado a um bicho domesticado (já que tratado à base de chicha), o anfitrião sofre assim um extremo deslocamento simbólico, convertido em “comida” dos convidados. Em outras palavras, o anfitrião não apenas alimenta os convidados, ele é o próprio alimento ritual – e o gesto insistente de abanar o fogo não deixa dúvidas: estamos cozinhando, “depois nós comemos”! Nexo crítico do esquema ritual Cinta Larga, esta passagem desvenda portanto a lógica canibal que o preside – embora o canibalismo não exclua a noção de reciprocidade; ao contrário.

No contexto da festa Cinta Larga – e também Suruí e Zoró, ambos de língua Tupi-Mondé – o sacrifício ocupa um lugar central; todos os atos rituais conduzem a este clímax e nele encontram seu significado. Boa parte da atenção dos homens, antes e no decorrer da festa, concentra-se na morte da vítima animal. Como disse, já os convites assinalam esta motivação:

Para isso ele [o anfitrião] fez a festa. Para matar o bicho. Para isso que ele convidou todo mundo, para comer, juntar tudo. Para juntar amigo para comer aquele bicho [Taterezinho].

Em torno do sacrifício, então, reúnem-se os convidados – finalidade eminentemente social. Significa contratar uma aliança na qual a vítima faz o papel de intermediário. Não um termo, mas relação: a morte ritual da vítima animal comparece aqui enquanto sacrifício simbólico do próprio anfitrião. Ao *gôm*, animal domesticado pelo grupo do anfitrião, cabe substituí-lo no ato sacrificial. A função vicária do animal, mesmo não explicitada pelos informantes, é logicamente dedutível. Numa frase: um “anfitrião animalizado” pelos convidados vai, em seguida, ofertar um “animal socializado” para ser morto e comido. Com efeito, anfitrião e vítima colocam-se numa relação de identidade: metafórica, já que o primeiro encenou um animal pouco antes; metonímica, pois ambos “pertencem” a um mesmo grupo social.

Na madrugada seguinte ao último baile, os convidados irrompem aos gritos da maloca e dançam e bebem até clarear. De manhã o anfitrião amarra o animal pelos pés, diante da maloca. O detalhe denotaria, outra vez, a associação entre a vítima e o anfitrião, o qual também foi amarrado de modo análogo. O anfitrião, a seguir, conduz os homens pela mão, a começar pelo convidado de honra, e posiciona-os lado a lado, voltados para o animal amarrado (portanto, de costas para a maloca), e afasta-se. Com seus arcos e flechas na mão, os homens dançam, avançando e recuando diante da vítima. Em versos improvisados que serão repetidos pelos demais, o convidado de honra elogia a hospitalidade do anfitrião e anuncia a morte do animal, e, quando termina seu canto, ordena que o matem: *kaben sakirára* [vamos matá-lo!]. Num átimo, todos os arqueiros disparam suas flechas. Ao mesmo tempo, gritam que já mataram muitos bichos, nomeando-os: “Vou matar, como matei aquele veado”, por exemplo.

Desta maneira, no ato mesmo em que sacrificam o *gôm*, os convidados recordam da caça. Numa frase, o sacrifício seria *memória da caça*. Quando referi acima aos cantos dos guerreiros Cinta Larga, disse que caça e guerra estavam dispostos numa relação metafórica, sendo a primeira uma linguagem para a outra; sabemos agora que também o sacrifício toca-se nesta mesma clave.

Neste momento do ritual, os participantes promovem uma verdadeira algazarra. Difícil reproduzir a empáfia do fraseado, os gritos de júbilo, ou descrever o porte altaneiro e os gestos enérgicos da performance ritual. Diria apenas, mesmo sob o risco do paradoxo, que parecem estar num alegre combate. Portanto, memória da caça, mas uma guerra ritual.⁸

Abatida a vítima, os homens dirigem-se ao anfitrião, que, a pouca distância apenas, observa o espetáculo, e comunicam que já mataram o animal: *Amoya, enaeyá sakirá* [meu parente, já matei para você!]. O clima de excitação, formalismo e tensão que antecede o sacrifício dissolve-se. Os convidados agora presenteiam com flechas o anfitrião.

O animal morto é disposto sobre folhas ou palhas no mesmo local onde estava amarrado e, um a um, começando pelo convidado de honra, os participantes do sacrifício jogam suas flechas, mirando na vítima ou em coisas próximas. Estas não são as flechas que foram usadas para matar a vítima, são outras, bem acabadas e adornadas, e são atiradas com algum comentário jocoso ou depreciativo formulado pelo próprio arqueiro. O anfitrião então aproxima-se para ouvir e, depois, recolher a flecha para si.

Sobre o corpo do animal, desta maneira, as flechas são dadas e recebidas, o que faz dele o penhor da aliança. Mas ao mesmo tempo em que suscita a troca, a vítima sacrificial é também trocada: findo o ato de presentear, o anfitrião retira-se para casa levando os maços de flecha, e o convidado de honra comanda o esquartejamento do animal. Disseram-me que há, a seguir, uma dança ao redor da maloca, na qual os homens elevam os despojos acima da cabeça. A carne – às vezes crua, outras cozida – é depois repartida entre todos os participantes, que avançam para receber seu pedaço – exceto o anfitrião e sua família. O sentido deste impedimento não poderia ser mais evidente, uma vez que a vítima simboliza o próprio anfitrião, e sua carne é a contrapartida das flechas que recebeu. Findo o repasto, os convidados retiraram-se apressadamente rumo às suas aldeias; ou o anfitrião à noite oferece chicha doce, e eles partem na manhã seguinte.

Nas festas que comemoravam a vitória guerreira, os Cinta Larga costumavam banquetear-se com a carne do inimigo morto, do qual traziam as pernas, os braços e a pele da barriga moqueados. A carne do inimigo era, à maneira culinária, tratada como a carne de caça: “gostosa”, “macia” e “gorda” foram os adjetivos que ouvi para qualificá-la. No entanto, seu consumo estava cercado de vários cuidados. Os pedaços moqueados eram cozidos e servidos por quem cozinhou, e não pelo matador. A refeição acontecia obrigatoriamente no final da tarde, e dela somente participavam aqueles adultos que não tivessem filhos pequenos. E mais, ponto fundamental do canibalismo Cinta Lar-

ga, os comensais estavam associados à animalidade: antes de comer, eles sentavam-se em cima de paus e arremedavam urubus, animais tipicamente “comedores do podre”. Tais cuidados rituais, realizados para evitar que sucedessem doenças ou outras desgraças, inscrevem o inimigo e os canibais numa ordem necessariamente simbólica, porque, como salientou um informante, “não é bicho, é gente mesmo!”.

Penso que, num certo sentido, esta vítima humana remete indubitavelmente a uma outra vítima, o *gôm* destinado ao sacrifício ritual. É verdade que homem e animal entram diferentemente na festa: o primeiro, inimigo morto; o segundo, xerimbabo a ser morto. Mas isto apenas denota o sacrifício, no interior da festa, enquanto guerra ritual, como afirmei acima. Importa que, para um e para outro, as festas eram organizadas com o objetivo precípua de comê-los!

Enfim, inimigos e animais participam de vários momentos da festa. Não só o rito de animalizar o anfitrião, imposto a ele pelos convidados a pretexto de “vingança” (portanto, guerra), ou a função “urubu” dos comensais no banquete canibal, mas principalmente os cantos guerreiros, que, omitindo o etnônimo dos inimigos e atribuindo-lhes nomes de espécies animais, equacionam simbolicamente a caça e a guerra. Posta em questão pelo ritual, cabe interrogar portanto esta relação íntima entre animais e inimigos, entre caça e guerra, a rigor uma relação entre *comestibilidade e hostilidade*.

Uma gênese animal

Ora, os Cinta Larga contam um mito em que não só a guerra converteu-se em caça, mas no qual os homens são transformados em porcos. Não por acaso, decerto, a seqüência mitológica dispõe-se simetricamente ao ritual. Não havendo na mitologia Cinta Larga uma narrativa que justifique abertamente a festa, este mito em particular, ao focar uma mesma temática, talvez traduza melhor as categorias que o ritual atualiza (cf. Hugh-Jones, 1979:254-5). Como se sabe, mitos e ritos são

objetos comparáveis, não mecanicamente, é claro, porém reduzidos a seus elementos estruturais (Lévi-Strauss, 1975[1956]).

O mito em pauta é uma variante da “origem dos porcos selvagens”, motivo bastante difundido nas mitologias sul-americanas. Embora tenha recolhido uma boa versão do mesmo, tomarei como texto básico o publicado por Pichuvy Cinta Larga (1988:44-5), aqui resumido:

Quando foram fazer a “primeira guerra” os índios encontraram porcos-do-mato (queixada) e mataram todos. Um dos homens não matou nenhum. Ele estava triste, com ciúme da mulher, e por isso não lhe deram carne. Enquanto os outros assavam a carne no acampamento, ele foi andar no mato, caçar cutia. Encontrou o “dono de porco” [classificado como *Pawó*], que perguntou-lhe se comeu porco. Negou, dizendo que estava triste porque seu pessoal não lhe deu nenhum pedaço de carne. O dono dos porcos examinou seus dentes, encontrando apenas pêlos de cutia, e prometeu arrumar caça para ele. Deu-lhe então nambu para matar, dizendo:

– Agora teu pessoal vai virar porco lugar meu porco. Você não. Você não comeu nada. Você não vai virar porco. Você comeu cutia, não tem problema.

E perguntou:

– Qual a mulher do seu pessoal que você ficou com ciúme?

– Minha mulher – falou.

– Eu vou marcar branco, cabelo branco no rosto da sua mulher – disse o dono dos porcos.

O homem voltou para o acampamento, onde cozinhou o nambu. E convidou seu irmão para comer, mas este recusou:

– Nambu não é para homem. Nambu é para mulher comer.

Ele então contou sobre o encontro com o dono dos porcos, mas o irmão não acreditou.

Enquanto dormiam, o dono dos porcos foi ao acampamento e colocou nas pessoas coco de babaçu como dente. E falou para o homem que não tinha comido porco:

– Eu já coloquei dente no seu pessoal. Agora você pode ir embora para casa. Quando porco chegar, você sobe em cima da travessa da maloca. Quando estiver no mato e ouvir barulho de porco, corta cipó e fica lá em cima. Não é para comer você. Você não pode correr, ele vai comer você.

Quando passaram os porcos, ele reconheceu a marca branca no rosto e matou a “mulher dele que tinha virado porco”. Em agosto ou setembro, os porcos vinham na sua roça, para comer macaxeira.

– Assim que índio queria fazer sua primeira guerra. Depois que foi virar porco!... Aí não deu pra fazer guerra.

Como se vê, para os Cinta Larga não se trataria propriamente da “origem” dos porcos, senão de sua recriação. Pois os homens, segundo Pichuvy, teriam matado *todos* os porcos, e a ação do dono dos porcos, transformando-os nestes animais, tem o fim de preencher este vazio: “Agora teu pessoal vai virar porco lugar meu porco”. Pichuvy situa os eventos no tempo mítico de uma “primeira guerra”, enquanto na versão que recolhi os Cinta Larga estariam procurando os “civilizados” – numa e noutra, portanto, trata-se de um conflito com estrangeiros. E, como já notei para o ritual, aqui também guerra e caça permutam-se: a guerra virou caça para, se assim posso dizer, acabar em canibalismo. *Bébéti* (*bébé*, porco; *-ti*, sufixo que conota seres mitológicos), como na versão em anexo, é a designação para o dono dos porcos; sua classificação como *Pawó*, categoria dos sobrenaturais malévolos, no texto publicado, contudo, parece coerente com a função “dono do mato” atribuída a estes por *Gorá*, a divindade principal do panteão Cinta Larga (cf. Pichuvy, op. cit.:41).

Na versão anexa estão ausentes o tema do ciúme e a mulher marcada de branco no rosto. Ao invés, nesta, surpreendentemente, enfatiza-se o laço consagüíneo entre os caçadores: “Só *meus irmãos* que comeram muito porco, esses mataram muito, muito mesmo”, respondeu o caçador infeliz a *Bébéti*. Mas, para este “irmão de verdade”, nenhum pedaço de carne foi dado. De fato, em ambas as versões não se adequam as atitudes dos personagens à relação de gramalidade tal qual vivenciada pelos Cinta Larga. Assim, o irmão não deu ou aceitou carne, desacreditou e, inclusive, ridicularizou o outro (“Nambu é para mulher comer”).

Lévi-straussianamente, o exercício de segmentar o mito em unidades menores faz surgir simetrias surpreendentes entre a seqüência ritual (R) e a narrativa mítica (M), aqui enumeradas:

R - Os convidados vão à festa e simulam um ataque guerreiro.

M - Os homens vão à guerra, mas ficam caçando.

R - O anfitrião cria um animal (porco, de preferência).

M - Os homens matam porcos, mas um deles (com ciúmes) não mata.

R - O anfitrião distribui chicha (antialimento) aos convidados, mas não bebe.

M - Os homens comem carne, mas a negam ao irmão (que não matou porco).

R - O anfitrião ordena caçadas coletivas, para alimentar os convidados.

M - O caçador infeliz vai caçar cutia sozinho, para se alimentar.

R - Os convidados exigem comida, reclamando que passam fome.

M - O dono dos porcos reclama que os homens comeram demais.

R - Os convidados saqueiam a comida do anfitrião.

M - O dono dos porcos examina a flecha e os dentes do caçador infeliz e só encontra pêlos de cutia.

R - Os convidados avançam na cesta de carne dos "pedidos" (dádiva do anfitrião).

M - O irmão recusa nambu cozido pelo caçador infeliz (dádiva do dono dos porcos).

R - Os convidados jogam água no ouvido do "dono da chicha" (anfitrião).

M - O dono dos porcos coloca coco de babaçu (ou pedras) na boca dos homens (dentes).

R - O anfitrião é transformado em "animal" (que não vai comer), pelos convidados, que se vingam.

M - Os homens são transformados em porcos (exceto quem não comeu) pelo dono dos porcos, que se "vinga".

R - Um animal a ser morto substitui o anfitrião.

M - Os homens ocupam o lugar dos porcos mortos.

R - Os convidados matam no terreiro o animal substituto do anfitrião (sacrifício).

M - O caçador infeliz mata na roça os irmãos (e sua mulher), transformados em porcos (caça).

R - Os convidados presenteiam o anfitrião com flechas.

M - O dono dos porcos ensina ao caçador técnicas de caça.

A partir dessas evidências, consolida-se a hipótese de uma estrutura comum a governar o mito e a festa. Examinados um ao lado do outro, percebe-se que caminham em direções contrárias. O primeiro, partindo de um antagonismo inicial entre convidados e anfitrião, ao final resolve-se como uma relação de troca mediada pela vítima sacrificial: flechas ornamentadas para o anfitrião, e repartem entre si a carne da vítima. Já o mito, denunciando justamente a falta de reciprocidade, descreve o processo de cisão de uma unidade de germanos, no qual os oponentes passam a interagir como caça e caçador. Esta inversão cultural, rigorosamente, mobiliza cada uma das assertivas acima elencadas. Por conseguinte, se a série mítica expõe o estatuto da animalidade (homens mesquinhos são transformados em porcos), a seqüência ritual conduz à ordem social (anfitrião animalizado é “domesticado”). A primeira instituiria, por assim dizer, o reino animal; a outra, a sociedade.

Da parte do mito, a animalização resulta de um abuso alimentar, pois os caçadores comem excessivamente e não repartem – sequer com o irmão que nada caçou. E no rito, é antes a carência que desencadeia um processo análogo: insaciáveis, os convidados estão sempre atrás de comida (pedem, tomam, vasculham tudo). Mas é apenas no mito que as operações lógicas se esclarecem, no sentido de precisar as determinações do regime alimentar: por um lado as relações de hostilidade (guerra, caça, canibalismo), por outro, o parentesco (consanguinidade, afinidade).

Afins, inimigos

Em sua análise de mitos similares, uma das passagens estratégicas em *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss (1964: 96) chama a atenção para as relações de parentesco, dizendo tratar-se do conflito entre aliados. Assim, a transformação em porcos resultaria da recusa dos tomadores de mulheres em cumprir as prestações alimentícias. Ao invés de colaborar com seus cunhados (em troca das esposas recebidas), entregam-se a atividades sexuais desordenadas, como diz o mito Mundurucu. Segundo Lévi-Strauss (op. cit.:102), estão a “tomar segundo a natureza, em lugar de dar segundo a cultura”.

Se é assim, a solução não parece, à primeira vista, ajustar-se plenamente ao mito Cinta Larga, pois aqui a “linha de ruptura” cortaria a relação fraterna, antes que a afim. Ou seja, a versão Cinta Larga desloca para o campo da consangüinidade as exigências de reciprocidade. Certamente, deve-se considerar a possibilidade analítica que a versão de Pichuvy oferece, ao ressaltar que o caçador infeliz sentia ciúmes de sua mulher. Qual outra razão para este zelo, senão uma mulher infiel? Pivô da má sorte do caçador, ela recebeu a marca branca no rosto quando virou porco, sendo reconhecida e morta pelo marido. Assinalar a infidelidade ou, melhor dizendo, a dispersão sexual significaria denunciar fissuras nas relações de aliança. Não obstante, são os pontos que, visivelmente, provocam os maiores dissabores. Um outro mito contado pelos Cinta Larga, tratando do mesmo problema, vem apoiar este ponto de vista.

Um homem namorava a mulher de seu primo (paralelo = irmão classificatório), mas sentia ciúmes e, por isso, convidou-o para tirar filhotes de gavião. Lá, soltou as árvores que serviam de escada e deixou o primo preso no alto da castanheira. Ele foi acolhido pela gavião-mãe, a qual lhe ofereceu a filha para casar. O gavião-pai defecou sobre ele, transformando-o em gavião, e ensinou-o a voar. O homem-gavião, então, com a ajuda de seu pai, foi vingar-se daquele que o traiu. Agarrou seu primo quando este saía da maloca e foi comê-lo no ninho dos

gaviões. Depois, atirou a cabeça do primo no terreiro da maloca (durante uma festa). A cabeça virou o nambu-preto, que canta à meia-noite (Pichuvy, op. cit.:88-90).

A infidelidade e o ciúme, temas que o mito de origem dos porcos apenas anuncia, colocam aqui a mulher, diretamente, no centro de uma disputa entre consangüíneos. Como explicar então este insólito deslocamento de sentido na mitologia Cinta Larga, que obscurece as trocas matrimoniais e problematiza as relações agnáticas, quando comparada às versões ortogonais analisadas por Lévi-Strauss? Examinando a etnografia, algumas respostas podem ser sugeridas.

Primeiro, como disse acima, as aldeias Cinta Larga usualmente organizam-se com base nas relações pai-filho (filiação) e irmão-irmão (germanidade), características da patrilocalidade. Segundo, o conceito de patrilinearidade cumpre uma importante função classificatória, identificando unidades sociais por meio das quais a sociedade é percebida (divisões *Kabân*, *Mân* e *Kabin*). Terceiro, todas as relações locais são permeadas seja por uma ideologia, seja por uma terminologia de parentesco consangüinizante. Por último, o viés oblíquo que a preferência avuncular produz e a larga tolerância ao incesto endogamizam fortemente a estratégia matrimonial. Todos estes fatores, complementados uns pelos outros, operam de maneira ostensiva para valorizar as relações agnáticas como definidoras do social e obliteram deste modo a função da troca de mulheres. Nestes termos, ao que parece, os mitos estariam tão-somente reverberando uma sociologia de índole consangüínea – e, ao mesmo tempo, problematizando-a.

Uma tal ênfase em desmarcar a afinidade neste nível próximo leva, por imperático lógico, a supô-la num âmbito global enquanto modelo de relação, assimetria crucial da qual a própria reciprocidade seria subsidiária. Em outras palavras, a consangüinidade, entendida como relação entre “mesmos”, constituir-se-ia num caso particular de uma relação mais geral. Enfim, trata-se de pensar a “afinidade” enquanto

estrutura, conforme sugere Viveiros de Castro (no prelo). Esta hipótese, construída para responder ao atual horizonte etnológico, presta-se a explicar o estatuto precário da consangüinidade na sociedade Cinta Larga, que mesmo em seu reduto estaria determinada pela necessidade da troca recíproca e intensa. Pois é esta a moral do mito: mesmo entre irmãos, a generosidade é obrigatória...

A noção de afinidade pressupõe, como se sabe, diferença, um diferencial, uma determinação do exterior. Fundamentalmente assimétrica, obriga à reciprocidade, à reiteração infinita das trocas (alimentos, presentes, serviços, mensagens, mulheres), sob o risco sempre insanável de cumprir seu desígnio "canibal" (Lévi-Strauss, 1986 [1984]).

O tema da animalização, por sua vez, como uma conseqüência da não-reciprocidade ou de sua impossibilidade (por escassez, eventualmente), é recorrente na mitologia Cinta Larga. Contam, por exemplo, que nos primórdios não havia ainda animais ("naquele tempo não tinha carne"), apenas pequenos macacos. Mas uma criança manifestou o desejo de "comer carne", e a divindade *Gorá* fez então dos homens os primeiros animais:

Aí Gorá pegou gente, os índios mesmo pegou gente, juntou povo assim: "Ah, vou tirar esse aqui, tirar esse...". Aí fez anta, onça, porco, jacu, mutum, jacamim, capivara, aí fez bicho. Fez peixe, capivara, jacaré, pato, socó, garça.

A caça é a atividade cotidiana que, dentre todas as outras, declaradamente mais interessa aos Cinta Larga: a ela os homens se dedicam assiduamente e é um de seus assuntos preferidos. Por sua vez, no pensamento mítico, como se viu, os animais foram criados para abastecer de carne os humanos. Distingue-os a princípio, portanto, uma relação alimentar, a comestibilidade. De homens desprovidos de alimentos fizeram-se animais para alimentá-los. Contudo, esta "dádiva" alimentar, ao tomar os animais ("homens transformados", segundo os mitos) como comida, parece postular um crédito imediato a favor dos demais homens, na forma de uma obrigação em repartir a carne dos

animais caçados: no mito, uma “dívida” ontológica (pois os irmãos *deveriam* partilhar a carne com aquele que não matou nenhum porco); no cotidiano, uma etiqueta que suscita a distribuição entre todos os homens presentes na aldeia. Menos que um gesto de solicitude, parece sempre derivar de um saldo a pagar ou a cobrar, que nunca é quitado. Repartir ou ser devorado, parece ser o enigma aqui enunciado pelo pensamento mítico.

Com efeito, a recusa em dar mobiliza as forças da animalização, ou melhor, da predação. No mito de *Mépoxi* (um “outro de *Gorá*”, seu avatar), narrado com maiores pormenores por Pichuvy (op. cit.:25-6), este aborreceu-se sucessivamente: um caçador não generoso (que não lhe deu carne, mas apenas o fígado da anta), um genro mesquinho (que lhe deu pena preta de mutum em vez da pena branca do gavião) e uma filha não hospitaleira (que apontou a rede velha para ele deitar). Fez então chover em profusão, até inundar tudo, transformando os homens em peixes: “Eu vou comer peixe!”, vaticinou irado. Na versão sucinta que recolhi, *Mépoxi*, o “dono do rio”, jogando pedras nos homens, vira-os em animais aquáticos. Mas se dos homens ingratos *Mépoxi* criou a fauna aquática, abriu uma exceção significativa: salvou sua filha solteira do dilúvio, justamente aquela que gentilmente presenteou-o com penas brancas de gavião para fazer flechas.

Sem me alongar, fica agora claro que o processo de animalização, pensado como relação, exprime um diferencial análogo à afinidade, ou antes à hostilidade, opera uma metamorfose animalizante, que reduz os adversários a presas alimentares. E desta maneira, portanto, pode-se dizer que a relação com o Outro está regulada, no pensamento Cinta Larga, por um crédito essencialmente canibal. Circunscrita ao nível local, a troca recíproca corresponderia a um limite inferior da predação, enquanto, para além desta, toda relação é imediatamente de comestibilidade.

Porém, se para os Cinta Larga a relação de predação articula os diferentes domínios (homens, animais, inimigos), ela surge sempre deslocada simbolicamente, desfocando a ação humana. Pois tudo acon-

tece como se a violência estivesse *fora* da sociedade ou, mais especificamente, no domínio da animalidade. E os animais seriam, neste sentido, os mediadores simbólicos de toda predação.

Na caça, a estratégia é a de similitude do caçador Cinta Larga, que se identifica metonimicamente à sua presa. Para isso, concorrem elementos de diversas ordens, a saber: técnicos, como imitar a “fala” do animal; mágicos, com o uso de remédios vegetais (simpaticamente relacionados a um animal); psíquicos, mediante transferências oníricas (o caçador sonha que é a caça); de conduta, por meio de restrições alimentares (não come certas partes do animal); e mesmo sexuais, a se considerar eventuais relações bestiais com os animais abatidos. Metamorfose do homem em animal, como bem disse Priscilla Ermel (1988: 140), dissolução do sujeito no objeto, a caça enquanto relação de predação realiza um movimento extremo de exterioridade – recurso paradoxal, na medida em que esta é uma atividade cotidiana, necessária à reprodução da sociedade.

Também na guerra, não só os inimigos são assimilados aos animais (evitando falar etnônimos; nos cantos e nas falas os Cinta Larga aludem a eles como animais a caçar), mas também os próprios guerreiros se pensam como onças ou harpias, posicionando-se desta maneira no terreno da animalidade.

Por fim, tanto o ritual festivo quanto o banquete canibal implicam em animalização – dos comensais neste, do anfitrião naquele. Para o repasto antropofágico, os comedores de carne humana ritualmente associavam-se à animalidade, imitando urubus (comedores do podre). Na festa, o anfitrião animalizado é propriamente a “comida dos convidados”, embora substituído no sacrifício por uma vítima animal.

Ritual e sociedade

Caçadores e guerreiros utilizam-se, portanto, de um ardil: a passagem simbólica para o outro lado – para o reino animal –, inscrevendo aí a

predação, a violência. Estas seriam, então, tipicamente caracterizadas como *relações entre animais*. Em termos claros, o esforço simbólico tenta mascarar a hostilidade, remetendo-a à animalidade. Este afastamento permite definir ideologicamente (e ritualmente) a troca recíproca enquanto “condição” da vida social. Numa fórmula algébrica:

troca : sociedade :: predação : animalidade

A máquina ritual está toda aqui: por meio de movimentos repetidos à exaustão, sob formas variadas, a festa buscaria compulsivamente congregar dois grupos opostos, numa tentativa de unir o que está separado, apaziguar o que é hostil. Neste sentido trabalham as trocas complementares, em particular a reciprocidade entre alimentos e objetos artesanais. E aqui devo concordar com Mauss (1974:129): “porque o doador *se dá* ao dar, e, se ele *se dá*, é porque ele *se deve* – ele e seu bem – aos outros” (grifos no original). Há sempre algo de si no que se dá (e por isso os Cinta Larga destroem, ao lado dos pertences do morto, também os presentes que ele havia dado). E assim, de alguma maneira, trocando os grupos trocam a si, em aliança.

Um último ponto a observar diz respeito à posição dos inimigos, ou antes, dos estrangeiros, visto que o esquema ritual se desenvolve sob uma lógica canibalística que opõe os convidados ao anfitrião e seu grupo. O mecanismo canibal, que faz do ato antropofágico o traço diacrítico da guerra contra os não-Cinta Larga, força a pensar num modelo concêntrico, organizado pela relação de predação – um modelo analítico semelhante foi proposto por Viveiros de Castro (no prelo). À distância maior estão os inimigos. Hostilidade maximizada, são percebidos como exteriores ao sistema, e assim determinados pelo canibalismo: “fora come”, declaram então os Cinta Larga. A animalidade, como vimos, é seu paradigma; os animais, mediadores simbólicos da relação. Na parte central do círculo, raio mínimo, domina a

ideologia consangüinizante, endogâmica, incorporadora, testemunhada pelas trocas recíprocas. Na zona média, entre uma e outra, situam-se os “potencialmente afins”, aqueles que podem eventualmente estar incluídos na rede de trocas (e por isso fora do circuito canibal: apenas “mata e joga fora”, é o modo de os homicidas procederem).

Evidentemente as posições não são fixas, porém permutáveis, contextuais. Porque os “civilizados” tornaram-se, de alguma maneira, “parceiros comerciais” (de início, fornecedores de ferramentas), os ritos antropofágicos tiveram de cessar. Nada mais lógico, pois não eram mais inimigos para comer; se posso dizer, são agora “inimigos para trocar”. E nesta condição vão suscitar outros ritos, os mesmos que articulam grupos locais Cinta Larga: danças, presentes, visitas, casamentos...

As atitudes rituais, enquanto esforço de síntese ou mecanismo de integração de contrários, vão prestar-se justamente aos primeiros contatos dos grupos Cinta Larga com os *Zarey* (como são chamados os “civilizados” ou “brancos”) em quase todas as ocasiões. Se o mito discutido acima indica o caminho da animalização, por ausência de reciprocidade, aqui a direção será invertida. Descrevi em outro lugar (Dal Poz, 1991) as diversas tentativas de “participação” desses inimigos e destaquei os aspectos rituais desses eventos: desarmados, brincalhões, trocando cocares e colares por comida e ferramentas, beliscando garimpeiros para fazê-los dançar ou mesmo dando mulheres aos ex-inimigos. Não são estes os gestos da festa?

Entre mito e rito, simetrias e inversões levam de um a outro. Seu estudo em conjunto permitiu balizar algumas categorias que o ritual opera, mas que são melhor discriminadas no pensamento mítico. E a forma ritual, mais que uma expressão ou apenas dramatização dos principais temas dessa sociedade, pode ser vista como um mecanismo de sua totalização, configurando a possibilidade de sua existência social e asseverando seus significados culturais. Dialeticamente, contra a predação!

Notas

- 1 Os dados sobre os Cinta Larga provêm de inúmeros períodos de campo, distribuídos entre os anos de 1980 e 1988. De início, como participante de um projeto indigenista da OPAN na área Aripuanã (Aripuanã - MT) e, depois, para fins de pesquisa acadêmica. Realizei também levantamentos bibliográficos e documentais exaustivos. Este artigo é, com muitas correções e acréscimos, o tópico I do capítulo V da dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia/USP. Agradeço efusivamente os comentários, críticas e sugestões da banca examinadora – formada por prof. dr^a. Manuela Carneiro da Cunha (orientadora), prof. dr. José Guilherme Magnani e prof. dr. Eduardo Viveiros de Castro –, que aproveitei no que foi possível. Agradeço ainda aos colegas que participaram do grupo de trabalho “Pesquisas em andamento em etnologia brasileira”, coordenado por Marco Antonio Gonçalves e Márnio Teixeira Pinto, na XVIII Reunião da ABA (abril/92), em Belo Horizonte-MG, no qual uma versão mais sintética foi discutida.
- 2 Antes da aquisição de cachorros, galinhas, porcos e bois, os animais domésticos eram, na verdade, animais domesticados: queixadas, caitetus, macacos, araras, harpias, quatis, jabutis etc. Capturados pelos caçadores e postos sob os cuidados das mulheres, eram destinados, particularmente os queixadas, caitetus e jabutis, ao sacrifício ritual. A harpia é uma exceção, pois seu aprisionamento garantia o suprimento regular de penas para flechas. Se a domesticação, de certa maneira, promovia uma identificação do xerimbabo com o grupo social, sua morte ritual nas festas e funerais, porém, reintroduz distinções e, através desta operação, produz novos significados simbólicos. Assim, nos funerais, é como se, para efetivar a morte do membro do grupo social, fosse necessário duplicá-la, e matando os animais vivos matariam simbolicamente o morto, isto é, aniquilariam a “memória” do morto associada aos animais domésticos) (cf. Dal Poz, 1991:300-5).
- 3 C. Junqueira (1981:56-7) adverte que a classificação das designações patrilineares como “clãs” poderia ser um equívoco, e prefere tratá-las como subgrupos — o que é, talvez, um outro equívoco. Ainda que haja definições mais permissivas para o termo “clã” (cf. Fox, 1986:107), procurei evitar o uso deste conceito que, de um modo ou outro, sempre esteve associado a grupos exogâmicos ou com algum tipo de vida corporada — e os dados Cinta Larga oferecem várias dúvidas de que este seja o caso.

- 4 B. Mindlin (1985:46-9) afirma que, para participar da festa, “um homem deve ter um cunhado” na “metade” oposta (*metare*, “os do mato”; *íwai*, “os da comida”). Ou seja, a festa seria função da troca de mulheres. A regra proposta e a sociologia de metades e linhagens na qual a autora se apóia, contudo, parecem pouco verossímeis. Na verdade, as equações da festa Suruí muito se aproximam do ritual Cinta Larga. Comparando-os, creio que se possa chegar a uma interpretação dos rituais que dividem a aldeia Suruí, sem a necessidade de postular uma organização dualista, teoria linhageira ou regras de afinidade para sua realização. Há que pensar, tão-somente, no estatuto simbólico da troca ritual (alimento/artesanato) que, este sim, se veicula através de categorias apropriadas de domínios diversos (afins, inimigos, animais). Não um “resultado” da aliança matrimonial, como parece averiguar Mindlin, mas, ao contrário, o ritual dramatizaria o próprio princípio da troca nesta sociedade, numa generalização que toma a noção de afinidade enquanto esquema lógico.
- 5 Em algumas festas observei que uma das fileiras era formada exclusivamente pelos convidados, enquanto a outra por moradores e outros convidados.
- 6 Priscilla Ermel (1988) estudou a musicologia Cinta Larga, na área Roosevelt, descrevendo as formas e instrumentos musicais e analisando os significados e contextos dos cantos e a música das flautas. A importância desse estudo corresponde, com efeito, à dimensão que a expressão musical ocupa nessa sociedade, enquanto linguagem das partições da sociedade (indivíduos, gêneros, idades, grupos).
- 7 Os Gavião e Zoró, quando caminham para a guerra, temem ser traídos pelos próprios joelhos, e por isso evitam falar o nome do inimigo: seu joelho poderia denunciá-lo ao joelho do outro (Márcio Silva, 1987: *infs. pessoais*). Tenho que, de maneira análoga, os Suruí se impõem silêncio acerca dos inimigos, alegando que se “falar alto” eles escutariam (Catarino Sebirop: entrevista a Inês Hargreaves, 1986).
- 8 Neste aspecto, os Suruí afirmam, sem rodeios, o significado simbólico do comportamento ritual: xingam e brigam com a vítima animal, “como se fosse inimigo” (Henrique Suruí, *infs. pessoais*).

Bibliografia

ANDRADE, Lucia M. M. de.

1984/1985 "Xamanismo e cosmologia Assurini". *Revista de Antropologia*, vols. 27/28:115-25.

DAL POZ, João.

1991 *No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*. Dissertação de mestrado, Depto. de Antropologia, FFLCH/USP. São Paulo.

DUMONT, Louis.

1975 *Introducción a dos teorías de la antropologia social*. Barcelona, Ed. Anagrama.

ERMEL, Priscilla B.

1988 *O sentido mítico do som: ressonâncias estéticas da música tribal dos índios Cinta Larga*. Dissertação de mestrado, PUC-SP. São Paulo.

FOX, Robin.

1986 *Parentesco e casamento: uma perspectiva antropológica*. Lisboa, Vega.

GALLOIS, Dominique.

1984/1985 "O pajé waiãpi e seus espelhos". *Revista de Antropologia*, vols. 27/28:179-95.

HUGH-JONES, Stephen.

1979 *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

JUNQUEIRA, Carmem.

- 1981 Os Cinta Larga de Serra Morena (Relatório de pesquisa, Fapesp). São Paulo, datilogr., 76 pp.

KAPLAN, Joanna Overing.

- 1977 "Orientation for paper topics" "Comments". Simpósio "Social time and social space in lowland South American societies". *Actes du XLII Congrès International des Americanistes* (Paris, 1976), 2: 9-10, 387-94.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

- 1964 *Le cru et le cuit* (Mythologiques 1). Paris, Plon.
1975 "Estrutura e dialética". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, [1956], pp. 267-76.
1982 *As estruturas elementares do parentesco*. 2ª edição. Petrópolis, Vozes (Antropologia, 9), [1949].
1986 "Canibalismo e disfarce ritual". In: *Minhas palavras*. São Paulo, Brasiliense, [1984], pp. 140-8.

MAUSS, Marcel.

- 1974 "Ensaio sobre a dádiva". In: *Sociologia e Antropologia*, II. São Paulo, Edusp, pp. 37-184.

MINDLIN, Betty.

- 1985 *Nós Paiter: Os Suruí de Rondônia*. Petrópolis, Vozes.

MÜLLER, Regina Polo.

- 1990 *Os Asurini do Xingu*. Campinas, Unicamp.

NIMUENDAJU, Curt.

- 1978 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuva-Guarani*. Lima: CAAAP (Serie Antropológica I), [1914].

PICHUVY, Cinta Larga.

1988 *Mantere ma kwé tinhim: Histórias de maloca antigamente*. Belo Horizonte, Segrac/Cimi.

SEEGER, A. et alii.

1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas". *Boletim do Museu Nacional*, n. s., 32:2-19.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar.

s.d. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". In V. de CASTRO e C. da CUNHA (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - USP, pp. 149:210.

ABSTRACT: This paper discusses the Tupi-Mondé Cinta Larga cosmological axis which is centered on human-animal relationships contrasting it with other Tupian cosmological conceptions which are usually focused on human-spirit relations. In this particular society, social ties are thought of through a code based on animal qualities which can be best understood when ritual ceremonies ensuring group cohesion are observed.

KEY-WORDS: Nature and Culture, Tupian cosmology, myth and ritual, kinship, Cinta Larga, Tupi-Mondé, Southwestern Brazilian Amazonia.

Recebido para publicação em julho de 1992.