

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Lucília da Glória Alves Dias

**O HUMOR ENTRE OS POVOS JÊ: COTIDIANO E
RITUAL**

**Juiz de Fora
Agosto de 2015**

LUCÍLIA DA GLÓRIA ALVES DIAS

O HUMOR ENTRE OS POVOS JÊ: COTIDIANO E RITUAL

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elizabeth de Paula Pissolato

Juiz de Fora
Agosto de 2015

Ficha Catalográfica

--

LUCÍLIA DA GLÓRIA ALVES DIAS

**O HUMOR ENTRE OS POVOS JÊ: COTIDIANO E
RITUAL**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Banca Examinadora:

Presidente/Orientadora, Prof.^a Dr.^a Elizabeth de Paula Pissolato, PPGCSO/UFJF

Prof.^o Dr.^o João Dal Poz Neto, PPGCSO/UFJF

Prof.^o Dr.^o Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro, UFRRJ

Prof.^a Dr.^a Aparecida Maria Neiva Vilaça, MN/UFRJ, (Suplente)

Prof.^o Dr.^o Marcelo Ayres Camurça Lima, PPGCSO/UFJF, (Suplente)

Juiz de Fora
Agosto de 2015

Dedico este trabalho a Beth, Diego, Eliel, Geovane, Gui, Kelly,
Léo, Léo e Márcio.

Rir é viver profundamente.
(Milan Kundera, "O livro do riso e do esquecimento").

Agradecimentos

Seria impossível chegar ao final desse trabalho sem o companheirismo, a colaboração e a compreensão de várias pessoas. Ele é resultado de troca de idéias, afetos e generosidades.

Inicialmente quero agradecer à minha orientadora, Prof.^a Elizabeth Pissolato, pela dedicação e paciência com que orientou essa dissertação. A você, Beth, só posso ser grata pela confiança, pelo incentivo e pelas boas e enriquecedoras conversas de vida e Antropologia.

Ao professor João Dal Poz, que felizmente tenho por perto deste a graduação e com quem aprendi/aprendo muito sobre os povos indígenas sulamericanos, agradeço por toda atenção e grandes contribuições durante a qualificação de meu projeto. Agradeço igualmente a professora Aparecida Vilaça por todo incentivo e valiosas observações na qualificação dessa pesquisa.

Aos colegas das turmas de mestrado e doutorado do PPGCSO/UFJF pela troca de conhecimentos, pelas cervejas e pelas risadas. Em especial a Wallace Faustino, que foi fundamental em minha caminhada para conseguir a tão sonhada aprovação para o mestrado. E a Joanna Croce, Ana Cláudia Albuquerque, Renata Camargo e Andrea Castro, queridas amizades feitas durante o curso.

Estendo meus agradecimentos ao corpo docente do PPGCSO, em especial aos professores que ministraram as disciplinas que cursei durante meu mestrado: Prof.^a Cristina Dias, Prof.^o Dmitri Cerboncini, Prof.^o João Dal Poz e Prof.^o Thiago de Niemeyer. E a CAPES pelo financiamento dos meus estudos.

Agradeço aos meus sobrinhos, Lucas, Bethânia e Amilton, e as meninas do Futsal, por todos os momentos de descontração e alegrias.

Sou grata a amiga de longa data, Kelly Herrera, por sempre estar presente nos “ensolarados” e “nublados” momentos da vida. E aos amigos feitos nesses dois últimos anos, Maraísa e Robson, agradeço pela companhia sempre agradável.

Aos meus pais, José Valter e Zeni, a minha tia Naydes, aos meus irmãos, Luciano, Luciana e Lucélio, meu obrigada pelo amor incondicional!!

Meu agradecimento especial aos meus amigos Diego Marques, Eliel Plácido, Geovane Costa, Guilherme Muniz, Leonardo Guimarães, Leonardo Leal e Márcio Scotelano. Sem eles essa caminhada não teria sido tão especial e cheia de cores. Amo muito vocês, meninos!!!

RESUMO:

O objetivo do presente trabalho é refletir sobre o riso e o humor na experiência das sociedades indígenas jê, Brasil Central. Com base na análise da etnografia sobre povos jê produzida entre as décadas de 1970 e 2010, a presença do humor é tratada aqui em dois contextos específicos: as relações interpessoais chamadas pela antropologia clássica de “relações jocosas” e a presença em rituais de figuras cômicas ou “palhaços”. O primeiro conjunto é abordado principalmente da perspectiva da “convivialidade” (Overing, 2000) e do manejo das emoções no cotidiano; o segundo leva-nos a um comentário sobre o controle do medo da alteridade. O argumento desenvolvido aqui é que o humor Jê aparece como um elemento fundamental para a vida destes povos, não apenas pela produção de “bem estar” e controle da raiva no cotidiano, mas também por que cria possibilidades experienciais para além – ou aquém – das estruturas sociais jê.

Palavras-Chave: Jê; humor; cotidiano; ritual; emoções.

ABSTRACT:

The purpose of this paper is to promote a reflection about the laugh and the humor on the experience of indigenous societies Ge, located in the Central Brazil. Based on ethnographic analysis of Ge people produced between the 1970s and 2010, in this essay the approach of the humor it evolves around two specific contexts: interpersonal relations named "joking relationships" according to classical anthropology and the presence of funny characters or "clowns" in rituals. The approach of the former is based on the perspective of "conviviality" (Overing, 2000) together with the management of emotions in daily life; the later leads us to a mention on the control of fear of otherness. The argument supported here is that humor Ge is an fundamental element in the lives of these people, not only for the promotion of "well-being" but also related to anger management in everyday life, as well as the construction of experiential possibilities that go beyond the social structures of the Ge people.

Key-Words: Ge; humor; everyday life; ritual; emotions.

SUMÁRIO

Introdução	12	
 Capítulo 1. Humor, socialidade e emoções nas terras baixas		
1.1. Introdução	18	
1.2. Riso e produção do social	21	
1.3. Manejo das Emoções	27	
 Capítulo 2. Parentesco, amizade e humor		
2.1. Introdução	29	
2.2. Humor e Sexualidade	32	
2.3. A jocosidade no âmbito da Amizade Formal	36	
2.4. O que as brincadeiras Jê podem nos dizer?	39	
 Capítulo 3. “Palhaços” Cerimoniais Jê		
3.1. Introdução	42	
3.2. Os “palhaços” cerimoniais jê	43	
3.3. Palhaços, comida e sexo	49	
3.4. Brincando de ser <i>Outro</i>	51	
3.5. Quem são os palhaços jê?	52	
 Considerações Finais: Emoções e produção do social entre os Jê		54
Bibliografia	61	

INTRODUÇÃO:

Gostaria de iniciar o presente trabalho com a seguinte questão: caberia que nos perguntássemos sobre a natureza do humor?

Lanço essa pergunta por que no decorrer de minha pesquisa me deparei com alguns pensadores ocidentais que buscaram chegar ao que seria a essência do humor. De acordo com John Morreall (1987) existiram três principais teorias filosóficas sobre a natureza do humor: a teoria da superioridade, a teoria da incongruência e a teoria da libertação.

Platão e Aristóteles podem ser considerados os precursores da teoria da superioridade, mas é a Thomas Hobbes que ela é geralmente associada. Hobbes defende que o humor consiste na expressão de superioridade em relação ao objeto do nosso riso. A ideia é que o humor elege sempre alguma vítima ou aponta para algum defeito alheio, como é o caso das anedotas sexistas e racistas. Mesmo quando o humor, como frequentemente acontece, funciona como uma espécie de denúncia social ou política estaria a exprimir alguma forma de superioridade moral, intelectual ou outra (MORREALL, 1987, p.19).

Já a teoria da incongruência está associada a Kant e a Schopenhauer. Eles defendem que o riso é a expressão de uma incongruência percebida por aquele que ri. Isto acontece, por exemplo, quando somos surpreendidos com alguma impossibilidade lógica que tomamos como natural, quando somos tentados por ideias irrelevantes, quando são geradas expectativas que conduzem a um impasse, ou quando somos persuadidos a aceitar o que aparentemente é inaceitável (IDEM, p.45 e 51).

A teoria da libertação tem como principais representantes Hebert Spencer e Sigmund Freud. Esses autores defendem que o riso é um escape libertador de tensão. Para Freud o chiste (ou a piada) é um mecanismo pelo qual liberamos impulsos socialmente reprimidos, frequentemente relacionados ao sexo e à agressividade. Pelas piadas expressamos o que não temos coragem de falar, ou seja, proposições machistas, racistas, xenófobas e assim por diante (IDEM, p.111).

Henri Bergson (1987, p. 12), também indagou-se sobre o que é o riso, o que existe no âmago do risível. Na obra “O riso” baliza toda a sua reflexão sobre o cômico na afirmação que o homem é a figura central de todo o acontecimento que precede e explode no riso. Não pode haver comicidade fora do que é propriamente humano, diz o filósofo francês, e acredita que estão no homem todos os sinais que podem levar ao riso. Às indagações feitas por conta

do riso causado por um animal, por exemplo, afirma que rimos de um animal quando este nos surpreende com uma atitude ou uma expressão humana.

Para Bergson (idem, p14), o que causa o riso não é a mudança brusca de atitude, mas o que há de involuntário na mudança, é o desajeitamento:

“Talvez houvesse uma pedra no caminho. Era preciso mudar o passo ou contornar o obstáculo. Mas por falta de agilidade, por desvio ou obstinação do corpo, *por certo efeito de rigidez ou de velocidade adquiridas*, os músculos continuaram realizando o mesmo movimento, quando as circunstâncias exigiam coisa diferente. Por isso a pessoa caiu, e disso é que os passantes riram”

Desse modo, o risível é identificado na obra bergsoniana como “certa *rigidez mecânica* onde deveria haver maleabilidade atenta e a flexibilidade viva de uma pessoa” (IDEM, p.15).

Cada uma destas teorias se mostraria limitada frente a situações empíricas que reconhecemos como humorísticas. E outros argumentos poderiam lhes ser opostos, como, por exemplo, o de que riso e humor não se equivalem absolutamente. Se a presença do humor é universal entre os grupos humanos, o que os registros históricos e antropológicos parecem demonstrar é a variabilidade de seu conteúdo e configurações que assume, ou seja, sua natureza multiforme. O humor, assim como o riso – nem sempre humorístico – como observa Le Breton (2009, p.140), podem agir de múltiplas formas e ganhar expressões diversas, dependendo das “culturas afetivas” em questão.

No caso dos povos indígenas que vivem nas terras baixas da América do Sul igualmente o humor e o riso assumem múltiplas formas. Lendo etnografias sobre essas sociedades, vemos com certa constância a presença do riso e do humor, seja nos comentários que os etnógrafos fazem do *ethos* destes grupos, seja em análises de rituais em que figuras/funções provocadoras de risos tem presença obrigatória, ou em comentários sobre aspectos da “convivialidade” (Overing e Passes, 2000), em que a produção de “bem estar” entre pessoas que vivem num mesmo local aparece como fundamental, o humor sendo destacado como um ingrediente dos mais importantes nesta “estética da produção” (Overing, 1999).

De início, mesmo sendo poucas as pesquisas que tiveram como objeto de investigação sistemática o riso ou humor nas sociedades ameríndias, o presente trabalho teve como

objetivo refletir sobre esse tema na experiência dos povos ameríndios de maneira geral. Na bibliografia sobre estas sociedades, encontramos análises acerca do humor, apresentadas de forma mais sistemática, em contextos como o das relações jocosas entre parentes, de rituais e também em mitos. Existem mitos que falam do riso propriamente dito e outros que versam sobre situações e personagens risíveis. Há também cerimônias rituais em que aparecem os chamados palhaços cerimoniais, que apresentam pequenas comédias em meio a grandes festas rituais, ou então, que entram em cena como os grandes organizadores e líderes do ritual em questão.

A partir de uma pesquisa bibliográfica mais ampla realizada em bancos de teses e dissertações em Etnologia Sulamericana produzidas nas últimas décadas, identifiquei na etnografia sobre povos jê um conjunto mais sistemático de dados acerca do humor, exceto para o tratamento de mitos. Assim, concentrei meu comentário nos dados sobre conteúdos de humor nas relações interpessoais – tratadas nos textos estudados como “relações jocosas”-, e nos dados sobre as figuras cerimoniais ou posições cerimoniais de “palhaços” nessas sociedades.

Passo a uma breve apresentação dos povos Jê do Brasil Central.

Do ponto de vista geográfico, podemos distinguir os grupos Jê em Jês do Norte (os Kayapó, os Timbira, os Suyá, os Kren-akarore), centrais (Akwen) e meridionais (Xogleng e Kaingang). Os Kayapó são cerca de oito ou nove grupos cujas línguas, embora diferentes, são mutuamente inteligíveis. Os Timbira são divididos em Timbira Ocidentais (Apinayé) e Orientais (Ramkokamekra-Canela, Apanyekra-Canela, Krikati, Krahó, Pukobye-Gavião, Parakáteye-Gavião, Kreyé). Os Akwen, enfim, englobam os Xerente, os Xavante e os Xakriabá (CARNEIRO DA CUNHA, 1993, p.77).

Manuela Carneiro da Cunha (1993, p. 79) em seu artigo sobre o desenvolvimento dos estudos jê, destaca que a primeira imagem que se tem dos Jê se deve aos Tupi, os primeiros a estabelecerem contato com os portugueses e franceses, que os chamavam de “Tapuya”. Os Tapuyas eram percebidos pelo critério da “falta”: de agricultura, de cerâmica, de bebida fermentada, de tabaco, de rede etc. E eram vistos também como “índios bravos”, “nômades”, “bárbaros” e “selvagens”, em oposição aos Tupi, que se tornaram emblema da nacionalidade brasileira.

Juillian Steward no *Handbook of South American Indians* (1946-1950), classifica os Jê como “culturas marginais de coletores e caçadores” – em contraposição às “sociedades sedentárias e agrícolas” da Floresta Tropical e Andes Meridionais, aos “cacicados” Circum-Caribenhos e ao “império” dos Andes Centrais. O critério da “marginalidade” é

evidentemente relativo ao contraste com essas outras culturas consideradas (mais) “centrais” (ver prefácio de Charles Wagley à obra *Dialectical Societies*, 1979).

Curt Nimunedaju desconstrói essa imagem dos Jê como sociedades arcaicas por meio de informações presentes nas etnografias *The Apinaye* (1939), *The Sherente* (1942) e *The Eastern Timbira* (1946). Esses dados levantam uma série de problemas à classificação de Steward: a primitividade da estrutura produtiva (em função da suposta ausência de agricultura condicionada pelo ambiente hostil do cerrado) e a rudimentaridade da cultura material contrastavam com a complexidade da organização social e da vida ritual (CARNEIRO DA CUNHA, 1993, p.82).

Realizando uma comparação dos diferentes grupos Jê, Nimuedaju descreve detalhadamente seus sistemas de metades cerimoniais e matrimoniais, chamando atenção ao traço definidor do “padrão Jê”: a estrutura circular das aldeias - divididas em pares de metade e reveladora de uma complexa codificação espaço temporal das representações sócio-cosmológicas (COELHO DE SOUZA, 2002, p.20).

Promovendo uma reorientação do contraste Jê registrado por Nimuedaju, Lévi-Strauss toma a questão da “simplicidade x complexidade” mais pela forma que pelo fato, fazendo com que os Jê sejam vistos sob o prisma do “dualismo”. Para esse autor, o dualismo não remete nem a contraditoriedade (oposição radical, separação) nem a identidade (unidades idênticas, simétricas), mas à instabilidade. Em sua tipologia das estruturas dualistas – diametral simétrica, diametral assimétrica e concêntrico hierárquica -, a organização sócio-espacial Jê (centro/periferia) é caracterizada dentro de um dualismo concêntrico, pois traz um ternarismo implícito que implica num prolongamento do interior da aldeia ao pólo exterior (IDEM, p.73).

Esse modo de pensar é apostado ao pensamento dialético que Maybury-Lewis atribuiu aos Jê. De acordo com esse autor, para essas sociedades o que estaria em jogo é a criação de uma síntese harmônica interna a partir do confronto entre idéias antitéticas, como fica claro na introdução de *Dialectical Societies*:

they were still trying to achieve the synthesis of opposites, to create balance and harmony by opposing institutions. In that sense, they were truly dialectical societies. (Maybury-Lewis, 1979: 13).

Em *Dialectical Societies* (1979) estão reunidas as principais teses de pesquisadores coordenados por Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira no âmbito do *Harvard Central Brazil Project*, desenvolvido a partir da década de 1960 e que tinha por principal objetivo produzir mais dados etnográficos e aprofundar as discussões teóricas sobre as sociedades jê feitas por Nimuendaju e Lévi-Strauss.

Como destaca Lima (2010, p.44), para os integrantes desse projeto o dualismo é marcado como tema próprio aos Jê, o que se manifesta na organização social e ritual, na mitologia, na constituição da pessoa e do cosmos. Como descreve Da Matta (1979), o mundo é “dividido” em duas esferas sociais distintas: o pátio central (cerimonial e pública, o espaço dos homens) e a periferia (doméstica, onde predominariam os laços de “sangue”, espaço predominantemente feminino). O que se associa ao aspecto dual da pessoa, tal como enfatizado por Melatti (1979): no âmbito doméstico, os genitores produzem o corpo, o “ser físico”; e no social, os nominadores transmitem o nome, constitutivo da “*persona* social”.

Como podemos ver, a ênfase das pesquisas do Havard-Brasil Central estava na separação radical entre os diferentes domínios da vida social (centro x periferia, homem x mulher, público x doméstico, nome x corpo, social x biológico). Uma tentativa de articulação entre estes domínios é feita por Terencer Turner, mas, como observa Cesar Gordon, sua análise não deixa de criar a imagem de um todo social fechado e auto-reprodutivo (GORDON, 2003, p.46).

Procurando desestabilizar essa imagem “centrípeta” dos Jê, alguns trabalhos produzidos a partir dos anos 2000 começaram a destacar a importância do exterior da aldeia na constituição dessas sociedades. O trabalho de Cesar Gordon (2003), por exemplo, propondo uma revisão e refinamento da visão de “fechamento” e “auto-suficiência” que a fundamenta, demonstra um ponto central obscurecido até então: o fato de que a aquisição de bens e capacidades exteriores é tão marcada quanto essencial entre os Jê. A apropriação de elementos exteriores constitui aquilo que há de mais interno nesses grupos, o que vêm de fora é necessário à reprodução e continuidade social. Os cantos, ritos, bens culturais, a agricultura, o fogo, foram aprendidos ou roubados de seres não humanos ou inimigos (IDEM, p.57).

Nesse sentido, nessa pesquisa, procuro apresentar o humor como um caminho frutífero para relatar as formas sociais jê em suas dinâmicas complexas que envolvem interior e exterior do *socius*. Para isso, apresento e analiso dados sobre humor entre os Jê do Norte e Centrais, coletados em etnografias produzidas entre as décadas de 1970 e 2010.

A dissertação está organizada da seguinte maneira. No primeiro capítulo apresento diferentes versões da presença do humor nas sociedades indígenas da América do Sul. O riso

e o humor nessas sociedades estão ligados ao sistema de atitudes no parentesco, são tratados da perspectiva da produção de conhecimento e da moralidade de grupos e como um lugar para pensar a alteridade. Considerando diferentes perspectivas do que seja produzir o social entre os povos indígenas das terras baixas sulamericanas, foi possível identificar duas abordagens sobre o lugar do humor na produção da sociedade: o humor e sua contribuição para o bom convívio no cotidiano, e o humor no estabelecimento de vínculos com o exterior da aldeia.

No capítulo 2, considerando o material sobre relações jocosas cotidianas, o foco foi no jogo entre recato e gozação entre categorias de parentes e no contexto de relações interpessoais envolvendo a instituição da amizade formal. Podemos notar que nas diversas configurações Jê, os jogos de jocosidade podem aparecer como atitude de humor presente nas relações de forma mais difusa ou mais determinada, neste caso, com limites bem definidos do “com quem se pode ou se deve brincar”, às vezes em modulações bastante estruturadas como no sistema que faz contrastar formalidade e informalidade, evitação e licenciosidade, como em contextos específicos de amizade formal e companheirismo. De todo modo, parece que o que a etnografia nos deixa pensar é que o humor, nas brincadeiras, atualiza o uso dos ingredientes fundamentais na socialidade, isto é, no que se cria ou recria a cada vez que as brincadeiras se põem.

Procurando realizar uma discussão sobre o lugar do humor no estabelecimento de vínculos com o exterior da aldeia, apresento os palhaços cerimoniais Jê no capítulo 3 desse trabalho. Diferentemente das relações jocosas cotidianas, que tendem a produzir uma margem de negociação das emoções entre as pessoas envolvidas, que, no limite, podem variar do riso à raiva, nas apresentações dos “palhaços” poderíamos dizer que o riso é o principal resultado. Veremos que, ao abordar em suas apresentações temas como comida, sexo e relação com seres que habitam o exterior do *socius*, esses personagens cômicos estão performatizando um pensamento Jê sobre o parentesco. Ao que parece, os palhaços jê em seu comportamento grotesco, teriam como espelho as condutas consideradas socialmente adequadas. As atitudes grotescas desses personagens cômicos não se opõem à ordem social, mas se desenvolvem em diálogo com ela, isto é, produzindo uma imaginação para além ou aquém da ordem. Esta é a sugestão aqui proposta.

Por fim, considerando todos os pontos levantados sobre o lugar do humor na produção do social, chamo a atenção para a importância do humor no controle da raiva e no controle do medo. Aprender a controlar a raiva, medir o medo, cultivar o “bom humor”, ser sociável, ajudam na produção da vida em sociedade. Em suma, o humor parece ser mais um elemento mobilizado pelos Jê em sua busca pelo fortalecimento de suas instituições internas.

Capítulo I

HUMOR, SOCIALIDADE¹ E EMOÇÕES NAS TERRAS BAIXAS

1.1 Introdução

Nesse capítulo apresentarei diferentes versões da presença do humor nas sociedades indígenas da América do Sul. São poucas as pesquisas que tiveram como objeto de investigação sistemática o riso ou humor entre os ameríndios, contudo, é possível identificar um conjunto vasto de informações sobre o tema em muitas etnografias sobre povos sulamericanos.

Como veremos, o riso e o humor nessas sociedades estão ligados ao sistema de atitudes no parentesco, são tratados da perspectiva da produção de conhecimento e da moralidade de grupos e como um lugar para pensar a alteridade.

Outra característica do humor é que ele, assim como outros estados emocionais, deve ser bem manejado. Lévi-Strauss (1964), a partir de análise estruturalista de conjunto de mitos sulamericanos, demonstra como o pensamento mítico define o riso como abertura e, enquanto tal, produtor de perigo para quem ri, de modo que rir desmedidamente pode causar a morte.

Já Joana Overing (2000) e Jean-Michel Beaudet (1996) destacam em seus trabalhos a importância do manejo do riso no cotidiano do grupo, respectivamente no trabalho coletivo e na socialização das crianças.

Em *The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality* (2000), Joanna Overing defende que uma das principais funções de uma boa liderança é criar e manter a alta moral do grupo, e o humor é uma das “ferramentas” utilizada pelos líderes para gerar uma boa convivialidade em suas comunidades:

¹ O conceito socialidade se refere neste trabalho, conforme Marilyn Strathern (2006), a uma matriz relacional que constitui a vida das pessoas, diferente do conceito de sociabilidade que está associado ao conceito de “sociedade”. Portanto, quando nos referirmos a socialidade Jê, estaremos nos remetendo àquelas relações estabelecidas por estes indígenas no interior e exterior do *socius*, sejam elas de amizade, hostilidade, etc. Por outro lado, o termo sociabilidade é usado aqui, conforme o pensamento de Joanna Overing (1999), remetendo-se àquelas relações cotidianas estabelecidas no interior de uma comunidade.

Lévi-Strauss, in an incisive moment of social astuteness when trying to understand *the reason* for an Amazonian chief among such egalitarian peoples, notes of the Nambikwara leader that he ‘must be a good singer and dancer, a merry-maker always ready to cheer up the band’ (1967:53). It is my argument that it is precisely through these ludic skills that the leader *enables* collectivity among an otherwise vehemently anarchic people. (OVERING, 2000, p. 67).

Entre os Piaroa, Overing (idem, p.68) salienta que se encontra elevado valor nos jogos criativos no uso da linguagem, com o líder sendo o grande mestre da metáfora, se utilizando delas principalmente para estimular o trabalho coletivo. Enquanto, cotidianamente as crianças também realizam estes jogos, se utilizando de infixos nas palavras para caracterizar jocosamente um homem como pontiagudo ou redondo, somente os adultos podem fazer piadas com a linguagem dos cantos sagrados. Vejamos um exemplo exposto pela autora:

(...) thus the jest, ‘red quakamaya flies high’, in answer to the question of ‘where are you going?’, meaning that the person was going bathing. The reasoning is that red quakamaya is the ‘master of fire’, which was born in the depths of a sacred lake of origin. ‘To swim’ and ‘to burn oneself’ is the same word in Piaroa language. As ‘master of fire’, the speaker would fly high (out of the depths) in swimming in the terrestrial space of a river.

Outro tema ao qual o riso aparece relacionado nas terras baixas sulamericanas é o tratamento da morte. Marco Antônio Gonçalves no livro *O Mundo Inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica, etnografia Pirahã*, apresenta a temática do riso nessa sociedade quando fala dos kaoiboge, seres imateriais, pacíficos e alegres, que atuam sobre o corpo e que estão nele em latência, sendo responsáveis por seu equilíbrio (GONÇALVES, 2001, p.215-218).

Segundo esse autor, quando se chora muito se libera muitos *kaoiboge*, fato que não é positivo para a sociabilidade pirahã. Isto porque o ideal dos pirahã é ter sempre *kaoiboge* e *toiipe* (seres agressivos) em latência, uma reserva para quando chegar o dia da liberação final com a morte do corpo, eles poderem seguir suas transformações, frequentando, assim, os rituais de xamanismo onde comparecem nas formas *kaoiboge* ou *toiipe*.

Desse modo, como relata Gonçalves (idem, p.212), em muitos funerais os Pirahã riem e brincam uns com os outros e fazem chacota com o morto:

No transporte, os pés da morta ficavam presos nos galhos, ou os panos que cobriam o seu corpo eram arrancados pelo mato, fazendo com que parassem a todo momento. Cada parada que faziam, para desemaranhar a morta dos galhos e prosseguir, era seguida por comentários dos coveiros, que desencadeavam gargalhadas em todos os assistentes. Kokoibiihi dizia: ‘Vamos jogar esse defunto barranco abaixo’. Quando o pé da morta se prendeu em um galho, Kaogiai disse: ‘Vamos deixá-la pendurada pelo pé aqui mesmo.’

Em sua tese, *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso* (1981), Anthony Seeger também relata a ligação entre riso e o tratamento da morte.

Segundo esse autor, para os Suyá Ocidentais os tropeços de uma criança, um comportamento estranho de homens ou animais e a falta de controle corporal entre jovens ou velhos são considerados engraçados. Contudo, como destaca Seeger (1981, p.118), os movimentos involuntários mais hilariantes feitos por homens e animais são aqueles realizados em sua agonia de morte:

The Western Suyá would describe with great hilarity to fascinated listeners the deaths of Brazilians that they had killed. They would describe with equal hilarity the death throes of their own relatives, as long as the deaths had occurred a number of years before. The Suyá sometimes brought wounded birds, such as storks, back to the village and killed them in the plaza. These were a source of great hilarity because of their spastic movements – they are uncoordinated-looking birds in the best of circumstances, with their long legs, long necks, and clacking beaks.

O humor aparece também em canções interpretadas por mulheres candoshi durante as festas de consumo de cerveja de mandioca (*masato*). De acordo com Alexandre Surrallés no artigo *Por qué el humor hace reír? Humor, amor e modéstia ritual en la lírica amazônica* (2003), nessas cerimônias realizadas para receber indígenas de aldeias vizinhas, as mulheres

entoam canções ternas e burlescas que as levam a um aberto auto-desprezo. Tais cantos são destinados geralmente para seus irmãos, maridos, e às vezes a um visitante especial.

Estas canções aparecem no momento culminante da festa, quando se passa da euforia a melancolia, do riso ao choro, do gozo da companhia dos visitantes ao sentimento de desolação e despedida. As mulheres, em uma atitude de extrema modéstia, emitem cantos que falam de um amor fraterno ou conjugal, do ato de compartilhar cerveja de mandioca, mas que trazem também comparações que fazem equivaler à flacidez do braço de uma mulher anciã a de um macaco aranha (maquisapa). Vejamos o fragmento de um canto entoado por Tsirta, mulher do alto Nucuray, em janeiro de 1993:

*He venido de muy lejos; cuando me vaya, me diré que he cumplido mi palabra convidándote a beber (bis)
Hermano, Hermano mio, así lo hacían nuestros ancestros,
Hermano, Hermano mio, toma mi masato aunque mi brazo se parezca al de un maquisapa. (SURRELLÉS, 2003, p.94).*

Como destaca Surrellés (idem, p.99), estas canções que levam os participantes da cerimônia as gargalhadas, apontam para um entendimento candombi de sociabilidade familiar. No caso do canto exposto acima, ao mesmo tempo que a mulher se desvaloriza destacando sua imperfeição física por causa da idade, ela lembra ao seu irmão e familiares através do *masato*, que só ela pode oferecer esse vínculo de dependência mútua que os une.

Em suma, de acordo com os exemplos etnográficos apresentados acima, percebemos que o humor está diretamente relacionado à produção do social, seja como um instrumento gerador de bem-estar coletivo utilizado pelas lideranças, como um mantedor de seres imateriais que contribuem para a boa sociabilidade ou como um modo encontrado para expressar amor aos parentes.

No tópico seguinte, tratarei do lugar do humor nas relações estabelecidas dentro e fora da aldeia.

1.2 Riso e produção do social

No artigo *Imagens da Natureza e da Sociedade*, Eduardo Viveiros de Castro (2002, p.333) comenta três principais vertentes nos estudos contemporâneos das sociedades amazônicas: a economia política do controle, a economia moral da intimidade e a economia simbólica da alteridade. Em cada uma dessas vertentes destacam-se elementos que são apontados como os principais responsáveis pela estruturação das sociedades ameríndias. Na economia política do controle a relação sogro-genro é tomada como o principal motor da produção da vida em sociedade, já na economia moral da intimidade é o desejo dos nativos de produzir uma vida boa entre parentes que faz uma comunidade, e na economia simbólica da alteridade são as trocas simbólicas com o exterior que definem uma identidade coletiva.

Considerando essas diferentes perspectivas do que seja produzir o social entre os povos indígenas das terras baixas sulamericanas, é possível identificar duas abordagens sobre o lugar do humor na produção da sociedade: o humor e sua contribuição para o bom convívio no cotidiano, e o humor no estabelecimento de vínculos com o exterior da aldeia.

A antropóloga britânica Joanna Overing é a principal representante da primeira abordagem citada acima. Segundo ela, os jogos lúdicos entre os povos amazônicos são poderosas ferramentas para o convívio social, que como vimos são largamente utilizadas pelos líderes das comunidades:

In Amazonia the art of performance pertains to an aesthetics of everyday life, where humour is often constitutive of the daily social activities of gardening, gathering, the preparation of food, the building of a house, a curing ritual. (OVERING, 2000, p.67)

Como aponta a autora, trabalho e humor não são domínios distintos nas sociedades ameríndias. Entre os Piaroa, viagens de caça e coleta feitas por maridos e esposas fornecem mais prazeres além da alegria de conseguir frutas e presas. Na volta da floresta, o casal realiza uma brincadeira em meio à praça central da aldeia, na qual a mulher se apresenta carregando uma cesta com 30 quilos de frutas com desenvoltura, enquanto o marido se move desengonçadamente por conta do peso da cesta. Tal brincadeira provoca risos nos outros membros da comunidade porque todos sabem que o homem tem toda sua energia esgotada depois de fazer sexo, não acontecendo o mesmo com as mulheres (IDEM, p.68).

Os Piaroa prezam altamente um convívio amigável entre parceiros de tarefas diárias. Overing (idem) relata que maridos e esposas se envolvem em longas brincadeiras em seus

trabalhos compartilhados. Um homem, que passa horas no dia tecendo cestos ou fazendo instrumentos para caça, os faz na atmosfera agradável da casa comunal, onde ele pode brincar com as crianças ou com mulheres que preparam os alimentos. Por outro lado, um homem geralmente não compartilha uma roça e seu trabalho com seu cunhado. Isto acontece porque os homens não brincam com seus afins sobre os assuntos de terra ou de interesse sexual, tão habituais ao seu humor.

Essa relação entre trabalho compartilhado e brincadeiras, aponta para outra característica do humor muito valorizada pelos Piaroa e outros povos indígenas sulamericanos: a euforia coletiva.

Segundo Joanna Overing (idem, p.70), os Piaroa reconhecem que o humor benéfico para a vida cotidiana é aquele utilizado com inteligência e julgamento prático. Por isso a ênfase dos líderes na produção de um ambiente alegre nos momentos de trabalho coletivo, e na prática de contar mitos que ressaltam os malefícios do riso individual. Como destaca a autora, para esses indígenas o bom riso é aquele em que homens e mulheres riem juntos:

Good laughter is essential to the health of the community. (...) good laughter is when men and women can laugh together, rather than at each other. The Piaroa leader must be a master of laughter, and nowhere is this more evident than in the telling of myths. (IDEM, p.76)

Jean-Michel Beaudet (1996, p.81) ao realizar uma análise etnomusicológica dos risos wayãpi, também aponta para uma dimensão coletiva do riso, ou seja, da produção de uma euforia coletiva, que de acordo com ele, possui a intenção de um comentário social, moral, religioso.

Segundo Beaudet (idem, p.83-87), existem quatro tipos de formas sonoras do riso entre esses indígenas: o riso individual dos homens, caracterizado pelo fato da forma acústica ser a menos definida de todos os risos e poder ser ouvido em qualquer circunstância, pública ou privada; o riso de mulher, cuja forma acústica é mais definida que a dos homens e que também pode ser ouvido em qualquer circunstância; o riso coletivo dos homens, que caracteriza-se por ter a forma acústica mais definida de todos os risos e por ser comum em cerimônias de bebida - reuniões, que segundo o autor, contribuem para a coesão social; e por fim, o riso caricatural, que foi ouvido pelo autor em dois contextos: em uma festa de bebida e em uma situação cotidiana. Na festa de bebida os moradores da aldeia cantavam em tom de

deboche uma música de seus vizinhos do sul, ao final da qual um dos cantores tendo acrescentado um riso de palhaço (ho ho ho ho...). E na situação cotidiana, uma mãe repreendeu seu filho de 4 anos por ter entoado de maneira exagerada um riso individual de homem. Ela começou a rir de maneira caricatural, “o o o o o”, e disse a ele, “Não é assim que devemos rir!”, “Entre nós não se ri assim grosseiramente!”.

Desse acontecimento, conforme defende Beaudet (idem, p.82), pode-se tomar o riso como um meio de socialização e também de procura de prazer estético. Assim sendo, o riso destaca-se entre os Wayãpi, do mesmo modo como para os Piaroa, como uma ferramenta de fundamental importância para a construção da convivialidade.

O riso ou humor aparece também como importante para a produção social do cotidiano entre os Kaxinawa. Elsjé Lagrou em *Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa* (2006), salienta que brincadeiras rituais seriam uma maneira de criar uma ‘moral alta’ entre as sociedades amazônicas, engajando as pessoas nas atividades coletivas através do clima festivo e não da coerção.

Ao descrever o ritual de fertilidade *Katxanawa*, essa pesquisadora também chama a atenção para a dimensão coletiva do riso. De acordo com seu relato, homens e mulheres participam dessa cerimônia. Sobre a performance inicial desse ritual Lagrou (2006, p.77) coloca o seguinte:

Um grupo de mulheres de uma metade invade a aldeia, cada mulher coberta por folhas de jarina para esconder sua identidade. O grupo é recebido pelo grupo de mulheres da metade oposta, que correm ao seu encontro armadas com espingardas, que são disparadas. As “invasoras” são cercadas pelo grupo de anfitriãs e guiadas para o terreiro, onde dançam em círculo por um período curto, quando tiram a roupa de folha de jarina para revelar sua identidade e as intenções pacíficas. Os homens permanecem sérios e observam, enquanto as mulheres se divertem.

Os homens, vestindo roupas e adereços femininos, entram na brincadeira para dar início a uma série de provocações mútuas. Enquanto eles entoam cantos rituais chamados de *xebi itxa* (insultar a vagina), as mulheres cantam os chamados *hina itxa* (insultar o pênis), isto é, “o xingamento (ou elogio?) mútuo das vaginas e dos pênis” (IDEM, p.78).

Como conclui Elsje Lagrou (idem, p.78) o auge dessas provocações que diverte a todos é atingido quando os dois grupos se juntam e começam a cantar-gritar seus ‘insultos elogiosos’ enquanto resposta coletiva:

As ofensas, como ‘morcego-vampiro’ (para se referir a vagina) ou ‘pescoço de tartaruga’ (para se referir ao pênis), nunca são dirigidos a alvos individuais, mas celebram de forma coletiva os aspectos antagônicos da atração dos sexos... Nessa performance a improvisação é valorizada, produzindo animação e participação coletiva.

Destacando um outro aspecto do humor, que não o de apenas fortalecedor das boas relações cotidianas, temos artigos que abordam a contribuição deste para o estabelecimento de vínculos com o exterior da aldeia.

Catherine Howard descreve a produção do humor entre os Waiwai no artigo *Pawana: a farsa dos ‘visitantes’ entre os Waiwai da Amazônia setentrional* (1993). Ao descrever e analisar o ritual *Pawana*, a autora desloca o foco de investigação, tradicionalmente centrado na aldeia, ou grupo local na etnologia guianense, para a participação dos Waiwai na vasta rede de trocas regionais das Guianas, o que a permite evidenciar toda uma filosofia da alteridade e da identidade entre esses povos. A autora demonstra como que, nas improvisações encenadas no ritual *Pawana*, que são realizadas em meio a risos e algazaras, o processo de produção da “alegria” (*tahwore*) é uma forma de construção da sociedade (HOWARD, 1993, p. 237).

No passado, na farsa *Pawana* os Waiwai satirizavam a chegada dos "visitantes", ou seja, das pessoas de fora que vinham temporariamente à aldeia. Atualmente, como não há tantas visitas de estrangeiros, os Waiwai, entre eles mesmos, criam personagens caricatos, encenando humoristicamente "os estranhos" por ocasião de grandes festivais anuais.

O tema que subjaz às diversas atividades rituais que ocorrem nestas festas, incluindo o ritual *Pawana*, é o da apropriação pela sociedade waiwai, de poderes e recursos externos, extraídos de domínios diversos: natural, material, espiritual, social. Esses poderes do exterior são vistos como fontes cruciais da vitalidade e das energias necessárias à reprodução social; mas devem ser mantidos sob controle, conduzidos por caminhos sociais predeterminados, e estruturados segundo certos princípios. Se não forem “socializadas”, tais forças podem causar destruição na comunidade. Por outro lado, se a sociedade não for impregnada por ela, se tornará estéril. Por esse processo de cooptação de poderes externos, a sociedade waiwai

revivifica sua posição no “centro” cosmológico, a partir do qual exerce o controle sobre os vários domínios concêntricos da “periferia” (IDEM, p.241 e 242).

No ritual *Pawana*, um aspecto invariante da improvisação é que as tribos *pawana* são sempre retratadas como atrasadas, animais, “primitivas”, e “de muito longe” – significando distância tanto social, como temporal e espacial. Os *Pawana* possuem dúvidas sobre a que gênero eles realmente pertencem, distorcem as categorias de idade e as relações de parentesco, não possuem o atributo da fala e não conhecem determinados alimentos, como a tapioca e o beiju, que são o símbolo da sociabilidade e humanidade para os Waiwai.

Durante o ritual há a teatralização de trocas matrimoniais, do esforço dos Waiwai de socializar os *pawana*, ensinando-os a falar, dando-lhes de comer tapioca e beiju. Em um diálogo apresentado pela autora, ela retrata uma *pawana* viúva intransigente que se recusa a casar de todas as formas com um Waiwai e de ceder suas filhas solteiras para casamento, fato que causa muitos risos na platéia que acompanha a performance (IDEM, p.248).

Como conclui Howard, se no início da improvisação cômica os Waiwai e os *Pawana* estão completamente “distantes”, ao final desta os visitantes terminam um pouco “waiwaizados”, assim como os Wawai se apropriam do potencial gerativo da energia bruta dos *pawana*. Pois, segundo a autora, o humor atua neste contexto “não simplesmente como uma forma de criatividade individual, mas uma fonte de inovação social” (IDEM, p.260).

Entre os Candoshi o humor desempenha o mesmo papel de “inovador” do social. Como aponta Alexandre Surrallés (2003, p.97), as festas de consumo de cerveja (*masato*) são momentos em que esses indígenas podem estabelecer vínculos matrimoniais com os visitantes.

Tais vínculos são estabelecidos geralmente, quando as mulheres começam a entoar cantos que falam do processo de familiarização de uma jovem mulher, que passam a ser casadas com um homem, até então um estrangeiro ou no mínimo um perfeito desconhecido. Vejamos um desses cantos:

*Esposo, esposo mio, he hecho esto para que no me olvides
Em el crepúsculo yo pienso en ti y tu piensas en mí,
Soy como una huérfana, y no tengo ganas de comer,
Piensa en tu corazón que yo tengo hambre.
Así se lo dirás a Vachapa
de esta manera su vientre se removerá de recuerdos,
es para hablarle de esta manera que te envío, tucán.
(IDEM).*

Este canto, que fala da tentativa de uma esposa de convencer o marido a regressar a aldeia, retrata um sentimento de dependência da mulher em relação ao homem que leva o público já embriagado pelo *masato* aos risos.

Seja para estabelecer um bem-estar diário entre os parentes, seja para aliviar traços de tensão a princípio presentes no estabelecimento de relações com pessoas de fora, o humor parece se destacar entre os ameríndios como um elemento fundamental na produção do social. Talvez a alegria ocasionada pelas brincadeiras diárias ou rituais além de contribuir para o controle social da raiva, que como salientou Olivier Allard (2003, p.3) é o motor das relações entre parentes, contribua também para o controle social do medo.

1.3 Manejo das Emoções

Um tema chave da socialidade sulamericana parece ser o do manejo das emoções. Raiva e tristeza, tranquilidade e alegria, entre outros, são temas centrais da vida social e também de processos de transformações pessoais. Estão no centro do cuidado entre parentes, da profilaxia e cura de doenças, e podem se articular também a outros temas, como a residência e a mobilidade (ver Pissolato 2007 para os Mbya).

No que diz respeito à temática do humor, o grande objetivo dos povos ameríndios seria, na visão de alguns autores, controlar o medo. Pierre Clastres (1972) e Viveiros de Castro (2011) constatam que os “índios” riem do mesmo que lhes causa medo, ponto que discutirei ao final desta dissertação.

No caso do riso, como ocorre com outros estados emocionais, há uma ética que aponta o perigo do excesso. Lévi-Strauss (1964), em “O Cru e o Cozido”, mostra que o riso quando em excesso é algo disruptivo, causador de ruptura, principalmente a morte. Entre os muitos mitos analisados por ele, temos a narrativa Bororo sobre “A esposa do Jaguar”. Nela, o Jaguar antes de sair para caça recomenda a sua esposa que não ria em hipótese alguma. Algum tempo depois, a mulher ouve a voz feia e ridícula de uma grande larva (mãe do jaguar, em algumas versões), que tenta fazê-la rir. A esposa contém-se o quanto pode, mas não consegue evitar o riso. Imediatamente sente dores atrozes e morre.

Jean-Michel Beudet (1996), como vimos, relata que um menino wayãpi foi repreendido por sua mãe por ter entoadado de maneira exagerada um riso individual de homem.

E Joanna Overing (2000, p.70) destaca que o riso longo e rouco das crianças piaroa pode originar doenças:

There is a code of decorum to their humour, and thus laughter should not be overly disruptive or excessive. The raucous laughter of children may offend the sacred mountains and waterfalls, who might retaliate with illness and other troubles.

Ao tratar da mitologia piaroa, Overing (idem, p.71) dá destaque para a doença do riso louco ou descontrolado, que geralmente afeta algum deus criador. Segundo os mitos, a doença *K'iraeu* pode se manifestar como riso, diarreia e promiscuidade, sendo que tal enfermidade só pode ser retirada de sua vítima por meio xamânico. Como a autora chama a atenção, o riso da loucura é disruptivo das relações sociais ordinárias, pois leva a ofensa e consequente retaliação.

Portanto, em vários contextos sulamericanos essa questão da medida das emoções está presente como algo importante para a continuidade da sociedade. Entre os grupos indígenas Jê, o jogo entre recato e gozação dá sentido à vida entre parentes e não-parentes. Passemos a ele então.

Capítulo II: PARENTESCO, AMIZADE E HUMOR

2.1 Introdução:

Entre os grupos indígenas Jê, o humor está presente em mitos, em alguns rituais e no cotidiano. Nesse capítulo, focalizarei contextos de relações jocosas em várias sociedades desse grupo, principalmente aquelas que envolvem cunhados de sexo oposto, tios e sobrinhas classificatórios, tias e sobrinhos classificatórios, amigos formais, e companheiros, para as quais as etnografias sobre povos Jê fornecem dados mais abundantes, ainda que, como veremos a seguir, não sejam lugar exclusivo desse tipo de brincadeira.

Contudo, antes de adentrarmos no tema principal desse capítulo, gostaria de recapitular os primeiros trabalhos sobre relações jocosas na antropologia, pois estes nos ajudarão na tarefa de apresentar e analisar o material jê.

A temática do humor em sociedades não ocidentais ganhou visibilidade na antropologia sob a denominação de relações jocosas de parentesco, as “*joking relationships*”. Apesar dessas relações terem sido identificadas e tratadas pela primeira vez por Robert Lowie entre os índios Crow das pradarias norte-americanas (ver Mauss, 1979), foi a partir dos artigos de Marcel Mauss (1926) e A. R. Radcliffe-Brown (1940) que essas “brincadeiras” entre parentes ganharam destaque em estudos antropológicos.

Mauss (1979 [1926], p.164), trazendo exemplos desse fenômeno em várias sociedades pelo mundo, salienta que ele está ligado à questão das relações e da hierarquia entre os membros dos clãs e das famílias entre si e com as famílias e os clãs aliados.

Segundo o sociólogo francês, da mesma maneira que são bem definidos os parentes que é preciso respeitar, também o são os parentes com os quais se pode gracejar. Entre as relações que inspiram o sentimento de respeito acham-se aquelas entre afins nas posições de sogra e genro ou sogro e nora, as do irmão mais velho em relação ao mais novo, entre outras situações que variam de povo para povo.

Já os gracejos, geralmente são entre irmãos de clã (pessoas da mesma geração), do sobrinho com o tio materno², do marido com as irmãs menores da mulher e entre primos cruzados - sendo que estes dois últimos tipos de relação são entre pessoas que podem vir a ser possíveis maridos ou mulheres (Idem, p. 167 e 168).

Marcel Mauss chama a atenção ainda para o fato de em alguns grupos os parentes jocosos não só terem direito a zombarias, mas exercerem com suas gozações uma verdadeira vigilância moral uns sobre os outros. A título de ilustração ele cita que em um mito de origem Crow consta que um homem deixou de cometer um homicídio por receio das troças de seus parentes jocosos.

Seguindo o raciocínio de Radin, pesquisador inglês que estudou o comportamento jocoso em grupos africanos, Mauss (idem, p.171) conclui que o papel das *joking relationships* está associado a uma necessidade de relaxamento. Elas são uma alternativa, um descanso a um modo de ser e de agir por demais respeitoso que impera entre parentes.

Já Radcliffe-Brown (1973, p.116) chama a atenção para a associação entre relação de respeito e as brincadeiras entre parentes. De acordo com ele, há uma pretensão de hostilidade e real amistosidade no parentesco por brincadeira. Os parentes podem fazer grosserias um com o outro, mas sem ultrapassar os limites, ou seja, sem fazer com que o companheiro de brincadeira se sinta ofendido.

Focalizando as relações jocosas em sociedades africanas, o autor destaca que se encontram frequentemente exemplos de parentesco por brincadeira entre os que são parentes por casamento. Há registros em que o homem estabelece uma relação descontraída com as irmãs e filhas de sua mulher e também com os irmãos desta. Mas em alguns casos há uma distinção pela qual o homem fica em relação de brincadeira apenas com as irmãs e os irmãos mais novos da esposa. A brincadeira com os irmãos e as irmãs da mulher está, em geral, associada com um costume que impõe o máximo respeito entre um genro e os pais de sua esposa (IDEM, p.117).

Por outro lado, há parentesco por brincadeira que nada tem a ver com o casamento. Mesmo sendo raro, existe também o parentesco por brincadeira entre duas tribos. Segundo o pesquisador inglês, a relação entre elas é uma aliança que implica real amistosidade e ajuda mútua, combinada com certa aparência de hostilidade (IDEM, p.120).

² Radcliffe-Brown (1924) dedicou um trabalho inteiro à posição de sobrinho uterino e seus direitos sobre o tio materno.

Dando destaque ao que denomina componentes de conjunção (amistosidade) e disjunção (hostilidade) da estrutura social, Radcliffe-Brow (idem, p.122) diz que o parentesco por brincadeira, seja aquele entre tribos ou aquele entre parentes pelo casamento, tem por função organizar um sistema definido e estável de conduta social. Da mesma forma que o respeito extremo ou parcial por pessoas que pertencem a uma geração precedente ajuda a manter unidas as partes do sistema social³, a aliança pela brincadeira também desempenha o mesmo papel.

Também na literatura sobre as sociedades indígenas Jê, podemos perceber que tanto as relações jocosas quanto as relações de respeito são tratadas como maneiras encontradas pelos membros desse povo para se coibir comportamentos que prejudiquem a harmonia social.

As relações de respeito têm como aspecto principal a evitação e ocorrem principalmente entre os jovens e seus parentes mais velhos, entre sogro e nora, sogra e genro, e entre amigos formais.

Esse modo respeitoso de lidar desses parentes e afins é ditado por um sentimento que os Jê chamam de *paham*. O *paham* além de denotar uma distância social e física, regula um campo vasto de atividades, como o canto, a emissão de qualquer ruído, onde e com quem comer, a quem se dirigir, e, de um modo geral, o desempenho adequado dos papéis (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.123).

Crianças não têm *paham* porque não conhecem as regras sociais. Já os estrangeiros, os namorados e os mortos, são ditos *pahamnõ* (sem *paham*), porque vivem desregradamente, ignoram a etiqueta e em particular desconhecem o princípio fundamental das relações apropriadas para com os afins (IDEM).

Já as relações jocosas como veremos com mais detalhes em seguida, acontecem em sua grande maioria entre afins⁴. Apesar de ter como principal característica um comportamento descontraído dos envolvidos na relação, as brincadeiras Jê são reguladas por etiquetas que devem ser seguidas a rigor por quem faz a brincadeira e por quem a recebe.

Na primeira parte deste capítulo, trataremos das relações jocosas cujo tema principal é o sexo. Nela faremos a exposição das brincadeiras de teor sexual que conseguimos mapear na

³ Conforme salienta Radcliffe-Brow (1973, p.122): “A tradição social é transmitida de uma geração a outra. Para que a tradição seja mantida deve haver autoridade por trás dela. A autoridade é, portanto, admitida como possuída pelos membros da geração precedente e são eles que exercem a disciplina.”

⁴ Aracy Lopes da Silva (1986) cita o tom de jocosidade que permeia a relação entre tio materno e sobrinho Xavante, no entanto, a autora não nos fornece maiores detalhes.

bibliografia jê, dando destaque para a natureza destas – se verbais ou de contato corporal – e qual o comportamento esperado das pessoas envolvidas nesses jogos sexuais.

Em seguida, faremos uma breve apresentação do tema da Amizade Formal no contexto Jê, focalizando nos aspectos das relações prazenteiras que ocorrem no âmbito desta instituição.

Por fim, teceremos um comentário mostrando como traços dos diversos tipos de relações jocosas apresentados no decorrer do texto nos ajudam a pensar a construção da pessoa, o parentesco e a socialidade.

2.2 Humor e sexualidade

Alguns trabalhos sobre povos Jê trazem dados sobre brincadeiras de conteúdo sexual ou jogos públicos de conotação sexual, como os chamou o casal Crocker (2009) em seu estudo sobre os Canela.

Essas brincadeiras acontecem entre cunhados de sexo oposto, entre marido e esposa classificatórios, entre tio e sobrinho classificatórios, entre tio e sobrinha ou tia e sobrinhos classificatórios, e entre companheiros.

As brincadeiras entre cunhados de sexo oposto podem ser a propósito de relações sexuais possíveis ou não, dependendo do grupo. Entre os Xavante, segundo Aracy Lopes da Silva (1986, p.213), brincadeiras entre cunhados que fazem referência a sexo são ditas em voz alta e em público, e na maioria das vezes estas acabam se transformando em relações sexuais efetivamente vividas.

Por outro lado, entre os Canela, meninos podem brincar com as esposas de seus irmãos mais velhos, mas não podem se relacionar com elas sexualmente. Como apontam Crocker e Crocker (2009, p. 144), um homem pode procurar sexo com uma mulher que não seja sua parenta, casada na família ou amiga formal.

Essas brincadeiras entre cunhados canela são em público e caracterizam-se pelo contato físico. Em um relato apresentado pelos pesquisadores citados acima, dois garotos pré-adolescentes tentam puxar o pano enrolado na cintura de sua cunhada, que se defende gritando e fugindo das investidas. Tal performance causou o divertimento das crianças mais novas que assistiam a brincadeira (CROCKER E CROCKER, 2009, p.150).

Tios e sobrinhas ou tias e sobrinhos classificatórios canela também se envolvem nesses jogos sexuais. Assim como as brincadeiras entre cunhados, elas são em público e de natureza física. Contudo, ao contrario das primeiras, trata-se de relações sexuais possíveis. Vejamos uma história apresentada por William Crocker (idem)⁵:

Um mês mais tarde, novamente na casa de minha irmã, diante de todas as crianças, o Trovão mais jovem, um ‘tio’ das crianças, me chamou para juntar-me a ele e brincar com nossa ‘sobrinha’ adolescente, Kô-rên (água-desperdiça). Nós dois a pegamos, e ele tentou sem sucesso chupar um de seus seios enquanto eu tentava segurá-la. Desperdiça água era forte, no entanto, e conseguiu escapar de Trovão se abaixando e se sacudindo. Esse jogo tradicional entre ‘tio’ e ‘sobrinha’ foi interrompido quando a saia dela começou a cair, transformando a brincadeira num sério embaraço para ela... Desperdiça Água... começou a gritar de medo e raiva... Trovão a acusou de ficar com raiva, *a-kruk* (você-raivosa), uma ofensa social que Desperdiça Água negou intensamente...

Como as brincadeiras entre “tios” e “sobrinhas” ou “tias” e “sobrinhos”, as gozações entre maridos e esposas classificatórios canela também são acerca de relações sexuais possíveis. E esses dois tipos de relações caracterizam-se pelo ato das mulheres tentarem agarrar o pênis e os testículos de seus parceiros e os homens de tentarem chupar os seios de suas parceiras:

Um homem que havia machucado severamente sua perna na corrida de toras no dia anterior estava deitado em sua rede, pendurada na parte aberta da casa, de modo que eu podia observar tudo o que estava acontecendo. Subitamente, uma ‘outra esposa’ dele empurrou-o para fora da rede e rolou por cima dele enquanto ele estava no chão. A mulherona agarrou sua genitália. Ela estava aproveitando sua vantagem sobre ele, que estava temporariamente debilitado... Todos se divertiram, exceto as crianças da unidade doméstica, que assistiram silenciosamente, impossibilitadas de rir quando seu pai era o alvo da piada. (IDEM, p.152)

⁵ William Crocker (2009, p.87) relata também uma situação em que suas tias classificatórias lhe pregaram uma peça: “... minha tia Cinto me convidou para seu acampamento de roça, para passar o domingo. Eu levei minha rede para o cochilo da tarde. No entanto, minhas três ‘tias’ mais novas devem ter pensado que eu estava dormindo demais. Elas silenciosamente desataram uma das pontas da minha rede e re-amarraram em outra árvore de modo que meus pés ficaram pendurados em cima de um fogo brando. Felizmente, um puxão não intencional da rede me acordou antes que o calor do fogo o fizesse. Então, tive que sair da rede dupla de casal (meu tamanho exigia uma rede grande) sem cair ou pisar no fogo. Minhas zombarias grotescas e ameaças verbais as fizeram rir durante um bom tempo.”

As crianças canela não são apenas os principais espectadores dos jogos sexuais, em alguns casos elas também participam deles. Numa manhã, como relatam Crocker e Crocker (idem, p.165), um “tio” implicava com seu sobrinho classificatório que estava deitado em cima de uma cama jirau. Ele agarrava insistentemente os testículos, o pênis e o nariz do menino, enquanto este protestava em alto tom, empurrava o “tio”, mas sem fugir deste, o garoto estava apreciando a atenção. Toda essa farra era presenciada por várias pessoas, que poderiam intervir caso as brincadeiras passassem a constranger o menino.

Exemplo clássico na antropologia de jogo sexual entre tio e sobrinho é aquele descrito por Gregory Bateson (2006) nas cerimônias *Naven*. Nessas festas os homens vestem roupas femininas e as mulheres roupas masculinas. O *wau* (tio classificatório) veste-se com os mais imundos trajes de viúva, e quando está assim travestido é referido como “*nyame*” (“mãe”). Ao adotar um comportamento feminino seu principal objetivo é, ao contrário do “tio” canela, constranger seu *laua* (sobrinho classificatório) que está sendo homenageado. O *wau* perambula pela aldeia à procura de seu *laua*, e este se esconde assim que percebe que seu “tio” irá envergonhá-lo. Quando o *wau* consegue encontrar o menino, ele esfrega a fenda de suas nádegas longitudinalmente na perna de seu *laua*, uma espécie de saudação sexual que consta ter o efeito de fazer com que o *laua* se apresse em conseguir objetos de valor para presentear o seu *wau* a fim de consertar seu comportamento desregrado (BATESON, 2006, p.78).

O casal Crocker (2009, p.87) apresenta também um jogo sexual entre “tio” e “sobrinha”:

Mata Escorregadia, 35 anos, normalmente um líder responsável e sério de sua classe de idade, pegou sua “sobrinha” Mulher Longa, 10 anos, e a jogou de costas na areia do passeio circular imediatamente do lado de fora da casa do meu irmão Visão de Gavião. Ele abriu suas pernas relutantes, se colocou entre elas e movimentou seus quadris como se estivesse copulando. No entanto, ele usava calças compridas, o que não era uma vestimenta comum, mesmo em 1979, e ela estava com o costumeiro tecido enrolado em volta do corpo e usando calcinha. A jovem Longa gritava de alegria e continuava se debatendo para fingir que tentava fugir até Mata Escorregadia se levantar. O grupo que assistia ficou impressionado com a performance. Aos 10 anos, Longa havia aprendido bastante sobre sexo para imitar gritos de prazer e não de medo ou de raiva.

Os companheiros canela também realizam jogos públicos de conotação sexual. Trata-se de pares masculinos do mesmo grupo ou da mesma classe de idade, formados durante os festivais de iniciação, que são parceiros constantes e confidentes, e que apenas deixarão de viver essa parceria descontraída se tornarem-se afins. Chamam um ao outro de *i-khwè-?ño* e as brincadeiras são uma constante entre eles – pregam-se peças que testam suas agilidades⁶ e se fazem chacotas de cunho íntimo:

Em uma cabana na roça, durante o calor da tarde, no dia “Porco do Mato” de trocas extraconjugais, em 1958, Cabeça de Paca, 17 anos, viu uma oportunidade de pregar uma peça em seu amigo informal, Ema Amarga, 16 anos...

Ema Amarga estava deitado de barriga para cima e roncando tão alto que atrapalhava o contar de histórias. Algo precisava ser feito para interromper o barulho que estava perturbando. O amigo informal da pessoa que está causando problema geralmente ajuda sua classe de idade nessas situações delicadas...

Paca se aproximou de Ema, vagarosamente, tentando não acordá-lo, com toda a classe de idade assistindo em silêncio. Paca puxou o prepúcio de Ema cuidadosamente para trás e colocou um nó de cordel leve sob sua glândula. Aí, então, colocou areia sobre a glândula e enrolou o prepúcio de volta delicadamente...

Finalmente, Paca, continuando a segurar a ponta do cordel, se posicionou logo do lado de fora da cabana – e a puxou. Ema se sentou rapidamente ouvindo a algazarra de sua classe de idade por causa dele e, com os olhos, procurou pela cabana tentando encontrar seu amigo informal, que ele supunha ser quem tinha lhe pregado a peça...Ema teria que esperar outra ocasião apropriada para devolver o elogio íntimo à amizade dos dois, feito com total confiança de sua aceitação. (CROCKER e CROCKER, 2009, p. 89 e 90).

Como podemos ver, todas as relações jocosas apresentadas são de natureza física, realizadas perante um público e sempre com o consentimento da pessoa que recebe a

⁶ Crocker e Crocker (2009, p.90) falam também de uma brincadeira que acontecia repetidamente entre dois amigos informais, Trovão e Osso de Arara: “Geralmente, era o incontrolável Osso de Arara que encenava a brincadeira, atirando a primeira mancha de areia no rosto do Trovão, que era mais consciente de seu prestígio. Então, Trovão agia, de modo característico, como se nada tivesse acontecido, mais depois levantava a mão para tirar a areia de seus olhos, nariz e boca. Talvez meia hora depois, quando Osso de Arara estava menos atento, Trovão o acertava no rosto, devolvendo-lhe o punhado de areia. Eu sempre ficava surpreso com a precisão e o sucesso desses ataques, e maravilhado ao ver os não obstante dignos membros do Conselho dos Anciãos participando dessas brincadeiras, durante as reuniões.”

brincadeira. Quando a brincadeira gera um incômodo físico ou emocional, esta tem que ser interrompida imediatamente. A pessoa que inicia o jogo sexual tem que se atentar para que seu parceiro ou parceira de brincadeira não venha a sentir medo em momento algum, e este último ou última mesmo quando se sentir incomodado não pode deixar a raiva contagiar o divertimento, pois esta é considerada um sentimento que rompe com a harmonia do grupo (IDEM, 151).

A mesma etiqueta é percebida nas relações jocosas no contexto da Amizade Formal. Contudo, no lugar das brincadeiras de contato físico, prevalecem as gozações faladas, e além dos jogos de teor sexual, destacam-se aquelas implicâncias que apontam desproporções físicas e morais.

Desse modo, por apresentar brincadeiras de conotações diversas, reservamos um tópico para tratar somente das jocosidades nas relações entre amigos formais.

2.3 A jocosidade no âmbito da Amizade Formal:

A Amizade Formal é uma relação entre não parentes ou entre pessoas cujos laços de consanguinidade são bastante tênues; é uma relação, enfim, entre indivíduos física e socialmente distantes, não pertencentes quer à mesma parentela, quer ao mesmo grupo doméstico:

O ideal é que os amigos formais não estejam relacionados de perto, o que por certo militaria contra a cerimônia que é prescrita para a relação. Assim, quando os Apinayé falam de seus *krã-geti*, eles invariavelmente apontam o outro lado da aldeia. (DA MATTA, 1976, p.141).

Para o Krahó, de fato, o amigo formal é sempre o conceptualmente distante, o outro, o *ikhuanare*, não parente... (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.85).

Há um consenso entre os estudiosos dos Jê de que a Amizade Formal deve ser entendida como um complexo que abrange ao mesmo tempo uma estrita relação de evitação (com os amigos formais) e relações jocosas (com certos parentes do amigo formal).

Sobre a relação de evitação consta na maioria das etnografias que não se interpela nem se encara um amigo formal, muito menos se lhe pede ou toma coisa alguma. Idealmente, amigos formais não só evitam dirigir-se a palavra, mas ainda, se ao se encontrarem em um caminho, devem se afastar cada qual para um lado.

Relações sexuais, e a *fortiori* casamento, são proscritos entre amigos formais de sexo oposto. Embora impere a relação de evitação, cada qual deve adivinhar e procurar satisfazer espontaneamente as necessidades ou desejos de seu amigo: um compromisso usado comumente é a intervenção de um terceiro que explicitará tais desejos: “teu amigo formal quer um cigarro...”. (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.75).

O amigo formal goza de autoridade absoluta, embora invocada apenas em situações extremas, sobre seu parceiro. Esta autoridade parece ser usada em último recurso e não pode ser desafiada.

No que diz respeito às relações jocosas, há diferenciações de grupo para grupo. Entre os Krahó, por exemplo, Manuela Carneiro da Cunha (1978) diz que ela se dá entre Ego e os parentes próximos de seu amigo formal, e que tal relação caracteriza-se por ser assimétrica:

Em contraste com a relação de evitação que impera aqui, cada ‘krahó’ mantém relações prazenteiras assimétricas, isto é, que não podem ser revidadas, com os parentes próximos de seu amigo formal. Os alvos privilegiados de suas injúrias e brincadeiras são os pais, eventualmente os filhos e irmãos dos amigos formais, mas nunca seus esposos. Não cabe às suas vítimas melindrarem-se nem retrucarem aos insultos que podem receber. (IDEM, p.82).

Como podemos ver o comportamento jocoso para com o amigo formal krahó é sempre com os consanguíneos de seu parceiro e nunca com este. Tais brincadeiras caracterizam-se por serem faladas, sendo apelidos e xingamentos que se referem a desproporções físicas e a avareza os principais conteúdos das gozações:

Cada qual é livre de interpelar os pais de seus amigos formais por apelidos desairosos e invectivá-los com os xingamentos usuais: *Krãgekrere*, ‘cabeça pelada’ (careca), *wagati*, ‘dente grande’, *iparkati*, ‘pé grande’, *hahêti*, ‘barrigudo’, *hõtsekti*, ‘sovina’... (IDEM).

Carneiro da Cunha (idem, p.83) relata também que as noites de lua nova são consideradas pelos Krahó a ocasião propícia para que cada indivíduo, da frente de sua casa, invective em altos brados os pais de seus amigos formais, enfatizando desproporções físicas e morais destes. Isso acontece porque, assim como o momento da lua nova, as injúrias desferidas são típicas da inarticulação, da desordem, como afirma a autora, elas são um pecado capital contra a sociedade.

Já entre os Krikati, a relação jocosa liga um indivíduo ao cônjuge de seu amigo formal (LOPES DA SILVA, 1986, apud CARTER LAVE, 1967), enquanto que, para os Kayapó Xikrin, os afins do amigo formal são os alvos aos quais as alusões jocosas se dirigem. Prevaecem entre os Xikrin implicâncias verbais, sendo seu conteúdo de teor sexual e usado geralmente para apontar comportamentos reprovados pelo grupo:

As relações entre um homem ou uma mulher e todos os afins de seus amigos formais de ambos os sexos são francamente jocosas. Manifestam-se através de ‘brincadeiras’, de ditos engraçados emitidos em voz alta de um lado a outro da aldeia e que refletem o senso de humor dos XIKRIN. Tem muitas vezes conteúdo sexual e permitem também dizer algumas verdades (VIDAL, 1977, p.100).

Já sobre os Kayapó Mebêngôkre, Vanessa Lea (1986) diz que um “jeito bravo” é a principal característica das brincadeiras jocosas de homens e mulheres com os esposo/a, pais e filhos/as de seus amigos formais. Essas brincadeiras são faladas, mas também caracterizam-se pelo contato corporal:

(...) certo dia, um homem e uma mulher estavam brincando no pátio, tentando cada qual arrancar um berarubu das mãos do outro, como forma de brincadeira, porque este homem era o amigo formal dos filhos desta mulher. (LEA, 1986, p.253).

Entre os Canela situações festivas pedem paródias públicas do comportamento sexual, as quais, enquanto intencionalmente ridículas, são na verdade expressão de grande alegria. A alegria se expressa para honrar o amigo formal de alguém. Tal performance é acompanhada pelas crianças e adolescentes, como consta no relato de Crocker e Crocker (2009, p.153):

Durante meu primeiro ano com os Canelas, um homem no final de seus setenta anos tentou tirar a saia de uma mulher igualmente idosa, no passeio, durante o Festival dos Guerreiros. Ele estava fazendo isso de forma exageradamente desengonçada, expressando alegria para honrar seu amigo formal, um adolescente. De pé sobre uma esteira ali perto, esse noviço, seu amigo formal, estava sendo apresentado cerimonialmente aos adultos no final de sua reclusão. Crianças e adultos se reuniram em volta, desfrutando a ridícula pantomina do casal.

Por fim, no caso dos Xavante, Lopes da Silva (1986, p.201 e 202) nos informa que na bibliografia não há nenhum tipo de “amigo formal” tal como se faz presente na etnografia de grupos Jê do Norte (ou seja, definido por seu duplo aspecto de relações de evitação e prazenteiras). O que existe é uma indicação relativa a indivíduos que se chamam e se referem mutuamente como “*i-amõ*, que sintetizam os elementos da alteridade (amigo formal) e a semelhança (companheiro). *I-amõ* é um “outro” mas não um outro qualquer e sim o “meu outro”, “o meu outro Ego” (semelhança); e nesse tipo de relação as pessoas envolvidas devem pertencer a metades exogâmicas diversas, o que, na lógica xavante, significa estar “do outro lado” (*õniwimhã*) e indica o oposto complementar mas sempre distinto, ou seja, o afim, um “outro” por excelência (alteridade).

Os *I-amõ*, diferentemente dos amigos formais do Norte, possuem uma relação muito informal, eles brincam muito verbalmente⁷. Para com seu *I-amõ* não se tem “respeito”, e dele não se tem “vergonha” (IDEM, p.220).

2.4 O que as brincadeiras Jê podem nos dizer?

Emmanuel De Vienne em seu artigo, “*Make yourself uncomfortable*”: *Joking relationships as predictable uncertainty among the Trumai of Central Brazil* (2012), explora as formas tomadas por brincadeiras entre os Trumai. Essas brincadeiras ocorrem

⁷ Sobre os Xavante, Lopes da Silva (1986, p.213) fala também de brincadeiras entre rapazes de classes de idade subsequente e cerimonialmente ativas. Elas são caracterizadas por uma certa agressividade e zombaria verbal que são sempre ligadas à negação das qualidades que significam, para os Xavante, a virilidade: coragem, força, resistência, velocidade, agilidade, etc.

principalmente entre primos cruzados do sexo masculino, e também é comum com indígenas de fora e não indígenas.

Segundo este autor, a complexidade das interações jocosas decorre em primeiro lugar da relação específica que estabelecem entre comunicação e metacomunicação, ou seja, da transmissão de mensagens explícitas e implícitas entre os participantes da brincadeira, que é comum ao que Gregory Bateson (1972) define como o “jogo” (DE VIENNE, 2012, p.165).

Nesse sentido, como destaca De Vienne (idem), entre os Trumai nem sempre uma relação jocosa deve ser tomada como uma brincadeira. Considerá-la assim, não faz justiça à tensão que aparece frequentemente entre certeza e incerteza, precisão e surpresa. Assim, nesse “jogo” promovido pelos Trumai, a intenção explícita é constranger e desestabilizar o outro, causando nesse um sentimento de incerteza.

No caso dos Jê, me parece que as intenções das brincadeiras jocosas se modificam de povo para povo. Entre os Krahô, por exemplo, no âmbito da instituição de Amizade Formal, as atribuições de desproporções físicas e morais por parte de Ego para os parentes consangüíneos de seu amigo formal, parecem ter por objetivo também constranger e desestabilizar, mas entre os Canela, a premissa é justamente não causar constrangimento ao parceiro/a de brincadeira.

No entanto, em todos os povos Jê onde mapeei relações jocosas, as brincadeiras também parecem tomar a feição de um jogo, na medida em que seus participantes se meta comunicam, isto é, trocam sinais que são compreendidos por ambos como “esta é a brincadeira”, ou nas palavras de Bateson (1972, 139) “este é o jogo”.

Assim como entre os Trumai, acredito que entre os Jê o objetivo de se promover um “jogo” com alguém é se apresentar como uma “ameaça” para esse alguém. Isto significa dizer que nas brincadeiras realizadas a pessoa que as recebe ficará incerta, mesmo que temporariamente, sobre quais as verdadeiras intenções do seu (sua) parceiro (a) de gozação. A incerteza é o principal elemento do ato de brincar Jê.

Entre os Xavante, por exemplo, as brincadeiras entre cunhados de sexo oposto podem transformasse em possíveis relações sexuais, mas pode ser que não aconteça também. E entre esses mesmos indígenas, as brincadeiras entre companheiros de classe de idade começam com um tom de hostilidade, agressividade, e terminam com a percepção de quem recebe a chacota que tudo não passa de uma grande brincadeira.

Entre os Kayapó, no âmbito da amizade formal, as brincadeiras também são feitas a principio em um tom bravo, mas ao fim a hostilidade dá lugar à camaradagem. Já no que diz

respeito aos Canela, como vimos, um clima de alegria pode ser tomado repentinamente pelo medo e a raiva.

Entre os Krahô, as brincadeiras de Ego para com os parentes consangüíneos de seu amigo formal não são revidadas pelos últimos, mas as zombarias podem ser tão ofensivas que estão sempre na eminência de serem devolvidas, passando a situação vivida de um sentimento de alegria para um sentimento de raiva.

Em suma, podemos notar que nas diversas configurações jê, os jogos de jocosidade podem aparecer como atitude de humor presente nas relações de forma mais difusa ou mais determinada, neste caso, com limites bem definidos do “com quem se pode ou se deve brincar”, às vezes em modulações bastante estruturadas como no sistema que faz contrastar formalidade e informalidade, evitação e licenciosidade, como em certos contextos de amizade formal e companheirismo. De todo modo, parece que o que a etnografia nos deixa pensar é que o humor, nas brincadeiras, atualiza o uso dos ingredientes fundamentais na socialidade, isto é, no que se cria ou recria a cada vez que as brincadeiras se põem.

Capítulo III

“PALHAÇOS” CERIMONIAIS JÊ

3.1 Introdução:

Outro conjunto de informações ligadas ao humor nas sociedades indígenas sulamericanas diz respeito aos “palhaços”⁸ cerimoniais. Esses personagens cômicos podem aparecer repentinamente em momentos de grandes festas rituais ou podem ficar responsáveis por organizar esses eventos, sendo os principais personagens destas cerimônias.

Diferentemente das relações jocosas cotidianas, que tendem a produzir uma margem de negociação das emoções entre as pessoas envolvidas, que, no limite, podem variar do riso à raiva, nas apresentações dos “palhaços” poderíamos dizer que o riso é certo. Jamais palhaços levariam a um mal estar ou à raiva. O que podem causar é sim um certo amendrontamento na platéia, como veremos mais a frente quando falarmos da performance do *Hoxwa*, o palhaço abóbora krahô. Em suma, o riso é o principal resultado das apresentações desses personagens cômicos.

Outro aspecto que veremos mais a frente e que vale ser destacado é que o papel do palhaço entre os Jê não é um fenômeno decorrente de situações espontâneas ou da personalidade individual, ele é institucionalizado, no sentido de estar ligado a uma classe de pessoas associadas a um grupo cerimonial, determinada metade ou categorias de idade. Entre os Apinayé, por exemplo, aqueles que fazem palhaçadas estão associados à metade *Ipôgnotxóine* oposta à *Krénotxóine* (a metade das pessoas sérias, discretas, comedidas, controladas). Entre os Suyá são os velhos que compõem o grupo dos palhaços, já entre os Kayapó são geralmente os jovens que formam e lideram as palhaçadas nos rituais.

Vale sublinhar também que todos os palhaços Jê possuem um repertório performático comum: forma jocosa, caricata, cômica e grotesca através das quais se aborda a temática do sexo, da comida e das relações com as diversas formas de alteridade.

Uma pista para a abordagem da presença dos palhaços entre os povos do Brasil Central os aproximaria das brincadeiras jocosas já comentadas. Do mesmo modo que as

⁸ A palavra *palhaço* aparece entre aspas nesse trabalho porque não foi unanimidade entre os autores que falam sobre esses personagens rituais cômicos chamá-los de palhaços.

relações jocosas cotidianas, a jocosidade dos palhaços tematizaria a complexa dinâmica de interação social e produção de parentes, deixando transparecer um modo Jê de pensar sobre o parentesco.

Apresentemos, então, essas classes de pessoas que têm a prerrogativa ritual da brincadeira.

3.2 Os “palhaços” cerimoniais jê

Em minha pesquisa bibliográfica por personagens rituais cômicos entre os Jê, consegui mapear informações sobre eles entre as sociedades Xavante, Apinayé, Suyá, Canela, Kayapó e Krahô.

Entre os Xavante, os *Ayutèmanari'wa*, apresentados por Giaccaria e Heide em “Xavante *Auwe Uptabi*: Povo Autêntico” (1972) e por Maybury-Lewis (1974) em “A Sociedade Xavante”, são membros da linhagem *Aiuté manhãri* (Onde *aiuté* = bebê + *manhãri* = fazer) que participa da nomeação das meninas durante a cerimônia da Onça (MAYBURY-LEWIS, 1984, p.378). Conforme Giaccaria e Heide (1972, p.231), o papel de *Ayutèmanari'wa* é hereditário, sendo que estes também podem ser mulheres.

Esses personagens rituais são caracterizados como sendo divertidos. Segundo Meirelles, um homem xavante informante de Maybury-Lewis (idem, p.383), eles pregam peças nos meninos iniciandos que participam da cerimônia de nomeação feminina. Além disso, como consta no livro “Xavante *Auwe Uptabi*: Povo Autêntico” (1972), eles brincam com as onças durante esse mesmo ritual.

Giaccaria e Heide descrevem que os *Ayutèmanari'wa* aparecem no ritual de nomeação das meninas após os nomes delas terem sido escolhidos. Eles têm a tarefa de levar as mulheres nomeadas até as diferentes casas cerimoniais masculinas xavante (a *ho* e a *utsu*) para que estas possam conversar entre si e escolher os homens com os quais vão se relacionar sexualmente neste período. Isto decidido, procuram os homens que se encontram nas *utsu* e o novo par formado vai até um lugar afastado na mata onde mantém relações sexuais. As mulheres nomeadas sempre escolhem um homem do clã oposto ao seu, dando preferência sempre aos irmãos do marido (IDEM, p.223).

Quando o ritual de nomeação passa para a *Heeredza'ru* (praça fora da aldeia) são os *Ayutèmanari'wa* que levam as mulheres nomeadas até lá. É para este lugar também que os *Ayutèmanari'wa* levam um bolo que lhes fora presenteado pelos *Dzutsi'wa'rada* e *Wa'rã'rada* (membros das linhagens *Wa'rã* e *Dzutsi'wa* que não participam mais desse ritual). Tal bolo é dividido entre estes últimos e os *Ayutèmanari'wa'rda*, membros da classe dos palhaços que não participam mais dessa cerimônia.

Depois dessa divisão, os *Ayutèmanari'wa* pintam como onças pintadas aquelas pessoas que não são das linhagens *Wa'rã*, *Dzutsi'wa*, *Ayutèmanari'wa* e *Waptè*. Em seguida, eles tingem um menino e um adulto de vermelho desde o tornozelo até o umbigo, e de preto do umbigo para cima, inclusive a boca: estes dois representam o lobo pai e lobo filho.

A onça pintada é chamada *hu*, o lobo vermelho *atsada'rã*. As *hu* têm ligados ao pescoço, dentes de caititu. Pouco antes do pôr-do-sol, as *hu* e os *atsada'rã*, pai e filho, são conduzidos pelos *Ayutèmanari'wa* do lugar onde foram pintados ao *heeredza'ru*; devem caminhar com os joelhos e os braços por terra, avançando lentamente e procurando esconder-se. Chegando perto do *heeredza'ru*, levantam-se e passam correndo, com o peito inclinado diante dos *Waptè* (meninos não iniciados) que cantam. Depois de emitirem seus gritos, as *hu* precipitam-se sobre os *Waptè* avançando aos saltos e procurando espantá-los. Mas os *Waptè* continuam a cantar, enquanto os *Ayutèmanari'wa*, cantando também, começam a brincar com as *hu*, e, de tanto em tanto, levam-nas a repousar fora do *heeredza'ru*.

Antes da alvorada, os *Ayutèmanari'wa* levam os *wa'rã* (onça parda), as *hu*, os *dzaue* (jaburu) e o *atsada'rã* pai e filho, para esconder-se ao longo da estrada de buriti, enquanto os *Waptè* terminam seu canto.

Na alvorada, dois *Ayutèmanari'wa* tomam dois pequenos troncos de buriti e, imitando a corrida do buriti, como se fossem crianças, alcançam o *heeredza'ru*, onde começam a cantar. Terminado o canto, conduzem todos os *Waptè* para procurar as *hu*; primeiramente indicando-lhes falsas pistas, obrigando-os a um grande esforço; depois, finalmente, os guiam para o caminho certo, o dos buritis.

De volta ao *heeredza'ru*, os *Waptè* procuram tirar os ornamentos das *hu*, mas estas são defendidas pelos *wa'rã*. Depois de alguns minutos de luta, os *wa'rã* emitem um grito e as *hu* começam a arrastar os pés na terra; este é o sinal que os *Waptè* venceram e podem retomar os ornamentos, que darão aos respectivos pais. Dois *Ayutèmanari'wa rada*, vem retirar os ornamentos dos *Ayutèmanari'wa* juntamente com os dos *Waptè* que, por direito hereditário, pertencerão no futuro aos *Ayutèmanari'wa*.

No que diz respeito aos Apinayé, Roberto Da Matta em *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé* (1976, p.131), fala de personagens cômicos que apareceram ao final de um cerimonial onde membros desse grupo reproduziam ritualmente o mito das *Kupen-ndíya*, as mulheres que, indignadas pela morte do seu amante, um jacaré, resolveram fundar uma aldeia somente para elas, com a exclusão de todos os homens. Segundo o autor, esses personagens percorreram todas as casas da aldeia fazendo uma série de gestos cômicos, trazendo espingardas que eram apontadas contra os espectadores e provocando risos pelo seu comportamento desconcertante, alusivo a movimentos realizados durante o ato sexual.

Da Matta (1976) destaca ainda que esses personagens cômicos estão associados à metade *Ipôgnotxóine* oposta à *Krénotxóine*, e que a descrição dessas metades recai sobre os traços distintivos do comportamento de seus membros: os *Ipôgnotxóine* são mentirosos, indiscretos, explosivos e imprevisíveis, enquanto os *Krénotxóine* são sérios, discretos, comedidos, regulares e controlados. Estes são equacionados ao Sol e aqueles à Lua, e, como ela, estão sempre fazendo trapalhadas (DA MATTA, 1976, p.132).

Já entre os Suyá a classe dos palhaços cerimoniais está ligada ao grupo de idade dos velhos. Anthony Seeger, no texto *Os velhos nas sociedades tribais* (1980), diz que quando velhas, as pessoas suyá recebem um novo nome com o prefixo *wiken-*, que isoladamente significa “rir”. Elas passam a ser chamadas por todos os membros da aldeia por esse novo nome, ganhando uma nova identidade social.

No passado, segundo esse autor, havia cerimônias de iniciação para se tornar *wikényi*, as *krāká*. Nelas um rapaz pertencente à classe dos homens iniciados cantava um solo durante o dia inteiro no centro da praça da aldeia. Um velho *wikényi* que fosse parente consanguíneo do cantor (normalmente avô, avó, pai, mãe ou tia paterna real ou classificatória, mas nunca um nomeador ou amigo formal) oferecia-se para acompanhá-lo durante a cantoria dando gritos curtos em falsete que repetem a palavra “*kwu, kwu, kwu*”, literalmente “quero (comida), quero (comida), quero (comida)”, e cantava músicas obscenas para divertir a platéia (SEEGER, 1980, p.65-67).

Durante a cerimônia, o jovem se dirigia ao velho como meu “filho”, que se dirigia a ele como meu “pai”, o que provoca muitos risos entre os Suyá. Geralmente é o pai que dá comida e faz os ornamentos aos filhos e, neste sentido, os velhos se identificam com a criança, ao dependerem deste parente jovem que passa a caçar e trabalhar na roça. O fato da figura importante na iniciação dos *wikényi* ser um parente consanguíneo (e não um doador de nomes ou um amigo formal) também demonstra o remanejamento de relações sofridas: se as

relações eram antes baseadas em vínculos cerimoniais, enquanto velhos eles se sustentam nas relações de parentesco.

Os velhos palhaços suyá apreciam fazer gozações principalmente com substancias corporais de cheiro-forte ou inodoras. Excreções do pênis ou vagina, saliva, suor, são todos utilizados para criar ou aumentar o humor.

A marca principal do humor dos *wikényi*, como salienta Seeger (idem, p.69), é expressar concretamente muitas das ambiguidades e temas conflituosos da sociedade suyá. O mais importante é a comida. Um suyá moralmente correto só pede comida a seus parentes próximos; um *wikényi* pede comida a qualquer um. Uma pessoa plenamente social dá comida de presente a quem lhe deu comida; os *wikényi* são quase sempre incapazes de fazer isso. Seu humor gira em torno de seu enorme apetite e da satisfação deste. O segundo tema geral é a sexualidade. As mulheres só se tornam *wikényi* depois da menopausa, e os homens mais velhos são considerados como aqueles que não são mais viris. Ambos brincam publicamente com temas sexuais. O público ou platéia dos *wikényi* são os jovens iniciados, entre os quais os temas da comida e do sexo são proibidos.

Crocker e Crocker (2009 [1990], p.113) assinalam que os festivais canela aparecem como momentos em que se ensinam papéis importantes por meio da dramatização. Na visão dos autores, os palhaços teriam uma função pedagógica através da inversão. Assim, na Festa do Peixe, *Tep-yalkhwa* (“língua do peixe”), os palhaços (os *Mekhen*) demonstrariam o jeito certo de fazer as coisas fazendo-as de maneira errada. Eles mostram o oposto do que é ensinado aos jovens em iniciação: cantam fora do tom, entoam frases obscenas no meio dos cânticos, as mulheres fingem incesto com seus irmãos e representam mulheres desleixadas com seus filhos. Neste ritual, o grupo dos palhaços governa os procedimentos rituais, isto é, eles são “os donos da festa”.

Ao final do Festival do Peixe, os Palhaços competem, num tipo de brincadeira de pique-pegas, contra vários tipos de sociedades de Peixe e animais da água, como tartarugas, arraiais, sucúrijus e lontras, vencendo (“comendo”) sempre seus oponentes (IDEM, p.115).

Os palhaços cerimoniais canela estão presentes também no famoso Festival de Máscaras desse grupo. Segundo Crocker e Crocker (2009 [1990], p.118), esse festival, que não seria mais realizado, contaria com 12 tipos diversos de máscaras que se comportariam de maneiras “ligeiramente diferentes”: as máscaras Morro Bonito são as líderes e se movem calmamente; as máscaras *Tôkaywêw-re* e as máscaras Esporas correm pelo passeio circular pregando peças uma na outra; e a pequena máscara Má, feita pelos *mekhen*, faz uma série de travessuras. Segundo os autores, esta máscara é pintada irregularmente, sua saia pode ser

suspensa de um lado e seus chifres podem ser tortos e pequenos. Os palhaços fazem-na um pouco diferente toda vez que o festival é realizado. A Máscara Má entra furtivamente em uma casa, pelo lado ou por trás, e rouba alguma coisa, como uma panela ou um facão, esperando que alguém a pegue no ato. Se uma mulher na casa não estiver suficientemente atenta para pegá-la, a máscara pode fazer alguma coisa por descuido para atrair a atenção, como derrubar uma cabaça de água. Uma vez que a mulher a vê, ela corre gritando atrás da Pequena Máscara Má, que tenta repetidamente efetuar um roubo e ser repreendida, divertindo os aldeões (IDEM, p.119).

Ao final das performances deste festival, a Máscara Má entra no jogo de entrar de lado em uma casa, com um chifre após o outro, fingindo tentar não perfurar a moldura da porta. Obviamente, esta desengonçada criatura nunca obtém sucesso. Ela faz tudo errado. Seu chifre fura a palha em um lado da porta, não permitindo que ela entre na casa de modo algum, pois fica presa na palhagem. Seu esforço ridículo para se soltar leva os espectadores aos risos. Darcy Ribeiro, no livro *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza* (1980), apresenta um personagem cômico semelhante a Máscara Má, o *Gu-ê-krig*. Ele é um ladrão estrangeiro que chega nas aldeias kadiwéu atormentando a todos, e que, de tão atrapalhado, acaba sendo sempre vítima de suas próprias ciladas. Numa dessas histórias, por exemplo, hospedado numa casa, tenta roubar o mel, mas enfia demais a cabeça no pote e fica preso ali, desnortado, correndo sem direção, tenta fugir e dá de cabeça nas coisas. (IDEM, p.119).

Entre os Kayapó-Mebêngôkre, os palhaços cerimoniais também aparecem mascarados. Eles se vestem com a máscara do macaco-guariba (*kubut*) na festa de nomeação feminina *Kôkô* (nome feminino que, assim como a festa, foi apropriado dos peixes) (LIMA, 2010, p.82).

Ao contrário das outras máscaras que também participam desse ritual, a do tamanduá-bandeira (*pát*), do peixe *Kôkô* e do macaco-prego (*kukôire*), a performance das máscaras do macaco guariba é cômica. Eles passam de casa em casa pedindo comida, gritam com uma voz aguda e estridente, fazem brincadeira de cunho sexual (de maneira jocosa e não elegante como fazem os tamanduás), correm atrás das pessoas, assustam as crianças.

Apenas os homens usam as máscaras nesse ritual e são eles que a fabricam na floresta. Qualquer homem de qualquer idade pode usar a máscara *kubut*, mas seriam os mais jovens (aqueles não completamente iniciados, que não se tornaram guerreiros ainda) que com mais frequência vestem o papel do palhaço (IDEM, p.83).

Imagens do corpo, do riso e do outro: uma abordagem etnográfica dos palhaços cerimoniais Krahô (2010) foi o único trabalho etnográfico encontrado entre dissertações e

teses recentes em língua portuguesa que trata exclusivamente do tema do humor. Ana Gabriela Morim Lima coloca em cena os *hoxwa*, palhaços cerimoniais Krahô, analisando-os em seus respectivos contextos de apresentação, sejam as improvisações cotidianas ou as esquetes cômicas no *Játyopi* (Festa da Batata), ritual ligado à fertilidade das roças e que, como conta o mito de origem, foi aprendido com as plantas cultivadas (LIMA, 2010, p.105).

O papel de *hoxwa* é transmitido pelo nome e exercido apenas pelos homens. Mesmo sendo o *Játyopi* um momento central da construção do personagem *hoxwa*, o cotidiano também possui um importante papel nesse processo. Não foram raras as situações cotidianas cômicas, provocadas pelos *hoxwa*, que Lima (idem, p.73) teve a oportunidade de presenciar. Uma delas foi uma “pseudo-briga” em que a mulher começou a resmungar com o marido e dar alguns tapas de leve nele, que se defendeu imitando um *hoxwa* fingindo estar apanhando. Ele ficou com o corpo meio arcado, tremendo todo, de maneira exagerada e teatral, inventando um personagem que era ele mesmo, “um homem apanhando da mulher”. A mulher do palhaço e as pessoas que estavam presentes na casa do casal começaram a rir.

O *Játyopi* é organizado pelos *hoxwa*, por isso se diz que essa festa é deles. Os *hoxwa*, abóbora no mito de origem, apresentam-se no ritual pintados, em borrões e manchas pelo corpo, usando folhas na cabeça. Segundo a autora, eles são personagens grotescos e ridículos tanto quanto travessos e amedrontadores. O homem mais velho do grupo é geralmente quem comanda a brincadeira, e os outros os imitam. Também aparecem crianças pintadas de *Hoxwá*, e elas são conhecidas como *Hoxwaré*. Eles se movem entre a espontaneidade e a improvisação, estes são os elementos centrais da graça. Entretanto, a performance segue também uma espécie de “*script*” com repertórios e formações pré-determinadas. A formação espacial dos *hoxwa* é sempre circular, e eles se deslocam em fila, um atrás do outro, compondo uma roda em torno da fogueira (IDEM, p.145).

Os *hoxwa* fazem posições sexuais e fingem jogar fezes, urina e cuspir um no outro. Brincam de ser animais como onça ou macaco, ameaçando jogar fogo nos outros. Imitam bêbados cambaleantes com garrafas de cachaça nas mãos, brigando uns com os outros e caindo pelos cantos. Dançam forró agarradinho e ironizam os brancos com suas máquinas a punho tirando fotos freneticamente. Eles também brincam com o comportamento das plantas. O movimento dos braços e o balanço do corpo pra lá e pra cá, pra cima e para baixo, imita o jeito das plantas, seus galhos balançando ao vento. As plantas são mudas, não falam, isto é, apenas falam com o pajé (*wajacá*), por isso a dimensão não verbal é uma das características marcantes da performance do *hoxwa* (IDEM, p.146-149).

Sem falas, apenas mímicas, as performances dos *hoxwa* são elaboradas não apenas a partir da imitação, mas também da repetição. Conforme salienta Lima (idem, p.146), nessas reiteraões os palhaços imprimem sua marca pessoal, criando variadas nuances e diferenças estilísticas de um mesmo personagem e situação.

Na visão da autora, a performance do *hoxwa* é, portanto, algo para ser visto, que não comunica narrativamente, mas visualmente. Na apresentação de situações que invertem o comportamento padrão, o público tem uma perspectiva subvertida sobre eles mesmos, isto é, de algo que eles podem vir a ser.

Como podemos perceber, nas performances dos “palhaços” cerimoniais são tratados temas que dizem respeito às relações dos Jê no interior e com o exterior da aldeia. O comportamento em relação à partilha de alimentos, as etiquetas em relação ao sexo e a abordagem das maneiras de seres do exterior como brancos, plantas e animais.

No entanto, não podemos tomar as apresentações desses personagens cômicos apenas como instrumentos socializadores, como a maioria dos estudos apresentados acima o fizeram. Os “palhaços” não demonstram apenas “o jeito certo de fazer as coisas, fazendo-as de maneira errada”, como defendeu o casal Crocker (2009). O que eles explicitam, seja por meio de performances cantadas ou encenadas, são elaborações em torno das relações sociais, mais especificamente reflexões sobre relações entre parentes.

A seguir, farei a exposição dos principais temas abordados pelos palhaços em suas apresentações, procurando mostrar como o jeito cômico destes produz um pensamento sobre o parentesco.

3.3 Palhaços, comida e sexo

Vilaça (2001, p.3) fazendo uma rápida apresentação da trajetória dos estudos de parentesco na antropologia, destaca que, a partir dos anos de 1990, no lugar da preocupação com a relação entre biológico e social (pauta dos estudos na década de 1960/70/80), os antropólogos procuraram “mostrar é a complexidade do ‘biológico’, isto é, das noções nativas de corpo e de consubstancialidade...”. Sendo que a consubstancialidade, sediada no corpo, não é tomada mais como uma relação determinada pelo nascimento, mas algo em constante processo de produção, por meio de atos de partilha, especialmente de alimentos e de cuidados mútuos.

O parentesco passa a ser tomado então, não apenas em sua dimensão genética, mas são considerados também outros elementos⁹ que passam a ser vistos como de grande importância para sua constituição, destacando-se, entre eles, a comensalidade.

Entre os povos indígenas sulamericanos, a alimentação é tida não como uma atividade que visa à produção de um corpo físico indeterminado, e sim como um dispositivo de produção de corpos semelhantes. Desse modo, para essas sociedades comer *como* e *com* alguém é um movimento na busca pelo estabelecimento de laços de parentesco (FAUSTO, 2002, p.8).

Como vimos acima, a maioria dos palhaços jê tem a comida como um dos temas centrais abordados em suas performances. Na maioria das etnografias eles aparecem pedindo, recebendo ou “tomando” comida. Anthony Seeger (ver supra) chama a atenção para o fato que os velhos palhaços suyá não seguem as etiquetas básicas em relação à alimentação, pedindo comida a não parentes e deixando de retribuir alimentos recebidos.

A oferta de comida, uma das regras fundamentais de produção de parentesco, desse modo, é ignorada pelos palhaços. A preocupação destes é satisfazer seu enorme apetite, estando eles fora do circuito da troca de alimentos.

Outro tema abordado com frequência nas apresentações dos palhaços jê é o sexo. Com exceção dos palhaços Xavante, que levam as meninas nomeadas para terem relações sexuais extraconjugais, todos os palhaços apresentados na sessão anterior, possuem uma postura jocosa em relação ao sexo, realizando brincadeiras de cunho sexual ou fazendo gestos que remetem ao ato sexual.

Esses personagens cômicos brincam de maneira exagerada com a temática do sexo. Os velhos palhaços suyá, ou seja, homens que não podem mais ter filhos, correm atrás das mulheres e introduzem frases obscenas em meio a cânticos sagrados. E o que parece é que uma de suas brincadeiras preferidas é simular relações sexuais inadequadas para os grupos aos quais pertencem. Entre os Canela, como foi apresentado, os palhaços realizam performances de incesto.

Magnus Course (2013) em artigo sobre os palhaços mapuche também destaca essa insaciabilidade por comida e por sexo como uma característica marcante dos palhaços indígenas americanos. Ele aponta essa insaciabilidade de desejos corporais como negações explícitas dos vínculos de parentesco:

⁹ A convivialidade é um dos fatores principais para tornar uma pessoa parente (Overing, 200; Vilaça, 2001). Além do ato de comer *como* e *com alguém* (comensalidade), o partilhar histórias também aparece como um dispositivo de produção de parentesco (Gow, 1997).

Through both stealing food and inappropriate sexual behavior, ritual clowns bypass proper social relationships of kinship in fulfilling their bodily desires. Both stealing food and inappropriate sexual behavior can in fact be understood as explicit denials of the mutual interdependence of bodily desires that, as Peter Gow (1989) has shown, forms the very heart of indigenous sociality... (COURSE, 2013, p.781).

No caso dos palhaços jê, suas performances também retratam um comportamento de pessoas ignorantes em relação às etiquetas de boa convivência em sociedade. No entanto, me parece que não se trata de uma negação dos laços de parentesco, mas sim, de uma maneira lúdica encontrada por esse grupo de pessoas para falar sobre o que é viver entre semelhantes. O que esses palhaços fazem é abordar questões delicadas, temas conflituosos nas palavras de Seeger (1980), que também fazem parte do viver entre parentes.

Além das questões em torno da comida e do sexo, também podemos observar nos relatos sobre os palhaços, uma abordagem sobre maneiras de ser dos brancos e outras alteridades. Passemos a esse ponto.

3.4 Brincando de ser *Outro*:

De acordo com a exposição sobre os palhaços cerimoniais acima, é possível também algum comentário sobre a imitação ou a alusão a certos animais, aos brancos e outras etnias nesses contextos rituais.

João Dal Poz (1991) chama a atenção que nas comédias rituais cinta-larga, os personagens cômicos retratam entre outras figuras, animais grotescos. “Macacos” tomando banho de maneira desajeitada, “queixadas” cheirando e remexendo tudo, “onças” que espalhavam brasas de fogo e rolavam por cima, e “tamanduás” que assopravam poeira nas pessoas.

Já Catherine Howard (1993) descreve o ritual *Pawana* entre Waiwai. *Pawana* refere-se a uma performance lúdica ritualizada em que os membros da aldeia Waiwai atuam como "visitantes" de grupos etnicamente distintos, grupos indígenas "selvagens". Como Howard destaca, os "visitantes" incorporam alguns dos traços clássicos dos palhaços indígenas, eles exemplificam o comportamento sexual descontrolado e não conhecem os alimentos que são mais valorizados pelos Waiwai.

No artigo *Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa* (2006), Elsje Lagrou comenta sobre a atuação de personagens cômicos que realizam brincadeiras chamadas *Damiain*. Trata-se de pequenas apresentações cômicas, em que os palhaços se vestem de branco. Geralmente eles performatizam seringueiros bêbados e completamente desajeitados dançando forró. A hilaridade provocada se deve à combinação de suas intenções agressivas com o comportamento totalmente desajeitado e incompetente do bêbado.

Entre os índios Mapuche, Magnus Course (2013) também presenciou apresentações de palhaços em que estes incorporam a figura do branco. Nelas os Mapuche retratam a maneira como vêem os brancos. Segundo esses indígenas, os *winka* (brancos) não se saúdam adequadamente, são sovinas, não hospitaleiros e necessitam sempre estar dando ordem a alguém.

De acordo com Course (2013) a encenação dessas características *winka* levam os espectadores do ritual ao delírio, pois de uma forma bem-humorada eles presenciam o que eles não são.

No que tange aos palhaços jê vemos também na maioria destes o gosto por “brincar de branco”. Como descrito na sessão 2 deste capítulo, esses personagens cômicos se utilizam de objetos dos brancos em suas performances, como espingardas, panelas, câmera fotográficas e garrafas de cachaça. Os *Hoxwa*, por exemplo, assim como os palhaços kaxinawá, imitam bêbados, dançam forró, e ainda, debocham da curiosidade dos brancos em relação a eles.

Esses palhaços krahô também imitam o comportamento agressivo da onça. Já os palhaços kayapó imitam o jeito desastrado e jocoso do macaco guariba.

Tal comportamento de imitar figuras da alteridade está também relacionado a um modo de pensar a vida entre parentes que citamos no tópico anterior. Ao experimentar de uma forma lúdica o modo de ser do outro e apresentar isto para seu público, os palhaços jê estão falando indiretamente sobre um modo de ser próprio do seu povo.

3.5 Quem são os palhaços jê?

Além dos palhaços cerimoniais, outro personagem cômico presente nas sociedades indígenas sulamericanas é o *trickster*.

Figuras mitológicas, os *tricksters* podem desempenhar segundo as narrativas, tanto o papel de vilão quanto o de herói em suas sociedades. Elsje Lagrou (2006, p.66), por exemplo, fala dos mitos onde aparece *Nawa Paketawã*, herói kaxinawá que ao mesmo tempo é fonte de conhecimento cultural e poder mágico, se destaca também por ser uma força destrutiva da sociabilidade. Este aparece nos mitos kaxinawá como aquele que não tinha controle sobre seus desejos sexuais.

A figura do palhaço cerimonial, diferentemente da do *trickster*, não toma essa caracterização de vilão ou herói. Eles são vistos, principalmente, como seres grotescos que não provocam qualquer prejuízo social, pelo contrário, como vimos, ao tematizar maneiras inadequadas de comportamento, poderiam mesmo contribuir na construção da sociabilidade, ensinando o certo por inversão.

Por outro lado, assim como o *trickster*, os palhaços são personagens polêmicos e ambíguos por natureza. Podem ser considerados polêmicos porque, assim como os *tricksters*, zombam de uma ordem social estabelecida. E podem ser tomados como ambíguos porque no mesmo tempo que estão brincando, estão falando de coisa séria.

No caso dos palhaços jê, notamos que em suas apresentações cômicas eles deixam transparecer um modo jê de pensar as relações de parentesco. Suas brincadeiras podem ser entre eles mesmos, e que como percebemos, abordam o tema da comida, sexo e relação com a alteridade. Podem ser para um público específico, como no caso dos velhos palhaços suyá que se apresentam para os jovens iniciandos. Ou as performances podem ser para um público em geral, como é o caso da maioria das apresentações.

Outra característica dos palhaços é que geralmente são homens mais experientes, ou em outras palavras, já iniciados (as). Somente entre os Kayapó Mebengokrê, esses personagens são jovens iniciandos. Entre os Canela, os Suyá e os Xavante, destacam-se também mulheres participando da palhaçada. Palhaços crianças só foram mencionados entre os Krahô.

Por fim, ao que parece, os palhaços jê, em seu comportamento grotesco, teriam como espelho as consideradas boas condutas sociais. As atitudes grotescas desses personagens cômicos não se opõem à ordem social, mas se desenvolvem a partir dela. Mas não deixariam, contudo, de produzir uma imaginação para além ou aquém das mesmas.

Considerações finais:

EMOÇÕES E PRODUÇÃO DO SOCIAL ENTRE OS JÊ

No início do século XX, Curt Nimuendaju e Robert Lowie apontaram a complexidade do sistema social e da vida cerimonial dos povos Jê. Nimuendaju chamou atenção para a organização dual dessas sociedades, este dualismo definindo, anos mais tarde, um modelo de interpretação da sociologia e cosmologia destes povos, conforme proposto por antropólogos brasileiros e norte americanos participantes do Projeto Havard-Brasil Central coordenado pelo antropólogo britânico Maybury-Lewis.

Para estes pesquisadores, a disposição espacial das aldeias circulares e semicirculares jê refletiria uma lógica social dualista. Os principais pares de oposição nessas sociedades seriam o centro (esfera cerimonial, espaço masculino) e as casas (esfera doméstica, espaço feminino), que oporiam identidade natural e identidade social, sendo a primeira aquela que liga as crianças aos pais (uma herança corporal), enquanto a segunda remeteria à transmissão de nomes, que dá direito a papéis cerimoniais e à participação em certas metades (CARNEIRO DA CUNHA, 1993, p.84).

Sobre os sistema de metades, Carneiro da Cunha (idem, p.85) diz serem eles os verdadeiros mobilizadores dos Jê e o grande símbolo de seu dualismo. Tais sistemas podem ser, como dito acima, baseados na transmissão de nomes, mas também podem estar ligados ao pertencimento a uma casa uxorilocal (domínio do sogro sobre o genro). As metades geralmente se subdividem, ocupando diversas funções rituais, no entanto, somente duas possuem funções políticas.

Todos esses binarismos mencionados acima refletiriam, contudo, um outro par de opostos que seria fundamental ao entendimento da organização social jê, a oposição entre homens e mulheres.

Sobre esse dualismo Cesar Gordon (2001) lembra em sua tese que para Terence Turner (1991) a oposição centro/periferia decorre da divisão social do trabalho entre os sexos, já que as mulheres – no caso, mulheres kayapó - são responsáveis pela produção no nível intra-familiar e pela socialização primária - no nível doméstico, e os homens pela produção no nível inter-familiar e pelos últimos estágios de socialização, ou seja, a socialização público-cerimonial. Essa diferença, entre outras que decorrem da divisão do trabalho, teria o efeito de

garantir aos homens maior controle sobre as mulheres. Assim sendo, sobre o modelo da sociedade kayapó elaborado por Turner, Gordon destaca o seguinte:

Turner concebe a sociedade Kayapó como uma estrutura hierarquicamente segmentada, que se expressa inclusive no plano arquitetônico de cada aldeia. A planta aldeã característica, com o anel de casas na periferia, circundando a praça central (espaço das instituições comunais), funcionaria como um mapa sociológico a expressar a relação de englobamento entre o centro e a periferia. O conjunto das instituições comunais representa a unidade da sociedade como um todo, enquanto que os segmentos domésticos constituem as partes que compõem o todo (GORDON, 2001, p.47).

Já Vanessa Lea (1986, p.14), realizando uma leitura levistraussiana da organização social kayapó, defende que haveria entre esses indígenas uma idéia abstrata de Casas, ou seja, da esfera doméstica. Segundo essa autora, as Casas não deveriam ser pensadas enquanto construções a abrigar as famílias nucleares e extensas, que foram descritas pelos outros pesquisadores dos grupos jê como “seguintes residenciais”, mas enquanto unidades idealmente perpétuas, que se definem justamente pela posse diferenciada de um conjunto de nomes e *nêkrêjx* (riquezas tradicionais), que são transmitidos verticalmente em linha materna.

Como comenta Cesar Gordon (2001, p. 53), Lea inverte a relação de englobamento entre os domínios político e doméstico, tal como modelizada por Turner; ou melhor, acaba por dissolver a oposição, na medida em que as Casas constituem mais do que a esfera doméstica, já que sua essência – sua propriedade simbólica e definidora – se manifestaria na esfera cerimonial, por meio dos nomes e *nêkrêjx*; e é o seu conjunto (a totalidade de Casas) que compreenderia a sociedade kayapó. Além disso, vira do avesso a hipótese de Turner, pois tomar as Casas como pessoas jurídicas implicava reconhecer que são elas (e por extensão, elas mesmo: as mulheres, visto que as Casas são consideradas o domínio feminino) a controlar todos os bens simbólicos escassos entre os Kayapó, o que inclui os nomes e distintivos rituais. No trabalho de Lea as mulheres não são mais vistas como o recurso controlado (como em Rivière, 1984), ao contrario, são as agenciadoras do controle sobre os recursos. Sua idéia principal é que os homens são postos a circular por intermédio das alianças de casamento, servindo à perpetuação das Casas.

As pesquisas de Turner e Lea, mesmo defendendo idéias distintas, contribuíram sobremaneira para desvendar o funcionamento da organização social kayapó, no entanto,

como salienta Cesar Gordon (idem, p.57), seus trabalhos também dariam continuidade a uma imagem tradicional dos povos jê como comunidades totalmente autônomas e auto-suficientes do ponto de vista de sua reprodução.

Nesse sentido, esse autor argumenta que devemos dar mais atenção para os aspectos mais abstratos da socialidade jê. Partindo do tema das incorporações ou apropriações de capacidades externas, expresso tanto nas narrativas históricas quanto na mitologia Mebêngôkre, grupo no qual Gordon realizou seu trabalho de campo, esse pesquisador se questiona sobre como as relações externas estabelecidas por esse povo contribuem para a reprodução de sua sociedade. Em suas palavras:

Veremos surgindo então um complexo jogo de interações, predações e contra-predações entre os Mebêngôkre e outros coletivos estrangeiros ou inimigos (*kube*), humanos, índios ou brancos – mas também, conforme prosseguimos, com seres da natureza, e com diversos Outros de tempos míticos -, cuja reiteração consistente do mito, no passado e no presente, parece indicativa de que esse é um elemento essencial e não contingencial de sua economia simbólica. (IDEM).

Ao contrário da idéia de fechamento, Cesar Gordon (idem, p.60) supõe que exista uma verdadeira teoria do contato e do contágio sociocosmológico que atravessa de cima abaixo o universo jê, incidindo diretamente sobre a constituição da pessoa e conseqüentemente sobre a constituição dos grupos e segmentos desses povos.

Salienta ainda que, diferentemente das sociedades tupi que teriam um impulso para fora de si mesmo, uma paixão pela exterioridade (ver Viveiros de Castro, 1986), no caso Jê a paixão pela exterioridade e o impulso para fora estariam a serviço de uma marcação interna. Sobre os Mebêngôkre ele diz o seguinte:

Portanto, para completarmos o modelo Mebêngôkre, a descrição se volta para uma ordem, por falta de melhor termo, sociológica ‘interna’, onde o objetivo é entender como as apropriações do exterior são postas a circular na sociedade Mebêngôkre e que efeitos tal circulação acarreta. (IDEM, p.61)

Seguindo essa linha de raciocínio e voltando ao tema do humor, talvez consigamos entender por que nas performances dos palhaços cerimoniais se imita e se ri de “brancos” e seres amedrontadores como as onças. Neste sentido, poderia o humor contribuir para uma melhor compreensão da socialidade Jê?

Como vimos no capítulo 2 desse trabalho, as relações jocosas cotidianas contribuem para a produção do social na medida em que os Jê aprendem a controlar a raiva por meio das brincadeiras. Quando alvo de uma chacota o certo a fazer é não revidar e suportar as provocações em silêncio.

Elizabeth Ewart (2005), ao escrever sobre a produção de pessoas entre os Panará também destaca a importância do cultivo de bons sentimentos para a sociabilidade desse povo. Segundo ela, os Panará falam de si mesmos e de outros Panará em termos de duas condições morais e físicas. Elas podem ser aproximadamente descritas como disposto ou sociável (*suakiin*) e preguiçoso ou insociável (*suangka*). Ser/estar *suakiin* para os Panará é quando:

Acordam cedo sentindo-se dispostos e prontos para o trabalho do dia. Nenhum pesadelo nem incômodos físicos afetaram-lhes o estado psicofísico durante a noite. Banham-se, sorrindo e conversando com as pessoas ao redor...Durante o dia, os que se sentem *suakiin* trabalham duro (*sâpêri tâti*), sorriem (*sonsyri*) e conversam uns com os outros (EWART, 2005, p.14).

Como destaca a autora, há várias maneiras de exteriorizar o estado de espírito *suakiin*. Homens que jogam futebol até o sol se por, o cuidado das mulheres para que haja comida pronta para quando os maridos ou irmãos retornarem da caça, o dançar e cantar durante os rituais. Contudo, em homens e mulheres o espírito *suakiin* se traduz de maneiras diferentes:

Nas mulheres, isso se traduz em sorrisos, bate-papo, trabalho duro, no embelezamento de si próprias e das crianças, mediante a pintura com tinta vermelha, e, geralmente, na participação em atividades coletivas. (IDEM, p.15)

Homens estão *suakiin* quando acordam cedo, são bem-sucedidos na caça, trazem muitos peixes para suas esposas distribuírem e cozinharem; quando vão para as casas dos homens no centro da aldeia para conversar, contando

de suas caçadas em voz alta e com entusiasmo, batendo repetidamente no peito para marcar as passagens importantes... Para os homens, contudo, estar *suakiin* contém um elemento de fúria e cólera (*ha sâ*) que está de todo ausente das expressões femininas de *suakiin*. Homens que vão matar inimigos, síntese de *ha sâ*, estão por definição extremamente *suakiin*. (IDEM).

Por outro lado, homens e mulheres que estão *suangka*, ou seja, preguiçosos, insociáveis, agem da seguinte forma:

Os que estão *suangka* permanecem dentro de casa ou fora de vista, atrás das próprias casas. Não se movimentam muito, preferem ficar sentados no chão ou deitados numa rede o dia todo. Tampouco se pintam ou cantam e dançam e abstêm-se de ir à procura de outros com quem conversar e sorrir. (IDEM, p.16).

Como podemos perceber, uma pessoa que está *suakiin* está bem-humorada, alegre, aberta a relações com outras pessoas, enquanto quando se está *suangka*, ele ou ela se retira das relações intersubjetivas, e isso se exterioriza em silêncio e seriedade, e também em uma redução radical de movimento espacial:

Alguém que esteja realmente *suangka*, como uma pessoa enlutada depois da morte de um parente próximo, mal sai de casa, movendo-se apenas da cama para a rede durante o dia, e evita qualquer contato com gente fora de casa, banhando-se em locais afastados. Um indivíduo que esteja *suangka* não participa de atividade coletiva alguma, como a dança ou o canto. (IDEM, p.17).

Assim sendo, a raiva, assim como o espírito *suangka*, é prejudicial à sociabilidade cotidiana. Aprender a controlar a raiva, cultivar o bom-humor, ser sociável, ajudam na produção da vida em sociedade.

No entanto, como vimos no capítulo 3 da presente pesquisa, no âmbito do tema do humor não é somente o manejo das emoções no cotidiano que contribuem para a produção do social. Nas performances dos palhaços cerimoniais é possível perceber um fascínio dos Jê

pelo “lado de fora” da aldeia, e tal atração parece se justificar pelo fato das relações com elementos do exterior contribuírem com uma boa convivência no interior das comunidades.

Nas apresentações dos palhaços jê se ri de animais amedrontadores como a onça e também dos “brancos”. Seres que, na concepção de muitos povos indígenas sulamericanos, podem trazer prejuízos consideráveis para a vida entre parentes. Assim sendo, podemos dizer que os Jê, assim como os Tupi, riem daquilo que eles tem medo (CLASTRES, 1982; VIVEIROS DE CASTRO, 2011).

Pierre Clastres (1982) no artigo “De que riem os índios?” se pergunta o que há de divertido nas histórias míticas chulupi, e como resposta nos diz que esses indígenas tem “a obsessão secreta de rir daquilo que se teme”, ou seja, de seres como jaguares e xamãs (CLASTRES, 1982, P.101 e 102).

Já Eduardo Viveiros de Castro (2011) fazendo referência direta ao texto de Clastres, se pergunta “e do que os índios têm medo?”, chegando à mesma afirmação do antropólogo francês:

A resposta é, em principio, simples: eles riem e têm medo das mesmas coisas, aquelas mesmas apontadas por Clastres – coisas como jaguares, xamãs, brancos e espíritos, isto é, seres definidos por sua radical alteridade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.889).

Contudo, Viveiros de Castro (idem) nos chama a atenção para uma outra forma de se relacionar com o medo especifica das sociedades amazônicas. De acordo com ele, os povos amazônicos podem ser chamados de “sociedade de risco”:

(...) um sentido completamente diferente em que o risco pode ser vivido: não como ameaça às condições de existência de uma forma social, mas como sua condição existencial de possibilidade, sua razão de ser, em suma, ou antes, seu modo de devir.

Esta maneira de denominar as sociedades amazônicas se justifica porque estas, longe de desejar a exclusão ou desaparecimento do outro, ou seja, daqueles que lhe causam medo

(jaguars, xamãs, espíritos, brancos), preferem incluí-los ou incorporá-los, pois, como destaca Viveiros de Castro (idem), isto os fortalece como grupos:

Sem o influxo perigoso das forças e das formas que povoam o exterior do *socius*, este fatalmente falece, por carência de diferença. Para poder viver a seu gosto – “viver bem”, como se diz que os índios gostam de dizer – é preciso primeiro gostar de viver perigosamente.

Esta mesma forma de pensamento parece se fazer presente entre os Jê. A presença de figuras como onças e brancos nos rituais onde aparecem os palhaços talvez indiquem que é importante rir daqueles que habitam fora da aldeia, que ameaçam.

Por fim, resta-nos perseguir maneiras de relatar estas formas sociais jê em suas dinâmicas complexas que, se voltam para o fortalecimento de instituições “internas”, parecem continuar dependendo do elemento de “risco” que vem de fora, que desestabiliza, para se pôr em movimento. O humor estaria justamente nesse lugar limítrofe.

Bibliografia:

BATESON, Gregory. A theory of play and fantasy. In: **Steps to an ecology of mind**. London/San Francisco/Scranton/Toronto: Chadler Publishing Company, 1972, p.177-193.

_____. **Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

BEAUDET, Jean-Michel. Rire. Un exemple d'Amazonie. In: **L'Homme**, 1996, tome 36, n°140. pp. 81-99. Disponível em < http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_04394216_1996_num_36_140_370157 >. Acesso em 11/2013.

BERGSON, Henri. **O riso: ensaio sobre a significação do cômico**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 2ª Ed., 1987.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo, HUCITEC, 1978.

_____. Les Études gé. In: **L'Homme**, 1993, tome 33, n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp.77-93. Disponível em < http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_04394216_1993_num_33_126_369630 >. Acesso em: 06/2014.

CLASTRES, Pierre. De que riem os índios? . In: **A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2ª Ed. 1982 [1974].

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. 2002. 668p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

COURSE, Magnus. The Clown Within: Becoming White and Mapuche Ritual Clowns'. **Comparative Studies in Society and History**, 2013, vol 55, no. 4, pp. 771-799. Disponível em < [http://www.research.ed.ac.uk/portal/en/publications/the-clown-within\(00f906f0-9585-4ff5-8610-16ebd1b090af\).html](http://www.research.ed.ac.uk/portal/en/publications/the-clown-within(00f906f0-9585-4ff5-8610-16ebd1b090af).html) >. Acesso em: 03/2015.

CROCKER, William; CROCKER, Jean. **Os Canelas: Parentesco, Ritual e Sexo em uma tribo da Chapada Maranhense**. Rio de Janeiro: Série Monografias Museu do Índio-Funai, 2009.

DAL POZ, João. **No país dos Cinta-Larga: uma etnografia do ritual**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFCHL, USP, 1991.

DA MATTA, Roberto. **Um mundo dividido: a estrutura social dos Apinayé**. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. The Apinayé Relationship System: Terminology and Ideology. In: David Maybury-Lewis (ed.) **Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, 1979, p.83-129.

DE VIENNE, Emmanuel. “Make yourself uncomfortable” Joking relationships as predictable uncertainty among the nTrumai of Central Brazil. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, 2(2): 163-187, 2012.

EWART, Elizabeth. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 2005, vol.48, n.1, pp. 9-35. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012005000100001 >. Acesso em: 01/2015.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana [online]**, Rio de Janeiro, 2002, vol.8, n.2, pp. 7-44. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000200001&script=sci_arttext >. Acesso em: 02/2013.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. **Xavante (Auwe Uptabi: Povo Autêntico)**. São Paulo: Editora Dom Bosco, 1972.

GONÇALVES, Marco Antonio. **O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GORDON, Cesar. **Folhas Pálidas: a incorporação Xikrin (Mêbengôkre) do dinheiro e das mercadorias**. 2003. 357p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. **Mana [online]**. 1997, vol.3, n.2, pp. 39-65. Disponível em < <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000200002> >. Acesso em: 02/2013.

HOWARD, C. Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - USP/FAPESP, 1993, p. 229-264.

LAGROU, Elsje. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa. **Revista de Antropologia**, vol. 49, no 1. São Paulo: USP, 2006, p. 55-90. Disponível em < <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100003> >. Acesso em: 10/2013.

LEA, Vanessa. **Nomes e “nekrets” Kayapó: uma concepção de riqueza.** 1986. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1986.

LE BRETON, David. **As Paixões Ordinárias: Antropologia das Emoções.** Petrópolis: Vozes, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido (Mitológicas v.1).** São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2ª ed., 2010.

LIMA, Ana Gabriela Morim de. **Hoxwa: imagens do corpo, do riso e do outro.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - IFCS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

LOPES DA SILVA, Aracy. **Nomes e Amigos: da Prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê.** São Paulo: USP-FFLCH, 1986.

MAUSS, Marcel. Relações Jocosas de Parentesco. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Marcel Mauss: Antropologia.** São Paulo: Ática, 1979.

MAYBURY-LEWIS, David. Introduction. In: **Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil.** Cambridge: Harvard University Press, 1979. p.1-15.

_____. **A sociedade xavante.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

MELATTI, Julio Cezar. The Relationship System of the Krahó. In: David Maybury-Lewis (ed.) **Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil.** Cambridge: Harvard University Press, 1979, p. 46-82.

MORREALL, John. **The Philosophy of laughter and humor.** State University of New York Press, 1987.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana [online]**, Rio de Janeiro, 1999, vol.5, n.1, pp. 81-107. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131999000100004&script=sci_arttext >. Acesso em: 07/2014.

_____; PASSES, Alan. **The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia.** London: Routledge, 2000.

_____. The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan. **The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia.** London: Routledge, 2000, p.64-81.

PISSOLATO, Elizabeth. **A Noção de Transformação entre os Jê**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFRJ/Museu Nacional, 1996.

_____. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

SEEGER, Anthony. Os velhos nas sociedades indígenas. In: **Os índios e nós: Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

_____. **Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso**. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. Os Parentescos por Brincadeira. In: **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

RIBEIRO, Darcy. **Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza**. Petrópolis: Vozes, 1980.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

SURRALLÉS, Alexandre. Por qué el humor hace reír? Humor, Amor y Modestia Ritual en la lírica Amazónica. **Amazonia Peruana**, tomo XIV, nº 28-29, 2003, p.87-102.

VIDAL, Lux Boelitz. **Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté**. São Paulo: Editora HUCITEC & Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

VILAÇA, Aparecida. O parentesco como um fato da cosmologia na Amazônia. **XXV Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu**.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986.

_____. Imagens da natureza e da sociedade. In: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2002, p. 319-344.

_____. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, vol.54, nº2. São Paulo: USP, 2011, p.885-917. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39650/43146>>. Acesso em: 02/2014.