

# **CORPO, MORTE E SOCIEDADE: um ensaio a partir da forma e da razão de se esquartejar um inimigo (\* )**

**Márnio Teixeira Pinto**

## **Corpos esquartejados na floresta: o fato**

Durante quase quinze anos - entre 1967 e 1981 - os jornais brasileiros noticiaram que, nas cercanias de Altamira-PA, um grupo de índios ainda não identificados atacava violentamente colonos e caçadores que se aventuravam ao interior da floresta. A rodovia Transamazônica, ainda em construção, principalmente o trecho entre os km 65 e 185 da ligação AltamiraItaituba, é uma região marcada pela hostilidade e pela insegurança. Mas é também uma região onde se abre um número cada vez maior de picadas, trilhas e estradas vicinais. Com os novos projetos de colonização, um grande número de famílias sulistas chega em busca de um lote, uma nova chance, uma nova vida. O clima, porém, passa a ser de medo. Os ataques dos índios se sucedem. Com intervalos de poucos dias, eles atacam em vários pontos diferentes em torno do leito da rodovia. Não se acredita em um grupo numeroso, mas sua mobilidade na mata assusta. O medo maior, contudo, decorria do modo como aqueles índios tinham passado a atacar os invasores. Suas flechas não eram mais lançadas com pontas de caroço de tucum, que não são cortantes. Seus ataques não são mais apenas para assustar.

Em fevereiro de 1976, seis funcionários da CPRM faziam pesquisas na floresta, a partir do km 100 da Transamazônica. Três são mortos, três conseguem fugir. "Como é possível haver índios ainda selvagens assim tão próximos de onde trafegam carros e caminhões?" - perguntam os sobreviventes (cf. Costa, 1976). E mais ainda se perguntariam alguns dias depois, com a descoberta do que havia sobrado dos corpos. A equipe da FUNAI que procedeu o resgate descreveu aterrorizada o que encontrara na floresta: as cabeças haviam sido cortadas e roubadas, mãos e pés amputados, e as vísceras inteiramente arrancadas; dizem que os troncos dos corpos estavam dependurados em árvores.

A 29 de maio de 1977, quinze meses após o incidente com os funcionários da CPRM, o colono Pedro Furtado, morador das glebas do km 115 da Transamazônica, entrava na mata para caçar, aproveitando uma trilha aberta recentemente por "gateiros" caçadores de peles. Uma semana depois seu corpo foi encontrado. Novamente o horror. O cadáver, já devorado por urubus e outros animais, trazia as mesmas marcas do episódio anterior: a cabeça, as mãos e os pés haviam sido cortados e separados do corpo.

O padrão do ataque passa a ser a captura e o esquartejamento sistemático das vítimas. Os índios passam a ser temidos pela imagem de brutalidade, de crueldade, de perversão. Sinais de sangue, pele e vísceras encontrados não muito longe dos corpos sugerem, sempre, para alguns, atos de canibalismo supostamente praticados pelos índios. Tudo parece contribuir para a imagem de selvageria e "primitivismo". Para os colonos, aqueles índios eram como "animais bárbaros", "cruéis matadores que cortam a cabeça de seus inimigos e colecionam crânios" (cf. *O Estado de São Paulo*, 1978 e Cunha, 1981, p. 75).

Meses depois do primeiro esquartejamento, a Frente de Atração da FUNAI penetra numa aldeia recém-abandonada pelos índios. Descobre-se então um tronco, cuidadosamente decorado, no centro do pequeno pátio da aldeia. Lugar de sacrifício de inimigos-foi o que então se escreveu sobre o estranho tronco (Cruz, 1977). No interior de uma das casas encontra-se um crânio grosseiramente pintado com o qual se havia feito uma macabra flauta. Não é a primeira vez que ela é vista, mas é a primeira a ser encontrada e retirada da aldeia (Cruz, 1977; FUNAI, 1978, p. 50). Levado para o

Parque Indígena do Xingu por índios que auxiliavam a Frente de Atração da FUNAI, o crânio-flauta é enfim reconhecido pelos Juruna, que atribuíram aquela forma de preparar uma cabeça humana decepada a seus inimigos tradicionais: os Arara.(1)

Desde meados do século passado os Arara são conhecidos na região do médio Xingu (Brusque, 1853; Coudreau, 1977 [1897] e Nimuendajú, 1932 e 1948), mantendo intermitentes contatos e trocas comerciais com as populações regionais, principalmente as ribeirinhas dos vales do Xingu e do Iriri. Havia guerras intertribais não só contra os Juruna, mas também com os Tukunyapé, Mundurucu, Assurini, Kayapó e os Shipaya. A captura de troféus humanos, ossos, dentes e cabeças é uma marca da guerra indígena na região do vale do médio Xingu (Nimuendajú, 1948). Em finais do século XIX, documentos oficiais comemoram a paz estabelecida entre os Arara e os Juruna no Xingu (Abreu, 1881), mas em seguida os Arara começam a ser violentamente perseguidos por seringueiros e caçadores de peles. No início da década de 50, os Arara sobem as cabeceiras do rio Jaraucu e isolam-se (Possuelo, 1980). Devido à falta de notícias de contato com os regionais, são finalmente considerados extintos (Ribeiro, 1979). A partir do final da década de 60, com os trabalhos de construção da rodovia Transamazônica, reaparecem indícios da presença de índios na região a sudoeste de Altamira. Havia dúvidas sobre sua identidade. As sucessivas equipes de atração da FUNAI preparavam-se para encontrar mais um subgrupo Kayapó ou Juruna, ou mesmo os últimos sobreviventes isolados dos Curuaya. Mas a cada tentativa de aproximação os índios reagem, atacando a Frente de Atração da FUNAI (Possuelo, 1980). A sua identificação como remanescentes dos antigos Arara só veio com a proximidade da aceitação do contato, em fevereiro de 1981.

Paralelamente aos problemas com a identificação do grupo, pressões políticas para a liberação das terras ao longo da Transamazônica para a agricultura imputavam à própria Frente de Atração da FUNAI a inacreditável existência de índios ainda isolados tão perto das cidades em desenvolvimento, como a Altamira dos anos 70. Os ataques dos índios contra a equipe de atração, cujos funcionários saíam invariavelmente feridos a flecha após cada encontro, eram considerados como invenções dos servidores, que inclusive já estariam-dizia-se-procedendo à demarcação dos lotes que lhes interessavam dentro da área em que afirmavam haver índios. Também garimpeiros, caçadores e seringalistas eram acusados de forjarem os ataques para atemorizar os colonos, tentando afastá-los de sua área de atuação. (*O Estado de São Paulo*, 1980, p. 10).

Mas os Arara estavam lá - onde sempre estiveram - e mostraram-se de forma pungente, materializando sua presença nas incisões que fizeram nos corpos capturados. Não apenas sua existência física ficava patente, pois o esartejamento dos corpos não foi, de modo algum, apenas uma reação emocional (de certo, sempre esperável) contra os invasores. O esartejamento traduz uma intenção simbólica específica, que é preciso averiguar.(2)Entre o matar "simplesmente" e o esartejar sistematicamente há uma imensa distância, um intervalo de sentido que é necessário examinar.

A divisão que os Arara impuseram àqueles corpos reflete um intrincado conjunto de relações entre os seres humanos, suas origens, estatutos e destinos sociológicos. O corpo expressa boa parte dessas relações, articulando várias dimensões da vida social com aspectos centrais da sociocosmologia Arara.

Cabeças, mãos, pés, pele e vísceras são partes extremamente importantes no simbolismo corporal Arara. Um corpo é definido pela união temporária, mesmo ocasional, de todas as suas partes. Nem a vida humana é concebida na sua relação com a existência de um corpo completo, nem um corpo é concebido como uma condição para a vida.(3)A língua Arara não possui uma palavra específica para nomear corpos humanos. Cada parte de um corpo possui seu nome, mas a união de todas elas parece inominável, como o são as formas acidentais da materialidade de um signo. O corpo contém partes, cuja junção é o que lhe confere a unidade. Um corpo assim não se poderia opor a algo que lhe fosse simetricamente inverso, como uma "alma" única ou um espírito individual. O corpo humano é múltiplo em composição, e multidimensional em significados.

Por isso é que não há correspondência direta entre a desunião das partes do corpo e o fim da vida. Tal como o corpo em si não possui um inverso, uma "alma" única, não há inversão total entre vida e morte: uma projetase sobre a outra. O eixo dessa mútua projeção é o corpo humano em sua multidimensionalidade. Não sendo um termo de um sistema simbólico (corpo/alma; vida/ morte), o corpo entretanto parece ser um "lugar" onde um outro sistema se realiza, uma espécie de *key-symbol* (Ortner, 1973), a partir do qual se pode encontrar o caráter sistemático de um emaranhado de significados.

O fim dos movimentos corporais define a morte física. Mas, morto, todo indivíduo é destinado a múltiplas

transformações escatológicas. Depois da morte corporal, a divisão simbólica de um cadáver é o princípio básico de povoamento do cosmos, pois suas partes deverão transformar-se em várias entidades "sobrenaturais", concebidas como transformações variadas de vidas humanas. A direção que, para além do mundo terrestre, cada parte segue após sua separação do corpo implica alterações profundas, em outros níveis do cosmos, da imagem da sociedade Arara deste mundo: não valerão mais as regras que governam a sociabilidade terrena. Cada parte de um corpo tem um destino; cada lugar no cosmos, um "modo de vida". Assim, cada parte do corpo é uma expressão - ao mesmo tempo simbólica e material - das relações que são definidas pelo seu destino *post-mortem*.

### **Simbolismo dos corpos I: o problema**

Descrições sobre simbolismo corporal não são novidade na etnologia sul-americana. Muitos são os etnólogos que descrevem o modo como vários grupos indígenas do continente usam a ornamentação corporal como um meio de expressão. Exemplares neste sentido são as descrições do Akawaio (Butt, 1961), dos Waiwai (Fock, 1963), dos Tukano (Reichel-Dolmatoff, 1971), dos Matis (Erickson, sal.) dos Kayapó (Turner, 1969; Vidal, 1978), dos Xavante (Müller, 1976), dos Yawalapití (Viveiros de Castro, 1977 e 1978), dos Suyá (Seeger, 1980) e dos Mehinaku (Gregor, 1977). Uma comparação das técnicas e da significação das pinturas e dos adornos corporais dos Xavante, dos Kayapó e dos Assurini aparece em Vidal & Müller (1986).<sup>(4)</sup>

De certo modo, são as pinturas e as tatuagens as formas privilegiadas para a expressão de valores, princípios e significados socioculturais. Contudo, as descrições de Turner para os Kayapó e as de Gregor para os Mehinaku parecem ser aquelas que mais detalhes apresentam sobre as relações entre as variadas formas de decoração corporal e a vida social de cada grupo.

Turner (1969) mostrou que entre os Kayapó-Xikrin a diversidade de padrões decorativos corresponde às diferentes etapas do ciclo de vida de homens e mulheres, tal como essas etapas são elaboradas pela estrutura dos vários grupos etários. Cada um desses grupos etários possuiria suas peculiaridades distintivas, seus próprios estilos de pintura corporal, adornos e corte de cabelo. A alternância dos estilos na decoração corporal Xikrin refletiria, portanto, a seqüência temporal do desenvolvimento dos diversos grupos etários ou, em outras palavras, a passagem de cada indivíduo por cada um dos grupos de idade.

Caso bem diferente parece ser o do simbolismo corporal Mehinaku. Sem os atributos sociológicos e simbólicos de um tecido social ao modo do denso dualismo Jê, parece ter sobrado aos Mehinaku outra estratégia simbólica para seus corpos, centrada apenas na manifestação de estados puramente individuais. Segundo Gregor, a ornamentação corporal entre os Mehinaku se comportaria como uma linguagem através da qual os indivíduos transmitem tanto seu estado de espírito individual quanto sua posição dentro da sociedade (Gregor, 1977, p. 147). Mas a dupla remessa da decoração corporal Mehinaku - transmitir estados pessoais e posições na comunidade - não assegura qualquer poder coercitivo pelo todo social sobre os indivíduos. Gregor é enfático ao afirmar que a decoração corporal é "um empreendimento *voluntário*", uma "declaração concisa sobre a maneira como os próprios indivíduos (...) encaram o mundo social (*idem*, p. 148).

Um contraste entre os Kayapó-Xikrin e os Mehinaku (como todo o Alto Xingu, muito provavelmente) nos obriga a distinguir, no simbolismo dos corpos, aquilo que é da ordem da "corporalidade" - da concepção física, da "fabricação" dos corpos (ver Viveiros de Castro, 1987) - daquilo que está na ordem da "representação". Duas ordens, portanto: uma cobre *aquilo que faz o corpo* (substâncias, fluidos, eméticos, alimentos etc.) - e aqui tudo é social e cultural -, enquanto que a outra limita-se a ver *aquilo que o corpo faz* (quais seus símbolos e o que pretendem transmitir) - e aqui nem tudo, e nem sempre, aponta para o todo social. Esta segunda ordem, a da "representação", é a que mais vai nos interessar aqui.

De qualquer modo, os casos Kayapó e Mehinaku apontam, cada um à sua maneira, para uma tremenda sofisticação quanto aos estilos e padrões de ornamentação corporal que está longe de se poder generalizar para a América do Sul. A decoração do corpo entre os Arara, por exemplo, não é, de modo algum, tão sofisticada quanto aquelas encontradas entre os Kayapó ou entre os Mehinaku. Apenas um estilo ou padrão de pintura corporal é o que se encontra entre os Arara. Assim, se os temas da "corporalidade", da "fabricação" ou mesmo da "representação" do corpo parecem de fato apontar para uma certa centralidade do corpo humano nas elaborações simbólicas dos povos indígenas do continente sul-americano (ver nota 4), caberia indagar que ordem de fatores implica ora uma elaboração esmerada das ornamentações corporais, ora uma simplicidade extrema - por vezes descuidada mesmo. A pouca densidade dos ornamentos corporais significa um baixo rendimento simbólico dos corpos? A pouca sofisticação na decoração corporal

implica uma limitação semântica do idioma simbólico dos corpos?

Porém, como pretendo mostrar, o padrão único nas decorações corporais Arara é tão significativo, ainda que extremamente econômico, que parece fazer desnecessária qualquer outra possibilidade decorativa. Através de um único estilo no decorar seus corpos, os Arara conseguem organizar, dar sentido e transmitir toda uma série de vinculações entre o simbolismo corporal e várias dimensões de sua vida social e sua cosmologia. Nesse sentido, com uma única estratégia decorativa os Arara parecem ocupar toda a função expressiva de seus corpos.

Meu objetivo aqui será o de analisar o valor simbólico de algumas partes do corpo humano tomando como ponto de partida as pinturas corporais Arara. O destino *post-morteni* de cada parte do corpo é o eixo que nos permitirá articular a simbólica dos corpos com os princípios e regimes que informam a sociabilidade Arara. Através dessas análises é que se poderá compreender o contexto no qual o esquartejar os corpos dos inimigos passa a fazer bem mais sentido que simplesmente matá-los.

### A pintura e os corpos Arara

O estilo da pintura corporal Arara é baseado num mito(5) que descreve a participação do jaguar imortal (**okoro**)(6) na origem de todo o povo Arara. O padrão da pintura é inspirado na pele do jaguar: pequenos pontos pretos, feitos com a tintura do jenipapo, espalhados por quase todo o corpo. Há, contudo, partes específicas do corpo que podem ser deixadas sem decoração, e outras que são decoradas de modo diferente.

Para os fins decorativos, os Arara dividem o corpo em três partes:

- 1) uma parte central decorada segundo a inspiração mítica do jaguar (tronco, braços e coxas);
- 2) as extremidades (antebraços, mãos, pernas e pés) que podem não ser decoradas ou, quando o são, são pintadas apenas com uma grande mancha de tintura de jenipapo;
- 3) a cabeça, que é decorada segundo um padrão próprio, com uma grossa linha de tintura de jenipapo, traçada da testa às orelhas e daí até as extremidades da boca. A própria boca pode estar envolta por uma grossa linha de tintura de jenipapo.(7)

A precisão na divisão das partes do corpo contrasta com o modo concreto como os Arara as decoram. A pintura é feita de forma extremamente descuidada, como se o que realmente importasse fosse apenas o tornar graficamente evidentes as diferenças entre as várias partes do corpo. A inspiração mítica da pintura é o jaguar. A decoração corporal porém não se restringe aos pontos negros espalhados pelo corpo, mas inclui também duas linhas simétricas que, no tronco, vão dos ombros à linha da cintura e, nas coxas, das virilhas até os joelhos. O mesmo padrão é usado por homens, mulheres e crianças, não havendo distinções significativas por gênero ou idade para as finalidades decorativas. O que diferencia homens de mulheres, do ponto de vista das pinturas corporais, são apenas as tais linhas simétricas no tronco. Nas mulheres essas linhas contornam os seios deixando-os sem qualquer pintura. A existência dessas linhas simétricas (que fogem ao padrão jaguar) parece ser associada justamente a uma marca de gênero, ou melhor, à possibilidade de, partindo de um padrão único e comum, inspirado no jaguar, diferenciar homens de mulheres.

Quando o movimento corporal cessa, os Arara definem o corpo como "morto" - **irumbale**.(8)Então esse corpo deve ser transportado até a floresta, onde uma pequena casa é construída para receber o cadáver. Este deve ser posto sobre um pequeno jirau de madeira no interior da casa, embaixo do qual um fogo deve ser aceso.(9) A funerária Arara não é, contudo, concebida para a destruição dos corpos através do fogo, mas como uma "sacra" que fornece ao jaguar imortal - **okoro** - as matérias-primas para as transformações escatológicas que povoarão o universo. Os sinais de fogo sob o morto e o choro de seus consangüíneos atraem o jaguar. **Okoro** tomará o cadáver para si e o transportará até a presença de **Akuanduba**, o herói mítico do início da cultura e da sociedade Arara. **Akuanduba** e o lioro transformarão o corpo.(10)

A cabeça será transformada em **ikauahaha**; antebraços, pernas e pés são transformados em **carupaha**, e a parte central do corpo (a pele, com as vísceras) se transformam em mais um jaguar imortal - **okoro**. Há uma versão variante que sustenta que, como parte dessas transformações escatológicas, do umbigo sairá **editem**, par gêmeo com **carupaha** no bestiário metafísico Arara.

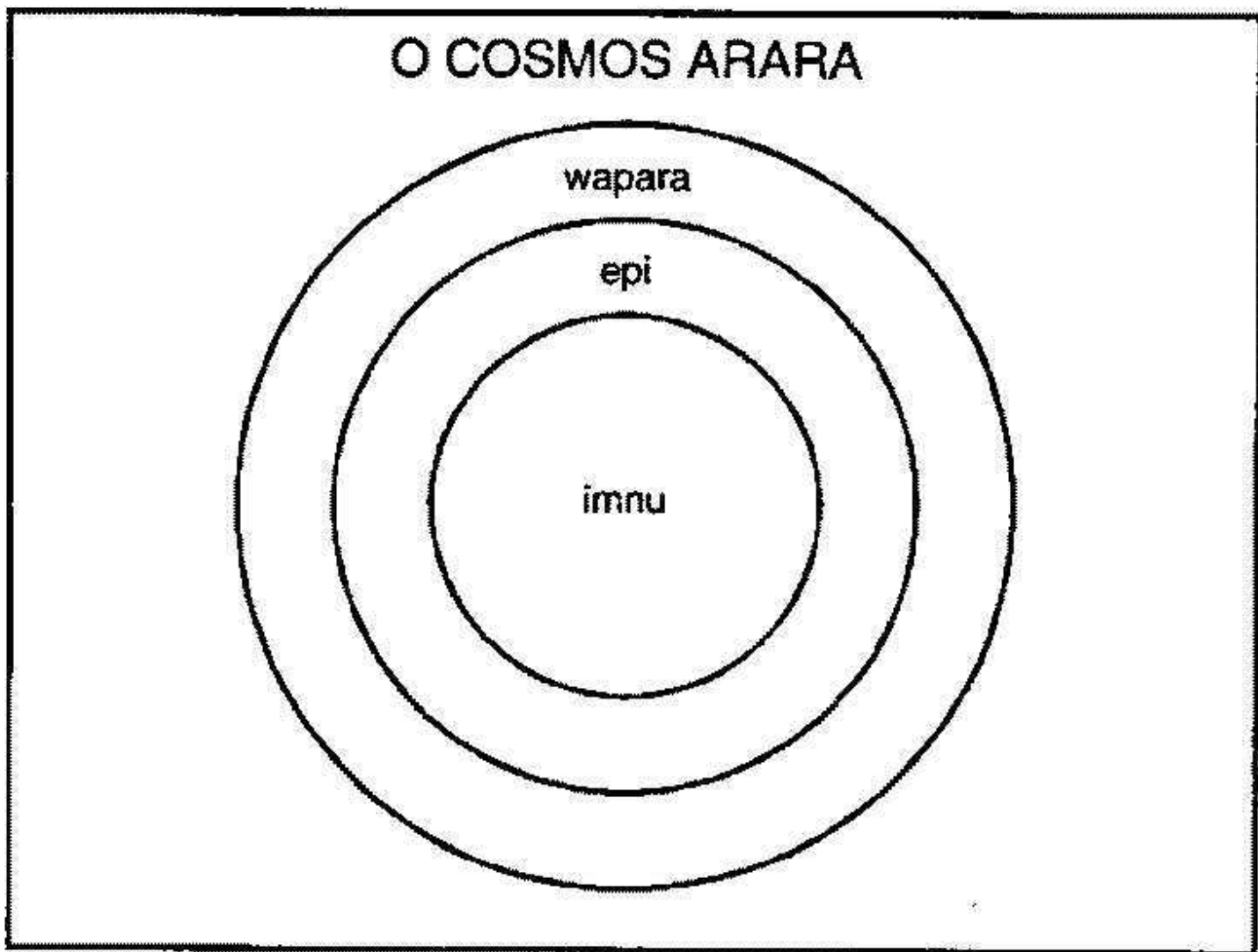
O que parece manifestar-se nesse modelo das transformações escatológicas das partes do corpo é o próprio padrão das pinturas corporais. A divisão do corpo em três partes (central, extremos e cabeça) para as finalidades decorativas é facilmente associada às diferentes transformações que cada parte assume após a morte do corpo: a parte central decorada corresponderia a *okoro* (que é inclusive a fonte de inspiração do padrão decorativo para braços, tronco e coxas); a cabeça, decorada com as linhas na testa e na face, corresponderia a *ikauahaha*, enquanto que as extremidades corresponderiam a *carupaha*.

Cada parte de um corpo, assim transformada em suas respectivas entidades metafísicas, tem um destino escatológico diferente. A escatologia múltipla dos corpos é o princípio primordial de povoamento de toda a geografia cosmológica. A princípio - mas com exceção de uns poucos heróis míticos - não há ser no cosmos que não seja, de algum modo, um desdobramento de outros seres.(11) Neste sentido, cada uma das entidades metafísicas, cada fratura transformada de um corpo, como que representa cada um dos vários níveis de existência no universo construído pela cosmologia Arara.

### **Sociocosmologia**

Um dos temas mais recorrentes nas cosmologias das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul é o do universo organizado como uma superposição de vários níveis de existência (ver deBarandiaran, 1962; Fock, 1963; Gonçalves, 1988; Hugh-Jones, C., 1979; Hugh-Jones, S., 1979; Lead, 1960; Reichel-Dolmatoff, 1967; Rivière, 1969; Silverwood-Cope, 1972; Viveiros de Castro, 1986; Weiss, 1973). Em alguns casos, o universo é concebido em apenas um nível, mas um nível multidimensional, subdividido em ambientes ecológicoespaciais diferentes (ver Basso, 1973; Gregor, 1977; Maybury-Lewis, 1967; Viveiros de Castro, 1977; Wilbert, 1972). Os Arara não são uma exceção nesse contexto, definindo o universo como organizado em vários níveis, e o mundo terrestre como multidimensional (ver Teixeira Pinto, 1989, terceira parte).

Os Arara definem o universo como uma unidade que se divide em três níveis circulares. Ao nível mais interno os Arara chamam *Imnu* (literalmente, a "polpa" ou a "carne" do mundo); ao nível intermediário chamam *epi* (literalmente, a "casca" ou a "pele" do mundo); e o nível mais externo, o "lado de fora" do mundo é chamado *wapara* (literalmente, o "depois", o "fora" ou o "além" do mundo). Os Arara vivem no *epi*, e olhando para o céu eles dizem: "Lá está o *imnu ibadap*. *Imnu* é o nível encorpado pelo *epi*, e ambos são envolvidos pelo nível mais exterior do *wapara* (ver Figura 1).



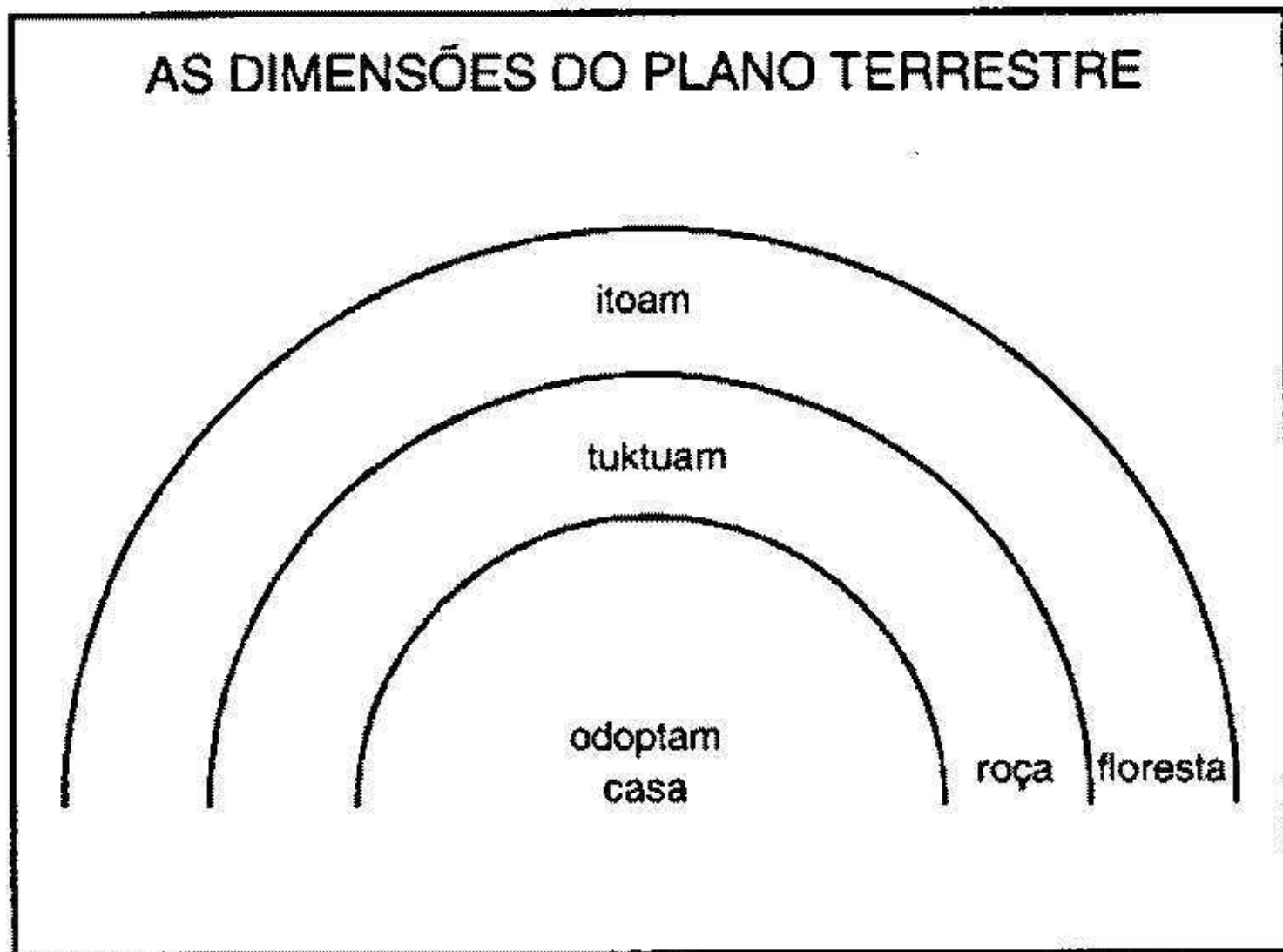
**Figura 1**

*Wapara* é o domínio da origem dos inimigos, as perigosas entidades sobrenaturais, e o domínio de onde vem a causação de muitas das enfermidades que os Arara podem sofrer. Por outro lado, *imnu* é o lugar de origem de todos os que compõem a sociedade Arara.(12)E também, ao mesmo tempo, o destino de todos os seus homens adultos definidos como *okpo*, aqueles que conhecem as técnicas da preparação e do consumo da bebida ritual, em forma de um chá concentrado feito do cipó *omiatsembili* (*Banisteriopsis* sp. ?).

O mundo terrestre dos Arara, o nível cosmológico do *epi*, por seu lado, é dividido em três diferentes dimensões: *odoptam*, *tuktuam* e *itoam* (Figura 2).

Tanto as atividades cotidianas dos Arara e sua organização social quanto a estruturação dos ciclos e dos comportamentos rituais estão relacionados não às distinções entre os vários planos do cosmos que ultrapassam, para "dentro" ou para "fora", o nível do *epi*, mas às distinções entre as diferentes dimensões do mundo terrestre. Os Arara moram em *odoptam*, plantam suas roças em *tuktuam*, e caçam em *itoam*. *Odoptam* é um ponto-chave para todas as demais referências espaciais. É a partir dela que os Arara definem todas as outras dimensões, terrenas e cosmológicas. Tudo o que os Arara precisam para viver é classificado de acordo com sua origem espacial em uma destas três

dimensões: os suprimentos que lhes chegam através da agricultura são associados à dimensão espacial de *tuktuam*, na qual homens, mulheres e crianças devem trabalhar juntos; os suprimentos em carne são associados à dimensão de *itoam*, a qual somente os homens adultos podem frequentar durante as caçadas. Todos os produtos, bens ou artefatos culturais são associados à dimensão de *odoptam*, na qual o padrão de interação social parece organizado segundo uma lógica própria: as mulheres devem frequentar principalmente as áreas centrais (o espaço central das casas, o "pátio" central da aldeia etc.), enquanto que os homens frequentam prioritariamente as áreas periféricas (as redes, suas seções domésticas dentro das casas, as portas das casas etc.).



**Figura 2**

A associação do simbolismo sócio-espacial, em termos da distinção centro/periferia, com a oposição homens/mulheres, é outro dos temas extremamente recorrentes entre grupos indígenas sul-americanos (ver, por exemplo,

Basso, 1973; DaMatta, 1973; Gregor,1977). De certa forma, porém, o caso Arara parece apresentar uma ligeira inversão do padrão, tal como difundido no continente, pelo qual **homens: mulheres:: centro : periferia**.

Este modelo parece ser aplicável aos Arara apenas durante a estação da seca, quando o ciclo ritual atinge seu clímax e, numa inversão da lógica sócioespacial da estação das chuvas, os homens ocupam o "pátio" central da aldeia com suas rodas de bebida da macaxeira (piktu), deixando as mulheres ao seu redor. Durante a estação das chuvas quase não há atividades no "pátio" da aldeia, uma vez que são poucas as interações entre os vários grupos residenciais. A estação das chuvas é o momento em que as unidades familiares ficam quase que restritas à vida no interior de seu próprio grupo residencial e a incursões diárias para a coleta de produtos da floresta. E, dentro de casa, são as mulheres que ocupam os lugares "centrais", restando aos homens as partes "periféricas" da casa: o lugar das redes e as portas. Assim, entre a estação das chuvas e a da seca há diferentes associações espaciais para homens e mulheres. Em resumo, a cada estação há diferentes atores -homens ou mulheres - ocupando as cenas centrais da interações sociais.(13)

Por outro lado, a dimensão que se define como o lugar das casas - *odoptam* -, juntamente com o lugar das roças - *tuktuum* -, parece contrastar com a dimensão da floresta - *itoam*. O lugar das casas e das roças são modificações humanas, produtos das regras da sociedade que organizam as relações entre pessoas, grupos e espaços nesses domínios (como a localização de casas e roças e a distribuição dos grupos residenciais, por exemplo), enquanto que a floresta é a dimensão onde os animais e as entidades sobrenaturais vivem relativamente livres da influência humana. Os homens adultos caçam na floresta, mas o ato de caçar não é definido como uma "modificação" humana:(14)**itoam** é a dimensão que os Arara devem simbolicamente evitar, o lugar em que se aponta a clivagem entre o domínio dos seres que são humanos e o daqueles que não o são. *Itoam* é também a dimensão que permite a passagem do *epi* para outros níveis cosmológicos: *imnu* para o centro; *wapara* para o "lado de fora". *Itoam* é também concebido como o "lugar simbólico" em que os Araras reencontraram os homens brancos no contato com a equipe da FUNAI em 1981 (ver nota 12). *Itoam* é a conexão espacial e conceitual entre os diversos níveis cosmológicos e, por isto, parece ser concebida como a mais perigosa das dimensões espaciais. Todos os objetos e bens "naturais" são originários de *itoam*, ao passo que se originam em *odoptam* todos os produtos e artefatos da "cultura".

No sentido cosmológico, os Arara vivem no nível do *epi*. A sociabilidade Arara é baseada no princípio geral de que no *epi* todos os seres humanos almejavam ter a mesma substância corporal - *ekuru* - que os definiria como co-substâncias.(15) As teorias nativas da concepção prevêm desde a paternidade múltipla até a participação de várias pessoas na complementação da formação substantiva de cada indivíduo, através de um sistema ritual de troca, pelo qual cada ser humano obtém porções da substância vital *ekuru* sob a formada bebida fermentada a partir da farinha da macaxeira. Isso constrói uma extensa rede de "laços de substância" (*iebi*) entre todos os membros da sociedade Arara, induzindo a extensão virtual da consangüinidade a todos os seus indivíduos. Virtualmente, então, a sociedade Arara se confundiria com uma única "comunidade de substância" (*iebihma*).

O princípio geral da reciprocidade, incluindo-se as alianças matrimoniais, também se enraíza na idéia de que, como todos os Arara são - com certas "distâncias" ou "gradações" - englobados por laços de consangüinidade (*iebi*), eles devem ser reciprocamente prestativos uns com os outros. Possuir uma rede de prestações sociais baseadas na reciprocidade generalizada que deve vigorar entre todos os consangüíneos é a principal garantia para se possuir casa e ter acesso ao fogo e à comida.

O sistema social Arara se assenta sobre uma extensa rede de alianças multi-conectadas entre pessoas relacionadas por laços de consangüinidade próxima ou distante (em termos de geração ou colateralidade). Não há casamento entre pessoas que não sejam relacionadas através da consangüinidade, tal como esta é definida pelos Arara: o dividir uma mesma substância - *ekuru*. Mas nada disto quer dizer que o horizonte de toda interação social possível esteja englobado pelo valor da consangüinidade. A partilha de uma mesma substância, a co-substancialidade, é o horizonte simbólico ideal do "grupo local" Arara (que hoje em dia existe apenas na forma das diferentes unidades residenciais da única aldeia que possuem).

Fora do *epi*, no *wapara* ou na situação original do *imnu*, não há vestígios da vigência de um princípio de consangüinidade. *Wapara* é o lugar de onde escaparam todos os outros seres humanos (à exceção dos Arara e dos brancos) no passado mítico que os Arara descrevem. Além dos brancos e dos Arara, o mundo é povoado também pelos *udotpeem*, "índios bravos", inimigos, fugitivos do "lado de fora" do mundo. E todos os que escaparam do *Wapara* são, por definição, *topkolo*, "afins potenciais", pessoas com as quais não se partilha substância ou descendência. Há uma clara



oposição entre as pessoas que se originaram no **imnu** e estão ligadas por laços de descendência e consangüinidade(16) - que são, ao fim e ao cabo, os próprios Arara - e aquelas que vieram do **wapara** e que, por sua distância (geográfica e social) só podem estar relacionadas aos Arara pela "afinidade potencial" ou "afinabilidade".(17)

Em nenhum outro nível cosmológico há casa, fogo ou comida, a não ser no nível terrestre do **epi**. E se, como vimos, a morte corporal não é concebida como um fim para a vida, ela, por outro lado, será seguramente uma inelutável privação de casa, fogo e comida. Como não há relações de consangüinidade fora do nível do **epi**, o princípio de reciprocidade generalizada, através do qual os Arara garantem a moradia e a partilha de comida, torna-se inoperante longe dali. O símbolo máximo das dimensões exteriores ao **epi**, dizem os Arara, é o carrapato - **potpiri** - aracnídeo hematófago, praga metafísica que condena os humanos à perda sem fim de substância vital. O carrapato, então, como símbolo do que espera os humanos além do **epi**, aponta para o inverso do leitmotiv da vida terrestre. E que se no **epi** os humanos caçam, fazem roças, festejam, tudo isso se faz a pretexto de retirar da natureza a substância que lhes é vital - o **ekuru**. As práticas econômicas entre os Arara são sempre concebidas como dirigindo-se para a obtenção do líquido vital, como sumo vegetal, bebida fermentada, **piktu** da macaxeira. Na vida terrestre tudo é como uma eterna busca de substância vital, que se simboliza na bebida que tanto gostam de consumir. O carrapato, porém, é um parasito nefando nos outros níveis do cosmos, a extrair dos humanos o **ekuru** pelo qual eles tudo fizeram durante sua vida terrena.

E se fora do **epi** não se trata mais da aquisição contínua, mas da perda irrefreável da substância vital, para além da vida terrestre não poderá haver consangüinidade que, enfatizo, é a co-substancialidade por geração ou obtenção conjunta de **ekuru**. Ora, a extensa rede de prestações que acompanha a lógica da consangüinidade Arara é a única garantia de casa, fogo e comida. Fora do **epi** então tudo é privação, perda, afinidade e fome.

### **Destinos cosmológicos: a sociologia das relações *post-mortem***

Quando no corpo de um Arara não há mais sinal de movimento, ele está conceitualmente "morto"; e, assim, será dividido e transformado. O processo das transformações post-mortem é extensivo a todos os seres humanos: sua universalidade despreza toda diferença de origem. De onde quer que tenha saído um corpo para a vida no **epi**, sua morte também implicará transformação. Mas se não há diferença quanto ao fato mesmo da transformação, a diferença de origem dos corpos será também marca da diferença do destino escatológico de suas partes. Aqueles que vieram do **wapara** e que portanto não são relacionados aos Arara pela consangüinidade (diga-se cosubstancialidade) têm destinos cosmológicos diferentes para seus corpos. Diferentes destinos têm também homens e mulheres. As transformações das partes corporais de um Arara defunto segue o padrão descrito acima: as cabeças se transformam em **ikaualahma**, parte espiritual superior do corpo; as extremidades em **carupahma**, entidade inferior que pode se manifestar sob a forma de animais alados; e as partes centrais do corpo em **okoro**, o mítico jaguar imortal. As mulheres Arara, porém, têm as transformações do corpo restritas à forma de jaguar, destino final da totalidade de seus corpos.

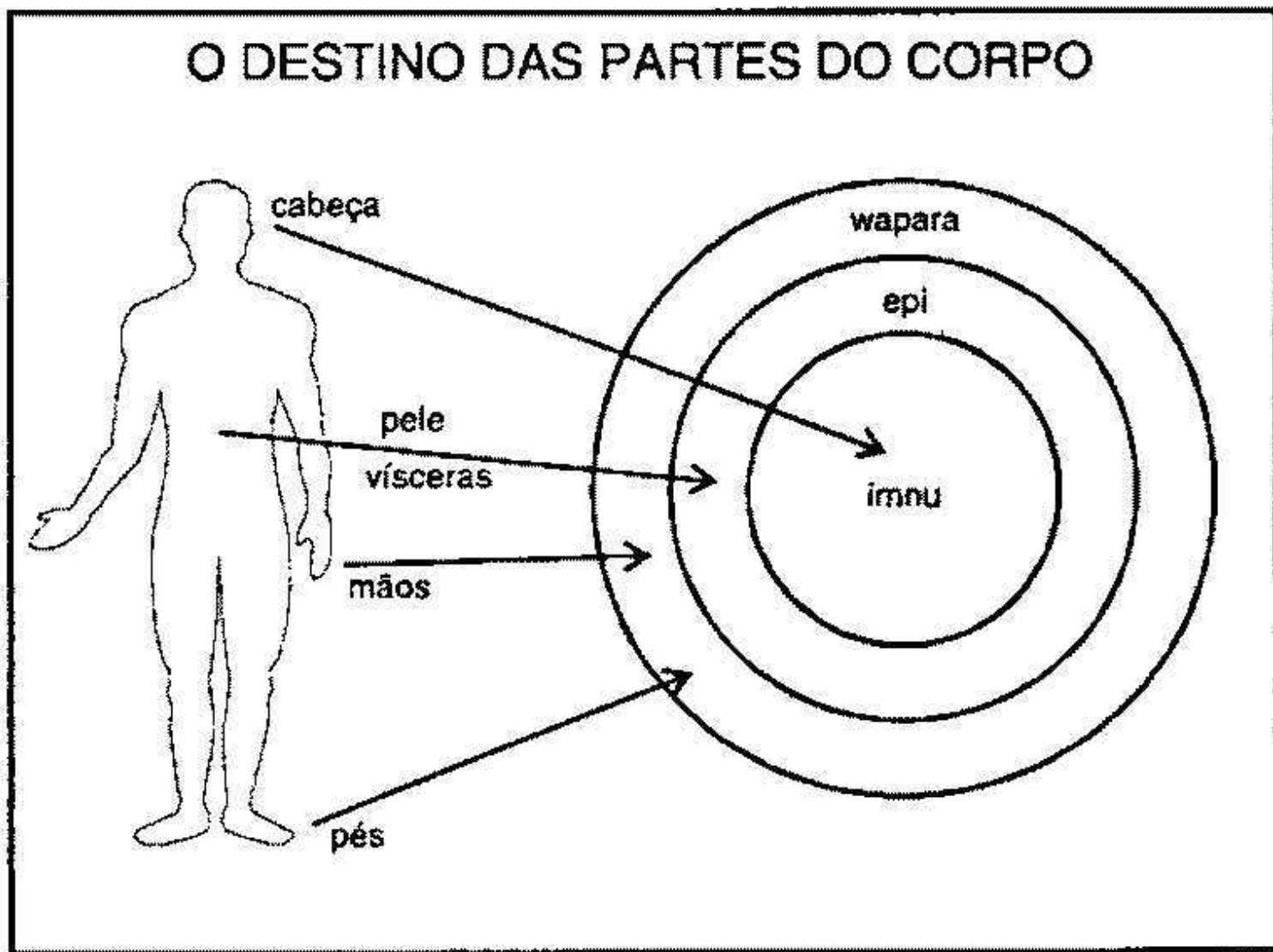
O interessante aqui é que a escatologia dos corpos dos **udotpeem**, os inimigos fugidos do **wapara** - **topkolo**, "afins potenciais" -, é uma nítida inversão do padrão que vigora para os Arara. Eles classificam os humanos não-Arara em duas categorias: 1) os **karei** - os brancos, míticamente relacionados por genealogia aos Arara;(18) g e 2) os **udotpeem**, os outros índios, "índios bravos": Kayapó, Juruna, Parakanã, Assuriní, Araweté, Mundurukú, Apiaká.

O mesmo padrão escatológico que se aplica aos Arara vigora também para os brancos, com a mesma distinção entre homens e mulheres, pela qual as mulheres brancas também se transformam apenas em mais alguns **okoro** a povoar a floresta, trazendo mais medo àqueles que devem transitar pelas matas. Uma diferença, apenas: a cabeça dos brancos se destina também ao **imnu**, mas sob a forma de **pomdahma**, e não **ikaualahma**, tal como para as cabeças dos homens Arara.(19)

A divisão dos corpos dos **udotpeem**, ao contrário, é claramente uma inversão do padrão que vigora para os brancos e os Arara. Enquanto os homens **udotpeem** se transformam tão-somente em jaguar imortal - **okoro**, a cabeça de suas mulheres se transforma em **ikaualahma**-fêmeas e suas partes extremas em **carupahma**; duas partes centrais, contudo não se transformarão em outros **okoro**.

Cada uma dessas entidades tem diferentes destinos cosmológicos. **Pomdahma** e **ikaualahma** (as cabeças de homens brancos e Arara, e cabeças das mulheres **udotpeem**) passam a viver no nível mais interno do cosmos, **imnu** (lugar de origem dos Arara e dos brancos). **carupahma** (as extremidades dos homens brancos e Arara e das mulheres

*udotpeem*) partem para o *wapara*, o lado de "fora" do mundo. Todas as formas escatológicas de *okoro* (as mulheres Arara e os homens *udotpeem*) continuarão a existir no nível do *epe* - o mundo terrestre -, vivendo na dimensão externa e perigosa da floresta - *itoam* (ver Figura 3).



**Figura 3**

Então, para cada nível cosmológico há relações específicas após a divisão “*post-mortem*” dos corpos: no *imnu* no *wapara* os homens Arara aparecem relacionados às mulheres *udotpeem*; no *epe* (mas na dimensão da floresta, *itoam*) as mulheres Arara são relacionadas aos homens *udotpeem*. Neste sentido, seria até possível dizer que, após a morte, há uma verdadeira “troca de mulheres” entre os Arara e seus “inimigos”, *udotpeem*, afins potenciais. Assim, o que os Arara não fazem durante sua existência terrena - pois todos os casamentos reais são entre “consangüíneos” -, após a morte ele se vêem na necessidade de ter de aceitar.

Por outro lado, os *udotpeem*, por definição, não são relacionados aos Arara por laços de consangüinidade: eles são *topkolo*, não *iebi*. As relações que se estabelecem entre os Arara e os *udotpeem* após a morte são, portanto, definidas por “afinidade”, ou melhor, “afinabilidade” (ver nota 17). O cosmos Arara, então, excetuando-se o plano terreno do *epe*, caracteriza-se como uma região onde impera a Afinidade como um princípio lógico de relação. Assim, se a Consangüinidade parece ser o horizonte ideal do “grupo local” e virtualmente o valor simbólico do plano terrestre do *epe*,

do ponto de vista da arquitetura total do universo cosmológico, da geografia geral das várias vidas possíveis no universo, o valor englobante é o da Afinidade potencial. Hierarquicamente, é a ela que todo o movimento do cosmos se subordina, sendo a Consangüinidade apenas a sua contrapartida: signo do imobilismo e da indiferenciação que os Arara pretendiam imprimir à vida terrena. (20)

Por outro lado, a Consangüinidade entre os Arara, pela obrigação da reciprocidade entre os parentes, é associada à casa, fogo e comida, e a Afinidade à sua privação. E não há casa, fogo ou comida em qualquer dos outros níveis cosmológicos porque justamente as relações *post-mortem* são definidas pela Afinidade. Então, se as relações que a escatologia diferencial dos Arara e dos "inimigos" induz são caracterizadas pela "troca" de mulheres após a morte e pela Afinidade, tudo isso ocorre à expensas da garantia de se ter casa, fogo e comida. Tudo aqui parece indicar outra oposição clara em relação à vida no mundo terrestre, onde os Arara têm casa, fogo e comida, mas onde todas as mulheres são relacionadas pela Consangüinidade que é, lembro, co-substancialidade.

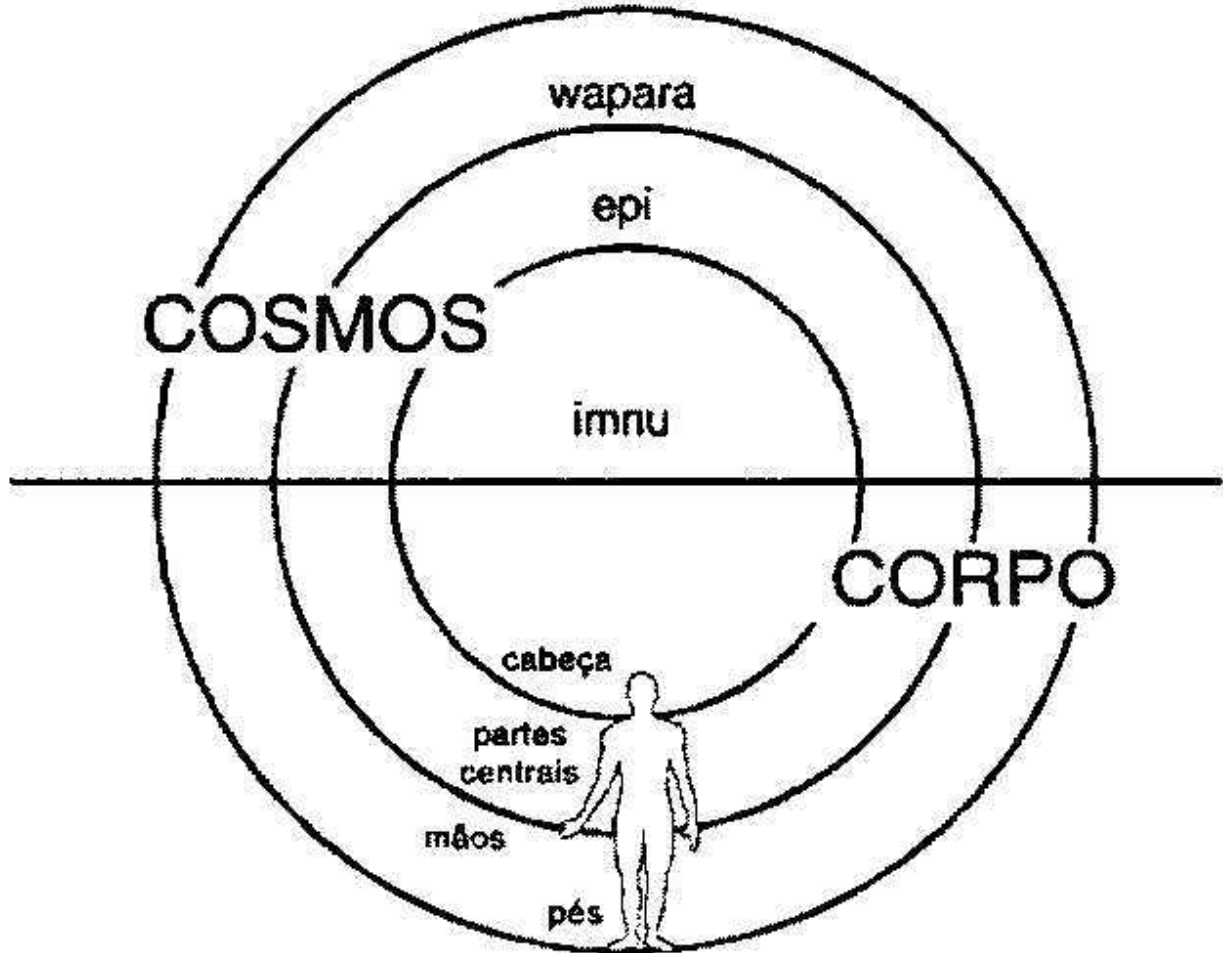
Consangüinidade e Afinidade, *epie imnu*, casa/fogo/comida e a privação disso tudo não são termos excludentes, mas princípios e atributos que se complementam na totalidade do cosmos, no universo geral que inclui todos os modos de vida possíveis. Como vida e morte, e corpo e alma, Consangüinidade e Afinidade não são termos em oposição permanente. Tais princípios tampouco se contradizem, mas apontam para momentos e/ou situações diferenciais na trajetória de cada ser humano e suas necessárias transformações escatológicas. Qual o eixo ou o "lugar" onde tudo isso pode potencialmente realizar-se? Onde se tocam todos os termos? O que garante o caráter sistemático desse emaranhado de valores, de princípios, de símbolos de condições de existência que nunca se esgotam em si mesmos e apontam sempre para a mudança, para a alternância?

### **Corpo, cosmologia e sociedade**

Através das diferenciações dos níveis cosmológicos os Arara fundamentam uma distinção mais radical entre o ter casa, fogo e comida e o ter - ou o estar baseado em - relações de afinidade. O que é importante enfatizar, para o meu propósito aqui, é que a arquitetura cosmológica do universo Arara está refletida nas divisões e destinos de um corpo morto, e que tudo isso se espelha no padrão de decoração que os Arara definem para os corpos que ainda estão vivos. Cada parte de um corpo, como representada no padrão de pintura corporal, é uma representação simbólica e material de cada nível cosmológico (ver Figura 4).

Como cada um desses níveis cosmológicos - com seus específicos registros e regimes sociológicos - é uma expressão diferente da distinção central entre Consangüinidade (o que quer dizer casa, fogo e comida) e Afinidade (que quer dizer privação); cada parte do corpo sugere as diferentes possibilidades de articulação dessas oposições em cada um dos níveis cosmológicos.

# O CORPO COMO EXPRESSÃO DA COSMOLOGIA



**Figura 4**

Corpo e cosmos parecem ser homólogos em estrutura, mas inversos em significação. Se a arquitetura cosmológica define a lógica e os princípios de interação entre os vários planos de existência, a anatomia dos corpos realiza tudo isso dando-lhes apenas um formato. Vimos que o valor simbólico englobado na cosmologia Arara é a afinidade, que se expressa pela inevitabilidade da interação com membros da categoria dos *topkolo*. O corpo, ao contrário, é o lugar da produção da co-substancialidade, dos laços de substância (*iebi*), da "fabricação" das identidades, da "construção" da consangüinidade.

Neste sentido, o corpo ao mesmo tempo contradiz e complementa o cosmos. Por um lado, a essa contradição poder-se-ia associar também o fato de que os corpos não encontram seu inverso numa "alma" ou num único princípio individualizante. Os corpos são a expressão em negativo do próprio cosmos, mas, como tal, são também múltiplos em suas partes. Mas se os corpos expressam o "outro lado" do cosmos é porque, em primeiro lugar, eles só existem em sua forma completa durante a vida terrena e é esta que está em oposição às outras vidas no cosmos. Ora, a expressão da vida terrena dá-se segundo o valor da *Consangüinidade*, em nítida oposição à *Afinidade* que engloba toda a sociocosmologia. Então, os corpos apontam para o "outro lado" do cosmos porque, finalmente, a consangüinidade que idealmente vigora no

plano terrestre aponta necessariamente para a afinidade que vigorará, sem escapatória, na vida que há de vir em outros níveis do cosmos: a Afinidade é vira-ser definitivo. A junção momentânea das partes do corpo expressa, a seu modo, toda a tensão entre o regime sociológico que os Arara desejariam imprimir às suas vidas no *epi* e o regime dominante na Afinidade que engloba as relações nos outros planos do cosmos.

Os corpos expressam a tensão entre Consangüinidade e Afinidade também porque há tensão entre a existência completa de um corpo e a sua natureza multiforme. Num corpo completo, ou melhor, "inteiro", é onde se fazem os esforços de produção da cosubstancialidade, da construção dos laços de substância, da consangüinidade. Mas a produção mesma do corpo, sua geração física, é o momento em que deveria vigorar a Afinidade. Os Arara se casam entre os consangüíneos, mas dizem que deveriam se casar com os *topkolo*...

De qualquer lado que se olhe, o simbolismo corporal Arara, com as divisões e destinos espaciais previstos para as partes de um corpo morto, e tal como refletido na pintura dos vivos, parece ser um poderoso modelo cognitivo que classifica, ordena e transmite vários aspectos da cultura: a arquitetura cosmológica, os princípios de interação e o valor que define o regime das relações sociais. O corpo expressa as várias relações simbólicas pelas quais a sociedade Arara é significativamente construída. Em seus vários sentidos, o Arara pode perceber e transmitir seu mundo através do simbolismo que os corpos, mortos ou vivos, carregam na juntura de suas partes.

### **Corpos esquartejados: um sentido**

Mas houve uma época em que os Arara matavam e esquartejavam "corpos vivos" que andavam pela floresta.

Quando mataram e dividiram os corpos dos pesquisadores da CPRM e do colono Pedro Furtado, os Arara o fizeram não como um ato de "selvageria" ou "primitivismo", mas obedecendo à lógica complexa daquilo que prevêem para os destinos de um corpo. Um corpo, com todas as suas transformações simbólicas, é uma expressão de relações definidas pelos regimes da sociabilidade e pelos registros da espacialidade cosmológica. Dividir um corpo por meios físicos seria como que inibir as divisões "naturais" que este corpo poderia ter. Cortar cabeças, mãos, pés e arrancar as vísceras seria como obstruir o destino escatológico de cada uma dessas partes. Em outras palavras, dividir fisicamente um corpo seria impedir que, por suas divisões "naturais", cada parte desse corpo tivesse consumado seu próprio destino escatológico: mais um afim no cosmos, mais um jaguar imortal na floresta.(21)

As guerras intertribais em todo o vale do Xingu tinham como uma de suas características marcantes justamente a captura de partes dos corpos dos inimigos como troféus - dentes, ossos e cabeça (Nimuendajú, 1948). Se já se pode perceber o que significa o esquartejar, resta saber por que o esquartejamento reaparece num momento preciso da história recente dos Arara. Desde 1967 os Arara atacavam colonos, caçadores e outros desavisados que perambulavam pela floresta. Mas é somente a partir de 1976 que o esquartejamento sistemático dos corpos volta a ser o padrão de tratamento das vítimas. Por quê? Igualmente pode-se perguntar por que os Arara passam a praticar o esquartejamento das vítimas fora do contexto das guerras intertribais. Seria apenas um deslocamento accidental, decorrente da ausência súbita das vítimas tradicionais? Talvez, mas certamente não apenas isto.

A própria história do contato Arara talvez forneça algumas pistas. A estratégia da Frente de Atração da FUNAI, até o início da década de 80, baseava-se na penetração da floresta em busca dos índios, numa técnica que se resumia em "pegar o índio a laço".(22) Com o correr dos anos, a Frente de Atração conseguiu apenas que os índios deixassem de levantar aldeias e fazer suas roças. Um depoimento de um "mateiro" da Frente em 1977 chega a sugerir que os Arara tinham passado a viver em árvores, pois só isto explicaria a falta de vestígios que ajudassem na sua localização (Pinto, 1977). É certo que até meados da década de 70 pelo menos dez acampamentos novos diferentes foram encontrados pela Frente da FUNAI; e todos eles com sinais de que haviam sido abandonados momentos antes de a Frente chegar até eles.

Nesse contexto de fuga constante é bastante fácil perceber que todas as referências espaciais dos Arara ficavam inteiramente comprometidas, uma vez que elas dependem da dimensão de *odoptam*, lugar da casa e da aldeia, como um ponto central a partir de onde se traçam as outras dimensões espaciais. Sem esta referência, toda a dimensão terrena do *epi* e, em conseqüência, toda a organização espacial do cosmos perde sua inteligibilidade.(23)

Ora, o que se expressa através do simbolismo dos corpos é também a própria organização espacial do cosmos, com tudo aquilo que lhe vem associado. Por isso o corpo se comporta como um modelo cognitivo tão amplo e eficiente. Não é difícil supor então que a retomada das práticas de esquartejamento justamente naquele contexto de fuga e

movimentação constantes que produziu a perda das referências espaciais, estivessem associadas a tentativas de recuperação de uma ordem cosmológica perdida no processo de contato imposto pela Frente de Atração. O esquartejamento revivido (c sua extensão aos brancos) teria tudo para representar os esforços dramáticos para resgatar uma ordem mais significativa para o mundo. O corpo, como modelo cognitivo para toda a organização sócio-cosmológica, é o que permite que, por meio do próprio esquartejamento, cada coisa volte a ter o seu lugar e o seu sentido.(24)

### **Simbolismo dos corpos II: uma retomada**

É claro que a existência de um único padrão de ornamentação corporal - e de uma simplicidade extrema! - não significa necessariamente uma redução do potencial simbólico dos corpos. Ao contrário, vimos que pela escolha de um padrão bastante simples os Arara apontam para a complexidade dos valores simbólicos das partes do corpo. E vimos também que o que os corpos simbolizam, através de toda a sua "simplicidade", são os próprios princípios, valores e regimes que informam a sociabilidade Arara.

O que se pretendeu demonstrar foi que, por um lado, a densidade simbólica dos corpos não se encontra na razão direta da densidade ornamental posta sobre estes corpos. Com simples pontos negros e uma poucas e grossas linhas de tintura de jenipapo, os Arara construíram um poderoso modelo cognitivo sobre seu mundo, seu universo, sua cosmologia. Assim, a abundância ou a parcimônia na decoração corporal não podem servir de critérios da maior ou menor expressividade simbólica dos corpos. E isto nos permite tentar uma comparação - sumarássima, por ora - entre modos tão diversos de decorar os corpos como aqueles dos Kayapó-Xikrin, dos Mehinaku e dos Arara.

Vimos anteriormente que um contraste entre os Xikrin e os Mehinaku poderia ser enunciado nos seguintes termos: se a variedade dos estilos e padrões de ornamentação corporal Xikrin está relacionada à estrutura social dos grupos etários, a variedade Mehinaku relaciona-se a "estados" puramente individuais (ver supra).

Entre os Xikrin, assim, numa perspectiva sincrônica imaginária (ainda que virtual) em que todos os indivíduos estivessem decorados segundo seus próprios grupos etários, todos os padrões decorativos possíveis estariam representados. A imagem, portanto, seria a de uma representação global da estrutura social Xikrin (tal como vista pelo ângulo de seus grupos etários) obtida pelo somatório ou pela justaposição, num mesmo instante, de todos os padrões decorativos possíveis. Desta forma, para o caso Xikrin, seria a combinação virtual de todos os diferentes estilos de decoração corporal (e jamais apenas um deles), o que poderia apontar para uma correspondência simbólica com a sociedade Xikrin; do mesmo modo que sua composição empírica dependeria da reunião virtual de todos os seus grupos etários componentes. Como para outros aspectos da vida social Xikrin (como em geral para os Jê), aqui também tudo se passa como se a única representação possível da Sociedade passasse pela exposição das diferenças internas do corpo social (no caso, a variedade dos estilos de decoração do corpo), cuja articulação só seria obtida mediante o processo dialético de dividir (entre os grupos etários, entre modos diversos de ornamentar o corpo, ou entre os grupos cerimoniais, p. ex.) para ordenar e reunir (DaMatta, 1976; Maybury-Lewis, 1979). O princípio lógico subjacente a esse processo, tal como já se chamou atenção, seria o da internalização do "princípio da diferença" (ver Overing Kaplan, 1981).

O modelo do simbolismo corporal Xikrin, em sua relação com a estrutura social, não prevê a seleção de tal ou qual padrão decorativo, mas, ao contrário, privilegia a combinação virtual de todos os estilos. Tal característica iluminaria, por outro ângulo, uma das facetas mais interessantes do dualismo Jê. De fato, a oposição radical entre Indivíduo e Sociedade, entre Identidade *Social* e Identidade *Biológica*, entre uma Sociedade considerada imutável e os indivíduos concebidos como eternamente em trânsito (Melatti, 1968; DaMatta, 1976; Maybury-Lewis, 1979; Overing Kaplan, 1981) parece ser o fundamento da impossibilidade de uma representação da Sociedade centrada simbolicamente sobre os indivíduos particulares e seus corpos, ou seja, no isolamento de um ou outro dos diversos estilos ou padrões de decoração corporal. Dado o dualismo radical dos Jê, não haveria portanto qualquer possibilidade lógica de fazer coincidir o "Modelo da Sociedade" (múltipla, diversa, dividida, dialética) com o modelo individual de, um corpo físico tal como elaborado pelas decorações corporais. Do ponto de vista dos indivíduos com seus corpos decorados, a Sociedade seria apenas uma espécie de simbólica virtual que cada indivíduo representaria somente pelo seu trânsito pelos grupos etários e pela alternância das decorações que se impõem sobre seu próprio corpo. O todo social, visto deste modo, realiza-se simbolicamente mais no tempo do que *sobre* os corpos dos indivíduos. Se a sociedade realiza-se simbolicamente no "espaço" dos corpos individuais é somente através da multiplicidade deles e das diversas formas de ornamentação previstas para a sucessão temporal dos vários grupos etários. Por isso é que o "espaço" da sociedade não é o mesmo dos corpos individuais, mas o plano físico da morfologia da aldeia circular.

Se, por um lado, o dualismo radical dos Jê impossibilita a representação simbólica do corpo social sobre os corpos individuais - tomados em um dado momento do tempo -, por outro o caso Mehinaku parece apontar para uma outra situação de impossibilidade. Entre os Mehinaku, a impossibilidade de representação simbólica do "Todo" a partir dos indivíduos se deve, por um lado, ao fato de que também aqui a Sociedade se opõe ao Indivíduo e que, portanto, a nenhum indivíduo é dado "representar" o todo social. Mas não se trata apenas de uma impossibilidade de a representação simbólica centrar-se sobre indivíduos. Trata-se, também, quase que de uma ausência mesmo do que representar através dos corpos, além de estados individuais (papéis, status, estados, *performances* etc.). Se falta algo, seria carência de significado, jamais ausência de significantes, pois lá estão os corpos decorados, ainda que restritos à transmissão de mensagens ao nível da interação *entre os indivíduos*.

Resumindo: se o caso Kayapó parece sugerir um modelo de simbolismo corporal onde os corpos individuais não podem representar o todo social porque a *Sociedade é mais do que os Indivíduos*, (25) os Mehinaku parecem apontar para outro modelo no qual se os corpos individuais não simbolizam muita coisa (além de estados puramente individuais) é *porque não haveria nada mais a ser representado*. Ambos os casos produzem estilos sofisticados de decoração corporal, mas, como se pretendeu demonstrar, não é a densidade simbólica dos corpos enfeitados o que interessa aqui e, sim, o que se visa representar com essa simbólica dos corpos na sua articulação com os princípios, valores e regimes da vida social.

O que simbolizam então os corpos Arara? Vimos a pintura corporal Arara apontar para uma representação complexa do corpo humano, através da qual este mantém-se em estreita homologia com a estrutura arquetônica do cosmos, mas inverte o sentido dos princípios e valores que regem a sociabilidade em outros níveis do cosmos.

De um lado, temos um tipo de sociedade como a Kayapó que internaliza o "princípio da diferença", e na qual os múltiplos estilos de decoração dos corpos apontam para a divisão do todo social em seus diversos grupos etários. Aqui, o todo social é representado no somatório das diferenças, diferenças de grupos e de estilos de decoração. Os corpos humanos individuais não "representam" a sociedade porque estão "aquém" do todo. De outro lado, a tensão indivíduo/sociedade entre os Mehinaku se expressa pelo caráter individual dos "estados" manifestos das decorações corporais.

O caso Arara parece sugerir um outro modelo. O ideal de indiferenciação interna se realiza pelas práticas rituais de "construção" de laços de substância corporal entre todos os membros da sociedade, através do consumo da bebida fermentada da macaxeira e da aquisição simbólica de *ekuru*. O corpo é assim o "lugar" simbólico onde opera o ideal de uma "consangüinização" absoluta. Assim, contrariamente ao dualismo Jê, que separa a identidade "social" de identidade "biológica", entre os Arara parece que o construir uma identidade "social" se confundiria com o constituir uma única comunidade "biológica" pela produção extensiva dos laços de substância.

Porém, o corpo é também o "lugar" onde se manifestam as tensões inevitáveis desse ideal de fazer coincidir "sociedade" e "comunidade de substância". Estruturalmente homólogos ao universo cosmológico, os corpos humanos são multiformes. E é somente por esta condição que, enquanto uma unidade aparente - mas que é junção acidental e momentânea-, os corpos podem expressar a contradição entre o viver no plano terrestre sob o signo da consangüinidade e o estar condenado a subordinar-se à vida entre os puros afins nos outros níveis do cosmos. Dessa forma, a Consangüinidade passa a ser meramente acidental na trajetória humana, como o é a união das partes do corpo. Por este acidente, os Arara esforçam-se por se confundirem com uma única "comunidade de substância" - *iebihma*. Mas é inevitável o destino escatológico das partes de um corpo defunto, como também o é o horizonte sociológico dos *topkolahma* - *seres* sem descendência, sem semelhança, sem substância em comum com os Arara.

Se os Jê (arrisco a generalização) internalizam a "diferença" é porque sustentam-se sobre uma oposição entre o "social" e o "biológico"; o dualismo é o que no fundo permite a sua expressão. A tensão interna devido à "proximidade" da "diferença" tem como palco o pátio central das aldeias: lugar dos ritos e dos grupos cerimoniais, das práticas da nomeação (e da oposição entre nominadorés e genitores), lugar de exposição de todos os corpos pintados com a variedade social dos estilos e padrões de decoração. E tudo isto comprovando, pela prática dos ritos, que os indivíduos, em si, são limitados por sua constituição "biológica" e que, sem sua exposição entre todos os "diferentes", não há totalidade social.

A estratégia Arara de banir a "diferença" para outros níveis cosmológicos pareceria então supor o esgarçamento

das fronteiras entre o que é "social" e o que é "biológico", pois é a possibilidade de produção constante da co-substancialidade, da identidade substantiva entre todos os corpos individuais, o que realiza (nas práticas rituais de obtenção do *ekuru*, via bebida da macaxeira) o ideal da coincidência entre "comunidade de substância" - *iebihma* - e sociedade Arara.

Se é possível viver no ideal de fechamento, na aparente indiferenciação interna, no tremendo amorfismo sociológico que caracterizam a superfície da vida entre os Arara, é porque a "diferença" é externa ao todo social. Mas externa no sentido de que está num lugar que é "além" da sociedade, lugar simbólico no qual a sociabilidade deste mundo é apenas parte da história. Lugar que os Arara expressam e reconhecem através dos corpos humanos em sua relação com a totalidade cosmológica.

## Notas

\* As idéias que deram origem a este artigo foram apresentadas ainda no segundo semestre de 1989, durante um curso ministrado pela Prof Lygia Sigaud. Uma versão em inglês foi discutida nos seminários de doutorado na Universidade do Novo México, EUA, na primavera de 1990. Agradeço ao Prof. Karl Schwerin e aos colegas do seminário pelas sugestões e comentários. Agradeço ao CNPq a bolsa que me levou aos Estados Unidos e, sobretudo, ao PPGAS do Museu Nacional, através do prof. Afrânio R. Garcia Jr., seu coordenador então, por seu empenho e suporte, material e intelectual, sem os quais meus projetos individuais não teriam sido realizados.

1. Além das fontes mencionadas no texto, as informações nas quais este relato se baseia estão incluídas em relatórios vários que formam o Processo FUNAI/BSB/ n° 4.724/77. Boa parte delas foi checada durante as fases de minha pesquisa de campo entre os Arara, seja em conversas com os próprios índios, seja no confronto com as versões do pessoal da Frente de Atração da FUNAI que ainda atuava quando de minhas primeiras viagens à área. A descrição da mutilação dos corpos foi detalhada, em conversas pessoais, pelo então médico da Equipe Volante de Saúde da 2ª Delegacia Regional/Belém, que teria participado do resgate dos corpos.

2. Uso a expressão "intenção simbólica" de modo conscientemente redundante. Se adotamos, numa definição minimalista, que "símbolo" é um veículo de transmissão de significados, isto é, um meio de transmitir mensagens através de coisas, a idéia mesma de "intenção" (de transmissão, de sentido etc.) já fica contemplada. Seguindo parte da própria tradição da antropologia (p. ex. Douglas, 1973; Firth, 1973) não distinguiremos, em nome de qualquer precisão semiótica, "símbolo" de "signo".

3. O tema da incompletude dos corpos parece ser bastante difundido na América do Sul tropical. Ver por exemplo, Viveiros de Castro (1986), Gonçalves (1988).

4. A ênfase expressiva posta no corpo, entre as sociedades indígenas sulamericanas, chegou inclusive a servir de fundamento para a sugestão de que, ao contrário dos modelos africanos da descendência e/ou asiáticos da aliança, um modelo possível para a América do Sul deveria centrar-se na "construção da pessoa" que o extensivo uso expressivo do corpo parecia indicar (ver Seeger et alii, 1978; e Viveiros de Castro, 1987).

5. Mito que possuo apenas em fragmentos e que, por isso, não me arrisco ainda a traduzir.

6. As palavras em Arara aparecem em negrito no texto e devem ser pronunciadas com acento na última sílaba. Como regra, procurou-se uma forma de grafia que indicasse as pronúncias mais próximas do português, com exceção para os sons em **c** e em **t**, que devem ser pronunciados como o **t** de "tia" na fala carioca e o encontro consonantal de **n** e **g**, respectivamente.

7. Como alternativa, a linha que percorre a testa pode aparecer pintada de vermelho de urucum, sem, contudo, alterar o padrão gráfico da decoração corporal.

8. O verbo *irumbotpit* parece aplicar-se a tudo aquilo que perdeu sua função manifesta: entre as coisas que os Arara conheceram depois do contato, o verbo *irumbotpit* - no passado *irumbale* - aplica-se, por exemplo, a um gravador que não funciona, uma pilha gasta, uma lâmpada queimada. Árvores mortas, animais sacrificados e seres humanos falecidos estão entre as aplicações mais tradicionais do verbo.

9. Trata-se da segunda fase dos ritos funerários: algum tempo depois de ter sido enterrado em sua própria casa, o morto deve ser levado à floresta. Tal descrição, contudo, não é baseada em observações, mas em reconstruções, que foram possíveis utilizando tanto narrativas obtidas dos próprios índios quanto dos funcionários da FUNAI que testemunharam vários funerais tradicionais, após uma epidemia de gripe sofrida pelos Arara logo após a consolidação do contato.

10. Meus dados são também fragmentários nesse ponto, para saber como é definido o processo pelo qual *Akuanduba* e *okoro* efetivam a transformação dos corpos.

11. Não creio que isto signifique uma visão evolutiva do cosmos, ou mesmo uma metafísica teleológica. Trata-se, a meu ver, de uma visão de uma complementaridade extensiva a todos os seres, pela qual a diferença entre os planos de existência corresponderia à diferença entre as variadas formas de vida no cosmos.

12. Reza um mito Arara que, no início dos tempos, todos os "verdadeiros" seres humanos (brancos e Arara) nasceram de um mesmo ser e conviveram em harmonia no imnu até que, tendo roubado alguns poucos bens de seus pais, os ancestrais dos Arara tiveram de fugir para a floresta, onde permaneceram até que os brancos os reencontraram, na época do contato. Aliás a versão Arara para a aceitação da presença da Frente de Atração da FUNAI é repleta de acontecimentos e interpretações fascinantes, como a de um velho Arara morto logo após o contato, que chegou a acreditar que, após oito anos de fuga e perambulação, em que os Arara perderam suas principais referências espaciais, tinha finalmente encontrado em vida a passagem para outros níveis do cosmos. A versão Arara para o contato com a Frente da FUNAI será em breve objeto de um outro trabalho.

13. O caráter flexível das associações simbólicas relativas à construção de gêneros e dos papéis atribuídos a homens e mulheres nos processos simbólicos de reprodução é um dos aspectos mais interessantes da cultura Arara (ver Teixeira Pinto, 1991).

14. As caçadas entre os Arara são concebidas como parte de um ciclo "natural" através do qual os seres humanos obtêm uma substância vital chamada *ekuru* (ver Teixeira Pinto, 1989).



15. Ver abaixo a distinção entre os seres humanos, de acordo com suas diferentes origens espaciais dentro do próprio **epi**.
16. Note-se mais uma vez que "consangüinidade" entre os Arara é definida pela partilha de uma mesma substância, seja por ascendência comum, seja pela aquisição conjunta de **ekuru**, que supõe a participação ativa ao longo de todo o ciclo ritual associado às práticas e aos ritmos de subsistência.
17. A distinção conceitual entre "afinidade" e "afinabilidade" visa diferenciar a *condição potencial para ser um afim* e os *laços reais produzidos por um casamento efetivamente realizado* (Rivière, 1986, pp. 56 e ss.)
18. Na mitologia sul-americana, o tema da origem comum entre brancos e índios parece ser outro dos traços recorrentes. Ver, por exemplo, Melatti, 1972 (ver também nota 12).
19. A distinção entre **ikaualahma** e **pomdahma** baseia-se na associação do segundo com a posse de bens manufaturados e do primeiro com os bens e artefatos tradicionais dos Arara. Certamente tal distinção é contemporânea ao contato com os brancos e aponta para um regime de desigualdade entre uns e outros, tão recorrente na interação entre índios e brancos na situação pós-contato (ver, por exemplo, Melatti, 1972).
20. Note-se também que o jaguar imortal, **okoro**, habitante típico da floresta, é definido pelos Arara como um "consangüíneo". O xamanismo Arara, em grande medida, é uma forma de controle sobre esse tipo de "consangüinidade predatória", uma vez que cabe ao xamã manter o jaguar afastado e impedir que venha "devorar" seus parentes. Assim, em certa medida, o xamanismo Arara expressa e controla a tensão lógica que é viver entre os consangüíneos. Interessante também é que manter relações sexuais e "devorar" ocupam o mesmo campo semântico, dado pelo termo **emtabri**. Assim, se durante a vida os Arara podem ter relações sexuais com os consangüíneos, após a morte a "devoração" deve ser evitada, tal como se simboliza na prática xamanística de afastar o jaguar. Isso tudo seria uma evidência a mais do lugar estratégico que a afinidade ocupa nas relações post-mortem.
21. Um desdobramento possível da investigação seria tentar relacionar essa forma de "destruição" com outras de extinção física de vítimas, talvez até com certos modos de canibalismo, e com formas (mais amenas e menos "dramáticas") de destruição da "memória" e da "persona" dos mortos, que é um tema funerário também bastante difundido na América do Sul.
22. O Processo FUNAI n° 4.724/77 traz vários relatórios nos quais os índios do Parque do Xingu que auxiliavam a Frente de Atração criticavam as técnicas utilizadas, mencionando inclusive o uso de armadilhas para a captura de índios. Tal quadro só é alterado quando o sertanista Sydney Possuelo assume a direção da Frente, já no início dos anos 80.
23. Cf. Cunha, 1981, sobre o suposto sentido do discurso do velho Kapó que, logo após o primeiro contato pacífico com a Frente de Atração, teria manifestado seu sentimento de angústia por ter sido obrigado a perambular indefinidamente na floresta.
24. Seria talvez interessante comparar esta "expressão espacial" do simbolismo dos corpos com o caráter "temporal" da vingança Tupinambá, que se efetivaria pela destruição canibal dos cativos (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986). Quer me parecer que, das múltiplas significações dos corpos, Espaço e Tempo são eixos importantes de articulação.
25. Porque, na sincronia, a Sociedade é a formação conjunta dos grupos etários, dos grupos cerimoniais, e dos múltiplos padrões de decoração dos corpos; e, na diacronia, a Sociedade é o trânsito dos indivíduos pelos grupos etários, o intercrucamento dos grupos cerimoniais, e a sucessão dos diferentes modos de decoração corporal.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, José Coelho da Gama. (1881), *Relatório do presidente da Província*. Belém.
- BASSO, Ellen. (1973), *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova York, Holt, Rinehart & Winston.
- BUTT, Audrey. (1961), "Symbolism and ritual among the Akawaio of British Guiana". *Nieuwe West-Indische Gids*, 2, pp. 141-61.
- BRUSQUE, Francisco Carlos de Araújo. (1853), *Relatório do presidente da Província*. Belém.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (1986), "Vingança e Temporalidade: os Tupinambás". *Anuário Antropológico* 85. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- COSTA, Raymundo. (1977), "Medo faz índio reagir, matando". *O Estado de S. Paulo*, 20/julho.
- COUDREAU, Henri. (1977) [1897], *Viagem ao Xingu*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP.
- CUNHA, Luiz Cláudio. (1981), "Os Arara saem da mata". *Veja*, São Paulo. (653), março, pp. 72-6.
- DaMATTA, Roberto. (1973), "A reconsideration of Apinaye social morphology", in D. Gross (org.), *Peoples and cultures of native South America*. Nova York, Doubleday.
- DeBARANDIARAN, Daniel. (1962), "Shamanismo Yekuana ou Makiritare". *Antropológica*, 11, pp. 61-90.
- DOUGLAS, Mary. (1973), *Natural Symbols*. Harmondsworth, Penguin Books.
- ERICKSON, Phillippe. (sal.), "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les Pano", datilo.
- FIRTH, Raymond. (1973), *Symbols: public and private*. Londres, Allen & Unwin.
- FUNAI. (1977), *Processo n° 4.724/77*, Brasília.
- \_\_\_\_\_. (1988), "Guerra de cocos contra os brancos". *Revista de Atualidade Indígena*, nov/dez., vol. 13, pp. 46-50.
- FOCK, Niels. (1963), *Waiwai: religion and society of an Amazonian tribe*. Copenhagen, Etnografisk Roekke.
- GEERTZ, Clifford. (1973), "Ethos, world view and the analysis of sacred symbols". *The interpretation of symbols*. Nova York, Basic Books.
- GONÇALVES, Marco Antônio. (1988), *Nomes e cosmos: uma visão da cosmologia Mura-Pirahã*. PPGAS/ Museu Nacional.
- GREGOR, Thomas. (1974), "Publicity, privacy and Mehinaku marriage". *Ethnology*, 13, pp. 333-49.
- \_\_\_\_\_. (1977), *Mehinaku*. São Paulo, CEN (Brasiliense).
- HUGH-JONES, Christine (1979), *From the milk river*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. (1979), *The palro and the pleiades*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LEEDS, Anthony. (1960), "Ideology of Yaruro Indians". *Antropológica*, 9, pp. 1-10.
- MAYBURY-LEWIS, David. (1965), *Akwe-Shavante society*. Londres, Oxford University Press.
- MELATTI, Julio César. (1968), "Nominadores e genitores", in E. Schaden. (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, CEN, pp. 139-48.
- \_\_\_\_\_. (1972), *O messianismo Kraho*. São Paulo, Herder/EDUSP.
- MÜLLER, Regina P. (1976), *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante*. Dissertação de mestrado. Universidade de Campinas.

- NIMUENDAJÚ, Curt (1932), "Idiomas indígenas do Brasil". *Revista del Instituto Etnologico de Tucumán*, Tucumán.
- \_\_\_\_\_ (1948), "Tribes of the lower and middle Xingu river", in J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution.
- ORTNER, Sherry (1973), "On key-symbols". *American Anthropologist*, 75, pp. 1.338-46.
- OVERING KAPLAN, Joana (1981), "Review article: Amazonian anthropology". *Journal of Latin American Studies*, 13 (1), pp. 151-64.
- \_\_\_\_\_ (1984), "Dualisms as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piara of Venezuela", in K. Kensinger (org.), *Marriage practice in Lowland South America*. Chicago, The University of Illinois Press, pp. 127-55.
- PINTO, Lúcio Flávio. (1976), "Descaso provocou massacre". *O Estado de S. Paulo*, 26/março.
- \_\_\_\_\_ (1977), "História trágica". *O Liberal*, Belém, 16/06.
- POSSUELO, Sydney. (1980), "Resumo histórico do povo Arara". Datilo.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. (1967), "Rock paintings in the Uaupes". *Folklore American*, 27, pp.107-11.
- \_\_\_\_\_ (1971), *Amazonian cosmos: sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, University of Chicago Press.
- RIBEIRO, Darcy. (1979) [1950], *Os índios e a civilização*. Petrópolis, Vozes.
- RIVIÈRE, Peter. (1969), *Marriage among the Trio*. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1986), *Individual and society in Guiana*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SEEGER, Anthony. (1980), "O significado dos ornamentos corporais". *Os índios e nós*. Rio de Janeiro, Campus, pp. 43-60.
- SEEGER, Anthony; DaMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1978), "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", in J. P. Oliveira Filho, (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio, Marco Zero/UFRJ.
- SILVERWOOD-COPE, Peter. (1972), *Contributions to the ethnography of the Colombian Maku*, PhD dissertation. Cambridge, Cambridge University Press.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. (1989), *Os Arara: tempo, espaço e classificações sociais em um povo Karíbe*. Dissertação de mestrado. PPGAS/Museu Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1990), "Speech and symbolism: the ritual use of semantic paradigms among the Arara Indians of Brazil". Paper presented at the Seminar Language and Culture Interpretation. University of New Mexico, datilo.
- \_\_\_\_\_ (1991), "Blood, and bitter beer: vital cycles, gender relations and social reproduction among the Arara Indians of Brazil". Dadlo.
- TURNER, Terence. (1969), "Tchikrin: A central Brazilian tribe and its symbolic language of bodily adornments". *Natural History*, 78, pp. 50-9.
- VIDAL, Lux B. (1978), "A pintura corporal entre índios brasileiros". *Revista de Antropologia*, 21, pp. 87-93.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1977), *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapití* Dissertação de mestrado. PPGAS/Museu Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1986), *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS.
- \_\_\_\_\_ (1987), "A fabricação do corpo na sociedade Xinguana", in J. P. Oliveira Filho, (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ.
- WEISS, G. (1973), "Campa cosmology". *Ethnology*, 11. pp. 157-72.