

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA**

**O SENTIDO METAFÍSICO NA DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DE
KOCH-GRÜNBERG: O DEMÔNIO, A MÁSCARA E O FALO**

Bolsista: Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto, FAPEAM

MANAUS

2012

AGENOR CAVALCANTI DE VASCONCELOS NETO

**O SENTIDO METAFÍSICO NA DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DE
KOCH-GRÜNBERG: O DEMÔNIO, A MÁSCARA E O FALO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientador: Nelson Matos de Noronha

MANAUS

2012

AGRADECIMENTOS

A minha mãe e a nossa terra. Também a todos que contribuíram para o bom curso deste trabalho, esclarecendo a Amazônia no plano do pensamento. Vale lembrar as professoras Dra. Selda Vale e Dra. Iraildes Torres. Pela paciência do professor Dr. Nelson Noronha.

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau .

Friedrich Nietzsche

AGENOR CAVALCANTI DE VASCONCELOS NETO

O SENTIDO METAFÍSICO NA DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DE KOCH-GRÜNBERG: O DEMÔNIO, A MÁSCARA E O FALO

Esta Dissertação foi apresentada em defesa pública como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Mestre junto ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, em cuja biblioteca setorial encontra-se à disposição dos interessados.

Aprovado em 07 de dezembro de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha

Orientador

Profª. Dra. Priscila Faulhaber

Membro

Prof. Dr. Renan Freitas Pinto

Membro

RESUMO

A descrição do etnógrafo Koch-Grünberg, na obra *Dois anos entre os indígenas*, foi nosso objeto primário. Investigamos a narrativa do ritual de danças e máscaras contida na obra com vistas a compreender como a máscara articula as relações simbólicas que estão presentes no ritual e que são representadas na literatura estudada. Nesse contexto, a máscara é tomada como um dado que confirma a existência da crença em um mundo metafísico, funcionando como porta de entrada para a abordagem do autor acerca da cultura imaterial dos grupos representados. Problematizando o método neo-kantiano adotado por Koch-Grünberg, respondemos à seguinte questão: quais são os termos e operações que o antropólogo utilizou para representar o mundo segundo a ordem ritual dos indígenas visitados? Com o auxílio da filosofia de Nietzsche, questionamos esse encontro da ciência alemã e da religião dos indígenas do alto rio Negro no início do século XX.

Palavras-chave: ciência, máscara, demônio, literatura de viagem.

ABSTRACT

The process description of the Koch-Grünberg's ethnography, in *Dois anos entre os indígenas*, was our primary object in this research. We investigated the ethnographic texts of ritual dances and masks contained in the work aimed at understanding how the mask combines the symbolic relations that are present in the ritual and are represented in the literature studied. In this context, the mask is taken as a data that confirms the existence of belief in a metaphysical world, acting as a gateway to the author's approach about intangible culture of the groups represented. Discussing the neo-Kantian method of ethnographic description adopted by Koch-Grünberg, answer the following question: what are the terms and operations that the anthropologist used to represent the world according to the ritual order of the natives visited? With the help of Nietzsche's philosophy, we discussed this meeting of German science and religion of the Indians of the upper Rio Negro in the early twentieth century.

Keywords: science, mask, demon, travel literature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I – A VIAGEM DE KOCH-GRÜNBERG AO ALTO RIO NEGRO	15
1.1 Dificuldades iniciais da viagem.....	17
1.2 Rumo às primeiras máscaras.....	22
1.3 O fundamento institucional e científico da expedição.....	36
CAPÍTULO II – O SENTIDO DAS MÁSCARAS NO TEXTO DE KOCH-GRÜNBERG	43
2.1 Confeção das Máscaras.....	44
2.2 A máscara como instrumento de metamorfose.....	48
2.3 Os demônios e espíritos da floresta.....	50
CAPÍTULO III – “NIETZSCHE PODERIA FAZER PESQUISAS AQUI”	58
3.1 O apolíneo, o dionisíaco e o socrático.....	62
3.2 Outros sintomas da crise na cultura científica.....	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS	71
REFERÊNCIAS	74

INTRODUÇÃO

Os resultados que ora apresentamos são referentes aos estudos realizados nas duas grandes etapas da nossa pesquisa; a qual versou acerca da descrição etnográfica do ritual de máscaras dos indígenas do alto rio Negro realizada por Koch-Grünberg, publicada com o título de *Dois anos entre os indígenas*. Esse empreendimento foi uma parceria entre a Editora da Universidade Federal do Amazonas e a Faculdade Salesiana Dom Bosco, pela qual se fez a tradução do alemão para o português pela equipe do Centro “Jauretê” de Documentação Etnográfica e Missionária, coordenada pelo Pe. Casimiro Beksta. Trata-se de uma tradução que, segundo o Professor Renan Freitas Pinto (2005, p.13), “[...] terminou por imprimir ao texto a marca de algo enraizado na experiência vivida por seus autores, o que transparece através da presença de expressões de linguagem regional que, longe de comprometer o rigor esperado de um texto de tal importância, acrescenta-lhe esse aspecto particular e lhe confere a dimensão especial de ser uma leitura amazônica da obra.”.

Theodor Koch (1872-1924) tinha formação protestante. Nasceu em Hesse, Alemanha, no dia 09 de abril, na pequena comunidade de Grünberg. Seguindo a tradição da academia, o nome de sua cidade natal passou a fazer parte do seu. Seus estudos acadêmicos iniciaram-se por meio da formação filológica clássica das universidades alemãs, especificamente de Giessen e Tübingen. Dedicou um período inicial de sua vida profissional ao magistério, de modo que está enraizada em sua formação a tradição magisterial alemã da *Aufklärung*. Porém, segundo consta nos estudos biográficos empreendidos pelo Professor Renan de Freitas Pinto (2005, p. 15), o autor “na realidade pretendia se dedicar ao conhecimento dos povos indígenas da America do Sul”.

Aplicando sua formação filológica à pesquisa de dados empíricos na America do Sul, Koch-Grünberg participou, em 1899, da expedição coordenada por Hermann Meyer ao rio Xingu. Nesse primeiro período de sua formação etnológica, empreendeu estudos linguísticos primordiais para seu posterior trabalho antropológico. Doutorou-se pela Universidade de Würzburg em 1902, após processar e analisar os dados coletados enquanto era assistente na expedição de Hermann Meyer.

O trabalho de pesquisa fruto desse processo foi intitulado *O Grupo Guaikuru*. Um ano após sua defesa, foi convidado para trabalhar como pesquisador no Museu de

Etnografia de Berlim. Nessa oportunidade, conseguiu financiamento para empreender uma ousada expedição científica, sua primeira viagem ao noroeste amazônico, à região do alto rio Negro. Tratava-se de uma região pouco desbravada do ponto de vista etnográfico. A obra que trabalhamos é fruto dessa viagem. Segundo o Professor Renan de Freitas Pinto (2005, p.16), “uma de suas obras mais ricas do ponto de vista da documentação visual, através de ilustrações e fotografias.”

Koch-Grünberg ainda empreenderia outra bem sucedida expedição etnográfica à Amazônia em 1911. Desta resultaria a obra *Do Roraima ao Orinoco*, editada em alemão em quatro volumes. Além de ter as fotografias e ilustrações como recursos descritivos, as inovações técnicas dessa viagem foram a câmera cinematográfica e o gravador de áudio em cilindros de cera. O recurso audiovisual era inovador nas pesquisas antropológicas realizadas nessa região àquela época.

Tão bem sucedidas foram essas duas expedições que, ao retornar em 1913 da última à Alemanha, assumiu o curso de Etnografia na Universidade de Fréiburg. Também realizou inúmeras conferências e palestras sobre as suas viagens à Amazônia. Nessas palestras também fazia questão do auxílio de seus filmes, gravações e fotografias. As atividades docentes decorrentes das pesquisas e viagens de Koch-Grünberg podem ser assim sintetizadas:

“Deve ainda ser destacada entre suas atividades docentes, sua atuação na Universidade de Hildemberg, e que também assume a direção científica da seção da America do Sul do Linden-Museum Stuttgart, posição que ocupou até seu afastamento em 1924, para empreender sua última viagem, a convite do geógrafo norte Americano Alexander Hamilton Rice da Universidade de Havard” (PINTO, 2005, p.16)

A respeito dessa “última viagem” a que se refere o Professor Freitas Pinto, podemos dizer que ela marca o encerramento prematuro da carreira de Koch-Grünberg. Ele morre vítima de malária em 09 de outubro de 1924, no médio rio Branco, proximidades de Vista Alegre.

Em nosso trabalho, confirmaremos a importância das motivações estéticas do antropólogo na composição do roteiro de viagem que elaborou em 1903, quando estava viajando a trabalho pelo extremo noroeste brasileiro. Pretendemos mostrar como a máscara possui peso simbólico na descrição etnográfica de *Dois anos entre os indígenas*, pois agrega os outros elementos rituais envolvidos e funciona como ponto

de articulação na narrativa em questão, já que é a porta de entrada para as considerações mais ousadas de Koch-Günberg a respeito do mundo espiritual e da cultura imaterial dos indígenas do alto rio Negro.

Inicialmente, investigamos o teor científico da expedição que deu origem ao relato de viagem do etnógrafo alemão, *Dois anos entre os indígenas*. Essa obra será nossa fonte primária da pesquisa. Entre os resultados técnicos da expedição, além das peças etnográficas que foram enviadas para os museus da Alemanha, temos um obra científica escrita sob o método da etnografia alemã praticada na Amazônia no início do século XX.

A obra conserva a memória das coleções e dos pensamentos inferidos por Koch-Grünberg no decorrer de sua vivência com os indígenas. Esse registro do pensamento do antropólogo nos permite refazer mentalmente o percurso da viagem. Desse modo, poderemos contribuir para a ciência de nosso tempo, refazendo as viagens da expedição etnográfica registrada no relato de viagem, lançando uma interpretação filosófica sobre a cultura científica do início do século XX, ao mesmo tempo em que resgatamos a relevância da obra de Koch-Grünberg mediante os comentários que a ela fizeram Goldman (1979), Vincent (1986) e Krauss (2004).

Tomando o cuidado necessário com as pretensões científicas da cultura ocidental, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche afirma: “a ciência não problematiza a ciência” (NIETZSCHE, 2007, p.13). Destarte, aponta outra direção: a problematização da ciência por meio da arte. Trilharemos esse caminho a partir da filosofia *dionisíaca* expressa na sua obra *O Nascimento da Tragédia*, modelo interpretativo que aplicaremos à reflexão sobre a etnografia científica alemã realizada por Koch-Grünberg aqui na Amazônia. Portanto, nossa questão fundamental será identificar como a ciência etnográfica de Koch-Grünberg aborda a questão da tensão entre expressão e conteúdo ao descrever, segundo os princípios de um método científico, a arte dos indígenas que visitou.

Nietzsche levanta a questão (2007, p. 49): o homem científico, representante do que chamou de niilismo, ao perder a crença em um mundo sobrenatural, firme em seu ceticismo resultante do método empirista, tem como nos descrever fidedignamente um ritual mágico, mítico? Quais são as operações que a etnografia de Koch-Grünberg encontrou para revelar o mundo espiritual dos indígenas do noroeste amazônico?

No primeiro capítulo, focaremos nosso estudo na descrição das máscaras dos indígenas tal como ela foi feita no relato de viagem do antropólogo alemão. Após compreender o fundamento de sua descrição etnográfica, verificaremos a distinção básica entre a cultura científica e o a cultura mítica.

Para isso, refaremos o percurso realizado por Koch-Grünberg desde sua partida de São Felipe até o surgimento da primeira máscara, em *Cururú-cuára*, no rio Aiary. Estudaremos as motivações institucionais e pessoais que levaram o cientista alemão a seguir na convicção de que as Máscaras de Danças da região do alto rio Negro representavam uma grande descoberta etnográfica. O que o ritual representa frente à pesquisa etnográfica desenvolvida pelo cientista alemão? Quais são os parâmetros que a ciência neo-kantiana de Koch-Grünberg tem para descrever o panteão indígena por meio da descrição das máscaras?

Investigaremos as motivações e dificuldades iniciais encontradas por Koch-Grünberg na expedição ao alto rio Negro. Estudaremos alguns artigos de Michael Kraus para nos informar a respeito do contexto da viagem. Com a ajuda desse especialista, buscaremos o ponto em que a exploração científica começou propriamente e buscaremos alguma referência sobre a importância das máscaras na escolha do roteiro de viagem. Destarte, com esse capítulo, avisaremos ao leitor sobre a importância das máscaras na concepção geral da viagem e, conseqüentemente, na estruturação da obra.

Baseados no estudo de outros especialistas, como Erwin Frank e Irvin Goldman, pretendemos explicar acerca do modelo científico que representava o trabalho de Theodor Koch-Grünberg na Amazônia. Devemos deixar claro quais são as implicações da fundamentação, sobre o método neo-kantiano, da filologia alemã do início do século XX, demonstrando, por meio de citações da obra *Dois anos entre os indígenas*, como se comporta tal método nas comparações e impressões presentes no relato de nosso etnógrafo.

No segundo capítulo da Dissertação, focaremos as considerações acerca do mundo espiritual dos *Kobéua*. A descrição das máscaras dessa tribo é a porta de entrada para a concepção de que elas são os veículos para os demônios¹ e para a

¹ O termo “demônio” deve ser compreendido no sentido grego de *daimon*, ou seja, uma espécie de espírito mensageiro entre os deuses e humanos. Koch-Grünberg (2005, p. 503-507) utiliza com o mesmo sentido os termos: “gênio da floresta”, “espírito da floresta” e “demônio da máscara”. Não podemos assimilar da maneira corrente, como “demônio do mal”, ou “diabo”, por exemplo.

experiência de um mundo de sensações místicas. A iniciação na crença da transcendência dos limites do indivíduo é o que Nietzsche (2007, p.49) tenta levar ao estudioso que perdeu a capacidade de dançar e de participar do ritual em celebração à vida e que agora, munido das armas intelectuais do século XX, estuda em posição de espectador.

Nessa segunda parte, tentaremos compreender o início da expedição, desde sua viagem da Alemanha até o trabalho de campo no alto rio Negro, e a importância da máscara na elaboração da obra. Nos deteremos no capítulo VI do segundo volume de *Dois anos entre os indígenas*, onde Koch-Grünberg nos descreve a estadia prolongada que teve entre os *Kobéua*, em *Namocolíba*, no rio Cuduiary. Aqui, temos o antropólogo estudando os usos, costumes e conceitos da cultura imaterial dos *Kobéua*. Aproveitando para averiguar os atributos mágicos das ferramentas do pajé, a crença em “espíritos da floresta”, a relação do pajé com a onça, etc., Koch-Grünberg afirmou que as máscaras são evidências da capacidade dos indígenas amazônicos de criarem um mundo espiritual (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.506). Nossa análise parte dessas informações para buscar entender como um cientista analisa o fenômeno espiritual nas culturas do alto rio Negro.

Os conceitos-chaves da filosofia de Friedrich Nietzsche, presentes em sua obra *O Nascimento da Tragédia*, serão esclarecidos e trabalhados no último capítulo da dissertação. Segundo esse filósofo, o apolíneo e o dionisíaco são impulsos artísticos que emanam da natureza e se manifestam entre os homens, com ou sem intermédio do artista (NIETZSCHE, 2007, p.29). Ele explica como, no conflito entre esses impulsos, está a verdadeira obra de arte, da mesma forma como na luta entre os sexos a consequência é a vida. Essas forças opostas tendem a permanecer em equilíbrio na natureza; logo, nas obras humanas elas devem seguir esse modelo. A predominância de qualquer um desses fatores em detrimento do outro acabaria por gerar uma crise. Enquanto o dionisíaco é o imaterial, o abstrato, o obscuro, o apolíneo é o material, o simétrico e o claro de se ver. Nesses termos, Nietzsche afirma que nossa cultura passou a valorizar um terceiro elemento, o racional (como ele diz, o socrático). A consequência dessa supervalorização da ciência na cultura do homem moderno é o atrofiamento do impulso dionisíaco (NIETZSCHE, 2007, p. 132).

Por fim, concluiremos nosso estudo aplicando as observações que Nietzsche elabora em *O Nascimento da Tragédia* sobre o socratismo teórico e seu amadurecimento em ciência para esclarecer algumas indagações surgidas no decorrer

da dissertação. Há possibilidade de um relato etnográfico do início no século XX sobre os indígenas do alto rio Negro nos revelar a experiência mítica e religiosa de um ritual de máscaras? O auxílio para entender o sentimento de êxtase místico do dançante mascarado descrito pela etnografia alemã pode ser encontrado numa literatura filosófica, mas pode ser comparada livremente?

CAPÍTULO I

A VIAGEM DE KOCH-GRÜNBERG AO ALTO RIO NEGRO

Dois anos entre os indígenas é um documento de valor (etno-)histórico. Além disso, é uma obra norteadada por preocupações estéticas, literárias, fotográficas e iconográficas, escrita segundo os moldes de um gênero literário antigo, caracterizado como relato de viagem (FRANK, 2005, p. 572). O próprio Koch-Grünberg, autor da obra tratada aqui, pode esclarecer o teor distintivo da obra em questão, pois além de um simples relato de viagem, ele assegura:

Neste livro, apresento os resultados científicos a partir da descrição popular de viagem, para que o leitor, através das ilustrações, de certa maneira possa conhecer diretamente a vida dos nativos e, fazendo a viagem junto comigo, adquirir suas experiências. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 09)

A obra se propõe, portanto, a levar o leitor a adquirir as experiências do autor, resultantes do convívio com os grupos étnicos nativos do noroeste amazônico entre os anos de 1903 e 1905. A estrutura do livro é a de um diário de campo. Os capítulos são organizados e divididos conforme o percurso da viagem. Neles estão dispostas informações geográficas, meteorológicas, geológicas, estudo de línguas indígenas, fotografias reveladas *in situ*, etc., porém são os resultados etnográficos que constituem o escopo da obra *Dois anos entre os indígenas*, que foi publicada em dois volumes, na Alemanha, pela primeira vez, em 1909-1910. De modo que, somente a partir do interesse etnográfico do autor pela região visitada é que se tem uma descrição científica mais detalhada e apurada.

Desconsiderando a viagem que o trouxe da Alemanha até o Brasil (que durou longos 33 dias) e os contratempos encontrados em Manaus para iniciar propriamente a investigação etnográfica nas cabeceiras do rio Negro, a expedição científica foi empreendida em quatro etapas. Partindo de São Felipe, em 28 de setembro de 1903, subindo o rio Içana até Tunuhý para explorar a região do rio Aiarý e do rio Caiarý-Uaupés, Koch-Grünberg retorna àquele porto em 08 de janeiro de 1904. Nessa primeira etapa, travou contato direto, durante cerca de quatro meses, com as seguintes tribos indígenas: Huhúteni, Siúsi e os Káua. No segundo momento da expedição, a

partida se dá em 07 de fevereiro, portanto, quase um mês depois, e o regresso em 14 de junho de 1904. Agora, subindo o rio Negro rumo à Serra de Curicuriarý, exploraram o rio de mesmo nome, além de seus afluentes, Capauarý-Igarapé, Caraná-Igarapé, novamente o rio Caiarý-Uaupés e, por fim, o rio Tiquié, retornando por terra para São Felipe. Nesse intervalo de quase cinco meses, nosso etnógrafo conviveu com as etnias Tukáno, Tuyúka e Bará. Esses dois primeiros, dos quatro trajetos da expedição, compõem originalmente o primeiro volume da obra *Dois anos entre os indígenas*.

Como veremos a seguir, o relato sobre as duas últimas viagens da expedição científica nos revela mais detalhadamente os motivos etnográficos do roteiro escolhido por Koch-Grünberg. A terceira etapa da expedição inicia em 04 de agosto de 1904. Partindo de São Felipe, sobe o rio Caiarý-Uaupés, enfrenta dez dias de viagem acima de Yuruparý-Cachoeira rumo às cabeceiras do rio Cuduiarý, para, em 01 de janeiro de 1905, regressar a São Felipe. Nessa terceira viagem do seu roteiro, que durou quase seis meses, Koch-Grünberg encontrou os *Hianádoto-Umáua* e esteve vivendo entre os *Kobéua* (pronuncia-se “Cubeo”) em *Namocolíba*. O quarto e, último, trajeto da viagem de exploração partiu novamente de São Felipe. Subiram pelo rio Caiarý-Uaupés, rio Tiquié, pegaram um caminho por terra para o Yauacáca-Igarapé, cortaram o Pirá-Paraná, acessaram a bacia do Solimões, para depois descer o rio Apaporis, rio Yapurá e rio Solimões, até Tefé. Neste último trecho da expedição, que dura menos de três meses (06 de fevereiro a 28 de abril de 1905), temos a descrição da viagem de volta de Koch-Grünberg de São Felipe para Manaus, passando por Teffé, onde nenhuma nova tribo foi contatada, mas muitas foram revisitadas, pois parte desse percurso já havia sido realizado na segunda viagem da expedição.

Após esse pequeno panorama geral, exposto acima, podemos verificar como o roteiro de viagem estabelecido por Koch-Grünberg, durante a execução da expedição etnográfica ao alto rio Negro, é a diretriz para a organização dos capítulos que compõem seu relato. Os capítulos são intitulados conforme a região percorrida ou o povo encontrado, dando preferência a essa última condição, pois como já vimos, a expedição tem por finalidade primordial a etnografia (o que não exclui a coleta de dados de outra ordem por parte do cientista alemão).

1.1 Dificuldades iniciais da viagem

Koch-Grünberg, ao traçar seu roteiro de viagem a partir de São Felipe², já estava compondo a obra *Dois anos entre os indígenas*, que só seria publicada em 1909-1910, ou seja, quatro anos mais tarde. O roteiro de viagem planejado já integra sua ousada obra científica, na medida em que desobedece à ordem inicial da instituição financiadora da expedição (entre seus superiores em Berlim podemos citar Adolf Bastian e Karl Von den Steinen) (KRAUS, 2004, p.194). Torna-se fundamental para nosso estudo esclarecer quais são os fatores encontrados no relato em questão que levaram Koch-Grünberg a estabelecer como meta da expedição o alto rio Negro em detrimento do roteiro sugerido pelo *Königliches Museum für Völkerkunde* (Real Museu de Etnologia de Berlim).

Koch-Grünberg já havia travado relações com o Brasil desde a sua primeira participação em uma expedição etnográfica, em 1899, na condição de ajudante em linguística comparada, da fracassada expedição de Hermann Meyer ao Xingu³, no Brasil central. Em 1900, uma publicação etnográfica de Koch-Grünberg chamou a atenção do diretor e fundador do Real Museu de Etnologia de Berlim, Adolf Bastian, rendendo-lhe o convite para um estágio não remunerado na renomada instituição. Somente em 1902, o etnógrafo foi contratado como ajudante científico no Real Museu de Etnologia de Berlim e passou a participar profissionalmente do círculo de etnólogos. Finalmente, em 1903, o Comitê Auxiliar Etnológico disponibilizou \$6.000 marcos para a realização de uma expedição científica de um ano, sob sua direção, aos rios Ucayali, Juruá e Purús. Essa era uma área que interessava cientificamente ao orientador de Koch-Grünberg na seção latino-americana do Real Museu de Etnologia, Karl Von den Steinen. Conforme nos explica Erwin Frank em artigo científico publicado na *Revista de Antropologia* da USP:

Inicialmente, estava prevista que a expedição percorreria o rio Purus e o rio Ucayali (no Peru), regiões de interesse particular para o superior imediato de Koch-Grünberg no museu, Karl Von

² O marco zero da expedição se concentrou em São Felipe, pois Koch-Grünberg conquistou a simpatia de Dom Germano Garrido e Otero, senhor do caucho que disponibilizou embarcações e tripulação experiente para explorar as cabeceiras.

³ Trata-se da segunda expedição de Hermann Meyer, que partiu de Curitiba e naufragou subindo o rio Ronuro antes de atingir o primeiro objetivo da viagem, que era alcançar as tribos do rio Xingu na região central do Brasil.

den Steinen. Em Manaus, Koch-Grünberg decidiu não somente redirecioná-la, mas também estendê-la de um ano para dois, provocando duras críticas de seu mentor. (FRANK, 2005, p.577).

Michael Kraus (2004), outro especialista no assunto, revela-nos os motivos dessa ousada mudança de planos. Logo na chegada do barco vapor correio “*Lydia*” ao porto de Manaus, da linha “*Hamburg-Amerika*”, em que veio nosso cientista, complicações aduaneiras com o governo brasileiro por conta do equipamento de pesquisa, impostos que debitaram 7% do caixa inicial da expedição⁴, e a informação da impossibilidade de navegar nos rios Purús e Japurá surpreenderam Koch-Grünberg:

Depois de uma estadia de três dias em Belém, o vapor seguiu até Manaus, aonde chegou em 1º de junho de 1903. Ali foi acolhido amistosamente pelo cônsul alemão Dusendschön, mas também se encontrou com as primeiras dificuldades. Somente com muito esforço e em troca de 300 mil reis brasileiros, o explorador conseguiu tirar da aduana seu volumoso equipamento. Também o surpreendeu a notícia, de que já estava muito avançado o ano para uma viagem ao alto curso dos rios Purús, Juruá, devido ao baixo nível da água. (KRAUS, 2004, p.196)

Isso sugere que o roteiro traçado pelos superiores de nosso etnógrafo não levou em conta as peculiaridades da região amazônica, pois não previa as secas do rio Purús e Juruá, além de que ignorava a situação política da região fronteira entre Brasil e Peru, envolvida sobremaneira com o comércio de caucho (seringa). Vale observar mais um agravante, visto que em 1903, foi assinado o Tratado de Petrópolis com a Bolívia pelo qual o Brasil comprou o território do Acre. Nesse contexto, havia o risco eminente de conflitos armados naquela região.

Dois fortes motivos para descartar o roteiro traçado pelo Museu Etnológico de Berlim consistem em que os gastos no montante de 7% em impostos aduaneiros foram somados às despesas de Koch-Grünberg com uma enfermidade que o deixou “pendendo por vários dias entre a vida e a morte” (2005, p.29), contraída na sua estadia em Manaus. Esses fatores impediriam o financiamento da viagem que se seguiria até à distante região de fronteira entre Peru e Brasil; a qual, de qualquer

⁴ Segundo a pesquisa de Michael Kraus, nas atas das viagens e cartas que não estão contidas na obra *Dois anos entre os indígenas*, em 1905 Koch-Grünberg atribuía a mil réis brasileiros o valor de \$1,4 marcos alemães. É baseado nesses valores que estipulamos em 7% os gastos da expedição com impostos aduaneiros. Esse dado contraria o próprio Koch-Grünberg, que escreve em *Dois anos entre os indígenas*: “em 1903, 1000 réis [brasileiros] valiam 1000 marcos alemães” (2005, p.30).

maneira, teria o seu custo estimado superior aos \$6.000 marcos iniciais disponibilizados pelo Comitê Auxiliar do Real Museu Etnológico de Berlim. Segundo Michael Kraus:

Averiguações acerca das possibilidades de viagem ao alto rio Ucayali o levaram [a Koch-Grünberg] a reconhecer que a dita viagem, a uma região que sofria as consequências da reinante bonança cauchera, superaria o pressuposto da investigação, muito minguado já por conta das formalidades aduaneiras, das enfermidades e da necessidade da compra de mais equipamento e objetos de intercâmbio. (KRAUS, 2004, p.196)

Ora, o recurso de \$6.000 marcos, exíguo em comparação com outras expedições científicas daquele tempo, mal poderia financiar a viagem científica de um ano. Pois, como vimos, as dificuldades que Koch-Grünberg encontrou logo na chegada a Manaus resultaram na inviabilização do financiamento adequado para por em execução o plano original da viagem prevista para durar um ano. Não almejando outra possibilidade que não lançar mão dos seus próprios recursos financeiros⁵, Koch-Grünberg não se deixou desanimar diante das tormentas e tomou a decisão de prolongar por dois anos sua expedição. Foi assim que ele resolveu descumprir a tarefa para a qual tinha sido designado, alterando o percurso temporal e espacial da expedição.

Esses motivos de ordem institucional e de financiamento não são revelados detalhadamente em *Dois anos entre os indígenas*. Na obra, temos informações literais acerca das complicações aduaneiras e da enfermidade contraída no início da viagem, ainda em Manaus (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.29). Por outro lado, nada nos é revelado acerca dos valores e do autofinanciamento. Sem dúvida, a preocupação de Koch-Grünberg em redigir o seu relato estava em focar sua atenção nos eventos diretamente ligados à própria região amazônica de interesse etnográfico, deixando de lado as influências externas à viagem, que integravam uma série de acontecimentos burocráticos, institucionais, técnicos, operacionais normais numa viagem científica.

De acordo com o próprio texto de Koch-Grünberg, o que determinou a escolha do destino foi a área do tráfego fluvial de exploração e comercialização do caucho no

⁵ Koch-Grünberg noivara um mês antes de partir, em 20 de abril de 1903. Curiosamente, será a ainda futura sogra de Koch-Grünberg quem irá financiar seu projeto. Sobre esse ponto, nos esclarece Michael Kraus: “O oferecimento por aqueles dias da sua futura sogra Anonie Wasmuth, de por à sua disposição recursos da fortuna privada da família para a continuação de seus planos representou um golpe de sorte.” (KRAUS, 2004, p.196)

interior do Amazonas, o qual, conforme a qualidade da seringa extraída, era mais intenso na região de fronteira entre Brasil e Peru, do que no alto rio Negro, entre a Colômbia e o Brasil:

O tráfego principal é mantido entre Manaós e os afluentes do sul do Amazonas, especialmente Madeira, Purús, Juruá, Javarý, que exportam a melhor e a maior parte de caucho, e também com o Peru até Iquitos, pois até lá viajam os navios transatlânticos da Linha Booth. Os negócios com o rio Negro, ao contrário, são bastante insignificantes por causa de pouca exploração de caucho que, além disso, é de qualidade inferior, para a felicidade do etnógrafo; pois até onde avançam os coletores de caucho, não sobram mais condições de vida para os indígenas selvagens. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.31)

Koch-Grünberg intentava o contato com as tribos que estavam longe dos seringais e mantinham seu rico patrimônio cultural preservado da contaminação do que chamou de “moderna cultura da barbárie” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.624). Para isso, dirigiu-se à região onde o comércio de caucho era irrisório. A região do alto rio Negro, teoricamente, enquadrava-se nessa perspectiva devido à baixa qualidade do caucho proveniente de suas matas. Todavia, mesmo tomando todas essas precauções, Koch-Grünberg acabará padecendo do mesmo mal que tanto condenou: até no alto rio Negro, quem ditava as regras eram as casas comerciais e a coleta do caucho. Esclarece-nos Kraus a esse respeito:

O tráfego fluvial no alto rio Negro estava em mãos de comerciantes e caucheros. O explorador [Koch-Grünberg] se viu, pois, no dilema de estar sujeito precisamente àquelas pessoas, cujo comportamento, muitas vezes violento e inumano contra a população indígena, condenava duramente. (KRAUS, 2004, p.196)

É curioso constatar como, ao mesmo tempo, Koch-Grünberg condenava o sistema de aviamento e reconhecia ser esse “um mal necessário”. Justifica essa resolução devido à “indolência do indígena e na sua relutância contra um trabalho que não está acostumado”, pois somente por meio da pressão exercida pela dívida é que se poderia manter os trabalhadores nos seringais (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.57).

Já que no alto rio Negro contaria com o apoio indispensável do senhor Dom Germano Garrido y Otero, *cauchero* que aviava o serviço de mão de obra do baixo rio Içana, Koch-Grünberg se viu obrigado a moldar seu discurso, pois se encontrava

numa situação embaraçosa, tendo que justificar algumas explorações desses senhores do caucho sobre os grupos étnicos de interesse para a expedição:

O branco fornece fiado ao indígena toda a mercadoria que quiser, e a avalia, dependendo da sua honestidade, com preços correspondentes. [...] Ao fazer as contas sempre se dá um jeito para que o indígena não se livre da dívida, e mesmo que a tivesse pago toda, ainda receberia aviada outra vez mercadoria nova, que ficaria sempre dependente. Este sistema de escravidão por endividamento, do ponto de vista moral, certamente deve ser rejeitado, mas nestas regiões é um mal inteiramente necessário, para conseguir mão de obra e tem sua razão de ser na indolência do indígena e na sua relutância contra um trabalho que não está acostumado. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 56-57)

Os motivos que levaram Koch-Grünberg a padecer do mesmo mal que condenava, ou seja, gozar dos benefícios e dos agrados dos senhores da borracha para poder se embrenhar na Amazônia, devem-se às dificuldades relativas ao transporte fluvial e à contratação de gente especializada para trabalhar na expedição (tripulação e guia). Esses empecilhos fizeram de todo viajante na Amazônia refém dos senhores da borracha, segundo Koch-Grünberg:

O fato de os indígenas dependerem de certos patrões pode ser fonte de atrasos para o viajante. Com frequência, no rio Negro, não é possível obter embarcação ou remadores, nem por muito dinheiro, nem com palavras bondosas, porque os habitantes estão ausentes para trabalharem, como na época do caucho, ou então porque devem estar continuamente à disposição dos seus patrões. Somente uma amizade com estes últimos pode abrir o caminho. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.58)

1.2 Rumo às primeiras máscaras

Depois de constatar a inaptidão de São Gabriel da Cachoeira⁶ para ser a base da expedição devido à ausência de remadores e de barcos, Koch-Grünberg escolheu São Felipe como o porto seguro e quartel general da expedição etnográfica, afinal uma amizade entre o viajante e o senhor de São Felipe, Dom Germano, fora firmada. A pequena comunidade, além de ser a base da viagem, representa no texto estudado o último elo da expedição entre a civilização e os índios amazônicos. Após cada etapa de sua investigação, Koch-Grünberg (2005, p.55) reencontrava naquele lugar um revigorante “aconchego europeu” em companhia do chefe de São Felipe, o espanhol Dom Germano Garrido e Otero.

As impressões do autor sobre São Felipe e seu Chefe, Dom Germano, foram as melhores possíveis. O espanhol que chefiava a comunidade, segundo o registro do nosso etnógrafo alemão, era portador do rigor e da justiça (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.55). Foi no sossego da pousada em São Felipe que Koch-Grünberg destacou na sua descrição as praias do alto rio Negro como traço distintivo do lugar, fazendo uma analogia com o traço preponderante do caráter dos moradores do lugar, nas palavras do autor:

Dom Germano Garrido e Otero, nascido no norte da Espanha, manda aqui com rigor e justiça. Todo o aspecto da pequena comunidade, com suas pequenas casas limpas e simpáticas, onde residem Germano e seus dois filhos mais velhos com suas famílias, prima pela ordem e bem-estar. A praia gigantesca que fica em frente das casas, como distintivo de São Felipe, visível desde longe, oferece na sua deslumbrante pureza quase um símbolo do lugar inteiro e do caráter dos seus moradores. Fui recebido com muitíssima cordialidade e conheci Dom Germano um homem extraordinário sob todos os aspectos. Ele conservara fielmente seu caráter e modo de pensar europeu, e isto significa muito nesta terra, já no limiar da civilização europeia. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 55)

⁶ Os motivos que levaram São Gabriel, a “capital” do alto rio Negro (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 51), a ser descartada como base da expedição foram os mesmos que levaram Koch-Grünberg a se relacionar com os senhores da borracha, ou seja, as dificuldades logísticas. Mas será em São Gabriel que Koch-Grünberg decidirá levar em consideração os convites de seus amigos do navio e visitar São Felipe, além de traçar o seu primeiro roteiro de exploração científica rumo às séries de tribos indígenas pouco contatadas do rio Içana. Ele nos explica seus motivos para escolher tal roteiro: “Em São Gabriel tinha visto alguns dos seus produtos de cerâmica e de trançados, ricamente ornamentados com padrões antigos e Aruak. Fiquei encantado e meu interesse etnográfico era enorme.” (*ibid.*, p. 53)

Conforme o método experimentado na etnografia de Koch-Grünberg, é o “modo de pensar europeu”, estigmatizado em São Felipe por Dom Germano, que estabelece a fronteira entre a civilização europeia e o desconhecido, área de interesse da ciência que nosso viajante representa.

O “modo de pensar europeu”, em contraste com a “deslumbrante pureza de uma paisagem amazônica”, são os argumentos encontrados pelo cientista para descrever o contexto da região em que se encontrava. Fica evidente que até este ponto a viagem de investigação científica, ou seja, a expedição etnográfica, não havia começado propriamente, pois o objetivo maior da viagem seria ultrapassar a fronteira entre a civilização e o desconhecido, explorando uma área ainda incógnita para a ciência da Europa.

O trabalho etnográfico da expedição, até então, estava sendo feito ocasionalmente. Era durante as longas viagens nos vapores fluviais que subiam o rio Negro, que Koch-Grünberg podia fazer estudos linguísticos com os passageiros, coletando mitos, cantos e vocabulário das etnias com que ia se deparando na viagem. Aproveitava a oportunidade, recolhia informações acerca dos lugares e condições das regiões de onde provinham os indígenas, para poder traçar seu roteiro tendo como referência um acervo de informações sugeridas pelos próprios grupos étnicos que encontrava.

As fotografias tiradas até São Felipe, pelo menos as expostas na edição de *Dois anos entre os indígenas* trabalhada aqui, foram restritas aos portos e orlas encontradas no caminho e registram basicamente o percurso de subida, desde a foz do rio Amazonas, em Belém, até a sua chegada em São Felipe, com exceção de duas, as figuras 06 e 07, que registram um *Uanana* em traje festivo e um *Makú* do rio Curicuriary que se encontravam em Trindade enquanto Koch-Grünberg esperava embarcações para seguir até São Gabriel da Cachoeira (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 44-45).

Desse modo, as ocupações iniciais de Koch-Grünberg estavam em suavizar as dificuldades encontradas em sua viagem, que até aqui seriam as formalidades aduaneiras, a doença contraída em Manaus, a dificuldade com o transporte do equipamento técnico e as condições meteorológicas, geográficas e fluviais da Amazônia. Apesar de estar envolvido com esses estorvos, praxe numa viagem dessa natureza, o pesquisador alemão encontrava oportunidade de se dedicar ao

trabalho científico. Esperando em São Felipe a oportunidade de conseguir um barco e pessoal disposto para explorar o rio Içana, descreve-nos suas atividades:

O tempo de minha espera involuntária não passou inutilmente. Pude melhorar meus conhecimentos da Língua Geral, que é o único meio de comunicação inclusive com as tribos mais distantes, fiz com calma anotações linguísticas e fotográficas, conseguindo assim uma boa base para meus estudos posteriores. Além dos numerosos serventes da casa, que pertenciam a diferentes tribos, por São Felipe passavam muitos indígenas do Içana e do Caiarý-Uaupés. Dom Germano, de boa vontade, colocava tudo a minha disposição e frequentemente mandava vir gente de longe, somente para servir-me. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.58)

Veremos que, baseado em princípios filosóficos e científicos, nosso explorador compreendia que a cultura nativa se degenerava frente aos avanços da civilização, levada até o mais distante igarapé amazônico pelos prodígios da revolução industrial inglesa, os motores a vapor. As embarcações a vapor dos patrões da borracha rompiam a fronteira entre a civilização europeia e a cultura nativa amazônica. Koch-Grünberg estava imbuído do propósito de atingir uma região que realmente valesse a pena ser investigada do ponto de vista etnográfico, como nos mostram os capítulos iniciais que encabeçam a obra *Dois anos entre os indígenas*, os quais relatam a longa viagem (das dificuldades, das primeiras impressões) que antecede o estabelecimento de uma base segura para os integrantes da expedição científica.

Foi em 28 de setembro de 1903, com o apoio dos dois filhos de Dom Germano, Hidelbrando e Salvador, que Koch-Grünberg finalmente iniciou a verdadeira viagem de exploração científica⁷. Os indígenas visados se encontravam na região entre as cabeceiras dos rios Içana e Aiarý, ou seja, na região noroeste do estado do Amazonas e o sul da Venezuela.

Navegando dois dias rio acima, após “forçadas viagens diurnas” que tinham por finalidade remediar o tempo perdido em esperas forçadas, Koch-Grünberg obteve os primeiros êxitos da expedição: petróglifos, que segundo suas primeiras reflexões,

⁷ Koch-Grünberg esperou mais de um mês em São Felipe para iniciar a primeira etapa da expedição. O motivo dessa espera foi a situação militar determinada pelo posto da fronteira de Cucuy. *Grosso modo*, o subtenente responsável pelo posto abusava da autoridade militar e recrutava de forma violenta a população da região, causando um clima de terror inapropriado para qualquer viajante com interesse etnográfico. O abuso do subtenente desafiava inclusive a autoridade de Dom Germano Garrido y Otero; conseqüentemente, os ânimos não eram dos melhores na região. Koch-Grünberg esperou o momento certo de partir aconselhado pelos informantes de Dom Germano. Revela-nos Michael Kraus: “Segundo as anotações do diário de viagem de Koch-Grünberg, o assentamento desse *cauchero* assemelhava-se parcialmente a um ‘campo de batalha’.” (KRAUS, 2004, p.198)

desde muito antigamente são pontos de referência para quem viaja pela região do baixo Içana. Dos petróglifos encontrados, nosso etnógrafo assimilou o processo pelo qual os indígenas dão nome ao sítio ou a região em que se encontram. Podemos perceber a interessante descoberta no seguinte fragmento de seu relato da expedição:

No segundo dia de nossa viagem, paramos brevemente junto das pedras de camarões, na margem direita, com petróglifos interessantes e bem conservados. Além de algumas representações bem reconhecíveis de aves e peixes, encontram-se aqui três figuras estranhas alinhadas, nas quais os indígenas vêem camarões. Daí provém o nome do lugar. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.65)

Dois dias depois de deixar o conforto de São Felipe, a viagem já confirmava algumas suposições de Koch-Grünberg a respeito do alto rio Negro. Desde sua visita ao Museu Emílio Goeldi, em Belém do Pará, ele supunha ser essa região um verdadeiro “Eldorado” etnológico (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.40). Em todo caso, o cientista estava ciente de que a população do baixo Içana já havia mantido contato com a civilização ocidental e organizava-se em sítios ou povoações, por determinação das missões religiosas de outrora.

A primeira parada foi em Tunuhý, onde Koch-Grünberg definitivamente perdeu o contato e a proteção dos filhos de Dom Germano. Salvador, o filho mais velho, somente acompanhou Koch-Grünberg até o retiro dos indígenas de Tunuhý para ajudá-lo a contratar remadores e botes para seguir viagem rio acima.

Conforme as reflexões de Koch-Grünberg, de um modo geral, todas as tribos Aruak dessa área se denominam Baniwa. Todavia, atendendo ao desejo de classificação e organização da ciência, o antropólogo retirou da intimidade das povoações indígenas de Tunuhý o nome que julgou apropriado para identificar o povo do baixo rio Içana. Nas palavras do autor:

Estes indígenas são conhecidos com o nome de Baniwa e se denominam assim diante dos brancos. É um nome coletivo que abrange, nesta região, todas as tribos do grupo Aruak. Seus vizinhos do norte chamam os Baniwa do baixo Içana [sic] com o apelido de Karútana ou de Korekarú, por causa do costume deles de usar constantemente as palavras ‘karú’ (não), ‘karupakápa’ (não há). Eu adotei o nome Karútana para esses indígenas do baixo Içana que, abstraindo das pequenas variações dialetais, falam um idioma Aruak, pretendendo romper finalmente o uso do nome coletivo de Baniwa, porque este causa equívoco e confusão com as tribos

homônimas da vizinha Venezuela. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.67)

Essa é a primeira indicação de que Koch-Grünberg tomou consciência precocemente de que sua expedição alcançaria resultados auspiciosos, pois no relato de viagem que divulga os mais promissores resultados científicos da expedição⁸, os estudos linguísticos de Koch-Grünberg permitiram a ele corrigir em diversos pontos a classificação que era tida por correta pela ciência antropológica do seu tempo.

Saciando as suas mais altas expectativas etnográficas, Koch-Grünberg descreveu o autêntico *modus vivendi* dos *Baniwa* de Tunuhý, da região do rio Içana, da seguinte maneira:

Como todas as tribos Aruak do Içána [sic], os Karútana também são jeitosos em algumas habilidades e seus potes ou trançados, adornados com seus antigos padrões de bom gosto, podem satisfazer mesmo às exigências mais altas. A influência europeia não tinha sido muito radical, como se poderia presumir depois de ter havido prolongado relacionamento com os brancos, e sua economia e todo o modo de sua vida, apesar de algumas aquisições europeias, tinham permanecido autenticamente indígenas. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.67)

Seguindo as pistas retiradas das reflexões linguísticas, dos petróglifos e dos objetos etnográficos que colecionou até então, Koch-Grünberg, pouco a pouco, aproximava-se de sua meta: explorar uma região cientificamente desconhecida do ponto de vista etnográfico.

O saldo dessa primeira etapa da expedição, que, como já dissemos, inicia em 28 de setembro de 1903 e termina em 2 de janeiro de 1904, forneceu ao explorador numerosas informações etnográficas já a partir do segundo dia, além de dados linguísticos, geográficos, geológicos, porém, principalmente, resultou na formação da primeira parte da coleção etnográfica: quase 500 peças.

⁸ No próêmio de *Dois anos entre os indígenas*, o autor pontua quatro resultados principais da viagem. Dentre eles encontra-se: “Rico material lingüístico, abrangendo mais de 40 línguas e dialetos, até agora desconhecidos, permitindo corrigir em muitos pontos a classificação das tribos.” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 09). As primeiras monografias de teor científico e destinadas a especialistas, que antecederam a composição e publicação do relato popular, destinada a um público leigo, tratam justamente dos petróglifos e dos estudos classificatórios de Koch-Grünberg, a saber: *Südamerikanische Felszeichnungen* (Petroglifos Sul-Americanos), Ernst Wasmuth, Berlim, 1907 e *Die Indianerstämme am oberen Rio Negro und Yapurá und ihre sprachlich Zugehörigkeit* (As tribos indígenas no alto rio Negro e Yapurá e sua classificação lingüística), *Zeitschrift für Ethnologie*, 38, Jahrgang, 1906.

Em Tunuhý, os filhos de Dom Germano, Salvador e Hidelbrando, mediarão o encontro de Koch-Grünberg com o inspetor Antônio, que, em troca de “boa recompensa”, aceitou conduzir Koch-Grünberg e seu ajudante, Otto Schmidt (natural de Vitória do Espírito Santo, de pais alemães), até uma grande maloca *Siusí* localizada no rio Aiarý. Daqui em diante, essa dupla formou propriamente a equipe da expedição científica, os demais membros eram os guias e remadores que tinham seus serviços contratados em troca das mercadorias europeias levadas para pagar esse fim.

Movido pelo desejo instigante da ciência de examinar um objeto inédito, em 08 de outubro de 1903, após o acolhimento da expedição pelos *Baniwa* de Tunuhý, Koch-Grünberg se despediu dos filhos de seu anfitrião facilitador rumo ao seu objetivo científico. A expectativa e o desejo de investigar as tribos ainda não visitadas por viajantes cientistas estão expressos nessa passagem do relato:

No dia 8 de outubro, os nossos amigos viajaram adiante para o Cuiarý, um considerável afluente da esquerda do Içána, que desemboca nele pouco acima de Tunuhý. Salvador ainda tinha cuidado bem de nós. A gente de Tunuhý, à qual fomos bem recomendadas, colocou à nossa disposição dois remadores e botes, e o Inspetor Antonio, que residia um pouco abaixo da cachoeira, em um igarapé, tinha recebido a incumbência de continuar a nos ajudar adiante. Eu tinha planejado de explorar primeiro o Aiarý, um afluente da direita do Içána, que devia estar densamente povoado pelas tribos Aruak, ainda pouco contactadas, e ainda não foram visitadas por nenhum cientista viajante. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.72)

Foi em Tunuhý que nosso etnógrafo se deparou com a confirmação da hipótese de que no rio Aiarý havia um material humano inestimável para o teor da viagem que estava empreendendo. A incontestável rota para a aldeia *Siusí* foi incorporada ao roteiro de viagem em consequência da visita que os próprios *Siusí* fizeram a Koch-Grünberg ainda em Tunuhý. Ele nos relata o encontro tão esperado da seguinte maneira:

Pelo meio-dia, apresentou-se Diogo com um bando de 30 *Siusí*, vindos da localidade chamada TucuÛmarapécuma e de outros rios acima, com uma dúzia de canoas carregadas com utensílios caseiros. [...] Eles nos venderam uma quantidade de objetos etnográficos. Seus potes belamente adornados, pratos, cestos distinguiam-se, por serem muito finamente confeccionados. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.74)

Até aqui, os seguintes pesquisadores foram citados por Koch-Grünberg (2005 p.26, 38, 64, 57, 70): Henri Courdreau; la Condamine; Dr. Robert Avé-Lallemant, conforme o relatório oficial do comandante de fronteira Firmino Xavier, do dia 31 de dezembro de 1858; e o naturalista austríaco Johann Natterer, que esteve em 1821 entre uma aldeia *Baniwa* em Tunuhý. Esses são os teóricos citados literalmente pelo autor até o início do quinto capítulo da obra. Eles são elementos explícitos no texto de Koch-Grünberg, e nos apontam a revisão na literatura dos viajantes realizada pelo cientista antes de ir a campo. Trata-se do que poderíamos chamar de bagagem teórica do pesquisador. Foi com esses estudiosos que o nosso etnógrafo alemão construiu uma imagem científica da Amazônia. De todo modo, não necessariamente essas citações de Koch-Grünberg se referem a dados etnográficos, pois a natureza das viagens que esses cientistas empreenderam era distinta e elas visavam o estudo de objetos das ciências naturais.

Isso nos leva a constatar que, pretendendo romper a fronteira entre a “civilização” e as tribos ainda não visitadas do rio Aiarý, Koch-Grünberg estava movido por um objetivo, de certa maneira mais fecundo para os resultados da viagem: ir além dos limites estabelecidos por cientistas viajantes anteriores. Ele esperava que ultrapassando os territórios visitados por seus antecessores pudesse romper a barreira estabelecida entre a ciência e o desconhecido. Esse espírito desbravador poderia revelar um novo horizonte para a ciência alemã que Koch-Grünberg representava, a *Völkerkundler*, que como veremos, tinha por requisito básico um inventário geral de culturas.

Dando continuidade à viagem, em companhia do inspetor Antônio de Tunuhý, um Baniwa Kapolítani do baixo rio Içana, nosso cientista viajante partiu de Tunuhý, em 12 de outubro de 1903, rumo ao alto rio Içana em busca de grupos étnicos desconhecidos, habitantes das cabeceiras do Aiarý.

Um dia e meio de viagem depois, o encontro com as primeiras embarcações indígenas já dava indícios dos preciosos objetos etnográficos que Koch-Grünberg tanto almejava investigar mais pormenorizadamente. Segundo a descrição do autor do relato: “Noutra manhã, viajando adiante, encontramos alguns botes de Siusí seminus do Aiarý, que estavam indo para o seringal (mata de caucho). [...] Eles conduziam consigo apetrechos caseiros indígenas, um museu etnográfico em ponto pequeno.” (KOCH-GRÜNERG, 2005, p.79-80)

No quinto dia após a partida de Tunuhý, em 17 de outubro daquele ano, Koch-Grünberg entrou no rio Aiarý. A primeira impressão do explorador foi a de um vazio demográfico. No entanto, sua expectativa era enorme quando finalmente encontrou a primeira habitação autenticamente indígena, mesmo que sem moradores. Conta-nos da seguinte forma esse achado:

No dia 20 de outubro, na beira do Lago de MamauÛima, encontramos uma cabana com cinco fogões e logo depois, no Mirití-Igarapé, um afluente da direita do Aiarý, uma grande e bem construída casa do clã, maloca em Língua Geral, a primeira residência de origem indígena, que achamos nessa viagem. O lado frontal da maloca, até a altura da pessoa humana, estava revestida com largos pedaços de casca de árvore, os quais estavam cobertos com desenhos grosseiros a carvão, representando gente e animais, ornamentos e outras coisas. Havia indícios de que há pouco houve uma bebedeira. Havia um cocho de madeira e vários grandes camutis, enlaçados com trançados, estavam ainda no meio do grande espaço e em círculo ao redor deles estavam vários banquinhos de pouca altura, como se apenas agorinha tivessem sido abandonados, depois da refeição. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.82)

Logo em seguida, Koch-Grünberg encontrou os moradores da maloca. Eles regressavam de uma festa de dança que se realizava na maior aldeia *Siusí* da região, *Cururú-Cuára*, em Língua Geral, “Buraco do Sapo”. Os indígenas da maloca eram *Huhúteni*, falantes do dialeto Aruak dos *Siusí*.

Esse encontro rendeu ao nosso etnógrafo algumas agradáveis novidades. Primeiro, a confirmação de que a um dia de viagem rio acima se encontra a maior aldeia da região, densamente povoada de tipos Aruak. Segundo, conforme o método de aproximação empreendido por Koch-Grünberg, se tomou nota do nome do chefe da próxima aldeia e informações quanto à fluência dele no português. E, finalmente, no diálogo entre os tripulantes da expedição, indígenas *Katapolítani* e *Karútana* do baixo rio Içana, e os *Huhúteni*, moradores da maloca em que se encontrava, todos falantes do dialeto *Siusí*, o autor confirma uma suspeita que levantou anteriormente: “Os indígenas afirmam que todas estas tribos [dos rios Cuiarý e Aiarý] falam a mesma língua dos *Katapolítani*, com umas divergências dialetais, não essenciais. Mais tarde, eu consegui provas disso com os *Siusí*.” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.79).

Podemos considerar a maloca dos *Huhúteni* como o primeiro lugar que lhe rendeu longas conversações “em Baniwa” (2005, p.84-85), e suas expectativas foram

atendidas ao surpreender-se com a qualidade dos objetos etnográficos encontrados, segundo nos relata: “Percebi muitos belos objetos etnográficos. Alegrei-me, especialmente, vendo balaios bem ornamentados que eu, pela experiência adquirida até então, não mais esperava encontrar aqui.” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.84).

Nesse ritmo lento, mas na pista de uma grande festa indígena na próxima aldeia rio acima, a primeira ocorrência literal de apontamentos sobre festividades indígenas está no sexto capítulo da obra *Dois anos entre os indígenas*, após toda jornada de Koch-Grünberg que acompanhamos até aqui.

A “Estadia em Cururú-cuára”, título do capítulo que tratamos, inicia-se com a festa já em andamento. Ainda no porto da aldeia Siusí, o autor observou: “Parecia que reinava bastante alegria” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.89). De fato, nosso etnógrafo é recepcionado pelo pajé dos Siusí, que se encontrava totalmente embriagado.

Somente no dia seguinte, após o justo descanso dos que viajam o dia todo, Koch-Grünberg participou da festa. Logo sua atenção se volta para a bebida tão apreciada entre os indígenas, o *kaxirí*, e para a embriaguês coletiva do festejo, como podemos verificar nessa passagem:

Eu fui logo de novo para a casa da festa e participei dessa vez do banquete. O hospedeiro, gravemente embriagado, oscilava continuamente entre os potes de *kaxirí* e os seus hóspedes e trazia para cada um em fila uma grande cabaça que ele sempre enchia de novo. Muitos já estavam capotados. [...] Apesar da embriaguês coletiva, ainda era mantido um certo ritual. [...] Também eu tomei uma quantidade incrível dessa bebida marrom, que tinha um paladar ácido efervescente, com leve semelhança da cerveja branca. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.90)

O chefe de *Cururú-cuára*, o tuxaua Mandú, chegou do trabalho pelo meio dia. Koch-Grünberg enfim pôde conhecê-lo. Como já dissemos, Mandú falava português, de modo que foi conversando com ele que nosso autor assimilou o processo de dominação que os Siusí exerceram sobre as tribos que antes habitavam o Aiarý. Conta-nos que:

Como Mandú orgulhosamente narrava, ele descendia de uma família antiquíssima de chefes e se considerava como chefe-mor de todos os moradores do Aiarý. Antigamente, seus antepassados tinham vindo do alto Içána para Aiarý e subjugado e assentado os Huhúteni, que antes inconstantes vaguearam pela selva. Estes

esqueceram seu próprio idioma ‘muito feio’ e adotaram a sonora língua dos vencedores. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.93).

Aproveitando o ensejo, na convivência estabelecida em *Cururú-cuára*, o etnógrafo alemão nos apresenta, de maneira popular, como se propôs no prólogo do livro, os resultados científicos do convívio com os indígenas no noroeste amazônico. Com base nas narrativas do tuxaua Mandú, Koch-Grünberg conheceu como se davam a dinâmica das migrações, da autoridade do tuxaua na aldeia, esmiuçou os pormenores da maloca, sua disposição geográfica frente aos recursos naturais, localização, etc. Convivendo entre os *Siusí*, refletiu sobre os hábitos, costumes e divisão dos trabalhos dessa comunidade.

Tranquilamente, por haver fixado pousada, Koch-Grünberg vai poder deitar seu olhar durante um tempo mais longo sobre os costumes e crenças dos indígenas em *Cururú-cuára*. Nessas suas reflexões etnológicas iniciais, o traço de suas referências repousa sobre o tom coloquial, não científico. Sempre compara os elementos de sua própria experiência pessoal com os costumes e crenças que ia assimilando. Nesse caso, a cultura alemã é o elemento comparativo. Queremos, com isso, chamar a atenção para o paralelo estabelecido por Koch-Grünberg entre a autoridade do chefe indígena, o tuxaua, e o alcaide da aldeia alemã (*Dorfschultze*) (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.94); entre a limpeza do pátio da aldeia e das comunidades rurais alemãs (*ibid.*, 2005, p.95); entre a higiene pessoal dos indígenas e dos camponeses alemães (*ibid.*, 2005, p.98). Em suma, como já vimos literalmente, entre o *kaxirí* e a cerveja branca.

Nessa convivência entre os *Siusí* de *Cururú-cuára*, nosso etnógrafo não encontrou tantas pessoas interessadas em negociar seus pertences. Segundo nos conta, “[...] foi indo pelas casas e procurando coisas” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.102) que obteve a maioria da coleção dessa primeira viagem da expedição. Se Koch-Grünberg considera o alto rio Negro um “El dorado” etnográfico, foi justamente numa caça, às cegas, ao tesouro que nosso cientista viajante encontrou as primeiras máscaras de sua viagem, como podemos conferir no trecho que segue:

Em um canto escuro, achei com muita alegria, em um jirau, duas máscaras belíssimas, já totalmente empoeiradas, que estavam bem conservadas, apenas com poucos defeitos. O revestimento do tronco era trabalhado de entrecasca branca, pintada com vários padrões. As mangas eram de entrecasca vermelha e estavam inseridas nos buracos para os braços. Longas faixas de entrecasca

amarela pendiam das mangas e na parte inferior do revestimento do corpo. Uma das máscaras representava borboleta, makálu, a outra representava lagarta, ákoro, como Mandú explicou. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.102).

Este ponto da expedição é fundamental para entendermos a obsessão de Koch-Grünberg pelas Máscaras de Danças. Foi justamente em *Cururú-cuára*, na primeira das viagens da expedição, que Koch-Grünberg decidiu seguir esse importante campo para a etnografia. Essas primeiras máscaras proporcionaram ao nosso pesquisador alemão uma “interessante descoberta etnográfica” (*ibid.*), como nos afirma Kraus:

Em outubro de 1903, Koch-Grünberg havia encontrado dois trajes de baile de máscaras dos káua enquanto revirava uma maloca dos siusí em Cururú-cuára; este feito havia fortalecido sua determinação de seguir explorando o rio Aiarý para estudar as danças destes indígenas aparentados com os Kobéua. Assim pois, a decisão de investigar os kobéua do rio Uaupés já estava tomada desde agosto de 1903. (KRAUS, 2004, p.202).

Na pousada de Koch-Grünberg em *Cururú-cuára*, do dia 21 ao dia 26 de outubro de 1903, ele esteve sozinho, ou melhor, sem a companhia de seu ajudante Schmidt. Somente em companhia do inspetor Antônio ele iniciou seu trabalho de campo. No decorrer de sua busca, as máscaras vão apontar a próxima etapa do seu percurso, conforme podemos confirmar nas palavras do autor:

Elas [as máscaras] provinham dos Káua-tapuyo, que viviam em algumas grandes malocas rio acima. Lá deveria haver ainda mais dessas máscaras. Decidi, depois que chegar o Schmidt, subir logo pelo Aiarý até onde seria possível viajar, para continuar a procurar esta interessante descoberta etnográfica. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.102).

Primeiramente, ocupar-nos-emos aqui com a descrição de suas impressões acerca das Máscaras e Danças dos *Siusí*, povos da região percorrida entre o alto rio Japurá e alto rio Içana na expedição de 1903 a 1905. De modo breve, refaremos o percurso do olhar de Koch-Grünberg ao descrever as máscaras para intuir e deduzir a outra máscara, a que ciência traja para tratar a arte da cultura amazônica.

Nosso etnógrafo vai conceber que as máscaras somente em conjunto com a dança apontam seu real significado: “As máscaras representavam em parte animais,

[...] e em parte demônios maus com aspecto humano e com atividades humanas, gigantes e anões. [...] Às vezes, somente através da dança mesma que se exprimia o significado de uma tal máscara” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.154).

Concentremo-nos no valor icônico atribuído por Koch-Grünberg às máscaras dos *Siusí* nessa parte da obra, pois sua referência exclusiva à iconicidade dos objetos descritos aponta um traço da ciência etnográfica que estudamos. Os limites do ícone são a margem de segurança para a descrição do discurso científico, pois arriscar-se nas profundezas do mundo do significado de um símbolo cultural, ou então, deduzir ou traduzir o significado de uma máscara de outra cultura, no máximo seria distorcê-la e, Koch-Grünberg, como cientista da fronteira entre o século XIX e XX, não era ingênuo demais para isso.

Prosegue o nosso etnógrafo: a máscara do urubu preto era acompanhada da mímica de seu “modo de andar bamboleante”; o mascarado de onça “saltitava com bravos saltos de gato”; a dança do vira-bosta era realizada em conjunto, um par andava “para frente e para trás, lado a lado, [...] cantando” e rolando um pau com seus bastões de dança, que segundo Koch-Grünberg, representava a bola de esterco (2005, p.160-161).

Merece atenção a descrição da dança da coruja e de sua máscara, pois, além do ícone, Koch-Grünberg trabalhou com índices para conceber, despretensiosamente, o significado de uma máscara *Siusí* (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.154). Nessa máscara não há um encobrimento do corpo do dançante, apenas a cabeça recebe a máscara, ele ressalvou. Pelo dançante, a coreografia é executada com “passos breves”, pulando de cima para baixo, “assim ele imitava o voo da coruja, de uma árvore para outra”. O etnógrafo apontou no seu texto o que carrega o dançante em suas mãos: “[...] na mão esquerda uma lasca acesa e na direita um bordão” (*ibid.*, p.161). Postas essas observações, Koch-Grünberg retirou dessa lasca acesa o índice dos olhos ardentes da coruja, e da nudez do dançante a elegância própria do animal representado⁹.

No seu relato, além das máscaras e das danças, a incorporação de alguns apetrechos amplia a noção de máscara para uma, digamos, fantasia completa. Por meio da descrição de suas impressões, reproduz um inventário de fantasias que tem uma representação profunda, mitológica na cultura dos indígenas, mas que são

⁹ Koch-Grünberg parece inclinado à clássica imagem da coruja grega. *Gláuks*, em grego, quer dizer coruja e também “brilhante, cintilante”. Tomemos a expressão “olhos gláucos”, que enxerga além do que todos veem, ela se relaciona, de um modo ou de outro, com os olhos da coruja representada na dança que, segundo Koch-Grünberg, a brasa é índice de acuidade da visão noturna desse animal.

descritas de forma imagética, acompanhada de fotografias em preto e branco. Por meio desse texto, podemos entrever claramente uma alegoria mítica que é reproduzida artisticamente pelos *Siusí*, mas que se apresenta para nós como uma vitrine, mas vazia de cores e significado mitológico.

Koch-Grünberg estava atento a essas nuances entre o significado das máscaras e danças dos indígenas e os limites da descrição etnográfica. Percebemos isso quando ele infere alguma conclusão sobre a moralidade do ocidente em seu texto. Isso quase sempre ocorre a partir do constrangimento moral que poderia gerar nos seus leitores algumas cenas. Por exemplo, como vimos, no ritual de danças e máscaras, cada máscara tem uma coreografia e, por meio da mímica, salientam-se alguns traços do objeto representado. Mas, no ritual, existe uma ligação entre todas as máscaras por meio de uma coreografia única, que Koch-Grünberg chamou de dança fálica. Como nos descreve o autor do relato de viagem:

O que era mais interessante, era uma DANÇA FÁLICA, na qual podiam participar todas as máscaras sem distinção. O ato de acasalamento e de fecundação era representado mimicamente. Apesar dos movimentos grotescos, os espectadores consideravam a dança e os dançantes com total seriedade. A dança devia produzir fertilidade na aldeia toda, especialmente entre a gente, animais e plantas; um pensamento de profundo significado moral e livre de qualquer indecência do nosso ponto de vista. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.161)

Chamando os movimentos dessa dança de grotesco, o etnógrafo parece querer agradar algum moralista, possível leitor de seu relato. Curiosamente, o editor da edição brasileira da obra inseriu o termo dança fálica em caixa alta, não por acaso. Um recurso que serve para preparar o leitor, pois, após bestializar a dança aos olhos dos europeus, afirma em tom categórico “mesmo que aos índios isso seja de total seriedade”:

“Indecente”, em geral, esta palavra estava aqui completamente fora de lugar. Estes indígenas nus são totalmente decentes, **como somente os humanos podem ser**: não se enraivecem, não se batem; sua moralidade situa-se em alto nível, embora muitas famílias convivam em um só e no mesmo espaço. Diante os estranhos, eles se envergonham até de acariciar suas esposas! (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.161, negrito nosso)

A forma de conduzir a descrição, ora elevando o indígena ao humano, ora o rebaixando ao grotesco, revela o dualismo da cultura ocidental muito bem arraigado no texto do etnógrafo alemão. É a partir do dualismo de seu discurso que podemos pressentir a máscara que modela a realidade dos fatos numa descrição científica do início do século XX. Tentando desamararrar os nós do dualismo no relato de viagem de Theodor Koch-Grünberg, buscamos o significado profundo de um ritual de danças e máscaras descrito pelo olhar do cientista viajante. Ou seja, esse significado brotará da problematização do dualismo implícito na ciência ocidental a partir da arte, ou melhor, das reflexões filosóficas de Nietzsche sobre a intuição do significado do *dionisiaco* na cultura grega como traço distintivo da cultura mítica em relação à cultura do homem científico da modernidade.

À primeira vista, o relato de Koch-Grünberg nos mostra uma imagem precisa do ritual. Mas precisar a realidade é a pretensão de toda ciência. A descrição minuciosa que caracteriza esse gênero literário antigo, que são os relatos de viagem, não é suficiente para pintar um quadro do ritual, segundo nossa leitura nietzschiana do material etnográfico. Munidos com o conhecimento dos conceitos da filosofia de Nietzsche, especialmente no que se refere à crítica da ciência da cultura moderna, entrevemos outro sentido na descrição de Koch-Grünberg do referido ritual de danças e máscaras.

Outro ponto que por ora merece nossa atenção: para Koch-Grünberg, as máscaras são a comprovação da crença em demônios por parte dos indígenas. Para ele, o ritual de danças e máscaras, na condição de um rito fúnebre, deveria expulsar os espíritos causadores da morte do finado de perto da aldeia (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.162). Versado em filologia clássica, seguindo o padrão neo-kantiano da antropologia arcaica, Koch-Grünberg padroniza o comportamento dos indígenas com o restante da humanidade. Percebemos isso quando Koch-Grünberg afirma: “Assim vemos que também estas danças de máscaras estão sendo animadas pelos mesmos motivos básicos que dominam em todo o mundo nas danças religiosas de máscaras: expulsão dos demônios e produção de fertilidade” (*ibid.*).

Finalmente, esse olhar de Koch-Grünberg, que pretende enquadrar o ritual que observa num plano universal, pelos mesmos “motivos básicos de fertilidade e expulsão dos demônios”, é o traço mais saliente do texto científico alemão que trabalhamos. Para tanto, fizemos um estudo do teor científico da expedição em questão. Quais são as operações epistemológicas que estão na formação intelectual e

cultural de Koch-Grünberg? Podemos adiantar as ideias iluministas e a formação protestante, mas precisaremos recorrer a alguns especialistas para desenvolver o assunto.

Ocupamo-nos, até aqui, com a descrição das impressões de Koch-Grünberg acerca das máscaras e danças dos *Siusí*, povo da região percorrida entre o alto rio Japurá e alto rio Içana na expedição de 1903 a 1905. De modo breve, refizemos o percurso do olhar de Koch-Grünberg ao descrever as máscaras e danças para intuir e deduzir, no tópico que segue, outra máscara: a que a ciência traja para tratar a arte da cultura amazônica.

1.3 O fundamento institucional e científico da expedição

As expedições científicas alemãs¹⁰ à floresta amazônica foram decorrentes do período em que a *Völkerkunde* surgia na Alemanha como projeto científico, mas só posteriormente ganharia *status* acadêmico, após as bem sucedidas expedições do etnógrafo Koch-Grünberg à Amazônia. A primeira expedição foi realizada no período de 1903 a 1905, ao alto rio Negro, noroeste do Brasil, cujo relato, a obra *Dois anos entre os indígenas*, é objeto de nosso trabalho. A segunda viagem partiu da foz do rio Branco e foi até o rio Orinoco, passando pelo Monte *Roraima*, na Venezuela, de 1911 a 1913.

Com o intuito de servir ao Real Museu de Etnologia de Berlim, as viagens do etnógrafo Koch-Grünberg à Amazônia ajudaram no enriquecimento dos acervos das instituições alemãs. Ele conseguiu reunir diversas peças etnográficas, dentre elas, claro, as de natureza ritual-artística dos índios amazônicos. Pode-se perceber a evidente motivação estética¹¹ de Koch-Grünberg em seus relatos, seu interesse pelo *locus* da arte na cultura dos indígenas visitados e sua atenção especial em descrever as

¹⁰ Definiremos Koch-Grünberg como fonte antropológica em questão, representante do que se passou a chamar de *Völkerkunde* na Amazônia: tradicional escola regional alemã de molde científico cultural e social, numa elaboração neo-kantiana de antropologia. O esboço desse projeto científico pode ser definido, segundo nos explica Erwin Frank, *grosso modo*, como a busca da *Gattungscharakter*, ou seja, o caráter da humanidade, por meio da análise comparativa das *Volkscharaktere*, que significa caracteres específicos de cada povo (FRANK. 2008, p.130).

¹¹ A propósito, temos dois pontos dicotômicos sobre as intenções estéticas de nosso cientista-viajante na construção de seu relato etnográfico: primeiro, o levantamento de dados quantitativo-qualitativos sobre os indígenas visitados, para uma posterior análise antropológica nos gabinetes da Europa, ocupação que é própria das academias; segundo, a coleção institucional de peças etnográficas, que tanto fascinavam a cultura douta alemã no fim do século XIX até os nossos dias atuais.

máscaras, danças e demais ritos, sem esquecer das pinturas corporais e adornos em geral.

Erwin Frank afirma que, além de ter inaugurado a Antropologia moderna na América do Sul, têm-se aí, pela primeira vez, uma definição da paisagem étnica de regiões inexploradas. A Antropologia de hoje segue ainda mais ou menos esse modelo. O esboço desse projeto científico foi definido por outro *Völkerkundler*, Alexander von Humboldt, já citado por Koch-Günberg, ainda no fim do século XVIII, segundo soubemos por meio de Frank:

Antropologie (Esboço de uma Antropologia Comparativa; cf. Bunzel, 1996). Nesse trabalho, Humboldt argumenta que o *Gattungscharakter* da humanidade, isto é, o caráter da humanidade como espécie realiza-se historicamente em uma variedade quase ilimitada de *Nationalcharaktere* (plural de caráter nacional) ou *Volkscharaktere* (caracteres de povos) que, por sua vez, se refletem diretamente nos costumes, nas crenças, na língua e nas artes de cada povo e época. (FRANK, 2005, p.565)

Em tese, o fim a que se destina a investigação da *Völkerkunde* é revelar por meio do conhecimento científico a *Gattungscharakter*, ou seja, o caráter da humanidade. No prisma da aurora do século XX, esse processo ocorre, basicamente, por meio da análise comparativa das *Volkscharaktere* (caráter dos povos), ou seja, caracteres específicos de cada povo. O método da *Völkerkunde* foi explanado por Erwin Frank seguindo as orientações de Von Humboldt:

Mais concretamente, Von Humboldt propõe que se estudem os condicionamentos metafísicos do espírito humano (o *Gattungscharakter*, uma ideia profundamente kantiana em roupagem terminológica herderiana, por meio da observação empírica, holística e não reducionista, de seus efeitos sobre os diversos *Volkscharaktere* em contextos histórico-ambientais distintos. (FRANK, 2005, p. 565-566)

Como um *Bildungsbürger*¹², pertencente a uma classe que acredita no *Bildungsideal*, nosso etnógrafo fazia parte de um bem definido meio social e cultural.

¹² Em alemão, pertencente à classe “burguesia de educação” que era composta por profissionais autônomos, do baixo clero (sobretudo da igreja luterana) e servidores *Beamte* (*públicos*). Buscavam o aperfeiçoamento da *Seele* (*alma*) de seus integrantes, via trabalho dedicado, o espírito de autocontrole (disciplina, austeridade) e os estudos continuados (leitura) nos campos tanto das ciências

Segundo nos assegura Frank, Koch-Grünberg escrevia para um público moralista, cheio de preconceitos e, ao escrever, tentava corrigir a visão de seu estereotipado leitor:

É claro que as frequentes ironias, as alusões a valores éticos e estéticos e ao hábito, assumiu como as raras e bastantes cuidadosas tentativas de corrigir certos preconceitos do seu leitor imaginado, principalmente com relação à ‘natureza’ dos índios e a vida nos trópicos. (FRANK, 2008, p.128)

Nesse sistema de essência kantiana, que visa à obtenção de dados empíricos, provenientes das peculiaridades de cada povo, que desvelariam universais para a humanidade num plano metafísico, que seria o *Gattungsscharakter* alemão, é evidente a dicotomia epistemológica entre o reducionismo positivista do Iluminismo e das Ciências Naturais e o holismo, culturalismo-coletivismo romântico alemão. Referimo-nos à “tentativa dos iluministas e positivistas da época de identificar uma ética e uma estética, um único estilo de vida humano universal como objetivamente e exclusivamente racional de civilização.” (FRANK, 2005, p.569).

Esses temas podem ser articulados a partir da *Aufklärung*, que modelou as práticas pedagógicas da filologia alemã, formação compartilhada por Koch-Grünberg e Nietzsche. Inseridos na mesma tradição filológica alemã, podemos dizer que Koch-Grünberg iniciou uma série de inovações do campo da etnografia, mesmo estando preocupado com a tradição de sua disciplina? Sobre esse tema, a respeito do filósofo Nietzsche, Fabiano de Lemos Britto afirma:

Na mesma medida em que o pensamento de Nietzsche pode ser lido como uma proposta filosófica que pretende ultrapassar sua contemporaneidade, os preconceitos e limites impostos por essa, uma leitura mais atenta de seus textos – especialmente aqueles escritos nos primeiros anos de sua atividade como professor, entre 1869 e 1875 – revela o quando esse pensamento está amplamente comprometido com todo percurso precedente da moderna filosofia alemã, remetendo-nos, em última análise, à *Aufklärung*. [...] Se levarmos em conta a importância que seu ensino teve em sua formulação geral do conceito de *formação cultural*, *Bildung*, seria, no mínimo, um erro de imprecisão negligenciar as formas tradicionais das práticas pedagógicas da filologia alemã nas quais Nietzsche pretendeu se integrar, ainda que de forma crítica e

(principalmente filosofia e história) como da poesia – ideal considerado pelos grandes filósofos-poetas alemães no século XVIII (de Lessing a Goethe). (FRANK, 2008, p.128)

hesitante. [...] O estabelecimento da filologia como disciplina científica por Friedrich August Wolf, no começo do século XIX, não foi a primeira tentativa na Alemanha de compreender o fenômeno da cultura helênica em sua relação com a *Bildung* – uma já então consolidada tradição havia tentado encontrar, entre os gregos, os elementos de uma estética que serviria, no mínimo, de modelo a ser imitado pela cultura alemã. (BRITTO, 2008, p.149-150)

Oriundos dessa tradição, os alemães estudados aqui são de uma jovem disciplina, a filologia, que surgiu no século XIX. Essa disciplina tentava sistematizar cientificamente toda tradição filosófica de estudos helênicos da filosofia clássica alemã. Os autores que Erwin Frank sugeriu estarem na formação intelectual de Koch-Grünberg estão entre os mesmos que Fabiano Britto listou na formação de Nietzsche em relação a tradição helênica:

Mas é igualmente certo que a assimilação da cultura grega pela literatura filosófica alemã possui uma pré-história, na qual os nomes de Johann Joachim Winckelmann, Johann Gottfried, Herder e Goethe exercem os papéis de fundadores. Ela se caracteriza, sobretudo, como uma abordagem que dificilmente pode ser considerada científica, se considerarmos aqui os paradigmas modernos. (BRITTO, 2008, p.150)

Segundo “os paradigmas modernos” sugeridos por Britto (2008), a assimilação da cultura grega por essa pré-história da filologia alemã não pode ser tomada como científica, não inteiramente. Podemos identificar esse traço da tradição magisterial alemã no texto de Koch-Grünebrg, que nos descreve as flautas de *Pã* na festa com dança dos *Huhúteni* da seguinte maneira:

Com um prolongado sopro fortíssimo das duas grandes flautas encerrou-se a dança. A pausa que se seguiu foi preenchida com música. Em um banco comprido, dentro da casa, estavam sentados alguns moços e sopravam breves acordes, em um movimento rápido, nas flautas de *pã*, que tinham a forma exata dos antigos gregos. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 111)

Por trás do fundamento científico, vale salientar o fundamento institucional da expedição. Na tensão entre esses alicerces repousa a contraditória motivação científica de Koch-Grünberg. Isso se deve a sua condição de colecionador de museu. O percurso da expedição foi todo pensado tendo em vista a função de coletar peças etnográficas

para as instituições financiadoras, ou haviam motivações não-institucionais e apaixonadas de nosso cientista viajante?

O que podemos dizer sobre o assunto é que é certo que sua viagem ajudou no enriquecimento do acervo etnográfico do Museu de Berlim, conseguindo reunir diversas peças etnográficas, dentre elas, claro, as de natureza ritual-artística dos índios amazônicos. Vale ressaltar que traços de colecionador são marcantes no texto de Koch-Grünberg (2005), por exemplo, nessa comparação onde nos descreveu o primeiro encontro que teve com alguns botes *Siusí* seminus provenientes do rio Aiary em 1903: “Eles conduziam consigo apetrechos caseiros indígenas, um museu etnográfico em ponto pequeno.” (p.80-81).

Acreditamos que temos, sim, pontos dicotômicos sobre as intenções científicas de nosso cientista-viajante na construção de seu relato etnográfico: primeiro, as motivações pessoais de cunho estético e científico, seu fascínio pelo ritual de danças e máscaras; segundo, a coleção institucional de peças etnográficas, que poderia saldar todas as despesas da viagem. Porém, também sabemos que ele cruzou os limites da ciência de seu tempo explorando uma área antes inacessível para a ciência, por conta própria.

Koch-Grünberg tentou uma inserção na cultura e na tradição dessas tribos visitadas, tradição de teor oral. Sua principal comunicação com essa linguagem mítica se deu por meio do contato com as celebrações rituais, que são o ápice de significação do mundo na cultura mítica, atingindo toda sua força de expressão, por meio da tensão entre a memória e a palavra, entre mímica e música, consciente e inconsciente, em suma, como nos apresenta Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, entre o impulso *apolíneo* e *dionisíaco*, que trabalharemos mais adiante. É do ponto de vista de um observador, e não de um agente, que o etnógrafo nos descreve o ritual. Até *Cururú-cuára*, a experiência do nosso cientista não passou de uma coleta de dados sem nenhuma observação que tenha sido feita sobre alguma experiência de ordem mística.

Koch-Grünberg não despreza na sua descrição questões própria da arte, mas está focado na descrição em si, não levantando hipóteses teóricas sobre a significação dos elementos descritos. Sendo assim, a dicotomia que a ciência efetua entre racionalidade e instinto, entre ciência e arte, não foi levada em consideração no relato antropológico do alemão, concentrado principalmente na sua coleta de dados para a construção de um mapa étno-linguístico.

Mesmo munido de fotografia, onde a verossimilhança da foto em relação ao objeto já era evidência da deformação ocorrida na ilustração dos primeiros viajantes¹³, o etnógrafo, ao descrever o nativo amazônico, o definia num plano inferior ao do homem civilizado. Levando em consideração a análise do contexto inicial da viagem, anteriormente exposta neste trabalho, o alemão estabeleceu a distinção de sua condição de homem civilizado com “a do homem natural”, assim como se refere às crianças indígenas como “autênticos meninos naturais [*Naturkinder*]” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.522-543)

Até aqui, averiguamos as condições iniciais da viagem por meio do texto do próprio Koch-Grünberg e recuperamos o que alguns especialistas nos informam a respeito dessa etapa da expedição. Descobrimos que os capítulos iniciais da obra contém as observações de um etnógrafo que não tinha iniciado propriamente seu trabalho de campo e estava tentando sanar dificuldades de ordem financeira, burocrática e logística. Mesmo imerso em problemas dessa natureza, a narrativa inicial do autor já nos revela inúmeros apontamentos de ordem científica e de revisão bibliográfica.

Foi somente com a ajuda de um especialista no assunto, Michael Krauss (2004, p.198), que pudemos afirmar que a expedição científica iniciou somente quando o etnógrafo teve contato com a primeira residência autenticamente indígena. Em busca de *Cururú-cuára*, maior aldeia Baniwa da região acima da cachoeira de Tunuhy, foi que a viagem alcançou o teor científico. Desse modo, foi depois de cinco meses de viagem em terras amazônicas, em 28 de setembro de 1903 que o autor logrou esse êxito, viajando desde 23 de maio do mesmo ano.

Com a ajuda de Erwin Frank, estudamos o método neo-kantiano de antropologia praticado por Koch-Grünberg na aurora do século XX em terras amazônicas. Definimos, por meio dos argumentos do especialista, a tradição acadêmica e cultural do nosso etnógrafo. Esse passo foi importante para compreendermos, mais tarde, os argumentos de cunho moral que o etnógrafo tecia,

¹³ Sobre esse dualismo, em que o homem civilizado se opunha e depreciava o nativo em prol de suas ideias de civilização, estava alicerçada a maioria das missões que adentraram a foz do Amazonas e subiram seu curso. O objeto estudado pelas ciências era pintado conforme o modelo estabelecido pela razão europeia. Aqui na Amazônia temos uma vasta gama de exemplos. Exemplos clássicos desse caso são as ilustrações de Alexandre Rodrigues Ferreira ou de Spix e Martius, que datam do século XVIII e XIX respectivamente, onde a feição dos nativos era bestializada e a dos europeus cuidadosamente bem refinada.

que segundo o especialista, tinha por preocupação principal a recepção do leitor europeu.

Desde o início do texto de Koch-Grünberg, percebe-se como é concebido o mundo europeu e civilizado em detrimento do mundo indígena e amazônico. Um sistema binário de comparação de valores é utilizado pelo autor. Podemos ver esse aspecto da narrativa já no início, no primeiro capítulo, onde o autor descreve Manaus no limite entre “a selvageria das festas populares e as proezas do progresso econômico” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.29). Estudando esses aspectos introdutórios à compreensão do texto do etnógrafo, no capítulo seguinte dessa dissertação, poderemos nos deter mais esmiuçadamente na recuperação da importância das máscaras na composição de uma viagem dessa natureza.

CAPÍTULO II

O SENTIDO DAS MÁSCARAS NO TEXTO DE KOCH-GRÜNBERG

Como já dissemos, após nos determos de forma breve sobre a descrição do encontro de Koch-Grünberg com as primeiras máscaras dos *Siusí*, é no segundo volume da obra *Dois anos entre os indígenas*, no capítulo VI, que o autor vai se deter mais detalhadamente sobre esse objeto ritual. Nessa parte da obra, pergunta-se acerca do funcionamento da máscara e do poder espiritual que exerce para o *Kobéua*:

Quando os *Kobéua* quiseram explicar-me do melhor modo esta parte invisível da máscara, eles chamaram-na, com a palavra da Língua Geral, “máscara-anga” (alma da máscara). Como a alma humana está invisível dentro do corpo, o vivifica e, depois da morte, vai para *Mköl̃mi*, o além das almas dos *Kobéua*, assim também depois da “morte”, isto é, depois de ser queimada a máscara, a força invisível que durante a festa vivia na máscara, seu invólucro visível, volta para a sua residência própria. Esta força invisível é o demônio. “Todas as máscaras são *abóxökö* (demônios); todos os *abóxökö* são senhores (donos) das máscaras”, disseram os *Kobéua*. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.506)

Mais de 50 máscaras diferentes Koch-Grünberg adquiriu dos *Kobéua* em sua estada em *Namocolíba*. Atribuiu a elas o sentido demoníaco, pois segundo ele, “muitas possuem rostos humanos” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.507). Isso evidencia o complexo simbolismo da mitologia *Kobéua*.

Não nos deteremos na representação da mitologia *Kobéua* na obra de Koch-Grünberg, mas nos centraremos na máscara e sua importância dentro da narrativa. Mas antes de revisar a literatura especializada acerca das máscaras rituais do alto rio Negro, é importante salientar algumas informações atuais sobre esse grupo. Segundo o Instituto Sócio Ambiental (ISA), somam 4.670 *Kobéua*, vivendo a maior parte na Colômbia (4.238), 407 no Brasil (FUNASA, 2010) e 25 na Venezuela. São conhecidos por outros nomes, como *Cubeu*, *Cobewa*, *Kubéwa* e *Pamíwa*, pertencendo à família linguística *Tukano Oriental*. Habitam no Brasil o alto rio *Uaupés* e em

menor proporção o alto rio Aiari. Segundo essa fonte, são especializados na fabricação das máscaras de *tururi*.

William Murray Vincent afirma, em seu artigo publicado na *Suma Etnológica Brasileira* sobre a Arte Índia, que o uso de máscaras é um elemento de grande importância nas representações rituais dos índios da América do Sul. O autor baseia seu argumento em um histórico de representações dessas máscaras na literatura especializada disponível:

Francisco Orellana refere-se à vida ritual e ao uso de máscaras entre diversas comunidades amazônicas que visitou no início do século XVI. Durante uma estada de dez meses entre os Tupinambá, Hans Staden (1557) observou um único ritual com máscaras e ficou impressionado com a decoração corporal e o uso plumária(?) por essa tribo. (VINCENT, 1986, p.151).

Segundo esse histórico, a máscara permeia, desde o século XVI, a descrição dos viajantes que estiveram por terras amazônicas. Foi objeto de atenção de zoólogos, naturalistas, filósofos e antropólogos, como podemos ver na revisão bibliográfica realizada por Vincent:

Viajando pelo rio Solimões, o zoólogo Johann Baptist von Spix (1823-1891) assistiu, perto de Tabatinga, a uma cerimônia dos índios Tukúna de iniciação feminina, na qual dançarinos mascarados desempenhavam importante papel. O naturalista inglês Henry Bates (1892) oferece uma descrição de uma cerimônia, com o uso de máscaras, semelhante àquela que assistiu entre os Tukúna em 1857. Anos mais tarde, Henri Coudreau (1887:187) relatou o uso de máscaras feitas com fio de pelo de macaco e cabelos humanos nos rituais de iniciação masculina dos índios Tariâna, grupo aruak, do rio Uaupés. (VINCENT, 1986, p.151).

Segundo esse autor, são essas últimas informações, referentes a Coudreau, que são confirmadas por Koch-Grünberg em seu trabalho de campo no alto rio Negro pelos anos de 1903 a 1905.

Por outro lado, o primeiro contato de Koch-Grünberg com o trabalho descritivo de máscaras oriundas da cultura indígena da América do Sul foi antes da experiência de 1903 no alto rio Negro. Vincent (1986, p.151) explica: “As viagens de Karl e Wilhelm von den Steinen (1884 e 1887), Herman Meyer (1896 e 1899) e Max Schmidt (1901) pelo rio Xingu resultaram em excelentes descrições dos tipos de máscaras entre os índios do Brasil central.”.

Como já vimos com mais detalhes, Koch-Grünberg participou da mal sucedida expedição científica de Herman Meyer ao Xingu, dado que nos permite dizer que as máscaras vão compor o referencial simbólico no exercício etnográfico de Koch-Grünberg em algum momento do triênio 1896 – 1899, enquanto ele trabalhava como ajudante do renomado etnólogo Herman Meyer em expedição à Amazônia central.

De acordo com Vincent, após as expedições e viagens ao Brasil desses etnólogos citados, os estudos que deram sequência às pesquisas das máscaras dos índios da América do Sul ficaram mais focados na manipulação dos dados fornecidos por esses viajantes anteriores:

As extensas coleções feitas por esses etnólogos, bem como as obtidas no alto Amazonas por Spix e Martius e Koch-Grünberg, reunidas todas nos museus etnológicos de Berlim, Leipzig e Stuttgart, deram lugar a estudos sobre distribuição e variação estilística de máscaras indígenas entre índios do Brasil. Os mais importantes são os de Fritz Krause (1910; 1911; 1942; 1960), Günter Hartmann (1967; 1968; 1970) e Otto Zerries (1961; 1980). (VINCENT, 1986, p.151).

A tradição de estudos sobre variação estilística é reproduzida por Vincent em seu artigo, pois constrói um mapa de quatro regiões distintas, organizando seu pensamento a partir das técnicas e matérias de confecção das máscaras rituais. Do seu ponto de vista, na região andina (1) o material da máscara normalmente é madeira, e é utilizada no rosto sem ornamento corporal. No noroeste amazônico (2) as máscaras são feitas de entrecasca de árvore de diversas cores e vão desde a cabeça até abaixo dos joelhos do mascarado (*tururi*). Na Amazônia central (3), onde a principal referência no artigo de Vincent é o alemão Steinen, a maioria das máscaras são de folhas de buriti ou babaçu, mas podem assumir uma diversidade de formas entre os

índios do Xingu, sendo tecidas de algodão ou desenhadas sobre madeira plana. Na terra do fogo (4), as populações indígenas utilizavam formas conoidais de entrecasca sobre a cabeça e pele de foca (VINCENT, 1986, p.152).

Vale lembrar que devemos tomar todas essas máscaras independentemente dessas categorias, pois, mesmo nessa multiplicidade estilística, fazem parte de um ritual. Esse ritual é descrito, fotografado e ilustrado numa composição narrativa etnográfica. É nesse plano que pretendemos trabalhar as máscaras, trata-se de um instrumento ritual impregnado de valor simbólico que serve como mote para as reflexões acerca dos usos e costumes da cultura imaterial dos *Kobéwa*.

Centremo-nos nas informações fornecidas sobre nosso objeto no artigo de Vincent, ou seja, a descrição etnográfica de Koch-Grünberg acerca do ritual de danças e máscaras dos índios do noroeste amazônico, pois ele evidenciou a importância do tema na obra desse autor. Desse modo, podemos construir um sentido para as máscaras no texto de Koch-Grünberg que agregue o valor simbólico que foi forjado no bojo da literatura especializada. Vamos prosseguir a leitura do artigo de Vincent buscando informações relativas a essa região, a esse autor e às máscaras.

2.1 Confeção das Máscaras

As primeiras informações fornecidas são relativas aos materiais e características das máscaras da nossa região de interesse:

Entre as tribos do noroeste amazônico, especificamente os Aruak e Tukãno do sistema fluvial Uaupés – Cuduiari, as máscaras são elaboradas com entrecasca de árvore e usadas à maneira de indumentária que cobre a cabeça e o corpo estendendo-se até abaixo dos joelhos do dançarino. (*ibid.*, p.152).

Em síntese, as diversas maneiras de confeção de máscaras que se encontram no noroeste amazônico, região que inclui o alto rio Negro e o Leste do Peru até a bacia do Solimões, resultam numa forma comum. Nas palavras de Vincent,

O processo de manufatura utilizado faz com que todas as vestes rituais feitas com essa matéria prima no noroeste amazônico tenham uma forma básica comum: um capuz tubular que cobre a

cabeça e o corpo até os joelhos, e mangas que se estendem até abaixo dos cotovelos (1986, p.153)

Vincent deduz uma forma básica para as máscaras do alto rio Negro a partir da descrição de Curt Nimuendaju, que explica como se compõe a indumentária de *tururi*. Na sua descrição, ele observa com precisão que o líber, matéria prima da máscara, é retirado dos troncos secos com mais de 20cm de diâmetro como peça tubular inteiriça. Isso pode estar diretamente associado, sem que o autor tenha explicitado, ao capuz tubular que vai da cabeça até abaixo dos joelhos como forma básica comum das máscaras provenientes dessa técnica de manufatura (VINCENT, 1986, p.153).

A máscara é composta de peças tubulares, uma central, da cabeça até abaixo dos joelhos, e as mangas para os braços do dançarino. Como expõe Vincent: “Vários tubos, de diferentes diâmetros, são costurados uns aos outros utilizando-se agulhas de osso e fio de fibra de tucum (*Astrocaryum vulgare*) para formar o torso e braços (ou mangas) da indumentária de *tururi*.” (1986, p.153).

Vincent situa no seu texto Koch-Grünberg como referência básica para os estudos etnológicos sobre as máscaras do noroeste amazônico:

Baseado no trabalho de Koch-Grünberg, Goldman cita 64 representações de entes feitas com máscaras entre os Kobéwa (1963:224-52). Essa indumentária é usada pelos Kobéwa na cerimônia de luto – *oyne* – que parece compartilhar elementos do ritual de Jurupari de outras tribos da região, cujo complexo simbolismo, como rito de iniciação masculina envolvendo a oferenda ritual de frutos da floresta, foi abordado recentemente por Stephen Hugh-Jones (1979) entre os Barasâna e Robin Wright (sem data) entre os Baniwa. (VINCENT, 1986, p.153).

Vincent pretende nos levar a conhecer o valor simbólico da máscara nessa literatura por meio da relação entre o ritual de luto e o “complexo simbolismo” presente nos estudos acerca do rito de iniciação de Stephen Hugh-Jones e Robin Wright. Assim, ele efetua uma comparação entre a obra de Goldman, que descreve 64 representações de seres mitológicos por meio da confecção de diferentes máscaras e a

obra de Hugh-Jones e Wright, que aborda o simbolismo do rito de iniciação masculino. Em todo caso, o problema geral gira em torno de compreender o simbolismo da cultura imaterial desses grupos étnicos a partir do que se apresenta aos sentidos dos pesquisadores. Nosso desafio específico é demonstrar o simbolismo da máscara forjado a partir da literatura etnográfica de Koch-Grünberg.

2.2 A Máscara como instrumento de metamorfose

O primeiro sentido que se atribui ao ritual de máscaras no artigo de Vincent é o da “muda de pele” do ritual Jurupari dos Tariâna. Nesse aspecto, os homens iniciados passam por diversos açoitamentos para simular um verdadeiro ciclo de menstruação. Hugh-Jones, Koch-Grünberg e Coudreau são as bases teóricas para a afirmação do autor de que os Tariâna classificam a preguiça como um macaco associado à menstruação, de modo que as suas máscaras sugerem um ícone desse animal:

O cerne do argumento de Hugh-Jones é o fato de que as máscaras *patsumaka* dos Tariâna eram construídas pela combinação de entrecasca de tururi, fio feito do pelo do macaco gritador e cabelo cortado de moças menstruadas. As próprias máscaras parecem ter sido representações icônicas de preguiças (Coudreau 1887:189; S. Hugh-Jones 1979:193), animal que os Tariâna chamam “patsu” e classificam como um macaco associado à menstruação (Koch-Grünberg 1911:113, 131). Além disso, observa S. Hugh-Jones, os dançarinos mascarados Tariâna açoitavam os iniciados Jurupari, fazendo-os sangrar do modo como “menstruariam” iniciados masculinos Barâsana – em virtude da flagelação. Reichel-Dolmatoff afirma que, para os Tukâno, os dançarinos mascarados que vigiam os iniciados masculinos representam “espíritos da menstruação” (1975:86-87). (VINCENT, 1986, p.153)

Já os Tukúna utilizam as máscaras no ritual de iniciação feminina que ocorre ao tempo da primeira menstruação. Também usam máscaras e dança nos rituais relacionados ao nascimento e à perfuração das orelhas. O autor sintetizou seu

entendimento do uso das máscaras nesses diversos ritos de passagem entre os Tukúna da seguinte maneira:

Em cada caso, vestir e desvestir a máscara simboliza uma ‘mudança’ de pele semelhante à ‘muda de pele’ menstrual que os homens Tukúna passariam na época da iniciação. Para os Tukúna, o ato de mudar de pele, objetivado pelo uso da máscara, representa um processo de transformação repetido em cada rito de passagem, sendo comparado ao ciclo de morte e renascimento. (VINCENT, 1986, p.153).

A máscara é o instrumento que, em conjunto com a dança, tem o poder de curar e expulsar uma epidemia que se instalou na tribo, ou numa doença de um integrante particular. Ela ajuda na metamorfose do curandeiro por meio da encarnação do espírito relativo à figura e coreografia da máscara adequada para cada caso. A máscara afasta a enfermidade do meio social da tribo e a devolve ao meio natural, nas brenhas da floresta. Segundo Lommel (1972, p.157), “No final da cerimônia, a enfermidade é simbolicamente removida da tribo na medida em que os dançarinos saem da aldeia e voltam à floresta, tida como *habitat* natural da doença e dos próprios demônios .” (*apud* VINCENT, 1986, p.152).

É comum que o “demônio da doença”, como o chama Vincent, ou “demônio da floresta”, como o designa Koch-Grünberg, seja animado por um transe espiritual resultado da influência da música e do canto sobre quem usa a máscara. Segundo Vincent, “Presume-se que a máscara seja animada por uma essência espiritual na medida em que a música penetra em seus ouvidos.” (1986, p.152).

Esses dados permitem ao autor afirmar que, na gênese mítica da máscara, existe uma luta entre natureza e cultura: as forças da natureza são ciclicamente reproduzidas em produtos culturais. Essa ideia já estava presente no trabalho de Goldman, autor de referência no estudo das máscaras de Koch-Grünberg, e que pode ser sintetizada nas seguintes palavras:

Por razões que são inerentes ao ritual em si, a ordem ritual diz respeito à natureza cíclica da existência, os estágios percebidos de desenvolvimento pessoal e coletivo, o ciclo das estações e periodicidade de abundância na cultura e jogo. Para além da ordem do que são reconhecidas como regularidades da natureza, o ritual toma a medida do imprevisível, embora em

ciclos evitáveis e irregulares, de doença e morte. [...] Como a ordem ritual é uma própria criação cultural, pode-se dizer que é uma resposta à natureza. (GOLDMAN, 2004, p.186).

A máscara é o traço mais saliente na descrição etnográfica realizado por Koch-Grünberg do ritual. Ela se apresenta como um objeto visível aos olhos do pesquisador e ao mesmo tempo representa um mundo invisível e incompreensível para o registro da ciência. É um artefato que, nas pesquisas antropológicas, vem sendo compreendido como um objeto mítico e de valor ritual. Como na narrativa da descrição de *Dois anos entre os indígenas*, existem duas espécies básicas de objetos: os que possuem uma utilidade prática, como uma pá, faca, flecha, e os que não tem uma finalidade prática, como a dança, a flauta, ou a máscara. Esses últimos, definem o campo de atuação dos pesquisadores da cultura imaterial.

Essa divisão sugere um prolongamento da tradição kantiana. Especificamente quando elabora na estética da *Crítica do juízo de gosto*, que os objetos de arte são um meio sem fim, ou seja, não possuem utilidade prática, e serve somente para o deleite e o prazer estético. Esse pensamento propicia uma divisão entre o saber técnico e a faculdade do juízo estético (KANT, 2002, p.169).

Podemos constatar essa tradição a partir da divisão dos capítulos da obra *Dois anos entre os indígenas*. Por exemplo, capítulos destinados à descrição das armas, da indústria, dos trançados estão em contraponto em relação aos destinados às danças, às máscaras e aos conceitos. Isso quer dizer que, os artistas das ferramentas diárias, como redes de pescar, arcos e flechas, carauatanas, estão em contraste com os artistas das danças, músicas, cantos e máscaras.

2.3 Os demônios e espíritos da floresta

Entre o grupo Tukúna, Vincent afirma que as máscaras são ícones dos “animais-duendes” da floresta (VINCENT, 1986, p. 153). O produto cultural mantém vivo na memória não hereditária dos integrantes do grupo o mito da vingança da tribo contra essas entidades espirituais que teriam assassinado um grupo de caçadores antepassados seus. Em síntese: “Elas [as máscaras] são usadas em certos rituais para reanimar esses espíritos num ciclo que se perpetua e se vincula ao ciclo natural de

nascimento, crescimento, maturidade e morte.” (*IBID*, 155). Portanto, segundo os estudos de Vincent relacionados ao aspecto simbólico da máscara entre o grupo Tukúna, o traço distintivo do ritual de máscaras é a transformação de entidades naturais em produtos culturais.

As máscaras e sua dinâmica na ordem ritual são, portanto, o reflexo da compreensão metafísica do grupo acerca da realidade, que encontram num plano extra-social. Isso reforça a ideia de que a máscara está impregnada de conteúdo simbólico, mas que não deve ser interpretada por meio do fator social, histórico, ou econômico, mas sim moral. Numa tradução livre, Irving Goldman, autor do livro *Pensamento religioso dos Cubeo Hehénewa: metafísica de um povo do noroeste amazônico*, assegura esse dado:

A proposta do ritual não é mistificar por meio da transposição cultural de valores e mensagens ideológicas num código esotérico, porém fazer o necessário para comunicar de forma inteligível o que por outro lado é do mundo oculto dos não-humanos. (GOLDMAN, 2004, p.186).

A partir deste ponto, podemos vislumbrar o caminho por onde iremos nos aventurar. A ordem ritual estabelecida abrange aspectos não-humanos da existência. Como estudá-los? Como Koch-Grünberg entendeu o processo de formação dessa outra ordem da existência na praça da aldeia em forma de um ritual de máscaras? A imagem que temos do ritual já é fruto de uma série de processos interpretativos, que vão desde a descrição de um etnógrafo de formação protestante alemã, Koch-Grünberg, até a interferência da tradução da obra para o português cem anos após a primeira publicação. Nesse trabalho, nosso foco é a representação contida no texto literário de Koch-Grünberg, especificamente no que se refere à descrição do ritual dos *Kobéua, Káua e Siusí*.

Então, seguiremos estudando o significado da máscara nessa representação textual do início do século XX para poder conferir algum sentido inteligível ao “mundo oculto dos não-humanos”, a que se refere Irvin Goldman (2004, p.186). Os elementos da filosofia dionisiaca de Nietzsche, proposta em *O nascimento da tragédia*, e de estudos etnológicos mais recentes sobre o complexo simbolismo do

ritual nos darão, por meio de uma reflexão filosófica acerca da ciência, acesso ao conteúdo simbólico da máscara no texto de Koch-Grünberg.

Na revisão da literatura de viagem efetuada por Murray Vincent em *Máscaras. Objetos rituais do alto rio Negro*, encontramos a seguinte afirmação:

Para as populações aborígenes sul-americanas, o uso da máscara vem a ser uma modalidade tradicional de expressão estética. No contexto da performance ritual, sua manipulação funciona como um poderoso veículo que comunica visualmente ideias e conceitos, não só com referência à natureza e à estrutura do meio ambiente, como do arcabouço sociocultural em cujo âmbito o homem se movimenta. (VINCENT, 1986, p.160)

A afirmação de Vincent sintetiza a função atribuída pela literatura estudada ao objeto ritual da máscara. Nessa afirmação, também podemos localizar a máscara em uma função referencial, visto que comunica “ideias e conceitos”. Desse modo, em alguns casos da literatura de viagem, a máscara assume o papel de ícone que faz referência à visão do grupo acerca da sua relação com a natureza e do seu mundo metafísico para Goldman, espiritual para Koch-Grünebrg. Por outro lado, é comum aos autores estudados a ideia de que o ritual de máscaras conserva conhecimentos necessários para a manutenção de *ethos* de cada grupo.

Por exemplo, podemos verificar o ícone da máscara por meio do caráter zoomórfico atribuído pelo autor. Koch-Grünberg procede dessa maneira, no seguinte trecho de *Dois anos entre os indígenas*:

As máscaras representavam em parte animais, como a borboleta, que é dominador de todas as danças de máscaras, o urubu preto, a onça, peixes, lagartas, larvas de besouros etc., e em parte demônios maus com aspecto humano e com atividades humanas, gigantes e anões. (2005, p.154).

Esse processo não é unilateral: a máscara assume uma função simbólica de caráter multifacetado no texto de Koch-Grünberg, carregando bem mais informações do que simplesmente representar esses animais e demônios, ou o *ethos* do grupo. Por

meio da seguinte afirmação de Koch-Grünberg, podemos perceber a dinâmica entre a representação da natureza e a dos personagens mitológicos nesse processo:

Também as máscaras de animais eram interpretadas como demônios que representavam classes particulares de animais. Mas elas não eram imitações realísticas do animal que personificavam, e sim distinguiam-se das máscaras de figuras humanas apenas por alguns distintivos especiais, ornamentos, atributos. (2005, p.154)

Com isso, queremos dizer que a máscara de determinado animal pode não somente representar o animal tal qual se encontra na natureza, mas participar de um contexto mais profundo no âmbito sociocultural de tal grupo. Em outras palavras, se Koch-Grünberg representa a borboleta como “dominadora das danças de máscaras” entre os *Káua* (*Ibid*, p.154), poderíamos deduzir que a importância simbólica desse animal para a tribo seja de um herói, ou inferir um ser mitológico composto de partes humanas e animais.

Como nos afirmou Vincent (1986, p.151), logo no início do nosso trabalho, a máscara é elemento da maior relevância na literatura de viagem que se ocupou de descrever rituais dos índios amazônicos. A máscara é o elemento preponderante na descrição da encenação do ritual. Como já salientado, ela tem uma função simbólica que condensa diversos códigos, ou seja, de caráter multifacetado. Ela não é estática, e se vincula às outras linguagens presentes no ritual.

Sua função primordial, segundo Vincent, é a de expressar as ideias e conceitos que permeiam o universo metafísico dos realizadores do ritual. Porém, entender esse universo é uma tarefa que ultrapassa as modestas condições de realização de uma pesquisa de mestrado. Por outro lado, podemos entender como, na descrição da literatura de viagem da nossa fonte primária, a máscara se vincula a outros elementos num sistema que reforça seu conteúdo simbólico.

É comum, na literatura estudada, a afirmação de que a máscara só realiza plenamente a metamorfose, a “muda de pele”, quando é animada pela música. Quem traja a máscara, ao entrar em contato com o canto para dança com acompanhamento musical, insere a máscara no contexto coreográfico do rito. A máscara passa a receber acompanhamento mímico. Mesmo sendo uma forma produzida extrinsecamente à

dramatização do rito, o correto efeito da simbiose entre expressão corporal e plástica, nos adverte Vincent, depende de uma boa execução dos mascarados participantes do rito:

Sua utilização correta depende, contudo de uma íntima vinculação entre a máscara e o comportamento corporal de certos participantes do rito. Não só o usuário é mergulhado nas sensações manipulativas e táteis induzidas pela máscara, como a plateia é afetada por sensações visuais, táteis e auditivas. Essas impressões são realçadas devido à associação entre o universo ideológico suscitado pela capacidade manifesta de representação da máscara e sua função simbólica mais profunda. Nestas condições, a máscara serve, por um lado, para objetivar modos de pensar e conceituar; e, por outro, funciona como um catalisador que reordena o pensamento. (VINCENT, 1986, p.160).

De acordo com o texto de Koch-Grünberg (2005, p.522), “Todas as representações mímicas baseiam-se na ideia de uma eficácia mágica.” O que deixa claro para o leitor que o conteúdo simbólico do ritual situa-se num plano não-humano, como já nos advertiu Goldman (2004, p. 186). Portanto, a máscara é tida como instrumento de metamorfose e como objeto de cura mágica, pois, segundo ele:

O dançante, com seus movimentos e com suas ações, procurando representar o mais fielmente o ser cuja máscara está vestindo, identifica-se com este demônio. A força misteriosa que é inerente à máscara comunica-se ao dançante, transforma-o num demônio poderoso e o capacita a expulsar os demônios ou torná-los mais generosos. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.522)

Irving Goldman se opõe, em certo sentido, a transformação do dançarino “num demônio poderoso”. Ele nos deixa claro nos seus escritos que “O bailarino, no entanto, não ‘se tornou’ a máscara, ele entra em simbiose com ela.” (GOLDMAN, 2004, p. 278). Concordamos com o autor que a ideia de simbiose expressa de maneira mais adequada um mundo onde o corpóreo e o espiritual estão juntos e fazem parte da mesma realidade. A máscara, ao invés de anular o mundo corpóreo por meio da metamorfose do dançarino num “demônio da floresta”, como nos descreveu Koch-Grünberg, representa a necessidade recíproca do corpo e o espírito e celebra essa união.

Em maior ou menor proporção, dependendo do trecho, a separação entre o mundo espiritual, metafísico e o mundo terreno, corpóreo pode ser detectada na literatura estudada. Como indicamos no início do trabalho, o capítulo VI de *Dois anos entre os indígenas* é onde se encontram as maiores observações do autor sobre a cultura imaterial dos grupos étnicos visitados. Também é por meio desse capítulo que podemos entrever com mais clareza o sentido metafísico já anunciado entre os *Káua* no início da obra. Entre os *Kobéua*, Koch-Grünberg concluiu que:

Todas as máscaras representam demônios. A fantasia do indígena povoa a natureza inteira com espíritos bons e maus, que exercem grande influência na vida e na morte. Ele não explica nenhuma doença pelas causas naturais, especialmente se a doença é interna, cujo aspecto o indígena não pode entender, mas atribui à vingança de um espírito mau ou de um inimigo, dotado de poderes demoníacos, a doença e a morte, e também toda e qualquer desgraça, e com ela também a morte de um membro de sua tribo, celebrada com danças de máscaras. (2005, p.502)

A cena da dança de máscaras é descrita pelo autor como o lugar onde “[...]aparecem, conversando e agindo, todos os espíritos[...]” que habitam a “fantasia do indígena” (*IBID.*). Perguntando aos *Kobéua* sobre esses espíritos e sua relação com a máscara, nosso etnógrafo conseguiu uma resposta diferente da sua, onde o mundo espiritual está em oposição ao mundo terreno. Segundo Koch-Grünberg (*IBID.*), para o indígena não havia distinção entre a máscara e o demônio. Desse modo, a ideia de simbiose entre demônio e máscara proposta por Irving Goldman e exposta acima, parece mais de acordo com a explicação dadas pelos *Kobéua* a Koch-Grünberg, como podemos verificar no seguinte trecho:

O demônio esta dentro da máscara, está incorporado nela; para o indígena, a máscara é o demônio. Quando eu perguntava aos *Kobéua* pelo significado desta ou da outra máscara, sempre diziam: “Esta é a borboleta, este é o peixe aracú, este é o *Mkukö* etc., e nunca diziam “Esta é a máscara da borboleta, do peixe aracú, do *Mkukö* (*tatáloko tkahã, bolikakö tkahã, mkukö tkahã*). (*IBID.*)

Mesmo levando em consideração essa questão fundamental sobre a divisão entre a máscara e o espírito da floresta (físico e metafísico), o autor deixa de lado o significado da máscara para os próprios indígenas e segue sua etnografia. Mas o certo é que na sua descrição, Koch-Grünberg salientou o traço do demônio como uma força que anima a máscara, assim como na explicação cristã de encarnação a alma dá vida ao corpo. Para ele, o dançarino que veste a máscara passa a encarnar o demônio respectivo que a máscara representa. Após as danças, as máscaras são destruídas por incineração, a fim de que os espíritos retornem para seu mundo sobrenatural, que para os indígenas é uma residência situada numa serra ou cachoeira distante, segundo o autor (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 506).

Percebemos que o cientista alemão utilizou vários recursos para descrever as máscaras. Fotografou, ilustrou e nos descreveu. Não sendo suficiente para a *Volkerkunder* que representava, colecionou 50 máscaras diferentes, que representam 50 demônios distintos. Mas não pôde colecionar nem fotografar os demônios, somente conseguiu nos descrever a impressão que teve nessa estadia em *Namocoliba* junto aos *Kobéua* a respeito do assunto:

Os demônios são invisíveis. Os comuns mortais não podem ver; somente o pajé, usando seus poderes sobrenaturais, pode vê-los e falar com eles. Quando os *Kobéua* quiseram explicar-me do melhor como esta parte invisível da máscara, eles chamaram-na, com a palavra da Língua Geral, “máscara anga” (alma da máscara). Como a alma humana está invisível dentro do corpo, o vivifica e, depois da morte, vai para *Mköl~mi*, o Além das almas dos *Kobéua*, assim também depois da “morte”, isto é, depois de ser queimada a máscara, a força invisível que durante a festa vivia na máscara, seu invólucro invisível, volta para a sua residência própria. Esta força invisível é o demônio. “Todas as máscaras são *aböxökö* (demônios); todos os *aböxökö* são senhores (donos) das máscaras”, disseram os *Kobéua*. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.506)

Buscamos compreender até aqui que nesse ambiente cênico, a forma tridimensional da máscara tem papel extra-somático na atividade ritual, ou seja, segundo o autor, combinada com os elementos da música e dança, passa a expressar o seu significado.

Em suma, averiguamos o sentido das máscaras no texto de Koch-Grünberg. Revisamos, na literatura especializada, a presença da máscara na descrição de viajantes que estiveram por terras amazônicas desde o século XVI. Como vimos, Orellana, Staden, Spix e outros viajantes fizeram referência ao objeto em suas narrativas. As máscaras sempre atraíram as atenções dos viajantes, mesmo dos zoólogos, naturalistas, filósofos e antropólogos, o que em certa medida nos afirma o caráter multifacetado do objeto ritual. Também observamos o que dizem os autores a respeito da manufatura das máscaras do alto rio Negro. Curt Nimuendaju e Koch-Grünberg descreveram a manufatura da máscara e estabeleceram uma forma tubular básica que compõe a indumentária ritual. Esse elemento tubular tem ligação com o significado cíclico da natureza, expresso nas estações, na vida e na morte.

Desse modo, levantamos o nosso problema: estamos tentando compreender como o mundo espiritual, imaterial da tribo é reproduzido na confecção de um objeto cultural, material que é a máscara, por meio da literatura de Koch-Grünberg. Para o autor, a máscara é um instrumento de metamorfose que permite ao pajé a inserção no mundo metafísico para a cura espiritual, pois as doenças, epidemias e intempéries do clima, são explicadas a partir de um fator espiritual, metafísico, ou seja, todo mal provém dos espíritos da floresta, segundo o autor. Isso leva a certeza de que toda ação ritual está impregnada de um significado de eficiência mágica (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 522), o que quer dizer que o conteúdo simbólico do ritual está num plano não-humano.

Para discutir esse aspecto mágico, espiritual, não-humano, como nos apresenta a literatura especializada sobre as máscaras, recorreremos, no último capítulo dessa Dissertação, à filosofia e a sua reflexão acerca da ciência moderna.

CAPÍTULO III

“NIETZSCHE PODERIA FAZER PESQUISAS AQUI”

No decorrer da nossa pesquisa, ao averiguar a literatura em português disponível de Koch-Grünberg (2006), fomos assegurados pelo próprio etnógrafo: “Schopenhauer e Nietzsche poderiam fazer pesquisa aqui” (p.340).

Essa descoberta em nossa fonte primária foi fundamental para estabelecer uma referência textual entre o nosso objeto de estudo e a nossa metodologia, assim como chamar a atenção do leitor para a afinidade do olhar projetado por Koch-Grünberg no seu relato popular de viagem e a abordagem filosófica de suas observações científicas.

Até o momento, não analisamos a descrição do ritual de máscaras a partir da filosofia de Nietzsche. Antes de tal empreitada, procuramos entender a importância das máscaras indígenas na composição do relato de viagem do cientista alemão dentro da tradição da literatura dos viajantes.

A primeira etapa do trabalho foi dedicada a este assunto. Em síntese, debruçamo-nos sobre o texto de Koch-Grünberg, especificamente o primeiro volume da obra, e sobre artigos de dois especialistas no assunto: Erwin Frank e Michael Kraus.

Buscamos refazer o percurso da viagem até o encontro com as primeiras Máscaras. Desse modo, entendemos como foi construído o roteiro e plano da obra do cientista. A máscara, nesse processo de elaboração da expedição e da obra científica de Koch-Grünberg como um todo, tem papel fundamental.

Porém, é na segunda parte da obra que vamos encontrar uma abordagem mais profunda das máscaras. O autor discorre sobre o conteúdo simbólico delas, apontando possíveis processos de assimilação a partir de suas formas e representações. Foi na vivência entre os *Kobéua* que Koch-Grünberg ousou ultrapassar o traço descritivo do texto de sua etnologia para o simbólico, aventurando-se a desvendar um ritual místico e religioso por meio das operações da jovem ciência alemã, a *Völkerkunde*, como nos afirma Kraus:

As semanas em Namocoliba pertencem, tanto desde a perspectiva humana como investigativa, às impressões mais

comovedoras da expedição de Koch-Grünberg. Ele se dedicou ali intensamente, entre outros, a estudar o significado das danças de máscaras destes indígenas. Documentou cuidadosamente a manufatura dos trajes com máscaras para estas danças. Além do mais escreveu extensamente em seu relato de viagem os usos e costumes, ornamentos cosméticos, formas de subsistência e a cultura material dos Kobéua. (2004, p.204).

Ao refazer a viagem, desvelamos uma característica fundamental no texto de Koch-Grünberg. Percebemos como as máscaras representavam a preservação da cultura indígena frente aos avanços das missões religiosas e da civilização europeia. Era esse o foco da viagem de Koch-Grünberg: romper a fronteira da ciência de seu tempo e ir aonde nenhum outro viajante tivesse ido antes. De algum modo, as máscaras indicaram o caminho ao nosso antropólogo. Pois além de tudo, esse material estava tão bem cotado nas galerias de arte e museus da Europa que poderia sanar as despesas contraídas no decorrer da expedição científica.

Na primeira parte de *Dois anos entre os indígenas*, quando participou da festa dos *Káua-Tapuyo*, Koch-Grünberg (2005, p.154) inferiu que somente em conjunto com a dança as máscaras apontavam seu real significado. Como vimos, ele nos descreve uma pequena sequência de animais da terra, água e ar (coruja, urubu, besouro estercoreiro, jacaré) que eram representados iconicamente pelo objeto ritual da máscaras e pela mímica da dança. Paulatinamente, nosso etnógrafo descreve o que vai observando de característico em cada máscara, segundo a ajuda de seus informantes.

Na concepção do autor, a partir da incorporação da dança e de outros apetrechos, temos um Baile de Máscaras. Já no primeiro baile dessa viagem, ele é assaltado pela cena de uma dança fálica. Essa cena é tão forte no ritual que modela o texto do etnógrafo. Preocupado com os leitores moralistas da Europa, sua descrição perde um pouco o foco e passa a refletir acerca da indecência ou inocência do ritual de máscaras.

Exatamente nessa parte da obra, a forma de conduzir a descrição, ora elevando o indígena ao humano, ora o rebaixando ao grotesco, revela o dualismo da cultura ocidental muito bem arraigado no texto do etnógrafo alemão. Aqui podemos aplicar a filosofia dionisíaca de Nietzsche, tentando formular um diagnóstico baseado nos sintomas do niilismo do homem científico presentes no texto de Koch-Grünberg.

Essa última etapa da pesquisa, referente à metodologia, aborda filosoficamente o relato etnográfico por meio da problematização do dualismo implícito na ciência ocidental a partir da arte, ou melhor, das reflexões filosóficas de Nietzsche sobre a intuição do significado do dionisíaco na cultura grega como traço distintivo da cultura mítica em relação à cultura do homem científico da modernidade.

Então, tomamos os argumentos moralistas de Koch-Grünberg como sintomas da tese nietzschiana de que a atividade propriamente metafísica de cultura científica moderna é a moral, e que a moral passa a interferir na capacidade do homem de perceber uma imagem concentrada e artística do mundo, como é o caso das imagens das alegorias míticas. Nietzsche afirmou que “[...] é a arte a atividade propriamente metafísica do homem” e que “[...] o mundo só se justifica como fenômeno estético.”(NIETZSCHE, 2007, p. 44). Elementos semelhantes ao sentido atribuído por Koch-Grünberg à cultura indígena do alto rio Negro, que prima pela arte como atividade metafísica de sua cultura, manifestada na confecção de máscaras:

O revestimento de cascas da frente da casa estava pintado com figuras simétricas de cor preta-branca-vermelha-amarela e testemunhava já o sentido artístico dos habitantes, que se manifesta especialmente na confecção das vestimentas de máscaras ornamentadas com padrões coloridos. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.140)

O sentido artístico atribuído por Koch-Grünberg aos índios do alto rio Negro vai ao encontro do argumento nietzschiano de que a atividade metafísica própria do homem é a arte. A crise na cultura científica, portanto, pode ser definida como a perda da faculdade artística em detrimento da atividade do juízo moral.

A narrativa de Koch-Grünberg permite perceber que o antropólogo ali também faz um diagnóstico da crise da ciência. Acerca do primeiro ponto, esclarece-nos o autor logo no início da obra que:

O leigo, frequentemente, está inclinado a olhar com desprezo esses “selvagens”, porque andam nus e têm outra cor de pele, especialmente quando os “conhecimentos etnográficos” limitam-se às lembranças juvenis das leituras de “Estórias de Índios”, de valor duvidoso. Com minhas descrições, espero contribuir para acabar com esses preconceitos e fazer com que um

círculo cada vez maior de leitores conheça melhor esses povos naturais tão mal compreendidos. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.07)

Por outro lado, sua narrativa é também um sintoma dessa crise vislumbrada pela filosofia de Nietzsche. A obra de Koch-Grünberg que, como vimos, seguia a tradição e estilo dos antigos livro de viagem (PINTO, 2005, p.13), apresenta a marcante presença do juízo moral arraigado à arte literária dos viajantes.

Devemos esclarecer um tópico em relação à aplicação da filosofia dionisíaca à análise de qualquer texto. Primeiro, levamos em consideração que Nietzsche suscita em *O Nascimento da Tragédia* a problematização da ciência, onde a moral é o objeto privilegiado pelo autor. Dessa forma, a análise efetuada por ele sobre o valor da nossa civilização e cultura nos fornece o método de abordagem filosófica utilizadas aqui no texto de Koch-Grünberg.

O especialista Carlos Ribeiro de Moura (2005, p.58) nos esclarece a respeito desse campo de atuação da filosofia de Nietzsche. Diz que ele observou que a interpretação moral conserva um valor imenso enquanto “semiótica”. A moral é uma “linguagem de signos”, uma “sintomatologia” e, através dela, revelam-se “as mais preciosas realidades da civilização”. Nas palavras do próprio Nietzsche:

A esse respeito, o juízo moral nunca pode ser tomado ao pé da letra: ele nunca encerra enquanto tal mais do que um absurdo. Mas ele permanece inestimável enquanto Semiótica: ao menos para os que sabem ele revela as realidades mais preciosas das culturas e das interioridades, que não sabiam o bastante de si para "entenderem" a si mesmas. A moral é meramente um discurso de signos, meramente sintomatologia: é preciso já saber do que se trata para tirar dela algum proveito. (NIETZSCHE, 2006, p. 118)

Em síntese, perseguimos em *O Nascimento da Tragédia* os dois eixos principais do processo de pensamento expresso na obra, as formulações acerca do apolíneo e dionisíaco, assim como o desaparecimento da tragédia ante a cultura científica. Desse modo, tomamos o cuidado de aplicar cuidadosamente a terminologia própria da investigação nietzschiana para compreender o processo de descrição de Koch-Grünberg acerca de um ritual mítico, pois, como nos assegura Montinari (2003,

p.246), “[...]as questões às quais Nietzsche respondeu nos seus escritos e meditações, não são idênticas às nossas questões”.

3.1 O apolíneo, o dionisíaco e o socrático

A tríade fundamental de *O Nascimento da Tragédia*, formada pela dupla de opostos, Apolo e Dioniso, mais o elemento desagregador da cultura trágica, a filosofia de Sócrates, serão esclarecidos e trabalhados neste capítulo – o apolíneo, o dionisíaco e o socrático.

Segundo Nietzsche (2007, p.32), o apolíneo e o dionisíaco são impulsos artísticos que emanam da natureza e se manifestam entre os homens, com ou sem intermédio do artista. Uma formulação, que como ele mesmo assegurou, são oriundas da tradição schopenhauriana.

A predominância de qualquer um desses fatores em detrimento do outro acabaria por gerar uma crise. Ao passo que o dionisíaco é o imaterial, o abstrato, o obscuro; o apolíneo é o material, o simétrico e o claro de se ver. Nesses termos, Nietzsche afirma que nossa cultura passou a valorizar um terceiro elemento, o racional (como ele diz, o socrático). A consequência dessa supervalorização da ciência na cultura do homem moderno é o atrofiamento do impulso dionisíaco.

Na obra do filósofo Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, temos uma teoria estética que prima pelo valor do impulso do *daimon* socrático em sentido invertido. O que isso quer dizer? Na inversão da tradição filosófica ocidental elaborada por Nietzsche, a divindade aconselha Sócrates quando sua “*descomunal inteligência começa a vacilar*” (NIETZSCHE, 2007, p.83), o *daimon* não é somente princípio de não contradição racional, cerne lógico da filosofia de Sócrates, mas é a busca diretamente oposta ao conhecer consciente. O abismo oculto do outro lado do estado de consciência do homem racional seria a perfeita encarnação do *daimon* nietzschiano, um plano onde a verdade não é alcançada por meio do rigor lógico da razão científica e da individuação da consciência.

Logo, o *daimon* da Filosofia Antiga, oriundo da tradição platônica, perde o sentido clássico: doravante ao invés de mero princípio de verdade, a encarnação da divindade que somente aconselhava toma o controle na produção do conhecimento. Esse conhecimento tem outra natureza, distinta da científica.

Nietzsche tomará de empréstimo os nomes das divindades principais das modalidades de arte, que são *Apolo* e *Dioniso*, para expressar o ponto de equilíbrio da obra de arte trágica em oposição ao fenômeno desagregador da cultura entre o povo grego, que, para nosso filósofo, é a “razão a todo preço” da filosofia de Sócrates, diretriz do conhecimento ocidental no decorrer do seu amadurecimento em ciência (NIETZSCHE, 2007, p.83).

Porém, para compreendermos o contraste do *apolíneo* frente ao impulso *dionisíaco*, proposto por Nietzsche no ensaio sobre a origem da tragédia grega, faz-se necessário desfazer o olhar dualista predominante na cultura atual, presente também nas impressões do etnógrafo Koch-Grünberg e compreender, nesse processo, que a arte é um complemento e correlato da ciência (*Ibid.*, p. 13). Para compreender esse contraste, o filósofo nos adverte:

Para conceber tudo isso [o mundo dionisíaco], precisamos demolir pedra após pedra, por assim dizer, o artístico edifício da *cultura apolínea*, até vislumbrarmos os fundamentos nos quais se assenta. Advertimos aqui, em primeiro lugar, as magníficas figuras dos deuses *olímpicos*, que se erguem sob o frontão desse edifício e cujos feitos, representados em relevos a resplandecer na distância, ornem seus frisos. [...] O mesmo impulso, que se materializou em Apolo, engendrou o mundo olímpico e, neste sentido, Apolo deve ser reputado por nós como pai desse mundo. (NIETZSCHE, 2007, p.32)

Pois bem, a pergunta que o autor levanta em seguida indaga a respeito da necessidade que tiveram os gregos em construir o seu panteão de deuses. Segundo sua hipótese:

O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos. Aquela inaudita desconfiança ante os poderes titânicos da natureza, aquela Moira [destino] a reinar impiedosa sobre os conhecimentos, aquele abutre a roer o grande amigo dos homens que foi Prometeu, aquele horrível destino do sagaz Édipo, aquela maldição sobre a estirpe dos Átridas, que obriga Orestes ao matricídio, em suma, toda aquela filosofia do deus silvano, juntamente com os seus míticos exemplos [...] encobertos e subtraídos pelo olhar. (NIETZSCHE, 2007, p.33-34)

Ora, o filósofo parece dar aqui o mesmo sentido dado por Goldman (2004, p.186) às máscaras do ritual *Kobéua*, onde a gênese do ritual e da confecção de vestimentas artística representa uma resposta cultural aos poderes da natureza. Não podemos deixar de salientar que essa relação na tradição dos autores estudados não é tão simples, assim como ele nos assegura:

Aqui é preciso declarar que essa harmonia contemplada tão nostalgicamente pelos homens modernos, sim essa unidade do ser humano com a natureza, para a qual Schiller cunhou o termo artístico *naïf* [ingênuo], não é de modo algum um estado tão simples, resultante de si mesmo, por assim dizer inevitável, que tenhamos de encontrar à porta de cada cultura, qual um paraíso da humanidade: nisso só podia crer uma época que procurava pensar o Emílio de Rousseau também como artista e julgava haver achado Homero semelhante Emílio artista, educado no coração da Natureza. (NIETZSCHE, 2007, p.35)

Nietzsche propõe a “introvisão” [*Anschauung*] (*ibid.*, p. 24) da dicotomia necessária à percepção sagaz da cultura dos antigos gregos por meio de exemplos retirados de seu mundo mítico. Como já deve ter ficado evidente, ele nos chama a atenção para o pessimismo grego. Refletindo sobre os elementos da cultura desse povo, encontra no pessimismo a justificativa de sua arte, nas suas palavras:

Uma questão fundamental é a relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade – esta relação permaneceu igual ou se inverteu? –, aquela questão de se realmente o seu cada vez mais forte *anseio de beleza*, de festas, de divertimentos, de novos cultos brotou da carência, da privação, da melancolia, da dor. (*IBID.*, p. 14-15)

Segundo nosso filósofo, nos estudos acadêmicos da tradição a que pertencia, o pessimismo sempre foi deixado de lado em detrimento da concepção de arte grega clássica e do belo clássico:

Da essência da arte, tal como ela é concebida comumente, segundo a exclusiva categoria da aparência e da beleza, não é possível derivar de maneira alguma, honestamente, o trágico; somente a partir do espírito da música é que compreendemos a alegria pelo aniquilamento do indivíduo.[...] A alegria metafísica

com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens. (NIETZSCHE, 2007, p. 99)

Ele inverte esse plano, destaca o pano de fundo dos ritos e festejos, como sendo a dor, a privação ou o excesso da natureza. Por meio do contraste entre luz e sombra, entre pessimismo e festa, entre razão e instinto é que se vai formando nossa primeira imagem sobre a filosofia de Nietzsche. É necessário o desapego do impulso apolíneo para compreender o mundo do dionisíaco, pois:

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau (NIETZSCHE, 2007, p.33).

Ao grego apolíneo, o efeito do dionisíaco também causava espanto, não é de admirar que tenhamos dificuldade de nos aproximar de seu significado. O dionisíaco falava a verdade enquanto que a sabedoria da ilusão proveniente de Apolo a moldava em formas aceitáveis, escondendo assim o bárbaro e titânico sentimento de existir.

O dionisíaco possibilita o conhecimento verdadeiro sobre a vida e seu estado de representação de ânimo a embriaguez. A cultura que está centrada no valor dionisíaco da sua arte ante a inanição do pessimismo da moral, apresenta como atividade propriamente metafísica de seu povo a arte – e não a juízo ético, pois, como nos assegura Nietzsche (2007, p.38): “O desmedido revelava-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza”.

Esse pensamento foi ilustrado por Nietzsche por meio da mitologia grega, com o mito da sabedoria de Sileno¹⁴. Em suma, deparando-se com o conhecimento pavoroso da existência, no êxtase dionisíaco, o homem corre sério risco de passar ao

¹⁴ Depois de apoderar-se de Sileno, o rei Midas perguntou qual dentre as coisas “o homem deveria preferir e a tudo considerar sem par”, resposta do semi-deus: “Raça efêmera, e miserável, filha do acaso e da dor! E tu, porque me obrigas a revelar-te o que mais te valeria ignorar? O que tu deverias preferir não o podes escolher: é não teres nascido, não *seres*, *seres nada*. Já que isso te é impossível, o melhor que podes desejar é morrer, morrer depressa.” (NIETZSCHE, 2007; p.51).

estado de inanição, não tendo mais ânimo para agir por estar consciente de não poder alterar em nada a constituição da natureza do mundo e seu destino (NIETZSCHE, 1993, p.51).

Por contraste, podemos compreender o impulso artístico apolíneo. A arte apolínea torna a vida plausível, suportável através da aparência: como num sonho, suportamos a vida¹⁵. No transe apolíneo se afigura diante de nós a metafísica do mundo pela “bela aparência” (*Ibid.*, p.47), resultado da medida e da ordem, faculdades relativas ao deus grego *Apolo*. A vontade de aparência primordial do instinto apolíneo nada mais é do que uma sabedoria da ilusão e da arte ante a “verdade dionisíaca” do mundo.

Na tensão entre “bela aparência” e “pessimismo” da existência está intuitivamente o sentido da arte trágica para o filósofo alemão. Um exemplo trabalhado por Nietzsche sobre essa dicotomia repousa em uma bela pintura do renascentista Rafael: “Na sua [tela] *Transfiguração*, a parte inferior do quadro, com o rapazinho possesso, com os carregadores desesperados, os discípulos gelado de terror, mostrando o espetáculo da eterna dor original, razão única do mundo” (NIETZSCHE, 1994, p.56).

A crise na arte, pela primeira vez, tomou proporções reconhecíveis na história do pensamento pela via do Sócrates de Platão. Segundo Nietzsche (2007, p.91), a tendência socrática passa a nutrir uma fé cega nos raciocínios lógicos e na verdade – o instinto à ciência. Ela substitui, pouco a pouco, a representação ilusória que antes repousava na arte e na estética, ou seja, na “bela aparência”, pelo consolo metafísico da abordagem científica do mundo. Para Nietzsche, a ciência tem o seguinte intuito:

[...] de fazer aparecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada: para o que, sem dúvida, se as fundamentações não bastarem, há também de servir, no fim de contas, o *mito*, o qual acabo de designar como conseqüência necessária e, mais ainda, como propósito da ciência. (2007, p.91)

¹⁵ Ocorre aos homens, no estado onírico, criarem uma realidade secundária àquela na qual estavam despertos; temos por indução a criação da *aparência da aparência* do mundo: ao sonharmos, materializamos artisticamente a realização última da vontade de aparência, pela faculdade relativa a *Apolo*, figurativamente simbolizando o instinto que entre os gregos criara a arte escultórica e o panteão grego (NIETZSCHE, 2007; p.29).

3.2 Outros sintomas da crise na cultura científica

O princípio de individuação, ante ao pavoroso sentimento de estar fundido ao horror da existência, se dá por meio de uma expressividade plástica da arte, que efetua a demarcação dos limites da realidade em contraposição à experiência desmedida, da dor e da embriaguez. Para Nietzsche (2007, p.36), o artista ingênuo (*naïf*) é representante dessa “sabedoria de ilusão” do impulso artístico apolíneo em que a “bela aparência” revela para a mente perspicaz o abismo do dionisíaco.

Assim, podemos prolongar a análise nietzschiana e aplicá-la ao estudo do ritual descrito por Koch-Grünberg, onde as máscaras animadas pela música são o índice do abismo dionisíaco. Segundo a metafísica de artista, a tríade música, dança e máscara compõe a unidade da arte trágica, elementos que se encontram também entre a dor do rito fúnebre e o festejo do baile com máscaras entre os *Siusí* e *Kobéua*.

Se, devido aos comentários moralistas de Koch-Grünberg (“apesar disso... esta dança é séria”), citados anteriormente, o ritual *Siusí* toma aspecto desconcertante para o leitor ocidental imaginado pelo autor, segundo o estudioso de religião grega Walter Burkert, “na indumentária do sátiro, a máscara e o falo andam sempre juntos” (BURKERT, 1993, p.217). Ou seja, nos estudos historiográficos de Burkert, a cena da máscara e do falo, chocante para Koch-Grünberg e seu assistente Schimdt, é assimilada como uma constante necessária, sem se colocar em questão a decência do ritual grego, por exemplo.

Para os autores estudados, tudo indica que esses elementos são partes centrais da cerimônia ritual religiosa de culturas arcaicas e representam em nosso estudo o fechamento da tríade do festejo dionisíaco proposto por Nietzsche, composta por danças, máscaras e o *daimon* socrático invertido, ou seja, “o demônio da música” (NIETZSCHE, 2007, p.88), pois as evidências constam em toda literatura examinada no nosso trabalho. Isto ocorre pela via do pensamento nietzschiano e suas referências teóricas, como também sem o intermédio filológico-filosófico marcante em *O Nascimento da Tragédia*, mas por meio do estudo histórico da religião grega no período arcaico e clássico de Walter Burkert.

Como essas considerações nos ajudam em nossa leitura de Koch-Grünberg? Elas nos sugerem uma perda cognoscitiva do homem moderno que, ao descrever a Amazônia e seu meio cultural, não tem mais aparatos sensíveis para pintar o ritual, pois sua *episteme* científica bloqueia o impulso dionisíaco, místico e transcendente

das manifestações culturais e artísticas do ser humano. No caso de Koch-Grünberg, o cientista toma a moral como atividade propriamente metafísica do homem, pois como vimos, as reflexões e preocupações de estilo literário de nosso etnógrafo estão pautadas nisso. Para entender melhor, Nietzsche nos explica:

Quem queira, com todo rigor, pôr-se a si mesmo à prova, a fim de saber o quanto é aparentado ao verdadeiro ouvinte estético ou e pertence à comunidade dos homens socráticos-críticos, deve apenas perguntar-se sinceramente qual o sentimento com que recebe o *milagre* representado na cena: se por acaso sente nisso ofendido o seu sentido histórico, orientado para a causalidade psicológica rigorosa, ou se com uma benevolente concessão, por assim falar, admite o milagre como um fenômeno compreensível para a infância, mas que se tornou para ele estranho, ou se experimentando alguma outra coisa. Nisso, com efeito, poderá medir até onde está em geral capacitado a compreender o *mito*, a imagem concentrada do mundo, a qual, como abreviatura da aparência, não pode dispensar o milagre. Mas o provável é que, em uma prova severa, quase todo mundo sintam-se tão decomposto pelo espírito histórico-crítico de nossa cultura, que a existência do mito outrora se nos torne crível somente por via douta, através de abstrações mediadoras. Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural. (2007, p.132-133)

Entender o impulso dionisíaco é importante para acessarmos o conhecimento tradicional dos indígenas da Amazônia que é, de alguma maneira, conhecimento estético, cujos conteúdos os estudos de ciências humanas buscam por meio da historiografia ou em levantamentos qualitativos e quantitativos. Porém, um desafio ao leitor moderno é a necessidade do desapego ao aparato “racional a todo preço”, presente na maior parte das concepções de mundo atual, para buscar entender a origem do conhecimento estético humano nos dias de hoje, onde até a arte está socratizada, burocratizada (não havendo, por isso mesmo, necessidades de polemizar o paradoxo que provém da análise estética nietzschiana aplicada ao estudo de fontes primárias científicas etnográficas koch-grünberguianas).

Portanto, o ponto chave de nossa pesquisa reside em relacionar o impulso dionisíaco da filosofia nietzschiana e o sentido que damos à descrição de Koch-Grünberg sobre as máscaras e rituais de dança dos *Siusí e Kobéua*. Por um lado, almejamos contribuir expandindo a aplicação dos conceitos da filosofia de Nietzsche

sobre a ciência moderna praticada na Amazônia, por outro, relacionar o sentimento trágico e as culturas tradicionais da Amazônia. ‘

O sinal mais claro do esgotamento da cultura científica anunciado em *O Nascimento da Tragédia* e que pode ser detectado no decorrer da nossa leitura de Koch-Grünberg é o homem teórico guiado por conceitos. Segundo, Nietzsche (2007, p.145) o ceticismo do homem em relação aos artificios naturais da vida que o impelem a seguir vivendo, em outras palavras, a necessidade do trágico na arte, geram uma crise na cultura, pois passa a negar a vida.

Nietzsche utilizou um ótimo exemplo para demonstrar a decadência cultural do homem moderno: a ópera. Explica-nos Luzia Gontijo Rodrigues:

A ópera seria, segundo ele [Nietzsche], a melhor representação estética da decadência artística do homem moderno, fruto característico de sua esterilidade criadora. Tal “aberração” teria se tornado, na verdade, a única “forma artística possível” a um bibliotecário, que se fez cercar de história, seja em forma de livros, seja em monumentos e museus, por encontrar-se irremediavelmente surdo para os acordes dissonantes da música elegíaca do dionisíaco chamando-o para a vida. (2003, p.96).

Em Manaus, antes de iniciar a viagem, Koch-Grünberg (2005, p.29) faz referência às óperas de Wagner. Relata ali sua última experiência como espectador e crítico antes de iniciar a expedição que lhe levaria ao encontro da verdade que buscava no alto rio Negro, algo que se encontrava velado por sua cultura moral. Na expedição, viveu momentos onde os conhecimentos forjados na tradição científica alemã não lhe foram suficientes para entender o fenômeno espiritual do ritual, centrando seus esforços em descrever e fotografar o que era a evidência maior da crença em um mundo espiritual por parte dos indígenas que visitou: as máscaras. A linha tênue entre a civilização da ópera e o selvagem desconhecido pode ser observada na seguinte passagem do autor sobre Manaus:

Uma vez por semana e nas maiores festividades, a bem treinada banda musical da polícia oferece um sarau musical, diante da majestosa Catedral, ou no belo jardim do Palácio do Governo. A maioria são rapazes morenos ou negros, que tocam bastante bem e não apenas bem ritmadas marchas e danças mas até as melodias mais difíceis das óperas de Wagner e outras, que dominam com a

máxima facilidade.[...] Sim, Manaós tem nisso e outras muitas coisas algo das cidades grandes. Somente em algumas ocasiões, especialmente nas festas populares, quando as mentes se excitam, percebe-se que a gente está na margem da selva. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.29).

Nem bem tinha partido para a expedição, nosso etnógrafo registra impressões acerca da musicalidade de Manaus. Essas impressões posicionam Manaus numa linha tênue entre a selvageria das festas populares e a civilizada ópera europeia de Wagner. O autor assimila uma escala de gradação entre a música erudita e a música popular para definir no primeiro plano de sua Manaus um ponto civilizado, a ópera, e no plano de fundo um uma selvageria completa, as festas populares.

Bem, apesar dessa visão inicial da cidade de Manaus, após cinco anos da expedição, Koch-Grünberg denuncia o desaparecimento da cultura dos indígenas e coloca em cheque a cultura do homem civilizado. De alguma maneira, procede como Nietzsche e tantos outros pensadores que forçaram as fronteiras de suas disciplinas:

Passaram-se apenas cinco anos, desde o tempo em que eu viajava pelo Caiary-Uaupés. Quem for hoje para lá, não encontrará mais o meu idílio. – O sopro pestilento de uma pseudo-civilização anda por sobre os povos morenos, que não possuem direitos. Como enxames de gafanhotos que tudo destroem, penetram os bandos de desalmados coletores de caucho sempre mais adiante. Os colombianos já se fixaram na boca do Cuduiary e conduzem os meus amigos para longe, nas mortíferas matas de caucho. Atos de violência bruta estão na ordem do dia. No baixo Caiary, os brasileiros não fazem melhor. As praças das aldeias estão ficando desoladas, as casas tornam-se cinzas, e a selva retoma a sua posse das roças, que não recebem a atenção de mão cuidadosas.

Assim se destrói uma raça forte, um povo com excelentes disposições de espírito e coração. Um material humano, capaz de desenvolver-se, fica aniquilado pelas brutalidades de moderna cultura da barbárie. (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.624)

O professor Renan Pinto (2005, p.17) já havia nos chamado atenção para essa denuncia de Koch-Grünberg na apresentação da obra *Dois anos entre os indígenas*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo dessa dissertação, refizemos o percurso traçado por Koch-Grüneberg no período de 1903-1905, no alto rio Negro, em busca das máscaras rituais, segundo seu relato de viagem *Dois anos entre os indígenas*. Localizamos o ponto inicial da expedição científica com ajuda de Michael Kraus, além de informações de ordem institucional e burocrática a respeito das dificuldades iniciais. Discutimos a polêmica entre a condição de Koch-Grünberg de colecionador de museu ou de cientista e estudamos o teor científico da sua abordagem neo-kantiana com o auxílio dos escritos de Erwin Frank.

Na segunda parte da dissertação, focamos na máscara e na função que ela assume na literatura trabalhada aqui. Com ajuda de Murray Vincent, revisamos a bibliografia especializada e detectamos a importância da máscara em narrativas de viagem acerca da região amazônica. Vimos como é comum a ideia da máscara como instrumento de metamorfose, catalisadora das capacidades mágicas do pajé. Em síntese, por meio da leitura da descrição etnográfica, pudemos chegar à conclusão de que a máscara é resultado do processo cultural que transforma o mundo metafísico em produtos culturais. O mais importante nessa parte do trabalho, diz respeito à conclusão de Goldman sobre a simbiose que a máscara representa entre o mundo corpóreo e o mundo espiritual dos indígenas. Com a ajuda desse autor, ficou claro para nós a saliente dicotomia entre esses mundos e a influência dessa separação no texto de Koch-Grünberg, nosso objeto primário. Enquanto esse último separa a realidade entre metafísica e física, por meio modelo neo-kantiano de antropologia que representava, aquele junta essas realidades e propõe uma simbiose.

No último capítulo, recuperamos a importância da filosofia no texto de Koch-Grünberg quando ele cita Nietzsche e Schopenhauer em *Do Roraima ao Orinoco*. Aproveitamos o ensejo e aplicamos o estudo da filosofia nietzschiana ao texto do etnógrafo. Trabalhamos as concepções de dionisiaco, apolíneo e socrático; estudamos o homem científico e sua gênese na filosofia racional de Sócrates, como sugere Nietzsche em *O nascimento da tragédia. Grosso modo*, filosofamos sobre a ciência representada por Koch-Grünberg na Amazônia, tentando compreender no que as teorias estudadas aqui forçam ou mantêm a tradição de sua disciplina. As máscaras, a

dança e os rituais são temas em comum entre o Nietzsche e Koch-Grünberg, a maneira como nos é apresentado, respectivamente por meio da filosofia e da etnografia, foi que nos possibilitou alguma abertura para a execução deste trabalho.

Em síntese, estivemos buscando, no texto de um cientista do início do século XX, algumas evidências sobre o funcionamento de um mundo invisível e de outra ordem, o mundo dos demônios dos indígenas do alto rio Negro, que nos aparecem por meio das máscaras, da dança e dos falos. Nietzsche nos apontou a direção: “A ideia da tragédia é a do culto dionisíaco: a dissolução da individuação em outra ordem cósmica, a iniciação na crença da transcendência através dos terríveis meios geradores de pavor da existência.” (NIETZSCHE, 2007, p.49).

O traço do discurso da tradição filológica alemã, no relato de impressões do cientista viajante alemão na Amazônia, levou-nos a ligar o sentido dionisíaco, desenvolvido por Nietzsche, à descrição dos rituais indígenas da região percorrida, especialmente na descrição do baile de “Danças de Máscaras” do povo *Kobéua*, no rio Caiarý.

A análise do etnógrafo sobre as máscaras e seu fim ritual tem por cerne a relação que atribui na crença em demônios, ou seja, num mundo espiritual, por parte dos indígenas, e na materialização desse mundo mítico nas manifestações artísticas. Assim, nos conta Koch-Grünberg, que, por meio do sentido da celebração ritual do “gênio da floresta”, pode-se detectar, numa festa fúnebre, a materialização artística dos fenômenos observados na floresta (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.506).

Não se tratou aqui de elaborar uma cartilha da arte indígena através de uma nova fórmula artística em moldes nietzschianos. O estudo das relações entre a arte, o conhecimento e a natureza parece estar nos domínios da Estética, e é o tema do qual a estética contemporânea vem se ocupando. O dilema oriundo da relatividade do juízo da experiência estética revelado por Kant, de um lado, e a formulação de um sistema objetivo da ciência, que nos esclareça logicamente esse material instável de sensações voláteis, do outro, é por onde nos aventuramos neste estudo para medir a pertinência da crítica à ciência moderna por meio da arte, operação do pensamento de Nietzsche, analisando o material etnográfico que Koch-Grünberg produziu na sua viagem ao alto rio Negro.

É possível que um relato etnográfico do início no século XX sobre os indígenas do alto rio Negro nos revele o aspecto místico e religioso de um ritual de máscaras? De uma certa maneira, Koch-Grünberg atribuiu ao ritual de danças e

máscaras dos *Kobéua* um tom mágico e transcendente, levando o leitor a imaginar e representar, a sua maneira, a morada dos deuses, hierarquia e organização das entidades das máscaras, em suma, o plano mais metafísico dessa cultura.

Encontramos um auxílio para entender o sentimento de êxtase místico do dançante mascarado descrito pela etnografia alemã na filosofia alemã. Desse modo, estudamos como essas literaturas se relacionam, na medida em que participam e forçam a tradição da escola de que fazem parte, a filologia alemã.

De todo modo, caso nos perguntassem acerca da existência das máscaras e dos rituais dos *Kobéua* nos dias de hoje não poderíamos responder com segurança, visto que a literatura especializada de 1903 foi o nosso objeto de pesquisa. Acerca da preservação do uso ritual das máscaras, Koch-Grünberg nos revelou que a cremação da máscara assegura que sempre novas máscaras sejam confeccionadas na tribo, resguardando a técnica de fabricação do *tururi* (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p.507). Segundo sua narrativa, a incineração da máscara no fim do rito é uma atitude que representa o retorno do demônio que animou o dançarino no ritual ao seu mundo espiritual e invisível. Desse modo, inferiu com convicção que máscaras encontradas conservadas nas tribos, ou transformadas em objetos com finalidade prática, como um saco, são sintomas de degeneração, pois desconsideram o valor demoníaco da máscara.

Koch-Grünberg foi bem claro ao dizer ao novo viajante que não encontraria as coisas no alto rio Negro mais do modo como encontrou.

REFERÊNCIAS

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CHAVES, Ernani. *No Limiar do Moderno*. Belém: Paka-Tatu, 2003.

FIGUEROA, Fernando Sanches. *O Universo das Máscaras – Pesquisa sobre o uso das Máscaras nas populações tradicionais da Amazônia Continental*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas – Secretaria de Cultura, 2012.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

FRANK, Erwin H. Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a Volkerkunde alemã do século XIX. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 2005, p. 560 a 579.

FRANK, Erwin H. Objetos, imagens e sons: a etnografia de Theodor Koch-Grünberg (1872 -1924). In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém: Editora Emílio Goeldi, 2010, p. 153 a 171.

FRANK, Erwin H. Resenha Theodor Koch-Grünberg. Do Roraima ao Orinoco. In: *Revista do NUHSA*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007, p. 125 a 133.

GOLDMAN, Irving. *Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a Northeastern Amazonian people*. Nova Iorque: Editora Columbia University Press, 2004.

GOLDMAN, Irving. *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*. Illinois: Editora Illini Book Edition, 1979.

IMBERT, Claude. Filosofia, antropologia: o fim de um mal-entendido. In: *Somalu: revista de estudos amazônicos do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas*. Ano 3, n. ½. Manaus: EDUA/FAPEAM, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In: *Immanuel Kant: textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 3ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Tradução Pe. Casimiro Béksta. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco*, v.1: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante dos anos de 1911 a 1913. Tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Südamerikanische Felszeichnungen* (Petroglifos Sul-Americanos). Ernst Wasmuth. Berlin, 1907.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Die Indianerstämme am oberen Rio Negro und Yapurá und ihre sprachlich Zugehörigkeit* (As tribos indígenas no alto rio Negro e Yapurá e sua classificação lingüística), *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 38, Jahrgang, 1906.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Começos da arte na selva: desenhos manuais de indígenas colecionados por Dr. Theodor Koch-Grünberg em suas viagens pelo Brasil*. Tradução Pe. Casimiro Béksta. Manaus: EDUA/FSDB, 2009.

KRAUS, Michael. Y cuándo finalmente pueda prosseguir, eso solo saben los dioses: Theodor Koch-Grünberg y la exploración del alto río Negro. In: *Boletín de Antropología*. V. 18 nº 35. Medellín: Universidade de Antioquia, 2004, p. 192-210.

LOTMAN, I. M.. Sobre o problema da tipologia da cultura. In: SCHNAIDEMAN, Boris. *Semiótica Russa*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche. In: CHAVES, Ernani. *No Limiar do Moderno*. Tradução de Ernani Chaves. Belém: Paka-Tatu, 2003.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Civilização brasileira, 2007.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Elementos para uma Sociologia dos Viajantes. In: *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987.

PINTO, Renan Freitas. A viagem das idéias. In: *Estud. av.* [online]. 2005, vol.19, n.53, pp. 97-114. ISSN 0103-4014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142005000100007>.

PINTO, Renan Freitas. Vida e Obra de Koch-Grünberg. In: *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Tradução Pe. Casimiro Béksta. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

RODRIGUES, Luiza Gontijo. *Nietzsche e os gregos: arte e mal-estar na cultura*. São Paulo: Annablume, 1998.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

VINCENT, William Murray. Máscaras. Objetos rituais do alto rio Negro. In: *Suma Etnológica Brasileira 3 (Arte Índia)*. Organização de Berta G. Ribeiro. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FINEP e FAPERJ, Pará: FADESP, 1986, p. 150-171.