

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Fones: 273-3264 (direto)
274-0022 - ramal 2368

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 78

1 9 8 9

DOS ALICERCES SOMÁTICOS DAS CULTURAS PANOS

CONSIDERADOS POR ELAS PRÓPRIAS

JULIO CEZAR MELATTI



DOS ALICERCES SOMÁTICOS DAS CULTURAS PANOS CONSIDERADOS POR
ELAS PRÓPRIAS

Julio Cezar Melatti

1. Os Mariwine, dos Matis

Em interessante artigo, acompanhado de belas fotografias, recentemente publicado, Philippe Erikson (1987) descreve e analisa personagens rituais, os Mariwine, que visitam as malocas dos Matis, índios da família lingüística Pano, habitantes do curso médio do Ituí, um sub-afluente da margem direita do Javari, o rio cujo leito assinala a fronteira entre o Brasil e o Peru.

Rostos cobertos com máscaras de cerâmica, corpos untados com lama e guarnecidos com folhas de samambaias rasgadas, os Mariwine irrompem na maloca, caminhando agachados e trazendo feixes de varas de palmeira. Eles não falam, apenas emitem um grito grave e prolongado e se comunicam com os moradores através de grunhidos e gestos. Com as varas golpeiam as crianças cuja idade esteja na faixa entre dois anos e a adolescência. Aquelas que não se oferecem espontaneamente aos golpes, sobretudo as menores, que correm aterrorizadas e se escondem, são levadas à força, geralmente pelos adolescentes, de modo que os Mariwine as alcancem. Cada vara serve apenas para um só golpe; quando os feixes se acabam, os Mariwine vão-se embora, caminhando de costas e agachados (Erikson, 1987, p. 102-103).

Acreditam os Matis que as varadas combatem a preguiça. Quanto às crianças com menos de dois anos de idade, os Mariwine se limitam a incitá-las a andar, tocando-lhes os pés com seus bastões curtos envolvidos em folhas. O rito, por conseguinte, se realizaria em favor do desenvolvimento e bem-estar das crianças (Erikson, 1987, p. 103). Os Mariwine também batem nas mulheres grávidas, o que, tal como os golpes simulados pela "madrinha" no recém-nascido, ou aplicados pelo tio materno na mulher que entra na menopausa, se relaciona com o crescimento e a fertilidade (Erikson, 1987, p. 107 e 109).

Erikson contrasta a ação dos Mariwine com a maneira paciente e cheia de compreensão com que os pais e outros adultos Matis tratam as crianças na vida cotidiana, mostrando como este rito seria um modo de discipliná-las indiretamente (Erikson, 1987, p. 109), o que leva o Autor a lembrar a semelhança daqueles com os Pères Fouettards do folclore francês.

No passado os Mariwine apareciam sobretudo no rito da tatuagem dos jovens, quando se consumia bebida fermentada de milho (Erikson, 1987, p. 110). Como os Mariwine são também chamados de "espírito dos artefatos de madeira de pupunheira", o pesquisador mostra como o rito se articula em torno de um eixo que tem como polos os dois vegetais: o milho, planta de roça recém-aberta e de crescimento rápido, e a pupunheira, que sucede ao primeiro, dominando as roças antigas, fornecedora dos espinhos para tatuagem, e exemplo de acumulação de força aos longo dos anos, cada planta com características de sejáveis, respectivamente, para a juventude e a maturidade humanas (Erikson, 1987, p. 113).

2. Wasa, dos Marubos

Quando pela primeira vez bati os olhos nas fotografias que ilustram o artigo de Erikson, chamaram-me a atenção os tufo de algodão que as máscaras dos Mariwina trazem em torno da boca. Eles me lembraram de Wasa, herói da mitologia marubo, cujo nome é o do macaco-de-cheiro, animal que tem uma mancha preta ao redor da boca, conforme a descrição de Rodolfo von Ihering (1968, p. 422). Vizinhos meridionais dos Matis, falantes de um idioma da mesma família lingüística, moradores das cabeceiras do mesmo rio Ituí e de outro afluente do Javari, o Curuçá, os Marubos contam a história de Wasa como um dos episódios do mito de Wenía, que descreve a origem de sua sociedade e de sua cultura.

Wasa, ou Ni Wasa, se lhe acrescentarmos o prefixo indicador de pertinência da seção dos Nináwavo, era o nome de um homem que não podia sustentar-se sobre as pernas. Por isso, seu irmão Neshopa (quicã), Ni Shopa), costumava carregá-lo às costas.

Tendo Neshopa construído uma nova maloca e plantado uma roça, resolveu convidar os moradores de outras malocas para uma festa. Enquanto ele se ausenta para buscar os convidados, Wasa, chorando, tenta seduzir Maya, esposa do irmão. Aconselhada pela mãe de Wasa, ela o recebe na rede. E Wasa dela retira os pelos pubianos, cortando-os com os dentes. Neshopa chega de volta, canta como uma onça, senta-se nos bancos paralelos junto à entrada da maloca e ordena à mulher que lhe traga caçuma. Maya o atende, procurando esconder o pûbis com a cuia. Mesmo assim Neshopa percebe e reconhece a obra de Wasa.

Os convidados chegam, pulando, e Neshopa lhes oferece alimento. Em seguida lhes toma as flechas, os cavadores de madeira de pupunheira, as lanças, os adornos plumários de cabeça. Muito provavelmente se tratava do rito de Tamamêa, em que os convidados chegam derrubando plantas da roça, esburacando o quintal e mesmo cortando a palha da cobertura da maloca até que o anfitrião lhes peça para cessar os estragos e lhes tome o que trazem.

Depois que os visitantes se retiraram, Neshopa tomou dentes de onça, aqueceu-os e bateu com eles nos joelhos de Wasa. Em seguida o pôs sentado sobre um ninho de formigas ima e, depois, em cima de um ninho de tocandeiras. A mãe então pede a Neshopa que o poupe.

Wasa se levanta com ajuda de um pau, apoiando-se também nos bancos paralelos. Andando de joelhos, sai da maloca pela porta da frente e torna a entrar pela de trás. Apanha uma lança para apoiar-se. Pega Maya pela mão, convidando-a para tomar banho com ele, pois que ela já o fizera com o marido. Dançou com ela dentro da maloca e continuou dançando a caminho do local do banho. Aí chegando, atravessaram para o outro lado. Chegaram à arvorezinha chiwã shosho. Wasa limpou todo o platô e foi ajuntando flores de chiwã, fruta de barreiro (piti eshe) de que quatipuru comera, frutas de matã-matã (niwã), flores de marajá (chini), flores de tachizeiro, leite de samaúma, asas de cigarra. Tomou chá de tabaco. Tirou cauda de japu; juntou com caroços e fez frio. Todas essas coisas que ele ajuntou se transformaram, viraram gente, os Chaináwavo, Nináwavo, Yenenáwavo. Wasa foi-se embora, apoiado em osso de anta. Pôs enfeite de contas em cima de folhas de murumuru,

que se transformaram em marimbondos. Fez cauda de onça. E foi-se embora (Melatti, 1986, p. 29-30).

Até aqui um resumo de versões autônomas da história de Wasa. Porém, quando ela é tomada como um episódio dentro do mito maior de Wenía, não se faz referência à disputa com o irmão. Conta-se como a seção dos Nināwavo, tal como as outras seções Marubos, saiu do chão, sendo Wasa o primeiro a emergir, seguido de sua irmã Tenpe. Os membros da seção traziam diademas de penas de cauda de japu e os homens traziam rabos de onça na cintura. Wasa fez um campo. Depois tirou olho de babaçu. Em seguida amarrou cipó em torno do campo, partiu a palha do babaçu e pendurou-a no cipó. Apanhou flores de tachizeiro, flores de chiwã, fazendo um monte de flores em cima do campo. Então afastou-se, gritou, fez vento, que espalhou as flores, girou com elas, e os Chaināwavo saíram das flores. Depois Wasa foi-se embora, na direção onde o sol entra, indo morar perto de Kana Mari (Melatti, 1986, p. 28).

Minha primeira impressão de semelhança entre os personagens Matis e Marubo, a julgar pelo detalhe que a provocou, não parece receber apoio da interpretação de Erikson. De fato, eu suponho, sem o socorro de nenhuma informação indígena, que o nome do herói mítico marubo se deva a uma correspondência entre o círculo negro em torno da boca do macaco-de-cheiro e a depilação do púbis de Maya. Como conciliar o ato à primeira vista grotesco de Wasa com o reparo de Erikson segundo o qual a máscara do Mariwine dispensa a maioria dos adornos do rosto Matís para concentrar-se apenas nos dois mais importantes: os furos no rosto aos lados das narinas

guarnecidos por batoques que, por vezes, nas máscaras são substituídos por duas grandes penas de arara, e os furos em torno dos lábios, acentuados nas máscaras pelos tufo branco (e não pretos, como se poderia esperar se estivessem relacionados com o ato de Wasa)? Erikson, a partir desses adornos, coloca o Mariwine numa posição de superhomem, alguém que estaria numa classe de idade superior às demais (Erikson, 1987, p. 113). O andar agachado, pois o Mariwine somente se ergue no momento de vibrar o golpe, é tomado pelos Matis, não como uma deficiência, mas como um sinal de perfeição, pois é nessa posição que um homem deixa seu banco para distribuir a carne, gesto valorizado e sociável por excelência (Erikson, 1987, p. 103).

Ora, diante do superhomem Mariwine, Wasa nos aparece inicialmente como um aleijado e marcado pelo gesto não só ciável de cobiçar a esposa do próprio irmão. Não obstante há muito em comum entre os dois personagens. Assim, se os Mariwine vivem em buracos e são considerados como ancestrais (Erikson, 1987, p. 113), Wasa é o primeiro a sair do chão, à frente da seção dos Ninawavo. Além disso, há uma distinção entre os Mariwine: os negros seriam mais velhos e viveriam longe dos Matis, em buracos à beira dos rios, enquanto os vermelhos, mais novos, habitariam mais próximo, também em buracos, nas roças abandonadas (Erikson, 1987, p. 111). Essas posições nos lembram vagamente o longo percurso dos ancestrais dos Marubos, desde os buracos onde se originaram, junto à boca de um grande rio, subindo até o lugar onde hoje vivem (Melatti, 1986).

Por outro lado, se o Mariwine disciplina indireta-

mente as crianças, Wasa é punido diretamente pelo irmão. E ainda, se as varadas do Mariwine contribuem para combater a preguiça e promover a fertilidade e o crescimento, a punição sofrida por Wasa o leva a procurar meios de locomover-se por conta própria e a criar novas seções marubos.

Curiosamente vegetais e animais capazes de agredir e provocar dor são usados tanto para castigar Wasa (dentes de onça; formigas ima e tocandeira, a última utilizada para picar os caçadores num rito para tirar o panema) como para este criar novas seções (o marajã, espinhoso; o tachizeiro, árvore desde broto permanentemente coberta pelas formigas tachi).

Mas é o grito de Wasa, provocando um vento que rodopia flores e outros materiais ajuntados por ele, que faz surgirem as seções. Aliás, segundo uma informação, Wasa grita o nome dessas seções (Melatti, 1986, p. 26 e 36). Por conseguinte, Wasa, além de chorar, também fala, enquanto o Mariwine muje, grunhe, mas não fala. O grito de Wasa é fecundo, talvez por tomar chá de tabaco, substância importante no xamanismo e nos ritos de cura marubos, mas também, quem sabe, por ter posto sua boca em contato com o púbis de uma mulher. E mais, acreditam os Marubos que seu idioma provém da língua falada pelos membros da seção dos Chainawavo, hoje extinta, uma das criadas pelo grito de Wasa. O Mariwine, embora não fale, tem seus adornos em volta da boca e do nariz. Não assinalariam eles a importância social da boca e do nariz, tal como Seeger (1980, cap. 2) apontou a relação entre os adornos Suyã e o valor social de certos sentidos?

Antes de se passar adiante, convém abrir um parên-

tesis para assinalar que os Marubos também dispõem de uma máscara, chamada Shani (o velho), usada pelos rapazes para assustar os meninos que vagabundeiam pela mata. O exemplar visto por Delvair Montagner tinha cabeça de cabaça, dentes de casco de tatu, vestido de trapos, que poderia ser também de entre-casca. Nem ela nem eu a vimos em uso (Montagner & Melatti, 1985, p. 46). Não tem pois a mesma importância que os Mariwine para os Matis. Há outras maneiras marubos de fazer medo às crianças. Mas o que talvez mais se aproxima, entre os Marubos, das varadas dos Mariwine é o uso de um vegetal cultivado cujo nome, vakise, se traduz por "urtiga". Os espinhos finos e flexíveis que guarnecem os caules macios desse arbusto produzem uma sensação de queimadura ao mais leve toque. É usado para tirar a preguiça da criança, pela mãe ou outra pessoa solicitada a fazê-lo, sendo aplicado nos braços e nas costas. Supõem os Marubos que a criança assim recebe as qualidades de dedicação ao trabalho da pessoa que aplica. Nas viagens, a "urtiga" é aplicada nas pernas das crianças para andarem bem. Diferentemente dos Matis, que compensam sua condescendência para com as crianças entregando seu disciplinamento aos Mariwine, os Marubos ameaçam e tratam com "urtiga" o menino ou menina chorão, brigão ou desobediente. Muitas vezes a mãe faz cessar um choro, uma briga, simplesmente ostentando o caule da "urtiga". Este vegetal é usado também no rito da colheita do milho, aplicado nos braços dos homens antes da expedição de caça, para lhes tirar o panema (Montagner & Melatti, 1985, p. 45-46). É digno de nota que nesse rito a "urtiga" pode ser substituída por formigas tocandeiras, cada uma segura entre as fendas de um palito, uma das espécies presentes na punição de Wasa.

3. Inkanchasho, dos Caxinauás

Também os caxinauás, falantes de uma língua da família Pano, como os Matís e os Marubos, e que vivem na região onde os afluentes do Purus e do Juruá se aproximam, de um e outro lado do paralelo 10, ou seja, tanto no Brasil, mais especificamente no Acre, como no Peru, têm três personagens míticos que lembram os Mariwine e Wasa.

Um deles, Inkanchasho, era paralítico de nascença. Rígido da cintura aos joelhos, caminhava com passos curtos e arrastados. Era também algo idiota e não falava, comunicando-se por monossílabos. Vivia à custa dos irmãos e, quando eles saíam para longas caçadas, ficava em casa a cuidar das cunhadas e da mãe.

Numa dessas vezes, foi notificado por duas cunhadas sobre um local onde havia frutos (guayos, no espanhol da selva peruana) caídos semicomidos por animais. Embora nunca tivesse caçado, decidiu fazê-lo. Confeccionou suas armas com utensílios de tecelagem de suas cunhadas: com uma longa lâmina de madeira de palmeira, que serve para assentar o tecido, fez o arco; com fios de rede, fez a corda do arco; com outras peças de tear, fez o talo e as pontas das flechas. Construiu um esconderijo e matou inicialmente uma perdiz, que levou às cunhadas, causando alvoroço entre as demais mulheres do grupo local, que lhes invejaram a sorte.

No dia seguinte, Inkanchasho foi para o esconderijo e matou muitos animais, avisando em seguida as mulheres para irem buscá-los e manifestando o desejo de que eles fossem

divididos por todas as mulheres do grupo local.

Após tal sucesso, as cunhadas lhe pediram para lhes cortar lenha, o que fez de modo tão eficiente que levou as outras mulheres a pedir-lhe o mesmo, sendo também atendidas. Enquanto ele trabalhava, duas mulheres resolveram ter relações sexuais com ele, mas, apesar de sua insistência, não conseguiram que as atendesse, não só devido à ineficiência de seus movimentos, como por não parecer interessado.

Ao retornar a casa, Inkanchasho, num supremo esforço, conseguiu queixar-se a suas cunhadas, perguntando-lhes quem teria tido a idéia de mandar as duas mulheres oferecer-lhe suas horríveis bocas barbudas. Diante da zombaria das cunhadas, Inkanchasho passou a mentir, dizendo-lhes que as mulheres é que tinham fugido de seus assédios, o que provocou mais riso delas.

Quando os caçadores regressaram, souberam de tudo que acontecera através das mulheres, e lhes recomendaram que Inkanchasho deveria ser respeitado como um verdadeiro homem. E ele continuou a caçar e prestar serviços às cunhadas e à mãe na ausência de seus irmãos (Ans, 1975, p. 304-308).

As semelhanças de Inkanchasho com Wasa são mais visíveis do que com os Mariwine. Certamente ele não é um ancestral, como esses dois últimos, mas, tal como Wasa, Inkanchasho supera suas próprias deficiências. É certo que nem mesmo tenta ter relações sexuais. Se Wasa mantém intimidade sexual com a mulher do irmão, ainda que de modo exdrúxulo, a intimidade de Inkanchasho com as mulheres de seus irmãos se faz através da

transformação inventiva do material de tecelagem delas. Alimentando com carne suas cunhadas e as outras mulheres do grupo local durante a ausência dos irmãos, Inkanchasho se associa de alguma forma à fecundidade e ao crescimento, como os outros dois personagens. Aliás, como repara Erikson (1987, p. 104), a chegada dos Mariwine é acompanhada de uma refeição de carne (ainda que não fornecida pelos Mariwine). Finalmente, ao invés de punido, como Wasa, Inkanchasho recebe o reconhecimento respeitoso dos seus irmãos.

Existe uma versão do mito transcrita por Capistrano de Abreu (1941, p. 317-321, linhas 3620-3691), com menos detalhes do que a aqui resumida, e um tanto diferente. Nada é dito sobre a incapacidade de falar do personagem. Não há referência à confecção de armas com utensílios femininos. Mas parece que o herói usa tripa como corda do arco e, das caças que entrega as mulheres (pelo menos é o caso da anta), só quer para si as tripas. Inkanchasho morre quando uma mulher lhe rasga o ligamento que unia suas coxas, ao tentar manter com ele relações sexuais.

4. Iba Roa, também dos Caxinauás

Os Caxinauás contam também a história de Iba Roa, hábil caçador que, numa expedição de caça para realização de uma festa, ao apoderar-se de um fruto (shapaja, no espanhol de selva peruana) quente, atirado por aquele que o assava, e cravar-lhe os dentes para lhe retirar a semente, teve seus lábios e gengivas queimados por um jato de polpa líquida e escaldante. Socorrido com plantas medicinais por seus companheiros, Iba Roa conseguiu a cicatrização da queimadura, mas de tal modo

que ficou com os lábios soldados, não podendo mais que murmurar o que queria dizer, e com uma horrível deformação no rosto. Foi assim, evitando encontrar-se com os que aguardavam os expedicionários, sobretudo com sua namorada, que era mulher de um de seus primos paralelos, que Iba Roa entrou na aldeia, dirigindo-se diretamente para junto de sua esposa. Não saiu de casa durante o dia e somente à noite foi participar da festa, mas procurando ficar sempre distante de sua namorada. Esta, depois de muito procurá-lo e de saber do ocorrido através de seu marido, que na informação fez direta alusão à relação adúltera que mantinha com seu primo, achou Iba Roa. Apiedou-se de seu estado e continuou sua relação amorosa com ele (Ans, 1975, p. 300-304).

Contrariamente aos três personagens já examinados, Iba Roa anda normalmente. Um acidente, entretanto, o torna quase mudo, o que o faz parecido aos Mariwine e a Inkanchasho, e justamente numa caçada preparatória de uma festa Chirín, em que pessoas iniciadas entoam cânticos exotéricos, que são explicados aos demais, referentes à essência, origem e destino dos homens (Ans, 1975, p. 300 e 302). Outra semelhança, agora com Wasa e Inkanchasho, está na intimidade com a esposa de um primo paralelo, que certamente deve ser considerado como um irmão. Porém, quanto à superação de suas deficiências, ela está menos nos esforços de Iba Roa do que na abnegação de sua namorada.

5. Saninwanka Banê, ainda dos Caxinauás

Creio que não seria inconveniente acrescentar um terceiro personagem caxinauá, Saninwanka Banê, irmão mais velho de Ako Roa, embora mais baixo que ele. Solteiro, morava

com seu irmão, que era casado. Quando um ia à roça, o outro ia caçar, alternadamente. Saninwanka Banë sempre arranjava um meio de ficar a sós com a esposa do irmão, sendo ora bem recebido ora rechaçado sexualmente. Quando ela o recebia bem, deixando-o expressar todas as suas fantasias eróticas, Saninwanka Banë retornava à atividade de caça ou de pesca que interrompera e compensava seu atraso de tal modo que superava os demais na obtenção de carne ou peixe. Se rechaçado, ficava desacoroçoado e de mau humor.

Apesar de Ako Roa ser complacente com seu irmão e sua esposa, mesmo diante das visíveis mostras de adultério, um dia perdeu a paciência com uma peça que este lhe pregou e, furioso, surpreendeu a ambos em plena atividade sexual. Vibrou em seu irmão forte pancada com o arco, e deu uma tremenda surra na esposa. Saninwanka Banë, dias depois, foi visitar suas irmãs e, ao aproximar-se, mascou urucum, de modo que a saliva avermelhada lhe escorresse pela boca, e, passou a arrastar-se no chão e a gemer. Procurava assim indispor-las contra o outro irmão.

E a narrativa contém outros episódios sem que chegue propriamente a um desfecho (Ans, 1975, p. 308-318).

Há dois textos transcritos por Capistrano de Abreu (1941, p. 327-339) que lembram as aventuras de Saninwanka Banë. O primeiro (linhas 3757-3793), que não cita o nome dos dois irmãos, é mais parecido que o segundo (linhas 3794-3901), no qual Makari mata seu irmão solteiro Banë, por ter mantido relações sexuais com sua mulher, engravidando-a.

A não ser as relações íntimas com a mulher do irmão, e a surra que leva deste, nada parece aproximar Saninwanka Banê de personagens anteriores. A não ser que se tome em conta a burla do herói, aproximando-se de suas irmãs arrastando-se no chão, como se não pudesse andar, e com urucu escorrendo da boca à guisa de sangue, como se não pudesse falar.

Mas há um detalhe que parece ser esclarecedor também para as narrativas anteriores: era depois de relações sexuais satisfatórias com a esposa do irmão que Saninwanka Banê conseguia um excepcional êxito na caça ou na pesca. Não seriam então as relações com a esposa do irmão um fator importante do poder criador de Wasa, que se afasta da maloca dançando com a cunhada, e do fabuloso desempenho de Inkanchasho ao utilizar-se de armas feitas com utensílios das cunhadas ?

6. Algumas Considerações

Apesar de não haver dúvidas quanto às semelhanças entre esses personagens, ainda é difícil dizer algo de conclusivo como resultado da comparação de uns com os outros.

Penso que nada há a objetar quanto ao fato de se comparar personagens conhecidos sobretudo através de um rito, os Mariwine, com outros que figuram em narrativas. Há, sim, uma dificuldade em comparar os Mariwine com os demais, porém ela se deve a uma outra razão. É que, enquanto os Mariwine estariam numa categoria de idade (ou até duas categorias, se considerarmos a diferença entre os pretos e os vermelhos) acima daquelas a que pertencem os Matis comuns, os demais personagens parecem todos se colocarem como jovens que não podem passar a

QUADRO SINÓPTICO

Sociedade	Matis	Marubo	Caxinauã		
Personagem	Mari- wine	Wasa	Inkan- chasho	Iba Roa	Saninwanka Bané
Ancestral	+	+	-	-	-
Não fala	+	- ^a	+	+	- ^b
Bate	+	- ^c	-	-	-
É batido	-	+	-	- ^d	+
Intimidade com a esposa do irmão	- ^e	+	+ ^f	+	+
Supera deficiênci- as após intimidade com esposa do irmão	- ^e	+	+ ^f	- ^g	+
Não anda erecto	+	+	+	-	- ^b

- (a) Não se explicita se fala antes do contato com a esposa do irmão.
- (b) Apenas para enganar as irmãs.
- (c) Mas usa vegetais que ferem para criar.
- (d) Queima a si mesmo com uma fruta atirada por um cunhado.
- (e) Não há referências.
- (f) Pela modificação criativa de instrumentos e artefatos feminino.
- (g) Mas a esposa do primo paralelo não dá importância a sua deficiência.

se comportarem como adultos, seja devido a deficiências físicas, como Inkanchasho, seja por falta de maturidade psico-moral, como Saninwanka Banĕ, este apesar de mais velho que o irmão casado (deixando-se à margem o caso de Iba Roa, cuja deficiência decorre de um acidente ocorrido após chegar à idade adulta).

Com respeito a essa questão, o caso de Wasa parece fazer uma ponte entre os Mariwine e os demais personagens. De fato, o mito de Wenĭa focaliza Wasa como um ancestral, o primeiro a sair do chão à frente dos membros de sua seção. Nenhuma alusão a deficiência física, a intimidade com a cunhada, a punição pelo irmão. Esses detalhes estão nas versões autônomas, que, por sua vez, omitem a saída de Wasa do chão. Tanto no Wenĭa como numa das versões autônomas, entretanto, Wasa é um criador de outra ou outras seções que não a sua. Desse modo, Wasa estaria tanto numa posição de ancestral, como os Mariwine, como na de um jovem com dificuldade em assumir a maturidade por causa de sua deficiência física. Pode, portanto, situar-se em mais de uma categoria de idade. De qualquer modo, essa discussão torna patente que esses personagens têm algo a ver com o ciclo de vida e as categorias de idade.

As deficiências dos personagens marubo e caxinauás os põem numa como que reclusão. Wasa e Inkanchasho não podem andar, o que os faz permanecer na maloca em intimidade com as esposas dos irmãos. Saninwanka Banĕ sente irresistível atração pela esposa do irmão, o que o leva a abandonar qualquer atividade para voltar à maloca e estar sozinho com ela. Iba Roa mantém-se afastado dos moradores da aldeia durante o dia por cau-

sa da deformidade do rosto e a impossibilidade de falar decorrentes do acidente que sofreu, ainda que não perca o amor da esposa do primo paralelo. Ao contrário desses personagens, os Mariwine, ao invés de reclusos, são visitantes. Sua maneira peculiar de andar não é interpretada como deficiência, mas como um modo altamente digno de deslocar-se.

Visitas que são, não sei se há dados sobre suas relações em suas próprias moradas e como se comportam para com as esposas dos irmãos. Todos os outros personagens têm algum modo de intimidade com elas, e, mais, tal intimidade desencadeia a superação de suas limitações. Por isso, talvez, sejam elucidativas as informações, se as houver, entre os Mariwine e suas cunhadas. Por outro lado, embora se saiba que irmãos tenham as mesmas mulheres como possíveis esposas, faltam-me dados sobre o comportamento do homem marubo para com as mulheres efetivamente casadas com seus irmãos.

Nada consta sobre a vida sexual dos Mariwine. Por sua vez Iba Roa e Saninwanka Bané parecem desempenhar as atividades sexuais normalmente, o segundo até com imaginosa desenvoltura. Mas a intimidade de Inkanchasho com as mulheres se faz através dos instrumentos e artefatos delas. Aliás, o instrumento feminino que esse herói caxinauã usa para fazer seu arco, a lâmina de madeira de palmeira que serve para assentar o tecido, é chamado de txiate pelos Marubos, instrumentos que entre estes acompanha a mulher à sepultura e com o qual sua alma combate o Macaco Preto, um dos seres que, no Caminho do Perigo, tenta impedi-la de alcançar a camada celeste a que se destina (Montagner, 1986, p. 12 e 22). Sua associação simbólica com a

mulher e seu trabalho parece tão forte entre os Marubos como é o twinte, instrumento para mexer a bebida fermentada no ato de sua preparação pelas mulheres Matis (Erikson, ms. 1, p. 11).

Por sua vez, a solução de Wasa, fazendo conexão entre sexo e boca, além da conseqüente fecundidade verbal do herói, parece confirmar algumas correspondências apontadas por Erikson (ms. 2, p. 9) com respeito aos ornamentos, resumidas nesta referência aos tufoz brancos (kwiashak) cujos suportes se enfiam em torno da boca da máscara do Mariwine: "Os Kwiashak são, pois, simultaneamente uma barba branca (marca de senioridade), uma dentição e flechinhas de curare, simultaneamente assemelhadas a uma hipertrofia de mananukit e de kwiot". O kwiot é um adorno usado por ambos os sexos, a partir dos 12 anos, num orifício no lábio inferior; os maganukit são bastões, inicialmente de pupunha, depois de patauã, enfiados em orifícios na face, aos lados do nariz, usados pelos homens a partir dos 17-19 anos (Erikson, ms. 2, p. 4). Se a isso acrescentarmos a equivalência apontada por Erikson entre adornos e pelos, adornos e energia, e adornos e a gradual inserção na sociedade (Erikson, ms. 2, pp. 10-12, 12-15 e 16-19 respectivamente), o ato de Wasa, ao cortar com os dentes os pelos pubianos da cunhada, se torna mais compreensível. Tal como nos kwiashak dos Matis, aí também pelos e dentes se confundem. Falta apenas a associação com as flechinas de curare, veneno que os Marubos não fazem, pois também não usam a zarabatana. Mas convém lembrar que uma outra heroína da mitologia marubo, Shetã Vekã (note-se que sheta é "dente") tinha em seus pelos pubianos formigas de fogo e outro bichinho associado ao cipó que abriga a formiga taracua (Melatti, 1985, p. 139), animais que ferream

e mordem de modo doloroso. Seria ainda o caso de lembrar os animais usados no castigo de Wasa e os animais e vegetais de que este se utiliza para criar novas seções.

Finalmente, esses personagens constituiriam o resultado e o estímulo de uma reflexão sobre algumas das bases somáticas sobre as quais as culturas panos se constroem. Tais bases seriam os movimentos dos membros inferiores, a atividade sexual, os movimentos dos membros superiores e a boca, aqui e numerados segundo a ordem em que parecem ganhar importância social ao longo do ciclo de vida.

Já vimos como os Mariwine estimulam a andar as crianças de idade inferior a dois anos. Os Marubos, por sua vez, mas longas caminhadas, põem as crianças à sua frente, de modo a graduar seus passos pelos delas (Montagner & Melatti, 1982, p. 48). Por conseguinte, se acentua a importância de andar desde tenra idade. Além de necessário à realização das atividades de subsistência, o ato de caminhar tem grande valor social em sociedades como a Marubo, que cultiva as constantes visitas, individuais ou coletivas, de maloca a maloca, os freqüentes convites para festas, quando os caminhos são especialmente limpos pelos anfitriões, e que se liga ao próprio mundo sobrenatural por vários caminhos (Montagner, 1985, pp. 79-86, 149-161 e 482-488).

A partir da juventude vem acrescentar-se a atividade sexual, não somente como proporcionadora de prazer, como acentuam as peripécias de Saninwanka Banë, mas também associada à fecundidade, como lembram o ato de Wasa e as varadas dos Mari wine nas mulheres grávidas.

Nenhum dos personagens tem limitados os movimentos dos membros superiores. Pelo contrário, alguns deles se valem para compensar os de que não dispõem. Movimentos de braços e mãos estão associados ao trabalho, posto em evidência pelos esforços de Inkanchasho. Certamente eles são importantes desde tenra idade, pois as crianças desde cedo manejam instrumentos, inclusive afiados, mas acreditamos que seu valor social é acentuado para os homens e mulheres casados, não só nos cuidados de manutenção da família, mas também na produção de alimentos e bebidas para festas e dos instrumentos para isso necessários, levando-se em conta o prestígio que granjeia aquele que tem uma maloca frequentemente visitada e onde os hóspedes são bem recebidos.

Também é certo que desde tenra idade os seres humanos se valem da boca para falar. Mas, pelo menos entre os Marubos, é somente por volta dos trinta anos, geralmente já casado e com filhos, que um homem tem acesso ao uso do rapé e da ayahuasca, indispensáveis aos cânticos de cura, ao xamanismo e quiçá à narração de mitos, atividades em que se faz uso de linguagem ritual. Em um outro trabalho, comentando o ato de Wasa, chegamos quase a sugerir que a fala ritual do homem Marubo é dotada de um poder que faz sua boca comparável à vagina (Melatti, 1986, p. 36-37). Dir-se-ia, aproveitando-se a constatação de Erikson referente aos Matis de que certos adornos faciais marcadores da maturidade social são equivalentes à barba, que o homem passaria por uma segunda puberdade. Nesse sentido, não deixa de ser significativo que o acidente no qual Iba Roa perde a possibilidade de falar normalmente ocorra justamente durante os preparativos de um rito caxinauã em que cân-

ticos exotéricos são entoados e explicados, passando-se um sa ber valorizado pela sociedade. Se Iba Roa tem a participação social impedida em sua plenitude por um acidente, Saninwanka Bané, herói da mesma sociedade, não afetado fisicamente em ne nhuma parte do corpo, também não alcança essa plenitude, mas por motivos psico-morais.

Voltando aos Marubos, cuja etnografia, que nos é mais familiar que a dos outros Panos, inspira mais de perto es ta interpretação, as referidas partes do corpo seriam trabalha das socialmente, numa ordem, de baixo para cima, como se a fer tilidade estivesse inicialmente no chão, de onde saem os pri meiros homens, que a terra pare como se fosse uma mulher, na interpretação de um Marubo (Melatti, 1986, p. 27). Talvez, por isso, não haja referência à atividade sexual dos Mariwine. Co mo ancestrais, moradores em buracos, estariam como que no iní cio dos tempos, resultantes e condutores da fertilidade da ter ra, mas não a tendo ainda incorporado a si próprios.

Referências Bibliográficas

- ANS, André-Marcel d'. La Verdadera Biblia de los Cashinahua (Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana). Tradução. Lima: Mosca Azul, 1975.
- CAPISTRANO DE ABREU, J. Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: A lingua dos Caxinauás do rio Ibuacú, afluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá). 2ª edição, com as emendas do Autor e um estudo crítico do Prof. Theodor Koch-Grünberg. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu e Livraria Briguiet, 1941.
- ERIKSON, Philippe. "Pères Fouettards en Amazonie. Bats-moi, mais Tout Doucement". L'Univers du Vivant, nº 20. Paris, 1987, p. 99-115.
- ERIKSON, Philippe. "Of Maize and Women: near beer of the Amazonian Matis". Ms. 1.
- ERIKSON, Philippe. "Les Ornaments Matis: prolongements de la physiologie, préludes à la cosmologie". Ms. 2.
- IHERING, Rodolpho von. Dicionário dos Animais do Brasil. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 1968.
- MELATTI, Julio Cezar. "A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Wetsa". Anuário Antropológico/84. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 109-173.
- MELATTI, Julio Cezar. "Wenã: a origem mitológica da cultura Marúbo". Série Antropologia, nº 54. Brasília: UnB-IH-DAN, 1986.

MONTAGNER, Delvair. O Mundo dos Espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marũbo. Tese de Doutorado aprovada pelo Curso de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília, 1985 (mimeo).

MONTAGNER, Delvair & MELATTI, Julio Cezar. "A Criança Marubo: educação e cuidados". In A Criança na Família e na Sociedade, org. por Eunice Soriano de Alencar. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 38-51 (publicado originalmente na Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, nº 143. Brasília, MEC-INEP, 1979, p. 291-301).

SEEGER, Anthony. Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980.



SÉRIE ANTROPOLOGIA

TÍTULOS PUBLICADOS

01. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Povos Indígenas e Mudança Sócio-Cultural na Amazônia, 1973. Republicado (*) em A Sociologia do Brasil Indígena, do mesmo autor. 2ª edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB, 1978: 173-196, e em Man in the Amazon, org. por Charles Wagley, Gainesville: The University Presses of Florida, 1974: 111-135.
02. RAMOS, Alcida Rita. Nomes Pessoais e Classificação Social na Sociedade Sanumá (Yanoama), 1973. Republicado no Anuário Antropológico/76: 13-38 e em Peasants, Primitives and Proletariats, org. por Browman e Schwartz, Haia: Mouton, 1979: 191-205.
03. MELATTI, Julio Cezar. O Sistema de Parentesco dos Índios Krahó, 1973. Republicado em Dialectical Societies, org. por D. Maybury-Lewis, Cambridge: Harvard University Press, 1979: 46-79.
04. RAMOS, Alcida Rita e Peirano, Mariza G. e S. O Simbolismo da Caça em Dois Rituais de Nominção, 1973.
05. WOORTMANN, Klaas. Comunidade e Haciendas no Peru Andino: Contribuição a uma Sociologia do Campesinato Latino-Americano, 1973.
06. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um Conceito Antropológico de Identidade, 1974. Republicado em Alter 3(4), 1973: 208-219 e em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: Pioneira, 1976: 33-52.
07. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Processos de Articulação Étnica, 1974. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: Pioneira 1976: 53-73, e em Processos de Articulación Social, org. por Hermitte e Bartolomé, Buenos Aires: Amorrotur, 1977: 282-304.
08. MELATTI, Julio Cezar. Reflexões sobre Algumas Narrativas Krahó, 1974. A maioria das narrativas, sem as reflexões, republicadas em Folk Literature of the Gê Indians, vol. II, org. por J. Wibert e K. Simoneau, Los Angeles: University of California-UCLA, 1984: 316-354.
09. RAMOS, Alcida Rita. Identidade Étnica numa Situação Intertribal, 1974. Republicado em Hierarquia e Simbiose, org. pela mesma autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL, 1980: 23-65.
10. RAMOS, Alcida Rita. Mundurucu. Mudança Social ou Falso Problema?, 1974. Republicado em American Ethnologist, 5, 1978: 675-689.
11. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Possibilidade de uma Antropologia da Ação entre os Tukuna, 1975. Republicado em América Indígena 37(1), 1977: 145-169 e em Sociologia do Brasil Indígena, do mesmo autor, 2ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB:
12. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Reconsiderando Etnia, 1975. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: 1976: 79-109.

(*) Os textos republicados nem sempre o são na mesma língua e por vezes sofrem modificações no título e na redação.

13. MELATTI, Julio Cezar e MONTAGNER MELATTI, Delvair. Relatório sobre os Índios Marúbo, 1975.
14. ZARUR, George de C. Leite. Pescadores do Golfo do México: Racionalidade Econômica e Sistema Social, 1976.
15. ZARUR, George de C. Leite. Repensando o Conceito de Matrifocalidade, 1976.
16. RAMOS, Alcida Rita. Extinção, Alienação ou Simbiose? 1977. Republicado como Introdução a Hierarquia e Simbiose, pela autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL, 1980: 01-17.
17. CADAXA, Maria. No Burgo do Tempo Perdido: Vondervotteimittis Revisitado, 1977.
18. RAMOS, Alcida Rita e ALBERT, Bruce. Descendência e Afinidade: O Contraste entre Duas Sociedades Yanoama, 1977. Republicado nas Actes du XLII Congrès International des Américanistes, vol. II. Paris, 1977: 71-90.
19. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Leitura de Mauss, 1977. Republicado como Introdução à Mauss, org. pelo autor. São Paulo, Ática, 1979: 05-50.
20. WOORTMANN, Klaas. Hábitos e Ideologia Aliventares em Grupos Sociais de Baixa Renda. Relatório Final, 1978.
21. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade e Estrutura Social, 1978. Republicado no Anuário Antropológico/78: 243-263 e em Enigmas e Soluções, do mesmo autor, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983: 103-125.
22. LARAIA, Roque de Barros. A Situação das Minorias Étnicas no Brasil, 1978. A parte referente ao negro, ampliada, republicada no BIB 7: 1979: 11-21.
23. LUSTIG-ARECCO, Vera. Adaptação à Caça: Uma Análise Comparativa, 1978. Republicado na Revista de Antropologia 22, 1979: 39-60.
24. MELATTI, Julio Cezar. À Procura de uma Classificação dos Personagens Mítico-Rituais Timbiras, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/79: 99-130.
25. SYGAUD, Lygia Maria. O Sindicato e a Estratégia do Capital, 1979.
26. AMARAL, Custódia Selma Sena do. Durkheim e o Estudo das Representações, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/82: 134-164.
27. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnia e Estrutura de Classes, 1980. Republicado no Anuário Antropológico/79: 57-78 e em Enigmas e Soluções, do mesmo autor, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983: 126-149.
- 27a. SILVERWOOD-COPE, Peter L. Os Maku - Povo Caçador do Noroeste da Amazônia, 1980. o 3º capítulo foi publicado no Anuário Antropológico/78: 176-239.
28. SILVERWOOD-COPE, Peter L. The Secret of The Pagodas (Religion and Politics in South-East Asia) 1981. Traduzido para o português no nº 62 desta mesma Série.
29. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. As Categorias do Entendimento na Formação da Antropologia, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/81: 125-146.
30. PEIRANO, Mariza G. e S. Documentos e Identidade Social (Algumas Reflexões sobre Cidadania no Brasil), 1982. Republicado em Sociedade e Estado, vol. 1 nº 1: 49-63.
31. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Sociedade Plural" e Pluralismo Cultural no Brasil, 1982. Republicado em Tempo Brasileiro 71, 1983: 07-17 e em Proceedings of the American Ethnological Society. Washington, 1984: 35-48.

32. RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*, 1982. Republicado com cortes, como volume da Série Princípios, São Paulo: Ática, 1986.
33. MACHADO, Lia Zanotta. *Identidade e Individualismo*, 1982.
34. FISCHER, Michael M. *From Interpretive to Critical Anthropologies*, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/83: 55-72.
35. PEIRANO, Mariza G. e S. *Etnocentrismo às Avessas: O Conceito de "Sociedades Complexas"*, 1982. Republicado em Dados 26(1), 1983: 97-115.
36. LARAIA, Roque de Barros. *O Conceito Antropológico de Cultura*, 1983. Republicado com o título Cultura: Um Conceito Antropológico, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
37. PEIRANO, Mariza G. e S. *a Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes: Os Tupinambá*, 1983. Republicado no Anuário Antropológico/82: 15-49.
38. MELATTI, Julio Cezar. *Antropologia no Brasil: Um Roteiro*, 1983. Republicado no BIB 17, 1984: 3-52.
39. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Introdução a uma leitura de Rivers*, 1984. A ser republicado como Introdução a Rivers, org. pelo autor, São Paulo: Ática.
40. WOORTMANN, Klaas. *A Família Trabalhadora*, 1984. Republicado em Ciência Hoje 3(13), 1984: 26-31 e em Ciências Sociais Hoje/1984, São Paulo: Cortez/ANPOCS, 1984: 69-87.
41. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia*, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84: 191-203.
42. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A "Categoria da Causalidade" na Formação da Antropologia*, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/83: 11-52.
43. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Leitura e Cultura de uma Perspectiva Antropológica*, 1984.
44. PEIRANO, Mariza G. e S. *O Antropólogo como Cidadão: Louis Dumont e o Caso Brasileiro*, 1984. Republicado em Dados 29 (1), 1985: 27-43.
45. RAMOS, Alcida Rita. *Categorias Étnicas do Pensamento Sanumá: Contrastes Intra e Inter-Étnicos*, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84: 95-108.
46. MACHADO, Lia Zanotta e MAGALHÃES, Themis Quezado de. *Imagens do Espaço: Imagens de Vida (Um Estudo sobre Brasília)* 1984. Republicado em Brasília, Ideologia e Realidade: Espaço Urbano em Questão, org. por Aldo Paviani, São Paulo: Projeto, Brasília, CNPq, 1985: 191-214.
47. MACHADO, Lia Zanotta. *Família, Honra e Individualismo*, 1985.
48. MELATTI, Julio Cezar. *A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Wetsa*, 1985. Republicado no Anuário Antropológico/84: 109-173.
49. MELATTI, Julio Cezar. *Curt Numuendajú e os Jê*, 1985.
50. WOORTMANN, Klaas. *A Comida, a Família e a Construção do Gênero Feminino*, 1985. Republicado em Dados, vol. 29, nº 1, 1986: 103-130.
51. RAMOS, Alcida Rita; LAZARIN, Marco Antonio e GOMEZ, Gale Goodwin. *Yanomami em Tempo de Ouro (Relatório de Pesquisa)* 1985. Republicado em Cultura Indígena de la Amazonia. Catálogo del Quinto Centenario. Madrid: Biblioteca Quinto Centenario, 1986:73-83.
52. RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas. A Classificação de Parentes*, 1986. Trecho do

nº 32 da Série Antropológica não publicado no volume da Coleção Princípios, São Paulo: Ática, 1986.

53. PEIRANO, Mariza G. e S. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico. Republicado no Anuário Antropológico/85. Rio: Tempo Brasileiro, 1986.
54. MELATTI, Julio Cesar. "Wenía: A Origem Mitológica da Cultura Marúbo", 1986.
55. LARAIA, Roque de Barros. Os Estudos de Parentesco no Brasil, 1987. Republicado em BIB 23. 1987: 3-17.
56. CARVALHO, José Jorge de. O Jogo das Bolinhas de Vidro: Uma Simbólica da Masculinidade, 1987. A sair no Anuário Antropológico/87.
57. PEIRANO, Mariza G. e S. A Índia das Aldeias e a Índia das Castas: Reflexões sobre um Debate, 1987. Republicado em Dados, vol. 30, nº 1, 1987: 109-122.
58. PEIRANO, Mariza G. e S. O Pluralismo de Antonio Candido, 1987.
59. CARVALHO, José Jorge de. A Força da Nostalgia: A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais, 1987. Republicado em Religião e Sociedade, vol. 14, nº 2, 36-61. 1988.
60. LARAIA, Roque de Barros. Etnologia Indígena Brasileira: um Breve Levantamento, 1987.
61. SEGATO, Rita Laura. Algunas Propuestas para un Estudio del Cambio Religioso: La Expansión Evangélica en la Quebrada y Puna Jujeñas, 1987.
62. SILVERWOOD-COPE, Peter L. O Segredo dos Pagodes: Religião e Política no Sudeste Asiático, 1987. Tradução do nº 28 desta Série.
63. SENA, Custódia Selma. Em Favor da Tradição ou Falar é Fácil, Fazer é que são Elas, 1987.
64. LARAIA, Roque de Barros. A Morte e as Mortes de Curt Nimuendajú, 1988. in Ciência Hoje, vol. 8, nº 44.
65. PEIRANO, Mariza G.S. "Are You Catholic? Relato de viagem, Reflexões Teóricas & Perplexidades Éticas. 1988. Republicado em Dados, vol. 31, nº 2, p. 219-242.
66. RAMOS, Alcida Rita. Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado. 1988. A sair no Anuário Antropológico/87 e em Nation-State and Indian in Latin America, org. por Greg Urban e Joel Sherzee.
67. RAMOS, Alcida Rita. A Antropologia Brasileira Vista Através do Anuário Antropológico, 1988.
68. LARAIA, Roque de Barros. A Morte nas Sociedades Tupi-Guarani, 1988.
69. WOORTMANN, Klaas A.W. "Com Parente não se Negociação": O Campesinato como Ordem Moral, 1988. A sair no Anuário Antropológico/87.
70. RIBEIRO, Gustavo Lins. Descotidianizar. Extrañamiento y Conciencia Práctica. Un Ensayo sobre la Perspectiva Antropológica. 1988.
71. CARVALHO, José Jorge. A Antropologia e o Niilismo Filosófico Contemporâneo, 1988. Republicado no Anuário Antropológico/86, 153-181. Brasília: Ed. UnB/Tempo Brasileiro.
72. ARAGÃO, Luiz Tarlei de. Perspectivas de Ocupação do Cerrado na Região de Brasília ou Notas para uma Antropologia do Sertão, 1988.

73. SEGATO, Rita Laura. A Vida Privada de Iemanjá e seus Filhos: Fragmentos de um Discurso Político para Compreender o Brasil, 1988. A sair no Anuário Antropológico/87.
74. CARVALHO, José Jorge de. Violência e Caos na Experiência Religiosa, 1988.
75. SEGATO, Rita Laura. A Antropologia e a Crise Taxonômica na Cultura Popular, 1988. A sair pelo INF, FUNARTE.
76. PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. Teoria e Prática da Antropologia: Dois Exercícios, 1988.
77. CARVALHO, José Jorge de. O Lugar da Cultura Tradicional na Sociedade Moderna, 1988.
78. MELATTI, Julio Cesar. Dos Alicerces Somáticos das Culturas Panoas Considerados Por Elas Próprias.

.....

..

..