



Arte indígena e classificações primitivas

Maria Heloísa Fénelon Costa

“Car le monde, — ainsi qu’un philosophe me l’a expliqué, — forme un ensemble dont toutes les parties influent les unes sur les autres, comme les organes d’un seul corps. Il s’agit de connaître les amours et les répulsions naturelles des choses, puis de les mettre en jeu... On pourrait donc modifier ce qui paraît être l’ordre immuable?”

“LA GRANDE DIANE D’EPHESE, noire avec des yeux d’émail, les coudes aux flancs, les avants-bras écartés, les mains ouvertes. Des lions rampent sur ses épaules; des fruits, des fleurs et des étoiles s’entre-croisent sur sa poitrine; plus bas se développent trois rangées de mamelles; et depuis le ventre jusqu’aux pieds, elle est prise dans une gaine étroite d’où s’élancent à mi-corps des taureaux, des cerfs, des grillons et des abeilles.”

(*La tentation de Saint Antoine*,
Gustave Flaubert. Delmas, 1948, 22, 129.)

Retomo neste artigo o tema de comunicações anteriores sobre o Alto Xingu; porém, resulta ele especialmente da integração de dados provenientes desta pesquisa e de trabalho anterior entre os Karajá (grupo Macro-Jê do Araguaia), em 1957 e 1959/60, orientado inicialmente pelo professor Darcy Ribeiro. Outros problemas etnográficos do Alto Xingu serão considerados em monografia sobre o sistema estético. Luiz de Castro Faria e Eduardo Galvão vêm acompanhando esta pesquisa nos últimos anos, e a eles devo sugestões valiosas; a partir de 1965 (quando em campo) tornou-se possível a discussão sistemática com Galvão, sem dúvida um pioneiro da pesquisa indígena no Brasil e grande conhecedor da região estudada. O Conselho de Ensino e Pesquisa para Graduados (CEPG) da UFRJ e o Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq) têm dado o necessário auxílio para continuidade do trabalho. A primeira forma deste artigo foi comentada pelo zoólogo Fernando de Ávila Pires, o que muito contribuiu para uma relativa precisão que porventura apresente.

Ao lado: desenho de índio Kamayurá,
coletado em 1963 por Roque de B. Laraya (detalhe).
Abaixo: desenho do menino Uokurka,
representando uma das modalidades da dança Aruanã,
referente a sobrenaturais que habitam a natureza.
Coletado em Santa Isabel, 1957





Acima: desenho do índio Txikiapálu, de 18 anos, representando um ritual, obtido na aldeia Mehináku por Heloísa Fénelon, 1970.
À direita: desenho do índio Ikráí. Aldeia Karajá, de Fontoura, 1960. Representa homens com pinturas no corpo e adornos diversos, mostrando padrão ornamental isolado

Há cerca de quinze anos (desde 1961) venho colecionando desenhos espontâneos entre os índios do Alto Xingu, pessoalmente e com o auxílio de pesquisadores diversos: Roque de Barros Laraia (1963, índios Kamayurá, Tupi), Nobue Myazaki (1962), que cedeu fotos do material colhido entre os Waurá (Aruák), Maria Helena Dias Monteiro (Yawalapiti, Aruák, 1971) e Manoel Vital Fernandes Pereira, que, como auxiliar de pesquisa, esteve duas vezes na região, em 1970 com os Mehináku (Aruák) e em 1971 nas aldeias Matipú-Nafukuá e Kalapálo (Karib). A amostragem mais numerosa constitui a dos Mehináku, de 1961 a dezembro de 1975, desta última vez contando com a ajuda de Tânia Maria Cunha Neiva.

A coleção proveniente dos Matipú-Nafukuá (remanescentes de dois grupos Karib) compreende 108 desenhos, 50 de adultos e os restantes de crianças. Foram analisados apenas os desenhos de adultos, porque a problemática principal refere-se aqui a modos prováveis de inclusão dos seres vivos em categorias diferentes, no pensamento indígena — segundo é possível inferir através da análise de meios como o uso diferencial da cor, o caráter estático ou o dinamismo das figuras, etc. Após o colecionamento de início, Manoel Vital pediu aos índios que representassem determinados sobrenaturais, a fim de que essas figurações fossem comparadas às aquelas observadas em desenhos de outras tribos da mesma região, atendendo ao propósito de constatar a ocorrência ou ausência de modos padronizados de representá-los.

O sobrenatural Yueyuekuitxumá dos Mehináku (Añanũ dos Kamayurá), por exemplo, apresenta sempre uma característica constante na figuração das várias tribos consideradas: a presença de grandes orelhas. Isto não quer dizer, entretanto, que todos os seres dessa categoria evidenciem características similares nos desenhos provenientes dos vários grupos tribais, embora ocorra certo grau de consistência quanto à iconografia de alguns: conforme a tribo e também o indivíduo que desenha, podem ser enfatizados aspectos diferentes mas

não contraditórios de sua morfologia e conduta, bem como dos atributos ou insígnias que lhes são próprios: armas, adornos ou alimentação especial.

Entre os Mehináku, o grupo do Alto Xingu que melhor conhecemos, parece-nos que há clara consciência duma categoria inclusiva animal, diversa do que poderíamos chamar plantas, gente e sobrenaturais, traduzindo os termos equivalentes "Áta" (madeira, árvores e arbustos diversos), "Neunê" (aplicado a seres humanos), e "Papañê" (entidades que têm poderes especiais, habitando as matas, as águas e o céu, antropomorfas, zoomorfas ou antropozoomorfas). Embora não tenhamos registrado um nome geral que a explicita, pudemos inferir a existência desta noção através de formulações feitas pelos índios bilíngües em diferentes contextos de discurso, em todo o decorrer da pesquisa. Na realidade, de acordo com levantamentos de vocabulário realizados em diversas ocasiões, discriminam essa categoria não explícita em "Kupáti" (peixes), "Kapu-záti" (aves), "Papañê-mãna" (mamíferos terrestres) e "Ui" (cobras). E ainda ocorrem outras como "Kiúa" (aranhas) e "Mutupetête" (baratas).

Não encontramos uma classificação clara de certos elementos da fauna, e é provável que isto se deva a terem características, morfológica e outras, de caráter pouco definido ou heterogêneo aos olhos dos índios. Um jovem Mehináku, por exemplo, desenhou um escorpião, que chamou "úi-paláta"; "úi" é o termo geral que designa qualquer cobra, e é provável que seja incluído na denominação dos escorpiões, em virtude de serem ambos nocivos e terem peçonha. Não nos pareceu que o escorpião fosse incorporado a uma categoria definida de seres vivos, o que foi também observado em relação a outros elementos da fauna do Alto Xingu.

O nome atribuído ao escorpião pelos Karajá do Araguaia expressa critério similar ao dos Mehináku, isto é, o da nocividade: "Os Karajá chamavam-no ety-tiboró explicando ser boró o designativo da 'raia', e etyti: 'seco', pois para eles o escorpião seria uma espécie de raia que vive no seco. Esta idéia se torna



compreensível, considerando ser para os índios, como também para nós, o que mais impressiona em ambos os animais do Araguaia, a longa cauda armada de perigoso ferrão, cuja picadura causa dores violentíssimas." (Baldus, H. 1970, 221-222). Há pequena diferenciação entre as duas tribos quanto à ênfase dada aos caracteres nocivos, já que os Mehináku privilegiaram a peçonha e os Karajá, além de se referirem indiretamente a esta, pensaram também na morfologia do escorpião. Já fez notar Lévi-Strauss (1962, 178-211) a variabilidade quanto à seleção de características zoológicas que realiza o "pensamento selvagem", de acordo com interesses diversos que condicionam referências aos elementos da fauna.

O escorpião poderia ser, de acordo com outros critérios, relacionado com as aranhas; mas entre os Mehináku a categoria "Kiúá" (incluindo todas as variedades possíveis de aranhas pequenas e grandes) é isolada de qualquer provável categoria geral que pudesse incluir o escorpião, em aparência colocado à parte das categorias mais inclusivas que pudemos detectar até agora. As baratas, por exemplo, quaisquer que sejam as espécies e diferenças de tamanho, são agrupadas sob o nome "Matupetê".

Estas são vistas como inúteis mas desprovidas de nocividade, portanto os Mehináku são-lhes indiferentes, o que poderia explicar a completa ausência delas nos desenhos espontâneos. Certa vez dedicou-se Manoel Vital à sua exterminação na casa do líder Mehináku, o que provocou alguma surpresa: um informante explicou-nos que tal esforço era injustificado já que baratas não mordem ou causam qualquer dano. Em ocasião anterior (1965) eu observara uma cobra nova ser colocada para fora da mesma casa; conforme disse o capitão Ayuruá, tal espécie não era venenosa e por isso não a matavam; e por outro lado, "casa não é lugar de cobra": esta teve a vida poupada, mas foi restituída ao mundo natural a que pertencia de direito, retirada portanto da morada dos homens¹.

Parafrazeando Foucault², podemos dizer que nas

classificações primitivas é achada uma aparente arbitrariedade — incluindo-se inventários de qualidades estranhas recolhidos pelo pesquisador —, mas obedecendo elas, entretanto, a uma lógica que se torna límpida e aceitável para nós quando as suas motivações são apreendidas através do que às vezes só pode constituir precariamente uma "arqueologia do saber", um "desenterramento" de noções não verbalizadas de modo claro pelo informante indígena, e apenas percebidas com a integração ulterior de dados de campo fragmentários.

O escorpião é portanto relacionado às cobras no Alto Xingu, o que pareceria insólito se não tivéssemos entendido o critério que conduziu a tal procedimento, sem que por isso desconheçam os índios tratar-se de animal diverso, partilhando apenas de uma qualidade em comum com os ofídios, o caráter ofensivo. Esta qualificação, junto a outra que chamarei "inutilidade", pode condicionar no Alto Xingu um dos modos de classificação dos seres vivos segundo sejam inofensivos, prejudiciais ou nocivos, aproveitáveis ou inúteis; é o que Lukács denominaria uma concepção finalista ou antropocêntrica³, quando os objetos do mundo são considerados estritamente de acordo com suas relações com o homem, sendo abandonadas relações possíveis entre esses seres distintos do humano: diferenciados e distanciados tanto no plano biológico como por estarem despojados de bens culturais. (Em outras ocasiões veremos surgir tais relacionamentos ora esquecidos, já correspondendo a outras perspectivas na maneira de ver as coisas do mundo)⁴.

Inferimos dos informes de José Cândido de Melo Carvalho, quando trata da utilização da fauna xinguana para adornos ou alimentos, a reduzida significação dos invertebrados se os compararmos a outras categorias de seres vivos: seu caráter é prejudicial ou de inteira inutilidade para os índios, com exceção da saúva (comida em época de escassez) e de abelhas fornecedoras de mel; também comem larvas de marimbondos e gafanhotos (1949, 16-17; 1951, 12-13). Entre os Mehináku não



Dança de Aruanã,
desenho de um índio Karajá, de Fontoura,
coletado em 1960

observei que os comessem e nem à saúva; mas insetos como borrachudos, pulgas e bichos-de-pé são julgados desagradáveis tanto entre as tribos mencionadas por Melo Carvalho como pelos primeiros, que entretanto não lhes dão importância alguma.

Não seria freqüente desenharem os índios animais com características morfológicas e outras que pudessem torná-los de difícil inclusão em categorias claras, em virtude de serem tais caracteres relativamente indistintos, ou de sua heterogeneidade, entendida aqui como junção de aspectos díspares ou "disparatados": por exemplo, em se tratando do morcego, o qual tem pelos como os mamíferos terrestres, mas voa ao modo das aves; entretanto, o morcego no Alto Xingu é algumas vezes representado de maneira naturalista, embora ao tempo de Von den Steinen (viagem de 1887; 1940, 334, fig. 48), e em desenhos recentes também, ocorresse um padrão geométrico que tem o seu nome; entre os Karajá, de 1888 (Ehrenreich, P. 1948, 56, fig. 11) a 1960, foi comum o registro de padrão ornamental também assim designado. Em qualquer dos dois casos o índio referiu-se ao movimento de asas, despreocupando-se quanto à morfologia em sentido estrito. As categorias mais inclusivas e claras são diferenciadas por outro lado de modo generalizador, nem sempre sendo reconhecidas subdivisões. A categoria ave, por exemplo, é no Alto Xingu algumas vezes colocada no desenho sem que sejam descritas espécies ou famílias particulares, segundo observou o ornitólogo Helmuth Sick. Ora, de acordo com um comentário de Fernando Pires, trata-se este de um grupo muito uniforme e por isso mesmo nele não seriam reconhecidas subdivisões, ao invés do que deve ocorrer em se tratando de um grupo heterogêneo: os mamíferos, apresentando maior diversidade, são facilmente distinguíveis quanto a famílias e mesmo espécies, o que explica a aparente maior objetividade na sua representação.

Os insetos também são com muita rareza assunto para os desenhistas indígenas, seja no desenho orna-

mental ou no que pretenda reproduzir a imagem concreta dos objetos do mundo⁵.

Mary Douglas refere-se aos animais que segundo o Levítico são impuros e impróprios para comer, explicando essa noção pela dificuldade de incluí-los em classes bastante distintas (1971, 61-76). Neste e em outros casos, proibições relativas ao uso de certos animais como alimento seriam explicáveis pela repugnância em relação à desordem; enfim quanto a tudo aquilo que pode interferir com a ordenação do mundo.

A importância das interdições alimentares quanto a animais de pelo no Alto Xingu (Galvão, E. 1949, 35; Carvalho, J. C. Melo, 1951, 3) levou Helen B. Basso a enfatizar no pensamento dos Kalapálo (Karib) dois critérios predominantes e combinados de classificação dos seres vivos: separando tanto os que participam ou deixam de fazê-lo do que chama a "metáfora humana" como os que podem ou não ser "elegíveis para alimento" (1973, 9-26). Acredita que os Kalapálo distingam seis amplas categorias mais inclusivas, algumas tendo como referência o lugar em que vivem os animais, "criaturas de terra" ou "criaturas de água".

Quanto aos Mehináku, acredito que os classifiquem de acordo com vários critérios, um deles sendo também o lugar de habitação; ocorreria entre os Mehináku, e provavelmente os Kalapálo, o que Simpson considera "uso de caracteres múltiplos", inerente aliás a todos os sistemas de classificação (1971, 45).

As categorias amplas e mais óbvias nomeadas pelos Mehináku parecem ter relações com o lugar freqüentado pelo animal, o que é congruente com o que se infere de prováveis associações entre sobrenaturais, em aparência determinadas pela identidade de seus lugares de moradia: é o que se conclui da análise de dados de campo, bem como da análise de mitos. Schultz, por exemplo, registra um mito dos Waurá (Aruák) onde há reunião de vários sobrenaturais da água que liderados pelo Xapukuyawá roubam o Pulú-Pulú, um tronco ornamentado dos índios (1965/66, 67-68). Assisti com

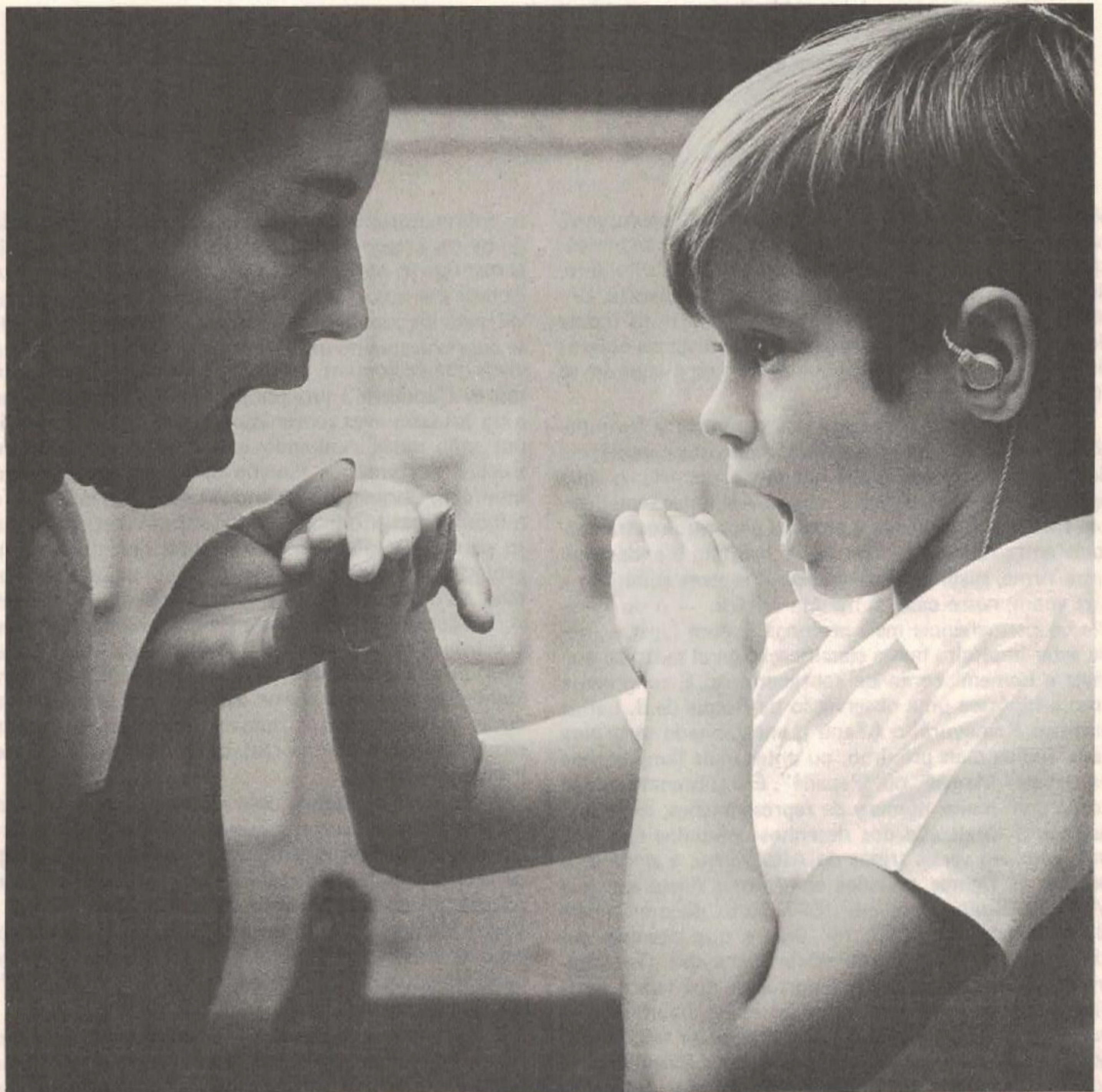
Esta criança não podia falar. Por um único motivo: não podia ouvir.

Ouvir é um ato tão essencial para se aprender a falar como é a respiração para viver. Até há alguns anos atrás, uma criança portadora de uma deficiência auditiva dificilmente conseguia aprender a se expressar corretamente pela fala.

Foi o avanço tecnológico nas áreas da eletrônica e da audiológica, aliado ao trabalho de médicos, fonoaudiólogos e professores especializados que trouxe para essas crianças uma nova esperança.

Através do uso de aparelhos auditivos especiais, elas ganharam a chance, não só de ouvir e falar, mas também vir a estudar como as outras crianças. Assim, desenvolvendo integralmente as suas potencialidades, elas caminharão com mais segurança no futuro.

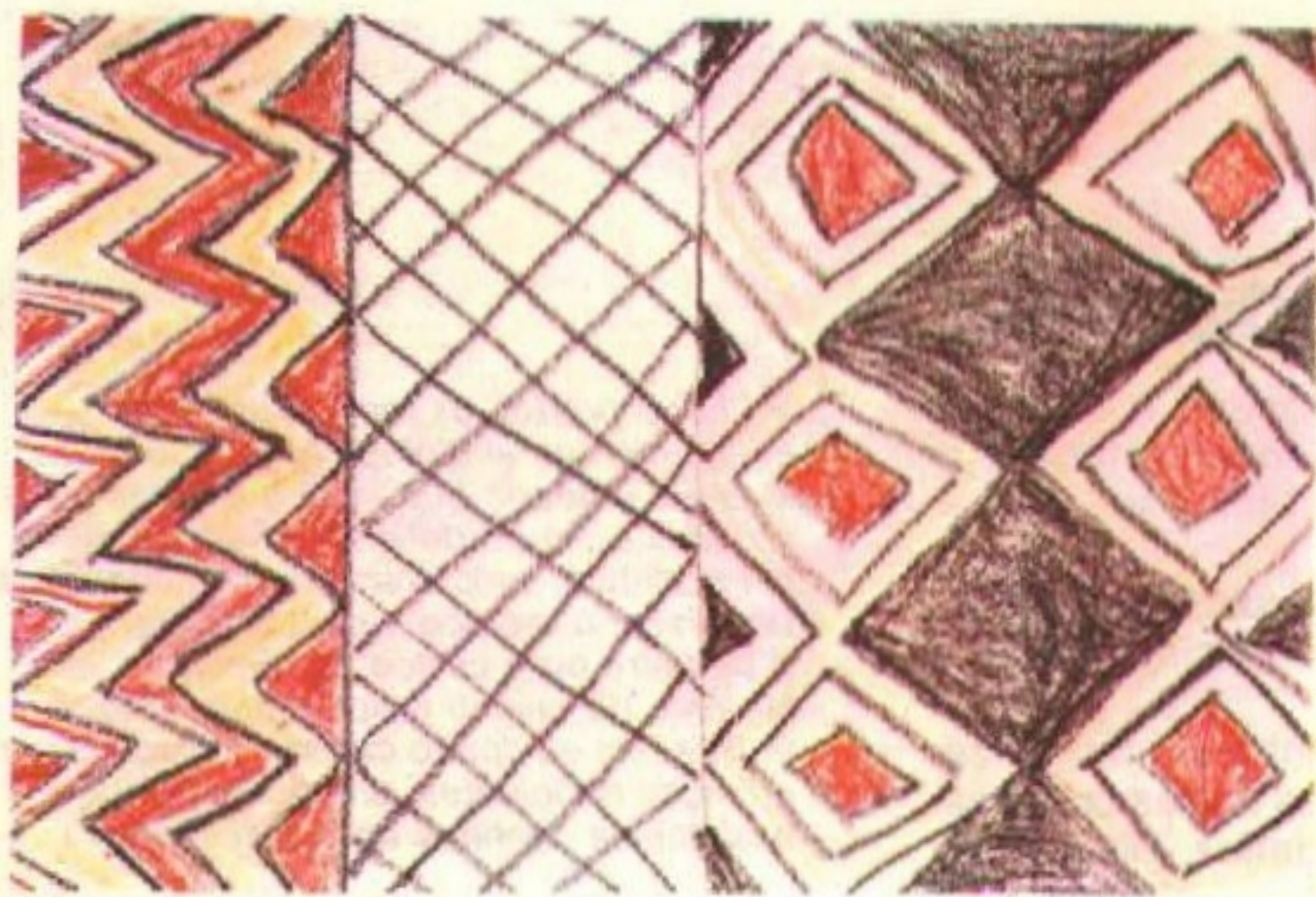
A Philips produz os mais avançados equipamentos audiológicos que existem. Mas ela entende que todo o esforço para a reabilitação do deficiente auditivo deve ser orientado pela única pessoa abalizada para isso: o médico. Seja ele o otorrino, o pediatra ou o clínico da família. Na área do ensino propriamente dito, a Philips tem equipado classes especiais para crianças deficientes, prestando também assistência contínua aos professores.



PHILIPS

Nós trabalhamos pela educação.





Acima: padrões de pintura corporal dos Karajá:
"turehérekó", morcego; "hatkusi", rede;
e "haukini - mărăhá", jibóia.

Coletados em 1960 por Maria Helóisa Fénelon na ilha do Bananal

Manoel Vital em 1970 à festa do mesmo Xapukuyawá na aldeia Mehináku, e foi observado que cada indumentária de dança é representativa de um peixe diferente, distinguido de acordo com o desenho do capacete. Critérios idênticos devem ser empregados entre os índios do Alto Xingu para distinção entre os diversos objetos do mundo, o que é possível constatar pelo menos em se tratando dos Mehináku.

Manoel Vital julga que nos desenhos e formulações dos Matipú-Nafukuá se evidencie uma consciência de maior identidade entre homens e mamíferos que entre os primeiros e aves e peixes. Além das semelhanças fisiológicas notórias, é possível encontrar outra analogia entre homem e mamíferos: habitam e andam em terra firme, nisto se distinguindo dos seres aquáticos e que voam; nesse caso, o mesmo critério — o de moradia ou permanência mais prolongada num lugar —, pode estar implícito numa classificação geral tanto de animais e homem como de sobrenaturais. É congruente com a hipótese uma observação de Roque de B. Laraia entre os Kamayurá: o Añanũ já mencionado seria para esses índios mais próximo, ou antes mais familiar, que os outros "Mamaé" ou "Papañê". É o sobrenatural que conta com maior número de representações, se examinarmos a totalidade dos desenhos coletados nos últimos anos em várias tribos do Alto Xingu, e ainda lembrando as figuras talhadas em árvores deste ser, que Von den Steinen viu em 1887 perto de uma aldeia Nafukuá (*op. cit.*, 320, fig. 38), e que observei em 1961 nas proximidades da aldeia Kamayurá. Ora, dentre os sobrenaturais antropomorfos de que temos notícia, este é o único que mora no mato, habitando os outros o céu e os rios; seus lugares de maior frequência, portanto, são superpostos ou pelo menos estreitamente contíguos àqueles palmilhados e habitados pelos homens: o espaço que envolve a aldeia e as veredas que levam a áreas de coleta de matéria-prima, os caminhos da floresta que os ligam a outros grupos locais e ao posto indígena.

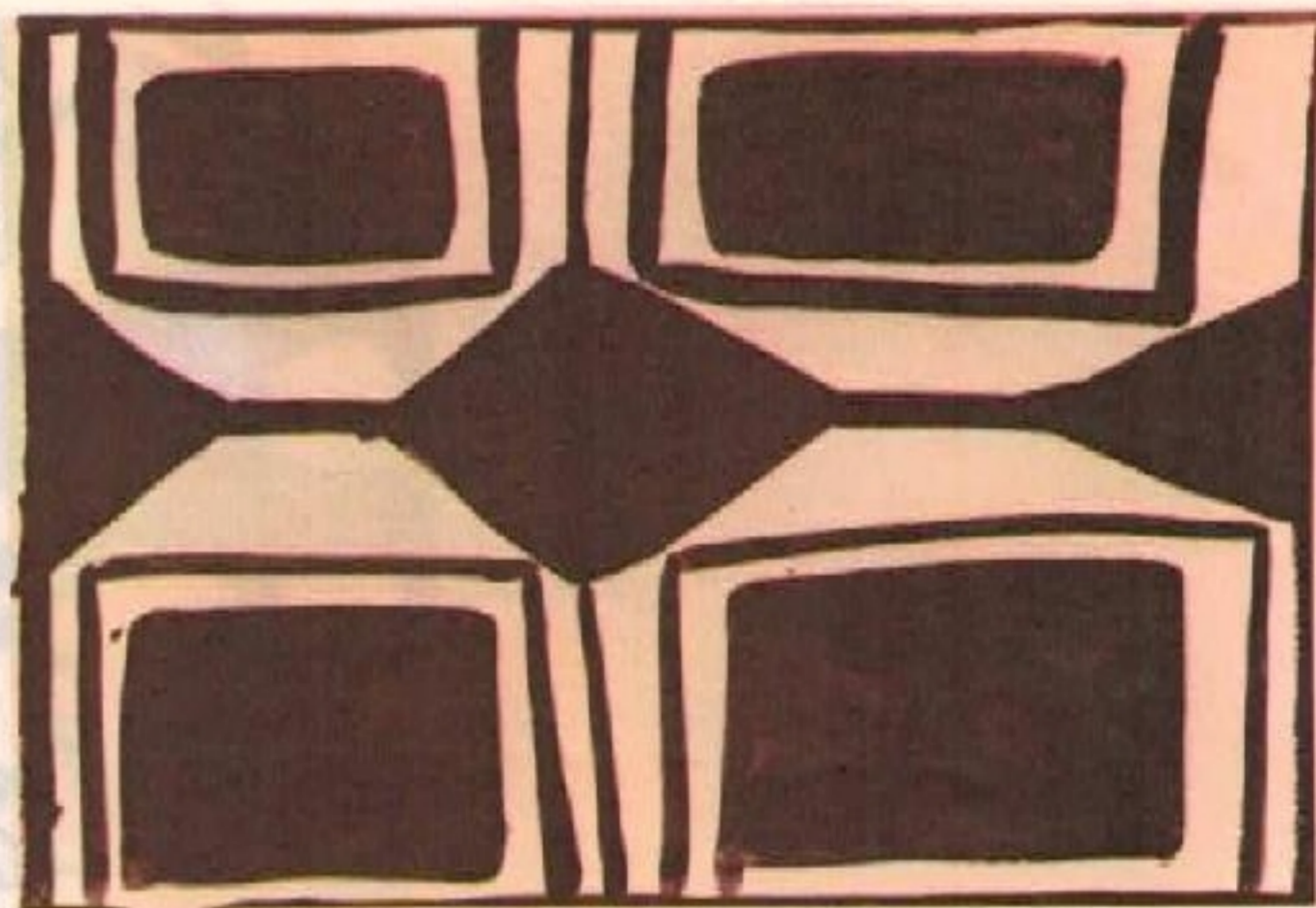
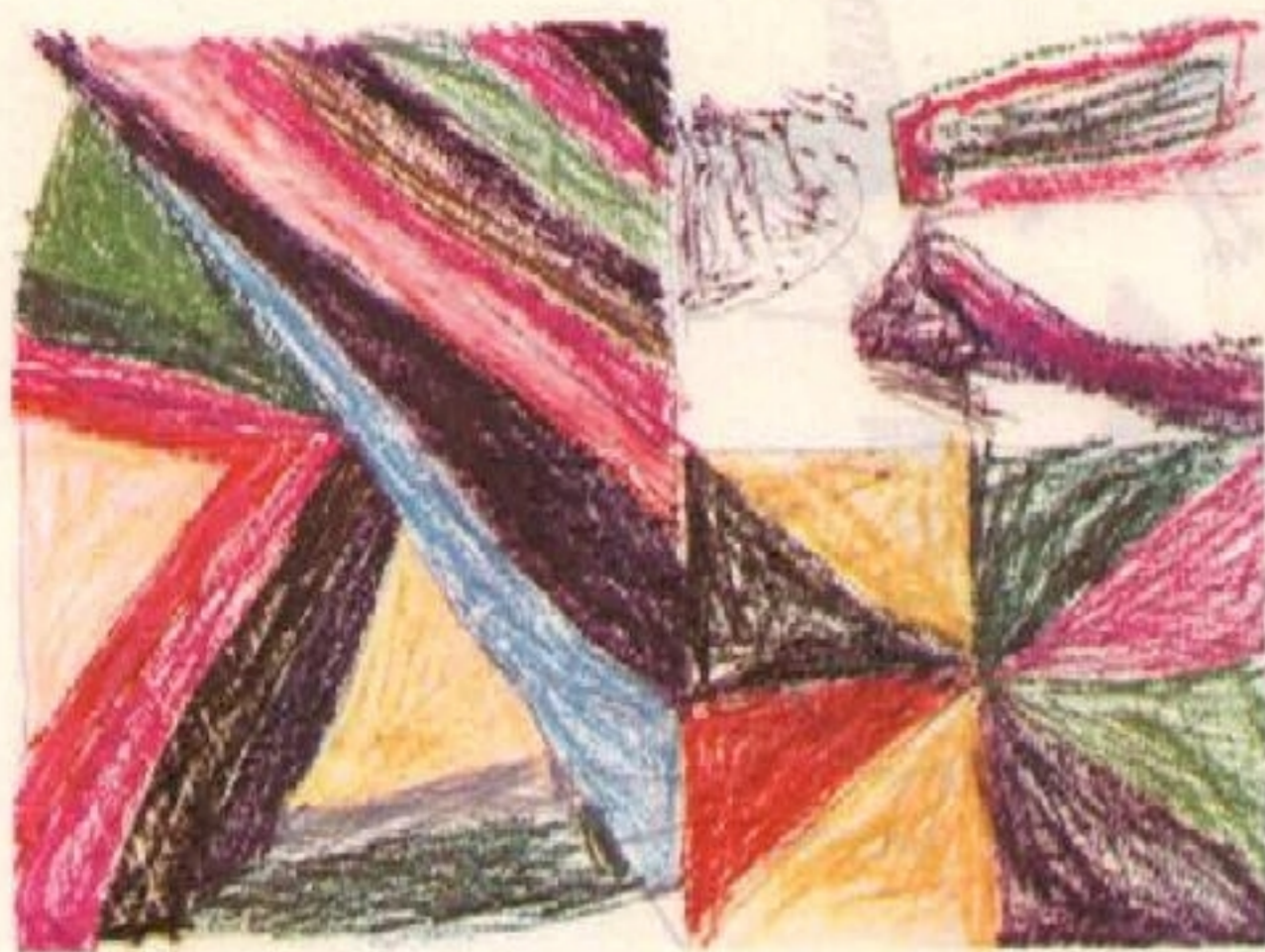
Acredita Helen B. Basso que os Kalapálo excluem

os sobrenaturais — Itséke — dentre os seres vivos, isolando-os em categoria diferente (*op. cit.*). Entretanto, julgamos que no pensamento Mehináku parecem eles vivos e quase eternos, não podendo morrer jamais: é impossível matá-los com feitiço ou tiro de espingarda, como disse expressivamente um informante Mehináku. São mais vivos que os homens, pois estes morrem duas vezes: o já morto ("sombra") luta por ocasião dos eclipses lunares e do sol com aves sobrenaturais, e se perder é engolido por uma delas, acabando então de modo definitivo. Excluir portanto os Papañê numa categoria maior e implícita, abrangente de todos os seres vivos, seria caminho demasiado fácil de mascarar um desconhecimento parcial da idéia Mehináku, antes constituindo uma projeção nossa de conceitos religiosos ocidentais e cristãos, os quais estabelecem enorme afastamento quanto aos poderes e duração entre Deus e a humanidade; esta é criada e recebe vida, mas a divindade transcende a vida e a morte. Não sabemos se os sobrenaturais Mehináku têm vida eterna, embora sem dúvida devam durar mais do que os homens; num tempo mítico e remoto podiam ser mortos pelos homens e parecem lhes ser anteriores.

É talvez explicável pelo reconhecimento de relativa proximidade entre sobrenaturais antropomórficos, homens e mamíferos terrestres — quanto à morfologia, características fisiológicas, hábitos, vontades, enfim em relação ao comportamento de modo geral — que na língua Mehináku os últimos recebem em sua designação geral o termo concernente à totalidade dos primeiros: os sobrenaturais são chamados "Papañê" e os mamíferos "Papañê-mâna".

Os animais ambíguos, "inclassificáveis" ou "indefinidos", podem receber avaliação especial, que entretanto é expressa de modos diversos, comportando a sua utilização como motivos artísticos e outros modos de referência grande variabilidade segundo a cultura particular considerada.

O morcego no Alto Xingu é um dos ascendentes remotos da humanidade, e embora seu comportamento



À direita: desenho de menina Tahanáro, de 11 anos, ilha do Bananal, e padrão ornamental "jabuti", executado por índio Mehináku, de 42 anos. Coletados por Maria Heloísa Fénelon, em 1957 e 1970, respectivamente

no mito seja ora negativo, ora positivo (nisto se assemelhando aos sobrenaturais, que se conduzem com relativa arbitrariedade quanto aos humanos e outros seres do mundo), não comporta associações de caráter exclusivamente maligno como no Ocidente cristão, em que está relacionado ao diabo, este na iconografia religiosa apresentando muitas vezes asas de morcego; ou na Europa Central aos vampiros, mortos de vida antinatural, demoníaca, precária, noturna e longuíssima, obtida ao custo da vida humana.

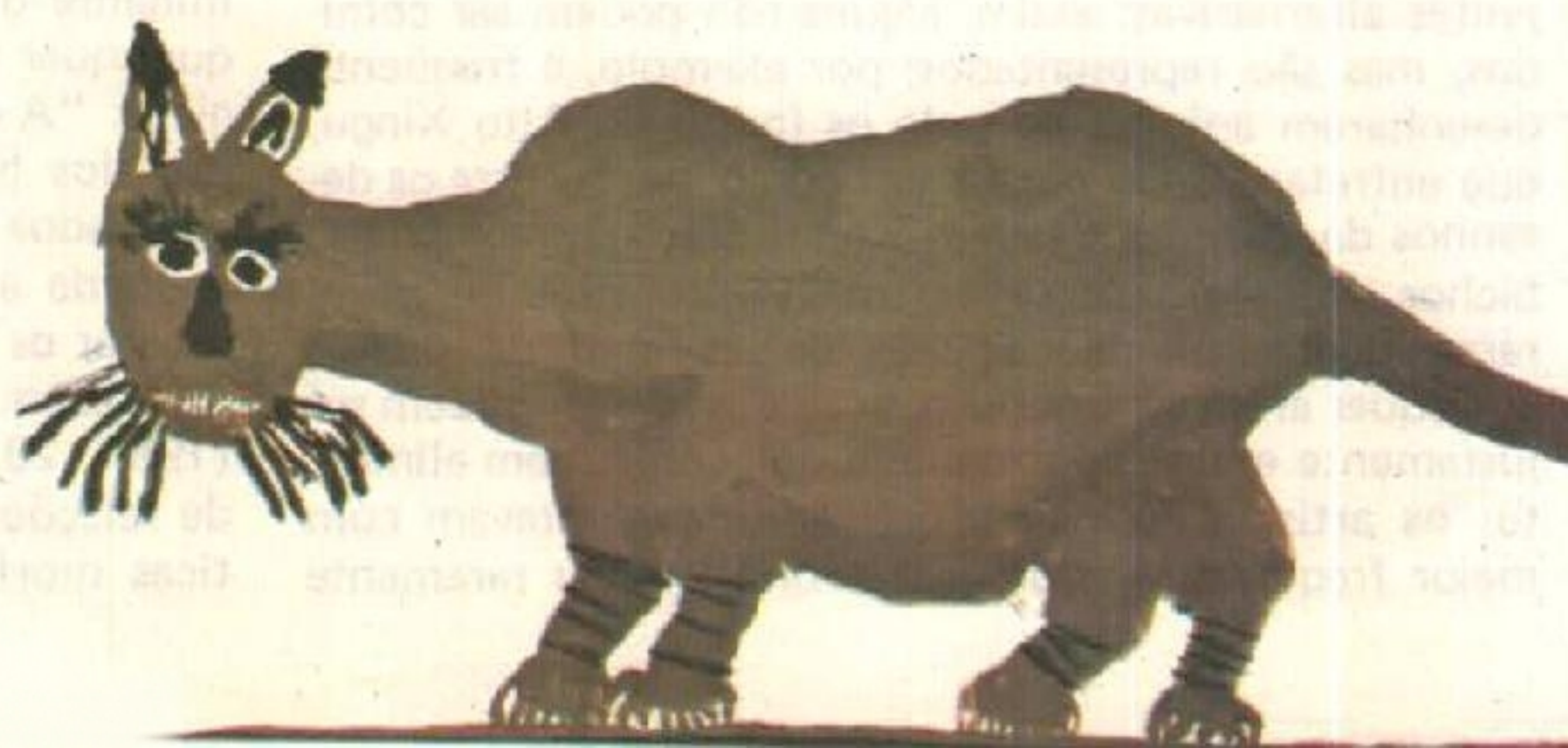
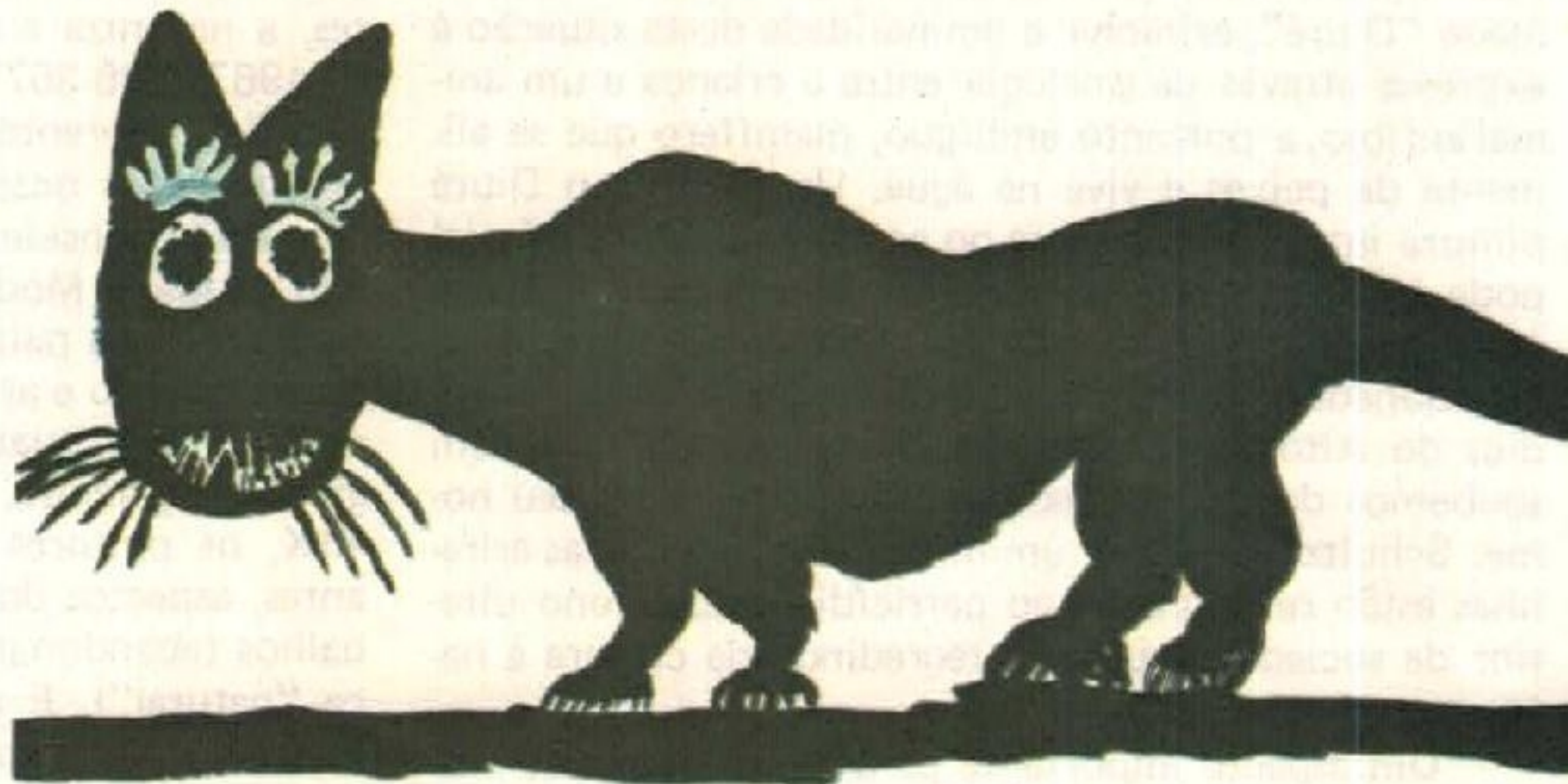
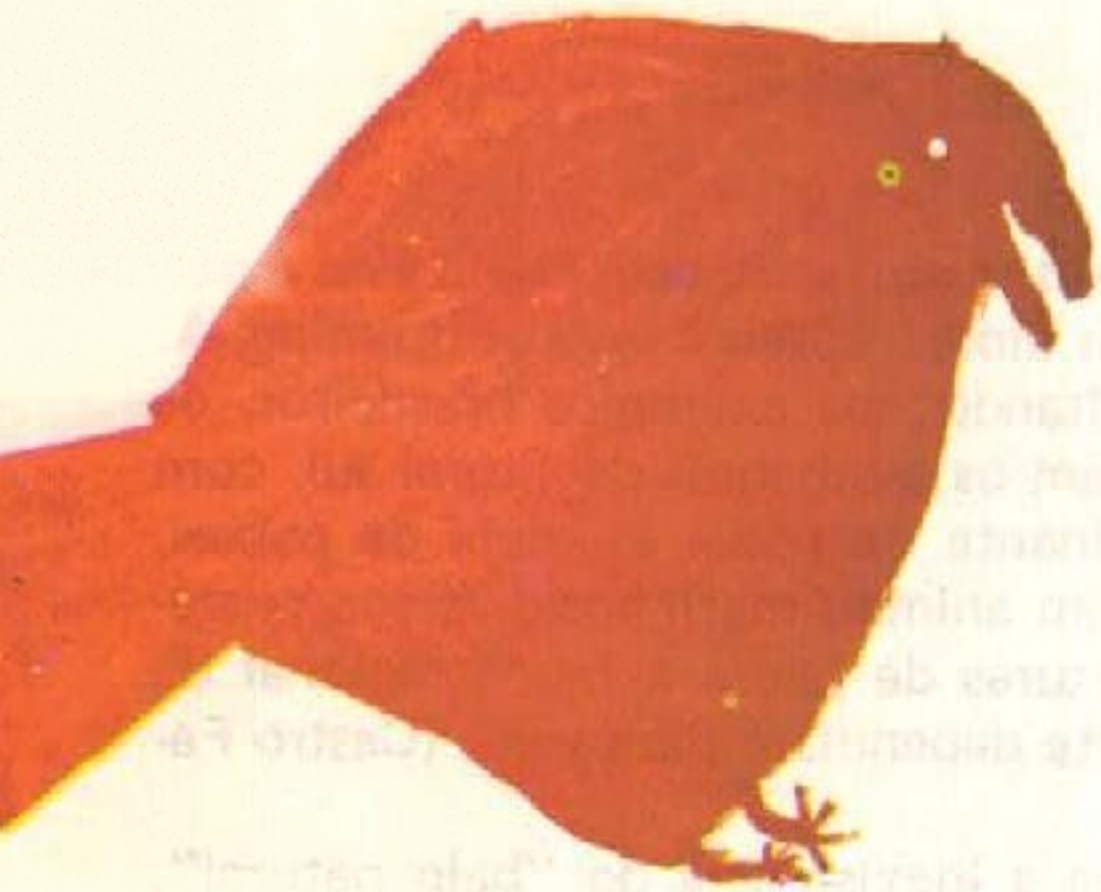
O menino Karajá, aos doze anos, recém-entrado na Casa dos Homens (do Aruanã ou do "Bicho"), é chamado "Diuré", ariranha: a liminaridade desta situação é expressa através da analogia entre a criança e um animal anfíbio, e portanto ambíguo, mamífero que se alimenta de peixes e vive na água. Usa sempre o Diuré pintura inteiramente negra no corpo e no rosto; a facial pode apresentar alguma variação, mas nunca é idêntica às observadas em adultos ou rapazes que já tenham abandonado a classe inicial na Casa do Aruanã. Os índios do Alto Xingu não desenhavam esse animal e nem soubemos do padrão geométrico que receba o seu nome; Schultz⁶ registrou um mito Waurá em que as ariranhas estão relacionadas ao parricídio e abandono ulterior da sociedade humana, regredindo da cultura à natureza.

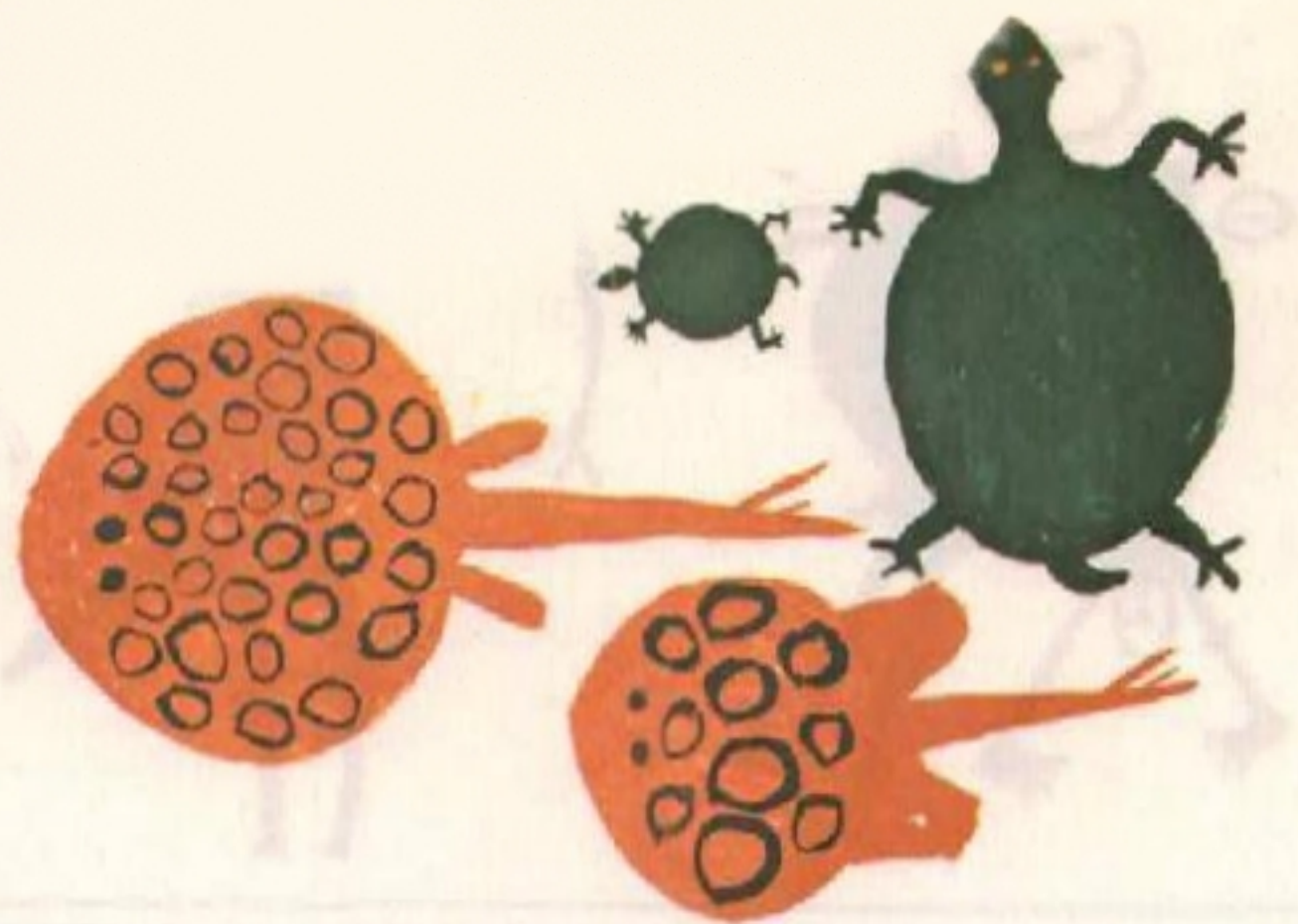
Um aspecto importante para os estudiosos da arte "selvagem" é a omissão de certos animais em determinadas circunstâncias, podendo atualizar-se as mais diferentes alternativas: assim, alguns não podem ser comidos, mas são representados; por exemplo, é freqüente desenharem animais de pelo os índios do Alto Xingu, que entretanto não costumam comê-los. E entre os desenhos de crianças e jovens Karajá (índios que comem bichos de pelo), coletados em 1957 e 1959-60, eram raras figurações não apenas desses mas de outros quaisquer animais. Em outros casos, todavia, podem ser justamente enfatizados aqueles que constituem alimento: os artistas do paleolítico europeu pintavam com maior freqüência herbívoros e omitiam ou raramente

representavam outros mamíferos, bem como aves e peixes, excluindo mais ainda répteis e insetos (Laming, A. 1959, 163). E voltando aos exemplos brasileiros, os índios que habitaram os sambaquis do litoral sul, com economia predominante de pesca e coleta de peixes, mariscos, aves, enfim animais marinhos diversos, representavam em esculturas de pedra a fauna regional de que em grande parte dependiam para viver (Castro Faria, L. de 1959).

Lukács coloca a inexistência do "belo natural", pois de acordo com as vivências coletivas e as individuais inseridas nas primeiras, de que constituem variantes, a natureza é diversamente vista e valorizada (Vol. 4, 1967, 296-367): assim, diferentes pessoas terão impressões diferentes diante da mesma paisagem, e em determinadas ocasiões históricas certos tipos de paisagem serão considerados belos em detrimento de outros. São na Idade Moderna valorizadas esteticamente a alta montanha e a paisagem rochosa, e passam a ser admirados o inverno e as tempestades, ao invés do que ocorreria durante o quatrocento italiano, quando são privilegiados o gracioso, o tranqüilo e o estável. E no século XIX, os pintores julgavam, com maior freqüência que antes, aspectos do urbano, assuntos dignos de seus trabalhos (abandonando, portanto, em parte, uma temática "natural"). E depois teremos Léger e os futuristas, quando a valorização do trabalho e/ou do industrial e moderno omite cada vez mais a "natureza".

Durkheim e Mauss colocam o social como determinante único das idéias sobre os objetos do mundo, quaisquer que sejam, animais ou fenômenos meteorológicos: "A classificação das coisas reproduz a classificação dos homens", isto é, os objetos da natureza são agrupados de acordo com os agrupamentos sociais, variando de acordo com os casos particulares o modo de separar os fenômenos externos ao homem; o antropocentrismo seria sempre um caso de sociocentrismo (1969, 20, 26, 87, etc.). O estabelecimento, portanto, de relações entre o corpo humano (com suas características morfológicas e outras) e o mundo apresentaria





A esquerda, acima: pássaro sobrenatural bicéfalo que habita o céu, desenho do pajé Mehináku, coletado em 1965 por Heloísa Fénelon; pássaro vermelho desenhado por índio da aldeia Matipú-Nafukuá, coletado em 1971 por Manoel Vital Fernandes Pereira; onças: pintada, negra e sucuarana, desenhadas por índio Mehináku Kyakuyali, de 16 anos. Coletado por Heloísa Fénelon em 1965. Ao lado: desenho de arraias macho e fêmea, e de tracajá fêmea com seu filhote, feito por menino Mehináku de 10 anos. Coletado por Heloísa Fénelon em 1965.

diferenças segundo os vários contextos sócio-culturais observados.

A problemática destas relações entre corpo e mundo é retomada agora por Victor Turner (1967), a propósito do simbolismo das cores entre os Ndembu da África: acredita que o homem compreenda os processos e objetos naturais através do entendimento dos seus mesmos processos fisiológicos. Coloca-se em posição oposta à de Durkheim e Mauss, referindo-se à anterioridade ou caráter "primordial" das classificações inspiradas na consciência do corpo, as quais também constituiriam modelos para as classificações sociais. Alguns fatos recorrentes em várias culturas e épocas em aparência confirmariam as hipóteses de Turner.

Estas noções Ndembu constituem variante da velha idéia do "macrocosmos—microcosmos", o universo antropomórfico onde todos os fenômenos são repetitivos, estreitamente inter-relacionados e especulares, aí incluindo-se analogias entre o homem e os objetos diversos do mundo, tanto os da natureza (animais e plantas), como os que ele cria: a recorrência histórica de relacionamentos diversos e multiplicados entre casa e corpo é observada tanto entre os Dogon da África (Griaule, M. 1951, 19-21), como no Ocidente, quando o templo grego e o cristão apresentam o Onphalos identificado com o centro da terra (Every, G. 1970, 50-51), e um filósofo como Bachelard nota semelhanças possíveis e alegóricas entre a concha do molusco e o abrigo, a casa, o envolvimento do corpo humano (1965, 148-181). Entre os Mehináku do Alto Xingu a nomenclatura relativa a partes da casa de moradia é idêntica àquela utilizada para partes dos corpos humano e animal, o que foi também observado quanto a outros grupos indígenas da mesma área, os Matipú-Nafukuá e os Yawalapiti (observações de M.V. Fernandes Pereira e M.H. Dias Monteiro).

No plano do imaginário, encontramos na cultura ocidental quanto a algumas expressões artísticas aparentadas ao surrealismo ou deste antecipadoras, inter-relação entre humano, animal e vegetal; vejamos as

figuras de Arcimboldo, cujas partes são constituídas de elementos que lhes são estranhos, como no trabalho "Água": animais e elementos marinhos diversos, misturados e confundidos — peixes, conchas, coral, pérolas, tartaruga, polvo e enguia, arraia e camarão —, formam cabeça, orelha, nariz, queixo, busto.

Fenômenos da natureza se relacionam muitas vezes com fenômenos da fisiologia humana. São frequentes as associações entre a ausência de luz, a cor negra e a morte: podemos encontrá-las entre índios da Amazônia como os Desana (Tukána), que crêem num universo cujo horizonte ocidental é a Região Escura onde várias doenças podem ter origem, ocorrendo relações entre o Oeste e os mortos (Reichel-Dolmatoff, G. 1971, 46); e no Alto Xingu, o simbolismo do negro conota doença, envelhecimento e morte, conforme é possível inferir da análise de algumas noções indígenas vinculadas ao uso de cores na ornamentação corporal, a determinados sobrenaturais, ao ritualismo e à mitologia. É bastante compreensível que o pensamento analógico e antropomorfizador associe a noite (comportando a obscuridade, o negror) e a morte: durante o sono o corpo e a mente parecem não agir, estar desprovidos de vontade e movimento, nisto apresentando o corpo adormecido semelhança com o cadáver. Buffon, no século XVIII, coloca tal sentimento da similaridade entre sono e morte: "A vida, ou se assim queremos a continuidade de nossa existência, só nos pertence quando a sentimos; ora, este sentimento da existência não é destruído pelo sono? Toda noite deixamos de existir, e daí não poderemos olhar a vida como uma série de existências sentidas; não se trata de uma trama contínua, é um fio dividido por nós, ou antes, por cortes, e todos pertencem à morte; cada um nos mostra o que é cessar de existir: por que então preocupar-se com a extensão maior ou menor desta cadeia que se rompe todo dia?" (Buffon, 1971, 71). E justamente por isso, torna-se às vezes necessário separar o que é vivo do que é morto, visando ordenar e especificar diferentes situações biológicas e sociais: segundo Marcel Granet, entre os antigos



À esquerda: mulher, aves e jacaré, desenho coletado na aldeia Matipu-Nafukuá em 1971 por Manoel Vital Fernandes Pereira.

Acima: sobrenaturais macho e fêmea representados pelo pajé Hirakumã, coletado em 1971 por Manoel Vital Fernandes Pereira, e representação do sobrenatural denominado Yueyuekuítxumá, habitantes da floresta.

Coletado pelo antropólogo Roque de Barros Laraya na aldeia Kamayurá, em 1963

chineses “quando se estendem para dormir, o marido e a mulher não devem colocar sua cabeça na direção do Sul, pois é assim, no Mundo do Baixo, que se dispõem os mortos: só os defuntos não temem voltar os pés para o setentrião onde ficam suas moradas.” (1968, 304).

Encontramos ainda entre os mesmos Desana (Reichel-Dolmatoff, G. *op. cit.* 47-48), os Índios do Alto Xingu e os Karajá, associações entre sangue, vermelho (e/ou laranja, amarelo), luz solar e criação ou enriquecimento e continuidade da vida. Entre os Karajá, o sol é o diadema plumário do urubu-rei e consegue arrebatá-lo o herói cultural Kanaxívue, desde então beneficiando-se a humanidade com a luz e o calor que permitem a emergência dos ritmos do trabalho e do descanso, necessários para o ordenado existir social. (Entretanto, são todas estas culturas sul-americanas, e portanto estariam incluídas, ainda recorrendo a Mauss, na mesma civilização extensiva.)

Estas colocações mutuamente contraditórias (de Mauss e Turner) por outro lado não se contrapõem à noção de “antropomorfismo” de Lukács, que tem maior riqueza explicativa e caráter mais amplo, menos reducionista, incluindo a projeção do ser biológico do homem e ainda, e especialmente, do ser social. (Apresentando Lukács portanto mais proximidade com Durkheim e Mauss.) Refere-se Lukács à consideração da natureza em sua “infinidade intensiva e extensiva” pelo homem; este a percebe através dos seus condicionamentos biológicos e sociais e por meio de adaptações e seleções diversas, emergindo “uma interpretação da realidade que é antropomorfizadora, mais ou menos imaginativa e sensível”. (*Op. cit.*, vol. 1, 1966, 21-22, 139, 142, 156, etc.)

O etnógrafo constata na prática que emergem indissociáveis a projeção do corpo e a do social na natureza; entretanto, as idéias antropomorfizadoras parecem tomar sempre coloridos específicos segundo surjam em sociedades e culturas particulares, e tal especificidade poderia refletir certas situações passíveis de serem detectadas, num nível diacrônico e/ou sincrônico.

As tribos do Alto Xingu, por exemplo, têm elevada preocupação com a higiene corporal e admitem normas de etiqueta e tabus relativos ao caráter poluidor (e demasiado perigoso em alguns casos) das excreções como o sangue menstrual, o sêmen e até mesmo o suor. A preocupação com a profilaxia social e biológica leva ainda à prática do infanticídio e à execução de homens tidos como feiticeiros, estes últimos podendo causar a doença e a morte. O pensamento indígena justifica a necessidade da violência e da morte para manutenção da própria vida, já que os humanos lutam sempre para sobreviver, mesmo após a morte: conforme já dissemos, o morto pode extinguir-se de modo definitivo se perder a luta com os sobrenaturais realizada por ocasião dos eclipses.

Esta idéia do conflito eterno entre o humano e o não-humano constitui imagem paralela à ocorrência e desenvolvimento, em vários níveis, do conflito latente ou aberto observado na sociedade inclusiva altoxinguana, envolvendo tribos aliadas e competidoras, provavelmente grupos faccionais dentro da mesma tribo, e ainda indivíduos que rivalizam na obtenção de poder e prestígio.

Integram hoje no Alto Xingu uma sociedade ampla e uma cultura única tribos de língua diversa que ocuparam em épocas diferentes a região. Um antropólogo contemporâneo, Gerhard Baer, calcula que a vinda destes grupos indígenas não seria anterior a cerca de 300 anos, cronologia que segundo Schaden poderá ser modificada à luz de pesquisas ulteriores; entretanto, a explicação que dá para o alto grau de homogeneidade cultural encontrado na área teria coerência: os grupos Karib, Aruák e Tupi tiveram no Alto Xingu possibilidade de chegar a um ajustamento satisfatório devido a provável aculturação anterior à sua entrada na área (Schaden, E. 1965, 68-69). Os mais antigos na região foram provavelmente os Aruák (Waurá, Mehináku, Yawalapiti) e os Karib (Bakari e Kalapálo, Kuikúro, Matipú-Nafukuá), seguidos pelos Tupi (grupos Kamayurá e Aweti) e depois pelos Trumai, de língua

isolada. Estas tribos estão vinculadas por intercassamentos e trocas cerimoniais de bens e produtos de artesanato; e ainda por um ritualismo comum a todas, comportando a efetuação de festas de que participam tribos diferentes, como as funerárias do Kuarúp e do Jawari. (Há no Alto Xingu outros grupos indígenas periféricos quanto a estas relações de proximidade cultural e intercâmbio de mulheres, bens e cerimônias: os localizados ao norte do Parque Nacional do Xingu, os Juruna, de língua Tupi, os Suyá e Txukarramãe, de língua Jê; e ainda os Txikão, hoje no Posto Indígena, pacificados pelos irmãos Vilasboas há pouco tempo e provavelmente de língua Karib.)

Entre as tribos aliadas primeiro referidas, entretanto, há rivalidades e conflitos latentes, como aliás nota Galvão desde 1948: "Não obstante essas tribos xinguanas partilharem de muitos traços culturais, observa-se de uma tribo para outra forte sentimento de desconfiança e rivalidade" (1949, 45).

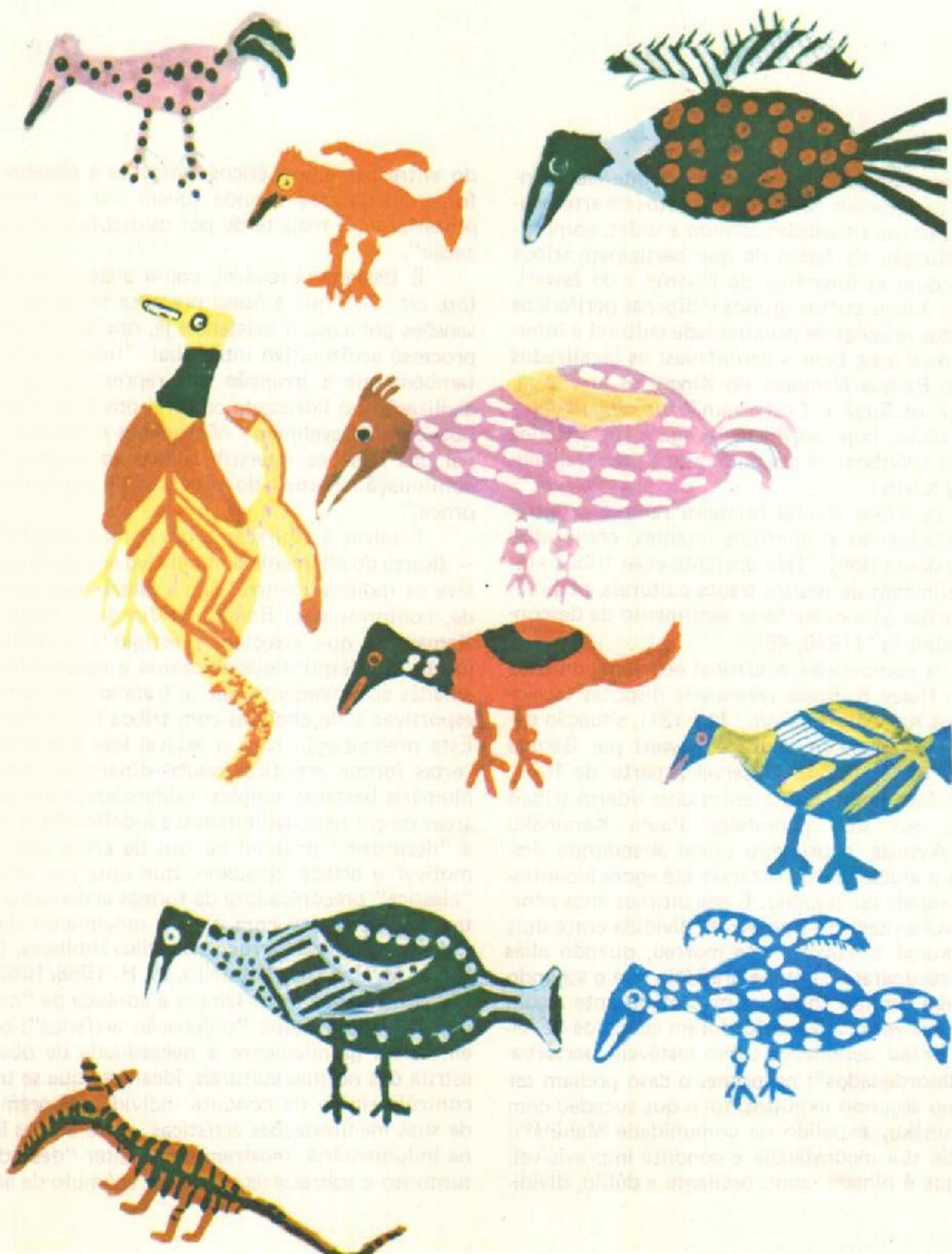
Além da competição intertribal ocorrem conflitos intratribais: Helen B. Basso refere-se a disputas faccionais entre os Kalapálo (*op. cit.*, 119-121), situação depois encontrada também entre os Aweti por George Zarur (M/S 1972, 46-54). Observei a partir de 1961, quanto aos Mehináku, a luta entre dois líderes tribais secundados por suas parentelas, Paulo Kamináku Ayalahá e Ayuruá; o primeiro afinal abandonou desmoralizado a aldeia, permanecendo até agora incontestada a autoridade do segundo. E nos últimos anos ocorreram dissensões na tribo Kamayurá, dividida entre dois chefes, Takumã e Tuvulé; este morreu, quando aliás Takumã já recuperara o grande prestígio que o segundo e mais jovem capitão chegou a ofuscar durante algum tempo. Muitas vezes adversários foram acusados de feitiçaria, ou então designados como instáveis, perturbadores e "desordenados"; no primeiro caso podiam ser mortos, e no segundo expulsos: foi o que sucedeu com Paulo Kamináku, expelido da comunidade Mehináku em razão de sua inconstância e conduta imprevisível; enfim porque é olhado como oscilante e dúbio, dividi-

do entre os valores éticos indígenas e aqueles que lhe foram inculcados quando jovem por um missionário protestante, e mais tarde por outros fatores da "civilização".

É bastante provável, como aliás sugere Schaden (*op. cit.*, 70), que a nossa presença tenha aguçado dissensões porventura existentes já, resultados normais do processo aculturativo intertribal: "Infelizmente é certo também que a irrupção dos representantes de nossa civilização no horizonte cultural dos xinguanos perturbou consideravelmente não apenas o sistema tradicional das relações intertribais mas ao mesmo tempo a continuação normal do processo de aculturação recíproca".

É talvez a aspiração a um mundo social ordenado — diverso do altamente competitivo em que vivem —, que leva os índios do Alto Xingu a valorizarem a estabilidade, conforme nota Renate B. Viertler a propósito dos Kamayurá, que associam prestígio e imobilidade: os jovens são desprestigiados devido a suas atividades vinculadas ao movimento, em se tratando de competições esportivas e de choques com tribos hostis (1969, 19). Esta preocupação com o estável leva à emergência de certas formas artísticas pouco dinâmicas, entre elas a plumária bastante simples, evidenciando um gosto por áreas de cor bem delimitadas: a indefinição, a mistura e a "desordem" possível no uso de cores não parecem motivar o artista xingano, que opta por uma ordem "clássica" preconizadora de formas articuladas e distintas, em contraste com o livre movimento de formas indistinguíveis do barroco ou estilos similares. (Fénelon Costa, M. H. e Dias Monteiro, M. H. 1968/1969.)

Entretanto, nem sempre a vontade de "ordenação social" resulta numa "ordenação artística": os Karajá enfatizam grandemente a necessidade da observância estrita das normas culturais, ideal este que se traduz no controle rígido da conduta individual; porém, muitas de suas manifestações artísticas, entre elas as incluídas na indumentária, mostram um caráter "desordenado", suntuoso e sobrecarregado, com acúmulo de adornos e





À esquerda, acima: padrão ornamental e cobra, desenho do índio Mehináku Kuyakuyal, coletado por Heloísa Fénelon em 1970; aves representadas por um índio Kamayurá, coletadas por Roque Laraya em 1963. Acima: pai, filho e irmão do pai, desenho de índio de aldeia Matipú-Nafukuá, coletado em 1971 por Manoel Vital

cores vivas que se interpenetram e chegam a transformar o corpo apenas num suporte da decoração. (É bem verdade que podemos interpretar tal modo de tratamento do corpo como forma de anulação da individualidade, paralela à anulação do indivíduo quanto à obediência da norma coletiva e prescrita.) Tal desordem corporal do índio ornamentado, portanto, contribuiria para torná-lo indistinguível entre os outros do grupo, apenas caracterizados todos como participantes de uma cultura singular, e neste caso distintos da população regional brasileira, com a qual não desejam se confundir. A ordem almejada é aquela que pretende manter a cultura tradicional, em oposição à influência estranha e portanto desordenadora.

Em seu temor quanto às desordens e desequilíbrios sociais e biológicos possíveis, o índio não está muito afastado do homem ocidental que tentou excluir várias vezes em sua história a possibilidade de agirem os "desequilibrados" e marginais situados na periferia do socialmente prescrito. O louco era internado sem distinção no século XVII, e durante grande parte do XVIII, junto com os criminosos, libertinos e dilapidadores do patrimônio familiar; mais tarde foi reconhecida pelo próprio Pinel a perversidade especial dos loucos que manifestavam maior rebeldia contra os valores éticos aceitos na época: o tratamento ainda tinha caráter punitivo, visando pelo castigo moral provocar no doente a responsabilidade e o arrependimento. Os procedimentos terapêuticos, mesmo depois de Pinel, passaram a ter muito dum ritualismo primitivo, com emprego de técnicas mágicas que poderiam conjurar o mal da loucura: daí vir até hoje a desempenhar o médico, psiquiatra e psicanalista o papel soberano de taumaturgo, mágico e feiticeiro (Foucault, *op. cit.*, 75-91 etc., 514-523, 525-530). Lévi-Strauss, aliás, estabelece paralelos entre as atuações do xamã e do psicanalista (1958, 218-219, etc.).

E a atitude do índio xinguano que elimina todos os agentes de desordem, feiticeiros e crianças indesejáveis é semelhante à do cirurgião moderno, o qual, te-

meroso do câncer, estirpa todas as possibilidades de sua emergência e desenvolvimento. Primitivos e civilizados portanto, se acotovelam, ou, lembrando ainda Foucault, os segundos podem ficar ante os primeiros como diante de um espelho, que lhes devolveria imagem se não idêntica pelo menos muito parecida.

NOTAS

1. O uso de elementos de cultura como a casa e o mobiliário distingue homens e animais. Certa ocasião, um velho Mehináku compadeceu-se dos cachorros domésticos, porque dormem no chão: no pensamento indígena, embora podendo os cães partilhar das casas, diferem muito dos humanos; são ainda "naturais" e pouquíssimo "culturalizados". Recebem o nome de "uayúlu-kumã", isto é, "parecido com cachorro-do-mato" (ou raposa do campo), "uayúlu".
2. A enumeração das causas remotas de loucura no século XVIII é para nós tão estranha e exótica como a de qualquer tribo primitiva e desconhecida. Foucault refere-se às convulsões associadas à loucura, que resultariam segundo Etmüller: "... da cólica nefrítica, dos humores ácidos da melancolia, do nascimento durante o eclipse da lua, da vizinhança das minas de metal, da cólera das amas, dos frutos do outono, da constipação, dos núcleos de nêspers no reto, e de um modo mais imediato, das paixões, sobretudo as do amor". (1972, 239).
3. Concepção teleológica, segundo Lukács, é aquela finalista e antropocêntrica (V. 1, 1966, 130) em que o mundo inteiro é orientado para o homem e suas necessidades (V. 4, 1965, 358), em que a imagem cósmica "... é centralizada teleologicamente no homem (em seu destino, sua salvação), e se refere diretamente ao seu comportamento a respeito de si mesmo, a respeito de seus próximos e a respeito do mundo" (V. 1, 139). Poder-se-á considerar com maior precisão, no caso aqui tratado, que o conjunto de idéias seria antes próximo que idêntico a um pensar propriamente teleológico: não encontramos entre os índios do Alto Xingu a idéia de que todos os objetos do mundo existissem apenas em função das necessidades e propósitos humanos.
4. Tekla Hartmann, em seu estudo sobre as classificações botânicas Bororo, mostra que estes índios estabelecem relações de ordem morfológica entre vegetais e elementos da fauna, denominando por exemplo algumas plantas como: "... orelha de macaco, presa de onça, fígado de veado galheiro, devido às semelhanças que o índio encontra entre as partes da planta — folhas, frutos, flores, etc. — e as mencionadas partes do animal". (1967, 33).
5. Desenhos figurativos podem ser "realistas" ou "naturalistas", conforme os classifica J. Charbonneau, referido por Ulpiano Bezerra de Menezes; segundo este último, a intenção realista ("realismo mágico") estaria vinculada ao primitivismo na arte grega (arcaica), consistindo em evocar a forma efêmera de um objeto; e a



Desenho do menino Uokurka, de 9 anos,
coletado em Santa Isabel
por Maria Heloísa Fénelon, em 1967

naturalista, própria do período clássico, corresponde ao esforço racional de explicar os fenômenos naturais: atitude que encontrou expressão no desenvolvimento da perspectiva, resultante de uma nova visão de mundo" (1967, 37, etc.). Entre as culturas indígenas, não encontraríamos certamente a emergência de um racionalismo conjugado ao desenvolvimento da perspectiva, o que ocorreu poucas vezes na história da arte ocidental: após o caso grego, encontramos o do renascimento clássico, quando (principalmente na Itália) os teóricos da época tentaram estabelecer uma arte de caráter "científico", aliás reducionista e excludente de formas anteriores, talvez mais frutíferas para o livre desenvolvimento da pintura, julgadas como primitivas e portanto discriminadas, como aponta Francastel (1965). Com o advento do modernismo, formas excluídas e primitivas retomam sua importância na história da arte.

Entretanto, não é o termo "realismo mágico" inteiramente adequado, se o estendermos à totalidade das manifestações artísticas "selvagens"; entre as expressões do "realismo mágico" estariam incluídas, segundo Ulpiano Bezerra de Menezes, as formas dos períodos geométrico e arcaico da arte grega, quando certas noções encontraram permanência e fixação indefinida na arte, sendo a imagem um equivalente do que se deseja perpetuar (*Op. cit.*, 31).

Ora, muitas vezes o chamado "primitivo" (o indígena) representa determinadas características dos objetos do mundo, morfológicas e outras, que coincidem com aquelas observadas por especialistas das ciências naturais: tais representações teriam portanto certa racionalidade, evidenciando tentativas de ordenação do mundo objetivo; poderiam ser chamadas apenas "realistas", sem inclusão dos termos "primitivo" e "mágico", estes podendo conotar sentido semelhante ao incorporado às palavras "mentalidade pré-lógica", como as empregou Levy-Bruhl: a mentalidade primitiva, neste caso, se oporia de modo claro e contrastante à não-primitiva (provavelmente a de modelo cartesiano e ocidental?). Mas, parafraseando Lévi-Strauss, todos partilhariam da "ilusão arcaica", os índios e nós: a emergência de modos irracionais de pensar e agir é largamente encontrada na história do Ocidente, como aliás fazem ver diversas vezes Foucault e Lukács.

Uma "área de civilização" seria estabelecida segundo a análise de fatos sócio-culturais diversos resultantes da pesquisa etnográfica, histórica e arqueológica, a qual permitiria o isolamento de fenômenos comuns e característicos. Fatos que demonstrariam que as sociedades incluídas "estiveram em contato prolongado ou que são aparentadas umas com as outras" (Mauss, M. 1969, 463-464). Estes fatos gerais (arqueológicos e outros) não foram ainda levantados completamente no caso do Brasil.

BIBLIOGRAFIA

- BALDUS, Herbert. *Tapirapé; tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de S. Paulo, 1970.
- BASSO, Helen B. *The Kalapalo Indians of central Brazil*. New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1973.
- BEZERRA DE MENEZES, Ulpiano T. "Imagem conceitual e representação". (Observações sobre o mundo da imagem visual na Grécia Antiga). São Paulo, *Dédalo*, 3(5) jun.
- BUFFON. *De l'homme*. François Maspero, 1971.
- CASTRO FARIA, L. de. *A arte animalista dos paleoameríndios do litoral do Brasil*. Rio de Janeiro, Museu Nacional. (Publicações avulsas n.º 24.)
- CARVALHO, J.C.M., et alii. *Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu*. Rio de Janeiro, Museu Nacional. (Publicações avulsas n.º 5.)
- DOUGLAS, Mary. *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou*. François Maspero, 1971.
- DURKHEIM, Emile & MAUSS, Marcel. *De quelques formes primitives de classification; contribution à l'étude des représentations collectives*. Paris, Minuit, 1903.
- EHRENREICH, P. Contribuições para a etnologia do Brasil. São Paulo, *Revista do Museu Paulista*, 2, 1948.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1972.
- FRANCASTEL, Pierre. *Peinture et société; naissance et destruction d'un espace plastique de la Renaissance au Cubisme*. Paris, Gallimard, 1965.
- GRANET, Marcel. *La pensée chinoise*. Paris, Editions Albin Michel, 1968.
- GRIAULE, Marcel. "Les symboles des arts africains; l'art nègre". *Présence Africaine*, 10/11, 1951.
- HARTMANN, Tekla. *Nomenclatura botânica dos Bororo* (Materiais para um ensaio etnobotânico). São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros/Universidade de São Paulo, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Plon, 1962.
- MAUSS, Marcel. *Les civilisations. Eléments et formes (1929)*. Oeuvres 2. 1969.
- MYAZAKI, Nobue. *The Waurá and the Mehináku. Ethnological study of two Aruák tribes in the upper Xingu, state of Mato Grosso, Brazil*. s.d.t., 1965.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian cosmos; the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, The University of Chicago Press., s.d.
- SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. São Paulo, *Revista de Antropologia*, 13, 1965.
- SIMPSON, George Gaulord. *Princípios de taxonomia animal*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.
- TURNER, Victor. *The forest of symbols: Ithaca*. New York, Cornell University Press, 1967.
- VIERTLER, Renate B. *Os Kamayurá e o alto Xingu. Análise do processo de integração de uma tribo numa área de aculturação intertribal*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros/Universidade de São Paulo, 1969.
- VON DEN STEINEN, Karl. "Entre os aborígenes do Brasil Central". São Paulo, *Revista do Arquivo*, 34/58, 1940.