

Como compor a etnografia de um ritual

Música, dança e performance na Festa da Moça Nova dos índios Ticuna¹

Edson Tosta Matarezio Filho USP - Brasil

Palavras-chave: Ritual, metodologia, Ticuna.

“É ingênuo sugerir que virar nativo é a única maneira de alguém “aprender” efetivamente outra cultura, pois isso exigiria abrir mão da sua própria cultura. Assim sendo, já que todo esforço para conhecer outra cultura deve no mínimo começar por um ato de invenção, o aspirante a nativo só conseguiria ingressar num mundo criado por ele mesmo, como faria um esquizofrênico ou aquele apócrifo pintor chinês que, perseguido por credores, pintou um ganso na parede, montou nele e fugiu voando!” (Roy Wagner, A invenção da Cultura, p. 37).

O ritual que descrevi e analisei em minha tese de doutorado, a Festa da Moça Nova dos índios Ticuna, foi inventado por mim. Com toda minha experiência de trabalho de campo, minhas leituras em “ticonologia”, as quatro Festas de Moça Nova de que participei, as inúmeras conversas com meus colaboradores Ticuna e meu esforço para “aprender” sua cultura, o que consegui, no final das contas, foi inventar um ritual. Apesar de ser o mais próximo possível do que penso ser uma Festa de Moça Nova, se alguém aqui presenciar uma Festa destas, as chances são grandes de que tenha uma percepção diferente do que apresento na tese. Alguns eventos, que no ritual são prática e propositalmente imperceptíveis, ganham grandes dimensões no texto. Outros acontecimentos, como as danças, p.ex., que se repetem preenchendo boa parte da Festa, ganham um espaço menor na descrição e análise. Tudo isso me exigiu algumas reflexões que apresento agora e que podem servir para a descrição e análise de outros rituais.

Os Ticuna são uma população indígena de língua isolada, concertada principalmente no alto curso do rio Solimões (AM), tríplice fronteira do Brasil, Peru e Colômbia. O ritual mais importante para estes índios é a chamada Festa da Moça Nova,

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

ritual de iniciação feminina. Trata-se de um rito realizado por ocasião da menarca das meninas, demanda uma longa preparação e culmina em três dias de festa. No último dia, as moças são retiradas da reclusão e têm seus cabelos arrancados.

Meu foco nesta comunicação é o seguinte desafio metodológico com o qual tive que lidar em minha pesquisa de doutorado (Matarezio, 2015) sobre a Festa da Moça Nova: como compor uma estratégia para etnografar e analisar algo tão complexo como um ritual? No âmbito deste desafio, compus a Festa que inventei – no sentido roy-wagneriano de invenção –, com a seguinte fórmula: 1) observação e participação, 2) etnografias de terceiros, e 3) relatos e exegeses. Temos aqui três elementos que colaboraram para a descrição e análise de um ritual, mas que isoladamente não são confiáveis. Vejamos cada um destes pontos, exemplificando com o ritual que estudei.

1) A observação de um ritual tem seus limites, por mais que o etnógrafo participe de um número grande deles. Muitas vezes acontecem eventos simultâneos, o que torna impossível acompanhar um ritual integralmente. Os acontecimentos, mesmo que descritos minuciosamente, carecem de sentido se não há uma explicação. E, o mais importante, a fronteira entre descrição e o início da análise é muito tênue. É difícil saber o quanto a descrição de uma determinada ação ritual é suficiente para o leitor ter uma boa imagem do que se quer mostrar. O recurso às imagens, sejam desenhos ou fotografias, ajuda bastante. Por um lado, se a descrição estiver excessivamente sucinta, a análise não será inteligível. Por outro lado, uma descrição interminável – como costumam ser os próprios rituais – pode transformar a leitura do texto numa tortura.

2) As etnografias de terceiros são datadas e apresentam um determinado ponto de vista. Por mais que eu não seja o primeiro a etnografar a Festa da Moça Nova dos Ticuna – e são notáveis os trabalhos de Nimuendaju (1952) e Valenzuela (2010), por exemplo – sempre encontrava lacunas que exigiam mais campo da minha parte. Os rituais se transformam ao longo do tempo também. Alguns elementos que Nimuendaju menciona já não existem mais, novidades que não existiam começam a aparecer na Festa, novas interpretações nativas são formuladas.

3) Os relatos, as exegeses, a etnografia das outras esferas da vida ticuna, o recurso a tudo o que está fora do evento ritual, mas que são imprescindíveis para a sua compreensão. Para tanto, recorri a diversos temas de estudos consagrados dentro da Antropologia. Minha análise da Festa da Moça Nova não prescinde de um entendimento da organização social, parentesco, mitologia, xamanismo, cosmologia, música,

organologia, etc., dos Ticuna. É importante deixar claro quando se trata de alguma dedução do analista ou de um comentário nativo. Estes últimos são fundamentais para se ter uma dimensão do que os nativos pensam sobre a ação ritual, por mais que a análise mostre algo diferente do que é explicado nas exegeses.

Existem recursos que podem ajudar no estudo dos rituais. Primeiro, o registro em áudio e vídeo de tudo o que parecer importante. Durante as Festa de Moça Nova foram poucas coisas que consegui perguntar “no calor da hora”. Depois, numa ocasião mais tranquila, quando isso era possível, eu assistia aos vídeos ou ouvia os registros em áudio com meus colaboradores. Outro recurso importante é conversar sobre os rituais com as pessoas fora do contexto do ritual. Obtive muitas explicações e descrições da Festa enquanto traduzia mitos e canções com os Ticuna.

Mesmo que permaneça muito tempo em campo, o etnógrafo de rituais pode ter o azar de não presenciar muitas celebrações, ou mesmo assistir somente a um ritual no qual ele está focando seus estudos. O rito em foco pode ser daquele tipo de celebração que acontece com intervalos de muitos anos. Além disso, um ritual é um momento compacto do que é a limitação de uma etnografia de uma forma geral. Em qualquer etnografia, conseguimos registrar apenas uma pequena parte do que estamos presenciando, quando damos sorte de registrar boa parte do que é relevante.

Há uma dificuldade também com relação à escrita da descrição do ritual. Em um ritual como a Festa da Moça Nova, podem acontecer diversos eventos ao mesmo tempo. Muitas vezes um pequeno conjunto de gestos, realizado em poucos minutos, condensa mais significados e/ou eficácia do que horas de danças ininterruptas. Esta sobreposição de eventos deve se transformar numa escrita linear, o que exige idas e vindas aos diversos momentos que compõem a Festa. Trata-se de mostrar não só o que fundamenta aquelas ações que estão em curso, mas também outras ações que correm paralelamente e contribuem para a compreensão do evento principal.

A liturgia e as “regras de funcionamento” do ritual de iniciação feminina dos Ticuna possuem uma flutuação bastante grande. O modo como a Festa é feita e o que se pensa sobre ela varia de acordo com o local e a época em que foi feita. Muitas vezes a Festa é bastante simplificada, feita apenas com seus elementos mínimos, que também

podem variar. Um “mestre de cerimônias” (*üaũcü*)², que pode conhecer mais ou menos as “regras” antigas, coloca ênfase nestas “regras” que podem ser seguidas ou não. Em geral, quanto mais “regras” são lembradas e se consegue colocar elas em prática no ritual, mais a Festa é valorizada como “tradicional”, como faziam os antigos.

Alguns elementos deste ritual são melhor compreendidos quando – aliados as minhas observações das Festas que etnografei – incluem os comentários dos Ticuna sobre como devem ser e como eram as Festas, os dados etnográficos de outros pesquisadores que se debruçaram sobre o tema, abarcando também etnografias dos Ticuna do Peru e da Colômbia. Partindo desta estratégia, pude notar que alguns elementos que existiam apenas “antigamente” têm suas idas e vindas. Daí a importância de se ressaltar os elementos que, apesar de estarem em desuso atualmente, permanecem na memória das pessoas como característicos da Festa. Podemos dizer que os Ticuna possuem uma espécie de *ethos* messiânico – o que inclui, como veremos, movimentos messiânicos de fato. Existem ocasiões em que uma volta à “tradição” é aquecida pelos acontecimentos, especialmente em momentos de crise. Nestas ocasiões o saber ritual que estava hibernando na memória dos velhos vem à tona como uma diretriz para as ações. A expressão mais radical deste retorno à “tradição” é a ressurgência da Festa da Moça Nova em aldeias que já não o praticavam mais. Num grau menor, alguns elementos aparecem em determinadas execuções do ritual e não aparecem em outras.

Os Ticuna possuem três tipos de trompetes, um deles é denominado *coĩri* (Figura 1). É feito de bambu e em grande número para as danças da Festa. O tamanho das tabocas usadas para fazer estes instrumentos varia de cerca de 30 à 50 cm. Os *coĩri* são feitos aos pares, para cada macho fazem uma fêmea para ele. O trompete fêmea não tem “boca”. O trompete macho possui corte serrilhado do lado oposto ao bocal, este corte é a “boca” e os “dentes” do boto celeste *Tchoreruma*. Quando são executados durante o ritual da moça nova, os homens tocam os machos e as mulheres tocam os trompetes fêmea (Gruber, 1999: 17). Além disso, antigamente só as pessoas dos clãs “sem pena” podiam tocar o *coĩri*³. Comentei com Ondino, renomado cantor ticuna e um de meus principais interlocutores, que nas Festas que presenciei este critério não foi seguido, ele

² Os Ticuna costumam glosar esta palavra como “copeiro”, porque uma de suas incumbências na Festa é servir bebida para os convidados.

³ A organização social ticuna divide as pessoas em clãs que se agrupam em duas metades exogâmicas não nominadas, mas que costumam ser glosadas como “com penas” (clãs de pássaros) e “sem penas” (animais e plantas).

me disse, “isso era antigamente, hoje eles não sabem mais. Tem que entregar para os sem pena”. Este comentário de Ondino é um ensejo para uma reflexão sobre o *script* da Festa como um todo. Estas “regras de funcionamento”, pelo que pude observar nos rituais que presenciei e nos relatos que ouvi, como disse, tem suas idas e vindas.



Figura 1 - Trompetes de bambu (*coñri*) e flautas pan (*tchecü*)

Jean-Pierre Goulard (2012: 17), etnógrafo dos Ticuna, contabiliza ao menos dez movimentos messiânicos entre os ticuna. Um destes movimentos aconteceu por volta de 1958. Trata-se da migração para o Igarapé Santa Rita, localizado em Santa Rita do Weil, um pequeno distrito do município de São Paulo de Olivença, localizado no alto rio Solimões. Esta foi a migração que Ondino detalhou melhor para mim, pois sua mãe participou e contou a ele como aconteceu. O nono movimento mencionado por Goulard parece ser este referido por Ondino. Segundo Goulard, o movimento teve início em 1953 e continua até hoje. “[C]omeçou com a chegada de um casal missionário norte-americano no Brasil, de onde se mudou para o Perú e formou uma comunidade com discípulos” (2012: 18, tradução minha).

Segundo Ondino, “disseram que quem não fosse atrás do pastor Paulo americano iria morrer, por isso as pessoas foram atrás dele em Santa Rita”. Era um missionário americano, que os índios chamavam de Paulo Americano. “Diziam que ele era *Yoi*”, diz Ondino, referindo-se ao principal herói cultural da mitologia ticuna. Ao saberem que

Yoi estava em Santa Rita do Weil, todos os habitantes das comunidades do Igarapé Camatiã, onde reside Ondino e sua família, mudaram-se para lá. Deixaram tudo para trás, as aldeias ficaram vazias e as roças abandonadas.

Conta Ondino que Paulo Americano passeava de noite por Santa Rita, vestido de padre. Desconfiados do americano e com as crianças já famintas, pois os migrantes ainda não tinham roças para se alimentarem, decidiram espiar por uma fresta na casa do messias. Paulo não permitia que ninguém entrasse em sua casa. Ouviram um barulho de goteira e foram ver. Olharam por uma brechinha na madeira e viram a perna da criança pela metade pendurada. Vários cadáveres pendurados, pingando sangue numa bacia, provavelmente para ele beber. A mãe de Ondino contou a ele que o pastor Paulo pendurou uma banda (metade) de uma criança dentro do quarto dele. Depois do acontecido, as pessoas voltaram para o Camatiã. Todos já estavam com fome, não havia farinha nem peixe. Ondino diz que, com a volta ao Camatiã, as pessoas voltaram para sua própria “cultura”, voltaram a fazer Festa de Moça Nova.

Existem também ocasiões de retomada da Festa em momentos de crise, em lugares que não a realizavam mais há muitos anos. Um dos mais temidos “bichos” (*ngo’o*) que atemoriza os Ticuna é o *Yureu*. O nome *Tchurara* é usado para se evitar pronunciar o verdadeiro nome deste “demônio” (*ngo’o*). Ele está sempre ouvindo e vendo a gente, por mais que falemos baixo. Quando não fazemos Festa de Moça Nova ele pega a menina e corta seu cabelo, como um aviso. Se não acatarmos ao aviso, o *Tchurara* pode se vingar, comer a moça. Ondino conta que isso aconteceu no Igarapé Jacurapá. As pessoas não faziam Festa e o *Tchurara* cortou o cabelo de uma moça. Começaram a aparecer pragas, lagartas na roça que comiam toda a plantação. Por fim, acabaram fazendo a Festa para a menina. Segundo me disse Ondino, a principal razão para fazerem a Festa é o medo do *Tchurara*.

Mas todas as Festas que são realizadas nos dias de hoje são consideradas uma versão empobrecida das Festas que os heróis míticos empreendiam. Como comenta um narrador da História de To’oena, a primeira moça nova:

“Depois que passou o tempo de *Yoi*, a Festa ficou meio bagunçada. As pessoas ficam fora da casa, namorando, não fazem mais os instrumentos, etc. Se conhecem bem a história de *Yoi*, fazem bem a Festa, como ele fez com a gente. O que se faz agora já não é mais como antigamente, é uma Festa mais empobrecida. Antigamente, no tempo de *Yoi*, a Festa era sagrada. Ninguém saía da casa, a casa

saía voando, se encantava, ia para *Morugune*, um lugar no *Eware* [lugar dos imortais (*ü'üne*)] e o nome da casa de *Yoi*.” (FIRMINO & GRUBER, 2010, vol. 1)⁴.

As variações pessoais que sofrem os desenhos que são feitos nas paredes do quarto de reclusão são outro exemplo do limite da variação individual e histórica dos elementos do ritual. Vejamos um comentário feito por Nimuendaju, na década de 40 sobre esses desenhos:

“A superfície externa da parede da sala de reclusão (dentro da casa) é decorada com pinturas, ou seja, bandas ou desenhos cruzados compostos de triângulos, losangos e círculos. Em um desses quartos estava pintada a figura de um cervo, símbolo da vigilância. No topo, há sempre um sol com uma cara convencional de humano, uma estrela e uma lua nova. Aparentemente, esses quatro desenhos foram os únicos pintados nos velhos tempos, mas hoje a parede está cheia de figuras menos tradicionais. Uma fotografia de uma tal parede, tomada por um missionário capuchinho, mostra um relógio, facões, uma barraca, um soldado, uma mulher, e assim por diante, eu tenho observado pinturas de navios e aviões, porque hoje em dia qualquer convidado pode tirar proveito da parede branca e lisa para pintar o que vem em sua cabeça.” (1952: 76 – tradução minha).

Difícilmente alguém irá repreender alguma pessoa que pinte no quarto de reclusão algum elemento que não seja “tradicional” da cultura Ticuna. Michael Houseman nos dá uma pista de como lidar com este tipo de “flutuação” dos elementos e comportamentos que compõem um ritual. Este autor adota um pondo de vista relacional sobre os rituais. Desta maneira, “uma qualidade da performance ritual, como distinta totalidade estruturada, deriva menos de uma sequência pré-estabelecida de comportamentos (por exemplo, um *script*), do que da configuração relacional de que estes comportamentos fazem parte. (...) Tal forma relacional subjacente permite um determinado evento cerimonial ser prontamente reconhecido como tal e, ao mesmo tempo, em virtude de suas qualidades sistêmicas, substituir, e, assim, acomodar as variações pessoais e históricas que inevitavelmente ocorrem.” (2006: 417 – tradução minha).

⁴ Trecho traduzido do original em ticuna pela professora ticuna Hilda Tomás do Carmo e por mim. Neste caso, a tradução e os comentários da tradutora se misturam.

As implicações metodológicas relacionadas a este ponto de vista relacional, “em que as ações rituais são consideradas em primeiro lugar como formas de definir as relações particulares entre os participantes, é que se deve sempre olhar para além dos significados ou funções que podem ser atribuídas a qualquer item em particular do comportamento ritual, a fim de identificar as condições relacionais para o seu aparecimento” (2006: 416, nota 19).

O longo da minha tese de doutorado (Matarezio Filho, 2015), procuro demonstrar como a oposição e condensação⁵ entre mortais (*yunatü*) e imortais (*ü'üne*) é a principal relação posta em jogo no ritual da moça nova ticuna. Tal relação subjaz a todos os “significados ou funções” que se possa atribuir “a qualquer item em particular do comportamento ritual”. Mas, afinal, por que desenhos de relógios, aviões, navios, uma barraca, etc. – como vimos, na descrição de Nimuendaju – estariam presentes nas paredes do quarto de reclusão das moças? Que relação teriam estes bens materiais que pertencem ao mundo dos brancos com a base relacional da Festa, a relação entre mortais e imortais? De acordo com relatos dos Ticuna, estes elementos estão presentes, de forma invisível, no mundo dos imortais. Vejamos um breve relato em que aparece esta descrição:

“[A] morada dos imortais é descrita como uma cidade. Ondino disse que, faz algum tempo, Pedro Inácio, considerado pelos índios o chefe de todos os Ticuna, foi com alguns americanos procurar o local de origem do povo Ticuna. Eles foram até o igarapé *Eware*, que fica próximo da comunidade de Vendaval, onde morava Pedro. Lá encontraram o caniço (*powopaeru*) que *Yoi* fincou no chão depois de pescar os Ticuna. Os americanos levaram este caniço para os EUA. Quando estavam no igarapé, os americanos tinham um aparelho que servia para ouvir tudo e eles ouviram o mesmo barulho que se ouve quando se está numa cidade grande. Era uma cidade de encantados [imortais (*ü'üne*)]. Ondino me disse que o “*Eware* é um grande descampado (*buneciü*) e é onde moram os encantados. Lá tem avião, carro, música. Lá se ouve tudo isso, mas não se vê nada. Só com a máquina dá para ouvir. Quando eles estão fazendo Festa [de Moça Nova], escutamos o mesmo barulho das Festas daqui, com tracajá

⁵ De acordo com Houseman, “condensação ritual” seria “a atuação simultânea de modos de relação formalmente contrários: afirmações de identidade são ao mesmo tempo testemunhos de diferença; exibições de autoridade são também demonstrações de subordinação; a presença de pessoas ou outros seres é ao mesmo tempo corroborada e negada; segredos são simultaneamente dissimulados e revelados e assim por diante” (2003: 80).

[instrumento de casco de tracajá], [trompete de bambu] *coñri*, mas não dá para ver”.” (Matarezio Filho, 2015: 152)

Ou seja, apesar de Nimuendaju considerar os desenhos que ele viu no quarto de reclusão como disparatados, a referência continua a ser a relação entre mortais e imortais, base relacional do ritual da moça nova.

Conclusão

Tentei mostrar nesta comunicação que quando estudamos um ritual abordando-o por três vias básicas – 1) observação e participação, 2) etnografias de terceiros, e 3) relatos e exegeses – temos uma chance maior de compreendermos os elementos deste ritual e suas relações subjacentes. Muitas vezes o que a simples observação atesta como uma mudança sem sentido, a etnografia de outros âmbitos da vida de um povo ou as explicações nativas podem mostrar que as “flutuações” que podem sofrer um ritual não o deixam a deriva.

As intenções individuais e as mudanças históricas colocam a liturgia do ritual em constante turbulência, cumpre ao analista compreender as razões das transformações que podem ocorrer. O “ritual implica uma ruptura definitiva” e, ao mesmo tempo, “corroborar a ordem pré-existente que pressupõe” (Houseman, 2006: 421). Contudo, ressalta Houseman, as discontinuidades locais, favorecidas pelos rituais, “são sistematicamente incorporadas à predicação de continuidades mais amplas”. O processo se dá como numa espiral de transformações. As moças ticuna “formadas” na Festa tornam-se “outras” em sua “ruptura definitiva” com a infância. Ao mesmo tempo, estas moças se inserem na “continuidade mais ampla” das mulheres que passaram pela Festa e que iniciarão outras meninas.

Para finalizar, faço minhas as palavras de Oscar Saez sobre os rituais:

“O ritual não seria tão “verdadeiro” (...) se ele fosse minuciosamente construído a partir de um *script* simbólico pré-definido: significados colhidos, como pérolas, são mais valorizados que os cultivados. Então, há um desequilíbrio criativo entre a função ritual e significado ritual, que só pode ser apreciado a partir de uma perspectiva histórica.” (Saez, 2004: 165 – tradução minha).

Bibliografia

FIRMINO, Lucinda S. & GRUBER, Jussara G

2010 – “*To'oena*”, in: *Ore i nuciümaügüü: Histórias Antigas*, volume 1, Benjamin Constant, Amazonas: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues – OGPTB, (Coleção Eware).

GOULARD, Jean-Pierre

2012 – “La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en la Amazonia”, in: *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 48 (2), julio-diciembre, pp. 15-37.

GRUBER, Jussara Gomes

1999 – *Instrumentos Musicais Ticunas*, apostila manuscrita. Publicado também no volume organizado por Antonio Alexandre Bispo: *Die Musikkulturen der Indianer Brasiliens - II*, em *Musices Aptatio-1996/97-Jahrbuch*, Roma: Consociatio Internationalis Musicae Sacrae.

HOUSEMAN, MICHAEL

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

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

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta

2015 – *A Festa da Moça Nova – Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna*, Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <http://goo.gl/zO0NI8>

NIMUENDAJU, Curt

1952 – *The Tukuna*. American Archeology. Berkeley & Los Angeles University of California Press.

SÁEZ, Oscar C.

2004. “In search of ritual – Tradition, Outer World and Bad Manners in the Amazon”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, num. 1, pp. 157-173.

WAGNER, Roy

2010 – *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify. 256 p.

VALENZUELA, Hugo Ramos.

2010 - *El Ritual Tikuna de da pelazón en la Comunidad de Arara, sur del trapecio amazónico. Una Experiencia Etnográfica*. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos/Universidad Nacional De Colombia, Sede Amazonía.