

Journal de la Société
des Américanistes

Journal de la société des américanistes

98-1 | 2012
tome 98, n° 1

Sangue de Lua: reflexões sobre espíritos e eclipses

Carlos Fausto



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/jsa/12143>

DOI: 10.4000/jsa.12143

ISSN: 1957-7842

Editora

Société des américanistes

Edição impressa

Data de publicação: 31 Julho 2012

Paginação: 63-80

ISSN: 0037-9174

Refêrencia eletrónica

Carlos Fausto, « Sangue de Lua: reflexões sobre espíritos e eclipses », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 98-1 | 2012, mis en ligne le 10 juin 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/12143> ; DOI : 10.4000/jsa.12143

SANGUE DE LUA: REFLEXÕES SOBRE ESPÍRITOS E ECLIPSES

Carlos FAUSTO *

Em 2003, o autor presenciou um eclipse parcial da lua na aldeia Kuikuro de Ipatse (Alto Xingu, Brasil), ao qual uma série de ações rituais se seguiram. Estas ações foram documentadas pela equipe de cinegrafistas indígenas que produziram um vídeo documentário sobre o evento. A partir dessa experiência etnográfica e cinematográfica, o autor busca refletir sobre o significado do eclipse para os Kuikuro, focalizando o conhecimento cosmológico verbalmente explicitado, a natureza da adesão a um sistema de crenças e alguns temas mítico-rituais que, não tendo uma exegese nativa, só podem ser compreendidos de uma perspectiva comparada. [Palavras chave: Amazônia, Alto Xingu, Brasil, Kuikuro, xamanismo, eclipse da lua, crença.]

Sang de Lune: réflexions sur les esprits et les éclipses. En 2003, l'auteur a été témoin d'une éclipse partielle de la lune chez les Kuikuro (Haut-Xingu, Brésil), laquelle a été à l'origine d'une série d'actions rituelles. Ces rituels ont été filmés par une équipe de cinéastes kuikuro sous la forme d'un documentaire vidéo. S'appuyant sur cette expérience ethnographique et cinématographique, l'auteur propose une réflexion sur la signification de l'éclipse pour les Kuikuro, en se focalisant sur les connaissances cosmologiques oralement explicitées, la nature de leur adhésion à un système de croyances et quelques thèmes mythico-rituels qui, n'ayant pas une exégèse indigène, peuvent seulement être compris dans une perspective comparative. [Mots-clés : Amazonie, Haut-Xingu, Brésil, Kuikuro, chamanisme, éclipse de lune, croyance.]

Moon's blood: reflections on spirits and eclipses. In 2003, the author witnessed a partial eclipse of the moon in the Kuikuro village of Ipatse (Upper Xingu, Brazil), which was followed by a series of ritual actions. These activities were documented by a team of Indigenous film-makers who produced a documentary video about the event. Taking this ethnographic and cinematographic experience as his starting point, the author reflects on the meaning of the eclipse for the Kuikuro, focusing on the explicit cosmological knowledge conveyed by them, on the nature of their adherence to a belief system, and on some mytho-ritual themes that, lacking a native exegesis, can only be understood through a comparative perspective. [Key words: Amazonia, Upper Xingu, Brazil, Kuikuro, shamanism, eclipse of the moon, belief.]

* PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Quinta da Boa Vista s/n, 20.940-040 Rio de Janeiro/RJ, Brasil [cfausto63@gmail.com].

Journal de la Société des Américanistes, 2012, 98-1, pp. 63-80. © Société des Américanistes.

Para Tehuku, hoje jovem novamente

Era uma noite de novembro. No pátio da aldeia, havíamos pendurado um lençol branco na trave de futebol. Na tela improvisada, assistíamos à projeção do filme *A Guerra do Fogo*. A imagem era de humanos-semi-humanos tentando evitar que uma pequena brasa se extinguísse de vez. Juntos, amontoados, peles e pêlos, olhos assustados, eles eram a imagem justa da insegurança dos tempos primitivos, insegurança que contrastava com a civilidade da grande praça circular xinguana.

Virei-me para o lado e cochichei a um amigo kuikuro: « não disse que era verdade? Os ancestrais dos brancos são mesmo hiper-guaribas ». Esta é uma blague que repito desde minha primeira viagem a uma aldeia indígena, sempre que mãos curiosas começam a puxar meus pêlos. Por vezes, improviso um mito darwinista adaptado aos primatas da floresta tropical. Naquela noite, no entanto, enquanto eu incorria nessa mitografia auxiliado pelas imagens do filme, um grito vindo do anel das casas ecoou na praça: « *Nguné elü, nguné elü!* ». Não entendi de imediato. Foi preciso que meu amigo apontasse para o céu. Em meio ao burburinho, algumas mulheres passavam polvilho de mandioca no rosto, enquanto homens cobriam o seu de carvão. Um dos chefes kuikuro interrompeu a projeção e gentilmente explicou à equipe de vídeo: « olhem a lua, agora vamos tocar flauta. Podem desligar tudo ».

A MENSTRUÇÃO DE LUA

A expressão *nguné elü*, que traduzo aqui por eclipse, quer dizer literalmente o « assassinio de lua »¹. Essa expressão parece indicar que o eclipse é concebido pelos Kuikuro como o resultado de uma violência². Essa associação entre eclipse e agressão é, de fato, muito recorrente. Ela não se manifesta apenas nas mitologias ameríndias, ocorrendo também em inúmeras tradições orais do mundo, inclusive na Europa, desde a Antigüidade até o presente. No século xx, por exemplo, ainda era comum explicar-se o eclipse como resultado do ataque de um lobo celeste contra o sol ou contra a lua. Daí advém o costume do *vacarme*, a algazarra feita durante o eclipse para espantar o agressor do corpo celeste (Lévi-Strauss 1964, p. 293).

Na América do Sul indígena, esse tema da agressão à lua e o costume do *vacarme*, são-nos conhecidos desde o século xvii. Claude d'Abbeville, missionário capuchinho francês, conta que os Tupinambá da Ilha do Maranhão denominavam jaguar a uma estrela que perseguia a lua para devorá-la³. Quando a lua cheia nascia vermelha, os Tupinambá faziam grande algazarra, temendo que ela fosse comida pelo jaguar e as doenças se espalhassem pela terra (Abbeville 1975 [1614], p. 247)⁴. No final do século xvii, o padre Jean de la Mousse registra,

entre os caribe das Guianas, uma mesma algaravia acompanhada de toques de tambor e flechas lançadas ao ar, pelo fato de lua estar morta (Collomb 2006, pp. 124-125) ⁵. Concepções semelhantes foram observadas em outras partes da América do Sul: no Chaco, por exemplo, entre os Toba-Pilaga, para os quais os responsáveis pelos eclipses são jaguares celestes (Wilbert e Simoneau 1982, *apud* Sullivan 1988, p. 70); ou ainda, na Alta Amazônia, entre os Tikuna, para quem a estrela devoradora é Orion, associada ao clã do jaguar (Nimuendajú, *apud* Lévi-Strauss 1968, p. 71) ⁶.

É desnecessário multiplicar aqui os exemplos: a associação entre eclipse lunar, devoração e doenças, bem como as práticas para evitá-las, são tão recorrentes e tão difundidas, que parecem ser uma verdadeira proto-idéia humana, cuja resiliência desafia a fé relativista dos antropólogos e a historicidade quente do Ocidente moderno. Contudo, como diria Lévi-Strauss (1991, p. 306), não podemos tirar disso senão uma certa satisfação poética. O objetivo deste texto não é, pois, fornecer mais um exemplo desse fenômeno quase-universal, mas estudar uma prática ritual associada ao eclipse, que condensa em um espaço-tempo preciso, boa parte daquilo que é preciso saber sobre a « religião » kuikuro para agir como um Kuikuro. Como veremos, aprender a « religião » aqui não implica qualquer transmissão formal de conhecimento. Ela é incorporada a partir de performances rituais e de fragmentos conceituais, cujas elisões e contradições nunca são superadas. Esse aprendizado fragmentário supõe, contudo, a apreensão precoce de certas categorias ontológicas, que permeiam a experiência diária dos alto-xinguanos. O eclipse é um momento particular desse processo de aprendizado, pois reúne em um tempo-espaço muito curto, diversos fragmentos da ontologia nativa.

Mas o que é afinal o eclipse lunar para os Kuikuro? Em que pese o seu nome, o eclipse não é um ato de violência contra a lua. Embora os Kuikuro utilizem a expressão « assassinio de lua », não há qualquer mito ou fragmento mítico que dê conta desse fato. Trata-se, provavelmente, de um vestígio no sentido estrutural; esse nome indica que um elemento foi movido no interior de uma estrutura mitológica mais ampla ⁷. Nada a se estranhar, pois a mitologia comparada nos ensina, justamente, a buscar nexos de sentido para além do contexto local. E para minha sorte, um desses nexos pode ser encontrado em um outro mito, narrado por outro povo indígena com que trabalhei: os Parakanã, falantes de uma língua tupi-guarani.

Os Parakanã contam que, originalmente, eram os homens que menstruavam. Quando o céu separou-se da terra e o herói cultural partiu para sua morada celeste, o tatu flechou a lua, e, em seguida, foi flechando a extremidade inferior de suas flechas até estabelecer uma ponte vertical entre o céu e a terra. Vários animais tentaram subir por ela, mas a ponte não resistiu ao peso da anta e se rompeu. Assim estabeleceu-se a descontinuidade entre o céu e a terra, a diferenciação das espécies conforme o hábitat (aéreo, arborícola, terrestre e subterrâ-

neo) e também a reprodução humana. Um mitema paralelo à linha mestra dessa narrativa conta que, quando a lua foi flechada, os homens disseram às mulheres para permanecerem dentro de casa. Curiosas, elas não respeitaram o conselho e saíram para o terreiro, onde o sangue da lua ferida gotejou sobre elas, dando início à menstruação feminina (Fausto 2001, p. 342)⁸.

No caso parakanã, temos um mito que associa explicitamente o flechamento da lua à origem da menstruação feminina. No caso kuikuro, essa associação é implícita: a violência contra a lua foi obliterada, restando apenas o nome. O sangue menstrual, contudo, continua presente, pois o outro nome dado ao eclipse é *Nguné amatsotilü*, « a menstruação de lua ». A concepção de que o sangue menstrual lunar cai sobre a terra durante o eclipse explica uma série de práticas kuikuro: passa-se polvilho no rosto das mulheres e carvão no dos homens para evitar que as gotas de sangue manchem a pele⁹; toda a comida e toda a bebida são jogadas fora por estarem contaminadas; os jovens são escarificados para tirar o sangue de lua que os impregnou. Todas essas ações se explicam e são motivadas pela idéia de que, durante o eclipse, o sangue goteja sobre a terra como se estivesse garoando¹⁰.

COLCHETES ONTOLÓGICOS

O eclipse lunar de que trata este texto ocorreu em novembro de 2003. Eu me encontrava na aldeia de Ipatse coordenando com Vincent Carelli uma oficina de vídeo, que faz parte do projeto comunitário de documentação cultural. O eclipse foi uma surpresa para todos nós, pois não havíamos assistido aos telejornais nos dias anteriores. Logo que se iniciou, os homens adultos reuniram-se no centro da aldeia para tocar as flautas cerimoniais. Nas casas, as pessoas « acordavam » os seus objetos, batendo sobre eles e dizendo: « acorde, acorde, é o eclipse, nosso antepassado está com a cara estranha »¹¹.

De madrugada, a comida e a bebida foram jogadas fora e ao alvorecer algumas pessoas tomavam eméticos e vomitavam para não enfraquecerem por causa do sangue de lua. Os mestres cantores saíram a cantar e dançar pela aldeia logo que clareou. Eles « acordavam » (*imbakilü*) seus cantos para não esquecerem. Durante toda a jornada, houve uma sequência de sketches rituais masculinos e femininos, um verdadeiro *pot pourri* cerimonial. No começo da tarde, os jovens lutaram na praça, e em seguida alguns deles foram escarificados. A atividade ritual reiniciou-se então e durou até o cair da tarde. Deveria ter continuado por mais dois dias, mas ali se encerrou¹².

Todos esses eventos foram gravados pelos cinegrafistas kuikuro no calor da hora; outros foram reconstituídos posteriormente, assim como as exegeses, obtidas em entrevistas nos dias que se seguiram ao eclipse. Os cinegrafistas tinham, então, entre 16 e 25 anos, e conheciam a rotina ritual a ser seguida após eclipses

lunares ou solares, mas não tinham um texto na mente que permitisse explicar o conjunto das ações (Figure 1). Conheciam fragmentos de mitos, algumas histórias não-testemunhadas e recordavam alguns eventos biográficos. Sabiam que se tratava de menstruação de lua e que parte das atividades daí derivadas não eram senão uma repetição condensada das várias precauções que cercam a menstruação feminina.



FIG. 1 – Takumã Kuikuro filmando os músicos durante a gravação do CD « A dança dos sopros: Aerofones Kuikuro do Alto Xingu » (setembro de 2006; foto Fausto).

Os jovens tinham uma apreensão fragmentária do todo, o que não os impedia de participar dos eventos rituais e de partilhar as explicações tópicas sobre o porquê de cada ação: pintar o rosto, vomitar, escarificar-se. Essa apreensão não-sistemática e não-teoricizante não era um impeditivo para que se sentissem motivados a agir. Essa motivação não resulta da « força da tradição » ou de uma « crença profunda », mas de uma rede de sentidos, construídos a partir de pequenas ações cotidianas e exegeses parciais que são mobilizadas, em ato, no contexto do eclipse (Severi 2007, pp. 233-235, 241-242)¹³. Nesse contexto, sabe-se sobretudo que as regras do jogo são outras, pois se adentra em um universo transformacional, cuja categoria fundamental é a de *itseke*.

Os Kuikuro costumam traduzir *itseke* por « bicho », tradução de ressonâncias interessantes. Os *itseke* que povoam o mundo xingvano são, em sua maioria, animais em sua condição de pessoa; *i. e.*, animais dotados de intencionalidade, reflexividade e capacidade comunicativa. Eles são onipresentes no tempo do mito, tempo que os Kuikuro definem como aquele em que « todos nós ainda éramos *itseke* » (*itsekei gele kukatamini*), ou ainda, na glosa em português do chefe Afukaká: « no tempo em que era fácil ver *itseke* por aí ». De fato, hoje, não é fácil, nem é bom, ver *itseke* por aí (exceção feita aos pajés), pois só os vemos quando adoecemos ou quando estamos para morrer.

Mutuá, um dos professores kuikuro, definiu assim o termo *itseke*: « *itseke* é aquele que nos come, não é gente (*kugehüngü*), não se vê. Nós chamamos de *itseke* a Coisa (*ngiko*), o nosso comedor; este é o *itseke*, ele nos agride quando estamos doentes » (Franchetto *et al.*, s. d.). *Itseke*, diz Mutuá, não é gente (*kuge*), e define-se por um impulso predatório e pela invisibilidade. *Kuge* é um termo que se aplica a todos os índios xingvanos e distingue-se de *ngikogo*, normalmente traduzido como « índio bravo », e de *kagaiha*, que se aplica aos não-índios. O mundo é, assim, povoado por três grandes categorias de humanos: os xingvanos (*kuge*), os índios não-xingvanos (*ngikogo*) e os não-índios (*kagaiha*).

Esta categorização aparentemente simples, porém, é um tanto mais complicada. Em primeiro lugar, o termo *kuge* possui um aspecto pronominal, além de poder designar, em certos contextos, a condição humana em geral¹⁴. Ele tem uma qualidade deítica característica dos etnônimos indígenas: não designa de maneira absoluta as fronteiras do humano, fazendo-a coincidir com a condição xingvana, mas designa antes uma posição, um « nós », que pode se expandir ou contrair conforme a situação (Viveiros de Castro 1996). Em segundo lugar, o termo *kagaiha*, que é de origem tupi, sobrepõe-se a uma outra categorização, provavelmente mais antiga, dos não-índios. No passado, e por vezes ainda hoje, os não-índios eram chamados de *itseke* por possuírem as características definidoras dessa categoria: poder, elusividade e agressividade. Por fim, se os *kagaiha* são *itseke*, os *itseke* também são *kuge*. Afinal, os pajés quando os vêem em seus transe, dizem vê-los como *kuge*, *i. e.*, como pessoas plenas e belas, que portam os ornamentos distintivos xingvanos: o colar de caramujo, os brincos, as braçadeiras, os cintos.

Esta visão antropomorfizada dos *itseke*, contudo, é *taken for granted* apenas pelos pajés, não sendo compartilhada pelos não-especialistas. A antropomorfização dos *itseke*, quando ocorre, dá-se tardiamente no desenvolvimento do indivíduo, pois depende da partilha de visões xamânicas, que raramente são narradas em detalhe. A primeira experiência infantil se dá com pequenos objetos, chamados « flechas de bicho-espírito » (*itseke hügi*), que os pajés tiram do corpo do doente (experiência à qual as crianças são submetidas continuamente desde o nascimento). Aos poucos, elas começam a entender as narrativas de mitos e sonhos, contadas ao cair da noite, pouco antes de dormir, quando seus corpos

estão colados ao dos pais sob a luz bruxuleante dos fogos domésticos. Ao assistir os rituais, as crianças vêem os *itseke* figurados por meio de máscaras e de sons, e começam a construir uma imagem ambivalente desses personagens, entre a animalidade, a humanidade e a monstruosidade (Fausto 2011). Essa ambigüidade jamais é superada em favor de uma integral antropomorfização, a não ser que a pessoa torne-se um xamã¹⁵.

Quando Mutuá, em sua definição, utiliza a expressão *kugehüngü* (« gente-não »), ele está apontando não apenas para essa ambigüidade formal, como também para um comportamento moral: diz-se de uma pessoa ensimesmada e pouco sociável que ela é, justamente, *kugehüngü*. Da perspectiva cotidiana dos humanos, os *itseke*, de fato, são assim mesmo, pois são elusivos e agressivos – sempre prontos a nos atacar. Mas para os pajés, que podem partilhar da perspectiva dos *itseke*, as coisas são um pouco diferentes. Os pajés sabem que a agressão dos *itseke* contra as pessoas é, na verdade, uma forma de familiarização: os *itseke* capturam a alma das pessoas, causando-lhes doença, porque desejam transformá-las em um parente: assim, o que nós vemos como doença é, da perspectiva do *itseke*, um « ato de estimação » (Fausto 2002a, 2007)¹⁶.

O *itseke*, em suma, possui uma ambigüidade inerente, transitando entre o animal, o humano e o sobrehumano: ele é um agente por excelência – poderoso e hiper-cultural – mas também é uma « coisa », uma categoria indefinida, um « algo » (em particular quando a ele se referem de modo não singularizado)¹⁷. Daí por que o *itseke* pode também ser chamado, como faz Mutuá, de *ngiko*, « coisa ». Este termo designa qualquer objeto definido ou indefinido, funcionando de modo semelhante ao português « coisa » ou ao *stuff* dos anglofalantes. Ele serve para designar também o conjunto de animais de pêlo em sua condição inespecífica de « coisa »¹⁸. Neste sentido, a tradução dos próprios *kuikuro* de *itseke* por « bicho » parece-me mais acertada do que aquela dos antropólogos que costumam preferir o termo « espírito »¹⁹.

Em resumo, se a categoria *itseke* é chave para se entender os atos deflagrados pelo eclipse é porque ela funciona como um índice de contexto extraordinário, sendo mobilizada sempre que se quer indicar que a ontologia ordinária e intuitiva do cotidiano deve ser suspensa e substituída por outra, de caráter transformacional. Temos aqui um « efeito de colchete »: aquilo que era o *background* passa a *foreground* – o mundo transformacional, condição primeira do cosmos, se reatualiza e o mundo do cotidiano recolhe-se ao segundo plano. O eclipse é um macro-fenômeno que coloca entre colchetes o dia a dia, instaurando um outro espaço-tempo em que as fronteiras entre os seres tornam-se permeáveis e as espécies naturais passam umas nas outras: o tatu vira arraia, os peixes viram cobra e assim por diante. « Por isso, na escuridão, os antigos diziam para correr, para ir-se [...] se os *itseke* os encontrassem, morreriam [...] pois todos os *itseke* passeiam durante o eclipse » (Tapualu 2003 mDV Takumã 7)²⁰.

O QUE DIZEM OS PAJÉS

Nos dias que se seguiram ao eclipse, nossa equipe decidiu preparar um vídeo sobre o tema e começamos a pautar o material a ser gravado. Quando quisemos entender o que se passara naquela noite, os jovens cinegrafistas kuikuro não tinham exegeses a oferecer. Diante das dúvidas, sugeriram, naturalmente, que conversássemos com os pajés. Afinal, se o eclipse é um fenômeno associado aos *itseke*, sua elucidação é necessariamente domínio dos pajés. Contudo, logo ficou claro que não se buscava um conhecimento genérico sobre o fenômeno eclipse, e sim uma explicação para *aquele* eclipse. Nossos alunos não estavam interessados em uma doutrina, mas sim em um ato de conhecimento, que, no caso do xamanismo, implica antes uma relação social do que uma operação mental. Por isso, saímos a procura do pajé Tehuku (Figure 2), que havia fumado até desmaiar logo que o eclipse começara.

Eu me matei: tũ tũ tũ tu [tragando]
 Assim eu me matei, e então ouvi o morto.
 O morto me carregou, o morto me carregou.
 Laaaa adiante. Eu fui mesmo, morto.
 [...]
 Ouvi a morte de Lua.
 « O eclipse ka ka ka ka
 Nosso antepassado está com uma cara estranha », disseram os mortos lá no céu.
 (Tehuku 2003 mDV Takumã 9)



FIG. 2 – Cenas do filme « O dia em que a lua menstruou » com o pajé Tehuku.

Ao chegar ao céu, Tehuku ouve o alarido dos mortos (*anhá*) que estão agitados com o eclipse. Ele logo vê o « dono da raiz » (*ĩoto*) pilando seus remédios que servirão como eméticos e para uso tópico após as escarificações a que se submetem os vivos e os mortos durante o eclipse. Em sua narrativa, Tehuku refere-se também a outro *itseke* bem conhecido, Itsangitsegu, a mãe de Sol e Lua, que tem uma função precípua na vida póstuma: quando uma pessoa recém-falecida chega a aldeia dos mortos, seus pais a colocam em reclusão, mas cabe a Itsangitsegu alimentá-la com seu grande seio direito.

Lá está o nosso sustentáculo, nossa mãe, todas as nossas mães misturadas com as mães dos brancos. Lá no céu, Itsangitsegu é a nossa mãe.

Os seios dela são assim: de um lado duro e pequeno, do outro grande e mole. Eu vi. Deste lado é assim mesmo, do lado direito é: puuxa...

Com este ela nos dá de beber, coloca na nossa boca, dá de beber aos que morreram: « Beba isto! ». Ela dá o seu seio. Nós bebemos, bebemos

Ficamos reclusos um pouco e o peito de Itangitsegu nos faz engordar, o leite do peito dela nos faz engordar. (Tehuku 2003 mDV Takumã 9)

Os mortos rejuvenescem, adquirindo um corpo belo, como se estivessem deixando novamente a reclusão pubertária. E, de fato, ao saírem desta, póstuma, apresentam-se publicamente em um *Hugagü* (a festa do pequi), ocasião em que, no caso de um homem, sua esposa virá buscá-lo para que ele arme sua rede junto à dela, replicando assim o regime uxorilocal dos vivos²¹. Em suma, ao invocar o « dono da raiz » e Itsangitsegu em sua descrição, Tehuku arma um cenário que remete à transformação corporal por que passam meninos e meninas durante a reclusão. É este o quadro interpretativo no qual devemos nos mover, algo que já estava indicado pela própria expressão com que se designa o eclipse lunar: *nguné amatsotilü*, « a menstruação de Lua ».

Os *itseke* a que Tehuku se refere não são apenas personagens míticos, mas também ex-parentes já falecidos. Em sua narrativa, os termos *itseke* e *anhá* são intercambiáveis, sugerindo que os mortos são a condição *itseke* dos vivos. De fato, costuma-se dizer que, ao anoitecer, os mortos viram animais, isto é, viram mesmo *itseke*, sendo que os chefes, em particular, transformam-se em anacondas. O mundo dos mortos não é idêntico ao dos vivos: há paralelos especulares (quando lá é dia, aqui é noite) e inversões de perspectiva (a comida que os mortos vêem como peixe, o pajé vê como baratas). Próprio ao pajé é ser capaz de lidar com essas inversões sem perder sua condição de vivente. Se assim não fosse, Tehuku não poderia ter nos contado o que se passara na aldeia dos mortos durante o eclipse.

No céu, ele observou um número de atividades. Muitas das ações rituais que estavam ocorrendo na terra também ocorriam por lá: os mortos também vomitavam, também escarificavam-se, também festejavam. Há, porém, uma atividade que é exclusiva aos mortos, mas que, ao mesmo tempo, estabelece uma relação direta com os vivos, sem depender da mediação do pajé. Na manhã seguinte ao eclipse, todas as famílias que haviam perdido algum parente nos últimos anos, armaram uma estrutura de bambu em frente à casa e penduraram objetos de valor (esteiras, cocares, colares de caramujo, colares de miçanga, vestidos), pois, após o eclipse, os mortos descem à terra para buscar a « imagem-alma » (*akunga*) desses objetos e as carregam para o céu. As esteiras têm uma função prática: os mortos delas se utilizam para guardar as penas dos pássaros que irão matar após o eclipse (Figure 3)²².

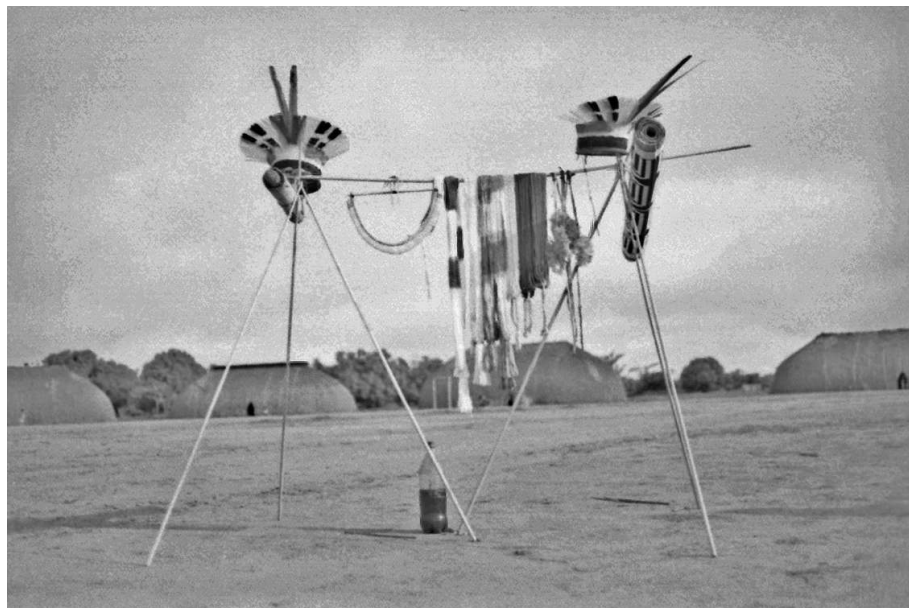


FIG. 3 – Varal erguido para Agatsipá Kuikuro por seu filho (novembro de 2003; foto Fausto).

Essa caçada aos pássaros é uma estória muito conhecida no Alto Xingu, além de ser a única narrativa mítica associada ao eclipse. Ela conta como um jovem chefe chamado Agahütanga, que perdera seu grande amigo, foi levado para a aldeia dos mortos durante um eclipse lunar. É graças a essa visita que sabemos como é a aldeia celeste, como os chefes-mortos se transformam em cobras à noite, e como se trava a grande batalha entre os mortos e os pássaros sempre que há um eclipse. Esse mito fornece o substrato para a experiência de transe do pajé Tehuku. Seu depoimento, parcialmente reproduzido no vídeo, é construído sobre esse texto mítico, ganhando verossimilhança e densidade experiencial pela referência concreta a parentes ainda lembrados e pranteados. Ao chegar ao céu, diz-lhe o morto:

« Nosso ancestral [Lua] está com a cara estranha. Por isso, estamos nos organizando ».
 « Para quê? », perguntei.
 « Estamos nos organizando para matar pássaros, hoje mesmo [o eclipse] começou. Mas só amanhã, no final da tarde, partiremos ».
 Era o nosso pai, o falecido filho de Hasaü, quem falava isto para mim.
 (Tehuku 2003 mDV Takumã 9)

Tehuku usa um recurso tecnonímico para não falar o nome do morto; refere-se ao pai do morto, ainda vivo, assim como fará com outros personagens durante seu longo depoimento. Por meio do uso de citações diretas e referências a pessoas concretas, Tehuku transforma o esqueleto do mito em uma experiência viva e direta de interação com os mortos, envolvendo a audiência antes pelo reconhecimento do que pela descoberta: não há propriamente novidade em sua narrativa, não há conteúdo informacional novo, mas transformação e atualização de um modelo quase formuláico. O que está em jogo aqui não é a aquisição e transmissão de um conhecimento natural sobre o eclipse, mas a produção de um mundo humano de sentido e de pertinência fenomenológica.

Isso não quer dizer que os Kuikuro não possuam um extenso conhecimento natural. Ao contrário, conhecem bem o céu que está sobre suas cabeças, fazendo uso de um calendário estelar bastante sofisticado (Franchetto 2002). Mas esse conhecimento natural e objetivo, que nós valorizamos acima de tudo, não é para eles o foco principal da atividade de conhecimento. Se nos laboratórios, procuramos produzir a objetividade pela extração metódica e controlado do sujeito, de modo a afastar o fantasma sempre presente do subjetivismo, o investimento dominante no mundo indígena é o de criar as condições de possibilidade para uma interação subjetiva – trata-se de reatualizar um contexto primordial anterior à separação sujeito-objeto, por meio de uma atividade igualmente controlada que é o xamanismo.

O conhecimento daí resultante, no entanto, não é nem ortodoxo, nem resultado de uma crença infensa à experiência prática. Não temos aqui a oposição ocidental moderna entre religião e ciência; o xamanismo, atravessa-a ortogonalmente. Sabemos, ademais, que a dúvida metódica da ciência não poucas vezes conduziu à crença ortodoxa na própria ciência. A crença descrente do xamanismo (Viveiros de Castro 2002), por sua vez, tende a conduzir a verdades instáveis, combinando uma heterodoxia constitutiva com a resiliência de certos princípios ontológicos de longa duração (Fausto 2002b).

O QUE OS PAJÉS NÃO DIZEM

Se nos dias que se seguiram ao eclipse, nossa equipe de vídeo buscou elucidar todos os fatos que haviam filmado, havia uma questão que ainda me intrigava e que eu havia feito aos cinegrafistas kuikuro, sem obter resposta. Lua é um personagem central da mitologia xinguana; irmão mais novo de Sol, o herói cultural, ele participa de uma série de episódios míticos que vão produzir a composição atual do mundo. Em todas essas histórias, ele é um homem com vida sexual ativa. Como poderia ele, então, menstruar?

A resposta a esta pergunta encontra-se logo no início da narrativa do pajé Tehuku. Sem que o tivéssemos questionado sobre o tema, ele nos contou que o

morto havia-lhe explicado, logo que chegara ao céu, que era « a filha dele quem está menstruando ». Assunto encerrado? Para nossos cinegrafistas, a resposta era mais do que suficiente: afinal o pajé vira isso tudo, era o testemunho direto de uma fonte legítima. Como pesquisador, buscando ir além da versão autorizada, insisti na questão, pois nenhum outro depoimento que havíamos colhido falava em uma « filha de Lua ». Com a câmara na mão saímos perguntando para jovens e adultos quem afinal de contas menstruara. Para Jawapá, esposa do chefe Afukaká, fôra mesmo a filha de Lua; o jovem lutador Lakuai achava que não: Lua é homem e ele mesmo menstruara; já o grande pajé Matü, assim como Tapualu, mãe do cinegrafista Takumã, preferiram uma explicação transformacional: Lua é homem, mas é *itseke* e, portanto, transforma-se em mulher para menstruar.

Diante destas e de outras respostas, ficou-nos claro que havíamos encontrado o final para o vídeo que preparávamos. Sem ele, teríamos realizado uma fita sobre uma crença que domina a vida mental de um povo indígena, com toda sua ilusão de completude e sistematicidade. Daí a cena que fecha o filme « O Dia em que a Lua Menstruou », na qual Ipi, a mãe do professor Mutuá, mira a câmara e responde, com um misto de dúvida e ironia, à questão dos cinegrafistas: « Por que chamamos o eclipse de menstruação da lua? »

Sei lá. Por que será que falam assim? Eu não sei muito bem. Ele é homem, nasceram dois homens: Sol e Lua. Depois se transformam em mulher. Como é que pode?

O vídeo se encerra com esta frase e um leve suspiro de Ipi, que olha para a câmara com um semblante franzido e ligeira inquietude (Figure 4). A tela preta com os créditos prolonga a dúvida: afinal, o que é exatamente o eclipse para os Kuikuro? A pergunta admite várias respostas parciais, sendo a do especialista – a do pajé, não a do antropólogo – a mais autorizada, embora não a única²³. Para os Kuikuro, contudo, não há necessidade de tecer-se uma rede bem tramada de proposições explicativas. Ao contrário, basta saber que o eclipse remete à menstruação para evitar-se o contágio pelo sangue; basta saber que os mortos irão matar pássaros para que se armem os varais onde serão dependurados os objetos que eles virão buscar; basta saber que é preciso dançar a fim de « acordar » os cantos para não esquecê-los. O eclipse anuncia uma inversão momentânea: o mundo transformacional invisível dos *itseke* impõe-se sobre o mundo visível cotidiano. Nesse estado ontológico liminar é preciso fazer uma série de « coisas », embora nem todos as façam sempre, nem as façam com a mesma intensidade.

Se tudo isso é suficiente para os atores, não é necessariamente suficiente para os pesquisadores (autóctones ou não). Subsistia um elemento que me intrigava e para o qual não conseguia estabelecer nenhumnexo. Se entendia que o tema da predação da Lua pudesse ter sido obliterado, não encontrava qualquer pista para explicar a proeminência do motivo da caça aos pássaros. Havia outra predação



Fig. 4 – Sequência final do filme « O dia em que a lua menstruou » com Ipi.

nessa história: por que razão, afinal, os mortos dedicar-se-iam a matar aves justamente após o eclipse?

Lévi-Strauss nos ensinou que nem todas as perguntas podem ser respondidas localmente. Algumas só ganham sentido dentro de um conjunto maior, que se encontra além dessa ou daquela cultura específica. A caça aos pássaros não é objeto de exegese entre os Kuikuro. Ela é apenas um fato conhecido graças à viagem de Agahütanga aos céus. Não creio que Tehuku, hoje falecido, teria uma resposta adicional a essa questão caso a tivéssemos formulado explicitamente. Provavelmente, teria nos dito que as coisas são simplesmente assim. Ou talvez tivesse nos explicado que os mortos visam obter as penas dos pássaros, ou ainda, que apenas se vingam de Ogomügü, o urubu-de-duas-cabeças, chefe da aldeia dos pássaros e um temível predador que come os mortos, pendurando suas cabeças no centro da casa. Nada mais justificável, pois, do que caçar seus súditos já que Ogomügü não pode ser, ele mesmo, morto, uma vez que é o sustentáculo da cúpula celeste.

A resposta para nossa questão não se encontra na cosmologia xinguana, ou pelo menos, kuikuro²⁴. As articulações de sentido entre o eclipse e a caça aos pássaros só podem ser entendidas se seguirmos outros nexos que se encontram alhures, em especial na associação com a reclusão pubertária. O eclipse pode ser pensado como uma hiper-menarca cosmológica, não apenas feminina, como também masculina. Daí a onipresença do *ñoto*: os rapazes escarificam-se e tomam eméticos como se estivesse reclusos, pois visam obter os favores do « mestre da raiz », que, diz-se, torna-se mais generoso durante o eclipse. Se o mundo todo está em transformação, esse é o momento propício (e perigoso) para a fabricação da pessoa.

So far so good, mas nada me permitia relacionar a menarca à reclusão masculina e, esta, à caça aos pássaros. Foi muito depois, quando por acaso lia o belo livro de Bringham (1999, p. 114) sobre a poética oral haida, que me deparei com uma passagem na qual ele dizia que, no mundo mítico desse povo da Columbia Britânica, « a caça aos pássaros é o rito masculino de passagem à vida adulta [...], assim como o é a reclusão pubertária para as mulheres ». Para os

Haida, o equivalente masculino da menstruação feminina é, justamente, uma caça às aves. Encontrava, assim, um nexo precioso a milhares de quilômetros do Alto Xingu, onde observamos a mesma associação feita pelos Haida, porém deslocada para o plano celeste e póstumo: ao eclipse como menstruação corresponde uma caçada realizada não por meninos, mas por mortos rejuvenescidos após a reclusão funerária. O tema sociomítico haida aparece aqui transformado em um evento cósmico, cujo detonador é o eclipse.

A caça aos pássaros, um tema central para se compreender as ações rituais que se seguem ao eclipse no Alto Xingu, só tem seu significado esclarecido alhures. E é também alhures, que reencontramos outro nexo importante, que nos leva de volta ao tema com que iniciamos o texto: a relação entre predação, eclipse e menstruação. Um mito de um povo tupi do Pará, os Xipaya, coletado por Nimuendajú e analisado por Lévi-Strauss (1964, p. 318), conta que o jovem Lua costumava namorar com sua irmã, até que, um dia, foi descoberto. Envergonhado, subiu aos céus, e seu irmão convocou vários frecheiros para almejá-lo. Ferido, Lua derramou seu sangue sobre a terra, no qual as mulheres se mancharam (e a partir daí passaram a menstruar) e os pássaros se banharam (e cada espécie adquiriu sua plumagem característica). A plumagem dos pássaros tem, aqui, a mesma origem que a menstruação feminina, ambas decorrendo do flechamento de Lua. Já no caso kuikuro, quando Lua menstrua, os mortos saem para matar aves a fim de obter essas mesmas penas, que lhes servirão de ornamentos.

Vemos, por fim, como os temas da menstruação, da lua, da predação e dos pássaros articulam-se de modos diversos em diferentes mitologias ameríndias, por meio de permutações e recombinações. Essas transformações permitem a compreensão de sentidos que, muitas vezes, não podem ser esclarecidos apenas por meio da análise da cosmologia de um só povo. Conclui-se, daí, que o conhecimento explícito xamânico não somente não é de tipo dogmático, como ele é sempre uma totalização parcial, uma versão em meio a outras versões, que ocorrem no interior de um mesmo grupo social, mas que também o ultrapassam. Há sempre nexos alternativos e possibilidades interpretativas, no intervalo dos quais se tece a crença como um estado mental de dúbia certeza e de incerta dúvida. *

* Manuscrit reçu en février 2010, accepté pour publication en janvier 2011.

NOTAS

A primeira versão deste texto, intitulada « Bloody religion : reflections on videos, spirits, and eclipses », foi escrita para a *Wenner-Gren conference « Learning religion: anthropological approaches »*, organizada por David Berliner e Ramon Sarró, no Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, 2005. Uma segunda versão foi apresentada no 3º Simpósio de Educação em Ciência e Criatividade, organizado

por Leopoldo de Meis e Vivian Rumjanek, em Tiradentes, Minas Gerais, 2006. Os dados aqui apresentados foram colhidos durante uma oficina de vídeo realizada na aldeia de Ipatse, em 2003, como parte de um projeto de documentação colaborativa entre a associação indígena Kuikuro do Alto Xingu, o Museu Nacional e o Vídeo nas Aldeias. Essa experiência resultou, entre outros produtos, no média-metragem « Nguné Elü: O Dia em que a Lua Menstruou ». Os dados aqui utilizados foram coletados em colaboração com Takumã Kuikuro e outros cinegrafistas do Coletivo Kuikuro de Cinema, e transcritos e traduzidos junto com Bruna Franchetto, Mara Santos, Jamalui Mehinaku e Mutuá Mehinaku. Agradeço às agências financiadoras – Faperj, CNPq, Finep, Dobes-Volkswagen Stiftung e Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) – que tornaram possível este trabalho.

Agradeço ainda a Vincent Carelli pela parceria no projeto de vídeo, a Sergio Meira por orientar-me nas etimologias caribe, e a Bruna Franchetto, Mutuá Mehinaku, Mara Santos e Philippe Erikson pela leitura cuidadosa e comentários preciosos. Como de praxe, os erros são de minha responsabilidade.

1. *Nguné* é Lua, o irmão gêmeo de *Taugi*, o Sol, na cosmogonia kuikuro. *Elü* é formado pelo verbo transitivo *-e* (« matar ») e a flexão de aspecto pontual *-lü*.

2. Kuikuro é a corruptela de *Kuhi ikugu*, « o lago dos peixes agulha », termo que designava um dos sítios históricos, ocupados entre c. 1840 e 1920, por essa população alto-xinguana de língua karib. O etnônimo aplica-se, hoje, a mais de 600 pessoas, que habitam três aldeias principais, sendo a « capital » – isto é, a única que pode realizar grandes rituais intertribais – a aldeia de Ipatse, onde reside o chefe Afukaká. Os Kuikuro pertencem ao complexo pluriétnico e multilíngue do Alto Xingu, ocupando um território a leste e a oeste do rio Culuene, no Parque Indígena do Xingu, estado de Mato Grosso, Brasil.

3. « *Iaouäre* », na grafia de Abbeville, que ele traduz por « cão ». Isto porque o cão europeu foi associado ao jaguar pelos índios da costa brasileira.

4. Os Kuikuro também associam o eclipse a epidemias e mostram-se particularmente atentos ao início do processo, pois crêem que a parte da lua que primeiro se cobre indica o local em que o agouro se realizará.

5. Agradeço a referência a Philippe Erikson.

6. Na mitologia grega, Orion é um gigante caçador que após sua morte tornou-se a constelação de mesmo nome. Até hoje, é comum associá-la a um caçador portando cinto e espada. Menget (1979, p. 135) refere-se a uma observação de Claudius Henricus de Goeje segundo a qual os Kalina (Galibi) do Suriname associariam os eclipses da lua a uma intervenção de Orion.

7. Ver a teoria do vestígio de Chomsky (1981) e o uso que fiz dela em meus trabalhos sobre parentesco (Fausto 1991; 1995) e cosmologia (Fausto 2001, p. 386) parakanã. Meu uso é analógico e não técnico, uma vez que o vestígio na *trace-theory* é zero (*i. e.*, uma categoria vazia deixada pelo elemento da frase que foi movido), enquanto aqui é um índice.

8. O mito não elabora as conseqüências da inversão de gênero para as relações de poder entre os sexos, como ocorre, por exemplo, no Alto rio Negro e no Alto Xingu com o tema do roubo das flautas sagradas (ver, entre outros, Kumu e Kenhíri 1980, pp. 123-125; Hill 1993, pp. 56-96; Gregor 1985, pp. 110-115).

9. Em kuikuro, as pintas são denominadas *nguné unguupe*, « ex-sangue de lua ». Concepção semelhante foi descrita por Menget (1979, p. 133) para os Kalina (Galibi) do Suriname.

10. Observam-se as mesmas práticas por ocasião do eclipse solar, conforme descreveu Coelho (1983) para os Wauja.

11. O verbo é *etsijuhijü*, que quer dizer literalmente « fazer careta ». Durante a reclusão da menarca, a menina deve ficar deitada em sua rede inteiramente quieta, com uma expressão facial neutra. « Fazer careta » é um mau agouro.

12. As mulheres disseram que os homens tinham ficado com preguiça e, por isso, não prosseguiram com a festa pelos três dias. Alguns homens adultos, naquela tarde, ao verem que poucos rapazes praticavam a luta esportiva lembravam que, no passado, o eclipse era coisa séria. Hoje, dizem em tom crítico, os jovens têm medo e vergonha, vivem vestidos e só pensam em jogar futebol. Como em toda tradição, o passado aqui não é um país estrangeiro, mas o país antes de sua decadência.

13. Isso não quer dizer que o momento do eclipse seja vivido sem apreensão. Ao contrário, ele é permeado por incertezas que produzem receio e respeito. Para a descrição de eclipses solares entre dois povos arawak do Alto Xingu, os Mehinaku e os Wauja, ver Gregor (1985, pp. 193-194) e Coelho (1983).

14. A provável etimologia do termo *kuge* reforça essa idéia, pois ele parece ser uma contração do termo *kukuge* (« nós », inclusivo) (Bruna Franchetto, informação pessoal). Caso semelhante encontra-se entre os Bakairi, cujo cognato, *kurá*, é tanto um pronome (« nós ») quanto um substantivo (« gente, povo ») (Sergio Meira, informação pessoal). O uso pronominal da categoria *kuge* implica também um uso pronominal de *ngikogo*, pois ao definir-se contextualmente o « humano, xingvano » define-se o seu contrário. Há, ademais, situações pragmáticas em que os Kuikuro se definem como *ngikogo*. Em contextos urbanos, acostumei-me a ouvi-los exclamar: *ngikogo ekugu ugei*, « eu sou mesmo índio », frase sempre mobilizada quando cometem alguma gafe por desconhecimento do costume local. Nesses contextos, o « nós » não lhes pertence, o *kuge* passa a ser o *kagaiha*, e eles se tornam genericamente « índios ».

15. No caso dos meninos, porém, logo intervirá um *itseke* antropomorfo, inteiramente xingvanizado, que se tornará central durante a reclusão pubertária: o « dono da raiz » (*ĩoto*), descrito como um lutador xingvano prototípico, com o qual todo recluso deseja sonhar para se tornar um campeão de luta. Não é esta, porém, a imagem mental que se faz dos *itseke* em geral. Antes, afirma-se que eles aparecem como humanos quando vestem uma « roupa » de *kuge*.

16. A raiz verbal em kuikuro é *-otũngi* (« ter pena, compadecer-se »). Assim, diz-se, por exemplo: *itseke otũngijũ leha Fulano-heke, ũle atehe otombalũ leha itseke heke*, « o *itseke* teve pena de Fulano, por isso tornou-se seu dono ». Ao roubar a imagem-alma da pessoa, o *itseke* dela se apossa. Esse ato poderá conduzir o doente a estabelecer uma relação matrimonial no mundo dos *itseke* e à constituição de uma nova família. Algumas pessoas que viveram essa experiência, mesmo depois de curadas, afirmam possuir filhos *itseke*, que elas vêem em sonhos. Cada doença grave produz, assim, uma multiplicação e distribuição da pessoa (ou ainda, de sua « imagem-alma »), de tal modo que ela passa a existir em vários planos (sobre a mesma concepção entre os Wauja, ver Barcelos Neto 2008).

17. Não deixa de ser sugestivo que, nas línguas tupi do Alto Xingu, o termo equivalente a *itseke* seja « coisa »: *mama'é* em Kamayurá e *kat* em Aweti.

18. Entre os Parakanã, um mesmo termo, *ma'ejiroa*, aplica-se a um conjunto de objetos (*jema'ejiroa*, « *my stuff* ») e aos animais da floresta (sempre de forma não-possuída), focalizando principalmente os grandes mamíferos que são o alvo privilegiado desses caçadores tupi (Fausto 2001, p. 262).

19. Essa oscilação entre a condição de pessoa e a condição de « coisa genérica » parece-me marcada lingüisticamente. Em kuikuro, existem duas formas de coletivizador, uma que ocorre apenas com seres animados (o sufixo *-ko*) e outra que ocorre mais comumente com objetos inanimados (*tuhugu*). Não se pode utilizar *-ko* para entes inanimados, mas *tuhugu* pode ocorrer em frases que se referem a entes animados, desde que co-ocorra com *-ko*, dando o sentido de grande quantidade: *asã-ko ingilũ tuhugu uheke*, « eu vi todos os veados » (Franchetto, Santos e Mehinaku 2007). No caso dos *itseke*, porém, encontramos tanto a expressão *itsekeko* como *itseke tuhugu* e, até onde sei, a primeira é utilizada mais comumente pelos pajé, que os vêem como pessoas.

20. Em sequência temos: o nome do narrador, o ano em que a gravação foi feita, a mídia utilizada (mDV corresponde à fita mini Digital Vídeo), o nome do cinegrafista e o número da fita utilizada. Os originais encontram-se depositados no acervo do Vídeo nas Aldeias.

21. Quando morre alguém que não foi casado em vida, Itsangitsegu pendura a rede do morto em cima de sua rede fazendo dele seu marido. Por isso, diz-se que ela é perigosa.

22. A ponte entre os dois planos especulares é levada muito a sério: nossos cinegrafistas não aceitaram refazer os varais para novas tomadas. Outras partes do filme foram reencenadas nos dias seguintes: o momento do eclipse, os objetos sendo acordados, a comida sendo jogada fora, mas não os varais dos mortos.

23. O discurso dos pajés permite um acesso privilegiado e autorizado ao mundo dos *itseke*. Embora haja interpretações variadas conforme o especialista, predomina uma boa dose de homogeneidade nesse discurso, uma vez que os pajés kuikuro passam por um aprendizado e uma iniciação

formais, que garantem a transmissão do conhecimento xamânico e de um modelo interpretativo capaz de enquadrar as experiências individuais de transe.

24. Ao contrário do que supunha Coelho (1983, p. 163), não há « sólidos conhecimentos mitológicos » que expliquem o eclipse no Alto Xingu. Em 1980, a autora presenciou um eclipse solar na aldeia wauja e atribuiu a « precisão, totalmente ausente de hesitações » com que os ritos foram postos em prática a um rica mitologia subjacente, que ela teria sido, então, incapaz de coletar.

REFERÊNCIAS CITADAS

- ABBEVILLE Claude d'
1975 *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Itatiaia/EDUSP, São Paulo [1614].
- BARCELOS NETO Aristóteles
2008 *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*, EDUSP, São Paulo.
- BRINGHURST Robert
1999 *A story as sharp as a knife*, Douglas and McIntyre, Vancouver e Toronto/University of Nebraska Press, Lincoln.
- CHOMSKY Noam
1981 *Lectures on government and binding*, Foris Publications, Dordrecht (Holland).
- COELHO Vera Penteadó
1983 « Um eclipse do sol na aldeia Waurá », *Journal de la Société des Américanistes*, 69, pp. 149-167.
- COLLOMB Gérard
2006 *Les Indiens de la Sinnamary. Journal du père Jean de la Mousse en Guyane (1684-1691)*, Chandeigne, Paris.
- FAUSTO Carlos
1991 *Os Parakanã: casamento avuncular e dravidianato na Amazônia*, dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
1995 « De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará », in Eduardo B. Viveiros de Castro (ed.), *Estruturas sociais ameríndias: os sistemas de parentesco*, Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, pp. 61-119.
2001 *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*, EDUSP, São Paulo.
2002a « Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia », *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8 (2), pp. 7-44.
2002b « The bones affair: knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (4), pp. 669-690.
2007 « Feasting on people: cannibalism and commensality in Amazonia », *Current Anthropology*, 28, pp. 497-530.
2011 « Le masque de l'animiste: chimères et poupées russes en Amérique indigène », *Gradhiva*, 13, pp. 48-67.

- FRANCHETTO Bruna
 2002 « Céu, terra, homens. O calendário Kuikuro », in Mariana K. Leal Ferreira (ed.), *Idéias matemáticas de povos culturalmente distintos*, Global, São Paulo, pp. 101-118.
- FRANCHETTO Bruna, Mara SANTOS e Juliano do ESPÍRITO SANTO
 s. d. *Dicionário Kuikuro-Português* [em preparação].
- FRANCHETTO Bruna, Mara SANTOS e Mutua MEHINAKU
 2007 « Concepts and forms of plurality in Kuikuro (Southern Carib, Brazil) », in Amy Rose Deal (ed.), *Proceedings of the 4th conference on the semantics of under-represented languages in the Americas*, University of Massachusetts, coll. « Occasional Papers » 35/BookSurge Publishing, Amherst, pp. 99-116.
- GREGOR Thomas
 1985 *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- HILL Jonathan David
 1993 *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*, University of Arizona Press, Tucson.
- KUMU Umúsin Panlôn e Tolamãn KENHÍRI
 1980 *Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios desâna*, Livraria Cultura Editora, São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS Claude
 1964 *Mythologiques. I. Le cru et le cuit*, Plon, Paris.
 1968 *Mythologiques. III. L'origine des manières de table*, Plon, Paris.
 1991 *Histoire de Lynx*, Plon, Paris.
- MENGET Patrick
 1979 « 30 juin 1973: station de Surinam », in Gérard Francillon e Patrick Menget (eds), *Soleil est mort: l'éclipse totale de soleil du 30 juin 1973*, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Nanterre, pp. 119-142.
- SEVERI Carlo
 2007 *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*, Éditions rue d'Ulm/Musée du quai Branly, Paris.
- SULLIVAN Lawrence E.
 1988 *Icanchu's drum: an orientation to meaning in South American religions*, MacMillan, New York.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo
 1996 « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio », *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2 (2), pp. 115-144.
 2002 *A Inconstância da alma selvagem*, Cosac & Naify, São Paulo.