

85

*Arte, Percepção e Conhecimento -  
O “Ver”, o “Ouvir” e o “Complexo  
das Flautas Sagradas” nas Terras  
Baixas da América do Sul*

*Rafael José de Menezes Bastos*

*2006*

## UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

**Reitor** Lúcio José Botelho  
**Vice-Reitor** Ariovaldo Bolzan

### CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

**Diretor** Maria Juracy Filgueiras Toneli  
**Vice-Diretor** Roselane Neckel  
**Chefe do Departamento de Antropologia** Antonella M. Imperatriz Tassinari  
**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.** Oscar Calávia Sáez  
**Sub-Coordenador** Sônia W. Maluf.

### ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

**Editor** Rafael José de Menezes Bastos

**Comissão Editorial do PPGAS** Carmen Sílvia Moraes Rial  
Maria Amélia Schmidt Dickie  
Oscar Calávia Sáez  
Rafael José de Menezes Bastos

**Conselho Editorial** Aldo Litaiff  
Alicia Castells  
Antonella M. Imperatriz Tassinari  
Dennis Wayne Werner  
Deise Lucy O. Montardo  
Esther Jean Langdon  
Ilka Boaventura Leite  
Maria José Reis  
Márnio Teixeira Pinto  
Miriam Hartung  
Miriam Pillar Grossi  
Neusa Bloemer  
Sílvia Coelho dos Santos  
Sônia Weidner Maluf  
Theophilos Rifiotis

Solicita-se permuta/Exchange Desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

*Antropologia em Primeira Mão*

2006

**Antropologia em Primeira Mão** é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Ciências Humanas  
Núcleo de Publicações de Periódicos  
do CFH - Campus Universitário - Trindade  
88040970 Florianópolis SC, Brasil  
Fone: 37219457

**Coordenadora do NUPPe**

Carmen Rial

**Secretaria do NUPPe**

Luiz Carlos Cardoso e  
Jane Mary Carpes Gonzaga

**Editoração eletrônica**

Jane Mary Carpes Gonzaga

**Copyright**

Todos os direitos reservados. Nenhum extrato desta revista poderá ser reproduzido, armazenado ou transmitido sob qualquer forma ou meio, eletrônico, mecânico, por fotocópia, por gravação ou outro, sem a autorização por escrito da comissão editorial.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise without the written permission of the publisher.

Catálogo na Publicação Daurecy Camilo CRB-14/416

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. —, n.1 (1995) — Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 1995 - v. ; 22cm

Irregular  
ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

Toda correspondência deve ser dirigida à  
Comissão Editorial do PPGAS  
Departamento de Antropologia,  
Centro de Filosofia e Humanas – CFH,  
Universidade Federal de Santa Catarina,  
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil  
fone: (0.XX.48) 3331. 93.64 ou fone/fax (0.XX.48) 3721.9714  
e-mail: [ilha@cfh.ufsc.br](mailto:ilha@cfh.ufsc.br) [www.antropologia.ufsc.br](http://www.antropologia.ufsc.br)

# Arte, Percepção e Conhecimento - O “Ver”, o “Ouvir” e o “Complexo das Flautas Sagradas” nas Terras Baixas da América do Sul<sup>1</sup>.

Rafael José de Menezes Bastos<sup>2</sup>.

## Resumo

Em algumas sociedades das terras baixas da América do sul a performance das “flautas sagradas” é proibida de visão às mulheres, sua audição por elas, porém, sendo esperada ou mesmo obrigatória. Isto está relacionado com as modalidades ali vigentes de construção sócio-cultural da percepção e do conhecimento, especialmente com suas concepções sobre o “ver” e o “ouvir”. “Ver” geralmente ali aponta para uma forma analítica de percepção e conhecimento, do campo da inteligência e explicação, “ouvir” indicando a percepção e conhecimento sintéticos, do domínio da sensibilidade e da compreensão. Na região, a exacerbação da capacidade de “ver” usualmente é tida como sinal de associalidade radical – caso dos feiticeiros - e de suprema socialidade, dos pajés. Por outro lado, a habilidade exagerada da de “ouvir” é considerada índice de virtuosidade - na música, narrativa mítica, retórica. Esses jogos entre a visão e a audição, explicar e compreender, masculino e feminino, poderosos e comuns manifestam-se também no xamanismo, onde o uso da fumaça do tabaco se estabelece como uma forma de tornar o som visível. O texto pretende contribuir para a etnologia da região no capítulo das relações entre os universos da arte, da filosofia, das relações de poder e de gênero e da construção sócio-cultural da percepção e do conhecimento.

---

1 Uma versão anterior deste texto foi apresentada na mesa redonda, “Antropologia & Estética - A Arte como Gnósis e Visão do Mundo” (MR-02), durante a 25ª. Reunião Brasileira de Antropologia, promovida pela ABA em Goiânia em 11-14/06/2006 (veja o volume 2 do respectivo CD-ROM). Obrigado a Eduardo Diatary B. de Menezes, organizador da mesa, Ordep Serra e Idilva Germano, seus demais integrantes, e aos participantes da audiência, pelos comentários. Sou, entretanto, o único responsável pelo texto.

2 Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, onde coordena o Núcleo de Estudos Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe, o MUSA (<http://www.musa.ufsc.br/>), e Pesquisador do CNPq (1B). E-mail: [rafael@cfh.ufsc.br](mailto:rafael@cfh.ufsc.br).

“Thus far we have been considering chiefly that branch of sympathetic magic which may be called homoeopathic or imitative. Its leading principle, as we have seen, is that like produces like, or, in other words, that an effect resembles its cause. The other great branch of sympathetic magic, which I have called Contagious Magic, proceeds upon the notion that things which have once been conjoined must remain ever afterwards, even when quite dis severed from each other, in such a sympathetic relation that whatever is done to the one must similarly affect the other. Thus the logical basis of Contagious Magic, like that of Homoeopathic Magic, is a mistaken association of ideas; its physical basis, if we may speak of such a thing, like the physical basis of Homoeopathic Magic, is a material medium of some sort which, like the ether of modern physics, is assumed to unite distant objects and to convey impressions from one to the other. The most familiar example of Contagious Magic is the magical sympathy which is supposed to exist between a man and any severed portion of his person, as his hair or nails; so that whoever gets possession of human hair or nails may work his will, at any distance, upon the person from whom they were cut. This superstition is world-wide; instances of it in regard to hair and nails will be noticed later on in this work.”

Sir James George Frazer (1854–1941). The Golden Bough (1922)<sup>3</sup>.

Tradução minha da parte sublinhada:

“O outro grande tipo de magia por simpatia, que eu chamo de Magia por Contágio, procede com base na noção de que as coisas que uma vez estiveram juntas devem assim permanecer para sempre, mesmo quando bem separadas umas das outras, numa relação de simpatia tal que aquilo que ocorra com umas deve também acontecer com as outras. Então, a base lógica da Magia por Contágio, como aquela da Magia Homeopática, é uma associação errada de idéias; sua base física, se é que podemos falar disto aqui, como a base física da Magia Homeopática, é um meio material tal que, como o éter da física moderna, supõe-se que conecte os objetos distantes e possa transmitir as características de uns para os outros”.

---

3 Conforme <http://www.bartleby.com/196/>, acessado em 06/06/2006.

### **Leonardo Villas Boas, a Flauta: Uns Sentimentos Selvagens.**

Num texto já antigo, onde estudei as exegeses kamayurá (xinguanos tupi-guarani) e yawalapití (idem, aruaque) sobre o Parque Indígena do Xingu e os Irmãos Villas Boas (Menezes Bastos 1989), recolhi uma narrativa que contem um episódio que cada vez mais descubro ter um grande interesse para a compreensão da visão kamayurá sobre as flautas sagradas e do ser ameríndio em geral.

A narrativa, feita em 1981 por Takumã, então chefe dos kamayurá, reporta-se à época da chegada dos Irmãos Villas Boas à região dos formadores do Rio Xingu. Isto coloca seu presente histórico mais ou menos entre os dois ou três últimos anos da década de 1940 e os mesmos primeiros anos da de 1950 - algo como 1947-1953. Takumã então era adolescente (hoje estará perto dos oitenta). Transcrevo abaixo a narrativa em comentário, que dividi em cinco partes, numeradas de 1 a 5<sup>4</sup>:

1. “... Aí eu fiquei no Xingu<sup>5</sup>, com Leonardo<sup>6</sup>. Fiquei. Fiquei por muito tempo (‘dez anos’). Então meu pai me chamou de volta à aldeia<sup>7</sup>. Lá, fui preso (reclusão pubertária). Fiquei preso por muito pouco tempo (‘dois meses’) e então fui embora de novo para o Xingu<sup>8</sup>. Leonardo havia me chamado. Fiquei lá... Aí meu pai me chamou de novo. Em seguida, Leonardo foi buscar-me uma vez mais. Aí, eu

---

4 A presente transcrição é resumida e aprimora a tradução de 1989, feita por informantes bilíngües, incluindo o próprio Takumã.

5 “Xingu”, no português dos kamayurá, é a região chamada por eles, em kamayurá, de Yakarep (“Jacaré”), cerca do hoje Posto Indígena Diauarum.

6 Leonardo era o mais moço dos Irmãos Villas Boas (Orlando, o mais velho). Leonardo faleceu em 1961 de problemas cardíacos, seu nome tendo sido dado ao antigo Posto Indígena Capitão Vasconcelos como reconhecimento da importância de sua contribuição para a criação do Parque.

7 O pai de Takumã era o então chefe e pajé Kutamapù. Nesta época, a aldeia kamayurá localizava-se na boca do Ribeirão Tuatuari.

8 A nota 72 do original de 1989 considera que Takumã aqui se queixa dos transtornos ocasionados ao perfeito cumprimento de seu período de reclusão pubertária pela sua convivência com os Villas Boas. Explicitamente, ele expõe o choque entre os pontos de vista de seu pai e de Leonardo quanto à duração do mesmo, o primeiro querendo-o longo, o segundo condicionando-o a ser curto. Se, no português kamayurá de contato no contexto da presente narrativa, “dez anos” aponta para uma duração longa, “dois meses” o faz para uma muito breve.

fiquei, fiquei... Com Leonardo. Nesta época, Leonardo me emprestou carabina. Depois, ele deu-me outra pra mim, uma 44. Aí, eu fiquei com ele, fiquei, fiquei.

2. Foi então, depois, que Leonardo errou o caminho. Ele namorou (algumas) índias. Ele tinha ciúme do pessoal (dos outros caraíbas<sup>9</sup>): ‘pessoal não pode namorar índias. Eles passam doenças para elas’. Leonardo falava assim. Orlando também. Leonardo ficava brabo com o pessoal caraíba. Ele queria mandar todos os caraíbas embora. Mas, então, os Villas Boas ficariam sozinhos. Aí, Leonardo me chamou: ‘Takumã, você tem que dizer para as mulheres não entrarem nas casas dos trabalhadores. Assim, eles vão passar doenças pra elas’. Aí, eu fui falar com as mulheres. Elas me disseram: ‘não, nós não temos ido às casas dos caraíbas, não’. Aí, eu fiquei conversando (com as mulheres kamayurá), conversando, conversando. Foi aí que Leonardo errou o caminho<sup>10</sup>. Eu vi Leonardo errar o caminho. Outros viram. Todo mundo viu...

3. Ele namorou Pele de Reclusa. Mulher de meu pai. Meu pai era casado com Pele de Reclusa. Ela era manga’uhet<sup>11</sup>.

4. Então, Pele de Reclusa viu yumi’ama’e (as flautas sagradas)<sup>12</sup>. Lá na casa de Leonardo nós havíamos deixado um trio de yumi’ama’e. Pele de Reclusa, quando foi namorar com Leonardo, entrou lá, então viu as flautas. Então, pessoal (os kamayurá): ‘Vamos estuprar Pele de Reclusa? Meu pai estava muito brabo. Meu pai sabia que Leonardo estava namorando Pele de Reclusa.

5. Aí, outro dia, nós tocamos as flautas. Pele de Reclusa estava na casa de Leonardo. Os dois estavam dentro de um mosqueiteiro.

---

9 Esses outros caraíbas eram os demais funcionários da Expedição Roncador-Xingu que acompanhavam os Villas Boas à região dos formadores do Xingu.

10 Transcrevo a nota 73 do original de 1989: “A expressão ‘errar caminho’, com toda a piedade que a caracteriza, é usada pelo narrador de maneira altamente sutil e eficaz no sentido da condenação moral de Leonardo do ponto de vista do próprio quadro de valores retóricos administrado por este herói na sua pedagogia de contato interétnico. No sentido da condenação e, caritativamente, do perdão”!

11 Manga’uhet: “imediatamente ex-reclusa pubertária”. Kutamapù, pai de Takumã, tinha três esposas então, Pele de Reclusa sendo a mais jovem.

12 Yumi’ama’e (ou yaku’i) são as flautas sagradas kamayurá (veja adiante).

Pele de Reclusa estava no mosquiteiro. Ninguém sabia disso. Então, pessoal tocou as flautas yumi'ama'e. Aí, Leonardo achou ruim: 'por que vocês tocaram isso?' Ele brigou com os kamayurá. Falou mal, falou, falou...<sup>13</sup> ... Então Leonardo pegou um revólver e disse: 'eu vou matar você, Takumã'. Eu disse pra ele: 'pode matar'. Ele apontou revólver para minha cara. Meu pai disse: 'pode matar... Quem mata meu filho, pode me matar também... Por que você tem ciúme de seu pessoal?... Você está errado, Leonardo... Eu não quero mais Pele de Reclusa... Pode casar com ela... ''.

O que eu gostaria de reter desta narrativa impressionante é, de começo, a dupla identificação – melhor dizendo, contaminação - produzida no evento:

- 1<sup>a</sup>. entre a casa das flautas (tapùy em kamayurá) e a casa de Leonardo; e
- 2<sup>a</sup>. entre as flautas e o próprio herói.

Note-se que esta identificação – e por isso a estou chamando de contaminação, num movimento que procura recordar O Ramo Dourado (aí estando, portanto, o nexa da epígrafe ao presente texto) - não se congela na pura equação mental, metonímica no caso, já que foi feita um fato do mundo empírico: a colocação das flautas no interior da casa de Leonardo transformou esta última na casa das flautas, a partir de então tudo vindo a se passar – para Pele de Reclusa, ao arrepio de sua intenção (dir-se-ia, perspectiva) - como se Leonardo, ele mesmo, fosse as flautas yaku'í.

Observe-se que essa colocação foi feita intencionalmente, tudo indica que pelo chefe Kutamapù, que, sabedor do affair entre Leonardo e Pele de Reclusa, com ele ficou irado. Recordo que Kutamapù era, além de um grande chefe, um grande paye, "xamã".

Produzida a identificação – a contaminação, insisto -, a vingança feroz, o estupro de Pele de Reclusa, pôde colocar-se no horizonte: Pele de Reclusa, ao entrar na casa de Leonardo, sem saber estava a entrar no tapùy (casa das flautas), espaço absolutamente interdito às mulheres entre os kamayurá e xinguanos em geral, exatamente por ser a casa das yaku'í. Pior que isto, ao entrar ali, Pele de Reclusa viu, elas mesmas, as flautas sagradas.

---

13 "Falar mal" (ye'eng nikatuite), algo como "xingar", comportamento verbal associial, característico do feiticeiro e contrário por excelência à etiqueta xingwana.

O segundo ponto que apreciaria reter do episódio formidando é cumulativo em relação ao primeiro: trata-se da colagem – também realizada para além de uma pura operação intelectual - que ele produz entre Leonardo e

1. o ciúme (comportamento acumulador, no caso de mulheres),
2. a falta de discrição (ao manter relações sexuais bandeirosas com uma mulher casada, e - pior ainda! - com uma das mulheres do chefe), e a
3. violência - verbal (“falar mal”, “xingar”) e física (ameaça de morte com revólver) -, dirigida, centralmente, nada mais nada menos que a Takumã, filho do chefe kamayurá e primeiro na linha de sua sucessão. Essa violência se evidenciou de maneira ainda mais cabal para os kamayurá a partir do fato de Leonardo – contaminado pelas flautas – ter reclamado (na quinta e última parte da narrativa) de maneira raivosa de sua execução em sua casa (transformada em casa das flautas). Esta reclamação veio a culminar na sua ameaça a Takumã, revólver em punho.

Essa colagem dá o arremate final à identificação produzida pelos kamayurá, de Leonardo Villas Boas: ela se evidencia no patamar, não simplesmente de um feiticeiro (mo'angyat em kamayurá), alguém que enfim pode ter seu poder controlado pela sociedade, através da expulsão ou mesmo da execução. Não, o patamar da identificação de Leonardo neste episódio é o de um espírito, espírito extremamente poderoso e perigoso pelo poder incontrastável que detem: Leonardo é identificado no episódio em consideração com um mama'e - exatamente com o terrível mama'e yaku'i ou yumi'ama'e, as flautas sagradas. Note-se que os mama'e em geral somente são controláveis pela política xamânica, monopolizada pelos paye.

Por fim, o terceiro aspecto que gostaria de realçar no episódio: a vingança dos kamayurá foi violenta e inexorável, abatendo-se tanto sobre Leonardo quanto sobre Pele de Reclusa. Leonardo, devido ao ciúme, indiscrição e violência, teve que sair da aldeia kamayurá e perdeu a amante que, roubada do chefe, queria somente para si. Perdeu-a violentada por todos – do excesso por extrema restrição, representado pelo egoísmo ou avareza amorosa, ao excesso por absoluta falta de limite,

figurado pelo amor forçado de todos. Pele de Reclusa, estuprada, foi também expulsa da aldeia<sup>14</sup>.

É bom deixar claro que a vingança em tela, segundo tão bem explicita a narrativa em análise, não foi impulsionada por ciúme de Kutamapù, ou seja, ela não foi ocasionada por um desejo acumulador do chefe kamayurá, ele mesmo, em relação a Pele de Reclusa. Não, a vingança foi impulsionada pela rejeição radical dos kamayurá em relação ao ciúme, indiscrição, violência e traição, enfim em relação à extrema associalidade de todo o affair envolvendo Leonardo e Pele de Reclusa.

Quanto a este terceiro ponto, vale observar que as punições aos traidores e traidoras conjugais no mundo kamayurá não parecem alcançar dimensões maiores que as da simples rusga. Na grande maioria das vezes, elas se reduzem a pequenas surras do (a) traído (a) no (a) traidor (a).

Na mitologia, porém, essas punições costumam ter intensidade absolutamente dramática, quase sempre provocando catástrofes e rupturas (“origens”)<sup>15</sup> - tudo se passa, então, no episódio aqui narrado, como se ele tivesse pertinência mítica, ocasionando, como ocasionou, pelo menos duas importantes rupturas: o divórcio forçado de Kutamapù com o estupro e o ostracismo de Pele de Reclusa; e o afastamento de Leonardo em relação aos kamayurá, com sua progressiva generalização no relativo aos Villas Boas como um todo.

O que este episódio terá a ver com meu objeto de atenção aqui: através do estudo das flautas sagradas nas terras baixas da América do Sul, contribuir para a compreensão das relações ali entre a arte, a filosofia, as relações de poder e de gênero e a construção sócio-cultural da percepção e do conhecimento?

### As Flautas Sagradas Kamayurá

As flautas sagradas ou rituais kamayurá – em kamayurá, yaku’i ou yumi’ama’e - são aerofones do tipo flauta com conduto e defletor<sup>16</sup>.

---

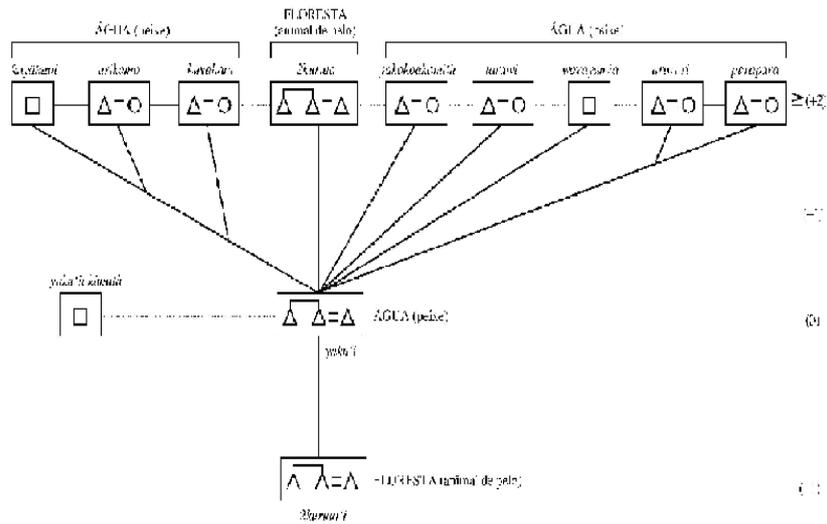
14 Ela mudou-se desde então para a Ilha do Bananal, onde se casou com um eminente chefe karajá. Segundo adiante se pode ler na narrativa da qual extraí o episódio agora reportado, Leonardo e Pele de Reclusa tiveram uma filha.

15 Recordo-me aqui imediatamente dos mitos de origem do ritual do Yawari (Menezes Bastos 2002: 140) e do pequi (Agostinho 1974a: 109-112), entre tantos outros.

16 Conforme meu texto de 1978 (1999). Ver Piedade (2004) para um estudo paradigmático das flautas em tela entre os também xinguanos, mas aruaque, waurá (ou wauja).

Medem em torno de um metro e têm quatro orifícios digitais (não as devo mostrar em foto). Quase sempre essas flautas são tocadas em trio – por um mestre e dois aprendizes. Quando executadas em solo, o são sempre por um mestre, especialmente virtuoso.

As *yaku'i* constituem o ego de um grupo de parentesco do tipo *kindred* (e, pois, orientado em ego), chamado em kamayurá *yaku'iare'uy* ou *yumi'ama'eare'uy* (ao pé da letra, algo como “semelhantes a *yaku'i*”, “pessoal de *yaku'i*”). Trata-se de um grupo relativamente grande, envolvendo outros onze instrumentos musicais, a saber<sup>17</sup> (conforme Menezes Bastos 1978 [1999: 228]):



17 Reproduzo a seguir a figura que está em meu texto de 1978 (1999: 228).

- na geração +2, os aerofones do tipo trompete kuyahapi, arikamo e kuyaham (cujo meio é a água, sendo similares a “peixes”); as flautas kuruta (similarmente às yaku’i, também com conduto e defletor; seu meio é a floresta e elas são semelhantes a “animais de pelo”); os chocalhos globulares yakokoakamitù; os aerofones tipo clarinete tarawi; o trocano warayumi’a; e os zuniadores uriwuri e parapara (os cinco últimos também são seres aquáticos, identificados com “peixes”).

- na geração 0, a das próprias yaku’i, os chocalhos yaku’iakamitù, do tipo em fileira e usados amarrados à perna direita dos dançarinos. O meio original desses dois instrumentos – como também das flautas yaku’i - é também a água, sendo todos “peixes”.

- na geração -1, as flautas kuruta’i, como as yaku’i e kuruta, também com conduto e defletor. Seu meio é a floresta e sua identificação é como “animal de pelo”.

Note-se que a este kindred falta a geração +1.

As flautas yaku’i encontram no tapùy seu espaço preferencial – mas não exclusivo - de guarda. Esta casa ocupa uma importante posição na cosmologia kamayurá: situada no centro da aldeia, ela é um dos lugares originais (isto é, ligados às origens) por excelência de seu cosmo, nela se concentrando sua própria criação. Consistentemente com isto, ela é também chamada de hoka’ù, literalmente, “casa da água”, e de hotatap, ao pé da letra, “casa do fogo”.

Simultaneamente, ela é o espaço por excelência da masculinidade entre os kamayurá e xinguanos em geral, daí a sua outra tradução de “casa dos homens”. Ali, as mulheres não podem entrar, sob pena de estupro coletivo.

Ela tem, na face que dá para oeste, duas portas (chamadas de apùy, “narinas”). Na oposta, somente uma. Lembro que entre os kamayurá, as relações sexuais são monitoradas pelo cheiro que emitem. Ora, sendo o tapùy o espaço nevrálgico da masculinidade entre esses índios, masculinidade esta politicamente manifestada pela capacidade de controle da sexualidade – através tipicamente de seus olores -, nada de estupendo que esta “casa” seja, ela mesma, cosmograficamente, uma grande narina a tudo sensoriar.

Nos depoimentos nativos, a casa das flautas aparece como uma das distinções básicas dos apùap, os “kamayurá de verdade”,

chamados, exatamente, de tapùyatapiã (“os da aldeia que tem tapùy”). Aqui, o tapùy é uma grande construção onde se passam os ritos secretos da comunidade masculina, ligados às flautas sagradas e aos outros instrumentos musicais que fazem parte de seu kindred. Aqui também é onde se fazia antigamente a reclusão pubertária, então sempre coletiva.

As yaku’i não podem ser vistas pelas mulheres, sua música, porém, sendo ouvida por elas de maneira extremamente atenciosa<sup>18</sup>. Note-se que entre os kamayurá esta não é a única proibição visual – mas não auditiva - às mulheres: o Payemeramaraka, “ritual da comunidade dos pajés”, também não deve ser visto por elas (veja Menezes Bastos 1984-1985). Adicionalmente a isto, vale recordar que presenciei um episódio na aldeia kamayurá em 1981 – ligado a uma caçada de porcos, depositados no pátio da aldeia –, do qual elas também se isolaram visualmente, trancando-se em suas casas e fechando as portas, temerosas de que os homens se transformassem em mama’e. Enquanto isso, os homens discutiam dramaticamente no pátio da aldeia seu processo de xinguanização (veja Menezes Bastos 1995). Tudo faz parecer, então, que as proibições visuais às mulheres entre os kamayurá apontam para o universo dos mama’e, cujo controle humano somente é viável através do xamanismo, monopólio masculino.

Quanto às flautas sagradas, porém, as mulheres não somente não devem vê-las: elas também não devem saber quem as toca. Note-se que os homens, quando as estão executando, encerram-se no tapùy - quando eles as tocam no pátio da aldeia, as portas das casas residenciais são fechadas, ali devendo ficar reclusas as mulheres e crianças. Observe-se por fim que, quando executando as yaku’i, os homens não devem tomar banho de imersão, mas de coité, nem manter relações sexuais, sujeitando-se a mais uma série de outros interditos, tudo evocando o comportamento das mulheres quando menstruadas.

---

18 Conforme Mello (2005) para um estudo aprofundado, entre os wauja, sobre esta temática, que envolve, de um lado, a música das flautas sagradas masculinas e, de outro, parte relevante do repertório vocal feminino.

Esta evocação me inspirou a uma comparação das yaku'í com os instrumentos musicais similares do Alto Rio Negro (ver Hugh-Jones [1979], Hill [1993] e Piedade [1997]), os dois universos musicais apontando para uma menstruação simbólica dos homens – sinal de seu poder no plano, não, biológico mas político -, o que recorda fatos em tudo por tudo semelhantes da Nova Guiné<sup>19</sup>.

As flautas rituais - e sua respectiva parentela - são temas muito presentes na mitologia kamayurá e xinguana em geral. Aponto abaixo, de maneira extremamente resumida, alguns de seus nexos mais importantes nessa mitologia<sup>20</sup>:

1. as flautas em comentário são ta'angap, “cópias”, feitas com a madeira de determinadas árvores, de mama'e subaquáticos. Estas “cópias” foram produzidas por Ayanama, um dos demiurgos kamayurá<sup>21</sup>.

2. era uma vez, essas flautas constituíam domínio exclusivo das mulheres. Então, havia uma completa inversão daquilo que hoje acontece: as mulheres pescavam, os homens trabalhavam a mandioca e cuidavam das crianças; às mulheres cabia com exclusividade a casa das flautas, os homens sendo proibidos de ali entrarem.

3. insatisfeitos com esta situação, os homens fizeram uma revolução, tomando as flautas das mulheres e constituindo o mundo como hoje ele é. Para que esta revolução pudesse ser feita, Morenayat, “o dono do Morena”, outro demiurgo kamayurá, ameaçou as mulheres, executando os horrendos zunidores uriwuri e parapara<sup>22</sup>. A partir de então a constituição presente do mundo foi feita, sua manutenção estando assentada

---

19. Conforme Hogbin (1970) entre tantos outros autores. A comparação referida está em Menezes Bastos (1978 [1999: 223-232]). Veja Piedade (2004) e Gregor e Tuzin, eds. (2001) para retomadas recentes da questão.

20 Para coletâneas da mitologia em tela, conforme o já referido Agostinho (1974a), e Agostinho (1974b: 159-201) e Villas Boas (1975). Agostinho (1974a: 113-127) recolhe algumas narrativas especificamente sobre as ditas flautas e sua parentela.

214 A noção de ta'angap é extremamente rica e complexa, tanto quanto a de mimese, que lhe é aparentada. Tratei dela em vários textos, entre os quais os de 1984-1985 e 2001.

no medo, pavor, verdadeiro horror – terror - que as mulheres sentem do universo das flautas rituais e dos mama'ê em geral. Repito que somente os homens, entre os kamayurá e xinguanos em geral, podem ser xamãs.

Desde que iniciei meus estudos no Alto Xingu, tenho partido da idéia de que os sentidos, para longe de constituírem aparelhos bio-psicológicos invariáveis, são – como o corpo para Marcel Mauss – os primeiríssimos objetos de construção cultural. Partindo desse princípio, elaborei a noção de audição do mundo (em inglês no original, world hearing [Menezes Bastos 1999]) para dar conta de cosmologias ameríndias com um nítido primado no mundo da audição, diferentemente do que acontece no ocidente, onde a visão é o sentido primordial.

Os kamayurá são um povo para o qual a noção de audição do mundo – muito mais que a de visão do mundo – cabe como uma luva na mão: para eles, o verbo anup, cujo significado original é “ouvir”, indica também o sentido de “compreender”, tendo uma posição hierárquica nitidamente superior àquela ocupada pelo verbo tsak, originalmente “ver” mas que também aponta para o nexo de “entender”. Pode-se dizer que entre os kamayurá “ver” supõe uma forma analítica de percepção e conhecimento, do campo da intelecção e explicação. Note-se que a exacerbação da capacidade de “ver”, entre eles, é tida como sinal de extrema associalidade, caso dos feiticeiros e, pior ainda, de uma imensa legião de mama'ê, entre os quais as flautas yaku'i e muitos dos componentes de sua parentela, especialmente as buzinas kuyahapi, arikamo e kuyaham, que somente têm olhos e bocas que devoram - não propriamente comem -, ferozes, conforme a foto a seguir, da buzina kuyahapi, tão bem mostra<sup>23</sup>:

---

22 Morena é a região onde o mundo se originou segundo os kamayurá. Ela se encontra cerca do Yakarep.

23 Esta foto, feita por mim, em Brasília, consta em meu texto de 1978 (1999).



Em contraponto com isso, a noção de “ouvir” indica para os índios em consideração a percepção e o conhecimento sintéticos, do domínio da sensibilidade e da compreensão, a capacidade exagerada de ouvir sendo considerada pelos kamayurá como índice de virtuosidade, nas artes da música, narração mítica e retórica.

Quando antes aqui falei que o episódio cuja narrativa deu começo a este texto tinha pertinência mítica desejava apontar para o fato de que ele, para os kamayurá – e para quem os procura compreender -, tinha natureza originante e modelar, encerrando catástrofes e rupturas prototípicas (tal, aliás, a compreensão que entendo ser útil do mito entre esses índios, para quem a natureza da história, em contraposição, seria a da continuidade).

Efetivamente, como disse, o episódio em tela ocasionou pelo menos duas grandes rupturas: o divórcio de Kutamapù com o ostracismo de Pele de Reclusa, dramaticamente intermediados pelo estupro coletivo desta; e o afastamento de Leonardo em relação aos kamayurá, germe do afastamento cada vez mais definitivo dos Irmãos Villas Boas como um todo em relação a esses índios. Note-se que a partir daí os kamayurá – diferentemente dos yawalapití – passaram a orientar seu contato com o mundo dos brancos para o “Destacamento Xingu”, estabelecimento então mantido pela Força Aérea Brasileira perto do Jacaré (veja Menezes Bastos 2004).

## Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro. 1974a. Mitos e Outras Narrativas Kamayurá. Bahia: Universidade Federal da Bahia.
- \_\_\_\_\_. 1974b. Kwarip: Mito e Ritual no Alto Xingu. São Paulo: E.P.U./Editora da Universidade de São Paulo.
- GREGOR, Thomas A. e Donald Tuzin, eds. 2001. Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- HILL, Jonathan. 1993. Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society. Tucson: University of Arizona Press.
- HOGBIN, H. Ian. 1970. The Island of Menstruating Men: Religion in Wogeo, New Guinea. Scranton: Chandler Publishing Company.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- MELLO, Maria Ignez Cruz. 2005. Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Tese de doutorado em Antropologia Social<sup>24</sup>.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1978 (1999). A Musicológica Kamayurá: Para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingu. Brasília: Funai<sup>25</sup>.
- \_\_\_\_\_. 1984-1985. “O ‘Payemeramaraka’ Kamayurá – Uma Contribuição à Etnografia do Xamanismo no Alto Xingu”, Revista de Antropologia, volumes 27/28, pp. 139-177.

---

<sup>24</sup> Acessível também “on-line”, em [www.musa.ufsc.br](http://www.musa.ufsc.br).

<sup>25</sup> Este livro tem uma segunda edição, de 1999, feita em Florianópolis pela Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

- MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1989. “Exegeses Yawalapití e Kamayurá da Criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Boas”, Revista de Antropologia, volumes 30/31/32, pp. 391-426 (1987/88/89).
- \_\_\_\_\_. 1995. “Indagação Sobre os Kamayurá, o Alto - Xingu e Outros Nomes e Coisas: Uma Etnologia da Sociedade Xinguará”, Anuário Antropológico/1994: 227-269 (1995).
- \_\_\_\_\_. 1999. “Apùap World Hearing: On the Kamayurá Phono-Auditory System and the Anthropological Concept of Culture”, The World of Music 41 (1): 85-96.
- \_\_\_\_\_. 2001. “Ritual, História e Política no Alto Xingu: Observações a Partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaguatirica (Jawari)”, Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura, B. Franchetto e M. Heckenberger, orgs., Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. 335-357.
- \_\_\_\_\_. 2004. “‘Cargo Anti-Cult’ no Alto Xingu: Consciência Política e Legítima Defesa Étnica”, Antropologia em Primeira Mão 71<sup>26</sup>.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de e Hermenegildo José de. 2002. “A Festa da Jaguatirica: Primeiro e Sétimo Cantos. Introdução, Transcrição e Comentários”, Ilha: Revista de Antropologia 4(2): 133-174<sup>27</sup>.
- PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo Piedade. 1997. Música Yepamasa: Por uma Antropologia da Música no Alto Rio Negro. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Dissertação de mestrado em Antropologia Social<sup>28</sup>.
- \_\_\_\_\_. 2004. O Canto do Kawoká: Música, Cosmologia e Filosofia entre os Wauja do Alto Xingu. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Tese de doutorado em Antropologia Social<sup>29</sup>.
- VILLAS BOAS, Orlando e Cláudio. 1975. Xingu: Os Índios, seus Mitos, 2. edição. São Paulo: Edibolso.

---

26 Disponível também “on-line”, em [www.antropologia.ufsc.br](http://www.antropologia.ufsc.br).

27 Idem.

28 Disponível também em [www.musa.ufsc.br](http://www.musa.ufsc.br).

29 Idem.

## **ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO**

### **Títulos publicados**

1. MENEZES BASTOS, Rafael José de. A Origem do Samba como Invenção do Brasil: Sobre o “Feitio de Oracão” de Vadico e Noel Rosa (Por que as Canções Têm Música?), 1995.
2. MENEZES BASTOS, Rafael José de e Hermenegildo José de Menezes Bastos. A Festa da Jaguatirica: Primeiro e Sétimo Cantos - Introdução, Transcrições, Traduções e Comentários, 1995.
3. WERNER, Dennis. Policiais Militares Frente aos Meninos de Rua, 1995.
4. WERNER, Dennis. A Ecologia Cultural de Julian Steward e seus desdobramentos, 1995.
5. GROSSI, Miriam Pillar. Mapeamento de Grupos e Instituições de Mulheres/de Gênero/Feministas no Brasil, 1995.
6. GROSSI, Miriam Pillar. Gênero, Violência e Sofrimento - Coletânea, Segunda Edição 1995.
7. RIAL, Carmen Silvia. Os Charmes dos Fast-Foods e a Globalização Cultural, 1995.
8. RIAL, Carmen Sílvia. Japonês Está para TV Assim como Mulato para Cerveja: Imagens da Publicidade no Brasil, 1995.
9. LAGROU, Elsje Maria. Compulsão Visual: Desenhos e Imagens nas Culturas da Amazônia Ocidental, 1995.
10. SANTOS, Sílvia Coelho dos. Lideranças Indígenas e Indigenismo Oficial no Sul do Brasil, 1996.
11. LANGDON, E Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia 1996.
12. LANGDON, E. Jean. A Doença como Experiência: A Construção da Doença e seu Desafio para a Prática Médica, 1996.
13. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Antropologia como Crítica Cultural e como Crítica a Esta: Dois Momentos Extremos de Exercício da Ética Antropológica (Entre Índios e Ilhéus), 1996.

14. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Musicalidade e Ambientalismo: Ensaio sobre o Encontro Raoni-Sting, 1996.
15. WERNER, Dennis. Laços Sociais e Bem Estar entre Prostitutas Femininas e Travestis em Florianópolis, 1996.
16. WERNER, Dennis. Ausência de Figuras Paternas e Delinqüência, 1996.
17. RIAL, Carmen Silvia. Rumores sobre Alimentos: O Caso dos Fast-Foods, 1996.
18. SÁEZ, Oscar Calavia. Historiadores Selvagens: Algumas Reflexões sobre História e Etnologia, 1996.
19. RIFIOTIS, Theophilos. Nos campos da Violência: Diferença e Positividade, 1997.
20. HAVERROTH, Moacir. Etnobotânica: Uma Revisão Teórica. 1997.
21. PIEDADE, Acácio Tadeu de C. Música Instrumental Brasileira e Fricção de Musicalidades, 1997
22. BARCELOS NETO, Aristóteles. De Etnografias e Coleções Museológicas. Hipóteses sobre o Grafismo Xinguano, 1997
23. DICKIE, Maria Amélia Schmidt. O Milenarismo Mucker Revisitado, 1998
24. GROSSI, Miriam Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade, 1998
25. CALAVIA SÁEZ, Oscar. Campo Religioso e Grupos Indígenas no Brasil, 1998
26. GROSSI, Miriam Pillar. Direitos Humanos, Feminismo e Lutas contra a Impunidade. 1998
27. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Ritual, História e Política no Alto-Xingu: Observação a partir dos Kamayurá e da Festa da Jaguatirica (Yawari), 1998
28. GROSSI, Miriam Pillar. Feministas Históricas e Novas Feministas no Brasil, 1998.
29. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Músicas Latino-Americanas, Hoje: Musicalidade e Novas Fronteiras, 1998.

30. RIFIOTIS, Theophilos. *Violência e Cultura no Projeto de René Girard*, 1998.
31. HELM, Cecília Maria Vieira. *Os Indígenas da Bacia do Rio Tibagi e os Projetos Hidrelétricos*, 1998.
32. MENEZES BASTOS, Rafael José de. *Apùap World Hearing: A Note on the Kamayurá Phono-Auditory System and on the Anthropological Concept of Culture*, 1998.
33. SAÉZ, Oscar Calavia. *À procura do Ritual. As Festas Yaminawa no Alto Rio Acre*, 1998.
34. MENEZES BASTOS, Rafael José de & PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. *Sopros da Amazônia: Ensaio-Resenha sobre as Músicas das Sociedades Tupi-Guarani*, 1999.
35. DICKIE, Maria Amélia Schmidt. *Milenarismo em Contexto Significativo: os Mucker como Sujeitos*, 1999.
36. PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. *Flautas e Trompetes Sagrados do Noroeste Amazônico: Sobre a Música do Jurupari*, 1999.
37. LANGDON, Esther Jean. *Saúde, Saberes e Ética – Três Conferências sobre Antropologia da Saúde*, 1999.
38. CASTELLS, Alicia Norma Gonzáles de. *Vida Cotidiana sob a Lente do Pesquisador: O valor Heurístico da Imagem*, 1999.
39. TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *Os povos Indígenas do Oiapoque: Produção de Diferenças em Contexto Interétnico e de Políticas Públicas*, 1999.
40. MENEZES BASTOS, Rafael José de. *Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part I)*, 2000.
41. LANGDON, Esther Jean. *Saúde e Povos Indígenas: Os Desafios na Virada do Século*, 2000.
42. RIAL, Carmen Silvia Moraes e GROSSI, Miriam Pillar. *Vivendo em Paris: Velhos e Pequenos Espaços numa Metrópole*, 2000.
43. TASSINARI, Antonella M. I. *Missões Jesuíticas na Região do Rio Oiapoque*, 2000.

44. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Authenticity and Divertissement: Phonography, American Ethnomusicology and the Market of Ethnic Music in the United States of America, 2001.
45. RIFIOTIS, Theophilos. Les Médias et les Violences: Points de Repères sur la “Réception”, 2001.
46. GROSSI, Miriam Pillar e RIAL, Carmen Silvia de Moraes. Urban Fear in Brazil: From the Favelas to the Truman Show, 2001.
47. CASTELS, Alicia Norma Gonzáles de. O Estudo do Espaço na Perspectiva Interdisciplinar, 2001.
48. RIAL, Carmen Silvia de Moraes. 1. Contatos Fotográficos. 2. Manezinho, de ofensa a troféu, 2001.
49. RIAL, Carmen Silvia de Moraes. Racial and Ethnic Stereotypes in Brazilian Advertising. 2001
50. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part II), 2002.
51. RIFIOTIS, Theophilos. Antropologia do Ciberespaço. Questões Teórico-Metodológicas sobre Pesquisa de Campo e Modelos de Sociabilidade, 2002.
52. MENEZES BASTOS, Rafael José de. O índio na Música Brasileira: Recordando Quinhentos anos de esquecimento, 2002
53. GROISMAN, Alberto. O Lúdico e o Cósmico: Rito e Pensamento entre Daimistas Holandeses, 2002
54. MELLO, Maria Ignez Cruz. Arte e Encontros Interétnicos: A Aldeia Wauja e o Planeta, 2003.
55. SÁEZ Oscar Calavia. Religião e Restos Humanos. Cristianismo, Corporalidade e Violência, 2003.
56. SÁEZ, Oscar Calavia. Un Balance Provisional del Multiculturalismo Brasileño. Los Indios de las Tierras Bajas en el Siglo XXI, 2003.
57. RIAL, Carmen. Brasil: Primeiros Escritos sobre Comida e Identidade, 2003.

58. RIFIOTIS, Theophilos. As Delegacias Especiais de Proteção à Mulher no Brasil e a «Judicialização» dos Conflitos Conjugais, 2003.
59. MENEZES BASTOS, Rafael José. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part III), 2003.
60. REIS, Maria José, María Rosa Catullo e Alicia N. González de Castells. Ruptura e Continuidade com o Passado: Bens Patrimoniais e Turismo em duas Cidades Relocalizadas, 2003.
61. MÁXIMO, Maria Elisa. Sociabilidade no “Ciberespaço”: Uma Análise da Dinâmica de Interação na Lista Eletrônica de Discussão ‘Cibercultura’”, 2003.
62. PINTO, Márnio Teixeira. Artes de Ver, Modos de Ser, Formas de Dar: Xamanismo e Moralidade entre os Arara (Caribe, Brasil), 2003.
63. DICKIE, Maria Amélia S., org. Etnografando Pentecostalismos: Três Casos para Reflexão, 2003.
64. RIAL, Carmen. Guerra de Imagens: o 11 de Setembro na Mídia, 2003.
65. COELHO, Luís Fernando Hering. Por uma Antropologia da Música Arara (Caribe): Aspectos Estruturais das Melodias Vocais, 2004.
66. MENEZES BASTOS, Rafael José de. *Les Batutas in Paris, 1922: An Anthropology of (In) discreet Brightness*, 2004.
67. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Etnomusicologia no Brasil: Algumas Tendências Hoje, 2004.
68. SÁEZ, Oscar Calavia. Mapas Carnales: El Territorio y la Sociedad Yaminawa, 2004.
69. APGAUA, Renata. Rastros do outro: notas sobre um mal-entendido, 2004.
70. GONÇALVES, Cláudia Pereira. Política, Cultura e Etnicidade: Indagações sobre Encontros Intersocietários, 2004.
71. MENEZES BASTOS, Rafael José de. “Cargo anti-cult” no Alto Xingu: Consciência Política e Legítima Defesa Étnica, 2004.
72. SÁEZ, Oscar Calavia. Indios, territorio y nación en Brasil. 2004.

73. GROISMAN, Alberto. Trajetos, Fronteiras e Reparações. 2004.
74. RIAL, Carmen. Estudos de Mídia: Breve Panorama das Teorias de Comunicação. 2004.
75. GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: Uma Revisão Teórica. 2004.
76. MENEZES BASTOS, Rafael José de. O Pensamento Musical de Claude Lévi-Strauss: Notas de Aula. 2005.
77. OLIVEIRA, Allan de Paula. Se Tônico e Tinoco fossem Bororo: Da Natureza da Dupla Caipira. 2005.
78. SILVA, Rita de Cécilia Oenning. A Performance da Cultura: Identidade, Cultura e Política num Tempo de Globalização. 2005.
79. RIAL, Carmen. De Acarajés e Hamburguers e Alguns Comentários ao Texto 'Por uma Antropologia da Alimentação' de Vivaldo da Costa Lima. 2005.
80. SÁEZ, Oscar Calavia. La barca que Sube y la Barca que Baja. Sobre el Encuentro de Tradiciones Médicas. 2005.
81. MALUF, Sônia Weidner. Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil. 2005.
82. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Uma Antropologia em Perspectiva: 20 Anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. 2005.
83. GODIO, Matias. As Conseqüências da Visão: Notas para uma Sócio-Montagem Etnográfica. 2006.
84. COELHO, Luis Fernando Hering. Sobre as Duplas Sujeito/ Objeto e Sincronia/Diacronia na Antropologia: Esboço para um Percorso Subterrâneo. 2006.
85. MENEZES BASTOS, Rafael José de. "Arte, Percepção e Conhecimento - O 'Ver', o 'Ouvir' e o 'Complexo das Flautas Sagradas' nas Terras Baixas da América do Sul. 2006.

**ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO**  
é uma publicação do Programa de Pós-  
graduação em Antropologia Social da  
UFSC

Correspondência para aquisição ou  
intercâmbio: PPGAS CFH 88.040-800 -  
Florianópolis - SC fone/fax (48) 37219714

E-mail antropologia@cfh.ufsc.br  
Revista Ilha - ilha@cfh.ufsc.br