

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

Do corpo ao cosmos – condensações rituais dos Ticuna

Edson Tosta Matarezio Filho – Universidade de São Paulo¹**Resumo**

Muitos dos principais autores que se debruçaram sobre a análise de rituais de iniciação indicam a natureza paradoxal destes eventos. Neste artigo pretendo mostrar como alguns paradoxos são constitutivos da Festa da Moça Nova – o principal ritual executado pelos Ticuna, povo de língua isolada habitante da calha do Rio Solimões (AM) – que marca a iniciação à vida adulta da menina ticuna. Para tanto, abordarei as duas principais “condensações rituais” (Houseman) – ou seja, a ocorrência paradoxal de padrões relacionais opostos simultaneamente – que acontecem na Festa: (1ª) aquela que acontece entre homens e mulheres; e (2ª) entre mortais e imortais. Estas duas “condensações” terão como fio condutor noção ticuna de poluição (*puya*) ou os chamados “males do corpo”.

Palabras-chave: Ticuna, Ritual, Gênero, Vida Breve**Abstract**

Many of the authors who have studied the analysis of initiation rituals indicate the paradoxical nature of these events. In this article I intend to show how some paradoxes are constitutive of New Girl's Party (Festa da Moça Nova) – the main ritual performed by Ticunas, people of isolated language inhabitant of Rio Solimões (AM) – which marks the initiation into adulthood of ticuna girl. To do so, I will address the two major “rituals condensations” (Houseman) – i.e., the occurrence of paradoxical opposites relational patterns simultaneously – that happen in this ritual: (1st) that happens between men and women; and (2nd) between mortal and

¹ Enviar correspondencia a; Edson Tosta, sociais@hotmail.com

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

immortal. These two "condensations" will have as central thread the ticuna notion of pollution (*puya*) or so called "evils of the body".

Key Words: Ticuna, Ritual, Gender, Short Life

Introdução

Não há como negar que o método estruturalista de análise dos mitos mostrou um extraordinário rendimento na análise dos mitos ameríndios. Talvez seja possível mesmo afirmar que a análise mítica empreendida por Lévi-Strauss nas *Mitológicas* seja uma das mais notáveis do mundo, comparável às dezenas de anos de estudos da mitologia grega. Contudo, se, por um lado, o rendimento da análise mítica se mostrou impar na América indígena, por outro lado, o estudo do ritual ainda espera por uma grande síntese teórica semelhante².

Podemos comparar esta referida incipiência teórica ao período em que os estudos do parentesco se debatiam em utilizar conceitos como "linhagem" ou "grupo corporado", que mostram um rendimento melhor em solos africanos ou australianos. Em contraposição a estas tentativas, temos a proposição de Rivière (1969), que "aproxima efetivamente os contextos sul-americano e indiano" (Viveiros de Castro 1993: 150) e Overing (1975), ambos baseando-se nos estudos de parentesco de Dumont ([1953]1975) sobre os sistemas terminológicos da Índia do Sul, mais tarde desenvolvido por Viveiros de Castro e redundando no que chamamos hoje de Dravidianato amazônico³. Outro bom exemplo de "descoberta"

² Em um recente congresso de antropologia, o GT responsável por reunir as comunicações sobre rituais indígenas, intitulado "Rituales: transformaciones cosmológicas y socio-históricas", dizia o seguinte em sua chamada: "A pesar de la abundante producción empírica de los últimos años, no se ha realizado hasta el momento un intento de articulación teórica de los temas más relevantes de la antropología del ritual en contextos amerindios de las Tierras Bajas Sudamericanas." (Gordon *et al* 2013: 1).

³ Um artigo seminal de Viveiros de Castro deste período chama-se "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico" (1993). Outros orientandos deste autor contribuíram fortemente para o desenvolvimento dos estudos do Dravidianato amazônico, notadamente o trabalho de Silva (2009) sobre o sistema de parentesco Waimiri-Atroari

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

de conceito de notório rendimento para os estudos dos povos indígenas americanos é o relacionado à noção de pessoa.

Seeger *et al* (1979: 2-3) já afirmavam que a grande contribuição da “etnologia dos grupos tribais brasileiros” à Antropologia de modo geral residiria em “uma elaboração particularmente rica da noção de pessoa” pelo viés da corporalidade. Este é o nosso ponto de chegada neste artigo, ou seja, estamos lidando aqui com a construção da pessoa da moça que se torna uma mulher e que se casará em breve. Veremos que – parafraseando o que os referidos autores defendiam em 1979 para as sociedades indígenas brasileiras de um modo geral – esta particular elaboração da pessoa ticuna durante a Festa da Moça Nova é o “caminho básico para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia” dos Ticuna (*ibdem*). Em outras palavras, através da Festa da Moça Nova dos Ticuna vai-se do controle e construção do corpo da pessoa ticuna, passando pelas relações entre os gêneros e pela organização social (as relações entre clãs e metades), às relações com os não-humanos que povoam o cosmos.

Em outras regiões do mundo, no entanto, o estudo do ritual foi privilegiado e possui uma fortuna teórica que devemos atentar para testarmos as possibilidades de “aclimatação” de certos conceitos e métodos, usados para se compreender os rituais ameríndios. São notáveis nesta área os estudos de Houseman & Severi (1998), que partem de uma releitura do clássico *Naven* (Bateson 2006), passando em revista os mais importantes teóricos do ritual, para formularem uma teoria geral para a análise de rituais. Dentre os diversos apontamentos que os autores fazem para a análise de rituais de um modo geral, talvez o conceito mais importante, e que pretendo testar seu rendimento neste artigo, seja o de “condensação ritual”⁴.

⁴ Cf. Houseman & Severi, 1998: 44-45 e passim, Houseman, 2003: 80 e passim; 2006: 415 e passim; Severi, 2002: 25; 2004: 818. É importante destacar que, apesar de a noção de “condensação ritual” ter sido desenvolvida principalmente em solos africanos e melanésios, no livro que deu origem à noção há exemplos de análise de rituais xamânicos ameríndios (Houseman & Severi 1998: 271). Ver também Severi, 2002.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

De acordo com Houseman, "condensação ritual" seria "a atuação simultânea de modos de relação formalmente contrários: afirmações de identidade são ao mesmo tempo testemunhos de diferença; exibições de autoridade são também demonstrações de subordinação; a presença de pessoas ou outros seres é ao mesmo tempo corroborada e negada; segredos são simultaneamente dissimulados e revelados e assim por diante" (2003: 80). Em outras palavras, o contexto ritual reúne características díspares articuladas de forma aparentemente paradoxal, "elas geralmente envolvem uma condensação de modos nominalmente incompatíveis de relacionamento." (Houseman 2006: 415). A principal "condensação ritual" da Festa da Moça Nova, como veremos, é a própria participação dos imortais numa Festa de mortais, mas também a entrada de homens e mulheres em domínios que seriam exclusivos de cada gênero.

A Festa da Moça Nova

Os Ticuna conformam uma população atual de mais de 50 mil pessoas distribuídas entre Brasil, Colômbia e Peru (Goulard 2009: 15). No Brasil, constituem o mais numeroso grupo indígena, contando com quase 47 mil indivíduos (IBGE 2010). Estão distribuídos ao longo da bacia do Rio Solimões (AM), com sua maior concentração no alto curso deste rio e apresentando também uma forte presença em cidades amazônicas.

O ritual mais importante para estes índios é a iniciação feminina, a chamada Festa da Moça Nova (*Worecütchiga*)⁵. Entre os Ticuna, a moça que menstruou pela primeira vez fica reclusa até que seja aprontada sua festa, que dura três dias, quando ouvirá os "conselhos" dos trompetes e dos cantores(as). Neste ritual, a menina ficará reclusa (*aure*) em um quarto feito de talos de buriti (*turi*), anexo à casa de festas. Na manhã do último dia de festa, depois de ter sido pintada de

⁵ *Worecüt* = "moça nova", a menina que menstruou pela primeira vez. *Tchiga* é um termo da língua ticuna usado para se referir a diversas ideias relacionadas à "palavra". Segundo a linguista Montes Rodríguez (2005: 58), em um sentido amplo, *tchiga* corresponde à "palavra" de una "entidad mítica o humana, el significado de las cosas, la historia de algo ou alguien, las historias míticas".

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

jenipapo e adornada, a moça deverá sair do local de reclusão com os olhos tapados por um parente, rompendo os talos de buriti que formam suas paredes. Nesta primeira festa após a menarca, depois de sair da reclusão, a moça tem seus cabelos arrancados pelas senhoras mais velhas que a aconselham cantando.

Durante a Festa da Moça Nova, três figuras são centrais na realização do ritual: 1) o xamã (*yü'ücü*), responsável pela gestão cosmopolítica da Festa, ou seja, a todo momento ele está em comunicação com seres sobrenaturais perigosos que aparecem no ritual e colocam as pessoas em risco; 2) os *üãüncü*, que os Ticuna traduzem como "copeiros", pois sua principal tarefa é servir os convidados com bebida fermentada, mas não só isso, eles também coordenam as diversas sequências das quais a Festa se compõe; 3) e, por fim, os prestigiosos cantores ou cantoras, dos quais trataremos mais detidamente neste artigo.

Condensação ritual de gênero

Os(as) cantores(as) são uma das figuras mais centrais na realização da Festa da Moça Nova. Para compreendermos esta centralidade, apresentarei o principal colaborador em minha etnografia junto aos Ticuna, o professor Ondino (Doctürécurügöecü). A principal intenção aqui é mostrar como Ondino concentra as características singulares valorizadas por um bom cantor(a) entre os Ticuna. Esta parte do texto, portanto, seguirá três trilhas na temática do gênero que se encontrarão ao final: 1) uma breve consideração sobre os trompetes rituais ticuna, 2) a apresentação de Ondino, cantor que reúne características tidas como femininas pelos Ticuna, e 3) a poluição (*puya*) ou sangue como atributo que não somente iguala e diferencia os gêneros (Belaunde 2006: 210), como distingue mortais e imortais.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia**Os trompetes e a “moça nova”**

Segundo Lévi-Strauss, a organologia ticuna é uma das mais ricas da América tropical (2004[1967]: 347)⁶. Dentre os diversos instrumentos musicais tocados durante a Festa da Moça Nova, destacam-se dois trompetes que são executados atrás do local de reclusão das moças que estão sendo iniciadas (*to'cüpüün*). Depois de serem benzidos pelo xamã, estes trompetes tornam-se gente (*du'ü*) e, ao serem tocados, aconselham as moças que passam pelo ritual. Estes instrumentos estão inseridos no conhecido complexo das “flautas sagradas”, um fato etnográfico bastante recorrente na literatura, especialmente da América do Sul e Nova Guiné⁷. Tratam-se, de modo geral, de instrumentos que são interditados às mulheres e não-iniciados, especialmente crianças. Desta mesma maneira me foi explicado o tabu dos trompetes ticuna.

Segundo Francisco (Üpetücürüngütchiäcü), conhecedor da arte de construção de trompetes e um de meus informantes ticuna, a “mulher também pode tocar os instrumentos, só tem que saber. É mais as crianças que não podem ver. Por isso que pajé coloca espírito (*ã'ë*) nos instrumentos, para as crianças não chegarem perto. As mulheres podem ver e mesmo tocar os instrumentos, não o fazem muitas vezes por vergonha”. Esta fala de Francisco me deu a falsa pista de que, ao menos para os Ticuna do Brasil, as mulheres podem tocar os trompetes. Contudo, ao mesmo tempo, não são estimuladas. Apenas algumas se aventuram a tocá-los, especialmente as cantoras, que são menos envergonhadas. Entretanto, o único caso que conheci de mulher que tocasse os trompetes era o da mãe de Francisco, uma senhora de idade avançada, reputada como cantora e conhecedora da arte de tocar os grandes trompetes. Este fato ajuda a compreendermos a afirmação de

⁶ De fato, estes indígenas apresentam, além dos enormes trompetes de que tratarei mais detidamente, bastão de ritmo (*aru*), membranofone (*tutu*), idiofones (*ngobu*, *ba'ma* e *tori*), flauta pan (*tchecü*), flauta de embolo (*nge'cütu*) e um trompete menor, de bambu (*co'iri*).

⁷ Um panorama das “flautas sagradas” na América do Sul foi traçado numa coletânea de artigos organizada por Hill & Chaumeil (2011). Uma comparação entre os contextos etnográficos dos ameríndios e dos povos da Nova Guiné, incluindo os dois complexos de “flautas sagradas”, pode ser encontrado em Gregor & Tuzin (2001).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

Francisco. Por ser uma mulher que já não menstrua mais, a mãe de meu informante tem livre acesso aos instrumentos tabu, até mesmo para tocá-los. Fertilidade feminina e execução dos trompetes rituais são, portanto, mutuamente excludentes entre os Ticuna⁸.

Podemos considerar que a mãe de Francisco está nesta mesma situação da mulher entre os Hua, povo da Nova Guiné estudado por Meigs (1976), na pós-menopausa⁹. Ou seja, ao ser admitida entre os tocadores de trompete – inclusive considerada uma boa conhecedora do repertório – ela é equacionada a um homem iniciado, a quem é permitido o contato com os instrumentos. Veremos que, em contraponto a isto, quando um homem canta em *falsete* numa Festa ele está se equacionando não a qualquer mulher, mas a uma “velha” conhecedora da arte do canto de aconselhamento para a moça nova. Um cantor ou uma cantora, um trompetista ou uma trompetista, são pessoas de muito prestígio entre os Ticuna.

Pelo que ouvi, os imortais ou encantados (*ü'üne*) são bem apegados ao som, especialmente aos instrumentos. Ouvi histórias de *to'cü*¹⁰ é que são ouvidos soando sem que ninguém esteja tocando. A explicação que me deram é que os imortais estão tocando o trompete, mas nunca são visto fazendo isto. Uma informante me contou certa vez que qualquer um pode ouvir os imortais (*ü'üne*). Existem relatos de pessoas que ouviram um assobio, um canto, conversa, barulho. Depois, quando vão verificar do que se tratava, não encontram nada. “Se acontecer de vermos um

⁸ Assim como acontece com outros povos ameríndios que possuem “flautas sagradas”, cf. Menezes Basto (1999 [1978]: 224-225, 2006) para o caso Kamayurá e Piedade (2004) para os Waujá, ambos habitantes do Alto Xingu do Parque Indígena do Xingu e Hugh-Jones (1979) para os Barasana, e Piedade (1997) para os *Ye'pâ-masa*, ambos do Noroeste Amazônico.

⁹ “Despite the apparently extreme opposition of the sexes, post-menopausal women are initiated into male society and take on the ritual status of male vulnerability. They become *kakora*, the term usually reserved for the initiated male who is because of his purity, vulnerable to the pollution of others” (Meigs 1976: 394).

¹⁰ *To'cü* é o principal trompete ticuna. Há outro que é executado em dueto com ele é chamado *iburi* ou *buburi*, considerado o “companheiro” do *to'cü*.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

imortal é porque já nos tornamos um deles. Apenas os pajés conseguem vê-los sem morrer antes. Eles visitam os imortais em sonhos.”

Francisco comenta que seu avô fez um *to'cü* (trompete) certa vez que ficou muito bonito e guardou-o na água. “Mas o instrumento se encantou, foi embora. Diz minha mãe que quando ela vai ao lugar onde ele estava guardado ela escuta. Quando iam procurar não encontravam. Ele já tinha dono, *ü'üne* [imortais] tinha levado ele. Eles são muito inteligentes, mais do que a gente e eles que tocavam o *to'cü*. Mas a gente não via, só ouvia a voz do *to'cü*”. Segundo me disseram, quando jogam o trompete fora ou deixam por aí, vamos procurá-lo e ele não está mais no lugar onde deixamos. Isso acontece porque os imortais pegam para ele e levam para fazer festa também¹¹.

Contudo, não somente os imortais tocam os trompetes rituais. No recinto de execução dos trompetes outra condensação ritual está em curso na Festa da Moça Nova, aquela entre os chamados “bichos” (*ngo'ó*) e os imortais (*ü'üne*) que tocam os trompetes. Ou seja, dois tipos de seres que no cotidiano ticuna são extremos opostos, durante a execução dos trompetes nas Festas são condensados na voz emitida pelos instrumentos. Nimuendaju (1952) traduz o termo *ngo'ó* como “demônio”, ouvi poucas vezes este tipo de referência aos *ngo'ó*, em geral a palavra é traduzida como “bicho”. Já os *ü'üne* são considerados “encantados”, seres puros, seres que não possuem mais “males no corpo”, assim me foram definidos por Ondino. Não fica claro nas etnografias e nas respostas de meus informantes se o som dos trompetes é a voz de um *ngo'ó* ou se é um imortal quem está tocando. Seria difícil precisar justamente porque é mais provável que se trate dos dois tipos de seres tocando os trompetes¹².

¹¹ Lembremos que uma das referências usadas por Houseman para falar da condensação é o fato de que “a presença de pessoas ou outros seres é ao mesmo tempo corroborada e negada” (2003: 80).

¹² As vozes (*ga*) do veado (*kowü*), do Tchoreruma (o boto celeste), do Tchenawa (pajé da anta), de To'oena (primeira moça nova), de diversos *ngo'ó* são entoadas pelos trompetes, mas também os próprios imortais tocam estes instrumentos.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

Quando a pessoa manifesta que estabeleceu uma comunicação com os imortais, nunca se sabe com certeza se a relação foi estabelecida com os imortais, seres puros, ou com “bichos” ou demônios. Portanto, a “condensação” entre demônios e encantados, que permeia o cotidiano de relações dos Ticuna com o sobrenatural, alcança seu ápice nos rituais. Os relatos sobre as visões de Ngorane, um ticuna que liderou um movimento messiânico, são emblemáticos neste sentido: “a reação dos pais e parentes era bastante cautelosa em face das visões de *Ngorane*. A sua mãe teria sugerido que podia tratar-se não de um imortal, mas de um demônio (...). Os seus parentes hesitavam em caracterizá-lo como “enfeitiçado” ou alguém que merecia ser consultado e ouvido, um “homem sábio”. Ambas as alternativas de entendimento estavam apoiadas na tradição” (Oliveira Filho 1988: 159).

O “travestimento vocal” ticuna

Ondino é considerado um grande cantor entre os ticuna. Além de cantor requisitado nas Festas de Moça Nova, ele ainda é professor na escola da sua comunidade¹³, responsável por officiar as missa católicas aos domingos, pai e esposo dedicado. No auge de sua capacidade vocal, Ondino viajou para São Paulo e para a Itália para se apresentar em teatros, divulgando a música ticuna por onde passou. Só lamenta que sua voz tenha engrossado com o tempo. Disse que, quando jovem, sua voz era bem fina, aguda (*igaün*). Enquanto observávamos Ondino trançar um tipiti, um rapaz comentou comigo que Ondino era o único homem que ele conhecia que sabia trançar fibra de arumã (*Ischnosiphon sp.*). O trançado é uma atividade considerada feminina pelos Ticuna¹⁴. A maioria das pessoas que tecem redes são mulheres. Ondino é uma exceção, ele aprendeu com sua mãe a arte da tecelagem para fazer

¹³ Comunidade de Nossa Senhora de Nazaré, Igarapé Camatiã, município de São Paulo de Olivença – AM.

¹⁴ Nimuendaju, o primeiro a fazer uma monografia etnográfica sobre os Ticuna, comenta em alguns trechos de sua obra que o trançado do tucum – fibra usada na confecção de redes para dormir – é uma tarefa feminina: “O fio do tucum, torcido pelas mulheres na coxa nua ou no abdômen...” (1952: 13), ou neste trecho, “[as] índias mulheres sabem como produzir diferentes padrões decorativos através da inserção de fios pretos ou até mesmo vermelho, amarelo, e verde.” (*ibidem*).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

rede de dormir, e do trançado de fibra de arumã, para fazer cestos, espremedores de massa de mandioca (tipiti), peneira, etc. Diz que não importa o sexo da pessoa, o importante é estar interessado. Vê-lo torcendo tucum ou fazendo um cesto sentado ao lado de sua mãe não é uma cena rara em sua comunidade. A maior parte das canções e o jeito certo de cantá-las, Ondino me contou que aprendeu com suas tias, principalmente mulheres. Por outro lado, Ondino não caça, uma atividade eminentemente masculina (Goulard 2002: 112).

Existe um gênero vocal ticuna do qual Ondino é mestre e que é executado preferencialmente nas Festas de Moça Nova, denominado *ütü*. *Utü* é a palavra usada para se referir ao canto executado com a voz mais aguda possível, mas também ao canto dos pássaros. Os homens cantores da festa da moça nova, por exemplo, para realizarem este tipo de canto devem fazê-lo em *falsete*. O "canto fino" (*igaün*) é o mais valorizado entre os ticuna¹⁵. Trata-se nitidamente de uma imitação da voz feminina, o que chamei, inspirado nos estudos de rituais melanésios¹⁶, de "travestismo vocal".

O "travestismo vocal" dos Ticuna e a capacidade de algumas mulheres na pós-menopausa de tocarem trompetes me parece um exemplo de um atributo que Strathern percebeu entre os Gimi da Papua Nova Guiné, ou seja, "a capacidade de transacionar com o que veríamos como atributos sexuais. Estes são trocados entre homens e mulheres..." (2006: 177). De acordo com Strathern, as afirmações dos homens sobre o antagonismo sexual nas Terras Altas de Papua-Nova Guiné "são vistas como expressão das ansiedades masculinas sobre seu controle "real" dos poderes femininos" (2006: 159). Desta maneira, quando os homens se recolhem a suas tarefas exclusivamente masculinas, fica suposto "o poder do sexo excluído". Ou seja, enquanto não invadem o terreno das atividades femininas, o poder feminino está garantido, ao menos nestas esferas. Contudo, o caso Ticuna nos leva

¹⁵ Ao contrário, p. ex., dos Suyá, habitantes do Parque Indígena do Xingu - MT (Seeger 2004).

¹⁶ Certamente o pioneiro nestes estudos do travestismo melanésio foi Bateson (2006) em sua monografia sobre o *Naven*, ritual de travestimento dos Iatmul da Papua Nova Guiné, diversos outros se seguiram a ele.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

a inverter a declaração de Strathern, para ver no que dá. Quando os homens começam a imitar as mulheres no cantar e nas atividades produtivas, estariam se apropriando de seus “poderes”. Seria isto uma forma de controle dos “poderes femininos”?

Temos aqui o argumento destacado por Strathern de que os rituais são analisados no sentido de que as mulheres possuem uma “superioridade natural ou real em suas funções biológicas” (Strathern 2006: 162) e os homens teriam de lidar com isso de alguma maneira. No ritual esse poder pode ser cobiçado pelos homens, que tentam se apropriar deles, ou, no mínimo, expressam sua inveja com relação aos poderes femininos. Contudo, a questão se complica quando sabemos que algumas mulheres também desejam tocar os trompetes, domínio supostamente masculino, como a mãe de Francisco.

Diferente do uso do “travestismo” que pretendo mostrar aqui, para alguns povos melanésios, como os Iatmul, o travestismo – agora sem aspas – “significa zombar o caráter convencional psicológico do outro” (Houseman & Severi 1998: 21). Mas seria o que os homens ticuna fazem, ao cantarem em *falsete*, uma zombaria do sexo feminino? Quando os homens começam a imitar as mulheres no cantar e nas atividades produtivas, estariam se apropriando de seus “poderes”? Seria isto uma forma de controle dos “poderes femininos” (Strathern 2006: 159)? Muito pouco provável. Ao longo da Festa mais de um cantor(a) pode entoar canções diferentes ao mesmo tempo e as vozes femininas sempre sobressaem.

Devemos ter em mente que as relações em jogo num ritual como a Festa da Moça Nova – senão em boa parte dos rituais sul-ameríndios – estão para além da relação entre humanos. Os mascarados, que entram durante a Festa batendo em seu pênis e investindo contra o quarto de reclusão das moças, são claramente uma zombaria do excesso libidinoso do macaco caiarara. São eles, dentre outros mascarados, quem ameaçam a moça nova com seu pênis. Não só mulheres que cuidam do ritual (copeiras), mas também as próprias moças novas seguram estes mascarados pelas costas, evitando serem pegas por eles. Os insistentes e cômicos mascarados só desistem de seu intento quando recebem bebida e carne moqueada. Entretanto, se

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

a zombaria está neste nível cosmológico – ou seja, entre humanos e não-humanos (os mascarados) – não parece ser o caso do canto em *falsete* dos cantores ticuna¹⁷.

Antigamente, registrou Nimuendaju, “os meninos eram colocados em isolamento quando as suas vozes mudavam” (1952: 73). Esta indicação de Nimuendaju é muito importante. A mudança de voz dos meninos adolescentes ticuna é o indício de que o garoto deve passar pela iniciação à vida adulta, ou seja, está tornando-se adulto. Esta mudança em sua voz é equivalente à menarca da moça, já que esta marca a entrada da moça na reclusão. Contudo, como podemos pensar a relação desta mudança vocal masculina com a voz dos cantores homens na Festa? Seria uma espécie de retorno ao estado indiferenciado entre homens e mulheres? O cantor para cantar para a moça que está sendo iniciada não só adotaria uma voz feminina, mas também adotaria a voz de um pré-iniciado?

Passemos então à mitologia para compreendermos como se deu algumas relações entre os gêneros no início dos tempos.

O mito dos Gimi, povo melanésio, que narra a origem das “flautas sagradas” é bastante distinto do mito de origem das “flautas” (neste caso, trompetes) dos Ticuna. Entretanto, são extremamente semelhantes às narrativas sobre “flautas” que encontramos entre os povos do Alto Rio Negro, e do Parque Indígena do Xingu (cf. nota 7). Ou seja, de maneira geral, estes mitos apresentam um estado inicial em que as “flautas sagradas” eram um “domínio exclusivo das mulheres”. Não satisfeitos com isso, “os homens fizeram uma revolução, tomando as flautas das mulheres e constituindo o mundo como hoje ele é” (Menezes Bastos 2006: 569). No tempo mítico, de posse das “flautas”, as mulheres se auto-reproduziam sem a necessidade dos homens, até as “flautas” serem roubadas por estes últimos. Portanto, o que Strathern conclui com base na mitologia gimi, podemos afirmar para estas narrativas tão recorrentes entre os ameríndios: o ritual das “flautas” é a

¹⁷ Um caso evidente de zombaria entre homens e mulheres são os rituais Pawana dos Waiwai, povo caribe-guianense. “... muitos dos atores que desempenham o papel dos “visitantes” vestem-se como o sexo oposto: mulheres portam arco e flecha (que tentam grotescamente usar), homens chegam vestidos com roupas femininas e dando de mamar a bonecas...” (Howard 1993: 243).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

única coisa que impede as mulheres de serem partenogênicas (Strathern 2006: 179).

Segundo a mitologia ticuna, no começo dos tempo, é um homem, Ngutapa, quem primeiro engravidou e gestou em seus joelhos os gêmeos Yoi e Ipi, que dão origem aos Ticuna. Revoltado com a impossibilidade de sua esposa, Mapana, lhe dar filhos, Ngutapa a amarra na floresta de pernas abertas. Mapana é picada na vagina por formigas e vespas. Depois de libertada, Mapana joga uma casa de cabas nos joelhos de Ngutapa, o que provoca um inchaço, a própria gravidez de seus joelhos. Desta maneira, a vingança de Mapana é engravidar Ngutapa, ou melhor, tornar seus joelhos grávidos¹⁸. Yo'i, portanto, o fundador da sociedade ticuna, é fruto de uma oposição entre os sexos que implica na derrota e imobilização de Ngutapa, o homem primordial.

O mito dos "trompetes sagrados" dos Ticuna, apesar de radicalmente diferente, aponta para uma conclusão semelhante. Na narrativa ticuna, as "flautas" sempre foram um domínio masculino e a interdição para as mulheres sempre existiu. To'oená, heroína do mito dos "trompetes sagrados", é a primeira mulher da mitologia Ticuna a engravidar. Ela engravida de Ipi numa das versões do mito de To'oená que se conecta com o mito de origem dos Ticuna. A heroína do mito ticuna é também – e ao mesmo tempo, já que as versões variam – a primeira "moça nova", que morre ao olhar para os instrumentos musicais aos quais ela estava interdita. Neste sentido, se os mitos que tratam da origem das "flautas sagradas", de um modo geral, mostram como as mulheres perderam para os homens o domínio exclusivo destas "flautas", no mito ticuna este domínio exclusivo masculino já é dado de início. As apropriações entre os domínios exclusivos de cada gênero se darão, portanto, ao longo do próprio ritual de iniciação feminina.

Deste modo, os trompetes seriam um domínio exclusivamente masculino nos rituais, caso as mulheres na pós-menopausa não tivessem acesso a eles. Assim, não há uma só função fundamental no ritual que uma mulher não possa executar.

¹⁸ Fiz aqui um resumo das versões que encontramos em Nimuendaju 1952, Oliveira Filho 1988, Goulard 1991 e Camacho *et al*, 2002.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

Desta maneira, ao cantarem em *falsete* nos rituais – apropriando-se de uma característica eminentemente feminina – os homens ticuna impedem a afirmação de auto-reprodução das mulheres. O “travestismo vocal” ticuna, portanto, é um recurso para equilibrar os poderes de produção de pessoas entre os Ticuna.

Os male do mundo, do corpo e o corpo sem males

Para os Ticuna, o mundo atual é caracterizado como “algo corrompido e que escapa ao desígnio de seus criadores” (Oliveira Filho 1988: 145)¹⁹. Em um trecho registrado por Oliveira Filho, seu informante estabelece uma relação direta entre a corrupção atual do mundo e os desentendimentos entre as pessoas. Além da relação explícita entre os desentendimentos e a corrupção, podemos entrever uma relação entre a corrupção do mundo e o sangue: “Eles [Yoi e Ipi, gêmeos míticos ticuna] deixaram, abandonaram esse lugar, porque o pessoal já não obedecia a ele. Às vezes, diziam alguma coisa pro povo que viviam ali, mas ninguém obedecia a eles. Então o povo... cada vez, mesmo... entre eles se acabava! Cada vez piorava. Foi (o Yoi) não agüentô mais! Que a terra já estava muito suja, muito cheia de sangue...” (idem:147). Este relato deixa claro que, como uma pessoa impura, poluída por sangue, o mundo em que os Ticuna vivem atualmente está contaminado por o que eles chamam de “males” (*puya*).

Como vimos, os imortais são considerados aqueles que não possuem mais “males no corpo”. Neste plano, estariam em oposição aos mortais, “os de sangue” no corpo. Os Ticuna usam a palavra *du’ügü* para se atuo-referirem, termo que podemos traduzir como “gente”, um provável pronome cosmológico (Viveiros de Castro 1996). Segundo Goulard, numa arriscada etimologia, esta palavra teria como radical uma referência ao sangue: “...Incluso aunque la etimología no sea cierta, he propuesto (Goulard 1994) ver en el radical *du*, una referencia a la “sangre”, y *gü*,

¹⁹ “Em função da conduta errada do homens, foram surgindo os diferentes males e vícios, e os imortais se afastaram do convívio dos demais” (Oliveira Filho 1988: 145).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

expresión del plural, lo que autoriza a traducir el término *du-ûgû* por "los de sangre". (2009: 61).

Partindo de sua etnografia sobre os Airo-pai, povo da Amazônia peruana, mas lançando mão de uma vasta etnografia do sangue nas Terras Baixas da América do Sul, Belaunde defende que "o sangue constitui o principal veículo para a igualdade de gênero assim como para a diferença. O sangue é uma relação que tanto une quanto divide os seres humanos em homens e mulheres." (2006: 210). Ou seja, homens e mulheres podem possuir esse sangue poluidor (*puya*) e os tratamentos, apesar de diferentes – pois contribuem para a diferenciação dos gêneros –, utilizam recursos semelhantes, principalmente, como veremos, o jenipapo.

O que a menstruação particulariza de poluição nas mulheres, a noção de *puya* condensa para os distintos gêneros²⁰. O ritual é o momento de controlar o "sangue verdadeiro" (*tagü-ichi*, Goulard 2009; 156), a menarca da moça nova, cujo cheiro atrai todo o tipo de seres para a comunidade – dos desejáveis imortais (*ü'üne*) aos indesejáveis bichos (*ngo'o*). Ou seja, esta condensação entre os gêneros que se encontra em latência no cotidiano ticuna, no ritual é atualizada em sua forma mais paradoxal: homens e mulheres tem a oportunidade de ocuparem os domínios uns dos outros.

O antídoto contra o *puya* é a pintura com o sumo do jenipapo. Até onde sei, um ticuna pode ser inteiramente pintado de jenipapo em três momentos de sua vida: 1) poucos dias após seu nascimento, o que pude observar em campo²¹; 2) durante

²⁰ Para uma crítica da "poluição unilateral", isto é, uma exclusividade das mulheres, ver Strathern 1988: 169.

²¹ "Los ticuna insisten mucho en el poder de atracción por el olor: "se le pinta para que desaparezca el olor que tiene el niño. Tiene un olor que parece a la sangre de un animal descuartizado. Si no se hace, cuando el niño va al monte o al río, es contaminado"" (Goulard, 2009: 140).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

os rituais que um xamã realiza sobre um homicida²², o assassino é inteiramente pintado com sumo de jenipapo caso ele tenha entrado em contato com o sangue do morto; 3) quando as moças são iniciadas também são pintadas, outro fato que observei em todas as Festas que presenciei. Ou seja, estes três momentos possuem uma forte necessidade de "retirada dos males", isto que torna as pessoas vulneráveis para tornarem-se outra coisa que não humanos. Nos três casos estes "males" se relacionam com o sangue, seja a menstruação, o sangue da vítima ou o sangue do parto

Os "males" (*puya*), portanto, estão no mundo, o que nos leva a concluir que, semelhante ao que acontece nos rituais *naven*, entre os Iatmul da Nova Guiné, a Festa da Moça Nova deve ser encarada "não como uma resposta a questões levantadas pela sociedade, mas sim como uma réplica condensada de tais questões" (Houseman & Severi 1998: 46). Partindo da primeira menstruação de uma menina, o ritual articula, condensa, todo o pensamento ticuna sobre a poluição, o sangue, os "males do corpo", a imortalidade ou o corpo sem males.

Por que se faz a Festa da Moça Nova?

Particpei de quatro Festas de Moça Nova durante meu trabalho de campo, entre 2012 e 2013, no qual permaneci, até o momento, pouco mais de quatro meses. Segundo meus informantes, a Festa da Moça Nova é feita por dois motivos.

O motivo mais explícito é o perigo dos "bichos/demônios" (*ngo'ó*). Se a festa não é feita, qualquer um da comunidade, principalmente a moça, pode ser atacado por esses seres e ser comido. Durante estes rituais, diversos cantos são entoados para aconselhar as "moças novas". Dentre as inúmeras canções entoadas para a moça em sua reclusão, uma delas me foi referida como "a canção da moça que foi levada

²² Nimuendaju, narrando o tratamento xamânico a que se submeteram os executores de um feiticeiro, comenta que "se o sangue é derramado, o corpo do matador fica cheio de sangue invisível" (1952: 108). Para finalizar o tratamento, o pajé "deu a cada homem três pimentas para comer e finalmente pintou-os com jenipapo" (*ibdem*).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

pelo bicho porque ninguém cantou para ela". Em conseqüência de não terem feito festa para a moça, diz a canção, o Tchurara ou Yureu, um tipo de demônio (*ngo'ó*), iniciou a menina. O Tchurara, para iniciar as moças, usa um falso jenipapo. Ou seja, sua ação é ineficaz, deste modo a moça continua poluída após o ritual do Tchurara, correndo o risco de tornar-se um "bicho" por não ter passado pelo ritual que controla seu "sangue verdadeiro", a primeira menstruação. Segundo me disse Ondino, a principal razão para fazerem a festa é o medo deste demônio.

A segunda razão que me foi indicada para fazerem a Festa – e que pretendo explorar mais detidamente neste artigo – é o fato de ela estar estreitamente relacionada com a imortalidade e o mito ticuna da origem da vida breve. Os mitos narram histórias de casas de festa que, com todos cantando e de porre (*ngaün*), subiram para o céu dos imortais (*ü'üne*). Não por acaso, é quando estão todos bêbados que os imortais (*ü'üne*) "pegam" o corpo das pessoas para tocar os trompetes. Afinal, neste momento existe a possibilidade de a casa subir para o céu e todos os que estiverem lá dentro se tornarem imortais. De certa forma, creio que os especialistas no ritual têm a esperança em alcançar a imortalidade através de uma festa bem realizada. Durante uma explicação sobre a letra da canção dos imortais, Francisco me disse o seguinte: "todo mundo tem que ficar dentro da casa para serem levados. Quando todo mundo está de porre a casa sobe. Antigamente, durante a Festa da Moça Nova, aparecia um encantado [imortal] para muitas moças e levava elas. Os encantados levavam todo mundo que estava na festa com ela".

A Festa da Moça Nova é feita para ela ver os imortais (*ü'üne*). A moça, portanto, funciona também como uma espécie de "isca" para atrair os imortais. Fazendo a Festa da forma correta, a casa inteira é levada para o Morügüne, lugar dos imortais. O problema é que hoje em dia, dizem os mais velhos, as pessoas não respeitam mais a sacralidade do ritual. As crianças olham os instrumentos, as pessoas saem para namorar no meio da festa e as moças namoram com os primos antes de fazerem sua festa. Um mito coletado por Nimuendaju conta que uma "moça nova" estava sendo iniciada e ouve os imortais entrando na casa de festa. Imediatamente ela responde ao chamado deles e diz que quer se imortalizar. "A worecü [menina que está sendo iniciada] e os outros celebrantes estavam sentados

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

em cima do couro de anta no centro da casa. O tambor de carapaça de tartaruga estava soando, e os convidados estavam dançando. De repente, o couro de anta começou a se mover, subindo no ar” (idem: 136). Uma convidada que estava namorando fora da casa não percebe o que está acontecendo e perde sua carona para a imortalidade. Contudo, além de mitos como este que contam como a imortalidade foi perdida, existem também mitos que relatam o êxito em conseguir a imortalidade pelos participantes da festa.

Devemos ter em mente, portanto, que o contexto ritual é o momento dos imortais aparecerem. O momento dos não-humanos, de um modo geral, serem aceitos e domesticados nas comunidades. A atração que a moça exerce sobre os imortais também é exercida sobre seres perigosos que aparecem na Festa. Os mascarados são esperados na Festa, mas as pessoas devem defender a moça de suas investidas, segurando-os e oferecendo bebida e carne moqueada²³.

Condensação ritual entre mortais e imortais

Muitos dos principais autores que se debruçaram sobre a análise de rituais de iniciação – dos clássicos Van Gennep (2013) e Victor Turner (2005, 2013) aos mais contemporâneos, como Severi (2002), Houseman (1984, 2003, 2006) Houseman & Severi (1998), Casajus (1993) e Zempléni (1991) – indicam a natureza paradoxal destes eventos. Este fato é bem destacado por Da Matta com relação aos valores e sentimentos que são impostos e negados ao mesmo tempo nestes ritos. “[As] iniciações e os períodos liminares”, diz este autor, “são formas paradoxais. Ao mesmo tempo que inculcam valores e reprimem sentimentos, elas também apontam na direção de sistemas de comportamento alternativos” (2011: 18).

Contudo, além desta relação paradoxal de “valores e sentimentos”, o ritual da moça nova aponta para uma espécie de paradoxo cosmológico. Ou seja, apesar de não

²³ A carne moqueada é considerada liberada de sangue. “Se ofrece un trozo de carne ahumada a los que se han presentado con máscaras. Después de un largo ahumado realizado por los hombres, esta carne animal ha sido liberada de su sangre, assim eles vão embora sem oferecer mal” (Goulard 2009: 175).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

desejarem a morte – uma das vias para torna-se imortal –, os Ticuna empreendem seus rituais com a intenção de se imortalizar. A conjunção com um imortal, principalmente o contato visual com eles, mas nem tanto o ato de ouvir um deles, é algo que – apesar de benéfico, porque traz sabedoria – pode ser um indicativo de que a pessoa morreu. Deste modo, ou se imortaliza morrendo ou se imortaliza através do ritual, sem passar pela morte. Tudo indica que este paradoxo ritual ticuna se dá de uma forma específica, da forma como Houseman define a “condensação ritual”.

A mitologia ticuna admite uma tensão criada no tempo mítico. Esta tensão é a separação, a descontinuidade entre mortais e imortais, ou, nos termos consagrados por Lévi-Strauss, é o próprio tema da origem da vida breve (2004). O que o ritual faz é explicitar esta tensão e não tanto resolvê-la, apesar dos esforços no sentido da imortalização. De acordo com Lévi-Strauss, no capítulo *Final* de *O Homem Nu* (2011 [1971]), o mito efetuará a passagem do contínuo ao descontínuo, enquanto o ritual operaria uma reversão disto, transformaria o descontínuo em contínuo. Mas trata-se de uma continuidade sempre aproximativa, como a tangente criada num sacrifício. Nas palavras de Viveiros de Castro, “imagine-se a morte da vítima [do sacrifício] como o traçar de uma tangente, a melhor aproximação à curva da divindade...” (Viveiros de Castro 2008). O sacrifício cria uma quase-continuidade entre a vítima sacrificial e a divindade, uma tangente que (quase) une os dois (*ibidem*). A mesma lógica do sacrifício atua na Festa da Moça Nova. Assim como a vítima do sacrifício, a moça nova é a responsável por traçar esta tangente de melhor aproximação com a imortalidade.

A Festa é o momento em que as moças sofrem imposições de dor, pelo arrancamento ritual de seus cabelos, algo impensado no cotidiano. Ao mesmo tempo em que esta imposição de sofrimento ocorre – embalada pelos conselhos das mulheres mais velhas, que insistem que a moça deve obedecer a sua mãe e casar-se com o homem certo – outras canções enaltecem a moça que está passando pelo ritual. Na mesma Festa a moça sofre provações físicas e injúrias, mas é também enaltecida nas canções. Mais uma vez os “modos nominalmente incompatíveis de relacionamento” (Houseman 2006: 415) estão presentes.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

Nas situações liminares os neófitos são muitas vezes, segundo Turner, “tratados como se não fossem nem machos nem fêmeas” (2005: 143) – distinção fundamental para uma estrutura de clãs patrilineares como a ticuna. No ritual em questão, esta fronteira entre os gêneros, como vimos, é borrada pelo canto em *falsete* dos homens e a execução dos trompetes rituais por algumas mulheres. Contudo, na Festa da Moça Nova parece-me que desaparece uma distinção ainda mais fundamental. Durante a Festa, a moça é, por alguns momentos, considerada imortal, encantada. Deste modo, a própria distinção entre mortais e imortais é abolida na *persona* liminar das moças que estão sendo iniciadas.

Existe um conceito já bem aclimatado da filosofia para as análises etnológicas dos ameríndios que nos ajuda a tornar mais complexo o conceito de “condensação ritual”. Trata-se da ideia desenvolvida por Deleuze & Guattari de “devir” (1997). Como vimos, a “condensação ritual” que acontece na Festa permite que a moça nova seja mortal e imortal ao mesmo tempo. Contudo, devemos considerar que a imortalidade do cantor e das moças que são iniciadas no ritual é diferente daquela dos imortais (*ü'üne*). Assim como a “metamorfose” xamânica desterritorializa os termos transformados “para associá-los através de uma nova “conexão parcial”” (Viveiros de Castro 2007: 116) – p.ex., como nos explica Viveiros de Castro sobre o devir xamânico, “tão logo o homem se torna um jaguar, o jaguar não está mais lá” (*ibidem*)²⁴ –, quando um mortal se torna imortal durante a Festa, na verdade, ele se transforma num mortal-imortal. Daí o paradoxo ou a condensação, trata-se de uma imortalidade-mortalidade.

Aos imortais resta questionar, como no refrão da canção dos imortais, cujo eu lírico é um imortal falando para os mortais: “Por que? Por que?”. Por que não atenderam ao chamado constante? Estávamos sempre por perto e vocês não percebiam,

²⁴ “Nem metáfora, nem metamorfose, um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele estabelece, extraindo-os das relações que os definiam anteriormente para associá-los através de uma nova “conexão parcial”. O verbo devir, neste sentido, não designa uma operação predicativa ou uma ação transitiva: estar implicado em um devir-onça não é a mesma coisa que virar uma onça. É o devir ele próprio que é felino, não seu “objeto”. Pois tão logo o homem se torna um jaguar, o jaguar não está mais lá.” (Viveiros de Castro 2007:116).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

fizemos barulho no buritizal e vocês não percebiam, não agiam da maneira correta, não jejuavam para subirem com a gente para o céu. A voz de um imortal entoada por um cantor mortal, ao ser enunciada no contexto ritual, faz do cantor também um mortal-imortal, condensando identidades contraditórias²⁵.

A moça deve permanecer invisível e inaudível, ou seja, está escondida, mas ao mesmo tempo é uma “isca” para a aparição de mascarados e imortais, a “condensação” de seres sobrenaturais, o que implica em formas de relações opostas e uma “série de “verdades” contraditórias (...) em uma única sequência de ações.” (Houseman & Severi 1998: 40). Portanto, a “fusão sistemática de revelação e dissimulação, uma das marcas do processo de iniciação” (Houseman 2003: 89), marca a presença da moça nova e participação dos imortais na Festa. Eles estão lá e não se revelam ao mesmo tempo. A presença dos imortais na Festa é esperada, contudo, dissimulada. Eles estão na Festa, mas somente se revelarão se a Festa estiver sendo realizada a contento²⁶.

Considerações Finais

Seria a configuração relacional entre clãs e metades a responsável por conectar os elementos do ritual ticuna? Acredito que em parte. Os clãs e as metades possuem papéis rituais bem definidos e a apresentação deste quadro, apesar da falta de espaço neste artigo, complexificaria mais a exposição. Existe uma complexa configuração relacional operando nesta Festa, para além da oposição unívoca entre homens e mulheres, mortais e imortais.

²⁵ “...enunciação ritual envolve sempre a metamorfose (ou definição em termos rituais) de seu enunciador (...) Isso faz do enunciador uma figura complexa, formada pela condensação de identidades contraditórias” (Severi 2002: 37)

²⁶ O que nos evoca o imperativo de o ritual ser executado corretamente apesar das vontades individuais: “[O ritual] prescreve sequências de atos de seus protagonistas, independentemente das suas intenções pessoais. Tudo o que a tradição exige deles é que realizem o ritual corretamente.” (Houseman & Severi 1998: 37)

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

A oposição entre homens e mulheres é mais complexa do que aparenta, pois os meninos não iniciados aos trompetes, em virtude da interdição, neste plano, estão assimilados às mulheres férteis. Ao mesmo tempo, as mulheres na pós-menopausa são assimiladas ao grupo de homens mais velhos que tocam os trompetes. Um esquema destas oposições poderia ser: mulheres férteis: meninos não iniciados :: homens mais velhos : mulheres na pós-menopausa. Em outros termos – levando em conta que os meninos estão “poluídos” (*puya*), assim como as mulheres menstruadas, e o rapé (*cawü*) os “desintoxica”²⁷, ao passo que os homens e as mulheres velhos não possuem mais esta poluição. Desta relação, podemos passar a uma outra proporção: poluição: não-poluição (pureza) :: mortais : imortais. Na verdade, esta oposição entre mortais (seres poluídos) e imortais (seres sem “males no corpo”) existe num plano cosmológico. Num plano, digamos, sociológico, entre os mortais existem seres mais e menos poluídos. Lembremos também que a despoluição dos meninos, com a rapé (*cawü*), é feita na Festa junto com a iniciação feminina. Ou seja, neste plano do ritual os meninos são assimilados ao grupo feminino, deste modo, este grupo todo (meninos e meninas) se opõem aos imortais, seres puros.

Eu estava em campo quando filho temporão de Ondino e Raissa nasceu. Como ela não podia trabalhar como em seus dias antes do parto – seu corpo estava coberto de sangue invisível –, então Ondino assumiu as tarefas dela, algo comum entre alguns sul-ameríndios²⁸. Segundo Belaunde, o “sangramento das mulheres, portanto, cria uma arena onde o equilíbrio das relações de poder e interdependência entre homens e mulheres se realiza” (2006: 220). Ou seja, o sangramento do parto gera a entrada dos homens em domínios femininos. O

²⁷ Antigamente alguns homens ficavam próximos aos trompetes durante o ritual para assoprarem rapé (*cawü*) nas crianças que se aproximassem. Ao passar pelo tratamento com o rapé – que causa intensos vômito, incontinência urinária e fecal – a pessoa estaria liberada para se aproximar dos instrumentos tabu.

²⁸ “Frequentemente os homens cozinham e cuidam de suas esposas permanecem no confinamento (Mahecha, 2004, p. 170; Århem et al, 2004, p. 210)” (Belaunde 2006: 220).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

mesmo podemos notar no ritual, o sangramento da moça nova faz com que os domínios dos gêneros sejam permeados um pelo outro. Assim como acontece com os domínios da mortalidade e da imortalidade.

A figura da moça, neste sentido, torna-se absolutamente paradoxal, pois, apesar de estar menstruando pela primeira vez e estar imbuída de todo o perigo e poluição que isto acarreta, a moça é considerada, como vimos, uma imortal (*ü'üne*), ou seja, desprovida dos "males do corpo". No corpo da moça nova estão condensados a pureza e o perigo, mortalidade e imortalidade.

Bibliografia

Bateson, Gregory (2006). *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné* / Gregory Bateson; tradução Magda Lopes. – 2. ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Belaunde, Luisa Elvira (2006). "A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, June.

Camacho, H.; Huaines, F. J.; y Águila, S. R. del (Comp.) (2002). *Historia de Gutapa*. Leticia: ICBF.

Casajus, Dominique (1993). "Figures paradoxales dans quelques analyses de rituels" en *Cahiers du CREA* (Centre de recherches em épistémologie appliquée, École polytechnique), n° 16, 1993 : 141-155. Paris.

Da Matta, Roberto (2011). "Apresentação" en *Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). "1730 — Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível" en *Mil platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 4, São Paulo: Ed. 54 (Coleção TRANS).

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

Dumont, Louis ([1953]1975). "Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage" en *Dravidiens et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud, et en Australie*. Paris: Mouton.

Gordon, C.; Wilde, G.; Naveira, M. (2013). "Propuesta de Grupo de Trabajo – Rituales: transformaciones cosmológicas y socio-históricas", *X Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba, Argentina, retirado do site no dia 26 de abril de 2014: <http://www.xram.com.ar/gt/GT%2066.pdf>

Goulard, Jean-Pierre (2002). "Le temps du passage: exister pour vivre : l'entre-deux chez les Ticuna d'Amazonie" en *Autre: cliniques, cultures et sociétés. Revue Transculturelle*, vol. 3, n. 1. Paris.

-(2009). *Entre Mortales e Inmortales – El Ser según los Ticuna de la Amazonía*. CAAAP, CNRS-MAEE-IFEA, Lima.

Gregor, T. A. & Tuzin, D. (eds.), 2001 – *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.

Hill, J. D. & Chaumeil, J. P. (eds.) (2011). *Burst of breath: indigenous ritual wind instruments in lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Houseman, M. & Severi, C. (1998). *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden: Brill. xvi, 325 pp., photos and illustrations.

Houseman, Michael (1984). "Les artifices de la logique initiatique". In: *Journal des Africanistes*, tome 54 fascicule 1. pp. 41-65.

-(2003). "O Vermelho e o Negro: um experimento para pensar o ritual" en *MANA* 9(2):79-107. Rio de Janeiro. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v9n2/17933.pdf>

-(2006). "Relationality", in: J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) *Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. Leiden: Brill, pp. 413-428.

Howard, C. (1993). "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia" en *Amazônia: etnologia e história indígena*. Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - USP/FAPESP, p. 229-264.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

Hugh-Jones, Stephen. (1979). *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude (2011 [1971]). *O Homem Nu*. São Paulo: Cosac & Naify.

-(2004 [1964]). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

-(2004[1967]). "Instrumentos das trevas" en *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naif.

Meigs, Anna S. (1976). "Male Pregnancy and the Reduction of Sexual Opposition in a New Guinea Highlands Society". *Ethnology* 15: 393-407.

Menezes Bastos, Rafael José, (1999[1978]). *A musicológica kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

-(2006). "Leonardo, a flauta: uns sentimentos selvagens", *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 49 N° 2.

Montes Rodríguez, María Emilia (2005). *Morfosintaxis de la lengua tikuna*. Colección Lenguas Aborígenes de Colombia, Descripciones 15. Ed. Universidad De Los Andes Centro De Estudios Socioculturales – CESO – CCELA.

Nimuendaju, Curt (1952). *The Tukuna*. American Archeology. Berkeley & Los Angeles University of California Press.

Oliveira Filho, João Pacheco de (1988). "O Nosso Governo": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero. 316p.

Overing, Joanna (1975). *The Piaroa. A People from Orinoco Basin*. Cambridge: Cambridge University Press.

Piedade, Acácio Tadeu de C. (1997). *Música Ye'pâ-masa: Por uma Antropologia da Música no Alto Rio Negro*, dissertação de mestrado em antropologia social, PPGAS/UFSC.

-(2004). *O Canto do Kawoká: Música, Cosmologia e Filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de Doutorado em Antropologia. PPGAS/UFSC.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

Rivière, Peter (1969). *Marriage Among the Trio: A Principle of Social Organization*. Oxford: Clarendon.

Seeger, Anthony (2004[1987]). *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Seeger, A.; Da Matta, R. & Viveiros de Castro, E. (1979). "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, 32:2-19.

Severi, Carlo (2002). "Memory, reflexivity and belief: reflections on the ritual use of language". *Social Anthropology*, Cambridge, v. 10, n. 1, p. 23-40.

-(2004). "Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10:815-838.

Silva, Marcio (2009[1993]). *Romance de Primas e Primos*. 1. ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas e Editora VALER. v. 1. 254 p.

Strathern, Marilyn (2006[1988]). *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Turner, Victor (2013[1969]). *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.

-(2005). "Betwixt and Between: o período liminar nos "ritos de passagem", in: *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

Van Gennep, Arnold.

-(2011). *Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição.

Viveiros de Castro, E. (1993). Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico In Viveiros de Castro, E., Carneiro da Cunha, M (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, p. 150-210.

-(1996). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2), pp.115-144. Rio de Janeiro.

perifèria

Número 19 (1), Juny 2014

revistes.uab.cat/periferia

-(2007). "Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca". *Novos Estudos CEBRAP*, 77, pp. 91-126.

-(2008). "Xamanismo Transversal – Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica" en *Lévi-Strauss Leituras Brasileiras*, Queiroz, Ruben Caixeta de e Nobre, Renarde Freire (org.), Belo Horizonte: Editora UFMG.

Zempléni, Andras (1991). "Initiation" en *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, ed. P. Bonte and M. Izard. Paris: Presses Universitaires de France, p. 375-77.