

## AAE na Amazônia<sup>1</sup>

*Peter Rivière*  
*Oxford University*

RESUMO: Neste trabalho, Peter Rivière trata das noções de transformação tal como presentes em narrativas míticas, cosmologias e práticas sociais das Terras Baixas da América do Sul. A natureza humana é vista como variada e complexa, o que é expresso simbolicamente por vestes, máscaras e ornamentos corporais, compreendidos, por sua vez, como meios para domesticar um componente “animal” essencial à natureza humana. As vestes e a decoração do corpo de cada indivíduo fazem a mediação entre o seu eu interior, a sociedade e o cosmos. São feitas referências aos Tiriyo, Kaiapó, Kaxuyana, Matsiguenga, Warau, Yanomami, Tukano e Piaroa.

PALAVRAS-CHAVE: transformação, animalidade, ornamentação corporal, mito, cosmologia, Terras Baixas da América do Sul.

Boglár (1984-85), ao escrever sobre a arte plumária da Amazônia, fez uma distinção entre um sistema de signos referente a posições sociais e um sistema de signos ideológicos. Seus conceitos são aplicáveis mais

---

Tradução de Inge Thieme; revisão técnica de Aracy Lopes da Silva.

amplamente, visto que os povos das Terras Baixas da América do Sul não usam somente penas, mas uma grande variedade de decoração e adornos para indicar status e valores sociais. Dois exemplos Jê ilustram isso: Turner (1969) e Vidal (1992) mostraram, com referência aos Kaiapó, como diferentes tipos de decoração e pintura corporal denotam estados e posições sociais, enquanto Seeger (1981) demonstrou como a importância que os Suyá atribuem à fala e à audição é enfatizada por discos de madeira colocados em lábios e orelhas. Eu, de minha parte, quero examinar algo ainda mais nebuloso, na medida em que não é sempre visível: o modo pelo qual as pessoas podem ser transformadas, ou se transformam, ao mudar sua pele ou vestimenta. Com base nessas considerações, pretendo examinar a relação entre as faces interna e externa do corpo, tomando-as como reflexos das modificações da natureza humana.

Os povos nativos da Amazônia vivem num mundo altamente transformacional, onde **as aparências enganam** (ou, como dizemos em inglês, *what you see is not necessarily what you get*). O título alude a isso. As aparências enganam no sentido de que podem ser colocadas ou retiradas como uma roupa, que esconde a realidade que encobre. O que pretendo fazer aqui é examinar certos exemplos concernentes à relação entre aparência externa e realidade interna; cada um deles ilustrará aspectos diferentes do problema.

Gostaria de iniciar com dois exemplos tirados de dois pólos extremos da Amazônia. O primeiro refere-se aos Kaxuyana, do Pará, falantes de uma língua Karíb, a respeito de quem Frikel (1971:139, nota 16) escreve:

“Alma”, no pensamento do índio, é a parte imortal do homem, mas não de todo espiritual ou imaterial. Esta parte imortal é [...] a pessoa ou o homem propriamente dito e que, dadas as circunstâncias, pode ser vista. O corpo humano é simplesmente um meio de manifestação, uma espécie de “vestimenta” que se recebe na hora do nascimento e se deixa ao morrer.

Mais além, a oeste, os Matsiguenga, do Peru, afirmam que “o corpo serve somente como uma espécie de cobertura ou vestimenta da alma livre” (Baer, 1992:81). Numerosos outros exemplos de idéias semelhantes poderiam ser citados, mas quero investigar mais profundamente um único caso. Os Tiriyo (Trio) parecem fornecer uma ilustração particularmente privilegiada de AAE. Depois de considerá-lo, quero perseguir certos temas aí levantados, pelo exame de outras regiões.

Alguns anos atrás, comentei que, para os Tiriyo, o problema da trindade é menos uma questão de como três podem ser um do que por que razões este problema não se coloca, segundo sua perspectiva. Vivem em um mundo transformacional do qual consideram ser a lagarta (que tratam com respeito e admiração) o símbolo arquetípico. Ao tentar obter explicações exegéticas de mitos, uma das primeiras lições que aprendi foi que era inútil procurar descobrir se um determinado personagem era um ser humano, um animal ou um espírito. A reação à questão “trata-se de um jaguar ou de um ser humano?” invariavelmente era de pura perplexidade, seguida de um comentário do tipo “era um homem, mas estava usando roupa de jaguar”.

Analisarei certos mitos logo a seguir, mas gostaria de enfatizar aqui que transformação não é somente algo que ocorre no tempo/espço mítico. Pertencem ao mundo cotidiano do qual, até certo ponto, os mitos também fazem parte. Consideremos, por exemplo, o seguinte incidente que me foi narrado: um índio me contou que, certa vez, foi caçar com um xamã prestigiado e poderoso. Atiraram num macaco-aranha, que ficou preso num galho bem acima do solo. O xamã pediu ao homem que se afastasse alguns passos e ficasse de costas para a árvore, sem olhar ao seu redor. O homem obedeceu, mas repentinamente escutou o ruído de um jaguar atrás de si. Olhou por sobre o ombro e viu um jaguar descendo da árvore com o macaco em suas presas. Assustado, fugiu, mas não havia se afastado muito quando escutou o xamã, que reclamava. Retornando, encontrou o xamã ao pé da árvore segurando o macaco em suas mãos.

Casos como esse simplesmente confirmam, para a maioria dos Tiriyo, suas suposições sobre o poder de transformação dos xamãs. Da mesma forma, identificar uma criatura qualquer como um ser real, ou um espírito usando as “roupas” daquele ser, vai depender dos resultados do próprio encontro, a menos que o indivíduo em questão seja um xamã capaz de ver, através do disfarce, a realidade interior do outro. O poder de ver o mundo invisível é a qualificação essencial do xamã Tiriyo: “ver é crer”, sob a condição de que sua vista seja suficientemente boa.

Gostaria agora de examinar dois mitos Tiriyo que apresentam incidentes bastantes semelhantes (cf. Koelewijn, 1987:65-70, 114-7). Em ambos, um jovem Tiriyo torna-se genro de uma criatura que, em um caso, é um jaguar e, no outro, uma águia. Em ambos os mitos, os pais da mulher provêm o jovem com as habilidades de caçador. No caso do jaguar, a parte relevante do mito é a seguinte:

Depois de ter ficado por algum tempo com sua esposa jaguar, o jovem recebeu sua roupa de jaguar [*jaguar clothes*] do seu sogro. O jaguar dispunha de tamanhos diferentes de roupa. Roupa para pegar anta, roupa para pegar queixada, roupa para pegar cervídeos, roupa para pegar aguti. Todas essas roupas eram mais ou menos diferentes e todas tinham garras. O jovem caçador vestiu essas roupas e foi caçar. [67]

O jaguar era um ser extraordinário, já que comia sua carne cozida e cultivava roças, porém esses detalhes serão examinados mais adiante. Depois de algum tempo, o jovem rapaz sente falta de sua parentela e quer retornar à sua casa, mas seu sogro quer que fique para pagar o “preço da noiva”. O jovem, porém, matando sua esposa e deixando para trás sua roupa de jaguar, consegue escapar e reverter à sua condição humana.

No outro mito, um jovem Tiriyo fica preso no alto de uma árvore, ao tentar capturar um filhote de águia. Quando a águia-mãe retorna, oferece-lhe sua filha como esposa e lhe dá também os meios para ca-

çar. Mais uma vez, isso vem na forma de vestimenta: ao jovem é ofertada uma roupagem de águia. Primeiro, ele recebe roupas que lhe permitem caçar pássaros e, mais tarde, lhe são dadas roupas melhores, para caçar macacos. Depois de um certo tempo, o jovem fica cansado das exigências de seus sogros e da dieta: ele tem de comer “carne praticamente crua”. Todavia, encontra dificuldade em escapar, apesar de pedir ajuda a vários pássaros. Finalmente, persuade uma arara a resgatá-lo e retorna para casa completamente humano.

Em ambos esses mitos a palavra “po”, o termo padrão Tiriyó para roupa, é usado para indicar a destreza com que os pais da esposa providenciam para que seu genro possa caçar para eles. Nos dois casos, também, é bastante claro que os jovens podem pôr e tirar suas roupas. Em outras palavras, eles podem esconder as respectivas máscaras de jaguar ou águia e reverter à natureza humana quando queiram.

Gostaria, agora, de abordar um outro mito (Koelewijn, 1987:118-20), no qual a transformação é muito mais profunda. Este refere-se a dois irmãos que são experientes tecelões. Devo observar aqui que a tecelagem no Nordeste das Terras Baixas sul-americanas não é simplesmente um trabalho ou habilidade práticos. Entre os Warau do delta do Orenoco, o tecelão principal é considerado como tendo poderes similares aos do xamã e entre os Ye'cuana a arte de tecer é parte do ordenamento cósmico.

No mito em questão, dois homens teciam cestas com desenhos de jaguar tão realistas que as cestas se transformavam, em certo sentido, em jaguares propriamente ditos. Os dois irmãos podiam, então, tirar o couro desses jaguares, com o que as cestas voltavam a ser cestas e os irmãos obtinham, assim, jogos de pele de jaguar. Quando vestiam essas peles, eles gostavam de ir caçar e eram bons na caça, apesar de anteriormente não o serem. O mais velho, atrás, aliás, tinha de repetidamente advertir o irmão mais moço para que não abatesse caça em demasia. O mais jovem ignorava essa advertência e um dia ele não

só matou um número excessivo de queixadas como também lambeu seu sangue cru. Em consequência, ele não conseguiu mais tirar suas roupas: elas grudavam nele e ele se tornou um jaguar, não só em aparência mas na realidade. Ele tentou atacar seu irmão mais velho, que o matou com um tiro. Depois, por remorso, este vestiu suas roupas de jaguar, bebeu o sangue e, por sua vez, transformou-se também em jaguar.

Nesse caso, a transformação do humano em animal se torna irreversível. A razão disso é dada explicitamente no mito: “ele se transformou completamente em jaguar, ele não era mais Tiriyó, porque ele lambeu sangue” (p. 120). Isto contrasta com os primeiros dois mitos referidos acima. No primeiro, o jaguar e presumivelmente o herói comeram sua comida cozida e este teve relativamente pouca dificuldade em retornar para casa em segurança. No segundo, em que o herói se queixa das águias comerem a carne “quase crua”, ele tem muito mais dificuldade em escapar.

Esses três mitos demonstram que se deve tomar cuidado para não praticar o comportamento alimentar animal, já que, no último mito, ocorre uma transformação permanente e os heróis não conseguem mais tirar sua roupagem de animal. Em outras palavras, é seguro vestir-se com a pele do animal, desde que a pessoa não se comporte demasiadamente como ele, animal. Isso, por sua vez, sugere que os humanos possuem, em essência, uma animalidade contra a qual devem se resguardar. Embora não seja minha intenção discutir vestimentas e adornos humanos neste trabalho, proponho considerar que esses são os sinais visíveis da condição humana, que, no entanto, escondem uma animalidade invisível. Esse aspecto constitutivo de cada pessoa pode literalmente vir à superfície, salvo mediante o recurso à proteção adequada. Adiante retomarei essa noção de uma animalidade básica, que é muitas vezes concebida como espreitando a natureza humana e que está pronta a revelar-se.

Refiro-me agora a um outro mito (Koelewijn, 1987:37-44), bastante complexo, do qual muitos traços permanecem, em meu entender, obscuros. Aqui, trata-se de um velho Tiriyó que não tinha filhos. Sua esposa havia adotado filhotes de todas as espécies de pássaros e animais, mas não havia sido bem-sucedida em criá-los. Por isso, o velho montou uma armadilha com a carcaça de uma anta que havia matado. Atraído pela carcaça, um bando de urubus-reis veio alimentar-se dela. Enquanto comiam, o Tiriyó pegou um de seus filhotes e correu para casa. Tudo indica que os pais urubus fossem espíritos (presumivelmente usando roupa dos urubus-reis), pois o Tiriyó os encontra quando está na pele de um xamã. Chegam ao consenso de que o Tiriyó deveria ficar com a criança, e o pai urubu lhe dá dois itens para entregar à criança: um é sua roupa de urubu-rei e o outro, um objeto misterioso, várias vezes descrito como parecendo um relógio e um pouco como um homem, ou, talvez, uma pedra com um pequeno receptáculo dentro. “Isto é”, diz o pai urubu, “o poder do meu filho, seu coração.” De alguma forma, a posse desse objeto ajuda-o a ser um Tiriyó e contrasta claramente com as roupas, que são relacionadas com sua natureza selvagem.

Não é de todo claro a que se está referindo aqui. Obviamente, não é ao coração físico como tal, apesar de o objeto ser visto como análogo a ele. É duro (metal ou pedra), e sua comparação com um relógio pode muito bem referir-se ao seu batimento que, ao que parece, é visto como semelhante ao do coração; ao mesmo tempo, tem algum aspecto humano. Embora me seja possível apenas opinar, parece-me que o contador da história procurava representar, nesse trecho, “a vida eterna”. Em outras palavras, trata-se de um coração feito de um material duro, pedra ou metal, que são os símbolos da eternidade e da imortalidade na sociedade Tiriyó. Essa interpretação é reforçada por um segundo mito (*ibid.*:45-6) ou, talvez, um episódio do mesmo mito, uma vez que envolve os mesmos personagens. Refiro-me à versão

Tiriyó do mito amplamente difundido que narra como as pessoas se tornaram mortais por responderem ao chamado da árvore em vez de responderem à pedra.

Retomemos, porém, o mito principal: de início, o filhote de urubu conserva seus hábitos de pássaro e dorme sentado sobre um galho. Lentamente, ele passa a dormir numa rede e a usar uma vestimenta, como fazem os seres humanos. Desde muito jovem, contudo, insiste em comer carne estragada. Quando está quase adulto, ele decide ir visitar seu pai urubu e, para tanto, veste sua roupa de urubu. Enquanto está ausente, falece o seu pai Tiriyó. Ao regressar, ele fica apenas pouco tempo, antes de ir-se para sempre. Durante esse tempo, ele tenta ensinar à sua mãe Tiriyó um canto espiritual que lhe permitirá manter sua alma e, assim, tornar-se imortal.

Nesse mito, é o espírito do urubu-rei (como penso que ele deveria ser chamado), dono do segredo da vida eterna, que se transforma tanto em pássaro como em homem. O importante aqui é que, a não ser no caso dos xamãs, os espíritos só podem revelar-se às pessoas usando aparência humana ou animal, ou seja, usando “roupa”, no dizer dos Tiriyó. Essa roupagem dá ao espírito uma aparência externa que, no entanto, continua escondendo sua verdadeira natureza, que é invisível, dura e eterna. Essa idéia parece bastante difundida. Retornando à mitologia Matsiguenga, por exemplo, encontraremos também “‘pessoas-urubu’ que tiram suas asas e aparecem sob a forma de seres humanos ou animais. Mais tarde, colocam novamente suas asas para voar para longe como pássaros” (Baer, 1992:92).

Gostaria de focalizar, agora, um pouco mais de perto o tema da dureza. Muitas vezes simbolizado por rochas e madeiras duras, é largamente associado, nas Terras Baixas da América do Sul, às noções de permanência, eternidade e imortalidade. Associa-se também com o mundo espiritual e, por um paradoxo interessante, com aqueles aspectos do ser humano que nós provavelmente consideraríamos os mais in-

tangíveis e etéreos – almas, nomes, etc. Além disso, no mito supra resumido, o “coração” da criança-urubu é descrito como sendo ou de metal ou de pedra –, o que poderia ser considerado como o cerne duro ou a força vital da pessoa e, neste caso, sua imortalidade. Esse contraste entre aquela essência dura, duradoura, interna e invisível e a aparência externa, suave e efêmera é, certamente, muito difundido na Amazônia. Por exemplo: a versão Yanomami do mito da perda da vida eterna trabalha exatamente este tema (cf. Wilbert & Simoneau, 1990: 375-6).

A versão desse mito Yanomami a que me refiro foi coletada junto ao subgrupo Sanumá e conta a sua origem. O herói cultural original pretendia criar os Sanumá a partir de árvores *poli*. Essas árvores são raras e muito esparsamente distribuídas; têm uma madeira muito dura e uma casca fina. O herói cultural mandou seu irmão mais novo buscar essa madeira, mas este, por preguiça, trouxe árvores *kodalinase*, que são comuns e têm uma madeira muito macia. Com estas últimas o herói talhou os Sanumá quando, na verdade, sua intenção era usá-la para fazer as *sucuris*, pois assim elas teriam vida curta. Ele queria que os Sanumá fossem como as árvores *poli*: capazes de viver um longo tempo e de rejuvenescer pela troca da pele, como as *sucuris*. Uma vez mais, encontramos a idéia de um cerne duro e duradouro com um revestimento externo que, neste caso, é renovável.

A idéia da renovação ou rejuvenescimento, associada à troca de pele, é também um tema comum em toda a Amazônia e – o que não surpreende – está muitas vezes associado também a cobras, particularmente a *sucuris*. Os Tukano oferecem um bom exemplo desse imaginário, altamente elaborado não só no mito como também na encenação ritual. A menstruação feminina, entendida como uma forma de troca de pele, é vista como meio de renovação, uma vez que o ciclo menstrual é considerado como a fonte da força vital feminina. Por isso é que as mulheres vivem mais que os homens e se recuperam das do-

enças mais rapidamente. Para as mulheres, esse ciclo de menstruação e restauração é natural e involuntário. No mundo masculino, seu equivalente são os meios culturais e voluntários que compõem o ciclo ritual. Nesses ritos, várias ações podem ser vistas como menstruações metafóricas ou mudanças de pele (Hugh-Jones, 1979, cap. 5).

O ritual Barasana da Casa *He* não só leva a uma troca de pele, como também transforma gradualmente a animalidade do recém-nascido em espiritualidade de homem adulto. Um bebê Barasana pertence ao lado dos animais e da natureza, enquanto homens adultos estão identificados com os espíritos e com o mundo *He*. No curso do ritual do *He*, realiza-se um retorno ao estado de não-diferenciação entre natureza e cultura, característico do passado ancestral. Isso se faz pela introdução da natureza no domínio da Casa e também pelo reencenamento da animalidade básica do homem por meio da aplicação de vestimenta ritual, feita de partes de animais e pássaros, sobre o corpo humano (Hugh-Jones, 1979:141-2).

Um último exemplo pode ser buscado entre os Piaroa, que distinguem uma “vida do pensamento” (*life of thought*) de uma “vida dos sentidos” (*life of the senses*). Enquanto os humanos possuem ambas, os deuses somente têm a primeira, e os animais, só a última. As crianças pequenas, tal como os animais, possuem apenas a “vida dos sentidos”, e a educação formal consiste em dominar os sentidos mediante o conhecimento que se adquire com a “vida do pensamento”. Pense-se nesta última como estando contida no corpo humano sob a forma de “contas da vida”. São representadas externamente por pinturas faciais circulares e cordões de contas cujos protótipos míticos foram feitos de granito. Overing descreve essas contas como sendo “as roupas internas do indivíduo”. As “contas da vida” são recheadas do poder dos deuses e esses poderes parecem estar associados também com dureza, pois são mantidos em caixas de cristal. Nesse caso, ao que tudo indica, há uma relação mais próxima entre o interior e o exterior, já

que Overing ressalta que existe uma correlação entre o número de contas usado pela pessoa e a quantidade de conhecimento pretendido ou de fato (Overing, 1988). Caberia também notar aqui que os Piaroa usam a noção de vestimenta para descrever a doença: assim, a paralisia é vista como resultado de um tecido feito de queixada selvagem que, à semelhança de uma tipóia, é enrolado na vítima (Overing, 1990).

Embora eu não pretenda tirar conclusões definitivas desse conjunto de casos arbitrariamente escolhidos (ao qual, aliás, muitos outros exemplos poderiam ser acrescentados), existem alguns aspectos de caráter geral que merecem ser destacados. Primeiro, o simples fato de que roupas e coberturas corporais na Amazônia, como em outros lugares, fornecem um meio para expressar a variedade e a complexidade da natureza humana, apesar de isso ser feito dos modos os mais diversos. Parece existir aqui a crença de que a natureza humana tem um componente "animal" que precisa ser socializado, domesticado ou civilizado, seja ritualmente, seja pela educação. Quando, como acontece no pensamento Tiriyo, os preceitos estabelecidos para o ser humano deixam de ser seguidos, há o perigo de reversão à animalidade.

Em segundo lugar (e isso já foi assinalado antes, muitas vezes), a cobertura externa do indivíduo estabelece uma mediação entre o ser interior e a sociedade. Turner (1969) mostrou que, entre os Kaiapó, a pele é o limite entre dois aspectos da personalidade humana: um, a pulsão pré-social, procedente da constituição biológica do indivíduo, e o outro, a consciência moral e intelectual baseada em princípios culturais. Existe aí, penso, um paralelo com o que falei antes, mas há, no contexto amazônico, um elemento complicador, a saber: o mundo altamente transformacional no qual vivem os povos nativos dali. Nunca é inteiramente seguro acreditar, como evidência, na impressão causada pelo primeiro olhar: é sempre melhor esperar e ver o que transparece. O comportamento é um indicador mais seguro do que a aparência.

## Nota

- 1 Este artigo é uma versão levemente revisada de um trabalho apresentado num colóquio de amazonistas e melanesianistas ocorrido na Conferência do Centro de Satterthwaite, da Universidade de Manchester, de 29 de abril a 1º de maio de 1994. O objetivo deste colóquio era explorar a base comum às duas regiões, e este trabalho, assim como o próprio colóquio, tem um caráter apenas exploratório e não chega a conclusões definitivas. Sou grato pelos inestimáveis comentários de outros participantes do colóquio.

## Bibliografia

BAER, G.

- 1992 "The one intoxicated by tobacco. Matsigenka shamanism", in LANGDON, E. J. M. e BAER, G. (orgs.), *Portals of power. Shamanism in South America*, University of New Mexico Press.

BOGLÁR, L.

- 1984-5 "The Indians and the birds: Amazonian feather-art", *Acta Ethnographica* (33):81-9.

FRIKEL, P.

- 1971 "A mitologia solar e a filosofia de vida dos índios Kaxuyana", *Estudos sobre línguas e culturas indígenas*, Brasília, Summer Institute of Linguistics, Edição Especial, pp. 103-42.

HUGH-JONES, C.

- 1979 *From the Milk river*, Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S.

- 1979 *The palm and the pleiades*, Cambridge University Press.

KOELEWIJN, C.

- 1987 *Oral literature of the Trio Indians of Surinam*, Dordrecht, Foris Publications.

OVERING, J.

- 1988 "Personal autonomy and the domestication of the self in Piaroa society", in LEWIS, I. e JAHODA, G. (orgs.), *Acquiring culture*, London, Croom Helm.

1990 "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon", *Man*, (25):602-19.

SEEGER, A.

1981 *Nature and society in Central Brazil*, Harvard University Press.

TURNER, T.

1969 "Tchikrin. A Central Brazilian tribe and its symbolic language of bodily adornment", *Natural history* (78):50-9, 70.

VIDAL, L.

1992 "Pintura corporal e arte gráfica entre os Kaiapó-Xicrin do Cateté", in VIDAL, L. (org.), *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*, São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, pp. 143-89.

WILBERT, J. e SIMONEAU, K.

1990 *Folk literature of the Yanomami Indians*, University of California Press.

ABSTRACT: In this paper, Peter Rivière, deals with Lowland South American notions of transformation as presente is mythic narratives and cosmologies as well as in social practices. Human nature is understood as varied and intricated, this condition being expressed by clothing and skin coverings. These, in turn, are means of domesticating an "animal" component essential and always present in human nature. The outer covering of the individual also mediates between the inner self, society and the cosmos. References are made to the Trio, the Kayapo, Kaxúyana, Matsigenka, Warao, Yanomamo, Tukano and Piaroa.

KEY WORDS: transformation, animality, body coverings, myth analysis, Lowland South America.

Recebido para publicação em agosto de 1994.