

O ÍNDIO E A SUA IMAGEM DO MUNDO

(Subsídios para um estudo de antropologia simbólica)

Egon Schaden

(Universidade de São Paulo)

Ao contrário do que se tem feito intensivamente com relação a culturas de outras partes do mundo, com maior ou menor êxito, relativamente poucos antropólogos procuraram até hoje analisar as de tribos brasileiras, e sul-americanas de modo geral, em termos dos sistemas simbólicos que constituem. Entretanto, ao que parece, um número considerável das pesquisas realizadas nas últimas décadas poderia fornecer-nos os elementos essenciais para um tratamento mais amplo dessa temática, quer do ponto de vista idiográfico, quer do comparativo.

Não é, por certo, necessário insistir no alcance dos postulados da antropologia simbólica para uma interpretação menos superficial do que há de comum nas culturas indígenas e do que as distingue entre si e de outras, e isso em qualquer perspectiva teórica, inclusive para eventuais desígnios de reconstrução histórico-cultural.

A maior dificuldade que por ora se enfrenta é a falta de uma metodologia satisfatória, efetivamente adequada à discussão dos problemas específicos e que, é claro, não há de ser nem estritamente "culturológica", nem "sociológica" ou "psicológica", pouco importa o sentido que a essas caracterizações um tanto sumárias queiram dar os representantes de tal ou qual escola. Há de ser, salvo melhor juízo, uma metodologia que, servindo-se de princípios teóricos do funcionalismo, do estruturalismo e de quantas correntes ortodoxas possa haver, e sem comprometer-se com nenhuma delas, proporcione ao antropólogo instrumentos úteis para apreender o que têm de único e peculiar diferentes culturas enquanto sistemas simbólicos, que todas naturalmente o são, mas, deixemo-lo bem explícito, cada qual à sua maneira.

Mas fique explícito também, e desde logo, que o objetivo deste trabalho não é o de propor diretrizes para algum método, o que seria muito pretensioso, já que para tal necessitaríamos de uma discussão sobre base mais ampla. O que se tenciona é tão somente lembrar, exemplificando-os, alguns aspectos das culturas indígenas que se deverão ter em mente em es-

tudos dessa natureza. Nada mais se pretende, enfim, do que estimular jovens antropólogos brasileiros a darem a devida atenção aos problemas que o assunto implica, uns de ordem geral e teórica, outros especialmente relativos a culturas indígenas sul-americanas. Desses numerosos problemas, alguns poucos serão aqui mencionados e também discutidos, ainda que sumariamente, à luz de dois ou três exemplos significativos.

Escolhendo-se o conceito de imagem do mundo como ponto de referência para abordar o tema, sobretudo complexo, da integração simbólica das culturas, é preciso que o tomemos em sentido bastante amplo. O que interessa em primeiro lugar é caracterizar a imagem do mundo de uma tribo qualquer de maneira tal que ela nos ajude a descobrir os princípios integrativos do respectivo sistema sócio-cultural em seu peculiar modo de ser. E isto, preliminarmente, no sentido em que os próprios membros do grupo o compreendem e vivem, e também, num segundo momento, no conjunto de significados que ele nos revela em termos científicos. É evidente que uma coisa depende da outra e com ela deve coadunar-se. Mas também se há de ter o cuidado de não confundi-las.

Vista como um todo, a visão indígena do mundo nos apresenta, em geral, um misto singular, mas altamente expressivo no modo de sua constituição, de experiências reais (o "mundo objetivo") e de projeções do mundo psíquico, que se configuram num todo coerente como organização mental do espaço físico, espelho ou réplica da organização do "espaço social", confundindo-se, a partir de certo ponto, com a cosmologia e a cosmografia, estas, por sua vez, retratos da organização do "espaço mítico-religioso". Há, assim, todo um sistema que abrange as dimensões geográfica e cosmológica, social e mítico-religiosa. Compreende, ademais, a organização do tempo, que, além de ser uma experiência psíquica — ou, em termos ingênuos, "objetiva" e "real" —, é também uma vivência social e religiosa, impregnada de maior ou menor misticismo, de acordo com o *ethos* da cultura. Da mesma forma, o sistema inclui, por fim, as idéias relativas à natureza humana, em seus aspectos biológicos e psíquicos, bem como às plantas, aos animais e a todos os fenômenos da natureza visível e invisível, sempre com referência ao complexo das concepções e crenças mágicas, míticas e religiosas da tradição tribal. Destarte, se fundem, ou melhor, se estruturam numa visão única e indivisível conhecimentos e conceitos sobre o aqui e o lá, o aquém e o além, o ontem, o hoje e o amanhã, o eu e o não-eu. E tudo isto não de maneira estática, mas dinâmica, num permanente processo dialético.

Em 1940, o *Journal of American Folklore*, de Nova York, publicou três pequenos ensaios sobre a imagem do mundo de tribos sul-americanas. Os autores eram antropólogos da Columbia University: Irving Goldman, William Lipkind e Charles Wagley. O primeiro escreveu sobre "Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians", o segundo sobre "Karajá Cosmography" e o terceiro sobre "World View of the Tapirapé Indians". Os trabalhos

se baseavam todos sobre material colhido pelos autores em pesquisas de campo. Sobre a tribo que estudou, Goldman publicou mais tarde, em 1963, o livro *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*, cuja leitura é útil para uma compreensão melhor dos dados que apresenta em seu artigo. Os índios que estudou habitam a região fronteira do Brasil com a Colômbia, ao passo que os trabalhos de Lipkind e Wagley tratam de grupos indígenas do Brasil Central.

No mesmo ano em que saíram aqueles três estudos pioneiros, Herbert Baldus publicou na *Revista do Arquivo Municipal*, de São Paulo, um artigo sobre "O conceito do tempo entre os índios do Brasil", em que aborda este assunto principalmente com referência aos antigos Tupí da costa e aos Tapirapé, entre os quais trabalhara. Retoma-o depois em sua monumental obra monográfica *Tapirapé. Tribo Tupí do Brasil Central* (São Paulo, 1970), em que também trata do "universo tapirapé" no contexto de uma exposição sistemática das idéias religiosas da tribo. Dois anos antes havia publicado na revista *Anthropos*, da Alemanha, um trabalho comparativo, em que focaliza a "estrutura vertical e horizontal na imagem do mundo religiosa de índios sul-americanos". Embora se restrinja, nesse artigo, a um aspecto apenas dentre os que nos interessam aqui, o autor deixa entrever, além de outras coisas, a existência de um acervo já considerável de dados que nos podem revelar a cosmologia em suas relações com a organização social e as concepções religiosas de muitas tribos índias sul-americanas.

Não é aqui o lugar de passar em revista as respectivas publicações, o que nos levaria longe. Lembre-se, de passagem, que, apesar da atenção que deveria ser dada ao assunto, a maioria dos autores o trata de maneira marginal, de sorte que os informes que apresentam, além de fragmentários, costumam aparecer incidentalmente de permeio com a discussão dos que se referem a outros problemas. Seria, pois, necessária uma intensiva busca bibliográfica para fazer um levantamento razoavelmente completo.

Entre os grupos sobre os quais possuímos, no tocante ao simbolismo inerente à imagem do mundo, estudos em maior profundidade, estão os Desâna, grupo tucano da fronteira com a Colômbia, e os Kamayurá, tribo tupí do alto Xingu, no Brasil Central. Da imagem e interpretação do mundo entre os primeiros se ocupou especialmente Gerardo Reichel-Dolmatoff; entre os segundos, Mark Münzel e também Pedro Agostinho.

A contribuição de Reichel-Dolmatoff, por certo a que se distingue por uma análise teórica em maior profundidade, merece aqui ser encarada em primeiro lugar, ainda mais porque o autor tornou a desenvolver alguns aspectos do tema em livro posterior, dando-nos, assim, uma compreensão realmente notável. Com justa razão, os seus estudos são tidos na conta de modelares, não só quanto à consistência do material e de sua interpretação, mas também por obedecerem a um paradigma de utilidade para outros pesquisadores.

A fim de dar uma idéia da estrutura que na mente dos Desâna tem o "cosmos amazônico", como o denomina Reichel-Dolmatoff, seguimos de perto, quase plagiando-a, a exposição feita por Maybury-Lewis num comentário intitulado "What goes on in the heads of the Indians about what goes on in the universe".

Para os Desâna, o Sol existiu desde sempre, sob a forma de uma luz amarela, mas ao mesmo tempo como princípio criador do cosmos, que teve a sua origem nessa luz. Dividia-se o cosmos em três planos: um superior, o solar; outro, no meio, o terrestre; e um terceiro, abaixo da terra. Neste último, que é o Paraíso, o Sol foi viver após a criação, mas continuou a prover de energia a todo o cosmos por meio do Sol visível, que lhe dá calor, luz e fertilidade. A noção de fertilidade, que é central, encontra a sua expressão em símbolos explicitamente sexuais. Imagina-se o princípio criador como espécie de *axis mundi*, como que um osso tubular que une as partes do Universo e, simultaneamente, como tubo fálico que une os níveis do cosmos em cópula permanente. Por sua vez, a Via-Láctea é um enorme fluxo seminal entre o plano superior e o intermediário, ou seja, a Terra. Em seus níveis sucessivos, todo o cosmos é masculino e feminino, em ininterrupta fecundação, isto é, transmissão de energia. Tudo isso se exprime em complexos de símbolos e de rituais, em todo um código cósmico de cores e mil e uma outras coisas, enfim, de tudo o que existe.

Dois conceitos contrários, o da energia e o da imutabilidade, se combinam no esquema para conferir ao cosmos o caráter de um equilíbrio dinâmico, idéia da qual decorrem valores éticos e normas práticas. Para os Desâna, que se vêem como parte de um todo, o seu bem-estar depende do bom funcionamento do sistema. Os homens e os animais participam da energia existente e, uma vez que a atividade sexual dissipa essa energia, os caçadores estão sujeitos a proibições sexuais, para não porem em perigo a necessária reprodução dos animais de caça. "Assim", resume Maybury-Lewis, "a vida é uma questão de reciprocidade e de intercâmbio entre homem e mulher, entre homens e outros grupos de homens, entre a humanidade e o mundo não-humano, entre princípios complementares em todo o cosmos, tudo isto expresso no idioma simbólico do macho que fertiliza a fêmea, e tudo isso num equilíbrio harmônico que a religião tucano procura exprimir e que o ritual tucano procura manter."¹

O esquema total é em tal medida coerente, harmônico e perfeito em sua composição que Maybury-Lewis o considera "invejável" para os que a ele são estranhos, mas anota também suspeitas quanto a sua fidelidade absoluta, porquanto pode haver interferido em sua descrição algo das preocupações específicas do cientista, entre as quais o estudo da expressão cultural da repressão sexual, e também porque os dados foram obtidos com um só informante, sem dúvida excepcional. Acrescente-se que, depois, foram confirmados por intensivas pesquisas de campo realizadas pelo autor.

Contra as dúvidas, em princípio evidentemente justificadas, se pode talvez argüir que a coerência de uma imagem do mundo é muito mais fácil de atingir-se em culturas tribais do que no mundo civilizado, ele próprio marcado por constantes e graves contradições, e tendente, por isso, a gerar em nosso espírito uma suspeição nascida de problemas que nós vivemos todos os dias, mas que parecem ser menos reais e opressivos em culturas fechadas e bem integradas, de natureza tribal. Além disso, um estudo comparativo com outras tribos revelaria, por certo, uma consistência não menos notável da concepção do mundo. Basta mencionar, por exemplo, o que a este respeito nos sugerem os trabalhos de Murphy sobre os Mundurukú e o sentido religioso de suas antigas cerimônias.

Se, como acabamos de ver, o princípio energético é o que determina o caráter da imagem e da concepção do mundo na cultura dos Desâna, outra é a perspectiva adotada pelos Kamayurá, índios tupí do Brasil central. Para eles — como, aliás, para muitas outras tribos — prevalece em todo o sistema a oposição básica entre a aldeia e a mata, como ponto de partida para outras oposições análogas, que, em seu conjunto, fornecem todo um jogo de mundos invertidos com relação aos seus mundos complementares.

Mark Münzel, que, em sua pesquisa entre esses índios, dedicou especial atenção a esse princípio fundamental da mitologia kamayurá, informa, por exemplo, que o caráter dos espíritos (*mamá'é*) que na floresta são agressivos e perigosos se converte em seu oposto quando estão na aldeia, onde se comportam de maneira mansa, pacífica e até benéfica. O monstruoso *anhang-ú* da mata pode, no âmbito da aldeia, tornar-se *anhang-ú katú*, e então, em lugar de comer gente, dá de comer aos homens, isto é, ajuda-os a obter o seu alimento, particularmente pela influência que exerce no crescimento da mandioca. As tribos hostis, os brancos e as enfermidades mortais identificam-se com os *mamá'é* da selva, que são enfim, os agentes da destruição e da morte. Já os *mamá'é* da aldeia estão em relação estreita não somente com a alimentação, mas também — e aqui encontramos um ponto de convergência com a ideologia desâna — com o poder de procriação masculino e a fertilidade feminina.

Otto Zerries, ao apresentar de forma sumária esses resultados da pesquisa de Münzel, acrescenta: “Manter relações sexuais e matar são, notoriamente, atos intercambiáveis. Cabe, por isso, acentuar a capacidade de transformação dos *mamá'é* ambivalentes, que podem ter, para os homens, quer um aspecto positivo, quer um aspecto negativo. É possível que o *mamá'é* não seja simplesmente um ser, mas também uma atividade ou uma propriedade.”² De nossa parte, acentue-se, ademais, o interesse inerente à forma que assumem, na ideologia kamayurá, essas e outras idéias “universais”, “elementares” ou como queiram designá-las, concepções que se integram das mais diversas maneiras em diferentes contextos sócio-culturais.

Assim, em especial, o modo pelo qual o princípio da oposição se alia, na mente kamayurá, ao da inversão. Aldeia e mato não constituem apenas

um par de opostos, mas um dos dois elementos representa sempre com relação ao outro um “mundo invertido”, e entre eles se intercala como intermediária ou mediadora — neutra, por assim dizer — uma zona de transição ocupada pelas roças, pelas águas em que se pesca e as aldeias de tribos amigas. E a Terra, vista como um todo, tem como antimundo o Céu, que a ela se liga pela Via-Láctea. Segundo a interpretação de Zerries, a concepção do antimundo se basearia na idéia de que a realidade da vida humana seria apenas aparente, simples miragem da realidade celeste, a verdadeira e autêntica. Os homens que existem na superfície da Terra são sombras dos que vivem no Céu. Há também um mundo subterrâneo, e ao mesmo tempo subaquático, visto pelos Kamayurá como inversão do mundo terrestre. Conjetura o autor citado que o Céu e o Inframundo talvez sejam parte de um único espaço que envolve a Terra em que vivemos. Como quer que seja, o princípio dominante é o da inversão.

Isto vale para o espaço, e vale também para o tempo, ou seja, para a relação entre o presente, o passado e o futuro. Quanto à relação entre o presente e o passado, é de interesse notar que no ciclo de mitos relativos ao Morená, local em que Mavutsiné criou os primeiros homens, o herói lunar, Yaü, tomando forma humana, e seu parceiro, arrebatam aos animais do antimundo — da mata, do Céu, do Inframundo — o fogo e outros elementos culturais. O pajé, representando a Yaü, de quem é sucessor, morre simbolicamente para ir ao antimundo, o que é também uma viagem ao passado, em que visita, no Céu, os mortos em sua aldeia, semelhante à que Mavutsiné fundou, no princípio dos tempos, no Morená. Sua morte não é senão aparente, como o é a de Yaü, a Lua, que sempre ressuscita. E, de modo geral, a morte dos homens é uma ilusão.

Enfim é preciso voltar ao passado para encarar o futuro. O presente não passa de um espelho que reflete, invertendo-as, as coisas que foram e as que serão.

Atrás já se aludiu a que a imagem do mundo índia não deve ser vista como um quadro estático, mas, em essência e acima de tudo, como sistema de processos conjugados e interdependentes, complementares, que, em sua totalidade, garantem a harmonia de tudo o que existe na Terra e fora dela. E à medida que novas experiências se incorporam à vida tribal, a imagem do mundo por sua vez as incorpora, o que se manifesta com particular evidência nas transformações a que está sujeita em face das novas necessidades decorrentes da presença do homem branco e dos elementos da civilização em geral. Destarte, a sua análise nos revela o reflexo dos múltiplos problemas surgidos com a inevitável perturbação da ordem fundada na ideologia e na tradição da tribo. Mas nem por isso a velha imagem do mundo deixa de conservar o seu caráter fundamental: a nova situação é vista sempre pelo prisma da imagem elaborada, pelas gerações afora, no seio da cultura dos antepassados, ao menos enquanto nesta subsista o míni-

mo de integração indispensável ao seu funcionamento. Apesar de bastante flexível — ou, talvez, por isso mesmo —, a imagem se caracteriza, no fundo, por uma grande estabilidade. A estrutura paradigmática ou, se alguém o prefere, o paradigma estrutural se mantém.

Num estudo sobre os Kaborí, grupo makú no território que medeia entre o rio Negro e o Japurá, Mark Münzel apresenta uma descrição sobre modo interessante da imagem do mundo desses índios, uma imagem na qual os brancos e as suas relações com os silvícolas se inserem de modo particularmente expressivo no esquema das antigas idéias míticas e categorias mentais. No processo, o mundo dos brancos e, em especial, os seus aspectos estranhos ou misteriosos são, por assim dizer, “mitificados”. O fato como tal é bem conhecido, e encontramos-lo por toda parte, mas, dentre todos, o exemplo dos Kaborí é, sem dúvida, um dos mais ilustrativos, sobretudo pelo relevo em que aí se põe a dependência econômica entre “patrão” e “freguês”, na qual, como tantas outras tribos, os Makú entraram, ficando sujeitos aos interesses dos civilizados que invadiram o seu território.

Muitos povos têm a crença de que vivem no centro do mundo. Assim também os Kaborí. E, como outros grupos indígenas, tomam a rede de cursos fluviais de seu território como esquema básico para a representação mental da realidade geográfica. A localização de sua aldeia no rio Uneixi, tributário do rio Negro que corta seu território, é o marco de referência para todo o quadro, não só geográfico, mas também socio-econômico. “Rio abaixo” e “rio acima” são as duas direções em que se estende o mundo.

“Rio abaixo”, bem longe, fica Manaus, o lugar de onde vêm os produtos do mundo civilizado, e quanto mais se vai nessa direção, mais rica é a gente que lá vive e mais “cheios de mercadorias” são os lugares que lá se encontram. Em Manaus — que é também a terra dos “curupiras”; ao que parece, as doenças difundidas pelos brancos — mora um poderoso comerciante, homem muito grande, com muitos “fregueses”, o “Governador do Brasil”. E mais adiante existe uma densa barreira de chuva, atrás da qual acaba o mundo e fica a terra de um dos dois heróis míticos Itaáp, “o patrão-mor, de quem até o ‘Governador’ é ‘freguês’ ”³.

“Rio acima” é o contrário: os cursos fluviais se estreitam cada vez mais e, à medida que se vai subindo, encontra-se gente “mais ‘braba’, com menos mercadorias”.⁴ Na cabeceira do rio fica a aldeia dos Nadöb, muito “brabos” e sem comércio algum; adiante, seres mais brabos ainda. Estes são os guardiões de sua mata, em que só excepcionalmente algum Kaborí obtém permissão para caçar. Entre eles, “já nos confins da mata, a ‘mãe-do-veado’, a ‘mãe-dos-queixadas’ e a ‘mãe-das-antas’, ‘velhas muito brabas’. Mais além, o mundo acaba atrás duma grande montanha. Por ali mora o outro Itaáp.”⁵

Além dessa estrutura horizontal, os Kaborí admitem uma estrutura vertical: um mundo subterrâneo e outro, acima das nuvens. O inframundo é o domínio da “mãe-dos-peixes”, monstro muito perigoso para as mulheres.

Está nisto uma das razões pelas quais não se lhes permite ver as flautas sagradas, nas quais às vezes se incorpora o terrível espírito. “Abaixo da terra”, segundo a descrição dada por Münzel, “moram também bichos de aspecto igual aos da nossa terra (lontras, araras e outros). Têm roças, vão caçar, buscam frutas, i. é, levam uma vida como os homens. Porém, o mundo de baixo é mais avoluído que o nosso. Enquanto aqui só há mato e rios, embaixo há cidades, prédios altos de pedra, luz elétrica, caminhos largos e tráfego de caminhões e jipes. ‘Tudo como se fosse Manaus’. Debaixo de cada rio do nosso mundo há um caminho. Luzes fosforescentes, que de noite sobem do igarapé perto de Primavera, são o reflexo da luz elétrica que ilumina a estrada sob o igarapé. Em certo lugar, a poucos metros da casa de Primavera, os Kaborí que colam o ouvido à terra ouvem o barulho dos caminhões. Os botos são gente de baixo em visita à superfície.”⁶

Em contrapartida, o mundo superior é o reino de Xôu, um “velho sabido”, perigoso pajé e ao mesmo tempo protagonista de histórias cômicas. “Com ele coabitam no céu bichos e plantas gigantes, antepassados da fauna e flora terrestres, como o pau-de-abiu grande, o iapixuna grande, o uacu grande, muitas aves grandes, uma onça. Xôu desce à terra sob a forma de pássaro, às vezes acompanhado de seu pessoal de bichos e plantas. Tem várias mulheres (nem sempre fiéis, para gáudio dos narradores de histórias), uma no céu e outras na terra.”⁷

No ciclo mítico dos heróis irmãos, que ambos se chamam Itaáp, explica-se, entre outras coisas, como foi que se originou o regime das relações entre “patrão” e “freguês”. Na mata, os dois encontraram um jabuti, e um deles quis jogá-lo para o firmamento, onde devia ficar como Lua. Mas Itaáp não teve força bastante: o jabuti tornou a cair. O irmão, mais forte, o conseguiu. Então o outro Itaáp lhe disse: “Melhor assim, seu Itaáp. Agora toda a gente vai ficar seus fregueses! Vão todos ficar comendo farinha, goma de tapioca. Vão arrancar a mandioca, trazê-la para casa, depois plantar mandioca de novo. Vão derrubar o mato, depois fazer a queimada.”⁸

Mais tarde, colocado também o Sol no alto, e instituído o ritmo de seu curso pelo firmamento, os dois Itaáp acabaram brigando. “Itaáp foi longe, rio abaixo, o irmão Itaáp ficou rio acima. Itaáp fez uma canoa grande com casa de palha dentro. Desceu o rio, muitos dias. Desceu. Chegou. Parou. Foi na terra. Derrubou o mato. Na clareira, botou a casa de palha. Foi o começo de Manaus. Itaáp foi quem primeiro derrubou o mato em Manaus e botou a primeira casa.”⁹ Assim reza o mito dos Kaborí. E conste, a título de curiosidade, que os Mundurukú narram, por sua vez, uma história de heróis míticos de sua tribo que fundaram a capital do Pará.¹⁰

Os dois Itaáp, que vivem nos confins do mundo, um deles além das nascentes do rio, o outro, no lado oposto, além de Manaus, representam,

segundo Münzel, “a posição real dos Kaborí, ambivalente entre os índios mais ‘brabos’ das cabeceiras e os caboclos do rio grande”, posição essa que, na opinião do autor, “se enquadra no esquema indígena do dualismo dos irmãos-heróis culturais”.¹¹

Os textos recolhidos por Münzel o levam a conjecturar também que não somente os Itaáp, mas também o velho Xôu e a “mãe-dos-peixes”, Keréi-Xôu, teriam outrora habitado a terra dos Kaborí e que a briga dos dois Itaáp, como outros episódios, em especial a revolta dos homens contra as mulheres, às quais roubaram as flautas sagradas, teriam causado a ruptura da primeira unidade do mundo. O pesquisador comenta: “A estratificação, no espaço, dos mundos descritos deve ser posta em relação com a evolução no tempo: em volta da terra Kaborí do presente, há os diferentes elementos do passado. Este é também o futuro: tempo virá em que as árvores gigantes, antepassados das plantas do presente, cairão do céu para derrubar as matas e casas de agora, e os antepassados gigantes dos animais chegarão para devorar os seus descendentes. Num dilúvio terrível, Keréi-Xôu e os peixes sairão dos rios para invadir a terra e comer os homens. Provavelmente, isto significa que céu, terra e mundo subterrâneo se unirão, findo o tempo humano, restabelecendo o caos do passado, sem limites no tempo, nem entre os mundos. Isto acontecerá quando, um dia, inevitavelmente, uma mulher enxergar as flautas de ‘Mauid’, invertendo assim a ordem instalada pela dança dos homens.”¹²

Diante deste enunciado é natural a tentação do antropólogo de enveredar por um estudo comparativo do simbolismo de mitos cosmológicos indígenas e de sua recorrente atualização cerimonial destinada a manter o equilíbrio e a ordem da realidade, quer cósmica, quer humana, neutralizando o poder desintegrador das vicissitudes e dos acontecimentos aleatórios que a história, vale dizer, o tempo, traz consigo. “Porque”, diz com muito acerto Pedro Agostinho em seu trabalho sobre a festa do “kwarüp” entre os xinguanos, “comemorar o mito equivale a uma de duas coisas: ou a trazê-lo do passado mítico ao presente ou a reintegrar o presente no passado, anulando assim o tempo. Aquela tendência a afastar-nos dos arquétipos estabelecidos pelo mito, inerente ao próprio transcurso da história, elimina-se, ou procura-se eliminar, pelo remergulhar no início dos inícios.”¹³

E, da mesma forma como as flautas sagradas “Mauid” (geralmente conhecidas como “Juruparí”) têm para os Kaborí, na interpretação de Münzel, a função de “manter a ordem que separa os mundos, que de outro modo ficariam unidos”,¹⁴ o “kwarüp” dos Kamayurá e de outras tribos do alto Xingu “corresponde”, no dizer de Pedro Agostinho, “a um recriar simbólico do cosmos xinguanos, cujas características sociais básicas se expressam pela própria estrutura e conteúdo mítico da festa, recriar esse em que as forças disruptivas da morte e da desintegração social se vencem, e a partir do qual nova vida ressurgem, num estuar de vitalidade.”¹⁵ “Ao realizar o

rito, o que se busca é a reintegração na realidade mítica co-memorada, e, por ela, um reavivamento da cosmovisão que de seu particular mundo o homem e seu grupo têm".¹⁶ Se no exemplo dos Kaborí parece acentuar-se, em primeiro lugar, a preocupação com a ordem cósmica, e no dos Kamayurá, com a social, nem por isso deixam ambas de estar vigorosamente presentes num e noutro caso. "Os dois aspectos, o cósmico e o social", recorda Münzel, "não se contradizem, completam-se".¹⁷

O nosso intuito, neste rápido esboço, não foi e não poderia ter sido o de uma análise comparativa, apesar de quanto — já foi dito — possa haver de sedutor em tarefa dessa ordem, que, no entanto, deveria, evidentemente, ser empreendida em termos menos sumários.

De qualquer modo, não será difícil ao antropólogo explicitar as conclusões sugeridas pelos exemplos aqui postos em confronto e que poderiam com facilidade ser multiplicados. O universo simbólico presente em cada imagem do mundo, é, como esta, único e inconfundível e só pode ser compreendido quando se conhece a maneira pela qual se estrutura o universo sócio-cultural da respectiva tribo. Mas, de caso em caso, o conjunto de símbolos e o seu código precisam ser devidamente interpretados ou decifrados, a fim de que, num estágio posterior da análise antropológica, possamos, com alguma segurança, descobrir talvez princípios universalmente válidos que lhes são subjacentes e, destarte, entender melhor a natureza humana no estudo das múltiplas formas pelas quais se manifesta. Afinal, uma imagem do mundo não é apenas uma forma de ver e de conceber a realidade. É também um modo de viver, que nela se retrata.

NOTAS

- 1) MAYBURY-LEWIS, 1971, pág. 19.
- 2) ZERRIES, 1974, pág. 281.
- 3) MÜNDEL, 1969-1972, pág. 165.
- 4) *Op. cit.*, *ibidem*.
- 5) *Op. cit.*, pág. 165-166.
- 6) *Op. cit.*, pág. 166.
- 7) *Loc. cit.*
- 8) *Op. cit.*, pág. 164.
- 9) *Loc. cit.*
- 10) MURPHY, 1958, pág. 132.
- 11) MÜNDEL, 1969-1972, pág. 164.
- 12) *Op. cit.*, págs. 166-167.
- 13) AGOSTINHO, 1974, pág. 154.
- 14) MÜNDEL, 1969-1972, pág. 167.
- 15) *Op. cit.*, pág. 156.
- 16) *Op. cit.*, pág. 153.
- 17) *Op. cit.*, pág. 167.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Pedro

1974 — *Kwarìp: Mito e Ritual no Alto Xingu*. Editora Pedagógica e Universitária e Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo.

BALDUS, Herbert

- 1940 — "O conceito do tempo entre os índios do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal*, LXXI, págs. 87-94. São Paulo.
- 1968 — "Vertikale und horizontale Struktur im religiösen Weltbild südamerikanischer Indianer". *Anthropos*, LXIII, págs. 16-21. St. Augustin.
- 1970 — *Tapirapé. Tribo Tupí do Brasil Central*. Companhia Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo.

GOLDMAN, Irving

- 1940 — "Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians". *Journal of American Folklore*, LIII, págs. 242-247. Nova York.
- 1963 — *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. The University of Illinois Press. Urbana.

LIPKIND, William

- 1940 — "Karajá Cosmography". *Journal of American Folklore*, LIII, págs. 248-251. Nova York.

MAYBURY-LEWIS, David

- 1971 — "What goes on in the heads of the Indians about what goes on in the universe". *The New York Times Book Review*. August 8, págs. 19-20. Nova York.

MÜNDEL, Mark

- 1969-1972 — "Notas preliminares sobre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá)". *Revista da Antropologia*, XVII-XX, págs. 137-181. São Paulo.
- 1971 — *Medzinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto Xingu — Brasilien)*. Frankfurt.
- 1973 — *Erzählungen der Kamayurá. Alto Xingu — Brasilien*. Franz Steiner Verlag GmbH. Wiesbaden.

MURPHY, Robert F.

- 1958 — *Mundurucú Religion*. University of California Press. Berkeley e Los Angeles.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

- 1968 — *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Universidad de los Andes. Bogotá.
- 1975 — *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Temple University Press. Philadelphia.

WAGLEY, Charles

- 1940 — "World View of the Tapirapé Indians". *Journal of American Folklore*, LIII, págs. 252-260. Nova York.

ZERRIES, Otto

- 1974 — "Die Indianer der Wälder und der Savannen". Em: H. D. Disselhoff e Otto Zerries, *Die Erben des Inkareiches und die Indianer der Wälder*. Safari-Verlag. Berlim.

