SÉRIE ANTROPOLOGIA 4

O SIMBOLISMO DA CAÇA EM DOIS RITUAIS DE NOMINAÇÃO

Alcida Rita Ramos
Mariza Peirano

1973

INTRODUÇÃO

O presente trabalho[1] tem dois objetivos principais. Um, é discutir e tentar definir o fenômeno ritual como um sistema de informação cultural. O outro, é descrever e analisar dois rituais de nominação que, embora levados a efeito em duas sociedades distintas, com diferentes propósitos, apresentam-se, do ponto de vista estrutural, como um único tipo de situação ritual. Essas sociedades são Sanumá (Yanoama) e Bororo. Na primeira, o ritual aqui analisado é desempenhado quando do nascimento de um membro; na segunda, quando da morte de um membro. Em ambas as sociedades, o ritual envolve a nominação, da criança (entre os Sanumá); do morto (entre os Bororo). No decorrer da análise desses rituais, tornou-se evidente que certos aspectos sócio-culturais são postos em relevo durante a realização dos ritos. E o mais importante é que, apesar das diferenças culturais que existem entre Bororo e Sanumá, e que serão apresentadas mais adiante, tornou-se claro que os mesmos aspectos são enfatizados pelo ritual de nominação em ambas as sociedades, como será exposto abaixo.

A situação empírica representada por esses dois ritos de nominação constitui-se, assim, em teste conveniente para avaliarmos a capacidade operacional da definição de ritual aqui proposta.

Definição de ritual

Consideramos que a noção de ritual deve transcender aqueles fenômenos de cunho religioso que tradicionalmente têm monopolizado o conceito e as análises de rito. Assim sendo, um dos problemas que surgem quando tentamos elaborar uma definição mais ampla de rito advém da necessidade de se separar comportamento simplesmente padronizado de comportamento ritual. A questão é saber-se o que deve existir na conduta de um indivíduo ou grupo para que ela seja classificada como ritual e não meramente como uma manifestação dos modos de agir aprovar pela sociedade. Em seu artigo sobre ritualização humana, Leach amplia o âmbito do conceito de ritual, de modo a contar todo tipo de comportamento que não tenha um caráter puramente técnico. Para ele, ritual inclui formas de comportamento que ele chama de "comunicativo" e de "mágico", um exemplo do primeiro seria um aperto de mão e do segundo, a prestação de um juramento (Leach, 1966: 403). A posição de Leach tem o mérito de expandir o conceito de ritual, de modo a incluir, fenômenos não apenas religiosos, mas, por outro lado, corre o risco de confundir o ritualizado como o meramente padronizado. [2]

Por sua vez, Victor Turner, ao analisar rituais Ndembu, realça magistralmente o papel do ritual como um tipo de ação que informa marcantemente a estrutura social onde se insere. No entanto, ao definir o que seja rito, não escapa à tentação de introduzir no elemento religioso, pois considera ritual como sendo "comportamento prescrito e formal para ocasiões fora da rotina tecnológica, que se refere a *crenças em seres ou poderes místicos*" (Turner, 1964: 20. O grifo é nosso).

É ainda Leach que, por outro lado, afirma que o "ritual em seu contexto cultural é um padrão de símbolos" (Leach , 1964: 15). Poderíamos tomar essa afirmação como considerando ritual apenas aquele tipo de comportamento que envolve utilização de representações simbólicas, excluindo, desse modo, tipos de ação aceitos como comportamento meramente padronizado. No entanto, como se dá essa simbolização no contexto ritual, não é explicitado por Leach.

Neste trabalho, é nosso propósito tentar justamente compreender as condições de formação de símbolos na constituição do ritual. Definimos, pois, ritual como um *sistema de comunicação que se manifesta através de uma cadeia sintagmática de comportamento estruturalmente fixa, cujos elementos estruturais são símbolos.* Dois aspectos deste enunciado requerem elaboração.

Primeiro, o que diz respeito ao rito constituir-se em cadeia sintagmática estruturalmente fixa. O conceito lingüístico de cadeia sintagmática se refere a qualquer combinação linear de elementos numa seqüência da cadeia da fala (Saussur, 1966: 123). Ordinariamente, na linguagem diária, as cadeias sintagmáticas são altamente variáveis: não há fórmulas fixas necessárias para nos expressarmos no cotidiano. Mas na execução de um rito, existe uma seqüência pré-determinada; embora possa haver diferenças em detalhes no desempenho de um dado ritual em ocasiões diversas, a estrutura dos arranjos sintagmáticos permanece a mesma dentro de um mesmo rito. O que deve ser dito e o que deve ser feito durante um ritual obedece a cânones pré-estabelecidos, que permitem pouca ou nenhuma variação. Daí, dizemos que um rito constitui-se numa cadeia sintagmática estruturalmente fixa. [3]

Segundo, quanto à caracterização dos elementos estruturais do rito, como símbolos, valemo-nos do conceito de *bricolage* entende-se a utilização de elementos já existentes, transpostos para um contexto diferente do original e disposto no novo arranjo. Assim, objetos e seres, que na vida diária estão relacionados de determinada maneira, adquirindo um novo significado. No processo de transposição de elementos de um contexto para outro, é que estes adquirem o caráter simbólico. Inúmeros exemplos disto podem ser encontrados, por exemplo, nas análises de Turner sobre rituais Ndembu (Turner, 1967).

O aspecto de definição de rito como um sistema de comunicação, refere-se ao fato de que a atividade ritual sempre expressa alguma faceta da estrutura de uma sociedade, numa afirmação simbólica da ordem social. Poderíamos mesmo dizer que toda ação ritual enfatiza um ou mais aspectos do sistema sócio-cultural, aspectos esses aos quais a sociedade parece delegar importância especial. E é através de análise do simbolismo ritual dentro do seu contexto cultural, que o antropólogo tem a oportunidade de perceber aspectos cruciais que de outro modo poderiam passar-lhe despercebidos. A exemplo da análise de mitos, a compreensão da linguagem ritual é fundamental para nos informar sobre o sistema social onde ela ocorre.

Novamente é Leach que, de modo bastante claro, acentua esse aspecto do ritual, quando diz que o "ritual torna explícita a estrutura social" (Leach, 1965, 15) E mais, "para se evitar anarquia, os indivíduos que compõem uma sociedade devem, pelo menos de maneira simbólica, ser, de vez em quando, lembrados da ordem subjacente que, supõe-se, orienta suas atividades sociais" (Ibid. : 16). Poderíamos ir mais além e dizer que essa comunicação da estrutura social se faz justamente pela transposição de elementos do cotidiano para um novo contexto onde, já agora na qualidade de símbolos, eles passam a informar sobre essa ordem subjacente.

Nas seções que se seguem, apresentam uma caracterização das sociedades Sanumá e Bororo, juntamente com a descrição dos rituais de nominação e, por fim, uma análise desses rituais, lançando mão do instrumento conceitual acima discutido.

Os Sanumá

a. A organização social

Os Sanumá representam um sub-grupo da família lingüística Yanoama, a maior parte da qual ocupa a área do divisor de águas entre as bacias do Orinoco e do Amazonas. Os Sanumá, que tem aproximadamente 2.000 indivíduos, vivem no quadrante noroeste do território Yanoama. Sua economia se baseia grandemente na caça e na coleta, embora a horticultura da mandioca e de bananas seja de enorme importância para sua dieta. Suas aldeias não obedecem a nenhum plano pré-determinado, as casas são, em geral, retangulares, com divisões internas de um a quatro compartimentos com uma fogueira central, cada compartimento é ocupado por um grupo doméstico, geralmente constituído de uma família nuclear ou poligínica ou extensa, ou ainda conjunta (Joint family). O tamanho médio das aldeias é de 40 a 50 pessoas.

Seu sistema de parentesco é do tipo dravidiano, no qual se distinguem marcadamente os parentes consangüíneos ('os meus'), dos parentes afins ('os outros'). O casamento dá-se preferencialmente com a prima cruzada, tanto patrilateral, como matrilateral, ou bilateral. Esse sistema de duas seções (isto é, consangüíneos versus afins) torna-se mais complexo devido à existência de sibs e linhagens patrilineares e exogâmicas, que se sobrepõem à divisão de duas seções. Essa superposição acarreta a existência, na prática, de suas regras distintas de matrimônio. Uma, prevê o casamento com a prima cruzada (hiziba), que nunca pertence ao grupo de descendência de ego. A outra, refere-se à exogamia de sibs e de linhagens; esta toma procedência nos casos em que o casamento não se dá com uma hiziba. Uma vez obedecida a regra de exogamia de sib e linhagem, é de menos importância a categoria de mulheres com quem um homem casa. A ocorrência de casamentos "errados", isto é, que não observam o sistema terminológico de duas seções, ocasiona o reajustamento de terminologia de parentesco, por parte dos indivíduos em questão.

O sistema de duas seções, combinado com o sistema de sibs e linhagens, distingue três categorias de parentes: os parente consangüíneos agnáticos (do grupo de descendência de ego), os parentes consangüíneos não-agnáticos (fora do grupo de descendência de ego) e os parentes afins. Esta distinção se mostrará significativa no rito de caça para nominação. [4]

b. Nominação

Os nomes Sanumá compreendem nomes pessoais, patronímicos e tecnonímicos. Todos eles são secretos, com relação a estranhos, embora o tabu em pronunciá-los se abrande com a convivência continuada com os Sanumá. O nome pessoal é o nome "real" (hilo sai), podendo haver mais de uma para cada pessoa. Foram obtidas informações sobre 337 nomes pessoais, correspondendo aos habitantes de oito aldeias, incluindo alguns membros já falecidos.

O nome pessoal pode ser adquirido de acordo com três principais procedimentos alternativos.

1. Através da caça ritual, efetuada pelo pai do recém-nascido, com o intuito de dar à criança o nome do animal caçado. Esse é o modo prioritário de se nominar um novo membro. Entretanto, essa prática é revestida de inúmeras precauções ligadas particularmente à saúde da criança e dos pais, a condições sociais que deverão ser normais, e ao fator chance (se um animal é encontrado ou não, se é morto ou não). O resultado é que, de 337 nomes pessoais estudados, apenas 12% foram adquiridos dessa maneira. Voltaremos à caça ritual para nominação mais adiante.

2. Nomes baseados em características físicas ou comportamentais (38% dos casos estudados)

3. Nomes contingentes baseados em fatos ou circunstâncias especiais ocorridos por ocasião do nascimento ou em época posterior. (36% dos casos).

4. Raros casos de patronímicos usados como nomes pessoais, tecnonímicos e outras formas pouco freqüentes de nomes (14% dos casos).

O patronímico (isto é, nome de sib ou de linhagem utilizada para designar seus membros) é considerado um nome "adicional" (*hilo setea; hilio nãiõ)* [5] e, como o termo indica, é sempre transmitidos de pai a filhos de ambos os sexos. Também são revestidos de sigilo, embora em menor grau do que em nomes pessoais. O uso contínuo de tecnonímicos provê meios de se evitar o uso dos demais nomes.

A figura do nominador (aquele que pronuncia o nome da pessoa pela primeira vez) recai na maioria dos casos sobre aquelas categorias de parentes que estão na posição de consangüíneos não-agnáticos em relação ao receptor do nome. Mais especificamente, é a mãe ou a avó materna da criança.

Todos os tipos de nomes pessoais podem se repetir em vários indivíduos, independemente de sexo, ou afiliação a unidades sociais. O mecanismo mais eficiente de que lançam mão os Sanumá para individualizar homônimos é por meio de um binômio que combina patronímico com nome pessoal. Dessa maneira, no processo de isolar um indivíduo de outros com o mesmos nome, o sistema de nominação classifica-o na matriz social mais abrangente. [6]

c. Nascimento

A mulher geralmente tem o filho na floresta ou na roça, se o nascimento ocorre durante o dia; se durante a noite, é em sua própria casa. As mulheres novas, pouco experientes, são normalmente assistidas por suas mães ou avós maternas. Se a mulher já teve vários filhos, é comum enfrentar o parto sozinha. Durante os dez dias que se seguem, a mãe ficará sentada no chão, com seu filho, sem fazer qualquer trabalho, sem se banhar, abstendo-se de certos alimentos proibidos a ela e ao pai da criança. Somente durante a noite ela pode deitar na rede. Despede-se da tanga e de ornamentos. Por sua vez, o pai deve limitar suas atividades alguma pesca e trabalho leve na roça; não deve caçar para a família, pois se o fizer corre o risco de provocar dores nas costas do recém-nascido. E no período em que a mãe ainda está inativa, que o pai suspende a proibição de caçar, para ir em busca de um animal que sirva de opônimo para seu filho (ou filha).

Na madrugada em segue o nascimento de uma criança, todos os jovens e demais membros da aldeia tomam um banho comunal no rio ou igarapé próximo. A razão, dizem os Sanumá, é que, se não o fizerem, as pessoas poderão ficar cegas; ficarão também covardes, amedrontadas. Somente a mãe não participa desse banho. O pai acompanha os demais membros da aldeia.

De acordo com uma informante, não é apreciado o nascimento de crianças apenas de sexo feminino. Se nasce uma série ininterrupta de filhas, a mãe solicita os serviços de um xamã, com o fim de propiciar a concepção de um filho homem. Por outro lado, o nascimento de crianças exclusivamente masculinas, também não é bem aceito, pois, isto significa que a mãe não terá, no futuro, o auxílio de uma filha para ralar mandioca, e, além disso, os filhos homens deixam a casa dos pais quando casam, seguindo a prática do serviço da noiva na casa dos pais desta. Assim, eventualmente os pais ficarão sós, depois que o último de seus filhos sair para casar.

Para os Sanumá, o primeiro filho tem sempre pouca chance de sobreviver,. Dada a falta de experiência da mulher, que geralmente concebe logo o ritual de iniciação na época da primeira menstruação, a criança sofre as conseqüências da pouca habilidade

da mãe em cuidar de seu filho. É mesmo de esperar que o primeiro filho (haba haba de) acabe morrendo na primeira infância (a mesma expectativa existe em relação a cães, quando a fêmea produz sua primeira ninhada).

Uma mulher adulta e casada sem filhos considera-se vítima de feitiçaria por parte de inimigos, como ato de vingança. Esse tipo de infortúnio recebe tratamento xamanístico especial.

O nascimento e sobrevivência de um filho leva os pais a mudar de status; já agora, o casal entra num grupo etário de "pais de primeiro filho". [7] Assim, podemos dizer que o nascimento de uma criança representa um rito de passagem duplo: para os pais e para a própria criança. E um rito de passagem também para esta, pois antes da concepção ela pertencia ao mundo das almas (*heno pole bi dibi*) [8], localizado na área onde seu grupo humano viveu originalmente. Com o nascimento, e permanecendo viva, a criança passa a pertencer o grupo de humano onde nasceu. Se morrer dias após o nascimento, porém, ela voltará o território dos *heno pole bi dibi.*

d. caça ritual

Neste trabalho focalizaremos o ritual de caça que precede a nominação de um povo membro nascido no grupo. Nosso ponto de partida será a exegese, isto é, as informações e explicações fornecidas pelos próprios agentes da cultura (Cf. Turner, 1971).

Antes, porém, é necessário descrevermos de maneira breve, os vários tipos de espíritos que são envolvidos nessa prática de nominação.

Dentre as entidades extra-naturais reconhecidas pelos Sanumá, devemos distinguir aqui as seguintes: *pole, heno bi dibi,* ou simplesmente *ni pole bi dibi,* refere-se a espíritos de pessoas mortas, traduzíveis mais convenientemente por 'alma'. São especialmente perigosas para os vivos; *sai dibi,* espíritos da floresta, quase sempre maléficos para o homem; *uku dibi,* espíritos de seres (humanos ou animais) recentemente mortos; são essencialmente neutros em relação ao homem, mas potencialmente perigosos, se os homens infringirem as regras estabelecidas (por exemplo, quebra de tabus alimentares), *hekula dibi,* espíritos benéficos, que assistem o xamã em suas curas e outras atividades religiosas. Dentre os espíritos desse tipo, existe uma classe que consiste em espírito de animais que, após passarem por uma fase na forma de *uku dibi,* transformar-se me espírito assistentes no xamanismo. É por meio de *hekula dibi* que o xamã pode curar males advindos de quebras de proibições alimentares relativas, principalmente, à carne de amimais de caça. [9]

Passemos agora à caça ritual em si.

EXEGESE

A expressão Sanumá para o nome obtido através de caça ritual é *humabi tabalima* (literalmente, 'fêz cocix'). Isto se refere ao fato de que, morto um animal, sempre comestível (salo) [10] durante uma caçada ritual, um espírito (*uku dibi*) desse animal passa para o corpo da criança através do cocix. Por exemplo, se o animal morto foi um macaco-prego, a expressão completa se torna: *wasi ha humabi tabalima* ('por meio de macaco -prego se fêz o cocix'). Esse espírito (que passaremos a chamar de espírito *humabi*) tradução da expressão Sanumá *humabi uku dibi*) invariavelmente se introduz no corpo da criança, mesmo que esta, por várias razões, não chegue receber nome de animal. Dos 337 casos estudados sobre a aquisição de nomes, 100 envolveram uma caçada ritual. Desses 100, apenas 41% das crianças receberam nomes de animal, mas todos (100%) receberam espírito *humabi.*

Antes mesmo da criança nascer, na última fase de gravidez, deve-se fazer silêncio na floresta para não perturbar o seu espírito *humabi.*

Por outro lado, quando indagamos dos Sanumá por que eles efetuam essa caçada, a resposta é sempre "porque se precisa de um nome"(*hilo pi ku zalo*). Em suma, o propósito principal da caçada ritual, segundo os Sanumá, é prover a criança com um nome pessoal. Neste processo, ela recebe o espírito *humabi* que se origina do animal morto e, penetrando na criança, aí permanece para o resto da vida. A presença dessa espírito dá à criança uma certa proteção contra espíritos malévolos (*meine dibi,* um tipo de *sai dibi*) que vivem na floresta e são especialmente perigosos para as crianças.

De acordo com os informantes, é apenas o primeiro filho de um casal que é objeto desse rito, em cada família, basta que uma criança tenha passado por esse procedimento. Em termos estatísticos, entretanto, observa-se que para várias crianças numa mesma família (cerca de 10% dos casos de caçadas rituais) foi levada a efeito uma caçada ritual. Em 34% dos casos conhecidos, a criança não era o primeiro filho.

Uma vez morto o animal, o pai da criança deve evitar todo o possível tocá-lo diretamente; o animal é embrulhado em folhas e carregado para a aldeia, onde o pai o oferece a um parente afim de preferência um irmão de sua mulher ou marido de uma irmã (*soli*). Este come a carne e, se ela for de boa qualidade, a criança viverá, mas se for de má qualidade, a criança morrerá. Os pais não devem tocar no animal, muito menos comer a carne, pois isso implicaria na morte da criança, uma vez que estariam comendo o próprio espírito *humabi* de seu filho.

A realização da caça ritual está condicionada a uma série de fatores relacionados com a saúde do bebê, de ambos os pais, com legitimidade da criança, com a ausência de atividades guerreira, ou com a ausência de falecimento recentes na aldeia. Se uma dessas condições estiver presente, a caça ritual não é levada a cabo. Uma vez feita a caçada, resta saber o nome do animal faz parte do acervo de nomes próprios permitidos pelo grupo de descendência da criança. Havendo impropriedade do nome, escolher-se-á

outro, através dos demais procedimentos de nominação. Um nome *humadi* pode ser suspenso em qualquer época da vida do indivíduo, desde que, depois de receber o nome ele, enquanto criança, adoeça; ou se o pai ou outro parente primário morrer; ou se o nome soar mal aos ouvidos dos velhos; ou se a criança se mostrar portadora de uma característica especial e por isso receber outro nome.

INTERPRETAÇÃO

Passemos agora à análise desse ritual. Este se desencadeia a partir do nascimento de uma criança, principalmente tratando-se do primeiro filho de uma família (segundo exegese) e da observância de determinadas condições É interessante correlacionarmos essa afirmativa com a nação Sanumá de que o primeiro filho de uma mulher tem pouca chance de sobreviver exposto que está á inexperiência da mãe. As precauções que cercam esta prática traduziram, assim, a crença na vulnerabilidade do primogênito.

A partir do nascimento, desenrola-se então a cadeia sintagmática fixa:

- nasce a criança
- as condições são normais
- o espírito *humabi* entra na criança
- o parente afim come a carne e faz o julgamento
- a criança é nominada

A cadeia ritual é aqui composta basicamente dos seguintes elementos: a morte do animal pelo pai, a introdução do espírito animal no corpo da criança, e a ingestão da carne e subseqüentemente dita, embora sendo o resultado esperado desta seqüência ritual, não é revestida de qualquer cerimônia especial, sendo o nome simplesmente pronunciado por um parente geralmente consangüíneo, não-agnata. Os elementos do ritual tornaram-se simbólicos pelo contexto em que surgem. A rigor , eles são fragmentos da vida cotidiana: o pai sempre caça animais comestíveis para alimentar. No contexto que precede a nominação, contudo, estas ações cotidianas tornam-se elementos simbólicos de rito; pela sua transposição para um contexto que é justamente marcado pela suspensão do cotidiano. A criança Sanumá nasce na floresta ou na roça

(dentre de casa, se for à noite) e quando a mãe retorna a casa, passa de dez a quinze dias inativas, sentada no chão. O pai restringe suas atividades a trabalhos leves de pesca e lavoura. Tanto ele quanto a mãe passam a observar determinados tabus alimentares que visam, sobretudo, proteger a criança de perigos sobrenaturais. As condições de simbolização se estabelecem, então da seguinte forma:

COTIDIANO	**RITUAL**
O pai caça animais comestíveis para consumo familiar	O pai caça animal comestível em condições de couvade, que a família não pode consumir.
O pai pode preparar a caça	O pai não deve tocar o animal caçado
A família nuclear partilha da carne	A família nuclear não come a carne
Se o animal caçado for grande, consangüíneos e afins partilham da carne.	Só os parentes afins comem a carne

A partir desta cadeia simbólica no contexto ritual, um nome será dado à criança. Mais significativo do que receber o nome do animal caçado, parece ser a aquisição, pela criança, do espírito *humabi*.

Percebe-se, pela análise do ritual *humabi* de nominação, que certos aspectos da cultura Sanumá são ressaltados. Assim, são postos em relevos:

FAMÍLIA NUCLEAR. A relação entre os pais e a criança é realçada através da prática de couvade, que implica na suspensão das atividades dos pais e na observância de determinada proibições alimentares; a identificação dos pais com seu filho é enfatizada na preocupação por parte daqueles em evitar tocar e comer a animal que fornece o espírito *humabi* deste.

RELAÇÃO PAI-FILHO. No ritual que proporcionará ao filho um nome e um espírito protetor, é o pai que caçará o animal comestível para esse fim.

CONSANGÜÍNEOS-AFINS. A complementaridade e o antagonismo tácito entre essa categorias ficam o manifesto no papel que desempenham no ritual. Os consangüíneos, na pessoa do pai da criança, caçam o animal, cuja carne é dada aos afins. Por sua vez, estes, consumindo o produto da caça dos consangüíneos da criança, dão parecer sobre a qualidade da carne, que está associada ao destino da criança. De modo simbólico, os afins estão, assim, dando o veredito sobre o destino do grupo social da criança.

ALDEIA-FLORESTA. A criança nasce na floresta (ou na roça, que em Sanumá pode ser designada pelo mesmo termo que significa 'floresta' --*uli*) e é em seguida trazida para a aldeia. Posteriormente, o pai vai à floresta em busca de um nome e do espírito esse que protegerá contra outros espíritos da floresta. Aqui, a relação aldeia-floresta parece indicar uma dicotomia entre o é humanizado e o que é selvagem, em estado natural.

SER HUMANO-ANIMAL-ESPÍRITO. Antes de nascer, a criança é um dos *heno pole bi dibi*, expressão derivada de *pole*, que possui um múltiplo significado (pode ser traduzida por 'alma', e por 'cão'; em alguns dialetos Sanumá, parece significar também 'onça' Cf. Wilbert, 1966: 206). Habita o lugar onde viveram os antepassados recentes dos Sanumá atuais, onde também moram os mortos. Durante a concepção, seu espírito *humabi* habita a floresta, no corpo de um animal de caça. Com o nascimento, a criança mantém sua condição de "alma" por algum tempo; posteriormente, o espírito *humabi*, através do rito de caça, passa a protegê-la de outros espíritos malévolos da floresta.

Toda essa relações ficam expostas quando tentamos compreender o rito de nominação Sanumá. Porém, resta a questão: por que são utilizados animais de caça para essa propósito?

À guisa de resposta, podemos situar o papel da caça para os Sanumá, numa tentativa de derivarmos o seu valor de símbolo.

A carne é de importância vital para os Sanumá, que dispõem mesmo de um vocábulo - *naigi* - que significa 'estar com fome de carne'. A denotação do signo "caça", alimento de sobrevivência, conduz a conotação "elemento de vida". No ritual, observamos que, embora o parente afim que receba a carne não a encare com alimento para a sobrevivência, esta significação, no entanto, não se perde. O simbolismo se dá sobre o signo, ao qual se superpõe uma conotação. Aquele elemento que normalmente tem valor fundamental na manutenção física do grupo, i.e., alimento animal, passa outro contexto, já agora representando o valor de sobrevivência social, sobrevivência essa, condensada na figura de um membro recém-nascido.

Os Bororo

a. A organização social [11]

Os Bororo habitam o centro-oeste brasileiro. Em meados do século passado, seu território ia da cidade de Goiás a Cuiabá e a Corumbá. Em 1942, época em que os padres salesianos Colbacchini e Albisetti publicaram sua monografia, os Bororo ocupavam aproximadamente a metade dessa área, situada do seu antigo território.

As principais atividades econômicas são a caça, a pesca e a coleta. Lévi-Strauss (1936) refere-se a existência de roças localizadas próximo à aldeia. A caça é particularmente apreciada como atividade masculina, tanto em forma individual, como grupal. Dentre os animais comestíveis estão a anta, queixada, paca, cotia, preá, macaco, além de várias aves, estas também valiosas pela plumagem. Há, entre afins, certas obrigações quanto as tarefas de caça. Por exemplo, se um homem mata um tamanduá-bandeira ou um porco do mato, um irmão de sua mulher deve carregar o animal até a aldeia e esquartejá-lo. A distribuição da carne também é feita de acordo com modos estipulados por obrigações de consangüinidade e afinidade; as melhores porções do animal são pelo caçador aos parentes de sua mulher.

A sociedade Bororo está dividida em metades matrilineares, exogâmicas, nominadas (*exerae e tugaregue*).cada metade está dividida em quatro clãs totêmicos. A divisão clânica regula grande parte da vida tribal: cada clã tem nomes próprios especiais que, ao mesmo tempo que classificam, individualizam seus membros, pois não há dois clãs com o mesmo repertório de nomes próprios. Os clãs também regualam grande parte do cerimonial Bororo, através da posse exclusiva que cada um tem de cantos especiais, oranamentos, instrumentos musicais e instrumental utilizado nos ritos funerários.

As metades, além de regularem o casamento, envolvem outras obrigações recíprocas, como, por exemplo, a distribuição de carne e a execução de funerais: os mortos de uma metade são enterrados por membros da outra metade. Na iniciação masculina o papel do "padrinho" é desempenhado por um homem da metade oposta à do iniciando.

A aldeia Bororo tem forma circular, dividida em dois semi-círculos: o da esquerda de quem se volta para o nascente é composto de casas *exerge* e o da direita é ocupado pelos *tugaaregue*. No centro está o pátio da aldeia, o bororo e nele, uma construção bastante grande, que é a casa dos homens,; aí, todos os homens passam o tempo disponível, quando não estão caçando, preparando arcos, flecha e ornamentos; aí também dormem os homens solteiros, realizam-se as festas e a maior parte das manifestações religiosas. As mulheres é vedada a entrada na casa dos homens, salvo em ocasiões especiais. Sua esfera de ação é na periferia da aldeia, onde ficam as várias casas clânicas. Por sua vez, os homens casados passam muito pouco tempo na casa de suas esposas; evitam estar lá especialmente quando os irmãos destas vem visitá-las. Os casamentos dão-se dentro da aldeia entre metades e clãs diferentes, de modo que, ao casar

um homem tem simplesmente que atravessar a aldeia, quando passa a dormir na casa de sua mulher; ele nunca perde o livre acesso à casa materna. (Lévi-Strauss, 1955: 223-238).

Por ocasião da visita de Lévi-Strauss a uma das aldeias Bororo, o processo de população já se fazia sentir. A população dessa aldeia não excedia de 150 pessoas, sendo que no passado o número de seus habitantes parece ter sido de cerca de 1500. (Lévi-Strauss, 1955: 223-238).

b. Nominação

Os Bororo recebem nomes em várias ocasiões de sua vida. Embora não haja afirmação categórica sobre o assunto, o trabalho sobretudo de cruz, nos leva a crer que todos esses nomes sejam conservados durante a vida de uma pessoa (Cruz, 1941: 185).

No nascimento o Bororo recebe dois nomes. Um deles é dado à criança após o ritual do furo do lábio inferior, furo este feito por um membro da metade oposta à da criança. Este nome é recebido perante membros de seu próprio clã. No mesmo dia, o chefe do clã transmite aos pais um nome secreto que só será pronunciado em voz baixa por estes próprio chefe. A pessoa que receber só terá conhecimento de nome quando casar e tiver um filho.

Após a iniciação masculina, quando da colocação do estojo peniano, pintado com as cores do clã, o menino recebe um outro nome, que se refere a algum herói da tribo e é partilhado por vários clãs.

Em outra ocasião, no decorrer de sua vida, o homem Bororo poderá receber um outro nome. Isto acontece quando ele estiver praticado algum ato de bravura, como matar uma onça pintada, uma onça parda ou uma jaguatirica. (É interessante notar que mulheres também podem matar onças.) O nome recebido nessa ocasião abrange as circunstâncias em que o animal foi morto ou deriva da alimentação encontrada em seu estômago. Se a onça foi caçada em honra a um morto, não só o caçador, como também o moto e seus parentes de ambos os sexos recebem o mesmo nome. Com a morte, os nomes próprios do indivíduos cessam de ser pronunciados e o morto passa a ser referido pelo nome que recebeu quando da morte da onça, em sua homenagem .

Sendo que esse nome é dado no contexto de um ritual funerário, faremos um resumo desse ritual antes de descrevermos e analisarmos o rito de nominação do morto propriamente dito.

c. Morte

Quanto morre um Bororo, ele é imediatamente enrolado numa esteira e seus objetos pessoais são colocados por cima e mais tarde queimados. Mulheres e crianças não podem ver o morto antes de ser coberto. Ao por do sol, o morto é transportado para o bororo (pátio central), onde são oficialmente iniciados os ritos funerários. Toda a noite é transcorrida com cantos fúnebres. No dia seguinte, o morto é sepultado à flor da terra, junto à casa dos homens, depois de todos os parentes se retalharem, em altos lamentos, deixando o sangue jorrar sobre o morto. Após o enterro os parentes mais próximo, arrancam os cabelos, ou cortam; guardam-nos para deles fazerem uma trança, o ae, que se torna um objeto ritual. Diariamente, após o enterro, os parentes irão molhar abundantemente a sepultura, ao por do sol, a fim de acelerar a decomposição. Dois ou três dias depois do sepultamento, tem início o ritual da caça à onça, ao qual voltaremos mais adiante.

Aproximadamente quinze dias depois, à tarde, recomeçam os cânticos, que durarão até a manhã seguinte. Pelo meio dia, os jovens iniciam um jogo que consiste em levantar um feixe de talos de folhas de palmeira e, ao mesmo tempo, dançar ao som de um instrumento musical. Nesta mesma manhã, surge a figura do *aró maiwoe* ('alma recente'), desempenhado pelo homem escolhido para caçar a onça, que aparece todo coberto de folhas, dançando. À tarde desse mesmo dia, começa o choro, que dura a noite inteira e, ao amanhecer, o morto é desenterrado, os ossos são separados, lavados e enfeitados com penas e cores próprias do morto. Os ossos são então colocados numa cesta enfeitada da mesma forma. Numa manhã, junto a todos os parentes do morto, o caçador da onça desce a cesta, através de uma longa haste, ao fundo de um rio ou lagoa. Aí fica o morto sepultado definitivamente. [12]

Não sabemos, pela leitura das fonte consultadas, se o funeral de mulheres e crianças segue exatamente o mesmo processo.

Entre os Bororo, as almas dos antepassados (*aróe*) são alvo de culto. Um xamã especialista (*aroettaware*) está encarregado da participação dos seres humanos e as almas. Estas são geralmente benéficas e cooperativas para com os vivos e a elas é prestada uma adoração elaborada, expressa na observância exata dos costumes tradicionais introduzidos pelos antepassados. Um indivíduo que morre se torna automaticamente em aróe.

Um outro tipo de especialista em xamanismo - *bari* -- se dedica a comunicação com os espíritos *bope,* que são normalmente malévolos, embora possam, em certas circunstâncias, cooperar com os seres humanos. Os *bope* não se entrometem na vida familiar, social ou política, exercendo sua influência apenas sobre o regime alimentar das pessoas; isso se dá através da oferta aos *bope* de certas parte dos animais de caça (por exemplo, a cabeça e o dorso da anta) A cerimônia em que a carne é oferecida a esse espírito é desempenhada pelo xamã bari que, representando os *bope,* ingere parte

desse alimento. O restante do animal é então devolvido ao caçador para distribuição e consumo.

d. Caça ritual

EXEGESE

Em termos de explicação exegética, os Bororo dizem que matam um animal feroz para vingar a morte de uma pessoa. Acreditam que o indivíduo morre devido a interferência de um espírito malévolo da floresta (*bope*) Este, por haver praticado uma ação condenável, causando a morte de alguém, deverá reparar a falta cometida. Deste modo, o *bope* vai ao encontro do caçador na forma de uma onça, para ser morto por ele. Uma outra explicação é também dada pelos Bororo: o caçador vai à floresta vingar a morte do indivíduo, matando uma fera *bope*. Neste caso, a recompensa pela morte não é dada pelo espírito, mas exigida pelo caçador. Esta recompensa, oferecida ou exigida, é parte de uma instituição Bororo - *o mori* - que consiste numa retribuição em bens, favores etc. *O mori* tanto é dado como recompensa por um favor, quanto em pagamento por um mal.

Dois ou três dias depois do enterro junto à casa dos homens, a alma do morto é invocada por um xamã *bari* para saber onde se encontra a onça a ser caçada. Segue-se um canto noturno e, pela manhã, é escolhido o caçador na metade oposta à do morto, que então sai para caçar uma onça. Nesse momento, o caçador passa a representar a alma do morto; leva consigo a ae, a trança feita dos cabelos dos parentes do morto e o *poári*, um instrumento de sopro cujo som é o canto da alma. O *poári* é decorado conforme as cores e desenhos do clã do morto. Tanto o ae como o *poári* são oferecidos ao caçador pelos parentes do morto. Com a entrega desses objetos, o caçador tem a obrigação de caçar um animal feroz, como *more* pela morte ocorrida.

Quando o caçador mata a fera, toca o poári por longo tempo e depois amarra-o ao animal morto. Leva-o até o pátio da aldeia e procura o irmão do morto a quem entrega o animal. Depois de breve cerimônia, o pai do morto leva a pele do animal para sua casa e a carne é consumida em comum pelos parentes do morto. Embora o animal seja comido, a importância da caça à onça neste contexto, é explicada como recompensa pela morte de um Bororo. A mãe ou a irmã do defunto chama então os demais parentes para decidirem sobre quem ficará com as peles e as garras da onça; os dentes serão sempre da mãe do morto (na sua falta, da irmã) [13]. Aquele que recebe a pele [14] tem a obrigação de fazer um arco e flechas especiais para o caçador. Este os recebe e, depois de ser enfeitado na casa do morto, a mãe deste dá-lhe de beber água doce. Antes, porém, de

lhe serem entregues os objetos especiais, como recompensa por haver caçado a onça, o caçador é levado para um canto da casa do morto onde toma um banho (Cruz, 1941: 199).

A última cerimônia desenrola-se no pátio central, depois das parentas do morto terem levado bebidas para o local. A sua mãe então toma a mão do caçador e leve-o a sentar-se para uma refeição de que participam os parentes do morto e os do caçador, assim como todos aqueles que foram anteriormente caçadores de onça para uma funeral, incluindo mulheres. O caçador traz a pele, os dentes e as garras e, depois de entregá-los a um dos chefes, que os receberá e os devolverá ao próprio caçador, este entregará os objetos a seus destinatários.

Resumindo o ritual da caça, depois da invocação da alma do morto, temos a seguinte cadeia sintagmática:

- canto noturno
- caçador recebe ae e *poári* dos parentes do morto
- caçador mata a onça, toca o *poári,* amarra-o à fera
- caçador entrega a onça aos parentes do morto, que a comem
- caçador é banhado
- caçador recebe recompensa na casa da mãe do morto
- mãe do morto dá água doce ao caçador
- parente do caçador levam-no para casa
- refeição para parente do morto e do caçador
- distribuição da pele, dentes e garras
- caçador, morto e parentes deste são nominados

INTERPRETAÇÃO

A caça é uma importante atividade cotidiana entre os Bororo, que dela e da coleta tiram a maior parte da sua subsistência. Normalmente saem juntos para a floresta o homem (que vai à procura de animais) e sua mulher (que coleta frutos, raízes, etc.). No caso do ritual funerário, a caça é feita pelo um homem sozinho, da metade oposta à do morto; o objetivo não é matar um animal comestível, mas um animal tido como feroz, que ataca os caçadores, enfim, perigoso para o homem e excluído da dieta normal. [15] A onça não é caçada pelo alimento, mas como recompensa do espírito *bope*. Entretanto, nesse contexto ritual, a carne da caça é ingerida pelos parentes do morto. Porém, o que importa, não é tanto a carne, quanto a pele do animal, que é tratada e oferecida a uma pessoa especialmente escolhida para recebe-la.

É interessante notar a ambigüidade da figura do caçador. Em todos os momentos, ele vive dois papéis que são enfatizados alternadamente: o do morto e o de membro da metade oposta à do morto. Quando ele mata a onça, representa a alma do próprio morto cobrando (ou recebendo) o *mori* do espírito malévolo. Depois, o papel a ser ressaltado é aquele de membro da metade oposta. Nessa condição, ele deve, então, receber um *mori* da família do defunto, por haver matado a onça. São-lhe dados um outro *poári*, enfeites labiais, penas decorativas, além de um arco e flechas. Poderíamos dizer que essa dupla representação do caçador simboliza a dependência mútua das metades, dependência essa de tal maneira acentuada no plano ritual, ao ponto de ambas se fundirem quando o caçador e o morto ficam indiferenciados no momento de reivindicar recompensa dos espíritos.

Temos, como no caso Sanumá, uma situação ritual em que o processo de simbolização se faz utilizando-se elementos da vida cotidiana e transpondo-os para outro contexto. Assim,

COTIDIANO	RITUAL
O caçador caça para a família	O caçador caça para a metade oposta
A carne é consumida pelo caçador e família	A carne e consumida por membros da metade oposta
Animais de caça: comestíveis	Animal de caça: não comestível, perigoso para o homem

Importância da caça: carne para subsistência	Importância da caça: recompensa por morte de pessoa

A partir dessa cadeia simbólica que resulta no desempenho, por parte do caçador, de um ato de bravura, um nome derivado desse ato será dado ao caçador, ao morto (representado por aquele) e aos parentes deste.

Através desse rito de caça à onça, é possível observar certas áreas, especialmente em termos de relações que são enfatizadas pela sociedade Baroro:

FAMÍLIA NUCLEAR. Está representada pelo pai, mãe, irmão e irmão do morto, que desempenham os seguintes papéis: o pai leva o animal para casa depois de retirada a pele; a mãe (e na falta desta a irmã) convoca os parentes para decidir quem receberá a pele e as garras da onça; o irmão recebe a caça quando o caçador chega a floresta.

RELAÇÃO MÃE-FILHO. Enquanto o caçador representa o morto, a mãe deste lhe dá água doce, toma-lhe a mão e o leva para partilhar de uma refeição comunal. Ambas essas atividades refletem o papel da mãe na manutenção física do filho.

METADE EXERAE-METADE TUGAAREGUE. A relação de interdependências das metades torna-se evidente. O caçador, que representará explicitamente o morto, é escolhido dentre os mais exímios da metade oposta à do morto. O nome que este recebe depois de matar o onça será estendido ao morto e aos parentes deste, o que fará com que as metades partilhem do mesmo nome. Também a entrega do *mori* levará os membros de uma metade a uma casa da metade oposta, assim como a última reunião, no pátio da aldeia, reunirá ambas as metades. Na medida me que regulamentam o matrimônio, podemos dizer que as metades representam a divisão de parentes em consangüíneos e afins. [16]

ALDEIA E FLORESTA. Várias são as situações que envolvem o contraste entre aldeia e floresta, assim como parte central e a periférica da aldeia. A criança Bororo (como a Sanumá) nasce na floresta. O indivíduo Bororo morre na periferia da aldeia (em caso de morte por doença) e é enterrado junto à casa dos homens (centro). Enquanto aí está, representante seu, na figura do caçador, vai à floresta caçar uma onça como recompensa por sua morte. Depois das cerimônias referentes à caça, o morto é levado para a floresta, para uma lagoa ou rio, onde será sepultado definitivamente.

SER HUMANO-ANIMAL-ESPÍRITO. Cabe ao ser humano restaurar o desequilíbrio social provocado pela intervenção de um espírito malévolo na morte de um indivíduo, transformando-o em *aroé*. O homem (o caçador) será a representação material

da alma e desempenhará o papel de mediador entre a alma do morto e o espírito (*bope*) que habita na floresta, personificado no animal feroz. Assim, a relação entre homem, animal e espírito é, de uma só vez, enfatizada no ritual que segue o momento que um ser humano cessa de existir.

O ritual da caça da onça durante os ritos funerários dos Bororo revela, portanto, um conjunto de relações a que a sociedade dá uma ênfase especial no plano simbólico. O que representaria, então, a escolha de onça nesse contexto?

Sabemos que os Bororo consideram a onça (e espécies afins) como um dos animais que mais perigo oferecem ao homem. Essa qualidade do animal se reflete na sua associação com um mundo dos espíritos malévolos, particularmente os *bope*. [17] Porque perigosa, a onça se presta idealmente como símbolo da própria morte; passa a ser símbolo quando se torna necessário matar uma delas quando morre um ser humano. Por meio dela, se estabelece a relação de reciprocidade entre homem e espírito, através da instituição do *mori*, que, no plano social, humano, marca justamente a obrigação de retribuir por favores recebidos ou danos causados.

COMPARAÇÃO

Comparando, então, os contextos dos dois rituais da caça para fins de nominação, entre os Sanumá e os Bororo, temos o seguinte quadro:

Ocasião da caça ritual	nascimento	Sanumá	
	morte		Bororo
Animal caçado	comestível	Sanumá	
	não-comestível		Bororo
Caçador	consangüíneo	Sanumá	
	afim		Bororo
Quem come à carne	afim	Sanumá	
	consangüíneo		Bororo
Nome derivado de animal caçado	individual	Sanumá	
	grupal		Bororo
Nome de Ego suspenso por morte de	consangüíneo	Sanumá	Bororo
	próprio		Bororo

As oposições evidenciadas no quadro acima representam na verdade, situações estruturalmente semelhantes. Em ambas, a verdades do indivíduo se efetua por meio de uma caçada ritual, revelando assim que a prática de nominar, em certas ocasiões cruciais, requer o recurso a agentes simbólicos.

Em princípio, podemos observar, com base nos dados apresentados acima, duas possibilidades no que diz respeito à presença ou ausência de ritualização na transmissão de nomes próprios:

a: Nominação em momentos que a sociedade estabelece como cruciais na existência do indivíduo e do próprio grupo, particularmente em certas "crises de vida". Assim, o nascimento entre os Sanumá e entre os Bororo é marcado por rituais de nominação, como o são também a iniciação masculina e a morte entre os segundos.

b. Nominação em momentos especiais na vida do indivíduo, mas que pouca repercussão têm para o grupo como um todo. Os nomes contingentes dos Sanumá, e os nomes que indicam atos de bravura entre os Bororo, marcariam ocorrências significativas para os indivíduos em questão. Note-se, no entanto, que a morte Sanumá não desencadeia nenhum ritual de nominação, embora afete o grupo em geral. Somente nos casos de nomes *humabi* verifica-se uma mudança de nomes (após a morte de um parente próximo, é o vivo e não o morto que abandona o seu nome) e, ao que tudo indica, essa mudança é desprovida de sentido ritual. Por outro lado, o fato de serem os nomes de modo geral secretos, protege automaticamente os mortos de terem seus nomes pronunciados ao acaso.

Vejamos, então, o primeiro caso, que associa nominação a rito. A nominação resultante de uma "crise de vida" reconhecida socialmente, seria precedida por um contexto ritual. Este ressaltaria, tanto a importância da nominação pessoal, dentro de uma sociedade, quanto certas relações e contrastes existentes nessa sociedade; por ela enfatizados e comunicados simbolicamente. Como vimos, ambas as sociedades estudadas aqui enfatizam relações sociais (família nuclear, consangüíneo versus afins, princípios de descendência), relações especiais (aldeia e floresta), relações entre homens e espíritos (espíritos que cooperam como o homem, espíritos maléficos ao homem). Ambas as sociedades estão, assim, enfatizando, por meios simbólicos, suas estruturas de relações num rito de nominação, por ocasião da incorporação ou da perda de um indivíduo. Ambas particularizam (destacam o indivíduo), ao mesmo tempo em que realçam aspectos gerais (destacando sistemas de relações e oposições).

Esta interpretação nos possibilitaria explicar algumas das peculiaridades encontradas entre os Sanumá. Primeiro, temos a afirmação dos índios de que a caça *"humabi"* não precisa ser realizada para todos os filhos de um casal; basta que um deles receba um nome desse tipo. Assim, podemos sugerir que, se um nome ritualizado é simbólico para uma família, os nomes *humabi* que circulam na sociedade representar simbolicamente todos os nomes existentes (nomes contingente, etc.). Além disso, o nome do animal *"humabi"* nem sempre é dado à criança e, quando o é, pode ser substituído. Porém, isso não parece preocupar os Sanumá. Em termos de nossa sugestão, esse fenômeno se explicaria pensarmos que o importa no processo de nominação é a comunicação de que essas relações são privilegiadas pela sociedade. Se o indivíduo de fato recebe ou não o nome do animal não seria de importância primordial para o grupo como um todo, mas sim o desempenho do ritual que pode resultar em nominação.

Concluindo, analisemos mais de perto o simbolismo de caça em ambas as sociedades.

Como foi visto, os rito aqui estudados enfatizam três tipos de relações: sociais, especiais, de homens com espíritos. Essas relações são primordialmente ressaltadas por meio de um processo de nominção que se origina de um rito de caça. Mas o que levaria ambas as sociedades a isolar animais como elementos passíveis de se converterem em símbolos?

Conhecemos a importância da caça na subsistência das duas sociedades. Porém, apenas os Sanumá utilizam animais comestíveis como agentes simbólicos no ritual de nomeação. Os Bororo lançam mão de um animal que, não somente é excluído da sua dieta normal, mas, principalmente, oferece grande perigo à vida humana. Mas, em ambas as sociedades, os animais caçados ritualmente representam, no plano extra-humano, características semelhantes,. Os animais comestíveis dos Sanumá, uma vez mortos, sob as forma de espíritos *uku dibi,* são potencialmente maléficos para o homem, pois podem atacar os indivíduos que transgridem proibições alimentares que regulamentam a ingestão de sua carne. Enquanto que, para os Bororo, os *bope,* espíritos essencialmente malévolos, que se incarnam em onças, exercem influência sobre a ingestão de alimentos dos seres humanos, excluindo da dieta humana parte dos animais caçados. Assim, a atividade da caça nas duas sociedades pode ter um significado especial em termos de a) subsistência e/ou b) relações com os espíritos. Além disso, tanto o animal quanto os espíritos com quem os homens interagem na situação ritual, habitam a floresta, sendo que nos dois ritos, é através do animal que o homem se relaciona com os espíritos.

Comparando, então, as duas sociedades, vemos que ambas possuem espíritos "humanos" (de mortos ou de não-nascidos) e espíritos "não-humanos", de caráter de caça implicam na ligação destes dois tipos de espíritos com seres humanos (vivos), por meio de animais que são caçados (mortos). Desta forma, poderíamos aventar uma interpretação para o simbolismo da caça ritual, sugerindo que ele representa uma tentativa dos seres humanos em exercer controle sobre os espíritos da floresta que os ameaçam. A floresta é habitada por animais, mas também por espíritos que se manifestam freqüentemente através daqueles. Assim, o animal, sendo a fonte mais importante de alimentos, é também veículos de perigos que põem em risco a vida do homem. Com isso, não queremos necessariamente dizer que um dos contrastes decisivos para as sociedades Bororo e Sanumá seja a dicotomia aldeia versus floresta (ou cultura versus natureza). Sugerimos, sim, que é através desta relação, que se manifesta uma outra, mais significativa: a relação homem-espírito, realizada mediante os animais. [18] Se assim for, os dois rituais mostram neste, como nos demais aspectos acima apontados, e presentes em ambas as sociedades, ser duas manifestações contrastante de um mesmo fenômeno.

N O T A S

1. O tema deste estudo surgiu durante o seminário sobre Ritos sociais, ministrado por Alcida Ramos no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Por sua vez, a idéia nos foi primeiramente sugerida pelo Dr. Júlio Cezar Melatti que, durante a leitura de um texto Sanumá elaborado por Ramos, com perspicácia incomum, associou o nascimento Sanumá à morte Bororo. Somos-lhe, pois, incondicionalmente gratas. No decorrer do seminário, do qual fêz parte Mariza Peirano, foram várias as sugestões dos demais participantes; ficamos agradecidas a todo, e particularmente a Maria das Graças P. Tavares, Maria Ligia Pires, Maria de Lourdes Sant'Ana, por sua contribuição na tarefa de compreender e definir o que seja o fenômeno ritual.

Agradecemos aos seguintes colegas por haverem lido o manuscrito: Dr. Peter Silverwood, Dr. Júlio C. Melatti, Dr. Roque Laraia, e especialmente aos Drs. Kenneth Taylor e Roberto Cardoso de Oliveira, que contribuíram com valiosos comentários, o que não os responsabiliza pelas idéias expressadas aqui.

2. Sobre esse aspecto, ver, também , Douglas, 1970: 73-89.

3. É interessante notar que, como rito, o mito apresenta-se também composto de uma cadeia sintagmática estruturalmente fixa; podemos distinguir o mito do rito pelo fato de aquele se manifestar por meios verbais, enquanto que no rito devem ser expressados elementos não-verbais (por exemplo; gastos, posturas, objetos). Como nos diz Leach, "o mito visto como uma afirmação em ação" (Leach, 1964: 13-14).

4. Sobre o sistema social dos Sanumá, ver Ramos, 1972. Os dados sobre este foram coletadas durante pesquisa de campo levada a efeito por Alcida Ramos e Kenneth I. Taylor, entre março de 1968 a setembro de 1970 e numa segunda fase, de fevereiro de março de 1973. A primeira etapa da pesquisa foi financiada pela National Science Foundation, através de verba de pesquisa de nível pré-doutoral. A segunda contou com o

apoio financeiro do Ministério do Interior, por meio do convênio existente entre aquele órgão e a Fundação Universidade de Brasília.

5. Taylor (1972, n. d.) constatou que essas mesmas expressões são utilizadas pelos Sanumá para designar termos de categorias que estão em diferentes níveis taxonômicos: *hilo setea,* empregado para os termos de categorias inclusivas no penúltimo nível da taxonomia e *hilo nãiõ,* para os termos de categorias mais inclusivas do que aqueles.

6. Para maiores detalhes sobre o sistema de nominação como mecanismo de classificação e individualização, entre os Sanumá, ver Ramos, 1973; sobre a caracterização dos vários tipos de nomes próprios, ver Ramos, n. d.

7. CF. Taylor, 1972, n. d., sobre segmentos populacionais Sanumá.

8. Durante a cremação dos mortos Sanumá; são liberados dois tipos de 'alma', que durante a vida estavam alojados no peito da pessoa; uma dessas almas para sobe para o nível cosmológico acima do céu visível, habilitados por vários espíritos de origens diversas, principalmente oriundos de tempos mitológicos. A outra alma, *hena Bi gibi,* retorna a região onde antes viveram os membros do grupo do morto.(Informação obtida de Taylor, notas de campo).

9. Para um tratamento mais profundo e detalhado dos espíritos Sanumá, ver Taylor, 1973.

10. O número de espécies animais comestíveis utilizado na caça ritual de nominção varia para cada linhagem.

11. O material Bororo aqui apresentado é baseado principalmente nas informações contidas em Colbacchine e Albisetti (1942). Outras fontes utilizadas foram Cruz (1941), Lévi-Strauss (1936, 1955). Quando não houver indicação explícita da fonte, os dados apresentados se referem a Colbacchine e Albisetti.

12. Para maiores detalhes sobre ritos funerários Bororo, ver Colbacchine e Albisetti, 1942: 153-165.

13. Sobre a importância da posse dos dentes da onça, diz Lévi-Strauss: "Uma riqueza de caráter mais hereditário é constituída por colares de dentes de onça, adornos de dentes de macaco ou ainda longos cordões feitos de fragmentos de nozes de tucum casca de tatu e conchas... Estes adornos parecem transmitir-se por doação, a mãe ou avó para filha ou neta. Assim se formam verdadeiras fortunas hereditárias, de que são as mulheres usufruidoras e de cuja posse se orgulham com altivez e arrogância" (1936: 17, 18).

14. Colbachine e Albisetti não informam que pessoa é escolhida.

15. Colbacchine e Albisetti dão uma descrição vívida da caça à onça: "Em frente ao terrível felino o índio recua, mas lança-lhe logo uma seta procurando atingir-lhe o coração. Raramente o primeiro golpe é tão certeiro que faça cair o animal. Enfurecido pela dor, este avança contra o selvagem, que prontamente segura o arco com ambas as mãos e põe horizontalmente diante dos olhos. Quando a fera se aproxime do caçador, levanta-se sobre as patas traseiras, e assim erguida procura feri-lo com as dianteiras e estraçalhá-lo com os dentes. Apenas se ergue o felino, o índio adianta com os braços tesos o seu arco, sobre o qual se apoia a onça dando rugidos medonhos. E alí firmes, com os músculos tesos, olhos, homem e fera permanecem muito tempo, um procurando superar o outro, com a pressão muscular.....Finalmente o animal afrouxa a pressão e recua um passo para retomar a ofensiva; o homem com uma destreza prodigiosa coloca nova flecha no arco e fere oa onça uma segunda vez. Com renovada ferocidade e esta tenta pular sobre o índio que já está pronto, como antes, para impedir que ela realize o salto. E assim, se prolonga a luta até que a fera ensangüentada, exangue, cai e o índio disso se aproveita para multiplicar as flechadas matá-la". (1942: 78-9).

16. A interpretação que Lévi-Strauss faz no sistema matrimonial dos Bororo (1955, 1963) não altera o fato de que membros de metades opostas são afins entre si.

É interessante comparar o papel do afim no nascimento Sanumá e no funeral Bororo. Entre os primeiros é tipicamente o "cunhado" do pai da criança que julga que esta

sobreviverá o ou não. Entre os segundos, é o caçador (da metade oposta à do morto, um afim) que levas os ossos do morto para a sepultura definitiva .

17. Dentre as 10 espécies de onça reconhecidas pelos Sanumá, três são consideradas sobrenaturais, uma das quais, tida como de alta periculosidade para o ser humano (Cf. Taylor, 1972, n. d.). O termo *pole* refere-se a um tipo de espírito com forma de onça, que ronda a aldeia após a morte de um xamã importante (Taylor, notas de campo).

18. Mary Douglas assinala uma relação semelhante de homem-animal-espírito entre os Lele de Kassi: "Cada um tem uma esfera definida, havendo, no entanto, uma interação deles... A caça é o ponto de encontro das três esferas. Sua significação ultrapassa seu objetivo básico, que é o fornecimento de carne". (1957: 51).

REFERÊNCIAS

COLBACCHINE, A. e C. ALBISETTI. 1942. Os Bororo Orientais. Coleção Brasiliana (Grande Formato), Vol. 4. Biblioteca Pedagógica Brasileira, Companhia Editora Nacional.

CRUZ, M. 1941. Dos nomes entre os bororos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* Vol. 157:185-211.

DOUGLAS, M. 1957. Animais in Lele religious symbolism. Africa, Vol. 27: 46-57

_____. 1970. *Purity and danger.* Pelikan Books.

LEACH, E. 1965. *Political* System of Highland burma. Beacon Press.

_____. 1966. Rittualization in Man. *Philosophical Transaction of the Royal Society*, series B. Nº 772. Vol. 251: 403-8.

LÉVI-STRAUSS, C. 1936. Contribuição para o estudo da organização social dos índios Bororo. *Revista do Arquivo Municipal*, Vol. XXVII. São Paulo.

_____. 1955. *Tristes Tropiques.* Plon.

_____. 1963. "Do dual organizations exist?" In Structural Anthropology, pp. 132-166. Basic Books.