

FORMAS POLÍTICAS IGUALITÁRIAS: A COMPOSIÇÃO CULTURAL DO NASCIMENTO, OS RITUAIS DA MORTE E A REVITALIZAÇÃO ENTRE OS ATTA DO NORTE DE LUZON, FILIPINAS

por

Armando Marques Guedes*

O conjunto de acções e actividades rituais que gravitam em torno da morte forma o mais sustido e, certamente, o mais variado de todos os complexos de ritos dos Atta¹; cerimónias directamente relacionadas com os funerais são levadas a cabo sempre que ocorre uma morte. Não quer isto dizer que se trate de questões elaboradas; em comparação com os muito sofisticados cultos funerários de todos os grupos etnolinguísticos vizinhos, os enterros dos Atta são surpreendentemente curtos e extraordinariamente simples. No contexto da vida Atta quotidiana, estes pequenos ritos articulam, porém, problemas sociais e culturais importantes e fazem-no de forma relativamente intrincada. Os enterros e eventos associados são, sem dúvida, as actividades rituais primárias que se empreendem, nestes agrupamentos de caçadores e recolectores, em torno da morte e que são por esta accionadas; não são porém as únicas: após os funerais os Atta realizam, invariavelmente, um breve conjunto de parcimoniosos ritos de purificação, com o objectivo explícito de remover a poluição que, diz-se então, ameaça contagiar todos os participantes. As mortes são também e ainda o foco de algumas celebrações cíclicas, simples e pouco formalizadas, oferecidas ao falecido. Da mesma forma, empresas opcionais mais místicas, relacionadas com uma espécie de comunicação² com o morto, são por vezes desencadeadas, embora de maneira irregular, em momentos variados após os ritos funerários.

* Professor, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, (Departamento de Antropologia e Núcleo Científico de Ciência Política e Relações Internacionais) e Faculdade de Direito.

¹ Este artigo retoma de forma substancialmente alterada e com pontos de aplicação analíticos diferentes, algumas das descrições etnográficas dos complexos rituais dos Atta que empreendi, em muito maior detalhe, em (A. Marques Guedes, 1996).

² Estas sessões de “possessão” ou “chamanismo”, que os Atta apelidam de *umoman*, merecem um tratamento analítico separado, que conto vir a levar a cabo.

Os funerais Atta, enquanto tal, são acontecimentos rápidos, conduzidos de forma bastante triste e branda. Contrastam desta forma fortemente com as celebrações demoradas e bastante entusiásticas que se lhes seguem e que se efectuam a intervalos tanto regulares como irregulares. Uma vez enterrado o corpo e as emoções pessoais de dor e perda terem sido expressas durante um espaço de tempo por regra bastante breve (por vezes de apenas algumas horas) os Atta deixam correr livremente a sua sociabilidade, boa disposição e exuberância normais durante festividades efectuadas para celebrar o morto. A alegria inerente a estes festivais é já aparente nas cerimónias de purificação que – tanto no tempo como no fim a que se destinam – medeiam entre a atmosfera dura dos funerais e estas barulhentas e generosas celebrações os altamente valorizados prazeres sociais de cortejar, rir, conversar, de cantar e dançar, de falar de, e com os outros e, de forma geral, de passar bons momentos, opõem-se às atitudes colectivas de afastamento e de indiferença, de isolamento e de silêncio, de recato e dor, que caracterizam o ambiente de uma morte e o do enterro subsequente do cadáver. Tal como é comum nos cultos mortuários praticados em toda a Ásia do Sudeste, os ritos pós-funerários dos Atta assumem a forma explícita de alegres festivais colectivos nos quais, segundo moldes que, argumentarei, são convenientemente paradoxais, a tónica performativa se centra nos valores culturalmente centrais da vida social idealizada por estes agrupamentos de caçadores-recolectores, tais como os da sociabilidade, os da autonomia, os da criatividade, os da partilha e os da sexualidade firme mas discreta.

Um exame atento e detalhado dos temas, da estrutura, da organização e dos objectivos centrais explícitos das formas simbólicas de acção que os Atta levam a cabo após uma morte coloca-nos perante interessantes questões sociológicas. As preocupações expressas nos rituais mortuários Atta são sem sombra de dúvida familiares; algumas das abordagens analíticas tradicionais deste tipo de ritos parecem-me em todo o caso ser aqui pouco justificadas, já que sugerem respostas, senão inapropriadas, pelo menos reducionistas, a questões de fundo relacionadas com as suas funções sociais. Tal é o caso, por exemplo, de interpretações antropológicas clássicas formuladas em termos de uma reafirmação funcional de solidariedade e integridade no interior dos grupos e entre os grupos no intuito de estimular novos alinhamentos sociais (R. Hertz, 1960; J. Goody, 1962). Ou de outras, mais intelectualistas, que procuram, ao invés, acentuar o provisionamento pelo rito de configurações comportamentais místicas de forma a assim amortecer o impacto emocional, potencialmente destrutivo, de uma perda (R. Hertz, 1960: 28, 76). Em sentido estrito, parecem ainda algo exageradas e não muito úteis (se bem que de maneira alguma inapropriadas) aquelas interpretações alternativas que se centram na forma através da qual os valores regenerativos de vida dominariam o simbolismo ritual (P. Metcalf, 1982: 112-131); como aliás e finalmente, aqueles

modelos heurísticos que postulam que, na altura das mortes, a ordem social seria nalgum sentido “produzida”, como que simbolicamente construída, pelos rituais de morte reificados enquanto “uma força aparentemente externa” (M. Bloch e J. Parry, 1982: 1-45), um mecanismo político de controle de subgrupos. Como procurarei demonstrar, a um determinado nível estas chaves analíticas permitem-nos, com efeito, discernir *algumas* linhas de força bastante reveladoras para a inteligibilidade dos ritos mortuários dos Atta. Confirmá-lo não é difícil; mesmo um contacto superficial com a etnografia torna claro, por exemplo, que tais ritos disponibilizam, de facto, esquemas e dispositivos conceptuais cruciais para a ordenação da experiência social dos participantes, enquanto mecanismos reguladores que operam de forma a assegurar um ajustamento (tanto conceptual como social) dos vivos em relação às mortes. Tal como é óbvio que estes mesmos ritos até um certo ponto organizam, canalizam e conduzem, de forma socialmente eficaz, as emoções privadas dos participantes e oficiantes. E, bem assim, que uma utilização profusa de símbolos de vida e de nascimento é, efectivamente, levada a cabo nestas *performances*. Parece também claro que, embora de forma atenuada, os ritos mortuários dos Atta num certo sentido como que “produzem” ritualmente uma ordem social, ou pelo menos estabilizam a sua percepção e cognição pelos presentes ao a reafirmar.

Os modelos explicativos clássicos equacionam abordagens analíticas promissoras de uma maior compreensão do caso Atta. Elas pouco nos dizem, porém, acerca dos *meios* específicos pelos quais os ritos mortuários efectivamente desempenham as suas várias funções sociológicas. A estrutura e a organização social dos Atta excluem de maneira categórica quaisquer formas complexas, ou explícitas, de diferenciação política e económica³. Da mesma forma, as crenças e práticas relacionadas com a morte acentuam a dor pessoal e temporária, com comparativamente pouca formalização, ou ritualização, da morte propriamente dita e sem atribuir qualquer ênfase especial à interdependência entre parentes ou afins, ou sequer nas respectivas responsabilidades morais recíprocas. Na ausência tanto de propriedade material a ser transmitida entre gerações, como de qualquer espécie de estatutos sociais formais na sociedade Atta, questões de sucessão ou de herança raramente se levantam; sendo assim, quando alguém morre não existe nenhuma “substituição social”, no verdadeiro sentido desta expressão (J. Woodburn, 1982: 206). É de ressaltar, no entanto, que apesar de os Atta efectivamente se organizarem como uma sociedade simples de caçadores-recolectores verifica-se, em todo o caso, nos seus ritos mortuários, uma certa “tentativa sistemática de transformar a morte num renascimento ou numa regeneração” (M. Bloch e J. Parry, 1982: 42) do grupo social, levada a cabo de forma simbólica e pública;

³ Para mais detalhes quanto a estes pontos, ver A. Marques Guedes (1997).

já que, como tentarei demonstrar, estes ritos dos Atta dão corpo a numerosas trocas materiais e imateriais “politicamente expressivas” (T. Gibson, 1988) do intenso igualitarismo que é apanágio da sua vida quotidiana. Irei aqui argumentar que uma leitura, ou talvez melhor, uma desconstrução, alternativa interessante para os ritos funerários dos Atta emerge da justaposição sistemática entre, por um lado, as sequências rituais ligadas a mortes e, por outro, as formas simbólicas de acção que rodeiam os nascimentos – em particular, as representações relativas à concepção, à gravidez e ao parto. Pretendo sugerir que aquilo que inicialmente poderá surgir ao observador como fragmentos obscuros, e mesmo misteriosos, do comportamento, das atitudes e das crenças dos Atta nos ritos mortuários – relativos, por exemplo, ao tratamento dado ao corpo do morto e ao que é logo a seguir dado aos corpos dos vivos – se torna muito mais fácil e imediatamente decifrável uma vez equacionada de maneira criteriosa uma tal comparação. O que reputo como um passo essencial para a sua interpretação.

Quero ser claro. Não pretendo evidentemente de nenhuma forma insinuar que os ritos mortuários dos Atta sejam totalmente moldados sobre as representações culturais do nascimento, ou mesmo que o simbolismo do nascimento domine de alguma maneira os rituais relativos à morte. O que irei argumentar é que estas representações, enquanto tipificações discursivas dos actores sociais, são um dos principais veículos em termos dos quais os rituais mortuários simbolicamente constroem imagens e comportamentos que exprimem uma regeneração da vida, ou melhor, uma revitalização, e depois publicamente encenam a sua reafirmação colectiva perante uma morte. Por outras palavras, a construção cultural do processo de nascimento, por regra levada a cabo por meio de um discurso muito estandardizado, ao fornecer aos participantes uma sequência de metáforas úteis, ajuda-os, como tal, a compôr um idioma com o qual os Atta expressam pública, colectiva e visivelmente a tenacidade da vida quando confrontados com a morte; e é utilizada no intuito de assim reafirmar a integridade e solidariedade dos agrupamentos sociais, pela asserção da sua permanência e vitalidade continuada. Mas não é este o único aspecto da notável redimensionação política destas formulações simbólicas; talvez mais importante, os ritos dão por regra corpo a formas marcadamente assimétricas (mas paralelas) de transacções colectivas de todo o tipo e os discursos rituais insistem enfática e repetidamente na radical exterioridade e na neutralidade social tanto da morte como da vida: tornando assim possível, irei defender, encarar e resolver as tensões inerentes a ambas num quadro político igualitário. Estes pontos são fundamentais. Na sua maioria, as teorizações antropológicas sobre a morte presumem a operação de sistemas sociais hierárquicos que condicionam a sua ritualização. Estudar ritos funerários em contextos marcadamente igualitários exige, por isso, reformulações tão novas quanto interessantes desse quadro analítico tradicional.

Este trabalho tem dois objectivos. Em primeiro lugar, o de uma descrição etnográfica. Procuo, deste modo, articular e ilustrar, com algum detalhe, a construção do nascimento e da morte entre os Atta. Em segundo lugar, o meu objectivo é analítico. Por uma questão de método, e para simplificar a exposição, começo por uma recensão das principais ideias, crenças e ritos que rodeiam os nascimentos. Passo então para o tópico central, isto é, para uma exposição detalhada dos rituais mortuários dos Atta. Concluo complementando as descrições etnográficas com uma subsecção mais heurística ou interpretativa. Aí, o meu interesse primordial assenta nos mecanismos em termos dos quais se compõem, ou se articulam, as séries de representações elaboradas em torno do nascimento, para se transmutarem em asserções relativas à revitalização simbólica pública da sociedade Atta após uma morte⁴. A minha intenção é a de lograr uma reperspectivação política dos complexos rituais que abordo. A minha finalidade última a de apurar algumas das coordenadas gerais que constroem formas rituais compatíveis com um sistema político organicamente igualitário.

A COMPOSIÇÃO CULTURAL DO NASCIMENTO

Os Atta têm ideias bastante minuciosas relativamente à concepção, à gravidez e ao parto. Tanto a gravidez como o parto são rodeados por conjuntos de actos rituais, bem como por actividades técnicas desenhadas de modo a assegurar o seu bom termo. Tal como seria de esperar, os ritos de nascimento seguem de perto, por um lado, as configurações das sequências de eventos físicos associados a partos; e, por outro, manifestam e como que encenam as ideias e crenças que os discursos exprimem sobre um nascimento. É de repetir que em termos dos contextos etnográficos regionais do norte de Luzon se trata de acções e sequências curtas e comparativamente simples. Os nascimentos, para os grupos vizinhos dos Atta (tanto os agricultores de queimada das terras altas adjacentes, como os agricultores sedentários das terras baixas) são sempre, pelo que pude observar, acontecimentos sociais e rituais de peso, carregados de uma elaboração simbólica bastante grande.

A minha preocupação, nesta secção, é com estas ideias e crenças assim como com as sequências de acções rituais que elas ordenam. Para maior simpli-

⁴ É de notar, neste contexto, que embora seja verdade que os Atta não estabelecem explicitamente, eles próprios, paralelismos como os que proponho, aceitaram no entanto entusiasticamente as minhas interpretações gerais; ou, pelo menos, muitos deles as consideraram de interesse especulativo. De facto, alguns dos detalhes dos isomorfismos aqui propostos foram-me sugeridos pelos próprios Atta, naturalmente apenas enquanto comparações, durante longas conversas que com eles fui mantendo em acampamentos de floresta. Aproveito esta nota para referir que os Atta falam uma língua malaio-polinésia; os vocábulos Atta que aqui utilizo são nesta língua.

cidade, organizei os dados descritivos na ordem temporal segundo a qual os acontecimentos etnograficamente ocorrem. Começo por lançar um olhar mais atento às crenças e ideias dos Atta (nisso muito uniformes) tal como, na minha experiência de terreno, estas se encontram expressas numa multiplicidade de enunciados e asserções comuns ligados à concepção e à gravidez, assim como ao aspecto ritual desta última. Centro-me em seguida no nascimento, como é concebido desde o primeiro até aos últimos sinais da sua iminência, passando por várias fases e desembocando depois no parto propriamente dito. Concluo esta secção com alguns breves comentários acerca das actividades que, invariavelmente, se seguem a um nascimento em qualquer dos acampamentos Atta de floresta.

A concepção e os primeiros estádios da gravidez

O meu interesse aqui prende-se com o que dizem os Atta acerca da concepção, e com as ideias deles àquela associadas sobre a natureza e evolução da gravidez. Estes discursos constituem o quadro em que estas são socialmente tornadas compreensíveis. À semelhança do que é o caso em relação à maior parte dos materiais apresentados, as noções que se seguem são expressas por todos os Atta com quem contactei, sobretudo em acampamentos em Gara-Garraw e em Labbá', com muito poucas variantes (que, aliás, indico onde julgo pertinente).

Os Atta entretêm de uma forma nada ambígua a convicção de que a gestação de crianças é um mero resultado de uma relação sexual entre progenitores. nenhuns outros elementos, naturais ou sobrenaturais, entram em jogo nas descrições relativas a estes processos. O corpo de uma criança, segundo as representações Atta, é constituído pura e simplesmente pela "mistura" do sémen de um homem com o sangue de uma mulher e resulta da fusão destes quando ocorrem relações sexuais.

O modelo discursivo Atta da concepção é tão simples quanto é compatível com o sistema entre eles vigente de parentesco bilateral ou indiferenciado. Com efeito, os enunciados atribuem ao homem e à mulher papéis simultâneos, equivalentes e complementares na gestação de uma criança. Durante a relação sexual (*manggyo*), diz-se, um homem "põe" o sémen (*kassi'*) na vagina (*puki*) de uma mulher. Mal o sémen é "atirado", "expelido", do pénis (*ushin*), "mistura-se" com o sangue (*daga*) "mantido" pela mulher dentro dos seus órgãos genitais. Alguma variação emerge nesta juntura; embora alguns Atta identifiquem explicitamente este sangue com o sangue menstrual (*mabulan*), outros muito simplesmente dizem não saber a sua origem. O "encontro" entre o sémen de um homem e o sangue da mulher é porém unanimemente concebido pelos Atta como se estabelecendo nos seus ovários (*rarassa*), não muito longe da entrada vaginal. Os Atta têm

ideias categóricas e precisas acerca do que então lá se passa: dizem que o sangue e o sémen se “misturam” (*matatadday*, o que, literalmente, significa *fazer um*), especificamente, através de um “enrolamento” ou de um “envolvimento” do primeiro pelo último, “tal como uma semente na polpa” ou “tal como um côco”. Na etiologia local é isso o que desencadeia o desenvolvimento do corpo de uma criança, a formação e crescimento de um feto (*nabba'*).

Se é óbvio que enunciados deste tipo formam um suporte cognitivo adequado para a bilateralidade⁵, parece importante notar que desta noção de uma mistura entre o sémen de um homem e o sangue de uma mulher enquanto aquilo que constitui a substância de uma criança são extraídas interessantes derivações: a conceptualização do sémen e do sangue enquanto componentes únicos do corpo e do crescimento de um feto (*nabba'*) implica, para os Atta, a crença de que o sémen de vários homens diferentes pode sempre misturar-se com o sangue de uma só mulher; porque, afirmam, se uma mulher grávida mantiver relações íntimas com outros homens, os seus sémens pura e simplesmente juntam-se à “mistura” existente. Uma consequência, em termos do plano de consistência do raciocínio Atta, é o reconhecimento da possibilidade empírica de paternidades biológicas múltiplas; uma autêntica curiosidade etnográfica que várias vezes confrontei no terreno.

Uma vez formado, insiste-se, o feto vai para o ovo (*tataganatan*), o qual é descrito como “a casa de uma criança dentro da mulher”. Aí “a criança” (*abbing*) tem uma “companheira” (*kabolon*) ao seu lado, a placenta (*inanan*) a que está ligada pelo cordão umbilical (*pussak*). A criança desenvolve-se, diz-se, alimentando-se com “o sangue” da mãe e assevera-se que o faz directamente através da boca, chupando-o (*massussu'*). Ao contrário do que alegam os membros da maioria dos grupos vizinhos no norte de Luzon, no entanto, os Atta não vêem o crescimento de um feto como o resultado mecânico de repetidas relações sexuais entre um homem e uma mulher: é o próprio feto, nas formulações veiculadas, ao “alimentar-se” do sangue da mãe, que é o agente primeiro do seu próprio crescimento e desenvolvimento.

Afirma-se de uma mulher que carrega um feto que ela se encontra grávida (*mabushi'*). As fases iniciais de uma gravidez não são vistas como particularmente significativas. A mulher fica no entanto desde essa altura sujeita a uma série de proibições em muito semelhantes às prescrições que lhe são aplicadas durante

⁵ A pertinência da configuração “topológica” de modelos culturais quanto à gestação de crianças, nomeadamente quanto à origem da sua substância física, para a inteligibilidade de sistemas de descendência, foi sugerida por Edmund Leach (1961), no seu artigo de abertura em *Rethinking Anthropology*. Os Atta, penso, oferecem um fértil exemplo etnográfico desta alternativa conceptual, proposta por Leach, ao que ele aptamente caracterizou como a actividade de “*butterfly collecting*” do estrutural-funcionalismo anglo-saxónico.

os períodos menstruais. O paralelismo é intrinsecamente interessante: em ambos os casos, as proibições são determinadas apenas com o intuito de proteger a mulher do “perigo” inerente à sua condição; o sangue pode-lhe “subir à cabeça” ou, pelo contrário, pode “ferver”. “Por conseguinte”, insistem os Atta, as mulheres devem evitar longas caminhadas e cargas pesadas, ou esforços, para que o sangue lhes não “suba à cabeça” e cause doenças graves ou mesmo a morte. Sentar-se em pedras quentes ou comer alimentos “ácidos ou azedos” (*nassam*), pelo contrário, é reputado causar a “efervescência” do sangue e fazê-lo “cozer” (*magluto*), assim levando a mulher a “morrer”; diz-se, da mesma forma, que tais práticas arriscadas causam doenças graves e, possivelmente, a morte, a mulheres menstruadas ou grávidas. Esta formatação de ideias é bipartida: o receio de calores extremos e dos seus efeitos nefastos tem a contrapartida num medo simultâneo de um frio excessivo, o qual se considera acarretar consequências igualmente perigosas e negativas. Assim (e em particular à noite) um pedaço de tecido, o *dalumdum*, é usado como uma bandana protectora, enrolado à volta da cabeça por todas as mulheres grávidas ou menstruadas.

Algumas proibições são no entanto específicas da condição particular das mulheres, estejam estas menstruadas ou grávidas. Trata-se de proibições que tendem, ao contrário das anteriores, a centrar-se na protecção dos outros. É o caso, por exemplo, no que se refere à prática de relações sexuais entre um homem e uma qualquer mulher menstruada: se bem que a estes casos não se encontrem ligadas noções de poluição, práticas deste tipo tendem a ser evitadas; e isto simplesmente pelo facto de a consequência ser uma espécie de contágio perigoso, em que a subsequente urina do homem, afirmam os Atta, seria “pegajosa” (*djikko*) e a sua expulsão dolorosa, tal e qual o sangue menstrual da mulher. Esta crença não recai, porém, sobre o homem que mantenha relações sexuais com uma mulher grávida. Embora, e como assinalarei, sejam da mesma forma então indicadas várias proibições alternativas.

À medida que o feto cresce e se desenvolve, os Atta cultivam o hábito de apalpar a barriga da mulher cuidadosa e regularmente, esperando pelo momento crucial em que a criança dê a volta e assuma a postura final, de cabeça para baixo dentro do ventre. Quando isso acontece – cinco ou seis meses após a concepção – os Atta consideram que se alcançou um novo estádio em todo o processo da gravidez. A criança, diz-se então, é capaz de “sair” (*malawan*) “a qualquer momento”.

Este sinal preliminar anunciando o parto é sempre amplamente publicitado por todo o acampamento e é assinalado de forma visível pela imposição de uma nova proscricção. Quaisquer relações sexuais são agora proibidas à mulher e um período muito mais longo de abstinência sexual é iniciado. Homens e mulheres Atta explicam esta imposição como determinada de modo a melhor salvaguardar o bem-estar da criança em formação. Mais uma vez a plausibilidade da injunção

depende do seu realismo: se uma relação sexual fosse concretizada, conjecturam, o pênis certamente “esmagaria” a “cabeça macia” do feto, agora localizada “perto” do orifício vaginal. A abstinência sexual então exigida (e que marca o último estágio da gravidez agora em início) é por isso uma regra sempre escrupulosamente cumprida. As relações sexuais normais, como veremos, apenas são retomadas depois de um intervalo pós-natal considerado, informalmente, apropriado.

Os últimos estádios da gravidez e o nascimento

Os Atta vêem as últimas fases de uma gravidez, que consideram ter início quando o feto se “vira” no ventre, como um crescendo de acontecimentos e sinais que culminam, se tudo correr bem, no nascimento de uma nova pessoa (*tólay*). Se a gravidez segue o seu curso natural, as pernas e a face da mulher, afirma-se, começam a inchar (*mabbaga*); facto este que é decifrado como meramente indicativo da aproximação do nascimento esperado; o cansaço normal que então aparece, a sensação de peso sentida, as tonturas indeterminadas em geral de que se padece, são interpretadas de forma semelhante. Da mesma maneira, as mulheres Atta, por precaução, tornam-se cada vez mais escrupulosamente cumpridoras de todas as restrições e proibições gerais relacionadas com a gravidez. As proibições e proscricções não se mantêm, como vimos, uniformes; lenta e progressivamente mudam o seu ponto de aplicação e centram-se cada vez mais naquilo que é doravante considerado o risco principal sofrido durante este estágio final, *i.e.*, um excesso de frio que pode ser fatal tanto para a mãe como para o feto.

Esta preocupação com o evitamento do frio (tanto para a criança como para a mulher) é comum e bem conhecida um pouco por toda a Ásia do sudeste; os Atta não são aí uma excepção à regra. As conseqüências são muitas. Durante os últimos estádios da gravidez, as mulheres procuram frequentemente sentar-se em torno de uma das pequenas fogueiras existentes em todos os acampamentos perto de cada abrigo. Os maridos, nestes últimos estádios, constroem paredes de colmo (*jijjing*) nas casas, pelo receio de que o “frio” (*lummin*) ou o “vento” (*paddak*) possam entrar no corpo delas através dos “poros”, particularmente os das suas pernas; em mais nenhuma ocasião, pelo menos durante a longa estação seca, são construídas quaisquer paredes nos abrigos dos Atta. Para além disso, e no mesmo plano de consistência, nestes períodos aquece-se água ao menor pretexto, sendo esta ingerida ou utilizada externamente para aquecer e confortar a mulher expectante.

Noções individuais de alguns Atta acerca de medidas complementares de precaução vistas como essenciais afloram, caracteristicamente, à medida que o momento do parto se aproxima e que portanto a ansiedade cresce. Uma mulher grávida, Karring, disse-me uma vez em Gara-Garraw (porventura um pouco

especulativamente) que talvez fosse “perigoso” para ela dormir durante o dia, nesta etapa do processo de concepção; o marido, La’íng, ele também preocupado, foi da opinião que o javali, a carne de veado, a carne de macaco, mariscos e peixes de rio – em suma, “tudo menos vegetais bravios” – seriam também para ela alimentos contra-indicados. Para a maioria dos Atta, tais proibições não têm, porém, tanto quanto sei, qualquer generalidade, nem são consideradas como bem fundamentadas.

O rebentar da bolsa de águas da mulher, com a conseqüente libertação profusa dos líquidos amnióticos, as dores e, depois, as contracções pré-natais cada vez mais insistentes, são encarados como os últimos sinais da iminência de um parto. O que exige cuidados suplementares: perante estes últimos sinais, as mulheres permanecem dentro, ou perto, das suas casas; já que, vimos acima, estas são consideradas como o local mais apropriado para o nascimento.

Quando o momento do parto se aproxima, os adultos presentes no acampamento começam a mobilizar-se para poder proporcionar à parturiente o auxílio adequado e todo o apoio que venha a ser requerido. Os Atta julgam essencial que os partos decorram com a ajuda de uma pessoa (designada, à maneira das terras baixas, por *partera*, seja esta personagem uma mulher ou um homem), preferencialmente alguém com uma experiência prévia nesse tipo de procedimentos. Este papel, bastante informal, é normalmente preenchido por uma parente próxima da mãe expectante ou do marido. Tais indivíduos, por norma pessoas de meia-idade, gente experiente, são muitas vezes consultados regularmente pela parturiente, desde os momentos considerados cruciais da rotação para baixo do feto em desenvolvimento; há sempre um contingente de mulheres de meia-idade dos grupos vizinhos Ilokano ou Ibanag, ambos das terras baixas, parteiras profissionais, ansiosas por examinar e por ter algum controlo sobre as gravidezes e nascimentos dos Atta, que são por vezes chamadas a acampamentos em Purrák ou em Labbá’ para dar uma mão e que desempenham tais funções, embora muitos Atta estejam apostados em evitar esta dependência. O apoio e algum auxílio ocasional durante o trabalho de parto são também frequentemente solicitados pelas futuras mães aos maridos ou a outros parentes próximos; mais uma vez nestes casos o que é posto em jogo são relações pessoais e não estatutos formais. As mulheres Atta invocam (muitas vezes ouvi, em Gara-Garraw, duas cunhadas, a Tuffiang, ou a Kárring, fazê-lo) gostar particularmente da segurança e do conforto proporcionado por alguém próximo que lhes “segure na mão” durante as contracções.

O nascimento propriamente dito processa-se sempre (ou sempre que de todo possível) dentro do abrigo em que nesse momento reside a mulher. Parentes próximos (e eventualmente uma *partera*), dispõem-se e movem-se energicamente sobre a pequena plataforma na qual se encontra a futura mãe em trabalho de parto, estendida de barriga para cima e com as pernas levantadas e dobradas pelos

joelhos. O lume é cuidadosamente mantido aceso e vivo e sobre este é fervida num recipiente (*kardero*) uma boa quantidade de água. Uma peça de tecido, a *baraka*, é fortemente apertada pela *partera* em torno do diafragma da parturiente “para que a criança não suba” (como uma vez me explicou em Gara-Garraw o Simpí), já que isso é considerado um dos perigos que podem ensombrar esta fase.

O momento crucial de todos os perigos é o agora atingido e qualquer atraso no parto propriamente dito é encarado com apreensão crescente. Assim, nessa fase e perante esta situação, algumas palavras são geralmente articuladas com o intuito expresso de induzir a “saída” (*malawan*) da criança renitente. De discursos genéricos e livres os Atta estão agora constrangidos por uma maior formalização: os enunciados usados são limitados e as fórmulas subjacentes aqui utilizadas são pouco variadas. Inclinando-se entre as pernas dobradas e abertas da sua mulher, o marido entoa, por exemplo, afectando uma voz sedutora e de forma ritmada, como vi uma vez La’íng fazer em Gara-Garraw:

Nu lalaki ka, ajja bakmo, ajja butok, adjia pana...

Se rapaz tu, há caixa tua, há arco, há flechas...

Se és um rapaz, tens uma caixa com arcos e setas...

Nu babayka, ajja karderam, ajja kwik...

Se rapariga tu, há panela tua, há colher...

Se és uma rapariga, temos uma panela e uma colher para ti...

O tipo de intervenção simbólica pretendido nestas breves invocações, ou declarações, é por demais evidente⁶. Dirigindo-se verbalmente à criança e oferecendo-lhe pequenos bens e acessórios característicos do seu sexo, os Atta crêem estar a assegurar de forma eficaz um nascimento rápido e, conseqüentemente, seguro. Um contentamento extremo, um cuidado enorme e um auxílio substancial são dirigidos primeiro ao aparecimento da cabeça, celebrando-o, e depois ao do resto do corpo do bebé. Os nascimentos de crianças já mortas são, em contraste, recebidos com muito desânimo; mas são também encarados com pouco receio, uma vez que os Atta (ao contrário dos grupos vizinhos) não entretêm uma concepção da morte enquanto alguma coisa de misticamente perigoso. De qualquer

⁶ Seria impensável não prestar aqui tributo ao esplêndido artigo de Claude Lévi-Strauss (1958), em que foi primeiro proposta uma fundamentação para a eficácia simbólica há muito reconhecida para este tipo de práticas. Lembremo-nos que o exemplo etnográfico de Lévi-Strauss, relativo aos índios Kuna do Panamá, faz referência a um contexto chamânico em que a cadência das palavras, enunciadas num ritmo cada vez mais rápido, induz a cura visto traduzir-se em processos fisiológicos.

forma, o pai de um recém-nascido morto cortar-lhe-á o cordão umbilical e, colocando o pequeno cadáver fora da plataforma onde se encontra deitada a mãe, dirigir-se-á às suas almas entoando em voz clara, mas em tom mundano,

Ekato sa balem...

Ir lá até casa tua...

Irás para ali, para a tua casa...,

exorcisando-os (sobretudo aos temidos *annani*) da casa.

No caso dos nascimentos normais, os participantes encarregam-se alegremente dos procedimentos delineados para assegurar o seu bom sucesso. Assim, por exemplo, a *partera*, após atar o cordão umbilical, corta-o com uma pequena e cortante faca de *bulo'*, o bambu macio (*Schizostachyum mucronatum*) a que os Atta dão tantos usos; estas facas são simples lascas de haste, muito afiadas, retiradas da cana pelo marido da parturiente tendo em vista esta ocasião. A extremidade do cordão que parte da barriga da criança após o corte é repetidamente coberta de cinzas de tabaco (*tabako*), ou de raspas de casca de coco (*gatong*), até que este seque; após o que é deixado cair naturalmente.

Uma vez separadas, a criança e a sua “companheira” (*kabolon*) placenta recebem dois tratamentos radicalmente diferentes⁷. No caso de se tratar de um primeiro nascimento, os pais observam por regra atentamente a longa extensão de cordão umbilical ainda ligado à placenta: alguns Atta, porventura ecoando crenças comuns e muito sedimentadas entre os grupos vizinhos, dizem que estes cordões que conectam a criança à “companheira” mostram um número de constrições (*bikul*) cujo total é igual ao do número total de crianças que aquela mãe gerará. Uma vez completada esta adivinhação (se levada a cabo) a placenta é metodicamente embrulhada em folhas de *anaw* (*Nipa fruticans*) atadas com uma trepadeira ou ripa de rota, e é então pendurada num ponto elevado de uma árvore próxima, “para que a criança cresça”. A placenta é aí deixada, até que o embrulho, com o tempo, apodreça e caia por si. Quaisquer outros dejectos que sobrem, dos muitos sempre provenientes de qualquer parto, são simplesmente enterrados, ou apenas cobertos de terra, num qualquer ponto do chão.

⁷ A ideia de que a placenta mantém uma relação de companheirismo com o feto propriamente dito, muito comum um pouco por toda a Ásia do Sudeste, foi discutida nalgum detalhe por R. McKinley (1981: 335-388), num importante artigo sobre o parentesco cognático entre os Malaios. Noutro trabalho, desta feita relativo à ilha de Java, S. Headley (1987: 133-153), numa perspectiva algo diferente, aborda questões paralelas, que dizem respeito aos irmãos gémeos simbólicos que aí se pensa compartilharem da “casa” que seria o útero materno. O caso Atta, aqui descrito, é claramente uma variação local sobre esse tema típico desta grande área cultural.

Por outro lado, a criança recém-nascida é cuidadosamente lavada em água quente pela *partera*; os Atta são assaz cautelosos em efectuar esta lavagem de forma perfeita. O bebé é entregue de novo à mãe, que se encontra agora em fase de recuperação, para que seja amamentado e cuidado. A mãe é limpa da mesma forma, também com água quente, pela *partera*, cujo trabalho se encontra então terminado.

Algumas ideias e actividades associadas com o nascimento ocorrido sinalizam e regulamentam o período pós-natal. Estas ideias são partilhadas por todos os Atta que conheci e que são consideradas como válidas irrespectivamente de se tratar do nascimento de um bebé vivo ou de um morto: porventura porque se referem não a este mas, exclusivamente, à mãe e ao pai. Assim, e “para que o seu útero feche”, as mulheres que assistiram ao parto são levadas a “lavar” regularmente “as suas vaginas” (*magpoppo*) em água fria. Com o mesmo objectivo, “para que o útero”, agora dilatado, “volte à sua forma” normal, a mulher é dissuadida de manter relações sexuais com o marido durante “sete ou oito luas” (*bulán*) após o nascimento. Só após este período termina a abstinência sexual imposta, que, recordemo-lo, fora iniciada na “quinta ou sexta lua” de gravidez.

A MORTE E OS RITOS MORTUÁRIOS

Mortes, entre os Atta, são o foco de séries ordenadas de ideias, crenças e actividades rituais. Actividades, crenças e ideias que se referem não só ao tratamento a dar ao cadáver, mas também ao comportamento dos vivos entre si. Ao contrário de todos os outros grupos do norte de Luzon – excepção feita, talvez, aos grupos Negritos Agta da Sierra Madre, de cujos ritos, infelizmente, pouco se conhece – os Atta têm rituais mortuários parcos e breves. Assim, por exemplo, não tem nunca lugar um segundo enterro. Nem se cumprem quaisquer exhibições cerimoniais ou vigílias prolongadas junto ao cadáver, tal como é comum entre os outros grupos vizinhos. A recitação, ou o canto, de textos relacionados com uma viagem das almas para a terra dos mortos brilha pela sua ausência. Chorar o morto (quando tal ocorre) é considerado como uma questão iminentemente pessoal, que indivíduos poderão ou não escolher levar a cabo sem que isso seja objecto de qualquer sanção, mesmo que apenas a nível de opinião pública. Uma certa ideia de poluição está sem dúvida presente, tal como nos grupos vizinhos, mas de uma forma comparativamente moderada e estruturalmente bastante diversa⁸.

⁸ A relativa simplicidade dos ritos funerários nas sociedades mais igualitárias de caçadores e recolectores foi o tema de um artigo de James Woodburn (1982: 187-202) relativo a quatro sociedades Africanas: os Hadza da Tanzânia, os !Kung do Botswana, os Mbuti do Zaire e os Baka dos Camarões. Segundo J. Woodburn, esta simplicidade será de esperar entre os caçadores e recolectores cuja economia é caracterizável como de “*immediate-return*” (e.g. pgs. 205-206) e seria correlativa à ausência

Nesta secção interesse-me pelas crenças, ideias e actividades rituais ligadas ao morto, e com aquelas que estão relacionadas com os vivos no período subsequente a uma morte. Como no caso do nascimento, organizo o material etnográfico na ordem temporal de ocorrência. Começo com uma descrição da actividade organizada ao redor de um cadáver no período imediatamente subsequente a uma morte. Debruço-me depois sobre os muito simples ritos funerários Atta.

As ideias, crenças e ritos dos Atta referentes à morte, como iremos ver, tendem a estabelecer uma acentuada diferenciação simbólica entre “o morto” e “aqueles que permanecem”, os vivos. Concluo esta subsecção dirigindo um olhar mais minucioso sobre o comportamento destes últimos, em primeiro lugar até ao momento do enterro e, após este, para os curtos ritos de purificação – efectuados na altura em que a necessidade de uma tal diferenciação é sentida como mais intensa. A finalidade, sugiro, é mais facilmente inteligível quando os ritos são vistos no quadro das concepções cosmológicas concomitantes quanto à natureza essencial da morte⁹; em consequência, organizo as descrições, onde o considero apropriado, no contexto de algumas das exegeses Atta sobre o acontecimento, nele ancorando os procedimentos e as acções desencadeadas.

A determinação de uma morte e o tratamento preliminar de um cadáver

Centro-me aqui nos fundamentos, a nível material e conceptual, em termos dos quais os Atta exprimem a ocorrência de uma morte e nas ideias, crenças e

marcada de hierarquias sociais nesta sociedades. Woodburn efectivamente retoma aqui, *ad absurdum*, as teses de Maurice Bloch e Jonathan Parry (1982: 41-42), segundo os quais os ritos mortuários seriam uma forma de comunicação ritual muito formalizada, cuja principal função seria a de legitimar simbolicamente relações hierárquicas de dominação/subordinação. Sejam quais forem os méritos gerais desta hipótese teórica, ela afigura-se heurísticamente (*mutatis mutandis*) útil para o caso dos Atta.

⁹ A hipótese de que os ritos funerários se tornam mais facilmente inteligíveis no contexto da cosmologia local é velha nos estudos antropológicos e tem sido moeda corrente na maioria das grandes teorizações sobre o tema. Não quero deixar de aqui referir, no entanto, a magnífica monografia de Peter Metcalf (1982) sobre a escatologia e os ritos dos Berawan de Bornéu, até pela notável semelhança de família entre as representações culturais entretidas pelos membros deste grupo, quanto à natureza da morte (e.g. pgs. 230-259) e as dos Atta. Devo confessar que a leitura do livro de Metcalf, que levei a cabo no âmbito do meu interesse sobre a caça às cabeças no Bornéu central, foi de alguma consequência para esta minha análise da etnografia dos Atta. Um outro livro, que Metcalf co-redigiu com Richard Huntington (1979), um estudo comparativo muito geral sobre ritos mortuários, suscita-me porém algumas dúvidas, sobretudo devido à paucidade de novas grelhas interpretativas para a dimensão social da semiologia de muitos destes rituais. Com efeito, e como notam Bloch e Parry, neste livro “ nenhuns novos esquemas interpretativos (*analytical frameworks*) são propostos e a intenção [dos autores] é aparentemente mais a de sublinhar o que há de valioso num número de contribuições anteriores” (1982: 5) (tradução minha).

actividades subsequentes relacionadas com o tratamento inicial dado ao corpo de alguém declarado morto. Como na subsecção anterior relacionada com o nascimento, as noções e comportamentos que descrevo são comuns a todos os Atta caçadores e recolectores com quem entrei em contacto; tal como se passa no caso do nascimento, porém, os vizinhos Ilokano e Ibanag exercem pressões substanciais sobre os Atta de forma a que estes abandonem as suas práticas e tradições, por eles consideradas primitivas e desprezíveis, e para que utilizem em substituição os seus próprios modelos ideais de ritos de morte. Alguns Atta (particularmente aqueles que se encontram estabelecidos perto destes grupos de agricultores das terras baixas) são de certa forma permeáveis a infiltrações cosmológicas e rituais deste tipo; embora o foco incida sobre os Atta que se encontram relativamente isolados, indicarei sempre que possível as formas e os pontos de aplicação dessas pressões.

No decurso da vida diária, qualquer Atta pode incautamente participar em acontecimentos que são de imediato interpretados como presságios de morte; e isto embora, em comparação com outros grupos no norte de Luzon, os Atta reconhecem poucos sinais premonitórios de um falecimento próximo. Em primeiro lugar os sonhos (*matagena*), tanto os do indivíduo como os dos outros, são por vezes interpretados como sinais seguros de uma morte iminente¹⁰. Pode tratar-se tanto de sonhos premonitórios simples, nos quais é representado o fim de alguém, ou de sonhos de uma natureza mais esotérica, para os quais os Atta fornecem modelos interpretativos mais mórbidos. Em segundo lugar, certos acontecimentos externos há que são invariavelmente interpretados enquanto presságios de morte. Por exemplo, se um *assim* (um pequeno insecto, não identificado, mas bastante semelhante a um grilo ou uma cigarra) pousa num *kallang* – um dos quatro postes principais da estrutura de um dos abrigos temporários – este facto é visto como indiciando que alguém relacionado com os membros deste grupo doméstico terá morrido recentemente, ou está prestes a morrer. Numa linha similar, a presença de um *basikaw* (*Varanus cumingi*, um réptil, uma iguana) no telhado de folhas de um abrigo, é um mau presságio, um aviso de doença, ou mesmo de morte, para um ou mais dos residentes. Em todos estes casos, dizem os Atta, o perigo de morte iminente pode normalmente ser esconjurado por meio de pedidos invocatórios simples dirigidos às poderosas almas dos mortos (*anitú*), por meio de acções rituais menores, como oferendas aos

¹⁰ Um esboço de uma interpretação mais detalhada dos cânones Atta para a interpretação dos seus sonhos foi já por mim publicado (A. Marques Guedes, 1994). Num artigo já entregue para publicação, apresento uma versão muito mais elaborada do modelo heurístico que aí sugeri. Tanto num como noutro destes trabalhos, ensaio uma análise compósita, sociológica e intelectualista a um tempo, deste conjunto de construtos conceptuais dos Atta, que aqui apenas refiro a mero título indicativo.

mesmos ou, simplesmente, graças a uma pura e simples sorte. Assim, embora os presságios de morte não sejam de forma nenhuma assumidos de ânimo leve, também não são (como pude várias vezes verificar) fonte de uma ansiedade comparável à que é sentida pelos membros dos outros grupos da vizinhança em circunstâncias equiparáveis.

Uma qualquer morte é sempre declarada com base num ou mais critérios. Os mais comuns entre eles são a paragem do coração, o estancar da respiração, a perda de mobilidade, o fim do pensamento e da fala. De qualquer forma os Atta reconhecem que a determinação de uma morte nem sempre é fácil; algumas histórias um tanto obscenas focam precisamente a dificuldade que por vezes daí pode advir, narrando circunstâncias cómicas nas quais erros ou enganos deste tipo são cometidos. Uma vez declarada uma morte num acampamento, o comportamento normal diário do grupo de co-residentes paralisa de forma abrupta e é desencadeada uma pequena avalanche de actos rituais. Os sentimentos individuais referentes à perda, nos casos que presenciei, oscilam entre a resignação e uma letargia paralisante provocada pelo desgosto causado pelo funesto acontecimento. Uma jovem mulher presente num dos acampamentos em que vivi, cujo filho com apenas três dias de vida morreu inesperadamente, manteve-se constantemente letárgica, silenciosa e não comunicou com ninguém durante quase uma semana; muito tempo depois da provação, disse-me, em termos extremamente doridos e penosos e mal contendo a emoção, que se havia sentido como se a sua cabeça tivesse sido “virada do avesso” pelo sucedido ao filho. Alguns Atta são de forma evidente menos afectados pela perda de algum ente querido, ou pelo menos mostram um sentimento de desolação menos intenso em relação ao acontecido. As atitudes públicas e colectivas, no entanto, variam pouco e manifestam decerto representações de algum modo subjacentes e comuns acerca do que passou e do que se pensa estar a passar-se.

Como indiquei anteriormente, os Atta não têm na sua cosmologia, ou melhor, escatologia, lugar para ideias como as dos vizinhos acerca de conceitos como o de uma “má morte”. Todas as mortes são vistas num sentido semelhante, pelo menos em termos das suas causas e consequências sobrenaturais. Para os Atta as mortes têm sempre como motivo último a separação permanente das duas almas – o *annani* “mau” e o *anitú* “bom” – e do corpo humano a que se encontram associadas durante a vida. O mesmo se verifica em relação a consequências: quando ocorre uma morte, os Atta temem que “as almas que vagueiam pela terra e os maus *annani*” possam ser atraídos pelo “cheiro” da carne humana morta, que se supõe anseiam por devorar. Os próprios vivos, se presentes, podem ser também alvo destes *annani* “esfomeados” e “enraivecidos”, “transmissores de pragas”, de maneira que uma morte cuidada de uma forma menos própria pode provocar uma espécie de efeito de acção em cadeia causando a morte de qualquer uma das

pessoas nas redondezas¹¹. Assim, por exemplo, quando ocorre uma morte, os que se encontram nas proximidades evitam conscienciosamente articular o nome do falecido. Quando busquei uma racionalização para este facto disseram-me que o referirem-se ao morto pelo nome “chamaria, certamente, a atenção dos *annani*” que se encontrassem na vizinhança do lugar onde havia sido colocado o cadáver. Em resultado, no decurso de todos os procedimentos os participantes referem-se aos mortos apenas pelo termo “o morto” (*yo’ natay*), numa tentativa de “iludir” (*malogo*) as almas malignas na vizinhança que, de outra forma, convergiriam decerto para o acampamento e ameaçariam os vivos aí presentes.

A um nível público e colectivo, estas representações de acontecimentos sobrenaturais são expressas segundo configurações discursivas bastante homogêneas entre si. Em termos gerais, uma vasta porção das ideias e das crenças dos Atta enquadradas pelos seus ritos de morte referem-se às almas dos mortos. Mais importante, em todo o caso (e este é talvez o seu ponto principal) são as bem conhecidas atitudes das almas malévolas que vagueiam em torno do cadáver: o que se diz causar, pelo menos potencialmente, a morte em cadeia de todos os presentes. Em termos da cosmologia Atta, a urgência em evitar esta sequência de mortes pode ser visto como um tema central, uma preocupação ou talvez mesmo um *Leitmotiv* fundamental de todo o complexo de ritos mortuários que se centram tanto no “morto” (*natay*) como “naqueles que ficam” (*mabattang*).

De um ponto de vista etnográfico substantivo, o cadáver é o foco do grosso da acção ritual que se segue imediatamente à pronúncia de uma morte. Se a morte teve lugar na floresta, ou algures fora do acampamento, o corpo do morto deve ser rapidamente levado para casa, ou para o abrigo de algum membro da família; testemunhei uma instância concreta de uma disputa sobre qual das casas seria mais apropriada dadas as circunstâncias particulares envolventes; a casa com a plataforma maior – no caso a da irmã do morto – foi, finalmente, a escolhida. Quando, pelo contrário, a morte ocorre no interior de um abrigo, o corpo permanece simplesmente aí por um tempo, embora convenha (de um ponto de vista técnico-ritual, digamos) removê-lo tão rapidamente quanto possível, pelo receio de que “os *annani* para lá se dirijam atraídos pelo cheiro e pelo abrigo convidativo”; todos devem então abandonar uma casa que, despertada agora a atenção dos *annani*,

¹¹ Ideias deste tipo, que perspectivam uma morte como susceptível de desencadear outras mortes, numa reacção exponencial, postulando, ademais, que a corrente de transmissão destas reacções em cadeia deve ser encontrada no “cheiro” de um cadáver em decomposição, são vulgares em todo o sudeste asiático. O mais detalhado tratamento que conheço de dados etnográficos deste tipo refere-se aos Berawan do Bornéu e está incluído na monografia de P. Metcalf (1982: 127-128) a que fiz alusão noutra nota desta primeira parte substantiva do meu trabalho. Apesar de amplas diferenças tanto na organização social como nos conceitos de alma estreitadas por Atta e Berawan, verificam-se enormes semelhanças na mecânica imputada por ambos os grupos a estes processos de contágio, ou reacção em cadeia, potencialmente resultantes de uma qualquer morte.

“pode (a qualquer momento) ser escolhida (por estes) como sua residência”.

A primeira preocupação que os Atta têm com o corpo está relacionada com a postura física deste, visto se alegar que para cadáveres existe o que se assevera ser uma posição correcta: um grande cuidado é dado ao corpo do defunto para que este fique perfeitamente estendido e direito. Os familiares do morto dão por conseguinte grande atenção à posição recta (*mannona*) do corpo, puxando-o e empurrando-o repetidamente até que ele esteja posicionado de maneira considerada satisfatória. As mãos do cadáver são cruzadas sobre o peito, com os dedos entrelaçados (uma postura que apelidam de *mamagakop*). Os olhos são cuidadosa mas escrupulosamente fechados, bem como a boca; e quaisquer materiais moles e maleáveis que estejam disponíveis podem ser (e frequentemente são) utilizados como tampões para as narinas. O simbolismo destes actos é perfeitamente transparente: eles expressam, pontuando-os publicamente, os critérios da perda da respiração, do fim do pensamento, das perdas da fala e da mobilidade; precisamente os critérios de acordo com os quais a morte é declarada logo de início. Os actos levados a cabo significam, de forma pública e visível, a morte.

Seguidamente o corpo é por vezes lavado com água fria (ou, pelo menos num caso por mim testemunhado no qual este estava disponível) com álcool obtido por troca, segundo a prática comum entre os grupos vizinhos¹². A maioria dos Atta parece porventura, no entanto, considerar esta lavagem do cadáver como prescindível; nos casos que testemunhei de crianças que morreram em acampamentos Atta isolados no interior da floresta, na prática ela é de facto muitas vezes dispensada. Seguindo práticas comuns nas terras baixas (sobretudo a prática dos prestigiados e poderosos Ilokano) alguns Atta sedentários colocam uma bandana branca na cabeça do morto, utilizando, eles próprios, uma semelhante durante o período em que decorrem os ritos. Alguns Atta sedentários, cedendo à pressão cultural externa, caçam também uma galinha branca, executando em seguida um curto e simples sacrifício, decapitando-a perto do cadáver. Estas práticas são completamente inexistentes entre os Atta mais isolados; muitos dos quais, ao que apurei, desconhecem inclusivamente a sua existência.

Em qualquer caso, uma vez lavado o corpo é colocado num “caixão” de bambu macio (*o bulo*, que identifiquei como *Schizostachyum macronatum*). Os “caixões” são feitos pelos homens que entretinham relações pessoais mais íntimas com o morto, sejam estes consanguíneos, afins ou simplesmente amigos. Estruturas simples consistem numa quantidade moderada de tiras de bambu, que medem entre 5 e 8 centímetros de largura e são sensivelmente mais longas que o comprimento do cadáver. Uma vez seccionadas ao tamanho apropriado, as canas deste

¹² Álcool que, ao evaporar, provoca uma sensação de frio, como os Atta repetidamente me fizeram saber.

bambu macio são cortadas longitudinalmente com uma faca de mato de forma a obter pranchas pouco largas, no máximo de alguns centímetros. Estas são atadas umas às outras numa espécie de esteira, por meio de tiras, finas mas bastante resistentes, de uma das numerosas espécies de plantas fibrosas disponíveis nas proximidades da floresta, ou com o auxílio de uma qualquer trepadeira dura e flexível. O corpo é depois gentilmente aí colocado pelos homens que a fabricaram – a esteira só será enrolada à volta do cadáver na altura do enterro. O cadáver permanece durante toda a noite (o tempo de duração da vigília) sobre a plataforma da casa escolhida.

As vigílias que antecedem o enterro (e que como os funerais constituem o momento subsequente) não são de maneira nenhuma grandes acontecimentos sociais, uma vez que a maioria dos Atta receia aproximar-se do cadáver. São principalmente os parentes e amigos mais chegados ao morto (aqueles que sucede residirem nesse momento no mesmo acampamento, ou em acampamentos próximos), que, atingidos pela dor da perda, “desejam permanecer perto” do corpo e querem com este manter um contacto físico constante. Normalmente, todos os membros do acampamento onde se encontra num dado momento o cadáver assistem a essa vigília; embora ninguém se encontre sob a obrigação de ali permanecer, os Atta sentem que os parentes próximos, os amigos e todos os co-residentes devem estar presentes; e por conseguinte os membros da família nuclear do morto tendem a expressar alguma má vontade (se bem que de maneira oblíqua menor e por regra inconsequente) contra aqueles membros do acampamento que ali não fiquem pelo menos por algum tempo a “acompanhar” o corpo.

A vigília propriamente dita é extremamente simples. Ao contrário de outros grupos da região (assim como um pouco por todas as Filipinas e mesmo do resto do sudeste asiático) os Atta não se arriscam a um contacto continuado muito estreito com o cadáver. Durante as vigílias, os participantes limitam-se a sentar-se por curtos períodos num círculo lasso em redor do cadáver e em todo o caso tendem a só o fazer em momentos de maior depressão colectiva. Algumas canções são bem vindas: nomeadamente a do *dallu'*, uma canção polivocal alternando vozes masculinas e femininas, e “cantada na língua dos *anitú*, as almas daqueles que já morreram há muito tempo”; os tons calmos e sofridos do *dallu'* podem ser (e habitualmente são) intercalados com danças (*matala*) rápidas e enérgicas ao som de ritmos de percussão rápidos (*magasa*). Tanto as canções como as danças, quando efectuadas neste contexto, pretendem “mostrar pena e dor”. As vigílias duram toda a noite; ao amanhecer os que se encontram presentes, exaustos, apressam-se a enterrar o cadáver, manifestamente ansiosos por regressar ao acampamento e por finalmente conseguir dormir um pouco.

Ritos funerários e luto

Debruço-me agora sobre o enterro propriamente dito, e sobre o tratamento que os Atta dão à condição daqueles “que ficam”. Começo por uma descrição dos rituais, breves e extremamente simples, que rodeiam o enterro do cadáver. Centro-me então nos ritos relacionados com os indivíduos que choram o morto e que ali estão presentes: desde os simples ritos de purificação, que resultam numa remoção da poluição ligada aos participantes num funeral, até às mais simples celebrações cíclicas, ou periódicas, que por vezes se seguem a uma morte.

O fim do amanhecer que se segue a uma morte é considerado como o momento próprio para o enterro de um corpo. Antes de este abandonar a casa, são colocados pequenos presentes sobre o peito do cadáver e ao seu lado, na esteira de bambu que formará o “caixão”. Tais dádivas, justifica-se, “saciam as necessidades que o *anitú* do morto terá no céu”, e parecem ser sempre do mesmo tipo: o ubíquo saco de noz de bétel (*tuffu'*) completo com todos os ingredientes necessários para várias mascas, e alguns pequenos bens pessoais, aos quais se sabe o morto ter sido particularmente apegado, são oferendas comuns entregues aos corpos dos adultos. Os Atta que se encontram em contacto mais próximo com os Ilokano adicionam àqueles uma mão cheia de moedas, que, de acordo com o figurino tradicional das *lowlands*, colocam sobre o peito do cadáver.

Às crianças mortas, pelo contrário, dão-se frutos doces e bagas, oferendas que se supõe as protegerão. Há que notar que nenhuma espécie de comida para além de guloseimas está incluída nas dádivas aos cadáveres; os Atta afirmam-se seguros de que os alimentos seriam supérfluos, uma vez que “as almas não se sustentam de comida normal”. Da mesma forma, deve ser sublinhado que mostram uma forte renitência em enterrar quaisquer objectos de valor com o corpo; a tendência é guardá-los para os vivos e enterrar apenas bens sem valor para “os que ficam”.

A partida propriamente dita do cadáver que se encontra numa casa é considerada um assunto ritual premente e é muito bem definida. De entre os vários indivíduos presentes, são os caçadores adultos relacionados com o morto que carregam o “caixão” até ao local do enterro. O corpo é elevado com dificuldade sob o tecto, sempre baixo, do abrigo em que esteve durante a vigília; com grande cuidado (por norma com esforço considerável) tenta-se que o corpo saia da casa com os pés para a frente. Da mesma forma, o resto do trajecto até ao local do enterro diz-se dever sempre ser efectuado com o corpo rigorosa e cuidadosamente mantido na mesma orientação. Alguns Atta afirmam que isso é efectuado “para que o morto não olhe para trás e sinta falta dos seus próximos”; outros dizem simplesmente que “se trata das nossas tradições”, e que isto foi “o que os nossos pais nos ensinaram”. Em qualquer caso esta orientação física deve ser seguida à

risca, uma vez que, de outra maneira, “as almas podem irar-se e podem provocar-nos doenças, a nós os que ficamos, ou mesmo (causar-nos) a morte”. Num caso por mim testemunhado, em Namilagan, perto de Massissi, em que o local do enterro era no topo de uma montanha (o tipo de lugar que de resto frequentemente forma os locais de enterro favoritos), obedecer a esta exigência do ritual envolveu um esforço obstinado. A pesada base do “caixão” estava constantemente à beira de escapar ao desesperado apoio dos seus dois carregadores; em algumas ocasiões, durante o funeral, quase me convenci que corpo e “caixão” cairiam e ro-lariam simplesmente pela montanha abaixo; o que graças à perícia dos caçadores que o transportavam felizmente acabou por não acontecer.

Uma vez alcançado o local previsto para o enterramento, os homens presentes cavam rapidamente um buraco no chão com as catanas; estes buracos são muito pouco profundos, medindo entre cinquenta centímetros e um metro de profundidade. A esteira de bambu é cuidadosamente colocada no fundo. Os parentes, por regra dominados pela dor, tocam a face, os braços e o tronco do morto pela última vez; um derradeiro esforço é efectuado para garantir uma boa postura ao corpo, com algumas tentativas para endireitar ainda mais o alinhamento do cadáver. Os homens adultos cobrem por fim depressa e eficientemente o “caixão” com terra, e todos regressam rapidamente às suas casas “com o receio que os *annani* sejam atraídos pelo corpo do morto”; e o funeral termina.

Se transferirmos a nossa atenção, até agora focalizada no morto, para aqueles que o choram, vislumbramos um aspecto essencial dos ritos dos Atta relativos à morte: a preocupação com os que são denominados “aqueles que ficam”. Uma vez arrumado o corpo, a acção ritual passa explicitamente a focalizar-se nos vivos e, principalmente, no processo de separação destes em relação à morte ocorrida. É sempre através de um recurso a meios simbólicos que isso é efectivamente conseguido.

Dois variantes um pouco diferentes de uma cerimónia de “molhadela” (*mabbaggaw*) asseguram esta separação, removendo de maneira eficaz a poluição que o contacto com o morto pode conferir. Torna-se bastante claro, pela semiologia geral dos ritos de purificação, que o agente poluidor é, para os Atta, o próprio cadáver em estado de putrefacção, cuja proximidade e contacto são tidos como problemáticos. A variante mais simples da cerimónia processa-se segundo os moldes que a seguir descrevo: no dia que procede um funeral, um pequeno rito é discretamente efectuado: todos aqueles que se encontravam no acampamento durante a permanência aí do cadáver, e todos aqueles que acompanharam o corpo até ao local de enterro, são ritualmente lavados. A pessoa mais velha que se encontre presente ferve uma determinada quantidade de água com algumas folhas de *bayaba* (*Psidium guajara* Linn.) e de *luban* (*Citrus grandis* Osbeck). A infusão esverdeada, normalmente bem cheirosa, daí resultante, é então aplicada por esta

pessoa mais velha na testa, na face e nas partes laterais e traseira do pescoço de todos os presentes. Depois de cada pessoa, por seu lado, ser “molhada”, o mais velho (que tanto pode ser um homem como uma mulher) segura-o a ele ou a ela pelos ombros e fá-los rodar, primeiro uma vez no sentido dos ponteiros do relógio e, logo em seguida, uma vez no sentido contrário, segundo um modelo invariável. Os casais com as suas crianças submetem-se primeiro a este tratamento ritual; seguem-se as mulheres e os homens mais jovens. Os caçadores, numa ocasião por mim testemunhada em Namilagan, levaram os seus arcs e flechas e “molharam-nos” completamente com a infusão, assim que a sua própria “molhadela” terminou. Uma vez todos os presentes sujeitos a esta, o oficiante mais velho “molha-se” então a si próprio, ou a si própria, dando-se assim o rito por encerrado.

Estas acções rituais têm lugar numa atmosfera crescente de risos e com um bom humor cada vez mais espalhafatoso, caracteristicamente com trocas profusas de insinuações e piadas sexuais entre os participantes. O ambiente é tudo menos solene; numa ocasião a que assisti perto de Massissi, o oficiante, uma mulher bastante velha, Nardá, acabou por se encharcar dos pés à cabeça ao deliberadamente derramar toda a infusão sobre si própria logo que notou que cada pessoa presente no acampamento, para enorme gáudio de todos, lhe atirava água como “desafio” e “vingança” por ter sido “molhada”.

Os Atta que estiveram mais “próximos” do morto, ou a qualquer título em contacto próximo com o corpo – e existem inúmeros contactos físicos quando do endireitar do cadáver e ao, simplesmente, tocar e acariciar o corpo do morto – passam todos por uma cerimónia, muito mais elaborada, de “molhadela”. Nestes casos, a água quente é misturada com *ammay* queimado (casca de arroz) e esta mistura negra é “besuntada nas suas cabeças” (*matagolu*). Depois, este grupo de pessoas (consideradas aquelas que se encontram mais poluídas) dirige-se a um rio onde o mesmo velho oficiante mergulha cada uma delas, submergindo-as totalmente na água. Uma vez debaixo de água, os indivíduos poluídos colocam-se em posição fetal e são rodados em torno de si próprios uma ou duas vezes, no sentido contrário ao dos ponteiros de um relógio. Emergem, finalmente, “sentindo-se”, dizem os Atta, “mais leves” e agora despoluídos. Do seu ponto de vista, a “molhadela” é necessária uma vez que, como me foi afirmado uma vez, “de outra forma, teríamos muitas doenças e poderíamos mesmo morrer”.

Para os participantes do rito é explícito e há nele pouco a decifrar. De uma forma quase física, os discursos dos Atta concebem a “molhadela” como um retirar do “cheiro” que passou do corpo do morto para os dos vivos; um cheiro nauseabundo que, diz-se, poderia de outra maneira incitar uma multidão de *annani* “sequiosos” e “enraivecidos” a “atacar” os vivos e a “provocar neles doenças”. A etiologia é linear; em termos das exegeses tradicionais, o efeito da reacção em cadeia que faz com que a morte seja contagiosa resulta da atracção destruidora

que as “almas malignas” – os *annani* – sentem perante “o cheiro” da putrefacção que o contacto físico transmite àqueles que se encontram presentes.

Festividades cíclicas

A intervalos pré-determinados, rituais periódicos de luto seguem-se algumas vezes ao ritual da “molhadela”: a mudança do foco central do rito, que passa do corpo do morto para os dos enlutados, é então completada. Os ritos de luto que se seguem empenham-se totalmente em celebrar a revitalização dos vivos do grupo, uma espécie de recarregar de baterias, de reenergização, que, segundo os Atta, tem de se seguir a qualquer morte. Grandes celebrações colectivas – originando por vezes as mais vastas reuniões sociais (40 a 60 pessoas) que se verificam seja por que razão for entre os Atta – assinalam o nono dia após uma morte (*makasiam*), a passagem de um mês lunar (*makabulan*) e novamente quando se completa um ano (*makaragun*). Intervalos meramente teóricos, uma vez que nunca são cumpridos com rigor: sempre que os vivos decidam “lembrar-se” novamente do morto, outras festas *makaragun* poderão ser organizadas de forma irregular, seja a que momento for após a realização das primeiras. Cada celebração dura uma noite inteira. Todas são semelhantes.

Quando uma destas celebrações é consensualmente decidida, a notícia do acontecimento é informalmente comunicada a vários acampamentos, tanto os próximos como os distantes, constituindo esta notícia um convite a participar. Na prática, no entanto, aqueles que não se encontram relacionados nem com o morto nem com os que a ele se encontravam ligados raramente nela participam. Pessoas ligadas entre si por laços de parentesco (tanto de consanguinidade como de afinidade) e, bem assim, amigos próximos, são muitas vezes pessoalmente convidados. A ausência não justificada de comparência a uma festividade organizada por alguém próximo é inevitavelmente interpretada como um sinal público de desagrado. Na maioria dos casos, as faltas são por isso evitadas com algum cuidado; noutros, pelo contrário, mais raros mas que tive a oportunidade de pelo menos uma vez observar em Labbá', as faltas são incorridas com uma intencionalidade pragmática explícita, com uma deliberação política rara e veemente.

A sequência ritual e etnográfica é sempre a mesma. A maioria dos participantes começa a chegar ao acampamento a meio da tarde do dia escolhido. Nalguns casos trata-se de famílias nucleares isoladas; noutros de todos os co-residentes num dado acampamento; e à medida que as pessoas começam a juntar-se num número crescente, a socialização festiva tão central nestas reuniões começa a ser sentida. As novidades e os mexericos são trocados, e histórias são contadas no meio de enormes e ruidosas gargalhadas provenientes um pouco de todo o acampamento. Com a colaboração ocasional dos homens, as mulheres mais chegadas

ao morto cozinham arroz glutinoso (*dekkka*) com raspas de côco, o primeiro obtido por troca com grupos vizinhos de agricultores. Preparam muitas vezes também javali (*laman*) previamente caçado pelos homens, e todos os outros ingredientes para as grandes refeições comensais que informalmente se efectuarão à noite.

Superficialmente, estes ritos finais de luto parecem ter pouco a ver tanto com a morte celebrada como com a morte em geral. Estes festejos exuberantes, as brincadeiras rudes e a socialização, tão característicos do dia-a-dia dos Atta, são aqui ampliados ao extremo. O ponto central aparente das festividades é a ingestão colectiva de guloseimas favoritas, os intermináveis momentos de dança, alegres e barulhentos, o namoro e as provocações picantes dos casados e as dos não casados, as farras nas competições diádicas que consistem em trocar ao desafio algumas canções de galanteio (os *allirí'*), rimas formais mas por vezes também obscenas¹³ e, geralmente, a socialização e o festejo extensível a todos os presentes. Embora possam nelas ocasionalmente ser feitas referências casuais ao “morto” – particularmente pelos mais velhos e pelos parentes mais próximos – isso é efectuado de uma forma leve, não lhes sendo prestada grande atenção pelos presentes. O ambiente geral é o de um estado de festividade, uma *comunitas* celebrada de uma forma alegre e bem-humorada.

No entanto, os Atta afirmam que estas festas são realizadas “para os mortos”. E, por detrás da aparência, este intento é com efeito, em geral, bastante notório. Antes de ser distribuído aos participantes, uma parte do arroz glutinoso é “oferecida” (*attang*) ao *anitú* do morto, do qual se diz ser um alimento, assim como o são as bebidas fermentadas (*binarayan*) e o pañço (*nanna*). As ofertas são sempre acompanhadas por invocações curtas e informais feitas a estas almas. Como em todos os casos de comunicação directa (*umoman*) com *anitú* específicos, as expressões invocatórias, se bem que comparativamente formais, são sempre improvisadas *in loco* e são bastante diferentes das formulações utilizadas noutros contextos. Num caso a que assisti em Labbá', um homem mais velho, Pilés, colocou as oferendas na plataforma de um abrigo ao mesmo tempo que murmurava:

Umay kayo saw, sikaw ngamin. Awata awan.

Vir vocês aqui, vocês mesmos todos. Não há não haver.

Venham aqui, todos vocês. Não existem carências (para vocês).

¹³ Registei em banda magnética perto de três centenas de *allirí'*, que depois laboriosamente me atarefei a transcrever e que, com a ajuda de muitos Atta, consegui traduzir. É minha intenção eventual vir a publicar este *corpus* de deliciosas canções, juntamente com as largas dezenas de *adadé* (outras canções dos Atta) que também tenho coligidas.

Sikayo ngamin bulling kerigannaw yo' arri makasingan.

Vós outros todos cegos guiam eles incapazes de ver.

Todos vocês, (os) cegos (que) nos guiam, nós que não somos capazes de vêr.

Segundo os Atta, estas pequenas oferendas são feitas com o objectivo de garantir a presença “dos *anitú* e dos seus companheiros” nas festividades. A alegria, o riso, as canções e, acima de tudo, as percussões e a dança, considera-se por outro lado serem actividades que “põem os *anitú* contentes com os vivos”. Transes e possessões shamânicas pelos *anitú* presentes na comunidade de festejantes, são ocorrências muito frequentes durante estes ritos. Os adultos cooperam frequentemente cantando alguns versos do *dallu'* dirigidos aos *anitú*, e cantam na “linguagem dos mortos”. Quando amanhece e desponta o dia, a celebração vai terminando devagar à medida que alguns vão partindo ou, muito simplesmente, se retiram para dormir nos seus respectivos abrigos no acampamento. E o rito vai-se esbatendo.

A VIDA, A MORTE E A REVITALIZAÇÃO

Nas páginas anteriores procurei mostrar como as composições discursivas culturalmente tipificadas dos Atta sobre a concepção, a gravidez, o parto e também sobre a morte estão profundamente ligadas ao comportamento ritual considerado apropriado para tais momentos. Ritos de nascimento (um tipo de acção ritual) são assim obviamente articulados com a representação, nos discursos dos actores sociais, da sequência material dos acontecimentos baseados na concepção de crianças. São-no, porém, de uma maneira que expressa as ideias e crenças concomitantes relativas aos processos de procriação. Talvez por isso, as exegeses acerca dos processos físicos dirigidos ao nascimento de uma criança quebram esta sequência de acontecimentos de uma maneira característica – desde o início, ou concepção, de um feto e o seu crescimento, até à volta no ventre da mãe que se diz assinalar o desejo de nascer; incluindo, finalmente, o nascimento propriamente dito.

Da mesma forma (e em paralelo) os ritos de morte expressam construtos culturais subjacentes¹⁴, manifestam o processo público de composição simbólica

¹⁴ Noções destas, de acordo com as quais as práticas rituais sudeste asiáticas e até as crenças cosmológicas que lhes estão associadas seriam uma expressão de discursos e de esquemas conceptuais virtuais, que de algum modo as produziriam, são elaboradas de forma particularmente minuciosa nas duas monografias publicadas por Michelle Rosaldo (1980) e por Renato Rosaldo (1980). Ambos estes trabalhos se referem aos Ilongot do norte de Luzon, um grupo de agricultores itinerantes que vive não muito longe dos Atta. Da particular interesse creio ser o livro de R. Rosaldo, em que o autor alega que as formas discursivas utilizadas pelos Ilongot para exprimir a progressão dos grupos de idade ao longo dos seus respectivos ciclos domésticos são cruciais para a compreensão de práticas ritualizadas como a caça às cabeças.

de morte que os Atta levam a cabo. No entanto, neste último caso, os ritos passam para além de uma mera expressão de ideias e crenças acerca da transição que, afirma-se, constitui a morte. Com efeito, qualquer interpretação formulada pura e simplesmente nestes termos dificilmente conseguiria tomar em linha de conta o conjunto total de actividades rituais que etnograficamente verificamos no terreno; e de que, de qualquer forma, constituem uma sua parte integrante. Esse é o caso, por exemplo, no que diz respeito à miríade de detalhes empíricos dos minuciosos tratamentos preliminares executados pelos Atta sobre o cadáver. Ou no que se refere ao formato da saída deste de uma casa e ao transporte até ao local do enterro. Tal é o caso também da sequência, podemos dizer litúrgica, dos rituais efectuados de modo a purificar os ameaçados de poluição pela proximidade relativamente ao, e pelo contacto com, o cadáver.

Estes aspectos fundamentais dos ritos mortuários dos Atta são, no entanto, muito facilmente interpretáveis uma vez tomadas em linha de conta as asserções subjacentes aos enunciados acerca da natureza de um nascimento. *Como se, para os Atta, nascimentos e mortes fossem pensados na vizinhança conceptual uns dos outros.* O que, ao contrário do que possa parecer, não é nem etnograficamente trivial nem politicamente inconsequente. O que pretendo aqui sugerir é que as representações culturais dos processos que desembocam directamente num nascimento fornecem *metáforas básicas* para aquilo que, à superfície, parecem ser formas simbólicas de acção obscuras e bastante esotéricas incluídas no domínio dos rituais de morte. O meu objectivo, nestas duas subsecções finais, prende-se com a tentativa de expôr, de forma tão precisa quanto possível, a maneira como creio que desta forma é garantida eficácia *política* às construções culturais dos Atta sobre o nascimento e sobre a morte. Resumidamente, os esquemas culturais subjacentes em causa são aplicados em dois contextos, em dois momentos, principais: no intervalo que medeia da vigília até ao enterro de um cadáver, por uma inversão simbólica bastante formalizada que exprime de forma pública e bem visível a morte de um indivíduo; e, no contexto dos ritos de purificação subsequentes, enquanto um nexa metafórico de símbolos que transmite mensagens públicas de um retorno à vida, ou de uma revitalização, daqueles cuja sobrevivência se julga ter sido ameaçada por uma determinada morte.

Começo pelo simples tratamento preliminar dado aos cadáveres e pelo movimento do corpo desde uma casa, desde um abrigo, até ao local escolhido para o enterro. Deve ser assinalado, ou melhor reiterado, logo à partida que, em termos regionais comparativos, os Atta mostram uma preocupação mínima com tais procedimentos. Ao contrário de todos os vizinhos, os Atta não dão qualquer ênfase ao envolvimento físico, à unção, ou à mumificação do corpo do morto. Para além disso, há muito pouca provisão de tempo, ou de trabalho, por parte dos enlutados,

para essas preparações¹⁵. Os Atta preocupam-se apenas em endireitar e tentar esticar repetidamente o corpo, que natural e espontaneamente cada vez se torna mais rígido, cruzando-lhe cuidadosamente os dedos sobre o peito, fechando os olhos e boca, e tapando as narinas (e por vezes os seus ouvidos) com tampões fabricados para esse fim.

Acções rituais deste tipo, sugiro, podem ser vistas tão somente como expressões simbólicas do estado de morte do corpo em questão. Com efeito os Atta determinam as mortes com base num ou mais conjuntos de critérios negativos; os critérios mais comuns enunciados são as perdas do bater do coração, da respiração, da mobilidade, do pensamento e da fala. Ora *são precisamente estas* as perdas formalmente consideradas, a nível simbólico, no tratamento preliminar do cadáver. O constante endireitar do corpo, creio, pretende apenas significar em termos físicos a rigidez e falta de movimentos do morto. A boca, as narinas e os olhos fechados pretendem, por seu lado, significar de maneira enfática, pública e visível, as perdas terminais da fala, respiração e pensamento.

O transporte do cadáver para fora da casa, a lavagem opcional com água fria, e o transporte final para o local do enterro, são os passos seguintes na sequência ritual. Em comum com as práticas dos vizinhos – e de muitos dos outros grupos por todas as Filipinas – os Atta carregam o corpo, começando invariavelmente pelos pés. É assim que ele abandona sempre a casa; e, na mesma lógica, é essa a maneira como o corpo é por regra levado a enterrar. Sugiro que, pelo menos no que respeita ao caso dos Atta, esta forma litúrgica dos ritos mortuários pretende declarar enfaticamente a morte do corpo *através de uma simples inversão simbólica da sua posição relativamente à do nascimento*. Da mesma maneira, é sem dúvida apropriado que o contraste assinalado entre a chegada à vida e a partida desta seja *especialmente* expresso em relação àquilo que os Atta consideram como *o domínio simbólico da vida*: a estrutura física da casa, do abrigo em que todos e cada um vivem e celebram o quotidiano.

O recém-nascido entra na vida – e na casa – primeiro com a cabeça. Enquanto que, ao contrário, o morto sai, pelas mãos dos vivos, primeiro com os pés. Neste último caso, sugiro, a inversão simbólica da orientação física do corpo corrobora e enfatiza *todas* as expressões simbólicas publicamente utilizadas para

¹⁵ Na sua introdução a uma obra que já indiquei, M. Bloch e J. Parry (1982), tecem longas considerações sobre o significado essencialmente político que atribuem a estas práticas, tão comuns em todo o sudeste da Ásia, que se organizam ao redor dos funerais secundários, da mumificação dos cadáveres, etc. Segundo estes dois autores, tais práticas formariam parte de um complexo ritual, associado a sociedades fortemente hierarquizadas, que teria como função primeira a construção simbólica de uma imagem colectiva da morte, da vida e da fertilidade como “produções” do *status quo* hierárquico vigente. Desta perspectiva, o contraste entre os Atta e os seus vizinhos a nível de tais práticas resultaria pura e simplesmente da relativa inexistência de dimensões hierárquicas na sociedade Atta.

significar o estado de morte do corpo em questão. No passo seguinte, ademais, é explícito o simbolismo do nascimento, que *de forma simétrica mas invertida*, é trazido para a sequência ritual das actividades mortuárias. A lavagem do cadáver com água *fria*, por exemplo, corrobora por sua vez tal interpretação; já que os recém-nascidos, após serem formalmente colocados sobre uma plataforma da casa, são invariavelmente lavados com água *quente*.

Atendamos agora os simples ritos de purificação que se seguem ao enterro do morto. O aspecto central das sequências dos rituais de morte passa aqui do corpo do morto *para os dos vivos* que o acompanham. O objectivo dos ritos de “molhadela” é livrar de toda a poluição aqueles que choram o defunto. Embora comparativamente muito simples, as actividades rituais envolvidas nestes ritos, pelo que observei, não são raras no norte de Luzon; tal é particularmente verdadeiro no que se refere à versão *mais fraca* destes ritos de purificação (que se pratica um pouco por toda a região), na qual algumas das pessoas poluídas são “molhadas” e rodadas uma ou duas vezes. No entanto, ao contrário dos outros grupos da vizinhança, os Atta não sustentam crenças particularmente fortes, (ou sequer formais) sobre a poluição propriamente dita. Esta é como vimos considerada simplesmente uma consequência do “cheiro que se agarra aos que ficam”, *dada a proximidade física em que estiveram em relação ao cadáver*.

Como tal, não é certamente inesperado que os Atta sintam que aqueles que estabelecem um contacto físico próximo com um cadáver deveriam exigir uma “molhadela”, ou uma limpeza, mais aprofundadas. Uma das características das crenças dos Atta acerca da poluição prende-se com o facto de o perigo ao qual as pessoas em estado de poluição se encontram expostas *não ser* visto como tendo origem no corpo do morto *enquanto tal*. Pelo contrário, os Atta crêem que o perigo advém dos *annani* – as almas malignas – que se sentem “atraídos” pelo “cheiro” do cadáver por se encontrarem na vizinhança, e que para ele convergem dada a sua voracidade. Tendo em conta tais ideias sobre poluição talvez não seja surpreendente que a acção ritual determinada inclua um rito de “molhadela”, um banho simbólico do corpo dos chorosos, uma lavagem aromática¹⁶ estipulada como necessária para remover o “cheiro” poluidor que adere aos corpos como um resultado directo da proximidade do cadáver.

¹⁶ É curioso notar que Dan Sperber (1974: 127-131), na sua influente obra sobre o simbolismo, escreve longamente sobre o que chama *la représentation conceptuelle des odeurs* (*ibid*: 127) que, segundo ele, *illustre à merveille* as suas hipóteses sobre a independência do simbolismo em relação à verbalização (*ibid*: 130). D. Sperber baseia esta sua conclusão na sua convicção de que *não* existe um “campo semântico dos odores”, o que os leva a ter “um comportamento particular” na memória. É óbvio que D. Sperber conhece mal o sudeste asiático, onde (i) aos cheiros é muitas vezes atribuída uma grande importância ritual, e onde (ii) se bem que de forma limitada, algumas categorias verbais são utilizadas para definir com sistematicidade um domínio semântico para os vários tipos de odores.

De qualquer forma, torna-se claro que os rituais de purificação pelos quais aqueles que choram o morto devem passar, *não são* interpretáveis na sua totalidade pura e simplesmente em termos de ideias e crenças sobre poluição. Existe, de facto, uma ligação estreita entre a “molhadela” – tanto o *simples borrifo* dos participantes menos “mal cheirosos”, como a *imersão total* daqueles indivíduos sentidos como mais atacados – e as exegeses dos Atta acerca da *sujidade* daqueles que se encontram de luto; uma ligação, em todo o caso, que passa mais pelos discursos cosmológicos dos Atta sobre as almas e o comportamento destas que por quaisquer conceitos hipotéticos de poluição ou tabu. Mas esta linha de interpretação não é porém extensível a todos os aspectos das práticas de “molhadela”. Porque, por um lado, elas *não* fornecem qualquer fundamentação para a prescrição litúrgica de que tais “lavagens” sejam levadas a cabo, *especificamente*, com uma infusão de água *quente*: embora a utilização de ervas perfumadas possa ser compreendida em termos das representações concomitantes sobre a natureza da poluição (sendo esta vista como antinómica de um cheiro nauseabundo e profundamente desagradável) a necessidade *explícita* de a água ser *aquecida* não encontra aí explicação. Por outro lado, porque estas ideias e crenças entretidas acerca da poluição não lançam nenhuma luz sobre a *rotação obrigatória* do corpo ao qual os chorosos poluídos devem ficar sujeitos.

Os rituais de purificação são, no entanto, facilmente interpretáveis *se encarados de uma maneira fragmentada*. O que pode ser feito de uma forma bastante óbvia. A lavagem e o rodar dos chorosos são claramente actividades simbólicas polivocais que trazem à cena a água e o corpo humano enquanto símbolos nucleares de transição, bastante ubíquos como tal, entre os Atta; tanto a lavagem como a rotação do corpo são, de facto, práticas simbólicas bastante gerais, frequentemente utilizadas para transmitir, ou enunciar, mensagens de transição em contextos ritualizados. Esse é o caso, sem sombra de dúvida, no que diz respeito as sequências rituais Atta sobre as quais aqui me debruço: a lavagem ou purificação, que marca o estádio liminar da passagem desejada do estado de poluição para o de pureza; e, também, a rotação física a ela associada, ou a reorientação que formalmente realiza esta passagem. Meios simbólicos deste tipo, utilizados de modo a exprimir transições, são comuns numa variedade de *outros* contextos sociais: as mulheres menstruadas, por exemplo, lavam-se com água; da mesma maneira que as mudanças de lealdades interpessoais, ou políticas, nos acampamentos Atta são frequentemente expressas numa reorientação espacial das pessoas (e dos abrigos) envolvidos¹⁷.

¹⁷ Conto vir a publicar um ensaio sobre as dimensões políticas desta verdadeira “gramática espacial” dos acampamentos dos Atta.

Juntando agora todas as peças, creio que ressalta como evidente uma tese plausível; ou, pelo menos, uma hipótese que ilumina a perspectivação em que os Atta se situam no que diz respeito a estes complexos rituais. Sugiro que os ritos de purificação aos quais os chorosos se vêem submetidos são, sobretudo, interpretáveis enquanto comentários simbólicos públicos, assaz transparentes para os actores sociais, da revitalização, senão da regeneração, pela qual devem passar “aqueles que ficam”: as expressões mais elaboradas (assim como as mais simples) das sequências rituais da “molhadela”, não são senão *simulações rituais do processo de nascimento tal como este é representado*. Vejamos a mecânica essencialmente simples desta autêntica encenação ritual. O corpo, tal como o de uma criança, está imerso; nos casos dos rituais mais elaborados, os chorosos põem-se mesmo em posição fetal. Como num nascimento, um resultado bem sucedido exige depois uma rotação física; mais, nas tipificações discursivas do nascimento, a saída primeira da cabeça é o estádio final. A conclusão parece-me iniludível. Os ritos da “molhadela” são, em palcos públicos, *reafirmações rituais de nascimentos* que, simbolicamente, como que efectuam a transição dos chorosos do estado em que eles constituem presas potenciais para as almas malignas (que, lembro, se diz procuram devorá-los) *para um estado normal de pureza*. Estas reafirmações rituais assumem muito linearmente, *a forma quase explícita de um renascimento simbólico dos chorosos*.

A FORMATAÇÃO POLÍTICA IGUALITÁRIA DOS RITUAIS

Seria decerto empobrecedor restringirmos o estudo destes complexos rituais a um simples exercício de análise simbólica, a um esboço, mais ou menos astuto, de uma mera hermenêutica cosmológica. As dimensões *políticas* do que tratei são essenciais; ponhamo-las em evidência. Um ponto crucial de todos estes ritos é que, em contraponto ao que se passa entre muitos dos vizinhos dos Atta, o poder de gerar vitalidade *não é* apropriado por nenhum detentor de um qualquer poder político ou ritual. Não são reconhecidos, de nenhuma forma, quaisquer especialistas. As práticas mortuárias dos Atta, para só aduzir um exemplo, não estão minimamente preocupadas com uma hipotética reintegração dos mortos numa eventual sociedade eterna de antepassados, nem atribuem nenhum controlo jurídico, político, ou sequer ideológico, a ninguém. Bem pelo contrário: as práticas mortuárias estão inteiramente dirigidas para a exclusão, do grupo social, primeiro dos cadáveres, e depois dos *annani* e do cheiro dos mortos. É verdade que a continuidade da vida social, a revitalização, são sem dúvida simbolicamente asseguradas *pela solidariedade ininterrompida* da comunidade dos vivos e da dos humanos e das almas *anitú*. Mas, com recuo, é surpreendente o “realismo” (cha-

memos-lhe assim) destes ritos Atta, a sua natureza comparativamente simples, transparente e terra a terra. Há neles pouco das especulações e elocubrações simbólicas complexas típicas de grupos sociais hierárquicos. Mesmo os fluxos de troca a que dão azo expressam e dão corpo a um marcado igualitarismo: todos se envolvem de forma paralela, todos “recebem” por igual, irrespectivamente da sua contribuição e o anonimato dos parceiros é sempre escrupulosamente mantido.

Valerá decerto a pena determo-nos um pouco na construção expressiva deste igualitarismo político levada a cabo pelas configurações sociais de trocas e transacções simbólicas¹⁸. Ilustrarei aduzindo sucintamente apenas um exemplo etnográfico: o das festividades cíclicas “em honra” dos mortos. Vislumbra-se aí a *repartição* em funcionamento como forma privilegiada de transacção entre Atta. Muitos indícios o manifestam. Como acima referi, até ao último momento está em dúvida a presença de um qualquer indivíduo numa destas cerimónias, já que ninguém tem a obrigação de nelas participar. Os “convites”, ademais, são a simples notícia da ocorrência. Não há organizadores para estas festividades; quem queira participa na preparação da comida; todos os que vão chegando dão uma mão. Os abrigos do acampamento onde a celebração se centra vão sendo escolhidos de maneira informal e vão “rodando” durante a festa. Oferendas e invocações, ubíquas nestas festividades, assumem a forma explícita de repartições com *todos* os *anitú* que decidam vir, estar, e participar; todos eles colaboram, em paralelo e indistintamente, com o todo também indiferenciado da comunidade dos humanos presentes – sem que seja quem for (humano ou espírito) ganhe por isso prestígio, ou incorra em obrigações diádicas particulares durante o processo. Na configuração delicadamente igualitária das muitíssimas transacções materiais e imateriais efectuadas nestas entusiásticas celebrações, obrigações e benefícios apenas existem *entre cada Atta presente e o todo dos participantes*.

Esta interpretação política, quero alegar, é o que nos permite melhor compreender uma característica inicialmente chocante – e igualmente paradoxal – *do ambiente* dos rituais mortuários pós-funerários dos Atta: a alegria, a sociabilidade transbordante, as *nuances* sexuais, e o espírito de comensalidade e festividade. À medida que uma morte é deixada para trás no tempo e no rito, a sociabilidade, a exuberância, mesmo a muitas vezes explícita sexualidade dos breves rituais de lamento (tanto as dos cíclicos como as dos não periódicos), constituem um meio de afirmar com ênfase, e de forma pública e colectiva, a revitalização, senão a regeneração, da vida e da sociedade concebida segundo formatações igualitárias.

¹⁸ Ecoo aqui o que escrevi (A. Marques Guedes, 1996, 1997, 1998) noutros lugares e que redunda numa extensão do que T. Gibson (1988) alega ser o caso para as transacções *materiais*: que trocas, qualquer que seja a sua natureza ou conteúdo, são sempre rituais expressivos de relações políticas. A repartição, como aí insisti, subtende formas de igualitarismo político orgânico, uma das variantes do igualitarismo dos Atta.

Os participantes, todos eles oficiantes, não empreendem de maneira alguma inversões simbólicas opacas e tácitas, levadas a cabo por razões tradicionais e sob o controlo de outrém: pelo contrário, envolvem-se em produzir colectivamente resultados desejados segundo fórmulas consentidas e explícitas. Constroem juntos revitalização. E precisam de o fazer porque se trata de uma revitalização que, como vimos, os Atta concebem como ameaçada por cada morte que ocorre a um membro de um acampamento. *Os rituais Atta de nascimento e de morte servem para ajudar a criar e para ajudar a legitimar uma ordem social organicamente igualitária em que nenhum indivíduo tem autoridade sobre outro. A vida, tal como a morte, têm para isso de ser vistas como tendo origem numa fonte externa e socialmente neutra. O que é precisamente o que estes complexos rituais logram afirmar pelas suas configurações específicas.*

Em termos comparativos mais gerais, a análise do caso etnográfico dos Atta permite-nos aventar hipóteses que creio úteis quanto aos limites inerentes a formas rituais igualitárias, nas quais não é fácil conceptualizar mecanismos de legitimação certamente mais óbvios em grupos hierarquizados. Em primeiro lugar, parece central para a boa operação desses processos que os discursos rituais insistam na exterioridade e na neutralidade social daquilo que reificam como traves de sustentação da ordem cultural ideal; assim logram uma aura de isenção. Em segundo lugar, a legitimação igualitária parece exigir o funcionamento de formas de interacção social entre os participantes cujas características formais sejam paralelas em todas as suas dimensões; assim logram aceitabilidade processual. Por fim, o exemplo dos Atta parece sublinhar a imprescindibilidade de garantir que tanto esse paralelismo processual quanto essa isenção sejam enfaticamente afirmados de forma pública e continuada, viabilizando-se como veículos legítimos de validação social: o que, na esteira do igualitarismo organicista tão comum na vida social Atta, é conseguido pela simultânea assimetria que consiste na submissão isenta e paralela de todos perante um todo indistinto¹⁹ cuja primazia é assim sublinhada.

Num sentido forte, os ritos que sumariamente descrevi são dispositivos fáticos que, *inter alia*, celebram a *igualdade política* que, para os Atta, é um aspecto tão fundamental da vida colectiva. Fazem-no, alto e bom som, recorrendo à força emocional de eventos como nascimentos e mortes. Este ponto é fundamental e é

¹⁹ Não queria deixar de reconhecer a minha admiração pelas formulações seminais de J. Habermas (1987: 90-118) e de T. Gibson (1986: 146-151) quanto à mecânica dos processos de "legitimação igualitária". Parece-me no entanto reducionista a perspectiva da mera "validação dialógica" do primeiro; tal como me parece insuficiente a opinião do segundo, de acordo com a qual os "modos de transacção" esgotariam as formas expressivas do igualitarismo político. A caracterização de formas políticas igualitárias orgânicas parece-me mais compósita e mais complexa (cf. A. Marques Guedes, 1998, parte final).

pública e abundantemente generalizado e potenciado. Por exemplo, o ambiente muito deliberadamente festivo e alegre destes rituais (que inicialmente me deixou perplexo), reforça, reiterando-o, o feixe de significados enunciados e comunicados nos detalhes etnográficos da encenação ritual. Ampliando decerto a sua eficácia: porque os Atta não exprimem só a nível formal, ou estrutural, homologias e isomorfismos entre diferentes segmentos dos ritos e crenças. Empenhados neles, embrenhados na sua realização, os Atta vivem e sentem activamente os sentidos de muitas destas ressonâncias nas *performances* rituais. Vivem-nos e sentem-nos de uma maneira emocional, e experienciam-nos (para usar um termo liehardtdiano) também enquanto manifestações estéticas e éticas²⁰. Mais, experienciam-nos, mau grado a relativa informalidade, enquanto cerimónias *solenes* que dão corpo a muita da sua identidade política como habitantes das terras altas e da floresta profunda do norte de Luzon.

BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, M. (1974; 1989) “Symbols, song, dance and features of articulation: is religion an extreme form of traditional authority?”, *Archives Européenes de Sociologie* 15: 55-81.
- (1992), *Prey into Hunter. The politics of religious experience*, Cambridge: (Lewis Henry Morgan Lectures) Cambridge University Press.
- BLOCH, M. & PARRY, J. (1982), “Introduction: death and the regeneration of life”, in Bloch, M. & J. Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FOX, R. (1967), *Kinship and Marriage: an anthropological perspective*, London: Pelikan Books.
- GEERTZ, C. (1966), “Religion as a cultural system”, in M. Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Association of Social Anthropologists Monograph 3, London: Tavistock.
- (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- GIBSON, T. (1986), *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands. Religion and society among the Buid of Mindoro*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, London: The Athlone Press.
- (1988), “Meat sharing as a political ritual: forms of transaction versus modes of

²⁰ A importância da dimensão estética dos rituais foi abordada por Elizabeth Traube (1986), no seu livro sobre a cosmologia, a vida social e as trocas rituais dos Mambai de Timor Leste. Traube (e.g. pgs. 236-245) invoca aí a centralidade emocional das práticas e crenças rituais e, bem assim, a sua importância para a construção, pelos Mambai, da sua identidade, em moldes paralelos aos que emprego para os Atta. Não quero deixar de aqui reconhecer alguma da dívida intelectual que, neste domínio, tenho tanto relativamente às suas formulações teóricas como em relação às de Clifford Geertz (1966) e, paradoxalmente, às de Thomas Gibson (1988).

- subsistence”, in Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (ed.) *Hunters and Gatherers 2. Property, power and ideology*, Berg: 165-179.
- GOODY, J. (1962), *Death, Property and the ancestors*, London: Tavistock.
- HABERMAS, J. (1987), *Theories the l'agir communicationel*, Paris: Fayard.
- HEADLEY, S.C. (1987), “The body as a house in Javanese society”, in C. McDonald *De la hutte au palais: sociétés “à maison” en Asie du Sud-Est insulaire*, CNRS: 133-152.
- HERTZ, R. (1960), “A contribution to the study of the collective representation of death”, in (R. e C. Needham trad.) *Death and the Right Hand*, London: Cohen and West.
- HUNTINGTON, R. & METCALF, P. (1979), *Celebrations of Death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, T., RICHES, D. & WOODBURN, J. (eds.) (1988a), *Hunters and Gatherers 2. Property, power and ideology*, Berg.
- LEACH, E.R. (1982), *Culture and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958) “L’efficacité symbolique” in *Anthropologie Structurale I*, Paris: Plon: 205-226.
- LEWIS, G. (1980), *Day of Shining Red. An essay on understanding ritual*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARQUES GUEDES, A. (1996), *Rituais igualitários. Ritos dos caçadores e recolectores Atta de Kalinga-Apayao, Filipinas*, FCSH, dissertação de doutoramento não publicada.
- (1997), “Representações religiosas e igualitarismo político entre os caçadores e recolectores Atta de Kalinga Apayao, Filipinas”, em *O conceito de Representação. Revista da FCSH*, 10: 123-153.
- (1998) “Sonhos Políticos. Obliquidade e poder na interpretação pública colectiva de sonhos entre os Atta do norte de Luzon, Filipinas”, *Etnográfica*, no prelo.
- McKINLEY, R. (1981), “Cain and Abel on the Malay Peninsula”, in Marshall, M. (ed.) *Siblingship in Oceania*, Michigan: University of Michigan: 335-388.
- METCALF, P. (1982), *A Borneo Journey into Death. Berawan eschatology from its rituals*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- (1988), “Prayer in the religions of Borneo: the Berawan case”, *The Sarawak Museum Journal* 39: 53-68.
- SPERBER, D. (1974), *Le Symbolisme en général*, Paris: Hermann.
- TAMBIAH, S.J. (1968), “The magical power of words”, *Man* (3): 175-208.
- (1985), *Culture, Thought and Social Action*, Harvard University Press.
- (1990) *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TRAUBE, E.G. (1986), *Cosmology and Social Life. Ritual exchange among the Mambai of East Timor*, Chicago: The University of Chicago Press.
- WOODBURN, J. (1982), “Egalitarian societies”, *Man* 17 (3): 431-452.
- (1982a), “Social dimensions of death in four african hunting and gathering societies”, in Bloch, M. & Parry, J. (ed.) *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge: 187-211.