

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

LEIF ERICKSSON NUNES GRÜNEWALD

CARTOGRAFIA DAS ALMAS

Imagem Ameríndia e a Estética da Não-Representação



Niterói

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

LEIF ERICKSSON NUNES GRÜNEWALD

CARTOGRAFIA DAS ALMAS
Imagem Ameríndia e Estética da Não-Representação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia

Orientadora: Tânia Stolze Lima

Niterói
2011

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Tânia Stolze Lima (Orientadora)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Antônio Rafael Barbosa (Pres. da
Banca Examinadora)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Renato Sztutman
Universidade de São Paulo

Prof^a. Dra. Aparecida Vilaça
PPGAS, Museu Nacional

Prof^a. Dra. Oiara Bonilla (sup.)
PPGAS, Museu Nacional

Prof^a. Dr. Ovídio Abreu (Sup.)
Universidade Federal Fluminense

RESUMO [ABSTRACT]

Esta dissertação parte de uma interrogação sobre como pensar uma noção de alma que não fosse redutível ao dualismo ‘corpo-substância’ e, logo, a uma imagem que é a simples representação de um corpo humano. Para tanto, essa dissertação revisita as etnografias Bororo, Araweté e Yanomami – organizadas na forma de um eixo de transformações no interior do qual o que cada um desses povos ameríndios seriam, antes de tudo, transformações de um mesmo tema - e cruza seus dados com as discussões promovidas por Bruno Latour, a respeito de ‘como falar sobre um corpo’, e por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio. Ao fazê-lo, essa dissertação finda por refletir sobre as várias maneiras de conceber a idéia de alma efetuando um retorno aos gregos antigos, tendo em vista as maneiras e mecanismos que compõem e coordenam a idéia de alma e impedem que ela congele enquanto uma representação de um corpo humano

This Mphil thesis focus on the question about how to talk about a soul without reducing it to a mere image that represents the human body. In order to do so, this thesis returns the ethnographic data of Bororo, Araweté and Yanomami and to the classic discussions that play an important part in current amerindian ethnology studies, through the texts of Bruno Latour, Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro. In doing so, this thesis proposes a reflection on different ways of thinking the notion of ‘soul’, stressing the ways it offers resistance to the stabilization, representation and condensation into a single image that stands for a body.

PALAVRAS-CHAVES [KEY-WORDS]

Ameríndios, corpo, alma, imagem, representação, perspectivismo ameríndio
Amerindians, body, soul, image, representation, amerindian perspectivism.

Para Tucho, *bükio*, *ahari wame maka hino*.
Estas foram as Segundas Estórias.

AGRADECIMENTOS

Não foram poucas as vezes que temi ao longo desses anos que a extensão da minha lista de agradecimentos superasse em muito o comprimento deste trabalho. Agora no fim, com um sonoro ‘muito obrigado’ agradeço:

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de uma bolsa integral de estudos que me permitiu dedicar-me exclusivamente as cadeiras

Aos meus pais Thor e Norma, pois deles nunca me faltou carinho ou nenhuma outra espécie de apoio, seja ele moral, financeiro ou emocional. Agradeço a eles pela paciência que tiveram comigo ao longo desses últimos dois anos, mas também por terem sempre compreendido a minha falta de dinheiro - por gastá-lo quase todo em livrarias - e respeitado a minha ausência mesmo quando o meu corpo estava presente, mas meu espírito insistia em se faltar longe de seus olhos com muitos trechos, citações e passagens de incontáveis livros de Etnologia Sul-Americana. Sem os dois, eu provavelmente nunca teria estudado Etnologia e por isso agradeço a minha mãe, em particular, pela orientação atenta e rigorosa e por ela, mesmo tão atarefada, ter carinhosamente se proposto a revisar centenas de rascunhos confusos deste trabalho sem nunca ter reclamado. Agradeço a ela também o convite para apresentar um texto meu no Espírito Santo em memória do falecimento de Lévi-Strauss.

Ao meu pai, agradeço-o especialmente por ter sempre cuidado atentamente de mim, por ter sempre se preocupado, junto com minha mãe e mesmo a distância, se eu estava comendo ou dormindo suficientemente, mas, sobretudo, por ter sempre ouvidos atentos e comentários inspiradores em todas as muitas tardes quentes ao longo desses anos em que sentamos a mesa da varanda e ele pacientemente, sem nunca esboçar qualquer desatenção, sempre escutou as histórias sobre os funerais Bororo, os *Apapaatai* Wauja, o canibalismo Wari’, os ritos dos matadores Tupinambá, as crônicas Guayaki, os *Mai* Araweté, as histórias que os Yudjá contam sobre *Senã’ã*, os *nekrets* Kayapó, a música Maxakali, as guerras Parakanã, as trocas *cross-sex e same-sex* na Melanésia, a querela entre Radcliffe-Brown e Louis Dumont sobre o a terminologia de parentesco dravidiana, a inadequação do termo ‘*Bride-price*’ sugerida por Evans-Pritchard, etc. No fim, também devo agradecer à ambos por terem sempre suportado o meu notável mau humor.

Agradeço a minha Mãe (sim, pois aqui do ponto de vista de ego M e MZ são absolutamente o mesmo) Nandressa Nuñez, pelo imenso carinho e atenção que demonstrou desde o início da pesquisa. Profundamente inspiradora, agradeço-a sempre pelo amor grande demais e por ter sempre me ensinado que, no fundo, ‘qualquer passo é sempre adiante’. Como nossa tão querida Clarice Lispector nos traduz em suas palavras, “eles pareciam saber que quando o amor era grande demais, um não podia viver sem o outro”. Agradeço, por extensão de sentido, ao meu primo paralelo/irmão, Nilo Nuñez, por ter sido (como já há muito é) uma das minhas companhias prediletas para tudo. Seja para comer um simples pedaço da saborosa torta de nozes da minha mãe (sua favorita), quanto para viajar de um canto para outro do mundo. Com suas piadas geniais e sua docilidade, Nilo trouxe, senão, leveza para a minha vida ao longo do tempo que levei para escrever as páginas que o leitor e a leitora lerão a seguir.

Devo expressar também o meu profundo agradecimento ao meu irmão mais novo Thor Lincoln. Confesso aqui que ele foi um dos melhores interlocutores deste trabalho. Ele pacientemente leu e argüiu diversos pontos presentes nesta dissertação e sempre contribuiu com elogios estimulantes ou críticas atentas a proposições que precisavam tornar-se mais claras. O seu encontro, ainda que distante, com a questão Americanista me emocionou muito e eu agradeço a ele pelos debates memoráveis que tivemos e por ele, por meio de suas dúvidas aparentemente simples, ter sempre me auxiliado a organizar muitas de minhas idéias. No fim, teria sido muito difícil escrever esta dissertação sem a sua ajuda e seu brilhantismo e eu lhe agradeço muito por ter sido sempre o maior incentivador deste trabalho.

Luzia Ramos, amiga querida, foi imprescindível para mim nesses anos e sempre fez o possível para me fazer sentir em casa, além de ter gentilmente me hospedado em sua residência quando me mudei do Espírito Santo para o Rio de Janeiro. Como perto de uma mãe *sui generis*, a possibilidade de conviver perto dela foi realmente gratificante e certamente uma das melhores coisas de ter me mudado de uma cidade para outra.

Agradeço ao Marcos Moreira pelo quarto limpo e honesto que me alugou as margens da universidade. Agradeço também aos companheiros que conheci neste lugar: Victor, Thales, Sylvia, Rodrigo, Sabrina, Emanuel, Francine e Nani que sempre foram atentos ao que precisei e sempre me ajudaram na medida do possível. Obviamente não poderia deixar de agradecer as adoráveis Naná e a Maria Helena, que como dois ‘anjos-da-guarda’ cuidaram de mim, lavaram minhas roupas, me deram de comer, me acompanharam por diversas vezes pela cidade, além de terem sempre me feito entender – como Lóri de ‘Uma aprendizagem ou o

livro dos prazeres’ – que ‘apesar do’ trabalho se deve comer e descansar; ‘apesar da’ obrigação se deve se divertir; ‘apesar do’ cansaço e da impaciência, se deve atenção e esmero no trato com todos.

O Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense foi um bom lugar para se estudar Antropologia. Apesar de nosso encontro ‘casual’, agradeço a todos os professores e servidores pela paciência e atenção que tiveram comigo nesses anos. Ilza e Cláudia, da limpeza, sempre iluminaram o meu dia com seus ‘bom dia’ calorosos. Alessandra, na biblioteca, foi muito gentil com as minhas incontáveis e impacientes solicitações. Agradeço também a Vanessa e a Ilma por terem me quebrado muitos galhos sempre que precisei. Aos professores, agradeço especialmente a Ovídio Abreu, a Ana Cláudia Silva e a Antônio Rafael Barbosa que fizeram ‘de um tudo’ por mim: cursos ministrados, dúvidas sanadas, a atenção especial que sempre me dispensaram, e por terem sempre me incentivado a escrever e a pensar rigorosamente sobre variados textos e temas. Agradeço muito a Antônio Rafael pela leitura atenta de um artigo meu, pela preciosa carta de recomendação e por ter aceitado me supervisionar em um estágio docência em 2009.

Para agradecer a minha orientadora, Tânia Stolze Lima, me faltam palavras que carreguem consigo uma responsabilidade tão grande. Agradeço a ela pela leitura atenta, pela orientação zelosa e generosa, por ter me concedido a honra indescritível que é ser seu aluno e poder usufruir da sua vasta experiência e da companhia dos seus. Agradeço-a mais ainda por ela ter sido sempre atenciosa as minhas necessidades e por ter generosamente me cedido seu gabinete na Universidade para que este pudesse me servir de ambiente tranquilo para escrever a maior parte deste trabalho. Hoje, acredito que a falta das palavras para agradecê-la se dá, talvez, porque eu as esteja procurando no local errado. No fim, concluo que a única forma de agradecê-la infelizmente não é minha, mas de Guimarães Rosa. Assim, Tânia, ‘o que lhe agradeço é sua fineza de atenção’.

Eu devo agradecer muito também a Aparecida Vilaça e a Joana Miller que, por ocasião do meu exame de qualificação, contribuíram com comentários e sugestões valiosas para que eu pudesse encontrar um ‘norte’ para este trabalho.

Já os encontros e amigos que fiz no programa de pós-graduação e fora dele me serão sempre muito caros. A todos os meus queridos amigos, nossas conversas sempre foram as mais sinceras ‘pausas de circunstância’ ao longo do tempo que levei para escrever tudo isso. Por isso ser-lhes-ei eternamente agradecido.

Agradeço, então, ao meu tão querido Pedro Pio, por ter sido sempre tão presente e divertido na minha vida, por ter tantas vezes me hospedado em sua casa e pela sua companhia que tanto me agrada. Agradeço ao igualmente querido Pedro Mascarenhas pela amizade preciosa, pelo companheirismo, pelas conversas impagáveis nas ruas do centro do Rio de Janeiro e no IFCS - UFRJ, pelos comentários estimulantes, mas, sobretudo, por ter sido, junto com Pio, como um irmão para mim no Rio de Janeiro.

Agradeço ao Eric e ao Bruno, companheiros de todos os cursos e de orientação, pela amizade, pelos comentários estimulantes, pelos textos, pelos livros, e por terem repartido seu brilhantismo comigo em variados encontros no Bar Azul ou no Vestibular do Chopp em que discutíamos o que havia de mais bonito na Etnologia Ameríndia. É ao Eric que também devo o título dessa dissertação.

Agradeço a Gleice pelo seu ótimo senso de humor, pelo carinho e pela atenção. Como já lhe disse pessoalmente antes, Gleice é a nossa (logo, minha também) “rainha”.

A Carolina e a Marta agradeço pela amizade sincera e pelas boas risadas que sempre demos juntos. Agradeço ao meu amigo Nestor Mora pela companhia constante no Rio e em Niterói e por ter, por tantas vezes, repartido a companhia de seus pais e irmãs comigo.

Agradeço muito ao Mauro, a Alessandra e ao pequeno Miguel (que ainda não tinha nascido na época em que escrevia esse trabalho) que por tantas vezes espantaram a minha solidão e repartiram sua vida comigo recepcionando-me em sua casa, me alimentando e me dando de beber, cuidando de mim e sempre sendo tão ‘precisos’ comigo. Acho que nunca terei palavras para lhes agradecer pela companhia e pelo fino trato. Como se não bastasse, Mauro também - como muito caro que me é - leu atentamente muitos rascunhos deste trabalho e foi inúmeras vezes meu parceiro-conspirador para escrever esta dissertação.

Agradeço também a Luciana, pelo carinho e pela atenção. Mesmo tão distante, me será sempre cara pelo resto da vida. Agradeço a Lúcia Puga pelos encontros memoráveis, pelo carinho e admiração mútuos, mas também por ter me emprestado seu apartamento em Niterói quando mais precisei. Agradeço também ao Marco Antônio e ao Dudu, colegas de cursos de Etnologia Sul-Americana, por terem sido sempre tão agradáveis e por terem sempre sido ótimas companhias em nossos encontros ocasionais pelo campus. Agradeço também a Hilaine Yaccoub pela companhia, pelos sorvetes, pelos jantares e por todas as vezes em que nos divertimos juntos da forma mais honesta possível. Agradeço também a Mariana Emiliano, pelos abraços afetuosos na sexta-feira que faziam o resto da semana valer a pena.

Fora do Brasil, agradeço a Marilyn Strathern por ter sido sempre tão prestativa e por ter lido e discutido comigo um par de *papers* que eu lhe apresentei. A ela devo também uma experiência bibliográfica pelas paisagens da Melanésia e do Interior Asiático. Se não fosse pouco, tenho que agradecê-la também pelas palavras estimulantes em nosso encontro no Rio de Janeiro e pelos textos que me sugeriu.

Agradeço a Morten Pedersen pela leitura do meu *research proposal*, pelos textos enviados e pelo incentivo; a Martin Holbraad por também ter lido um conjunto de *papers* meus, pelos textos enviados e pelos comentários atentos. Taylor Nelms e Alberto Corsín-Jímenez também foram muito gentis ao me cederem cópias de suas teses e por terem se proposto a discuti-las comigo. Agradeço também a Lorenzo Bordonaro, em Lisboa, por ter aceitado publicar um *paper* meu no início de 2010 e a Peter Gow por ter me suscitado diversas questões por meio de um conjunto de palestras ministradas no Museu Nacional e na UFF em 2009.

Laura Rival, em Oxford, foi uma interlocutora generosa, repartindo sua enorme experiência com os Huaroni comigo e cedendo-me muitas de suas meditações sobre a relação entre ‘corpo’ e ‘alma’. John D. Dolley também foi um grande parceiro e foi um feliz acaso estarmos estudando o mesmo assunto ao mesmo tempo. Agradeço-o muito pelas mensagens e elogios que me incentivaram a prosseguir em todas as vezes que vacilei diante do cursor do Word. Na Escócia, agradeço a Huon Wardle, do departamento de antropologia da Universidade de St. Andrews, por ter lido e contribuído com preciosas observações um *paper* meu no início de 2011. Já na Suécia, agradeço a Alf Hornborg pela caixa cheia de livros que me deu de presente no fim de 2010. Agradeço-o também pelo bom humor e gentileza com que sempre me tratou.

Ainda distante do Rio de Janeiro, agradeço em Vitória as minhas amigas Bianca e Camila, por terem sempre respeitado a minha distância, sem nunca estranhar-me com frieza. Agradeço também ao Sandro, professor desde os tempos de graduação, pela companhia em Niterói, mas também pelo incentivo que sempre me foi muito valioso e pela cumplicidade ao longo desses anos. A Celeste Ciccarone, eu preciso agradecê-la por muita coisa: pela atenção, pela companhia, pelos e-mails preciosos e consoladores, por compartilhar sua paixão pela Etnologia Sul-Americana comigo e por ter sido, desde o princípio, grande incentivadora deste trabalho. Agradeço também, mas agora ‘em tom de cauinagem’, ao Vitor Hugo pelos encontros xamânicos e conspiratórios e a Patrícia Pavesi por ter sido sempre uma excelente companhia com seu ótimo senso de humor e com seus comentários inspiradores.

Já em São Paulo/Campinas, agradeço a minha doce Mirela Berger que, mesmo tão distante hoje, previu esta dissertação há muito tempo atrás em suas palavras e nos fins de semana que passávamos na praia. Por outro lado, em Linhares agradeço ao Alexandre, a Bruna e ao Tião pelo companheirismo e por seus humores impagáveis que tanto me divertiram nos poucos momentos de ‘folga’ que tive ao longo desses últimos anos.

Mais uma vez na Inglaterra, agradeço a minha irmã Fefa Romanova, por ter aceitado repartir comigo a angústia da pesquisa comigo e por ter feito, por várias vezes, deste momento algo menos solitário, seja por meio de sua presença ou dos ‘coextensivos’ a ela. Artista plástica talentosa, Fefa fez a arte da capa desse trabalho, e por isso eu também sou muito grato a ela.

Mas no fim é também a Camila e a Maria Clara a quem devo realmente agradecer: pela fineza do trato, pelas palavras doces e por terem sido sempre tão atentas ao que eu sentia e precisava. No fim, só as agradeço por terem sido sempre capazes de com um par de palavras doces fazerem toda a vida ao seu redor (inclusive a minha) se tornar melhor. Com precisão cirúrgica, Camila e a pequena Maria Clara, além de encherem a minha vida da alegria e da poesia necessárias para se escrever qualquer coisa, sempre souberam o que fazer (mas, sobretudo, o que *não* fazer) ao longo desses dois anos. Como em um sambinha de Amado Maita “quero ver sempre seu riso lindo, sorrindo toda a felicidade que um dia eu pude encontrar”.

SUMÁRIO

I. OS CAMINHOS AOS CORPOS E ÀS ALMAS	1
I.I. UMA APRENDIZAGEM OU OS AFETOS DO CORPO	1
I.II. A ALMA EM ATOS: TRANSFORMAÇÕES ANÍMICAS NA AMÉRICA DO SUL	3
II. 'IL TABARRO' - PARTINDO DO BRASIL CENTRAL: OS BORORO	12
II.I. PRELUDE (TEMPO GIUSTO)	12
II. II. PARTE PRIMA (ANDANTINO), ARIA: "DO SANGUE À ALMA"	18
II. III. PARTE SECONDA (PRESTO FURIOSISSIMO), ARIA: "DA ALMA AO SANGUE"	28
II. IV. CODA	41
III. 'SUOR ANGELICA' – EM DIREÇÃO AOS TUPI: OS ARAWETÉ	44
III.I. PRELUDE (GRAVE DOPPIO MOVIMENTO)	44
III. II. PARTE PRIMA (ALLEGRO CON FERMEZZA), ARIA: "SOBRE OS CORPOS DOS QUE FORAM DEIXADOS PARA TRÁS"	59
III. III. PARTE SECONDA (MARCHE FUNÈBRE: LENTO), ARIA: "O EU PROFUNDO E OS OUTROS EUS"	65
III. IV. CODA	76
IV. 'GIANNI SCHICCHI' – A CHEGADA AOS YANOMAMI	80
III.I. PRELUDE (ALLEGRO PATETICO)	80
IV.II. PARTE PRIMA (ANDANTE ESPRESIVO), ARIA: "OLHARES DO COSMOS E DA PESSOA"	90
IV.III. CODA (MINUETTO, ALLEGRO)	104
V. O (DESAS)SOSSEGO EM DIZER 'EU' – SOBRE INSTABILIDADES E FABRICAÇÕES	107
V.I. DO DESASSOSSEGO EM DIZER 'EU': SOBRE METAMORFOSES E INSTABILIDADES	107
V.II. FAZENDO O SOSSEGO PARA DIZER 'EU': SOBRE FABRICAÇÕES ..	113
V.III. OS DONOS DO PRONOME 'EU'	119
V.IV. A FUGA PERSPECTIVISTA	122
V.VI. O ANTI-PSIQUÊ	128
V.VI.I. A ALMA ENQUANTO FIGURA MENOR	133

Contudo, às vezes sucede que morramos, de algum modo, espécie diversa de morte, imperfeita e temporária, no próprio decurso desta vida. Morremos, morre-se, outra palavra não haverá que defina tal estado, essa estação crucial. É um obscuro finar-se, continuando, um trespassamento que não põe termo natural à existência, mas em que a gente se sente o campo de operação profunda e desmanchadora, de íntima transmutação precedida de certa parada; sempre com uma destruição prévia, um dolorido esvaziamento; nós mesmos, então, nos estranhamos. Cada criatura é um rascunho, a ser retocado sem cessar, até á hora da liberação pelo arcano.

- João Guimarães Rosa, *Páramo*

Todo o problema, como sempre soubemos todos, portanto, é que situados a uma distância variável entre a palavra e a realidade – esses dois gêneros postos pela realidade da palavra – fazemos com cada uma o que nos é possível para poder suportar a outra.

-Tânia Stolze Lima, *Um peixe olhou para mim.*

I. OS CAMINHOS AOS CORPOS E ÀS ALMAS

The more mediations the better to acquire a body, that is, to become sensitive to the effects on more different entities. (...) The more you articulate controversies, the wider the world becomes.

— Bruno Latour, *How to talk about the body*

Corpo e alma e vida são para isso: para a intertroca e o êxtase de alguém. Inquietos, sentimos que estamos sendo usados a cada instante – mas isso acorda em nós o inquietante desejo de usar.

— Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.*

I.I. UMA APRENDIZAGEM OU OS AFETOS DO CORPO

Em um pedaço de papel, que o leitor e a leitora tomem o desafio de criar uma definição simples para ‘corpo’. Uma vez feito isso, peço agora que procurem um antônimo para esta mesma palavra. Provavelmente a palavra que o leitor ou a leitora escolheram constará dentre estas de uma longa lista composta por variados termos como, por exemplo: ‘anticorpo’; ‘ninguém’; ‘ausência’; ‘fuga’; ‘morte’; ou ainda ‘não-afetado’¹; ‘alma’; ‘espírito’; ‘cérebro’; ‘cabeça’, ‘mente’, etc.

Pois bem. Informo agora (não sem certo pesar) que esta experiência não é tão original quanto possa ter-lhes parecido, visto que Bruno Latour (2004) durante uma conferência ministrada em Nottingham, Inglaterra, já a havia realizado por ocasião de uma série de seminários realizados a fim de desmontar e rediscutir noções pré-fixadas sobre o que é um corpo e sobre o que ele poderia vir a ser. A propósito das observações de Latour apresentadas nesta série de seminários, é importante ressaltar que a consequência direta que o autor constatou para o resultado deste teste é a fuga de uma definição autoritária para ‘o que é um corpo’, que aparentemente seria construída a partir da seguinte fórmula: todo corpo contém uma ‘substância-natureza’ que é, na realidade, uma espécie de ‘super-corpo’ sempre superior ao corpo físico, que habitará temporariamente o cerne da matéria física até o dia em que possa se libertar desta.

¹ O termo ‘não-afetado’ que estou empregando aqui se refere à tradução do termo inglês ‘unaffected’. Opto pelo uso deste termo ao invés de ‘insensível’, como usualmente traduzido para língua portuguesa.

Latour certamente é, por seu lado, um teórico astuto e repele a equação com a seguinte tese: ora, mas um corpo não pode ser somente a residência provisória de algo necessariamente superior! A tese de Latour destaca assim, em linhas gerais, que o corpo no fundo não excede uma trajetória dinâmica na qual nós aprendemos a registrar e a nos sensibilizar sobre o que realmente constitui o mundo (Latour, 2004:205). Mas mesmo assim o problema parece não estar completamente resolvido para Latour, pois logo surgirá no seu argumento a seguinte questão: sob quais condições poderíamos inserir o corpo em nossos discursos sem que recaíssemos em um dualismo corpo-substância² ou em um holismo generalizado? A saída que o autor propõe é, de certo, audaciosa: ora, que abandonemos, então, o uso de ‘afirmações’ para falar sobre o corpo (pois estas sempre recairão, fatalmente, em juízos sobre sua veracidade ou sua falsidade), e que as substituamos por ‘proposições’ (pois estas poderão ser somente articuladas ou não-articuladas)!

A questão de fundo não é, reconhecidamente, muito simples e não penso que caiba aqui reconstituir integralmente o argumento de Latour. Ao contrário, preferirei debruçar-me oportunamente sobre alguns pontos de sua reflexão, como se eu acabasse de me encontrar com um grande parceiro conspirador capaz de ajudar-me a realizar a empreitada pretendida ao longo deste trabalho, que será, assim, esboçar uma apresentação sobre o que um ‘corpo’ e um ‘alma’ podem ser na paisagem das terras baixas sul-americanas. Por outro lado, confesso que ainda voltarei às sugestões de Latour, sobretudo aquelas que dizem respeito à possibilidade de pensar um ‘corpo’ e uma ‘alma’ menos como ‘afirmações’ que como ‘proposições’, ou seja, menos como substâncias que como posições que não denotam autoridade definitiva. Para tal tarefa que extrapola a simplicidade é necessário, obviamente, que se inicie de algum lugar. Em vista desta exigência, ao invés de me deter à tentativa de recompor um quadro histórico geral sobre os usos da noção de corpo e de pessoa nos estudos de etnologia amazônica, eu optarei daqui em diante por avançar por um caminho menos usual (e possivelmente mais sinuoso) pelo qual pretendo apresentar as noções de ‘corpo’ e de ‘alma’ à luz de um modelo muito próprio sobre o qual comentarei a seguir. Por ora, cumpre acrescentar que será por meio dele que se realizará a possibilidade de compreendermos as noções de ‘corpo’ e a de ‘alma’ como atributos relacionais, isto é, como se ‘trajetos’ (o termo é de Latour) que nos levariam a registrar a constituição do mundo a partir de pontos de vista que lhes são bastante específicos;

² Faço aqui uso da idéia de um dualismo ‘corpo-substância’, importada de Bruno Latour, para destacar, sobretudo, o caráter não- substancialista do uso que farei das idéias de corpo e de alma

assim como também se realizará a possibilidade de nos reencontrarmos com a idéia de que é a partir da relação entre coletivos humanos e agentes não-humanos que se desenha o plano sobre o qual estão simbolizadas as idéias sobre o que é ‘ter um corpo’ e ‘ter uma alma’.

Mas não consigo afastar-me, em todo caso, da necessidade de pedir desculpas antecipadamente pelo excesso de aspas que a esta altura já deve ter sido notado pelo leitor e pela leitora e possivelmente muito os irritado. Todavia, cuido ressaltar que este não é apenas um recurso estético utilizado no texto. Muito mais do que isso, a opção pela constância das aspas é uma ferramenta estilística construída para denotar uma suspeição sobre a rigidez e a pré-fixidez dos termos para os quais elas estão sendo empregadas. Portanto, daqui até pelo menos o fim deste capítulo tratarei, sobretudo, os termos ‘corpo’ e ‘alma’ (dentre outros) sempre com aspas simples (tal qual fez Cesarino (2008) em seu trabalho sobre a poética xamanística Marubo ao relatar o emprego destes termos nos depoimentos e nos cantos dos xamãs).

Uma vez apresentada a proposta para este trabalho, convido o leitor e a leitora para lançarem-se comigo sobre essa trilha. Há, contudo, de passear antes pelo caminho feito e pelas inquietações que inspiraram as minhas escolhas. Se assim, tratarei de apresentar agora, na próxima seção, algumas questões de fundo com mais precisão, a fim de que isso possa facilitar posteriormente a compreensão sobre o que um ‘corpo’ ou uma ‘alma’ poderiam ser no contexto indígena.

I.II. A ALMA EM ATOS: TRANSFORMAÇÕES ANÍMICAS NA AMÉRICA DO SUL

Above all, we should not ignore the innumerable other South American cosmologies that as a set form a vast system of transformations: Gê, Tupi, Tukano, Yanomami, Carib, Upper Xingu. Ever since Lévi-Strauss's Mythologiques (1969b, 1973, 1978, 1981), it has become increasingly evident that sociological, linguistic and cultural units of the continent are combinatory variants of a structure that operates with the same basic symbolic materials

- Eduardo Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*

FIGURA I

(Eixo de transformações anímicas na América do Sul. (Extraído e adaptado de: Sztutman, R. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo))



Antes de adentrar a matéria propriamente dita dessa seção³ na qual dissertarei sobre um par de inquietações que provocaram a minha escolha, eu gostaria de me voltar rapidamente para um pequeno conto infantil publicado por Robert Southey em 1837. Certamente, o leitor e a leitora já devem ter escutado em algum momento da infância a história de *Cachinhos Dourados (Goldilocks and the three bears)* - o tema de uma pequena menina de cachos dourados que, ao entrar na casa de uma família de três ursos (o pai, a mãe e o filho-urso), encontra três tigelas de mingau que foram deixadas pela família sobre a mesa para esfriar enquanto passeavam pela floresta. A menina de cachos dourados, faminta e curiosa, senta-se a mesa - aproveitando-se da ausência dos ursos - e prova, então, da primeira tigela: “O mingau está muito quente!”. Sem se fazer de rogada, a menina decide provar da segunda tigela: “mas este mingau está muito frio!”. Ainda insatisfeita, a menina prova, então, da última tigela, da qual conclui que o mingau estava ‘no ponto’, na temperatura correta.

Refestelada, a menina decide sentar-se em uma das três cadeiras que encontrara na sala. Ao sentar-se na primeira, reclama: “mas esta cadeira é muito grande!”, e levanta-se, optando pela segunda cadeira. No entanto, esta também não a agradou: “mas esta também é

³ Este *entr'acte* é dedicado a Peter Gow, a quem sou muito grato por ter me ensinado sobre transformações nos mitos e a ler de forma diferente a história dos ursos e da menina de cabelos dourados.

muito grande!” e decide testar a terceira cadeira. Esta agora estava ‘no ponto’, na medida correta, como uma das tigelas de mingau. Mas, muito pequena e frágil, a cadeira partiu-se. Consumida pelo cansaço dos testes e da refeição, cachinhos dourados continua a vasculhar a casa e finda por encontrar três camas. Ao deitar-se na primeira cama, Cachinhos Dourados reclamou: “mas esta cama é muito dura!”. Não havia outra opção senão testar as outras duas camas. A segunda cama testada pela pequena menina também não a agradou: “mas esta agora é macia demais!”. Ao experimentar a única cama que restava, a menina exclamou: “Essa cama está ‘no ponto’: nem muito dura, nem excessivamente macia”.

Pararei por aqui, pois, no que concerne a esta curta seção, importa menos o desfecho da história (que não é, claro, novidade alguma para o leitor e para a leitora) que o modo pelo qual se poderia tratar a intuição para estas notas como um objeto ‘no ponto’. Se na história de Cachinhos Dourados as transformações dos acontecimentos apresentadas no curso das páginas se dão sempre a partir de uma mesma estrutura básica, acredito que o eixo de transformações que pretendo apresentar nas próximas linhas opera, em certa medida, pelo mesmo princípio. Considerando-se que a idéia de transformação apresentada na história de Cachinhos Dourados tem muito a nos dizer para chegarmos ao xis da questão para esse gradiente, penso que a citação de Viveiros de Castro introduzida acima, que, a meu ver, trava um diálogo implícito com o conto de Southey (mesmo sabendo que o diálogo que Viveiros de Castro trava não é, precisamente, com Southey, mas com Lévi-Strauss), também nos coloca diante de um argumento que diz bastante sobre a hipótese que eu gostaria de apresentar nessa seção: as relações que cada um dos povos que compõe o eixo daquilo que nomeio, então, de *transformações anímicas na América do Sul* – que inclui aqui os Bororo (povo falante de uma língua Bororo, situados no estado do Mato Grosso); os Araweté (povo falante de uma língua Tupi-Guarani, habitantes de uma única aldeia no igarapé Ipixuna, médio Xingu); e os Yanomami (um conjunto de povos de língua Yanomami situados em ambos os lados da fronteira entre os Brasil e a Venezuela) – mobilizam enquanto **corpo** e **alma** podem ser tomados como variantes combinatórias de uma mesma estrutura básica ‘não-representacional’

A exemplo da aventura da curiosa menina de cachos dourados e da intervenção de Viveiros de Castro, esse eixo de transformações ao qual pretendo me ater a partir de agora também pressupõe uma série de *transformações* (como não poderia deixar de ser), e uma *unidade*, seja ela qual for. Com este espírito, trato de informar que a questão geral que inspirou a idéia desse eixo de transformações revisita, em alguma medida, um conjunto de

questões já formulado na década de 1980 por Overing⁴ (1983) e Rivière (1984) - inscrito no curso de um debate que marcou a antropologia nas décadas de 1970 e 1980 sobre a aplicabilidade do conceito britânico de estrutura social às sociedades das terras baixas da América do Sul. As intervenções desses dois autores alimentavam-se, assim, da existência de um contraste entre as sociedades sul-ameríndias que, como informa Lima (2005:83), permitiria ordená-las em dois conjuntos: de um lado estariam as estruturas sociais amorfas/fluídas e, do outro, estariam as estruturas sociais complexas.

As ditas complexas corresponderiam às sociedades cujos sistemas de divisões são tidos por sociocentrados. Nesse quadro, as estruturas sociais das sociedades do Noroeste Amazônico (no interior das quais a segmentação da sucuri ancestral forneceria o padrão de segmentação dos *patri-sibs* de um grupo exogâmico) e das sociedades Jê e Bororo do Brasil Central (nas quais a *sociedade* deve ser apreendida como inserida em um esquema cosmológico específico que ganha vida no formato circular das aldeias - repartidas em sistemas de metades exogâmicas entre as quais as relações são de “complementaridade lógica” [Overing, *ibidem*: 122] - e na rica vida ritual dessas sociedades) seriam excelentes exemplos da suposta complexidade a que se referiam Overing e Rivière. Já as estruturas sociais ditas amorfas (ou fluídas), não seriam mais que redes egocentradas nas quais “o âmago da sociedade parecia reduzir-se às parentelas bilaterais” (Lima, *ibidem*: 84). Deste lado, estariam as sociedades Guianesas e a maioria das Tupi, onde já não haveria arranjos espaciais tão complexos quanto os do Noroeste Amazônico ou das sociedades do planalto central Brasileiro. Com este espírito, Rivière (*ibidem*: 102) concluiria a partir da etnografia Trio: a ausência de grupos sociais formais que vão além de relações centradas em ego, a instabilidade dos grupos e o número reduzido de pessoas de cada grupo indicam que a região das Guianas seria a representação mais simples da cultura das terras baixas sul-americanas. Em outras palavras, Rivière parecia apontar para a sugestão de que as estruturas sociais de outras sociedades do subcontinente sul-americano seriam atualizações mais elaboradas do padrão Guianês, pois, como sugere o autor inglês (*ibidem*) em uma intervenção na qual aponta para uma comparação entre um contexto maior e as sociedades guianesas: “I would further suggest that within this mosaic of variants, the Guiana region may hold a special place by representing the Lowland culture in its simplest form. In other words, other subcultures are more elaborate forms of the Guiana pattern”.

⁴ Faço uso da tradução brasileira do texto publicada em 2002.

Mas estaria, em todo caso, sugerindo Rivière que o que chama de ‘subcultura Guianesa’ seria o protótipo e o ponto de origem da cultura das terras baixas da América do Sul? Não é, certamente, esse o caso aqui. Há de se frisar – acompanhando o próprio Rivière (*ibidem*) – que a relação proposta entre o padrão Guianês e o restante das sociedades das terras baixas sul-americanas é, antes de tudo, de possibilidades *lógicas*. É, portanto, justamente nesse sentido que a subcultura Guianesa exibiria, aos olhos do autor, as atualizações mais simples dessas possibilidades lógicas. Pois bem. A esta altura, a questão que nos interessa é outra: se foi imaginada a existência de um contraste, não se poderia negar que houve tentativas de ultrapassá-lo por meio do reconhecimento de um princípio que restaurasse a comunicação entre estas sociedades, o qual Overing, por exemplo, nomeou de Filosofia Social. Esta corresponderia, então, a idéia generalizada de que “a sociedade pode existir apenas mediante o contato e a mistura apropriados entre entidades e forças, diferentes que são umas das outras” (Overing, *ibidem*: 123)

É justo lembrar, no entanto, que fluidez, frouxidão e amorfia não são tudo que caracterizaria o conjunto de sociedades Tupi e Guianesas. Se essas seriam qualidades atribuídas a este conjunto de sociedades quando comparadas, por exemplo, às “propriedades cristalinas” (Viveiros de Castro, 1992:5) das sociedades Jê (componentes do conjunto dito complexo), as sociedades Tupi e Guianesas evocariam uma qualidade suplementar: uma espécie de excesso - como definiram Viveiros de Castro (*ibidem*) e Sztutman (2005b) - no discurso cosmológico, isto é, a uma ausência de fronteiras claras entre os diferentes domínios do cosmos, uma plasticidade, uma taxonomização das diferentes espécies de agências (visíveis e invisíveis) que povoam os diferentes andares do cosmos como instrumento de uma *cosmopolítica* (Latour, 1994), e um estilo extramundano de pensamento que dissolveriam as metáforas espaciais tão comuns as sociedades de estrutura social complexa que afastam e internalizam a diferença em seu sistema de metades exogâmicas.

Em outras palavras, o julgamento feito por Rivière e Overing sobre a amorfia e a fluidez desse conjunto de sociedades mascarava uma complexidade em outra ordem que não a dos arranjos sociais complexos e divisões sociocentradas - onde tudo se passaria como um jogo de espelhos entre as metades exogâmicas cujo objetivo é a simetria e a estabilidade a partir da incorporação das diferenças. Logo, deduz-se que possivelmente o que lhes faltava em complexidade estrutural, lhes sobrava (e muito) em outra ordem onde as metáforas espaciais tão comuns no discurso sociológico para atribuir complexidade a uma determinada estrutura social (interior, exterior, centro, margens, fronteiras, etc.) não eram mais suficientes

para explicar o *socius*, uma vez que as relações entre ego e outrem não se restringiam a um espaço que permite somente um esquema de oposições complementares e de ‘dupla-negação’, mas antes, estão localizadas em um espaço não-euclidiano que se furta a geometria sócio-estrutural tradicional, um espaço de ‘dupla-afirmação’ onde homens, deuses, ego, e inimigos aparecem todos entremeados (Viveiros de Castro, *ibidem* : 4) e ‘tornar-se outro’, pelo menos no caso Tupi, não é mais um perigo, mas um destino. São estas, de fato, “sociedades sem interior”, mas menos por uma carência sócio-estrutural que pelo fato de que é no exterior delas que o que há de mais importante para elas acontece.

Se a questão do contraste como formulada por Overing e Rivière, era, pois, a diferença entre dois conjuntos de sociedades, sugerida a partir do contraste entre a morfologia de cada uma delas e colocada em termos de sua simplicidade ou de sua complexidade, se poderia argumentar agora que caso a grande divisão entre dois conjuntos de sociedades fosse realmente pertinente, haveria de ser incorporada a ela, por outro lado, um segundo contraste justaposto ao primeiro, construído a partir da diferença na ênfase em um discurso cosmológico entre dois conjuntos de sociedade, sugerida, dessa vez, a partir do contraste entre sociedades *sem interior* e sociedades *sem exterior*.

Todavia, como já se disse acima, se Rivière e Overing não puderam passar despercebidos pela existência de um princípio que restauraria a comunicação entre os dois conjuntos de sociedades, é de se supor (claro) que também não seria mais prudente apenas elencar, mais uma vez, as diferenças internas de cada sociedade, agrupá-las por semelhança e maximizar tal diferença na forma de uma grande divisão entre dois conjuntos de sociedades. Assim sendo, o que parece estar em jogo agora – retomando a idéia de Viveiros de Castro (*ibidem*:6) e a história de Cachinhos Dourados – é a coincidência de um mesmo ponto entre esses povos e as transformações dessa mesma estrutura básica, como se cada uma dessas sociedades se servisse, a partir de estratégias diferentes, de uma mesma estrutura simbólica, com resultados que, como não se poderia deixar de dizer, divergem entre si.

É neste ponto, porém, que me afasto ligeiramente de Overing e me aproximo de Viveiros de Castro, pois imagino que a hipótese sobre a existência de transformações anímicas na América do Sul, quando inscrita no quadro dessas idéias, não pressupõe que uma mesma macroestrutura básica a partir da qual ocorra uma série de transformações corresponda a uma mesma filosofia social difundida em todas as cosmologias da América do Sul, uma filosofia que, como demonstrou Viveiros de Castro (*ibidem*) em uma síntese vigorosa do argumento de Overing, “considers identity to be an impossible security, and difference a

dangerous necessity – meaning that difference is either introjected and domesticated, or banished and denied”. Se poderia dizer, então, que, ao contrário do que sugere Overing, o núcleo duro desse gradiente é, justamente, a idéia de que existem “formas diferenciais de se tratar da diferença” (Viveiros de Castro, *ibidem*), a partir do que cada um dos povos que compõe este ‘eixo’ mobiliza enquanto corpo e alma, como se todas essas formas diferenciais fossem notas dispostas em uma mesma grande partitura. A metáfora musical da qual me servi acima não foi, entretanto, uma mera coincidência ou uma imagem construída despropositadamente. Ela é, sem dúvida, uma grande indicadora do caminho pelo qual desejo desenvolver a idéia desse gradiente a partir dos próximos capítulos e faz reverência a Lévi-Strauss, aquele em quem reconheço a paternidade da análise estrutural dos mitos (ainda que o próprio não confirmasse o laço e revelasse que, na realidade, o “pai irrecusável” da análise dos mitos era o grande músico alemão Richard Wagner [1991:24]) e à abertura do primeiro volume do que viria a ser, aos meus olhos, seu *magnum opus*, nomeado *Mythologiques*. Penso, no entanto, que Lévi-Strauss não seja o único a fazer reverência e reconhecer a paternidade de sua análise na imagem de um músico tão genial quanto Richard Wagner. Contudo, estou certo de que não é propriamente em Wagner em quem reconheço a paternidade da idéia sobre o ‘eixo’ que pretendo construir nos capítulos a seguir, pois penso que a idéia aqui construída e assim aplicada ecoa, sobretudo, em um conjunto específico de composições do músico italiano Giacomo Puccini, inspirado pelo grande sucesso de *Cavalleria Rusticana*, de Pietro Mascagni; pelos ecos do *Verismo* italiano e pelas releituras de *La Divina Commedia* de Dante Alighieri, apelidado pelo autor de *Il Trittico*: um conjunto de três óperas de um único ato composto por uma peça de horror (*Il Tabarro*), um drama (*Suor Angelica*) e uma comédia (*Gianni Schicchi*) – as quais, por recomendação de Puccini, não deveriam ser apresentadas separadamente, uma vez que a apresentação integral do conjunto de óperas haveria de restituir integralmente a trajetória⁵ que levou o compositor a concebê-las.

Com efeito, o que estou sugerindo aqui é que o trítico de Puccini não me parece ser um conjunto restrito unicamente à história da música lírica (assim como a história dos

⁵ O ano era 1918 e Giacomo Puccini ainda carregava as marcas dos três maiores acidentes que quase lhe tiraram a vida. O primeiro deles causado pela traição de sua segunda maior paixão além da música lírica, o automobilismo: um acidente de carro que lhe quase lhe fez abandonar a composição. O segundo, a morte de seu libretista predileto, Giuseppe Giacosa, aquele que havia escrito com maestria ímpar os libretos de *La Bohème*, *Tosca* e *Madame Butterfly*. O *finale* da sequência de tragédias na vida de Puccini seria, então, o sucídio de Doria Manfredi, empregada há muitos anos na casa de Puccini, envergonhada pela falsa acusação de Elvira Puccini, mulher do compositor, de ter um caso com o músico italiano. O longo processo aberto pela família Manfredi contra os Puccini acabaria por levar o resto do dinheiro que ainda lhe sobrava.

ursinhos também não me parecia restrita ao universo literário), pois acredito que a relação estabelecida entre as três óperas curtas que compõe *Il Trittico* talvez pudesse ser tomada como a versão musical daquelas que suponho que se estabeleçam entre as diferentes idéias de corpo e de alma nas três sociedades ameríndias mencionadas logo no início desse capítulo. Sendo assim, é à Puccini que me curvo em reverência, bem como a história de Southey sobre os ursinhos, pois penso que são essas as idéias que dão forma ao ponto que persegui ao longo desse capítulo. Noutras palavras, é iluminado tanto pelo trítico desse compositor italiano, quanto pelas idéias de Lévi-Strauss, que pretendo apresentar e desenvolver a idéia de transformações anímicas na América do Sul na forma de três ‘óperas’ de ato único, todas motivadas pela idéia de que as idéias de alma mobilizadas por cada uma das sociedades que compõe esse eixo de transformações podem ser tomadas como diferentes ‘estados de força’ complexos dentro dos quais a idéia que mobilizam como alma deriva sempre das forças exercidas sobre uma *imagem* do corpo físico dotada de capacidade agentiva que figura aos olhos de outrem como ‘inteiramente corpo’.

Se na abertura do primeiro volume da série - “O cru e o cozido” (1991) - Lévi-Strauss define prontamente como seu objetivo a grande tarefa de apresentar de que modo um conjunto de categorias empíricas, como as de cru, cozido, fresco, podre, molhado ou queimado - facilmente definíveis a partir da observação etnográfica - poderiam servir de “ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições” (Lévi-Strauss, *ibidem*) e para demonstrar a existência de uma lógica das qualidades sensíveis que elucidasse os procedimentos e manifestasse as leis de mitos tomados de sociedades indígenas, suspeito - correndo o risco inerente a qualquer suspeição como essa - que o eixo que pretendo explorar a seguir também se poderia desenhar de uma forma bastante similar à desejada pelo autor francês, pois penso que por meio dele também poderei apresentar um conjunto de elementos mobilizados enquanto corpo e alma - definidos a partir das etnografias Bororo, Araweté e Yanomami - e encadeá-los, no fim, em um conjunto de proposições, capaz de demonstrar a existência de uma lógica específica que regeria o que cada um desses povos engendra como alma (ou como corpo)

Inspirado pela hipótese inicial do autor no livro, que requeria que partíssemos de um mito proveniente de uma sociedade, o analisássemos recorrendo ao contexto etnográfico dessa sociedade específica, para que, então, pudéssemos ampliar progressivamente o foco da investigação passando a mitos originários de sociedades vizinhas (igualmente situados em seus contextos etnográficos específicos), configurando, então, um grupo de transformações de

uma seqüência de mitos, o procedimento analítico que realizarei nesse ‘eixo de transformações’ é o seguinte: tomarei como ponto de partida uma idéia sobre o que os Bororo mobilizam enquanto corpo e alma (escolhidos aleatoriamente menos por terem uma elaboração mais ou menos sofisticada dessa idéia do que pela sua ‘posição irregular’ quando comparados com os Yanomami ou os Araweté), montarei em torno dessa idéia o seu campo semântico a partir de um conjunto de etnografias dessa sociedade, para então passar à idéia e sua contextualização do que os Araweté mobilizam enquanto corpo e alma e, assim, chegar a idéia e ao campo semântico do que os Yanomami mobilizam enquanto corpo e alma, de modo que as idéias de corpo e de alma possam ser recortadas em vários percursos, que vão se tornando cada vez mais dissemelhantes à medida em que nos afastamos da etnografia Bororo. Em todo caso, uma ordem há de aparecer, no fim, disso tudo, pois, à medida que nos afastaremos na etnografia Bororo, penso que uma espécie de ‘núcleo’ se adensará e se organizará, estabelecendo conexões entre as diferentes idéias e fazendo com que algo que se assemelha a uma ‘ordem’ transpareça sob a diversidade de noções apresentadas.

É preciso ainda, antes de rumarmos em direção ao próximo capítulo, que voltemos à Lévi-Strauss, pois não duvido que se pudesse censurar a idéia para esse eixo de transformações pela acusação de que desejo aproximar nele a alma do mito, porém, se considerarmos que tanto o pensamento mítico quanto a alma, por exemplo, são proposições que coincidem com seus objetos específicos - do qual constituem uma imagem homóloga - mas não podem se confundir com esses objetos, pois evoluem em um plano distinto, talvez a distância que se concebesse entre os dois não é mais tão grande quanto se poderia imaginar. Feita essa consideração, agora é tempo de concluir o esboço desse eixo de transformações - sem recorrer aos “acordes melancólicos” (Lévi-Strauss, 1991:38) que davam o tom do encerramento do prólogo de *O cru e o cozido* - e seguir livremente, com a esperança nutrida pela curiosidade e pela possibilidade analítica que esse eixo de transformações já parece nos oferecer, até a etnografia bororo, posição inicial nesse esquema analítico.

II. 'IL TABARRO' - PARTINDO DO BRASIL CENTRAL: OS BORORO

It is as if Bororo thought proceeds in such totally dyadic terms that it cannot conceptualize the essence of any categorical form except by dualities, which between them exhaust the range of contrasts inherent in actual participants in the form.

- Jon Christopher Crocker, *Vital Souls*



- Franz Liszt, *Totentanz (Paraphrase über 'dies Irae')* - *Peça para piano e orquestra.*

II.I. PRELUDE (TEMPO GIUSTO)

Se no capítulo anterior dissertei sobre a idéia de uma série de 'transformações anímicas' que acredito existir na América do Sul e no interior da qual se poderia pensar a idéia de alma em diferentes povos como transformações de uma mesma estrutura e, para tanto, me servi amplamente tanto de uma metáfora musical importada do compositor italiano Giacomo Puccini quanto de uma pequena história sobre a relação entre uma menina esfomeada de cachos dourados e uma família de ursos, nesse capítulo pretendo me dedicar à investigação sobre o que os Bororo – posição inicial nesse quadro de transformações – mobilizam enquanto corpo e enquanto alma (já que não me parece ser verdadeiro que uma noção possa aparecer desarticulada da outra). Ora, mas é fato que uma promessa foi feita na parte que precedeu esse capítulo e eu, obviamente, não poderia deixar de cumpri-la: a de apresentar as idéias sobre o que os três povos que comporiam esse quadro mobilizam enquanto corpo e alma na forma de óperas de um único ato, a exemplo da construção de *Il Trittico* por um compositor tão incrível (para mim) quanto Puccini. Vou - como já não penso poder deixar de fazer - cumprir o que prometi e, para tanto, vou partir, mais uma vez, da própria música.

Peço, então, ao leitor e a leitora que imaginem a seguinte cena a título de abertura dessa primeira 'ópera de bolso': as 'pernas' vermelhas e compridas das cortinas se abrem e se

revela aos olhos do leitor e da leitora a ‘boca’ do palco, sobre o qual está montado o primeiro cenário. No fundo, tudo se faz como noite e sob os refletores à meia luz está posicionado um grupo Bororo do clã dos *Iwagúdu-dóge* que, em coro, se prepara para uma expedição de caça, entoando de pulmões cheios a ária⁶ que precede início de uma caçada de animais bravos. Nas mãos dos músicos da orquestra, somente alguns *bapo rogú*, uma espécie de pequeno maracá, e um conjunto de aerofones que são chamados por eles de *pana*. À medida que as primeiras notas ecoam dos instrumentos e os *vocal scores* do coro Bororo vão se misturando aos sons dos maracás e dos aerofones, a intensidade das luzes é aumentada e, por fim, a ária se encerrará com o coro Bororo cantando em uníssono - regidos ‘em sete’ pelos velhos maestros que observam de olhos atentos tanto o coro e quanto a orquestra – com as seguintes linhas: “Os arcos das almas, que vieram de Bakoróro, são pintados/Os arcos das almas, que vieram de Bakoróro, têm enfeites/Os arcos das almas, que vieram de Bakoróro, são vermelhos/Os arcos das almas, que vieram de Bokoróro, têm branca penugem” (Albisetti e Venturelli, 1976:131)

Após o início e o fim da primeira ária que abre esta pequena ‘ópera’ que já há algum tempo vinha sendo anunciada neste trabalho, penso que uma primeira questão já deve ter, inevitavelmente, se colocado diante do leitor e da leitora. Suponho que a pergunta que tenha surgido em seus espíritos seja, então, quem são os Bororo? Aproveitando-me tanto das luzes ‘cheias’ deixadas sobre o palco após o ‘coro ter terminado de entoar a primeira ária dessa ópera’, quanto das considerações prolíficas de Crocker (1985) em uma etnografia realizada entre esse povo habitante das terras do Planalto Central Brasileiro e das sintetizações de Viveiros de Castro (1988) apresentadas em uma resenha sobre a etnografia de Crocker, peço ao leitor e a leitora que imaginem, por ora, um povo de tradição caçadora e coletora (e alguma horticultura de milho), contatados inicialmente no fim do século XVII por expedições jesuíticas que vieram de Belém em direção à bacia do rio Araguaia e seguiram pelas águas dos rios Taquari e São Lourenço à região do Rio Paraguai cuja população era, ‘antes do depois’ (como brincava Guimarães Rosa), de aproximadamente 10.000 pessoas no fim do século XIX, sendo reduzidos a apenas 626 indivíduos em 1979, mas logo passando a 720 pessoas e totalizando nos dias de hoje um montante de 1392⁷ pessoas, habitantes dos campos cerrados ao longo do Rio São Lourenço (disponível em:

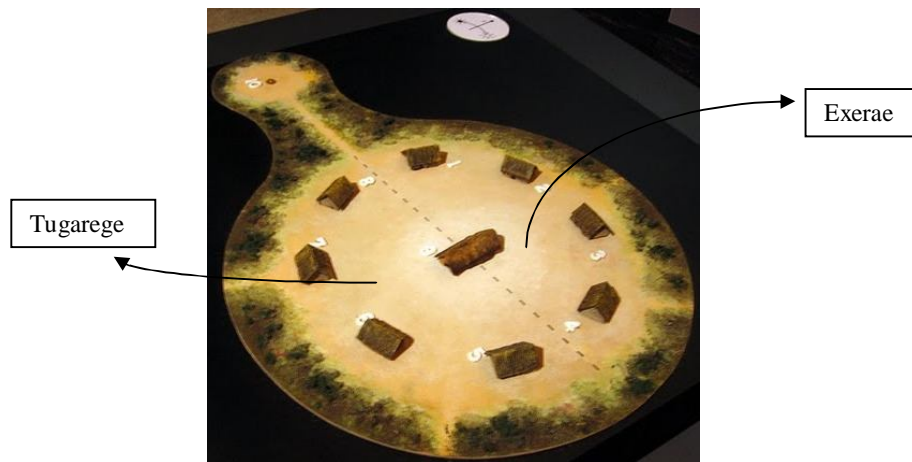
⁶ Extraído e adaptado de Albisetti e Venturelli, *Enciclopédia Bororo*, Vol. III: textos dos cantos de caça e pesca. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1976

⁷ Atualizo os dados de Viveiros de Castro (1988).

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/bororo/242> [acessado em 07/12/10], e em Viveiros de Castro, 1988: 229).

Esse povo cuja imagem já deve ter saltado na mente do leitor e da leitora organiza-se em aldeias de perímetro circular ocupados por casas dispostas em uma só linha e divididas por um eixo leste-oeste em duas metades opostas e exogâmicas. Estas são chamadas, diz-se, de *Exerae* e *Tugarege*, entre as quais oito clãs matrilineares são divididos. No centro desse círculo (entre as duas metades) se encontra a *baito*, a casa-dos-homens que serve de abrigo para os homens solteiros e de espaço para a toda população masculina quando não estão ocupados caçando ou pescando (Lévi-Strauss, 1955:205) Cada um desses clãs dispostos sobre a linha circular que dá o contorno a aldeia é, por seu lado, dividido em 5-10 grupos domésticos. Para tornar a visualização do modelo de organização da aldeia ao qual estou me referindo aqui mais fácil, dou na imagem abaixo uma representação bastante simplificada do plano de uma aldeia Bororo.

FIGURA II
(Plano da Aldeia Bororo)



É dessa forma que se encontra organizada, basicamente, uma aldeia Bororo. Não penso, contudo, que seja possível olhar para esta figura e não se lembrar de uma curiosa citação de Lévi-Strauss (1955:206), etnólogo francês que esteve entre os Bororo nos idos dos anos de 1930, Disse o autor, de forma bastante simples, mas, certamente, muito admirável: “vista do alto de uma árvore ou de um telhado, a aldeia bororo é parecida com uma roda de carroça cujo círculo seria desenhado pelas casas familiares, os raios pelas picadas, e em cujo centro a casa-dos-homens representaria o mancal”.

Ora, é notável que esta analogia que Lévi-Strauss julgou adequada para descrever a forma de organização da aldeia não se restrinja unicamente aos Bororo, já que este também parece ser um modelo de organização típico das aldeias dos povos do tronco lingüístico macro-jê, como os Kayapó, os Krahô, os Timbira, os Xerente ou os Apinayé. Mesmo que essa planta circular não seja um privilégio dos Bororo, entre as pessoas desse povo tanto a distribuição circular das casas quanto o diâmetro que divide a aldeia em duas metades são de tal importância que se estendem e “fornecem um argumento” (Lévi-Strauss, *ibidem*: 207) a tudo que toca à vida social.

De fato, viver em sociedade para os Bororo é, antes de tudo, reavivar constantemente em seus gestos o modelo de organização da aldeia. Da procriação ao casamento, nada se esquia do esquema patenteado pela planta da aldeia (Lévi-Strauss, *ibidem*). Pelo contrário. Um Bororo, independentemente de onde nasça, será sempre membro da mesma metade que sua mãe e só poderá transformar em esposa alguém da metade oposta. Resumindo, se a mãe de alguém é *Exerae*, logo essa pessoa também o é e sua esposa/marido é *Tugarege*. Entretanto, do ponto de vista do parentesco e das regras da residência, uma inquietação apimenta o modelo: o que dizer da casa-dos-homens, cuja posição avança sobre as duas metades? Não imagino outra pessoa a quem possa recorrer senão à Lévi-Strauss. Voltando à descrição do autor francês, é possível alegar que as regras de residência sugerem que a porta que dá para o território *Exerae* chama-se porta *Tugarege* e a do território *Tugarege* chama-se, por extensão de sentido, porta *Exerae*. Todos que moram em um setor da casa-dos-homens são, assim, membros da metade oposta e vice-versa (Lévi-Strauss, *ibidem*).

Mas isso, claro, não é tudo, pois as metades não regulam somente os casamentos. Segundo Lévi-Strauss, entre os Bororo verifica-se que todas às vezes um indivíduo que pertence a uma metade percebe que tem um direito ou um dever, isso só se dá com a ajuda dos membros da metade oposta. É nesse sentido que o autor alega que as duas metades, apesar de opostas, são companheiras e qualquer ato social implica na ajuda recíproca entre elas. Tudo se passa nesse sistema, então, como se as duas metades fossem “dois times de futebol que, em vez de procurar contrariar suas respectivas estratégias, resolvem utilizá-las uma e outra e calculassem o placar pelo grau de perfeição e de generosidade que cada um conseguisse alcançar.” (Lévi-Strauss, *ibidem*: 208)

Curvado em reverência à fala do mestre francês - cuja beleza, como a de Lóri, personagem Clariceana de *Uma aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*, me parece “atravessar quase imaginariamente o céu negro e deixa como rastro o vívido espanto de um universo

vivo” (Lispector, 1969:14) - sugiro que passemos adiante a um novo aspecto. Vimos anteriormente que cada uma das metades, *Exerae* e *Tugarege*, é concebida como uma unidade definida espacialmente a partir de um eixo leste-oeste que corta a aldeia. O que não havia, contudo, sido dito ainda é que um segundo diâmetro, perpendicular ao primeiro, corta a aldeia e divide-a seguindo um eixo norte-sul. Reencontremos, nesse ponto, novamente Lévi-Strauss, que descreve que toda população nascida a leste desse novo eixo é chamada do montante, e todos aqueles nascidos a oeste são chamados da jusante. Se assim, ao invés de ter-se (como antes) um modelo de organização espacial partido em duas metades, tem-se agora uma planta da aldeia bisseccionada em quatro seções.

Tomemos esse mesmo ponto de outra perspectiva que, com certeza, constitui um dos pontos mais importantes entre aqueles que parecem deliciar os Bororo. A população da aldeia, sabe-se, é distribuída em oito ‘clãs’. Cada um deles, como indica Lévi-Strauss, é um grupo de famílias que possui uma riqueza de mitos, tradições, danças e funções sociais, que se consideram parentes pelas mulheres, a partir de um mesmo antepassado de natureza mitológica, e que se reconhecem pelo uso do mesmo nome, associado a cada grupo doméstico. Sucede, então, o seguinte: cada clã tem sua posição no círculo de casas. Ele é *Exerae* ou *Tugarege*, assim como ele também é ‘do montante’ ou ‘da jusante’⁸. Se não fosse pouco, cada clã inclui subclãs hereditários (também em linha feminina) e, antigamente, era dividido em três graus: os superiores, os médios e os inferiores (Lévi-Strauss, *ibidem* 209)

Diante de uma sociedade como esta, imagino que ainda nos falte comentar sobre a casa-dos-homens. Confesso que nenhuma descrição me encanta mais que a de Lévi-Strauss sobre este espaço. Remontando o que disse esse autor (*ibidem*: 215), se poderia dizer que o *baito* é uma espécie de ‘ateliê’ onde os jovens rapazes dedicam muitas horas de seu dia a produção de colares, construções de bambu e adornos plumários; bem como este também é algo como um ‘clube’ para onde os homens casados podem escapar e passar algumas noites enquanto alguma visita indesejada se encontra na casa de suas mulheres (a visita de um cunhado, por exemplo, é algo que não parece agradar muito os homens casados). No *baito*, certamente, poderão conversar, se alimentar e fumar seus grandes cigarros em paz. Ateliê; clube; mas não somente isso. Para além de um ateliê ou de um clube, o *baito* também serve de

⁸ Um clã também pode ser repartido em dois subgrupos. Como sugere Lévi-Strauss (insisto), isso se dá por esta divisão norte-sul que passa, tanto de um lado, quanto de outro, pelas casas de um clã específico. (Lévi-Strauss, 1955: 208)

dormitório para os jovens solteiros, cujo acesso é proibido às mulheres casadas. Às mulheres solteiras, contudo, não há interdição alguma, mas, mesmo assim, nenhuma delas se atreveria a entrar lá ou mesmo a andar no perímetro da casa-dos-homens, pois não é novidade alguma para elas que ao andarem muito perto dali implica no risco de serem capturadas e estupradas pelos rapazes. *Last but not least*, o *baito* também é uma espécie de ‘templo’ onde os homens adornam seus corpos; os dançarinos rituais preparam seus corpos e ensaiam alguns passos que executarão em breve; e onde os homens lançam-se a cerimônias que, tradicionalmente, desenrolam-se longe de olhos femininos, como, por exemplo, a de fabricação e rotação dos zunidores (instrumentos na “forma que evoca um peixe achatado” que produz um barulho grave e surdo atribuído aos espíritos que visitam a aldeia). Há de se ter pena da mulher que veja um desses objetos: seu destino não é outro senão a morte a pauladas.

Lévi-Strauss aponta, no fim, para algo que confesso ter me tirado o sono durante muito tempo por ter me feito pensar muito inúmeras vezes. Segundo o autor, poucos povos têm um sistema metafísico tão elaborado quanto o dos Bororo. A sensação que se cria é a de que as crenças espirituais e os hábitos cotidianos das pessoas desse povo se misturam continuamente, fugindo da percepção das pessoas de povo indígena a sensação de passar de um sistema a outro. Uma idéia como essa não me pareceu nem simples e se foi, no entanto, a ‘falta de cerimônia’ diante do sobrenatural que realmente causou espanto a um gênio como Lévi-Strauss; no meu caso o trabalho mental que a compreensão da idéia de uma ‘mistura contínua’ entre uma série física e uma série metafísica me parecia exigir foi o que me causou, sobretudo, inquietação, ansiedade e muitas madrugadas insones e ‘quixotescas’ nas quais, por muitas vezes, me peguei rindo sozinho ao imaginar-me batalhando com enormes ‘dragões’ feitos de papel e palavras, enquanto as minhas únicas armas eram um caderno velho e mudo de capa preta e uma caixinha antiga de chá chinês que me serve até hoje de porta-canetas.

Não seria verdadeiro, no entanto, dizer que essa ‘batalha’ não me deixou marca alguma além, claro, de um belo par de olheiras. Da ‘luta’ com os tais ‘dragões’ feitos de muitas palavras sobre os Bororo restou-me, antes de tudo, uma leve suspeição de que um elemento em particular poderia contribuir amplamente para compreendermos melhor tanto a idéia de uma ‘mistura contínua’ entre duas séries que se atravessam constantemente sem que os próprios Bororo percebam o cruzamento, quanto o espanto que a ‘falta de cerimônia’ diante do sobrenatural causou ao jovem Lévi-Strauss. É, então, por acreditar fortemente que o *sangue* tem muito a nos dizer sobre a mistura constante entre domínios que parecem, a

primeira vista, tão distintos, que convido agora o leitor e a leitora a se aventurarem comigo na composição da primeira ária dessa ‘ópera’, sobre esse tema

II. II. PARTE PRIMA (ANDANTINO), ARIA: “DO SANGUE À ALMA”

*My great religion is a belief in the blood, as the flesh being wiser than the intellect.
We can go wrong in our minds, but what our blood feels and believes and says is
always true.*

- David Herbert Lawrence

Conta-se entre os Bororo que a vida só surge a partir da junção entre o *sangue* masculino e o *sangue* feminino (ou dos fluídos corporais que são, no pensamento das pessoas desse povo, da mesma natureza que o sangue: o sêmen, no caso masculino; o leite materno, no caso feminino). Sendo assim, no que concerne a produção de um descendente, se pode dizer que cada indivíduo deve sua existência física à cessão (irreparável) de parte do *raka* de seus pais no ato sexual. Ainda que o contato com qualquer substância dessa espécie seja perigoso (exceto, claro, para seu dono), é preciso que aqueles que vivem juntos em um mesmo grupo doméstico (sobretudo quando se trata de um homem e uma mulher que vivem como um casal) participem do *raka* um do outro, isto é, do princípio vital/força que é tomado pelos Bororo como uma substância corpórea que se faz visível na forma de fluídos orgânicos que preenchem todo o corpo (o sangue, por exemplo), mas cuja quantidade é limitada no corpo. Ter *raka* não é, no entanto, um privilégio concedido unicamente aos humanos ou mesmo um atributo generalizado somente entre os animais homeotérmicos, pois o *raka* é, antes de tudo, a força que permite, por exemplo, que a chuva caia do céu, que os jaguares predem outros animais, mas também que homens e mulheres cantem, dançam, cacem, façam roças, chorem seus mortos e produzam novos descendentes.

A quantidade de *raka* em um corpo, sabe-se, é limitada: argumentam os Bororo em muitas ocasiões diante das transformações do universo físico que lhes é visível (como, por exemplo, o envelhecimento ou o adoecimento de uma pessoa humana). Da perspectiva das pessoas desse povo quando de frente a uma situação que é, ao mesmo tempo, tão curiosa e tão natural quanto o adoecimento ou o envelhecimento, isto não poderia ser atribuído senão à perda temporária/permanente do *raka*. De acordo com a etnografia Bororo por Crocker (1985:42), um corpo humano quando *rakakare*, sem sangue – já que essa substância, a exemplo do sêmen e do leite materno, estabelece uma relação metonímica com o *raka* –

torna-se um corpo que já não pode mais cumprir as atividades que asseguram a continuidade de um grupo doméstico (a caça, a produção de novos descendentes, etc.). Seguindo essa pista, se poderia sugerir que a quantidade de *raka* (bem como a de todas as substâncias que são índices da existência dessa força vital) em um indivíduo é inversamente proporcional a sua idade e, por esse motivo, a quantidade limitada de *raka* no corpo de um jovem adulto Bororo é sempre (e consideravelmente) maior que a quantidade de *raka* que preenche o corpo de um indivíduo sênior. Se a senioridade corresponde a uma redução na quantidade de *raka* e dos índices de sua existência em um organismo, então entende-se a obrigação imposta à todo jovem Bororo de trabalhar arduamente; dançar e cantar, mas, sobretudo, de manter relações sexuais com as mulheres de seu povo.

Ainda sobre a idéia de *raka*, os Bororo ressaltam o seguinte: se um homem e uma mulher devem misturar os seus respectivos *raka* no ato de concepção de um bebê, então esse novo descendente determinado a partir do *raka* de seus pais herdará ~~suas~~ características físicas, morais e espirituais de seu pai e de sua mãe⁹. Da mesma forma que disse acima que a quantidade de *raka* é inversamente proporcional a idade de uma pessoa, penso que seria possível afirmar aqui que quanto menor a quantidade de *raka* (ou de seus dois agentes principais envolvidos no ato da concepção de um bebê: o sêmen de um homem e o leite materno, substância necessariamente feminina) no organismo dos pais do bebê, menor será a semelhança entre a criança e seus pais. Em situações como essa, os Bororo são muito claros: o primeiro filho ou filha de um jovem casal será sempre uma criança forte e saudável que se empenhará em suas ações/tarefas vigorosamente, refletindo quase que perfeitamente os atributos de seus pais. Mas quando o caso é outro e o bebê recém-nascido é o último filho de um casal de indivíduos seniores, o mesmo não se repetirá e esse bebê já entrará em sua nova vida carente de *raka*, o que implica, logicamente, em uma saúde debilitada e em falta de vigor em suas ações. Para evitar uma situação como essa (que não parece ser desejada por ninguém), os homens seniores tendem, de acordo com Crocker (*ibidem*: 43) a se casar com mulheres muito mais jovens, muitas vezes optando por se casarem com mulheres 20 ou 30 anos mais novas que eles.

Na teoria da procriação que os Bororo professam, está implícito que a quantidade de *raka* contida no corpo de um recém-nascido depende tanto do consumo de leite materno (e,

⁹ Como constata Crocker (1985:42), isso não impede que as pessoas quando perto de um bebê recém-nascido atribuam determinadas características da criança a outros parentes. O nariz grande de um bebê poderia ser atribuído, por exemplo, ao seu tio paterno; a habilidade de uma criança de guardar mitos poderia ser atribuída a uma tia materna mais idosa, etc.

posteriormente, do consumo de alguns vegetais/carnes específicas enquadradas como sendo substâncias *rakare*, auxiliares na produção de *raka*), quanto da submissão dos pais de um pequeno ou de uma pequena à um conjunto de restrições em benefício da preservação da quantidade de *raka* compartilhada pelo pai; pela mãe e pelo bebê desde o primeiro sinal da gravidez. O ponto que acabo de apresentar sobre a quantidade de *raka* no corpo de um pequeno ou de uma pequena não depende, entretanto, unicamente do consumo de alimentos *rakare* ou da submissão dos pais de um bebê a um código de restrições, mas também da quantidade de relações sexuais mantidas durante a gestação. Não acredito, porém, que essa faceta de uma teoria da procriação tal como proferida pelos Bororo soe como novidade ao leitor e a leitora familiarizados com a literatura de outros povos que dividem com os Bororo as terras do Brasil Central. A etnografia Krahô (Carneiro da Cunha, 1978), por exemplo, oferece uma elaboração interessante que sustenta (em certa medida) o que já vimos acima. Como afirma rapidamente Carneiro da Cunha (*ibidem*: 101) sobre uma teoria da procriação das pessoas desse povo, a concepção de um bebê - a exemplo do que ocorre entre os Bororo - é progressiva e depende, sobretudo, do sêmen (*këriakwa*) do pai de um pequeno ou de uma pequena, ainda que todos aqueles que façam sexo com uma mulher durante a gravidez também sejam considerados pais da criança. O sêmen, no entanto, não só serve de material para formar o corpo de um bebê e alimentá-lo enquanto estiver no útero de sua mãe, mas também irá se transformar no sangue que preencherá o corpinho de uma criança recém-nascida.

É preciso, contudo, que o leitor e a leitora não se enganem acreditando que a idéia dos Krahô sobre o 'dono' da substância que se transformará no sangue - substância a qual está vinculada à força vital de um organismo humano - que preencherá o corpo de uma de uma criança não seja polêmica. Existem, de um lado, as pessoas desse povo indígena que sustentam que o sangue de uma criancinha é fruto exclusivo de uma transformação dada a partir do sêmen de seu pai, bem como existem, de outro, aquelas que atribuem quase que a totalidade do sangue de uma criança à sua mãe (aquela que aumentará, por sua vez, a quantidade de sangue do bebê durante o período de aleitamento, nos momentos em que lhe servirá fartamente de leite). Entre os Bororo, como já se disse acima, as pessoas descrevem algo razoavelmente distinto: eles sustentam que essa porção do organismo de um pequeno ou de uma pequena é fruto da junção do *raka* paterno e do *raka* materno e está intimamente

ligada com o *bope*, que anima todas as substâncias e lhe traz à vida. Mas, que é o *bope* na epistemologia¹⁰ Bororo?

Começemos por ressaltar que a afirmação de que o *raka* Bororo, bem como as substâncias que são índices de sua existência em um organismo, corresponderiam a uma força que anima os seres vivos e lhes assegura sua continuidade no espaço e no tempo não é tão simples quanto poderia parecer. Entre os Bororo conta-se que haveria, pois, para a noção de *raka* duas ‘polaridades’ que constroem uma díade antitética na cosmologia Bororo. O *raka*, dizem os Bororo, está intimamente ligado, por um lado, com o *bope*: um dos princípios que ordenam a realidade dos Bororo ao qual estão ligadas todas as transformações em um organismo, as metamorfoses na natureza, a passagem inexorável do tempo percebida pelas pessoas desse povo indígena na passagem do dia à noite, nos ciclos de floração/frutificação das plantas angiospérmicas, na oscilação entre frio e calor perceptível nas substâncias da natureza, nos alimentos, no clima da região do vale do rio São Lourenço, etc. Por outro lado, o *raka* também é o signo da relação entre o corpo material e a alma, *aroe*.

Pode-se dizer que *bope* e *aroe*, dois pólos tão contraditórios que constroem as duas figuras mais conspícuas do cosmos Bororo, são as duas únicas categorias de forças sobrenaturais conhecidas pelas pessoas desse povo e, juntas, parecem – para os Bororo suficientes para exaurir toda a realidade não-empírica. Nesse modelo diádico de cosmos, tudo que há no céu e sobre a terra é de propriedade dos *bope*. Por outro lado, todas as coisas que existem na água e embaixo da terra são domínios exclusivos dos *aroe*. Ora, mesmo sendo ‘coisas’ (peço desculpas antecipadas pelo uso dessa palavra) tão diferentes, nada no mundo, dizem os Bororo, é ‘totalmente *bope*’ ou ‘totalmente *aroe*’. Ainda que em muitas ocasiões uma classe de entidades predomine sobre a outra, tudo se passaria aqui como se essas duas noções construíssem uma espécie de *continuum* entre a máxima ‘*bopeidade*’ (ou a mínima ‘*aroidade*’) e a máxima ‘*aroidade*’ (ou a mínima ‘*bopeidade*’), no interior do qual haveria de existir “múltiplos níveis de referência e de associação” (Crocker, *ibidem*: 121) sobre os quais estariam dispostos todos os seres, cabendo aos humanos a posição central nesse *continuum*.

‘Coisa’, ‘ser’, ‘categoria’, ‘classe de entidades’. No que diz respeito ao *bope*, penso que esse conceito merece ser tomado, sobretudo, como a classe de seres de morfologia fluída (ou não-fixa, pois, como dizem os Bororo, estas são entidades capazes de se transformar em quase qualquer coisa) que cede força ao *raka*. As pessoas dizem, pois, que os *bope* são

¹⁰ Faço uso do termo “epistemologia Bororo” em alusão à Crocker (1985).

homenzinhos de mais ou menos um metro, de pele muito escura, olhos vermelhos e pés fendidos. Peludos (há quem diga que até os olhos dos *bope* tem pêlos) e fedorentos (possuem um cheiro análogo ao de matéria orgânica em decomposição, *jerimaga*¹¹), os *bope* são, caracteristicamente, criaturas muito quentes, tão quentes que nenhuma pessoa afirmaria que é seguro que se possa ficar perto deles sem se correr o risco de sofrer uma queimadura grave. Em todo caso, não imagino que a minha descrição dos *bope* a partir da etnografia de Crocker supere em beleza as linhas escritas por Lévi-Strauss quando de sua estada entre os Bororo. Eis o que disse o etnólogo francês:

“Esses seres, cujo efetivo aumenta regularmente com as almas dos finados feiticeiros, são responsáveis pela marcha dos astros, do vento, da chuva, da doença e da morte. São descritos com aparências diversas e aterradoras: peludos com cabeças furadas que deixam escapar a fumaça do tabaco quando fumam; monstros aéreos que lançam chuva pelo olhos, pelas narinas, ou de cabelos e unhas excessivamente compridos; pernetas de barriga grande e corpos com a penugem de morcegos” (Lévi-Strauss, 1955:221)

Na aldeia Bororo quando chegam os meses ‘da chuva’ e a terra parece afogar-se nas águas das chuvas torrenciais sob a luz de um céu iluminado pelos relâmpagos que fatiam as nuvens ao som grave dos trovões e do zumbido do vento forte, ninguém parece atribuir a responsabilidade pelos eventos a outra ‘entidade’ senão os *bope*. Aos *bope*, entretanto, não é creditada apenas a ocorrência de fenômenos naturais como esses (ou de seus correlatos, como a mudança de estações climáticas ou a alternância entre dia e noite). A formação/gestação de um bebê no ventre de sua mãe é, por outro lado, uma ação que também é atribuída a uma subclasse específica de *bope*, bem como a regulação dos ciclos menstruais de uma mulher (inclusive o início das menstruações e a cessão total durante a menopausa) também não foge da responsabilidade desses ‘homenzinhos’. Ora, mas isso, claro, não é tudo. Os *bope*, por outro lado, fornecem uma espécie de conjunto axiomático que serve aos humanos para interpretar certos aspectos do mundo imaterial e guiar, então, as ações das pessoas nos domínios da natureza/sociedade (Crocker, *ibidem*: 124) e isso, certamente, não me parece pouco. A relação dos Bororo com essa classe de seres e com as metonímias (como o sangue, por exemplo) que representam a sua existência - e, conseqüentemente, denotam o perigo que o contato com essas substâncias podem trazer para os humanos - permite que as pessoas desse povo organizem suas transações com o domínio da natureza (dos *bope*, nesse caso) de forma a integrá-las com as relações que uma pessoa humana entretêm com outras.

¹¹ O termo é o mesmo utilizado pelos Bororo para descrever o cheiro de um corpo em decomposição.

O cosmos dos *bope*, dizem os Bororo, possui a forma de uma grande cuia invertida [?] e é dividido em três andares, cada um deles associado à uma cor e restrito à uma espécie de *bope*. Existe, assim, uma diferenciação interna dentro dessa unidade conceitual, a qual são creditadas todas as transformações dos elementos naturais e as substâncias que preenchem os organismos. Vista do ângulo dos Bororo (sobretudo dos xamãs de *bope*, os *bari*), essa classe de seres se mostra dividida¹² entre os *maereboe*: uma subclasse ‘má’ de *bope* que assume a forma que se descreveu acima e vive sobre a terra e sobre o céu branco, que dividem com outras subclasses de *bope* como os *Butao-doge*, descrito pelos xamãs como seres donos de longos cabelos que se estendem até a terra e se transformam em chuva, e os *Tupa-doge* que não se parecem com os seres de nenhuma outra categoria: usam roupas, sapatos, armas, cavalos e são latifundiários, mas são, no fundo, inofensivos. São curadores das doenças causadas pelos *maereboe*; e os *bope pemegareu*, uma subclasse ‘boa’ desses seres que são, quase sempre, espíritos auxiliares dos xamãs vivos e dividem os outros andares (o céu azul e o céu vermelho) com os ‘pais’ dos *bope*, *Etu-o* (♂) e *Etu-je* (♀), e outras subclasses de *bope*, como *Imokuri*, *Juko* e *Bureikoibo*, a quem são creditadas uma quantidade infindável de *raka* e uma ‘má-vontade’ em auxiliar os xamãs do *bope* nos atos de cura.

É importante ressaltar que mais do que um efeito de uma moralidade generalizada entre as pessoas desse povo, esse contraste seria antes alimentado por uma distinção espacial entre essas subclasses de *bope*. O que, pois, vê-se desvelar a partir de um contraste construído nesses termos é que os *maereboe* são - como consideram os Bororo - a espécie de *bope* que vive mais próximo dos humanos. Conta-se assim que ao caminhar pelos espaços próximos às aldeias/casas abandonadas, áreas baixas de floresta próximas a grandes arbustos retorcidos e grandes pedras distantes da aldeia, qualquer Bororo está sujeito à ação desfavorável dessas criaturas. Na vida cotidiana, diz-se, deparar-se com um cupinzeiro é sempre um sinal de problemas, pois o que os Bororo enxergam como um elemento bizarro que não pertence originalmente à nenhuma árvore, é visto pelos *maereboe* como casa. Nesse sentido, ninguém parece desejar fartar-se de mel-de-cupim, pois, sendo este a comida predileta de *maereboe*, o mel tem, como contam os Bororo, gosto de sangue. As restrições espaciais/alimentares dos Bororo não se restringem, contudo, a essas substâncias. As partes densas da floresta também não são absolutamente bons lugares para um Bororo, pois são os espaços que abrigam as casas dos caititus, das antas e dos macacos, comidas de *maereboe*, como o mel-de-cupim.

¹² As duas subclasses de *bope* dividem-se ainda em inúmeras outras classes menores. Para os fins desse trabalho, apresentarei apenas as duas classes maiores que contém essas divisões. Ver Crocker, 1985.

Imagino, então, que o leitor e a leitora hão de se perguntar que é que define quais espécies e espaços são associados a essa classe de seres? Como argumenta Crocker (*ibidem*: 127), todas essas associações derivam principalmente de um relação metonímica entre as características dessa subclasse de *bope* e os aspectos físicos do território Bororo e das espécies que ali habitam. Ora, sendo assim, alguém poderia, então, sugerir: se tudo se passa aqui como uma extensão metonímica das características desses seres sobrenaturais aos aspectos do mundo material, basta que um humano permaneça distante dessas áreas e desses animais para que não corra perigo. Isso, infelizmente, não é verdade, pois dizer que os *maereboe* habitam as regiões próximas dos humanos não corresponde absolutamente a dizer que eles estejam confinados nesses espaços. Há, de fato, *maereboe* em toda parte, inclusive no próprio espaço da aldeia. Mesmo sendo invisíveis (em condições normais) para os humanos, a presença constante desses seres pode ser percebida na mudança repentina de comportamento dos animais domésticos, fazendo-os agitados e agressivos; em uma rajada de vento que surge repentinamente nos dias em que não há nenhuma brisa no ar; ou na queda abrupta de um objeto que estava escondido nos caibros de uma casa.

A simples presença desses seres na aldeia não pode ser, entretanto, tida como ruim. Conta-se que os *bope*, quando visitam uma aldeia, não têm nenhuma intenção hostil para com os humanos. Esses seres, diz-se, estão ali somente para vistoriar as ações diárias dos Bororo e para puni-los quando estes desobedecem alguma prerrogativa em seus atos. Quando o caso é esse, os Bororo recorrem imediatamente a um *bari*, pois sabem que a punição pelo seu descuido virá em breve por meio da alteração no comportamento dos animais, sejam eles domésticos ou selvagens. Sendo assim, penso que se poderia sumarizar a relação entre os *bope* e os humanos numa afirmação muito simples (mas muito refinada), extraída da etnografia desse povo por Crocker (*ibidem*:128). Dizem os Bororo: “os *bope* não irão nos machucar a não ser que os ofendamos”.

A verdade desse fato provém, então, da idéia de que os *bope* são proprietários de um conjunto específico de peixes, pássaros, e espécies vegetais. Em atenção à ‘propriedade’ dos *bope*, os Bororo devem sempre oferecer animais dessas espécies aos *bope* na forma de ‘comida’, *bope ure*, valendo-se para isso do trabalho e do conhecimento dos *bari*, que servirão, nesse caso, de vetores físicos que farão a intermediação entre os humanos e os não-humanos. Como se esse fato fosse uma espécie de encarnação do *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss, um ato como o dos Bororo realizado na direção dos *bope* implica (claro) em uma contra-ação na direção oposta (esta agora dos *bope* para os humanos), realizada com fins de

diminuir a assimetria no interior desse sistema. A ‘moeda’ escolhida pelos *bope* para cumprir essa obrigação é, nesse caso, não agredir os Bororo sem motivo, ou, pelo menos, não agredir-los sem avisá-los antecipadamente do perigo que podem estar correndo ao não respeitarem alguma interdição.

Em todo caso, não deixa de ser interessante também - como sustentam Crocker (*ibidem*: 134 – 137) e Albisetti e Venturelli (1962: 241-243) - que o ‘modelo reduzido’ para a relação entre os *bope* e os humanos está enraizado em um mito amplamente conhecido pela maior parte dos Bororo. Este é o mito que narra à epopéia dos irmãos *bope* Meri (sol) e Ari (lua), seres donos de feições humanas que habitavam o mundo nos tempos em que tudo era somente (como brinca Guimarães Rosa) “brabas terras vazias” e que a humanidade (insisto novamente com Rosa) “sobrevinda, sensata e fiel como papel” não existia ainda. Eis alguns fragmentos do que narra o mito¹³:

“Muito tempo antes de Baitogogo e Boroge [i.e., antes da origem dos humanos] os *bope* Meri e seu irmão mais moço Ari viviam nesse mundo com o aspecto dos homens. Eles mostraram muitas coisas às pessoas, mas foram muito maus para elas também, constantemente roubando-as, agredindo-as e transando com as mulheres de outros homens. Eles não tinham vergonha, transavam até mesmo com suas próprias irmãs e outros membros do clã de sua mãe. Certa vez Meri pediu a Ari que encontrasse mulheres que tivessem vaginas grandes, já que seu pênis era tão grande, mas tão grande, que a vagina da maior parte das mulheres não conseguia acomodá-lo. Ari procurou, procurou, procurou e disse a Meri que só uma mulher seria capaz de fazê-lo, sua *i-tuie* [irmã mais velha ou irmã da mãe]. Assim, Meri e Ari foram a casa de sua *i-tuie* tarde da noite e fizeram sexo com ela, mas a *i-tuie*, com as mãos cheias de jenipapo, esfregou suas mãos em seus rostos de forma que, de manhã, a moça pôde apontar quem tinha transado com ela durante a noite. É por isso que tanto Ari quanto Meri têm manchas negras no rosto, no céu, onde são o Sol e a Lua.

Em outra ocasião, Meri pediu a sua irmã mais nova que o acompanhasse em uma caçada. Ele a fez sentar na entrada de um buraco de paca, para que ele pudesse matar o animal quando este saísse pelo outro lado. Mas não foi isso que Meri fez! Ele enfiou o seu pênis no buraco de paca, deixando-o cada vez maior, mais redondo, mais redondo, até que conseguiu transar com sua irmã que estava sentada do outro lado do buraco. Meri e Ari também são muito gulosos e mesquinhos, comem o tempo todo! Guardavam para si próprios todos os

¹³ Extraído e adaptado de Crocker, 1985: 134-137.

veados, antas, capivaras, emas, seriemas, caititus, jenipapos, marmelos e muito mais [isto é, todas as espécies animais e vegetais que são, nos dias de hoje, comida dos *bope*]

Então Meri prosseguiu. Ele encontrou em seu caminho um homem e uma mulher pondo abaixo uma árvore e abrindo-a para recolher o mel que havia em seu interior. Eles eram seus parentes, membros do subclã Bado Jebage. O casal estava usando um belo machado de pedra, objeto de desejo de Meri. Ele, então, em um passe de mágica, modelou um machado, mas esse nem se comparava ao belo machado utilizado pelo casal. Era totalmente feio e malfeito. Meri foi até o casal e lhes propôs: “por que não trocamos os machados?” Eles, claro, recusaram, mas Meri bateu tanto no casal, tanto, que os obrigou a trocar os machados. Eles tentaram usar o machado feito por Meri, mas o machado se partiu. Meri, então, lhes disse: “você não serão mais pessoas, mas irão comer mel com os seus bicos. Você serão chamados de *nari* ou de *eregejeje* [i.e. uma espécie de pica-pau (*Veniliornix cassini*) cuja dieta é exclusivamente composta por mel]

Então, novamente, Meri prosseguiu e foi caçar junto com Ari. Os dois colocaram fogo em um campo aberto no intuito de forçar a caça a fugir em sua direção. O fogo, entretanto, fugiu do controle dos dois irmãos, mas, mesmo assim, Meri conseguiu se salvar subindo em cima de uma árvore. Ari, no entanto, não teve o mesmo destino, pois, sendo quase sempre mais estúpido que seu irmão mais velho, escalou somente uma muda de árvore, baixinha, e acabou morto pelas chamas descontroladas. É quando aparece um *okwa*, uma espécie de lobo, que, sentindo o cheiro da carne assada, come todo o corpo de Ari. Meri escuta, então, o lobo uivando, refestelado com o banquete: “Carne assada é gostoso! Carne assada é gostoso!”. Meri mata o *okwa*, abre seu estômago e ressuscita o seu irmão, Ari, a partir dos pedaços que não haviam sido digeridos completamente.

Meri, novamente, prosseguiu. Ele encontra, então, um grupo dos *Iwagudu-doge*, a quem ele pede por um pouco de água. Os membros desse grupo oferecem, em atenção ao pedido de Meri, água em uma *pori*, cuia, linda! Depois de saciar sua sede, Meri quebra, sem nenhum motivo, a cuia no chão e diz: “você não farão mais potes, nem mesmo terão qualquer tipo de argila. Você não são mais homens, mas *karawoe* [uma espécie de pássaro que vive perto das áreas alagadas e dos cursos d’água]. Você devem, a partir de agora, comer somente os insetos pequenos que encontrarem nas encostas enlameadas dos rios!”. Isso, claro, deixou os Bororo furiosos com Meri e com todos os seus atos grosseiros, levando-os a procurar uma maneira de eliminar tamanha peste do convívio com os humanos. A solução que encontraram seria, então, adornar Meri com uma grande quantidade de resina e de penas [i.e.

orná-lo como um *aroe*] e para isso reuniram uma quantidade enorme de penas e de resina, tão grande que nenhum Bororo jamais havia visto tantas penas, ou tanta resina, juntas. De posse de tamanha quantidade de penas e de resina, dois homens começaram a abanar Meri com um *bakoreu* [i.e. uma espécie de manta]. Abanaram, abanaram, abanaram, até que Meri [que havia transformado o grupo Bororo em pássaros] começou a subir muito lentamente para o céu. Quando Meri distanciou-se dos humanos e ascendeu ao distante ‘céu vermelho’ [i.e. o andar mais alto do cosmos Bororo], os Bororo lhe disseram como tudo se passaria, a partir daquele momento, para a relação entre o *bope* e os humanos. Disseram: “seu nome é Meri e você é um *bope*. Você vai viver no céu e só irá comer anta, caititu, capivara, veado, seriema, pirarucu, surubim, jaú, mangaba, milho e caju. Estes alimentados serão dados à você por nós, os humanos. Se algum desses animais escapar de nós ferido, ou se algum homem ousar comer a carne desses animais sem oferecê-la antecipadamente a você, você vai ficar muito bravo com você e você irá matá-lo prontamente. Mas se o humano for generoso e repartir a carne desses animais e essas espécies vegetais com você, você não irá matá-lo, nem irá deixá-lo doente, ou provocará o ataque de um animal selvagem contra ele. Você os fará viver muito, muito tempo.” (Crocker, *ibidem* 134-137 Tradução Minha.)

Não seria prudente, em todo caso, empreender uma análise completa de um mito tão importante para os Bororo como o da epopéia de Meri e de Ari em um espaço tão curto como este, já que essa tarefa, como sugere Crocker (*ibidem*:137), nos levaria a descrição de um mar de estruturas e elementos que estão fora do domínio do *bope*, mas isso não significa, claro, que não possamos adentrar novamente e desenvolver pelo menos um tropo desse mito em favor de um fato que nos interessa muito nesse caso: novamente a relação entre os Bororo e os *bope*.

É verdadeiro que os atos de Meri apresentados ao longo do mito são inversões sistemáticas de um comportamento considerado pelos Bororo como propriamente ‘moral’. Meri é descrito no mito como uma pessoa má, que não respeita as interdições colocadas pelo parentesco e que força os outros que encontra em seu caminho a trocarem seus objetos consigo a revelia, pois, os objetos que Meri fabrica a fim de trocá-los com os humanos são sempre débeis. Nunca funcionam direito e são completamente frágeis: quem quer que tente usá-los verá o objeto partir-se em suas mãos. No entanto, como demonstrou Crocker (*ibidem*:139), esse não é, de fato, o elemento mais importante do mito, que revelaria o aspecto básico do pensamento Bororo sobre os *bope*. O ponto realmente crucial aqui é como Meri, através de sua conduta má e desordenada, finda por criar, no mesmo golpe, uma espécie de

ordem natural no mundo, criando espécies e conferindo-lhes um estatuto simbólico/ecológico no universo. Ora, mas se por um lado os *bope* são seres criadores de espécies e são motores de todas as transformações orgânicas, o mito também propõe, de outro, uma compreensão sobre a impossibilidade de se viver em um regime em que um elemento A se transforma em um elemento B por meio do ato egoísta de um demiurgo enganador. A história Bororo sugere, assim, que as coisas e as pessoas devem ser apenas ‘uma’ e os *bope*, como indica o mito, não têm permissão para alterar a ordem do universo segundo sua vontade. Nesse sentido, o que os Bororo antigos fizeram ao identificar Meri e definir os termos de suas relações com ele, fornece aos Bororo de hoje os princípios que devem reger as transações entre as sociedades dos humanos e os *bope*.

O que precede também permite-nos afirmar (caso seja válido fazê-lo) que tanto os *bope* quanto os Bororo criam e cedem características para criar um contexto centrado em torno de uma imagem reduzida dessa relação: os *bope* - depois da ascensão de Meri ao céu vermelho e a sua identificação pelos Bororo antigos - não agredirão os humanos a não ser que se sintam ofendidos por estes. Aos humanos, da mesma forma, está assegurada sua existência, desde que respeitem a propriedade dos *bope* sobre um conjunto de espécies animais e vegetais. Porém, ao mesmo tempo, o próprio contexto construído se serve amplamente dessa imagem reduzida e articula-a de forma que sirva de modelo generalizado para as relações entre os Bororo de hoje com os *bope*. Pode-se dizer, então, que a imagem e o contexto construídos para a relação entre os *bope* e os humanos definem e criam significados para a socialidade Bororo na medida em que fornece às pessoas desse povo uma base relacional coletiva que pode ser atualizada explícita/implicitamente através de uma gama infinita de expressões possíveis (Wagner, 1975:40).

Tendo realizado acima uma breve apresentação sobre a origem e as ações dos *bope* a partir do sangue, falta-nos ainda caminhar em direção aos *aroe*. Passemos, então, à seção seguinte, a segunda parte dessa curta ‘ópera’.

II. III. PARTE SECONDA (PRESTO FURIOSISSIMO), ARIA: “DA ALMA AO SANGUE”

Mais misteriosa do que a alma é a matéria.

- Clarice Lispector, *Um sopro de vida*.

Vimos anteriormente que o *raka* está, de um lado, associado aos *bope*, sobre os quais já se comentou acima; e que é, de outro, signo da relação entre um corpo e uma alma, *aroe*. Devo confessar ao leitor e a leitora, no entanto, que eu me expressaria de modo imperfeito se dissesse que o campo semântico do *aroe* se reduz, apenas, ao aspecto que mencionei na seção anterior. É essa impossibilidade de reduzi-lo a somente um aspecto que tentarei explicar ao longo das próximas páginas. Adianto, então, que para fazê-lo me disponho, antecipadamente, a conferir outros graus de realidade à noção de *aroe* que não só a de outro ‘eu’ de uma pessoa humana. A exemplo do que viu-se antes sobre a estrutura da aldeia – que esta não possibilita apenas um sofisticado jogo de instituições, mas também, como sugere Lévi-Strauss (*ibidem*: 217), resume e assegura as relações entre os homens e o cosmos, entre a sociedade e o mundo sobrenatural – parece-me verdadeiro, por ora, o seguinte: o *aroe* é tanto uma alma quanto um nome; tanto uma classe de entidades quanto a essência formal/nominal presente em todos os seres vivos; e tanto uma ‘imagem magnificada’ de cada espécie individual, quanto uma espécie de máquina de supressão dos efeitos do tempo. Em todo caso, não é de importância menor uma consequência dessa abordagem: ela torna inútil ou, melhor ainda, impossível, dizer que uma alma é somente uma imagem de um corpo material.

Nem precisaria dizer que isto é o que penso ser o xis da questão desta seção. Tratarei agora de construir um contexto para ela.

Diz-se entre os Bororo que não há nenhuma espécie natural que não tenha ao seu lado um ‘par’ metafísico. Os humanos, os animais, os vegetais. A nenhum deles falta um *aroe*. Que belas formas são estas! Deparar-se com as descrições que os Bororos fazem dos *aroe* é, no mínimo, emocionante e lê-las (no meu caso) evocou em minhas memórias e no meu coração a lembrança de um par de dias frios passados no *Metropolitan Museum of Art*, com os olhos percorrendo por horas a fio as formas de *A Anunciação*, de Botticelli e sobre as linhas que davam contorno ao corpo do *Menino Alado*, de Rustici, e ao corpo de uma das *Madonna*, de Donatello. Se naqueles dois dias em que o céu do lado de fora do museu parecia querer se desprezar do alto do mundo e cair, na forma de neve, sobre a minha cabeça, o que despertou minha curiosidade acerca destas obras foi o ar de ‘não-humanidade’ que elas tinham, dadas à impressionante perfeição e grandiosidade de cada uma de suas curvas e retas - algo que me fazia sentir como se estivesse, por alguns instantes, diante do protótipo de todos os corpos humanos que surgiram na Terra posteriormente - penso que se poderia dizer que os *aroe* provocam nos Bororo uma sensação similar quando descritos pelas pessoas desse povo.

Segundo a etnografia Bororo por Crocker (1975:164), os Bororo contam que os *aroe* são seres grandiosos, multicoloridos e muito bem ornamentados que encarnam a essência perfeita de cada espécie. Beleza é, sem dúvida, a maior qualidade associada aos *aroe*. Se, como se disse anteriormente, os *bope* são entidades caracteristicamente feias e associadas ao mundo terrestre; os *aroe* são seres magníficos que quase nunca se aventuram pelo mundo dos seres vivos, donos de um cromatismo vibrante que colore seus corpos e logo encanta os humanos que podem enxergá-los, associados ao mundo subaquático/subterrâneo. Rios, lagoas, mas também grandes montanhas e rochedos (que não estão sujeitos, obviamente, a mudança temporal) são vistos, do ponto de vista dos *aroe*, como suas casas, e os animais cujos pêlos/pele/penas são tingidos de cores fortes como o vermelho, o amarelo, ou o azul, são tidos pelos Bororo como os bichos que personificam as características atribuídas aos *aroe*.

Nesse conjunto, não há animal que tenha mais associações com os *aroe* que os bandos de araras que habitam a terra Bororo. Estes animais que (como os descreve Guimarães Rosa) no ar “parecem um pano azul ou vermelho, desenrolado, esfiapado nos lombos do vento quente”, e habitam os buracos nos rochedos (casas de *aroe*) são domesticados, junto com papagaios e periquitos, por dois motivos – o primeiro, pelo fato desses animaizinhos servirem de estoque quase que ilimitado de penas para decorar os ornamentos que representam os *aroe*. Sobre esses animais enquanto ‘estoque de penas’, eis o que destacou Lévi-Strauss (1955: 205) quando em terras Bororo nos idos dos anos de 1930:

“Com o dia, levanto-me para uma visita à aldeia; tropeço na porta em aves deploráveis: são as araras domésticas que os índios encorajam a viver na aldeia para as depenas vivas e conseguir assim a matéria-prima de seus arranjos de cabeça. Peladas e incapazes de voas, as aves lembram galinhas prontas para o espeto e munidas de um bico mais gigantesco na medida em que o volume de seu corpo reduziu-se à metade. Nos telhados, outras araras que já recuperaram seus paramentos mantêm-se gravemente empoleiradas, emblemas heráldicos esmaltados de vermelho e azul”

Já o segundo motivo (muito mais bonito, na minha opinião) é atribuído ao fato desses animais encarnarem, segundo os Bororo, as almas dos parentes mortos, quando em visita pela aldeia. Karl Von den Steinen (1894: 512) alega, por exemplo, que o *aroe* de um humano já é uma arara durante a vida, pois a alma (como se fosse um pássaro) dota os humanos da capacidade de voar livre para lugares distantes em grandes velocidades quando estão dormindo. Para um caçador, entretanto, uma arara não passa de um animal. No raciocínio desenvolvido pelos padres salesianos Albisetti e Venturelli (1962: 102), entretanto, as almas dos mortos não são (nem nunca foram) araras, mas só encarnam nesses animais dado o fato de que eles “complacientemente fornecem às almas, quando encarnadas neles, os cocos e os

frutos que desejam”. Seja como for, a verdade é que a diferença entre ‘ser’ um arara ou ‘servir-se’ desses animais parece, no final das contas, importar pouco nesse caso. O que me parece ser realmente importante neste caso é menos a forma que o conteúdo e a implicação direta das descrições de Lévi-Strauss, Von den Steinen e dos padres Albisetti e Venturelli: os Bororo utilizam as categorias e as coisas fornecidas pelos *aroe* para entreter-se em relações entre si, ao invés de relações com os próprios *aroe*. (Crocker, 1985:278).

Detenhamo-nos, porém, sobre um ponto já mencionado anteriormente. Tudo que é vivo tem, sabe-se, um *aroe*. Das criaturas mais velhas até os mais novos de uma espécie só nascem sob uma mesma forma porque compartilham um mesmo *aroe*. Mas que não caímos no engano de achar que os *aroe* são ‘duplos’ de cada espécie viva. Mais que seres que encarnam representações exatas das espécies vivas em outra ordem que não a dos seres vivos, os *aroe* representam a idéia de um conjunto de atributos únicos que é tido como o princípio geral de cada ser vivo, definidos no nome de cada espécie. Nesse sentido, a impressão que tenho é que tudo se passa aqui como se estivéssemos diante de uma versão ameríndia do tema das bonecas russas *Matrioska*, uma vez que, para os Bororo, cada espécie viva que existe na Terra é uma versão danificada (e, logo, reduzida), mas somente parcial, dos atributos gerais implícitos no *nome* de uma determinada espécie.

Pois bem. Estaríamos diante de uma *mise-en-abyme* indígena? Não sei. Mas de certo esta idéia nos coloca diante da manifestação concreta do que se convencionou chamar na etnografia Bororo de “espírito nominalista” (Crocker, 1975; 1985): a idéia segundo a qual o *nome* de uma espécie exprime a realidade metafísica, ou melhor, a ‘alma’, dos seres que pertencem a uma mesma classe de seres vivos. (Crocker, 1975: 170). Com efeito, se o *nome* dado a uma classe de seres vivos expressa, na forma de ‘alma’, um condensado de atributos próprios a uma espécie, também se poderia sugerir que o *nome* pessoal dado a um Bororo deriva de um dos *aroe* associados ao clã de que é membro. Nesse sentido, os *aroe* são tanto a ‘imagem’ perpétua e imutável de uma ordem categórica expressa pelo nome de uma espécie, quanto formas associadas à ordem espacial da aldeia.

Neste momento, é isso que me atrai: como pensar a relação entre um nome pessoal e uma ‘imagem magnificada’ - a qual é reputada ser uma alma - associada a um determinado clã? A questão certamente dá o que pensar e não vejo como escapar dela, já que, como constata Crocker (*ibidem*: 270), a nominação é muito mais importante para compreender a idéia de *aroe* que qualquer idéia de ‘lembrança física’. Para respondê-la, porém, talvez fôssemos forçados a retornar rapidamente a uma face específica de uma teoria da procriação

tal como professada pelos Bororo, pois se disse acima que não há ser vivo que não tenha ao seu lado um *aroe* (do qual é somente uma versão danificada e reduzida), isso não era, entretanto, tudo. Se partimos anteriormente do bebê como uma imagem da junção do *raka* materno e do *raka* de seu pai, é preciso adicionar agora que para um pequeno ou uma pequena, a obtenção de uma alma coincide com a nominação - ato que também exigirá (a exemplo da concepção) a colaboração das duas metades da aldeia - tanto quanto a concepção dependia da ação de um casal, mas de maneira contrária e inversa a da união que resultará na produção de uma criancinha, isto é: no caso da nominação os principais atores não são nem o pai nem a mãe do pequeno ou da pequena, mas um tio materno, *i-edaga*, e uma tia paterna, *i-maruga*, que não podem ser nem casados e nem amantes.

Prossigamos nessa direção. A semiótica colocada em ação por ocasião do nascimento de um bebezinho implica em um problema grave: a ligação entre o *raka* do pequeno ou da pequena e seu *aroe*. A exemplo de Riobaldo Tatarana – personagem Roseano de *Grande Sertão: Veredas* que insiste constantemente que ‘viver é negócio muito perigoso’; creio que se poderia dizer que os Bororo sugerem que ‘nascer é negócio muito perigoso’. O corpinho de um recém-nascido é muito frágil e há de se cuidar muito para que o fluído vital que preenche o organismo se ligue a alma do bebê. Contra tal fragilidade e fluidez reputadas a alma de um pequeno ou de uma pequena, não há melhor remédio que: inspirar, expirar, inspirar, expirar, pois, cada respiração de uma criança figura como se fosse um passo dado em direção a integração entre *raka* e *aroe* e, logo, um passo dado na direção contrária do perigo posto pelo nascimento.

Quando é tempo do bebê nascer e do ‘mundo tornar-se a começar’ (Guimarães Rosa, 1956: 468), as mulheres recorrem normativamente à assistência da avó paterna do marido (HFM) ou, caso esta já tenha falecido, a uma tia paterna do marido (HFZ). Em todo caso, uma mulher de uma geração superior do marido sempre assistirá a futura mãe a dar à luz a um pequeno ou a uma pequena, que a chamará posteriormente de *i-maruga*. Antes da emergência da criança, sua *i-maruga* é responsável por indagar os pais do bebê se eles sonharam durante o trabalho de parto. A pergunta que pareceria a mim simultaneamente descabida e engraçada (talvez por ser homem, solteiro e não ter filhos), é imprescindível para os Bororo para evitar que o conteúdo do sonho, caso seja negativo, se manifeste na vida real: aquela “monótona e necessária, mandante e desconhecida” (Soares, 1982: 52).

Assim sendo, se o pai ou a mãe tiveram sonhos ruins durante o trabalho de parto, o recém-nascido deverá ser ritualmente assassinado. Como descreveu Crocker (1985, 343, n. 7),

credita-se à desobediência dessa prescrição um dos episódios mais tristes já ocorridos entre os Bororo. A época era o início do século XX e as terras Bororo eram varridas por uma grave epidemia de varíola. Desolado pela situação de seu povo, um *aroe etawa-are*, xamã-das-almas, descobriu ao conversar com um *aroe* que toda a epidemia já havia sido sonhada pelo pai de um bebê, mas este evitou contar os detalhes do sonho a *i-maruga*, receoso do assassinato ritual de seu filho. A única forma colocada pelo pensamento Bororo de conter o avanço da doença que dizimava a população era, portanto, matar o pequeno. O problema que se colocava por ora era o seguinte: as almas não se recordavam mais qual criança estava envolvida com a epidemia, uma vez que quase seis anos separavam o nascimento da criança do início da epidemia de varíola. Sem saída, os Bororo decidiram por matar todas as crianças nascidas naquele período a fim de conter a devastação provocada pela epidemia de varíola.

Ainda que às almas seja reputada a capacidade de desprender-se do corpo físico durante o sono e entreter-se com outras formas, só os sonhos dos xamãs são tidos pelos Bororo como proféticos. Mesmo assim, o sonho do xamã é, antes de tudo, *revelador* de um evento, mas a *causa* de um evento específico nunca é atribuída à capacidade onírica de um xamã. Ainda que os Bororo não pareçam ter nenhuma explicação para a temível potência dos sonhos dos pais de um bebê, a eles não parece restar dúvida que ela não está ligada com a alma, *aroe*, mas, sobretudo, com o *raka*.

Existem duas outras tarefas importantes delegadas a *i-maruga* de um bebê. Uma deverá ser realizada logo após a emergência do bebê, a outra, quando o bebê já estiver maiorzinho. Enterrar todos os objetos que, por qualquer motivo, tenham entrado em contato com o sangue, placenta ou fluído amniótico da mãe parturiente, haja vista que estas substâncias são consideradas pelos Bororo como absolutamente poluidoras e perigosas para os pais e para o recém nascido, em primeiro lugar. Servir de ‘diplomata’, mediando à relação entre os pais do bebê (que estão em *couvade*) e as demais pessoas da aldeia durante as primeiras semanas que sucedem o nascimento de uma criança até a cerimônia de nomeação, em segundo lugar. Mas isso não é tudo, pois, se é verdadeiro que à *i-maruga* do bebê é reputada a capacidade de dar ou de negar o ‘sopro de vida’ a um pequeno ou a uma pequena (Crocker, *ibidem*: 65), é, no entanto, verdadeiro também que a mesma *i-maruga* a quem é creditada a capacidade de ‘conceder’ um *aroe* (em sua forma mais crua e menos requintada, penso) a um recém-nascido, será a responsável (em parceria, claro, com o *i-edaga*) pela geração do novo ‘*aroe-nome*’ da criança, retirado do estoque de nomes da linha materna, por ocasião da cerimônia de nomeação ocorrida entre o quinto e o sexto mês de vida do bebê.

Sem que fosse minha intenção, a descrição feita na etnografia Bororo por Crocker de uma cerimônia em que uma tia paterna e um tio materno - por meio da atribuição de um nome a um pequeno ou a uma pequena e da perfuração ritual do lábio inferior de um menino para a inserção de um tembetá no buraquinho feito na boca - asseguram a existência *social* e *cosmológica* do bebê, conduziu minhas lembranças e meu espírito a uma viagem mental de volta a Nova Iorque, quando eu morava, durante o inverno de 2002, na casa de uma senhora, cujas janelas da frente eram como um grande par de olhos castanhos que observavam atentamente uma pequena sinagoga localizada do outro lado da avenida.

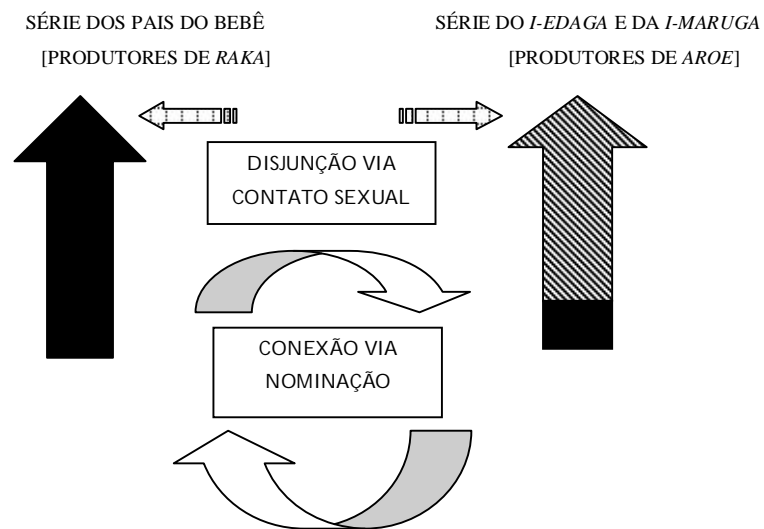
De certo, não havia nada mais bonito e curioso para mim (e nada mais angustiante, confesso) naquela sinagoga que: os rostos e os corpos que enchiam fervorosamente as cerimônias eventuais de *Brit Milah* - aquelas nas quais os meninos, quando com oito dias de nascidos, são *priah*, circuncidados, e recebem um nome de seu *Sandak* após o *Kiddush*; seguido da comelança desenfreada no *Seudat Mitzvah* que sucedia a cerimônia de iniciação/nominação dos meninos. Fora das horas de serviço religioso, o que me inquietava na sinagoga, era, em primeiro lugar, o sentimento gerador do *Brit Milah* e do *priah* de um pequeno menino: tudo me parecia se passar ali como se fosse preciso fazer toda a dor ficar apenas no sangue que sujava as pernas e parte da barriguinha de um pequeno. A dor, tão reconhecível para qualquer menino judeu, não sumiria, claro, mas, no fundo, para volatizar a angústia e para suportar qualquer espécie de dor pareciam ser feitos os meninos. E, em segundo lugar, o que eu também observava era a exatidão; a lentidão; e a certeza dos atos de *sandak*. Nada o alterava, como se ele carregasse consigo, em defesa intransponível de outro, a grande responsabilidade de auxiliar na nominação do bebê ao - no mesmo movimento - apresentá-lo enquanto membro efetivo de um grupo.

Não é que a cerimônia de nominação dos Bororo tenha qualquer parentesco com o *Brit Milah*, ou que o *i-edaga* e a *i-maruga* de um pequeno ou de uma pequena fossem, em qualquer medida, a versão indígena do *sandak* judaico: muito pelo contrário, eu não poderia conceber a cerimônia judaica senão como uma “forma excessiva” (Lévi-Strauss, *ibidem*: 368) explicável (do ponto de vista do judaísmo) pela obsessão em ‘domesticar’ o pertencimento de um recém-nascido à comunidade. Nos Bororo, os gestos de um *i-edaga* e de uma *i-maruga* durante a cerimônia de nominação são executados com a mesma desenvoltura que os atos de um *mohel* no *Brit Milah*, como se se tratasse, em ambos os casos, de um conjunto de atos realizados pelo resultado de integrar um pequeno a um grupo maior, e de discriminar as

posições de *pai*, *mãe* e *filho*, diante do reconhecimento do novo status dos pais, especialmente destacado se o recém-nascido for o primeiro filho do casal (Crocker, 1985:66).

E, no entanto, o significado da cerimônia de nomeação e de geração de um *aroe*-nome ainda é muito maior do que o aspecto que arrisquei descrever acima. Dar um nome e uma nova alma a um pequeno ou a uma pequena não é apenas fazê-lo membro de um clã/grupo doméstico: conecta e disjunta simultaneamente duas séries distintas de relações, ao unir dois irmãos (de sexo-cruzado) dos pais de um bebê, e ao restringir os papéis cerimoniais àqueles que não tiveram contato sexual um com o outro. A disjunção entre a série dos pais do bebê - que produzem, como já vimos anteriormente, o *raka* de um recém-nascido a partir da junção de seus próprios *raka*; e a série do *i-edaga* e da *i-maruga* do bebê - aqueles que geram ritualmente o novo *aroe*-nome do bebê – é, sob a perspectiva de Crocker (1985:67), essencial para todos os rituais Bororo que envolvem a preservação/renovação de uma pessoa. Mas talvez, tudo isso pareça muito formal. No intuito de facilitar a compreensão do leitor e da leitora, e de simplificar a visualização das relações que sugeri acima, dou um esquema abaixo, desejoso de que o mesmo possa auxiliá-los a ‘entender o [meu] próprio entendimento’ (Lispector, 1978: 33).

FIGURA III
(Nominação X Produção)



Série 1, [produtores de raka]: pai biológico - mãe biológica – filho – sangue (fluido vital)

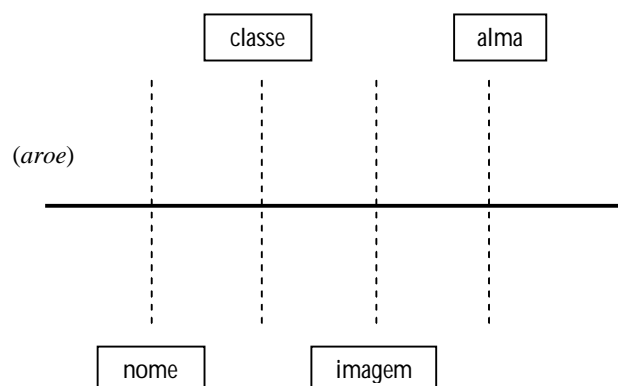
Série 2, [produtores de aroe]: i-edaga [permutado pelo pai] – i-maruga [permutada pela mãe] – criança – aroe-nome

Ora, mas no fim alguém há de se indagar: o que é o ‘pedacinho preto’ posto em circulação entre as duas séries? Com base na etnografia Bororo, a minha resposta seria, possivelmente, esta: um bebê, quando dono de um *aroe*-nome, transforma-se em uma espécie de ‘sujeito móvel’ imanente as duas séries (a do *raka* e do *aroe*) ao mesmo tempo. Nesse sentido, a minha idéia é a de que talvez se pudesse afirmar que um pequeno ou uma pequena - enquanto um corpinho recheado de *raka* e uma pessoa dona de um *aroe* (do qual é somente uma versão danificada) e de um *aroe*-nome dado por sei *i-edaga* e sua *i-maruga* - subordina a si (em sua ordem) tanto a série de seus pais (produtores de seu *raka*) quanto à série de seu *i-edaga* e de sua *i-maruga* (produtores de *aroe*), ao por unidos dois irmãos (de sexo cruzado) dos pais do bebê, e ao restringir o ato de nominar uma criança àqueles que não tiveram contato sexual (logo, exclui o pai e a mãe de um pequeno ou de uma pequena), fazendo com que as duas séries passem a intervir somente como duas “dimensões de atualização” (Deleuze, 2005: 239), expressas nos rituais Bororo que envolvem a preservação/renovação de uma pessoa. Ora, por outro lado, não imagino que seja incorreto sugerir o contrário e dizer que o pequeno ou a pequena é subordinado às duas séries (e, portanto, só intervém em sua própria atualização). Quer dizer, portanto, que uma criança tem a quantidade de *raka* em seu corpo subordinada à série de seus pais biológicos, como também tem o seu nascimento e o seu nome subordinados aos atos de sua *i-maruga* e de seu *i-edaga*.

Considerando-se aceitável a hipótese acima, poderíamos concluir que o tema da disjunção e da conexão entre duas séries distintas presente no parágrafo anterior nos leva ao encontro de algo importante a respeito da relação entre um indivíduo e um clã. Sobre o tema da relação entre uma pessoa e o clã ao qual ela pertence, Crocker (*ibidem*: 67) bem nos rememorou o seguinte: em um plano sociológico maior, as relações de disjunção e conexão entre as duas séries são o reflexo em espelho das relações entre uma pessoa e o grupo doméstico com o qual ela compartilha, simultaneamente, um *raka* e uma imagem magnificada, *aroe*.

Pois bem. Já sabemos pela matéria etnográfica apresentada até agora que um *aroe* é uma alma; uma classe de entidades; uma imagem magnificada das espécies vivas; e uma essência nominal atrelada ao clã de nascimento de uma pessoa. Teríamos, assim, o seguinte modelo interpretativo:

FIGURA IV
(Dimensões do *Aroe*)



Todavia, há algo mais que já há algum tempo (penso eu) vinha se anunciando nesse modelo. Acredito que uma dimensão suplementar – a do *aroe* enquanto uma máquina de supressão dos efeitos do tempo – se acrescenta a ele agora e para explicá-la gostaria de propor, então, um retorno à relação entre *raka* e *aroe*.

Ver reduzida a quantidade de *raka*, segundo os Bororo, é coisa muito perigosa. Esta parece ser, no entanto, uma tendência inescapável no pensamento desse povo indígena: os anos passam, os organismos nascem e morrem, as estações alternam e este ‘movimento generalizado’ do cosmos consome (claro) *raka*. Não há, obviamente, quem possa parar o tempo, como também não há quem possa conter a inevitabilidade da transformação/corrupção dos organismos, embora isso não queira dizer que não existam meios de minorar os efeitos dessa perda de *raka* ao longo do tempo. Como se os organismos vivos e os fenômenos naturais fossem grandes máquinas termodinâmicas reais cujos motores são movidos a uma substância energética específica, frente ao avanço do tempo elas emperram, se deterioram, perdem em rendimento e em funcionalidade. Se há, claro, o que fazer para corrigir as falhas e minorar o deterioramento dessas máquinas, não há absolutamente o que fazer para impedi-los.

A idéia de *raka* - substância vital que cede força e vitalidade aos organismos naturais e é índice da existência dos *bope* – quando posta nesses termos vem evocando cada vez mais uma situação cujo análogo é oferecido por uma passagem de Milan Kundera a respeito de dois motivos do último movimento (“*Der schwer gefaßte Entschluß*”) do Quarteto de Cordas nº 16 em Fá maior, de Ludwig Von Beethoven:

“A alusão a Beethoven era para Tomas um meio de voltar a Tereza, pois fora ela quem o forçara a comprar os discos dos quartetos e das sonatas de Beethoven. Essa alusão era, aliás, mais oportuna do

que ele imaginava, pois o diretor ela melômano. Com um sorriso sereno disse suavemente, imitando o som da melodia de Beethoven: “Muß es sein? Tem que ser assim?”. Tomas disse mais uma vez: “Sim, tem que ser assim! Ja, es muß sein!”. (Kundera, 1999:44)

Poder-se-ia dizer, talvez, que nenhuma pergunta exprima tão bem a sensação que os Bororo parecem ter diante da idéia de *raka*: ora, ‘tem que ser assim? Tem-se de ter um fluído vital que anime e preencha os organismos?’. A resposta retirada da etnografia Bororo é, obviamente, só uma: sim, tem que ser assim!. Contudo, há uma segunda questão: ‘e a diminuição da quantidade de *raka* em um organismo que o deteriora diante da passagem inexorável do tempo? Tem que ser assim?’. Realmente não sei, mas penso que uma questão como essa nos empurra novamente para o outro ‘grau’ da vida Bororo: aquele recheado de almas transcendentais e formas categóricas imutáveis, isto é, figuras de um espírito nominalista que transcende os humanos e abarca não só os demiurgos, os ancestrais e os heróis culturais das pessoas desse povo, mas, antes de tudo, todas as coisas distinguíveis no mundo habitado pelos vivos: sejam elas naturais ou não-materiais. Nesse sentido, não penso que haja frase que sintetize melhor os *aroe* (donos desse domínio) que esta dita por Crocker (*ibidem* 36): “they are the very spirit of classification”.

Os humanos parecem, assim, se encontrar no interior de um sistema em que não há escapatória da passagem do tempo e de seus efeitos deformadores sobre os organismos. Mas, ainda que a redução da quantidade de *raka* em um organismo e a diminuição das capacidades físicas de um homem seja inevitável, ela não é absolutamente de todo mal, pois parece existir entre os Bororo a certeza de que na medida que o *raka* diminui, o poder e a autoridade de um rapaz aumentam. Envelhecer exige, como aponta Crocker (*ibidem*:114), a busca de uma atividade mais estável que dê um significado à vida para além dos problemas da existência puramente ‘física’. Sendo assim, os homens e as mulheres seniores - enquanto indivíduos cuja quantidade de *raka* no interior do corpo é menor que nos organismos dos meninos e dos jovens - buscarão estabelecer novas relações com os indivíduos da metade oposta.

Qual é a importância dessas novas relações com as pessoas de outra metade? Entreter-se nelas, diz-se, é a única forma de uma pessoa incrementar o ‘status’ de um indivíduo. É nessa época, portanto, quando um casal envelhece e seus filhos já não são mais pequeninos, que o interesse das pessoas nos *aroe* se intensifica. Os homens passam a assumir mais papéis como *i-edaga* nos clãs de suas mães e passam a ser popularmente chamados de *aroe pao*, pai do *aroe*. As mulheres, por seu lado, com a quantidade de *raka* já reduzida no corpo, passam a cozinhar para as cerimônias de *aroe* e a servir (cada vez mais) de *i-maruga* para os homens da

outra metade e são amplamente conhecidas entre os Bororo como as *aroe ao*, mãe de *aroe*. Como diziam os Bororo a Crocker (*ibidem*:114): “os jovens são cheios de *raka*. Tudo que querem é apenas comer e transar. Mas quando eles ficam velhos, eles passam a conhecer os *aroe*”. Esta é, sem dúvida, uma evidência, das mais importantes, do caráter de ‘supressor do tempo’ que penso ser possível atribuir aos *aroe*.

Ora, mas o leitor e a leitora já devem ter suspeitado que em algum momento a tensão entre *raka* e *aroe* há de acabar. De certo, este momento é, segundo os Bororo, a morte. A alma, *aroe*, deixa o corpo cuja substância física (que era, desde o nascimento, preenchido de *raka*) apodrecerá, restando-lhe somente os ossos. Estes serão decorados pelos membros do clã do pai do recém-falecido com os mesmos ornamentos que utilizaram por ocasião da nomeação do morto, ocorrida já há tantos anos. Poder-se-ia dizer, nesse sentido, que as mesmas pessoas que promoveram a união entre as séries do *raka* com o *aroe* via nomeação são aqueles que efetuarão a disjunção entre o *raka* e o *aroe* do defunto. Pois bem. Eu não poderia, obviamente, deixar a idéia de morte tal como figurada entre as pessoas desse povo sem ao menos dedicar algumas linhas (ainda que muito rapidamente) sobre os funerais Bororo. Para tanto, reconheço a importância de que lancemos brevemente os olhos sobre um conjunto de intervenções de Caiuby (2006), nas quais a autora (*ibidem*: 302) faz-nos lembrar que se uma ruptura tão brusca e tão sofrível como a morte (logo, o fim da tensão entre *raka* e *aroe*) é vista por esses índios como uma espécie de desequilíbrio *cosmológico* provocado por uma longa série de transformações, é certamente necessário um grande esforço coletivo por parte dos vivos para que a vida retome ‘sua leveza e seu movimento’ (para me servir, novamente, de palavras de Guimarães Rosa).

Essas reflexões parecem nos arremessar, inevitavelmente, ao encontro da seguinte pergunta: que espécie de ‘esforço humano’ é esse que devolve à vida sua leveza e seu movimento habituais? Acompanhando novamente o argumento dessa autora (*ibidem*: 295), imagino que poder-se-ia sugerir que tudo se passa aqui como se os rituais funerários (que podem se prolongar por até três meses, contatos a partir da morte de uma pessoa até o enterro definitivo de seus ossos (Caiuby, *ibidem*: 284)) fossem máquinas de reconstrução e de reinvenção da sociedade Bororo, na medida em que promovem a reunião da sociedade dos vivos à sociedade dos mortos. (Caiuby, *ibidem*: 285). É, logo, no interior dessas ‘máquinas de reinvenção’ - atualizadas por ocasião da morte de uma pessoa - que são evocadas as almas daqueles que já se foram e a imagem (e a lembrança) dos heróis culturais Bororo. Como destaca, mais uma vez, Caiuby (*ibidem*: 284), são especialmente nos momentos em que essas

máquinas rituais são acionadas que os jovens Bororo são familiarizados com a maior parte dos valores que regem a sociedade, são lembrados das regras de reciprocidade características dessa sociedade dual e são efetivamente iniciados na vida adulta. Mas como toda ‘máquina’, esta também tem o seu eixo principal: a desfiguração e a refiguração dos corpos: do morto e de seu representante ritual, *aroe maiwu*; do sopro vital, que se extingue e é recriado em uma cabacinha pelo sopro do representante ritual do defunto; do indivíduo que morre e do jovem que é iniciado na vida adulta por meio de rituais que só ocorrem nos funerais. (Caiuby, *ibidem*)

Nos tempos da morte, dos rituais e da desfiguração do corpo, quando já livre do corpo físico e dos efeitos da passagem inexorável do tempo, a alma enquanto forma imortal, alheia ao mundo em que o tempo marcha impededosamente sobre os humanos, rumará para um reino subterrâneo habitado pelos ancestrais dos Bororo. Segundo os padres salesianos Albisetti e Venturelli (1962: 101) que viveram por mais de quarenta anos entre os Bororo, este reino também é (tal como o plano físico da aldeia) imaginado duplo. A leste, o chefe é Ituboré (‘do oriente’), um grande demiurgo Bororo nominado, quando vivo, de Akarúio Borége (*Akáru* = ‘proclamação’, *io* = sufixo indicador de posse, logo, ‘o proclamado’; ‘a majestade’); e a oeste o reino é chefiado por Bakoróro, outro grande demiurgo Bororo chamado de Baitogógo (‘o confinado’) antes de morrer. Se na ‘aldeia dos vivos’ pudemos ver anteriormente uma passagem da quantidade contínua a quantidade discreta dada por meio de uma sucessão de divisões no espaço, na ‘aldeia dos antigos’ o mesmo se repete: todos os *aroe* também são organizados espacialmente em metades, cada uma delas divididas em quatro partes que se subdividem, cada uma, em oito grupos domésticos. Como a dupla de padres salesianos que mencionamos acima afirma em tom, senão, consolador: todas as almas, independentemente de seu comportamento durante a vida, tem o mesmo destino. Livres de *raka*, elas comem menos, quase não transam, nunca dormem e nunca ficam doentes ou brigam entre si (uma vez que tanto a saúde quanto a doença, tanto o sono quanto o desejo sexual são atribuídas ao *raka* e aos *bope*). Mas o mais importante, penso eu, é que a alma perde o interesse no mundo dos vivos, ainda dominado pela aflição, pelas doenças e pelas necessidades orgânicas.

Nesse sentido, imagino que a compreensão do *aroe* na etnografia Bororo enquanto domínio metafísico que, em alguma medida, suprime os efeitos da deterioração física causados pela perda de *raka* em um organismo nos permite depreender adicionalmente que os *aroe* são uma espécie de máquina que congela, imobiliza e suprime os efeitos do tempo. Diante do aumento da desordem orgânica provocado pela baixa da quantidade de *raka* em um

corpo, o interesse acentuado de um homem ou de uma mulher nos *aroe* me parece restringir este movimento orgânico provocado pelo *raka*. Isso não significa, no entanto, que o tempo deixe de existir. Ele (o tempo), claro, continua no mesmo lugar e não há nada que os humanos possam fazer para suprimir sua existência. Porém, de outro lado, a busca de autoridade e poder por outra via que não a orgânica (isto é, a busca por outra via que não a da caça ou da cópula) me parece restringir, nesse caso, o movimento provocado pelo *raka*, ao fazer gradualmente dos Bororo menos ‘humanos’, isto é, ao libertá-los progressivamente dos efeitos do tempo e transformá-los em formas imortais e imutáveis.

II. IV. CODA

Retomemos brevemente a idéia avançada ao longo desse capítulo sobre a idéia de *aroe* e sua relação com os *bope*. O contexto de que partíamos era o do *raka*, caracterizado ali como a substância vital que preenchia os corpos e cedia-lhes força, e de sua relação estreita com os *bope*, esta classe de seres que fornecem aos Bororo uma espécie de conjunto axiomático que serve às pessoas para interpretar alguns aspectos do mundo e guiar suas ações nos domínios da natureza/sociedade. Em seguida, rumei em direção a segunda parte dessa ‘ópera’, fazendo dela um conjunto de meditações sobre os *aroe*: estas formas não-replicáveis que não se reduzem a um ‘duplo’ dos humanos ou as almas dos Bororo mortos, pois também eram, em outros níveis, a imagem magnificada de todas as espécies vivas, uma classe de seres divinos, uma essência nominal, e máquinas que suprimiam os efeitos da passagem do tempo provocada pelos *bope* via *raka*.

Gostaria de propor, então, à guisa de *finale* para esta primeira ‘ópera’ que construímos ao longo das últimas páginas, a hipótese de que as idéias de *convenção* e de *invenção* retiradas de um estudo teórico de Roy Wagner (1975) realizado a partir da etnografia Daribi, poderiam ser tomadas como uma tradução da antinomia entre *bope* e *aroe* na cosmologia Bororo. Não cabe aqui reconstituir a argumentação de Wagner (que está muito longe de ser simples ou banal), mas tão-somente destacar alguns pontos que são dignos de nota e considero válidos para a etnografia Bororo. Sendo assim, penso que se há uma idéia básica no texto de Wagner é a de que os elementos simbólicos só fazem algum sentido quando se encontram em relações uns com os outros. Mas haveria de existir, claro, algo por trás dessas relações: elas dependem necessariamente de um contexto que define as associações e as extensões entre estes

elementos. Assim sendo, pode-se dizer que o contexto é o que forma os sentidos convencionais dados a um símbolo específico.

Da idéia de *convenção* se poderia dizer que ela está a serviço tanto de integrar um ato à coletividade, quanto de estabelecer distinções coletivas entre duas ordens: a do inato e a da ação humana. Já da idéia de *invenção* se poderia dizer que ela tem por efeito combinar contextos díspares ao diferenciar atos e eventos do convencional, quero dizer, a *invenção* põe junto continuamente (ao servir de base metafórica) práticas de sentido distintas. (Wagner, 1975: 53). Nesse sentido, seria correto dizer que cada ato de comunicação é uma atualização de uma combinação de contextos e caracteriza, assim, um ato de *invenção*. É de se registrar também - ainda em vista desse par conceitual - uma bela passagem de Valéria Macedo¹⁴ em que a autora conclui o seguinte: “a vida social opera assim por meio da dialética entre convenção e invenção, sendo os significados criados uns a partir dos outros e uns através dos outros, em que a reiteração incorre a transformação, e esta precisa implicar reiteração para ser significativa”.

Como um ponto de partida, isso me parece muito interessante. A esta altura do capítulo, imagino que já podemos avaliar como as idéias de *bope* e *aroe* podem ser inscritas nos quadro das noções de *convenção* e *invenção*, importadas do trabalho de Wagner. Como realizar uma junção entre os dois pares conceituais? Retomemos, em primeiro lugar, um ponto específico sobre a noção de *bope*: a partir de uma série de descrições etnográficas e do mito de Meri e Ari, amplamente conhecido entre os Bororo, pudemos afirmar que tanto os *bope* quanto os humanos criavam e cediam características para a criação de um contexto centrado em torno de uma imagem dessa relação: os *bope*, uma vez que Meri ascende aos céus, não agredirão mais os humanos sem que haja algum motivo para isso, e os humanos, desde que respeitem os *bope* e suas propriedades no mundo natural, poderão continuar em paz. Mas, por outro lado, o próprio contexto criado por eles (de não-agressão) se serve dessa imagem reduzida e a transforma em modelo generalizado para a relação entre os *bope* e os Bororo, dos tempos do mito até os dias de hoje.

Ora, é notável que esta descrição parece estabelecer distinções coletivas entre duas ordens díspares: a dos *bope* e a dos *humanos*, como pudemos observar na seção II com a

¹⁴ Disponível em <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/o-homem-como-xam%C3%A3-de-seus-significados-a-inven%C3%A7%C3%A3o-da-cultura-de-roy-wagner-e-o-campo-aberto-para-a-reinven%C3%A7%C3%A3o-da-antropologia-val%C3%A9ria-macedo>, (acessado em 26/01/11)

ascensão de Meri aos céus e as implicações deste fato na relação que os Bororo tem com essa classe de seres. Mas, por outro lado, a mesma descrição designava a integração de um ato específico – tanto dos Bororo para com os *bope*, quanto dos *bope* para com os Bororo – em uma coletividade, criando uma espécie de contexto axiomático que serve aos humanos para guiar suas ações no domínio da natureza. Foi isto que me levou, então, a salientar agora que possivelmente a idéia de *bope* pudesse ser aproximada do conceito wagneriano de *convenção*.

Mas isso, de novo, não é tudo. Meu entendimento é que a etnografia Bororo também torna possível analisar os *aroe* à luz da noção wagneriana de *invenção*. Já se disse que os *aroe* são formas não replicáveis irreduzíveis a um mero ‘duplo’ dos humanos, ou somente as almas dos mortos. Um *aroe* é um nome, uma imagem magnificada, uma alma, uma classe de seres e uma máquina de suprimir os efeitos do tempo. Encaremos, pois, a idéia de *aroe* como uma metáfora dotada de vários níveis distintos que se articulam entre si. Sendo assim, creio ser possível afirmar que cada ato relacionado aos *aroe* coloca juntas, então, práticas de sentido distintas sobre uma mesma base metafórica: a noção de *aroe*. Se dizíamos antes que a noção wagneriana de *invenção* tem por efeito combinar contextos díspares ao diferenciar atos e eventos do convencional, penso que por meio da idéia de *aroe*, retirada da etnografia Bororo, poderíamos nos reencontrar com a noção proposta por Wagner. Com este novo sentido para as noções de *bope* e *aroe*, enxergo em meu horizonte, mais uma vez, a observação de Macedo, porque se a vida social opera por meio de uma dialética sem síntese entre convenção e invenção, tudo que se passou ao longo das páginas desse capítulo foi com o intuito de demonstrar que o mesmo procedimento se realiza na vida social Bororo: tudo se passa ali, como sempre suspeitamos, como uma dialética sem síntese entre *bope* e *aroe* (mas também entre *Exerae* e *Tugarege*, sendo todos os significados criados um a partir do outro mas, sobretudo, um através do outro. Tendo articulado brevemente as idéias de *bope* e de *aroe* com aquela intervenção de Wagner, penso que já é tempo de ‘fecharmos a cortina’ desta e seguirmos para a próxima ópera.

III. 'SUOR ANGELICA' – EM DIREÇÃO AOS TUPI: OS ARAWETÉ

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

- Oswald de Andrade, *Manifesto Antropofágico*



- Frédéric Chopin, *Noturno n° 19 em mi menor (op. posth. 72)*

III.I. PRELUDE (GRAVE DOPPIO MOVIMENTO)

Quando me indago de onde poderia partir a fim de principiar este capítulo, já sei, antecipadamente, que não poderia partir, mais uma vez, de outro lugar senão da própria música. Por outro lado, para favorecer o surgimento de certas reflexões em meu espírito para que eu pudesse traduzi-las posteriormente em palavras, não seria o bastante (neste caso) apenas inventar uma situação que servisse de sinal, ou de alusão, às premonições que tive enquanto me dedicava à investigação da etnografia Araweté por Viveiros de Castro (1992 [1986]). Durante as madrugadas dedicadas a leitura, horas após horas, um mesmo texto de Borges ecoava em minha mente - inicialmente de forma muito frouxa, mas encorpando-se e ganhando 'peso' e vigor quase que inacreditáveis - como se fosse impossível afastá-lo de meus pensamentos para dedicá-los exclusivamente à etnografia Araweté. No fim, era como se o texto de Borges, na medida em que ia progressivamente rodopiando sobre meu espírito e sobre o meu coração, resolvesse tudo ao fazer todos os temas que eu havia levantado durante as leituras que o precederam se elucidassem com um só significado, fazendo tudo tão nítido como se eu já tivesse me dedicado outrora a realizar a mesma tarefa a qual me dedicarei nas próximas páginas. Vê-se logo que a minha opção por servir-me de um texto de Borges para servir de 'argumento' para o 'libreto' desta segunda 'ópera' não é arbitrária, e sim a preparação e a saída que encontrei para o problema que me atormentava, ao vê-lo ceder material para a apresentação das idéias de corpo e de alma entre os Araweté.

O texto de Borges chama-se *O Imortal* e traz à vida o personagem Joseph Cartaphilus, homem ‘magro e terroso’, de barba acinzentada e olhos que já não eram mais donos de brilho algum, antiquário de Esmirna capaz de empregar com fluidez (mas com ignorância) um amplo conjunto de línguas. A história começa quando a princesa de Lucinge adquire, no verão londrino de 1929, seis volumes em quarto-menor da *Ilíada* de Pope que haviam sido oferecidos a ela por Cartaphilus. Ao folhear o último tomo, a princesa encontra um manuscrito ‘escrito em inglês, mas abundante em latinismos’ que narrava a descoberta, a busca e o sucesso de Marco Flamínio Rufo, ‘tribuno militar de uma das legiões de Roma’, da existência das águas de um rio que dá como prêmio a imortalidade àqueles que beberem de suas águas. Buscá-lo e encontrá-lo após muitos dias de dor e angústia acaba por levar Rufo à Cidade-dos-Imortais. Entre múltiplos labirintos e câmaras de nove portas, que parecem atravessar-se continuamente, distanciando Rufo de qualquer saída ao carregá-lo para novas câmaras de nove portas, eis que surge o palácio que, se por um lado era magnífico, era incompreensível. Se era enorme, também era inútil. O palácio, no fim, era “obra dos deuses (...) os deuses que o edificaram morreram (...) os deuses que o edificaram estavam loucos” (Borges, 1999:8).

A inquietude de Rufo aumentava com o encontro de um grupo de indivíduos, os trogloditas, ditos serem homens ‘infantis na barbárie’, de baixa estatura, nus, carentes de palavras, e que não o ajudavam ‘nem a morrer ou a sobreviver’. Se Rufo ansiava por ver os homens imortais e por tocar a renomada cidade sobre-humana; ele, de fato, já os havia encontrado: os trogloditas eram os Imortais, estas criaturas absortas que quase não percebiam o mundo físico. Um deles passa a seguir Rufo até a entrada da cidade, esperando-o na boca da caverna. Rufo passa a chamá-lo, por sua vez, de Argos - o cão de Ulisses que na *Odisséia* reencontra seu dono quando este finalmente retorna a sua amada Ítaca – a pequenina criatura que apenas “desenhava grosseiramente e apagava uma fileira de sinais que eram como as letras dos sonhos, que se está a ponto de entender e logo se juntam” (Borges, *ibidem*: 9). O tribuno militar decide então romper a carência de palavras do ‘novo’ Argos e tenta ensiná-lo a falar. Suas tentativas, no entanto, mostram-se inúteis. Diante de seu fracasso em tentar ‘alfabetizar’ o troglodita, Rufo imagina: talvez ele e Argos estivessem em universos distintos.

Pois bem. Caso me seja permitido, gostaria de dar um salto grande à conclusão de Rufo a respeito da morte e da imortalidade, apresentadas neste mesmo texto. Eis o que diz o militar romano sobre a imortalidade:

“Ser imortal é insignificante; com exceção do homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível é saber-se imortal. (...) O conceito do mundo como sistema de precisas compensações influiu enormemente nos Imortais. Em primeiro lugar, tornou-os invulneráveis à piedade. (...) Tampouco interessava o próprio destino. O corpo era um submisso animal doméstico e bastava-lhe, cada mês, a esmola de umas horas de sono, de um pouco de água e de restos de carne.” (Borges, *ibidem*: 11-12)

Mas a questão da morte ainda persiste, e sobre ela e sua relação com a condição de não-morte premiada àqueles que bebem das águas escuras do rio, Rufo extraí a seguinte conclusão:

“A morte (ou sua alusão) torna preciosos e patéticos os homens. Estes comovem por sua condição de fantasmas; cada ato que executam pode ser o último; não há rosto que não esteja por dissolver-se como o rosto de um sonho. Tudo, entre os mortais, tem o valor do irrecuperável e do inditoso. Entre os Imortais, ao contrário, cada ato (e cada pensamento) é o eco de outros que no passado o antecederam, sem princípio visível, ou o fiel presságio de outros que no futuro o repetirão até a vertigem. Não há coisa que não esteja como que perdida entre infatigáveis espelhos.” (Borges, *ibidem*: 13)

O conto de Borges que precede só tem, claro, uma desculpa: ele ilustra tanto o desarranjo provocado pela imortalidade, quanto a diferença posta entre os humanos mortais e as criaturas imortais: aquelas cujos corpos e ações já são demasiadamente distintos dos humanos. Temos diante de nossos olhos a idéia de imortalidade enquanto uma espécie de catástrofe corporal e social: os corpos são submissos como animais domésticos, quase não bebem ou comem e a eles bastam algumas poucas horas de sono por mês. Quando vistos do ponto de vista de Rufo (um homem mortal ansioso pela imortalidade), estes são considerados centros de agência, imóveis e invulneráveis a piedade, cujos atos ecoam sem princípio visível, fazendo com que o mundo da imortalidade seja um espaço onde nunca nada de novo acontece. Nesse sentido, a imortalidade coloca imediatamente aos olhos dos humanos mortais o aspecto imortal, isto é, traz à tona dramaticamente uma espécie de devir imortal de um humano mortal. Mas, mesmo assim, não me surpreenderia caso o leitor e a leitora passassem a desconfiar que haja algo de ‘humanidade’ entre os Imortais. Mesmo quando imortalizados pelo consumo da água do rio que banha as suas terras, continuam sentindo (mesmo que em escala bastante reduzida) fome, sede e sono. Poder-se-ia dizer, portanto, que os imortais são como o resto dos humanos mortais, mas que são ‘humanos’ em seu próprio departamento. No fim, nesse cálculo todos são humanos, mas mortais e imortais não parecem poder ser humanos ao mesmo tempo.

Quando revolvo agora a etnografia Araweté, convenço-me de que talvez tanto os Araweté, quanto os Mortais e os Imortais do texto de Borges, absorvam soluções similares (mas não idênticas) quando colocados diante de um problema muito parecido, que consiste na existência de uma classe de seres essencialmente diferente dos humanos e na descontinuidade

fundamental que parece se estabelecer a partir dessa diferença. Não me resta dúvida que esta questão é necessária para compreender o que se segue. Avancemos, portanto, (à guisa de abertura para esta segunda ‘ópera’) em direção a duas outras perguntas que já me parecem indispensáveis a esta altura dessa seção: quem são os Araweté? Quem é quem em seu cosmos? Começemos informando que os Araweté são um povo falante de uma língua Tupi-guarani que, na ocasião da pesquisa de Viveiros de Castro, habitava uma única aldeia localizada às margens do igarapé Ipixuna, na região do médio Ipixuna (tributário da margem direita do rio Xingu), no sudeste do estado brasileiro do Pará, que assume apenas um etnônimo: *bide*, ‘nós,’ ‘seres humanos’, e afirma que as almas dos mortos, uma vez que chegaram aos céus, são devoradas pelos *Mai*, os deuses canibais, aqueles que os ressuscitarão posteriormente dos ossos, fazendo-os imortais.

Para o olhar desatento de um observador ou uma observadora ansioso por encontrar algo parecido com o que se viu entre os Bororo, o exame superficial do plano físico de uma aldeia Araweté seria, antes de tudo, desolador. Se ressaltava-se antes a rigidez estrutural das aldeias circulares Bororo, divididas por um eixo leste-oeste em duas metades, nada aqui se assemelha ao plano físico das aldeias daquele povo indígena: quase não há distância ou princípio de alinhamento entre as casas; troncos caídos, restos de espigas de milho e cascos de tracajá aparecem espalhados em todo lugar; grandes buracos (deles se retira argila para a construção das casas) fazem fundo o terreno que antes era apenas chão plano e duro; e o mato cresce livremente e avança por onde consegue, deixando quase que indistinguível o limite de onde termina o espaço da aldeia e onde começa a floresta.

No que se referem às casas, elas não abrigam muita gente, haja vista que seu espaço interno é reservado aos membros de uma mesma família conjugal monogâmica: um homem, uma mulher e todos os filhos não-púberes do casal. Quando um rapazinho chega à idade de 10-12 anos, espera-se que ele construa sua primeira casa contígua à de seus pais, o que permite ao jovem rapaz usufruir do espaço tanto de sua própria casa, quanto do lar dos pais. Além disso, quando o caso é outro e é uma jovem moça que se aproxima da puberdade, ela não pode mais residir na casa de seus pais. Pelo contrário! Há de se cuidar logo de seu casamento (a residência ideal pós-matrimônio é uxorilocal), pois diz-se que caso sua menarca ocorra enquanto residir na casa dos pais, estes morrerão imediatamente (Viveiros de Castro, 1992:99). A planta ideal de uma casa não se restringe, entretanto, ao espaço interno de uma residência. Há também ali um *hikã*, um pátio doméstico anexo a cada casa que é o espaço de socialidade das famílias e das visitas. Em todo caso, ainda que cada residência tenha seu *hikã*,

um grupo de casas próximas parece tender a compartilhar um espaço comum, quero dizer, vários *hikã* formam uma área contínua, fazendo com que a aldeia Araweté ganhe as feições de uma ‘constelação’ de *hikã*. Conforme observou Viveiros de Castro (1992:101), tudo se passaria aqui como se cada uma dessas ‘constelações’ fosse fosse uma ‘seção confusa’ da aldeia, ou ainda, uma ‘nebulosa’, no interior da qual várias faces da vida social se expandem e se sobrepõe continuamente na medida em que vão se afastando de um ‘centro’: laços de parentesco, proximidade espacial, cooperação econômica inter-famílias conjugais, etc.

Que é a aldeia Araweté? Trata-se, portanto, de um espaço pluricêntrico: a rigor, não há – à diferença do retrato das aldeias Bororo – um único ‘centro’ da aldeia a partir do qual as casas são construídas seguindo um ‘projeto arquitetônico’ específico. Cada pátio doméstico opera, nesse sentido, como um centro gravitacional que impede a formação de um *locus communis* a partir do qual as casas se dispõem de forma equidistante, transformando a aldeia no produto específico do equilíbrio entre as forças que esses ‘centros gravitacionais’ exercem uns sobre os outros. Em todo caso, havia sim, em 1983, uma espécie de ‘centro’ geográfico na aldeia, *tã pite* (que não determinava, obviamente, um ‘centro’ sociológico), onde eram realizadas as festas de cauim doce¹⁵ e as festas de tracajá, mas esse ‘centro’ não definia nenhuma construção específica a esse fim: era somente um espaço ao ar livre grande o suficiente para colocar todas as panelas de comida/cauim doce, e onde não havia nenhuma casa que bloqueasse os raios do sol nascente - conta-se entre os Araweté que os raios matutinos do sol são a estrada pela qual os deuses descem à terra. (Viveiros de Castro, *ibidem*: 103).

Parece-me que uma formulação bastante razoável seria sugerir, nesse sentido, que a aldeia Araweté parece ser insubmissa às metáforas espaciais tão comuns ao discurso sociológico: interior/exterior; centro/margens, etc. O que se hipotetiza é, pois, que a simplicidade da sociedade Araweté - quando comparada com rigidez estrutural das sociedades Bororo, por exemplo - mascara uma complexidade em outra ordem. Resta agora ao leitor e a leitora interessados se perguntar, então, que ordem é essa? Antes de abordar esse novo aspecto da sociedade Araweté, devo abrir, entretanto, um parêntese a respeito dessa “tendência não-euclidiana” (Viveiros de Castro, *ibidem*:4) que mencionei anteriormente, sem o quê seria difícil compreender o ponto da próxima seção. Esse novo aspecto é: a construção de uma pessoa humana respeita a mesma tendência não-euclidiana que se atribuiu à aldeia.

¹⁵ (...) ‘feasts of mild beer’, conforme apresentado na edição americana do livro, 1992:103

Com este sentido, penso que poderíamos incorporar a este aspecto da etnografia Araweté duas observações correlacionadas de Viveiros de Castro (*ibidem*: 4): primeiro, a construção de uma pessoa humana aqui não se baseia – diferentemente dos Bororo - em um jogo complexo de simetria e inversões entre ‘eu’ e ‘outro’; segundo, a construção de uma pessoa humana entre os Araweté se dá através de um processo contínuo de ‘deformação topológica’, no qual ego e inimigos, vivos e mortos, e homens e deuses estão entremeados - para além da pura representação -, fazendo do universo um espaço em que ‘transformar-se em’ é muito mais importante que ‘ser’.

Pois bem. Mesmo em face das constatações que as observações acima parecem nos impor, ainda resta uma pergunta: que é a outra ordem mascarada pela ‘simplicidade’ e pela ‘fluidez’ da aldeia Araweté? E que pergunta! A essa questão a etnografia Araweté responde que é uma complexa ordem *cosmológica*. Tentarei fazer disso algo menos confuso. Os Araweté contam o seguinte, sobre os humanos de hoje: *bide ipite re*, ‘nós estamos no meio’. As mesmas pessoas humanas que ‘estão no meio’ também são *heñã mi re* ‘aquelas que foram deixadas para trás’. Conta-se que nos tempos que precederam o ‘evento inicial’ da cosmogonia Araweté, os humanos e os futuros deuses, *Mai dĩ*, viviam todos juntos sobre a terra, em um mundo onde não havia trabalho, fogo, roças ou morte. Tudo corria muito bem até o dia em que o futuro deus *Aranãmĩ* sentiu-se insultado por sua esposa *Tadĩde* (diz-se que ela “jogou fora as pegadas” de seu marido) e, furioso com os humanos, decidiu partir. Acompanhado de seu sobrinho *Hehedẽ*, começou a cantar, fumar e a chacoalhar um chocalho de xamã, fazendo com que as pedras do chão se erguessem e formassem um novo firmamento. Mas *Aranãmĩ* e *Hehedẽ* não subiram ao novo céu sozinhos. Junto com eles, uma multidão de *Mai* e seres de outra categoria optaram por seguir com *Aranãmĩ* e *Hehedẽ*. Outros insatisfeitos, os *Iwã pĩdĩ pa*, decidiram subir ainda mais e ascenderam à um segundo andar, conhecido pelos Araweté de hoje como o ‘céu vermelho’. Desde esse dia, tudo que há no céu é feito de pedra: o chão, as casas, as panelas e os machados, tão maleáveis para os deuses como a argila é para os humanos que ficaram na terra.

Já se pode imaginar a catástrofe que a ‘fuga dos deuses para o céu’ provocou na Terra. Uma vez que não havia mais pedra alguma sobre o chão, toda a terra se ‘afogou’ nas águas de uma grande enchente e os humanos que ali restaram foram devorados por *Pako aço*, uma piranha-monstro, e por *Yičire aço*, um jacaré-monstro. Diz-se que do ataque monstruoso desses seres sobreviveram apenas dois homens e uma mulher que encontraram abrigo no topo de uma palmeira bacaba – são estes os ancestrais dos humanos de hoje. Ora, mas isso não é

tudo, pois não foi só o trio de humanos que conseguiu escapar desse ataque. Outros *Mai* também se esquivaram dos ataques de *Pako ačo* e *Yičire ačo* ao refugiarem-se nas regiões profundas das águas. Estaria fundado, então, a partir dessa segunda fuga, para o fundo das águas, um reino subaquático.

No fim, de todos os novos domínios não-terrenos formados a partir do insulto de *Tadiđe* a *Aranãmĩ*, o que os Araweté parecem conferir mais importância é àquele logo acima da terra e dos humanos, o *Mai pi*, a casa dos deuses. Bem, se é verdade que o tema do conflito conjugal enquanto enredo cosmogônico foi amplamente notado, segundo glosa de Viveiros de Castro (*ibidem*:341), entre os povos Tupi (Huxley 1956:220; Nimuendaju 1978:68-69; Wagley e Galvão, 1949:34; Lima, 2005:32-34), creio que ele permite articular pelo menos um processo na etnografia Araweté: a morte. Detenhamo-nos um instante nesse ponto.

Conta-se entre as pessoas desse povo indígena que após a separação entre as pessoas humanas e os deuses, o cosmos transformou-se em um espaço composto por vários andares interligados por inumeráveis caminhos que colocam em comunicação as muitas aldeias habitadas por várias espécies de divindades. Mesmo diante de tantas rotas distintas, há uma, em particular, que é tida pelos Araweté como o caminho principal que liga os deuses à terra: o *kirepe*, aberto por Irayo-ro, um dos heróis míticos dos Araweté. Que belo caminho é este! Diz-se que esta é uma trilha ampla, sombreada e perfumada que se ergue da aldeia dos Araweté humanos até um ponto indefinido à leste do céu e é utilizada pelos xamãs para ascender aos céus e pelas almas dos mortos para descer à terra para participar dos banquetes cerimoniais promovidos pelos vivos. Contudo, o que resplandece em beleza nessa trilha que liga o céu dos *Mai* à Terra dos humanos também carrega consigo um enorme perigo para as pessoas terrenas: para se chegar ao andar dos *Mai* há de se cruzar, primeiramente, uma espécie de ‘portal’, este é: a temível cobra-arco-íris.

A descrição de um caminho que leva à morada dos deuses, mas é constantemente vigiado por um ser temível aos humanos canta em minha memória um conjunto de lembranças (sem que eu possa afastá-lo) de minha infância sobre as histórias de Cérbero (que chamarei aqui apenas de H1), o monstruoso cão tricéfalo que, segundo a mitologia grega, zelava pelas portas de bronze do Tártaro, o reino subterrâneo dos mortos, impedindo que as pessoas que lá habitavam saíssem; sobre as histórias de Nidhögr (H2), o temível dragão que, na mitologia nórdica, era o vigilante de Helgardh, o domicílio dos mortos; e também sobre as histórias das Yomotsushikome (H3), uma ‘patrulha’ de mulheres-bruxa que, de acordo com a mitologia japonesa, foram conjuradas por Izanami para perseguir o herói mítico Izanagi

quando este decide fugir do reino subterrâneo de Yomi, horrorizado com as novas feições que a moça havia assumido por ocasião da morte.

Creio haver aqui, entretanto, um jogo fundamental de simetria e inversões entre o conjunto de histórias de minha infância evocadas em minha memória e a descrição oferecida pela etnografia Araweté do *kirepe*: enquanto no desenvolvimento de H1; H2; e H3, os deuses e os mortos são seres que habitam um mundo *subterrâneo* vigiado por uma criatura monstruosa; o contrário, porém, transparece na descrição dos Araweté, na qual a cobra-arco-íris zela pelos ‘portões’ de um domínio *celeste* habitado pelos mortos e pelos deuses. É digna de importância, por outro lado, a inversão do tema da ‘fuga’ apresentado nesse mesmo conjunto de histórias e na etnografia Araweté, pois em H1; H2; e H3, este tema sempre se revela por ocasião de uma tentativa de retorno à humanidade a partir da fuga de um domínio extra-humano dada pela tapeação de uma criatura monstruosa que vigia a fronteira entre os dois domínios; no caso Araweté, a questão crucial não é absolutamente a da ‘fuga’ de um domínio extra-humano e o retorno à humanidade, mas, ao contrário, a da impossibilidade dos humanos vivos de ascenderem livremente aos céus via *kirepe*, já que esta trilha é tanto protegida pela cobra-arco-íris, quanto sujeita ao fechamento ocasional pelos deuses devido a qualquer epidemia que, por ventura, esteja assolando a aldeia dos humanos, ou a morte recente de uma pessoa humana.

Mas existe, conforme explicam os Araweté, um ‘desvio’ (se me for permitido dizer assim) dessa trilha que, como o descreveu Viveiros de Castro (*ibidem*: 61), se estende da aldeia Araweté até um ponto indefinido a oeste do céu. É esta a trilha, *Mo’ iročo kati*, utilizada pela alma dos humanos recém-falecidos para ascenderem aos andares celestes. Todavia, nessa nova trilha não há mais nem beleza nem luminosidade, mas somente um longo trecho estreito e escuro que também é vigiado, em sua porção ocidental, por outra cobra-arco-íris. Conta-se que tão logo as almas dos mortos chegam aos céus, elas são recebidas por *Iriwi morođi tã*, o mestre-dos-urubus¹⁶, a divindade que talvez esteja mais perto da terra. Os *Mai hete*, deuses de verdade, nos quais os humanos serão transformados após a morte, são habitantes do zênite no centro do mundo superior, mas eles também habitam a região do ‘meio’ do céu. Tentarei explicar. Se pudéssemos traçar uma linha vertical para representar a distância entre os humanos e os deuses que estão mais distantes da humanidade, veríamos que os *Mai hete* habitam tanto o ponto mais distante, quanto o ponto médio dessa linha.

¹⁶ Tradução do termo “Master of Vultures”, apresentado no texto em inglês.

Não me é possível passar adiante sem fixar novamente um olhar rápido sobre os *Mai hete*. Donos de uma grande vitalidade e mestres na ‘arte’ do rejuvenescimento, creio que se poderia dizer, talvez, que os *Mai hete*, os deuses imortais, são o extremo oposto dos Imortais, personagens do conto de Borges que nos serviu de enredo para a abertura dessa segunda ‘ópera’. Estes deuses são criaturas enormes e exuberantes, donos de corpos perfumados e muito bem ornados, em cujos rostos se contemplam enormes barbas brancas. Mas o curioso nisso tudo é: excetuando-se a barba, a descrição dos *Mai* sustentada pelos Araweté rememora bastante a descrição dos *aroe* realizada pelos Bororo que vimos no capítulo que precedeu esta seção. No entanto, há uma diferença fundamental entre os *aroe* e os *Mai*. Conta-se aqui que estes são os *tamõy*, avôs, dos humanos – aqueles que são ‘apenas crianças’ quando comparados com os deuses. A ‘infantilidade’ dos humanos denota, aliás, algo muito importante na cosmologia Araweté. Ela evoca a concepção de que os humanos são, por definição, seres incompletos. Como as crianças pequenas - que tem baixa estatura e dentes de leite que serão substituídos por dentes permanentes - diz-se que a dentição dos humanos adultos também é transitória, assim como o seu tamanho não é definitivo, pois, após a morte novos dentes permanentes substituirão a dentição da alma, e estas serão esticadas, *ipiha*, a fim de fazê-las mais parecidas com os deuses. Deduz-se logo que a morte simboliza, então, o crescimento físico para os humanos vivos.

Ao raciocinar como acabei de fazê-lo, talvez eu tenha acentuado a necessidade (ou até mesmo a tenha feito inevitável) de passarmos a uma segunda questão que já havia sido anunciada antes nesta seção, que é a seguinte: quem é quem no cosmos Araweté? Ora, já se sabe, a esta altura, que após o evento cosmogônico o cosmos Araweté foi repartido em diversos andares habitados por espécies diferentes de seres. O nível terrestre, como sabemos, ficou reservado para os humanos, enquanto os outros andares são a morada dos deuses, *Mai dipã*. Isso, porém, não é tudo. Em qualquer que seja o nível (seja ele celeste ou terrestre) há diversos outros espíritos, animais, e plantas que co-habitam estes domínios com humanos e os deuses. De certo, isso torna a questão sobre quem é quem no cosmos Araweté um pouco mais complexa.

Mas há, em todo caso, uma complexidade ainda maior dada em outra ordem, uma vez que, como sugere Viveiros de Castro (*ibidem*: 64), não há na língua Araweté nenhum termo monolexêmico para as categorias de ‘humanidade’, ‘animalidade’, e ‘espiritualidade’. As palavras monolexêmicas genéricas que existem na língua Araweté para estas categorias são autônomas em relação ao contexto em que são empregadas, isto é, seus significados

dependem do contexto e do nível de contraste em que são empregadas. Ora, se isso já não fosse muito e mais do que suficiente, o autor também nota que cada um desses monolexemas pode ser transformado em outros nomes específicos/níveis de contraste, que poderão, por seu lado, se re-decompor em outros nomes específicos, tornando-se impossível reagrupá-los em categorias gerais. Isso de um lado. De outro, existem exceções à regra, pois há certas “oposições descritivas” (Viveiros de Castro, *ibidem*) que podem ser reconstruídas, como, por exemplo, a oposição entre aqueles que foram ‘criados’ e os que ‘simplesmente existem’, entre ‘aqueles que foram esquecidos’ e ‘aqueles que partiram’, ou ainda, a oposição entre ‘aqueles que realmente existem’ e ‘aqueles que habitam um domínio fabricado’. Assim sendo, poderíamos continuar, talvez, explorando abaixo todas as categorias monolexêmicas genéricas que designam os seres que povoam o cosmos Araweté. No entanto, parece-me muito mais prudente e sensato fechar o foco nos humanos, *bide*, e nos *Mai* - aqueles realmente interessam (penso eu) para o tema que trataremos neste capítulo; e dedicar algumas linhas aos espíritos terrestres, *Ãñĩ*.

Convido, então, o leitor e a leitora a olharem mais de perto junto comigo para o termo *bide*. Como já se disse anteriormente, esta é a palavra utilizada na língua Araweté para designar os humanos, ‘gente de verdade’. Entretanto, como intervém Viveiros de Castro sobre o uso do termo entre as pessoas desse povo, a mesma palavra também é empregada pelos Araweté em um sentido *lato* como forma de referência a todos os seres antropomórficos que povoam o cosmos, sem importar muito se são humanos ou não (inclui-se nesse caso, obviamente, várias raças de espíritos¹⁷). Mas dizer somente isso seria pouco. Em sua extensão mínima, a palavra *bide* corresponde, *stricto sensu*, aos próprios Araweté e se opõe ao termo *awĩ*, utilizado para designar os inimigos/estrangeiros. Segundo o autor, a oposição *bide/awĩ* é o par forte de uma segunda oposição, *bide/amite*. Convém notar que *amite* também não define nenhum ser ou categoria de pessoas, mas sobretudo uma posição de alteridade em relação a um pólo não-marcado. Com este sentido, *bide* e *amite* podem ser opostos em vários contextos: um ser antropomórfico *versus* qualquer outra coisa; humanos *versus* espíritos; ou ainda os Araweté *versus* as pessoas de outras tribos - como se em todos estes contextos, um mesmo

¹⁷ Sobre a idéia de ‘espírito’, no sistema Araweté definem-se como ‘espíritos’ todos os centros de agência dotados de poder xamânico, *ipeye hã*. Mas, uma vez que a capacidade xamânica é inerente a essas criaturas, talvez fosse mais correto dizer que os xamãs Araweté são dotados de ‘capacidade espiritual’ que afirmar que os espíritos são dotados de poder xamânico. (Viveiros de Castro, *ibidem*: 64)

modelo ‘ego *versus* outrem’ determinasse a relação. Prossigamos. Os seres definidos como *amite* quando contrastados com os *bidë* tem como foco paradigmático a posição de inimigo, *awĩ*. Assim como *bide* e *amite*, o termo *awĩ* também não determina uma essência substantiva atribuída à um ser/categoria, pois, muito diferente disso, o *awĩ* é, antes de tudo, uma posição ou uma qualidade atribuída a outrem: humanos inimigos, jaguares, espíritos, e divindades são todos *awĩ* quando contrastados com os *bide*, humanos. Como sugere ainda o autor em uma nota digna de seu brilho (*ibidem*: 65), os próprios Araweté (*bide*) são considerados *awĩ* quando vistos do ponto de vista dos porcos-do-mato, dos macacos-gritadores, ou dos Assuriní.

Assim, pois, para simplificar as idéias apresentadas acima, creio que se poderia afirmar que o termo *bide* (dá-se o mesmo com os *awĩ* e os *amite*) quando atribuído a um ser/categoria conota menos uma substância que uma relação, menos uma essência, que uma posição de enunciação que é, ao mesmo tempo, lingüística, lógica, e metafísica (Viveiros de Castro, *ibidem*). Contudo, uma intervenção do autor vem-nos lembrar que o modelo ‘ego *versus* outrem’, mesmo que básico para determinar as posições de *bide*, *awĩ*, e de *amite*, não é absolutamente estável, uma vez que somente o dualismo conceitual apresentado nesse modelo não tem força suficiente para exaurir uma “filosofia da pessoa” (Viveiros de Castro, *ibidem*). Ainda há de ser determinado, então, - em um sentido positivo – o que é uma pessoa e, para tanto, há de se vasculhar outra categoria, os *Mai*, traduzida como ‘deuses’, ‘divindades’ ou ‘Divindade’.

É possível começar com o destaque do significado inclusivo do termo *Mai*, que se refere a uma ‘causa transcendental’, isto é, uma agência abstrata (mas não impessoal), que se distingue, sem dúvida, das ações da natureza e dos eventos produzidos pelos humanos. Como nota Viveiros de Castro (*ibidem*), um vento forte que, por exemplo, assuste os Araweté e ‘sacuda’ o que há de pé sobre a aldeia pode ser sempre encarado como *iwito te*, ‘só um vento’, mas a um evento como este também pode ser acrescida a palavra “*Mai*”, sem que isso represente nada além de uma atribuição da causa de um evento a estes seres. Descrito enquanto ‘agência transcendental’, a noção de *Mai* também inclui as manifestações (e seus efeitos) dos espíritos terrestres. Segundo a monografia de Viveiros de Castro sobre os Araweté, isso pode ser explicado ao considerarmos o conceito de *Mai* como a contra-parte subjetiva da potência xamânica característica de todos os espíritos – uma força que é concreta e localizável (no chocalho utilizado pelos xamãs), mas impessoal.

Mas isso, mais uma vez, não é tudo (que o leitor e a leitora me perdoem pelo uso repetitivo da frase). As pessoas também dizem *Mai*, por outro lado, para designar os seres não-terrestres, *iha me'e pe*, 'aqueles que foram embora', distintos dos humanos e dos espíritos terrestres, chamados por eles apenas de *iwi pa*, habitantes da Terra. Mais especificamente, a palavra *Mai* faz referência às divindades que habitam os andares celestes do cosmos, sobretudo àqueles que habitam o primeiro céu, *Mai pi*. Nesse sentido, não é raro ver quem diz *Mai* olhar automaticamente para os céus, como se buscasse ali uma imagem que ilustrasse suas palavras.

Tomemos agora a noção de *Mai* de uma perspectiva menos ampla. Em sua determinação máxima, os *Mai* são os *Mai hete*, os deuses de verdade e suas especificações. A rigor, não há nenhuma distinção espacial entre os *Mai* e os outros seres que habitam os andares celestes do cosmos: todos eles habitam a mesma camada do céu, mas não ocupam absolutamente o mesmo plano lógico. Conta-se entre os Araweté que a aldeia dos *Mai hete* está localizada no centro do céu e sucede-me imaginar que isto não é um mero acaso. Os *Mai hete*, como constata Viveiros de Castro (*ibidem*: 66) ocupam, de fato, um lugar central na cosmologia Araweté, visto que são eles que devoram as almas dos mortos e são neles em que serão transformadas as almas depois de ressuscitadas. Como já mencionei acima, os *Mai hete* epitomam os atributos comuns a maior parte dos deuses e são, ao mesmo tempo, imagens magnificadas da humanidade: os *Mai hete* são mais fortes que os humanos, mais altos que eles, mais cheirosos, são donos de mais animais de estimação, e seu xamanismo, quando comparado com o dos humanos, é incredivelmente mais eficiente – os *Mai hete* dispensam o uso da agricultura para cultivar alimentos e tem a capacidade xamânica de ressuscitar os mortos. Além de tudo isso, os *Mai hete* são seres imortais.

Porém, ao mesmo tempo, há algo mais de inquietante na noção de *Mai hete*: apesar de serem hipócrates do modelo ideal de Araweté, eles não são tidos pelas pessoas desse povo como os heróis culturais que retiraram à humanidade de um estado de 'selvageria' (como outros povos de língua tupi atribuem à *Maíra*). Pelo contrário, pois, como nota Viveiros de Castro (*ibidem*: 70), os *Mai hete* manifestam uma espécie de primitividade fundamental, já que se conta que estas criaturas desconheciam o fogo e a agricultura até o instante que os humanos e outros seres míticos os revelaram para eles. Sem dúvida estamos diante de estranhas divindades que no mesmo golpe são super-humanos, reputados por sua extrema beleza e seu xamanismo vigoroso; e sub-humanos, são seres associados a natureza e a

primitividade, a quem os Araweté atribuem o seguinte epíteto: *me'e wi a re*, comedores de carne crua! Epíteto que, curiosamente, também é atribuído pelos Araweté aos jaguares.

Para completar o quadro, eu dizia acima que o aspecto físico dos *Mai* corresponde a imagens magnificadas dos traços físicos dos humanos, mas esta 'feição hiperbólica' atribuída as divindades quando comparadas com os humanos pode ser enganadora: os *Mai* abominam o uso de tintura de urucum - emblema dos humanos vivos - para decorar o corpo. Seus métodos são completamente diferentes: preferem tintura de jenipapo para cobrir o corpo com motivos delicados, mas absolutamente complexos. Ora é notável que aos desenhos corporais dos *Mai* feitos com o sumo oxidado do jenipapo, quando olhados atentamente, imponha-se uma constatação: são motivos associados à onça-pintada (dita ser a 'dona do jenipapo'), aos inimigos (Kayapó e Assuriní) e aos mortos, cujos corpos são decorados dessa forma assim que ascendem aos céus. O sumo do jenipapo só é utilizado, por outro lado, pelos Araweté em duas situações: na caça ou na guerra. Mesmo assim, decorar o corpo com padrões geométricos feitos com o sumo dessa fruta não parece ser coisa de *bide*, já que nas expedições de caça, ou nas expedições guerreiras, os humanos vivos só se servem do líquido retirado dessas frutas para cobrir grandes áreas contínuas de seus corpos. A aparência física dos *Mai* confronta-nos, pois, com a mistura da aparência dos Araweté — diademas de penas de arara, harpia ou gavião, e brincos de penas de cotinga — com a aparência dos inimigos. No fim, segundo os Araweté, os *Mai* não são outra coisa senão os *awĩ* dos humanos: inimigos ferozes, *ñarã*, e canibais que decoram o corpo com motivos feitos de jenipapo. São, no fundo, como os jaguares, grandes predadores que matam e devoram as almas recém-chegadas aos céus. (Viveiros de Castro, *ibidem*)

Tudo indicaria, pois, que as divindades correspondem a um conceito geral de humanidade e que a noção de *Mai hete*, em sua máxima determinação, é correlata à noção de *bide*, fazendo com que os deuses fossem os equivalentes celestiais dos humanos de verdade, *bide*, e da humanidade uma "imagem residual da perfeição celeste" (Viveiros de Castro, *ibidem*: 67). Mas por mais importante que seja, essa constatação não basta para explicar o que ocorre aqui. Tentarei explicar e para isso destacarei três argumentos. Primeiro, não há correspondência direta entre as diferentes espécies de *bide* e as espécies celestes de deuses. É somente a forma de relação entre as diferentes divindades que lembra a visão dos Araweté da terra. O segundo argumento: os andares celestes não são reservados somente aos deuses. Segundo Viveiros de Castro (*ibidem*), diferentes espécies de humanos e de seres antropomórficos coabitam estes domínios com os deuses: as almas dos mortos e um grande

número de heróis ancestrais dos Araweté que ascenderam aos céus sem carecerem de ter falecido. Sugerem as pessoas desse povo indígena que os seres que habitam os domínios celestes podem ser divididos em *ire rema ipi*, nossos ancestrais, e aqueles que são descritos somente como *bïde kire*, ‘pedaços da humanidade’ que não estão mais ligados aos humanos desde que ascenderam aos céus por ocasião do insulto de *Tadïde* a *Aranãmĩ*. Entre os *bïde kire* estão, portanto, os *Mai hete*, que não são vistos pelos Araweté nem como os ancestrais e nem como os criadores da humanidade. E, por fim, em terceiro: tornar-se uma divindade é menos uma substância que um movimento a que se sujeitam os humanos. Assim sendo, sucede-me dizer, acompanhando Viveiros de Castro, que *Mai* é uma categoria marcada pela temporalidade. Ser divinizado é, nesse sentido, ser separado do resto da humanidade e deixar de habitar um domínio terrestre. Os deuses, claro, foram humanos antes do evento inicial da cosmologia Araweté, da mesma forma que os humanos serão transformados em *Mai* depois da morte.

Passemos, finalmente, aos *Ãñĩ*, os espíritos terrestres – tidos pelos Araweté como seres ferozes, canibais e assassinos que habitam os troncos das árvores na floresta. Se os *Mai* eram reputados serem criaturas absolutamente belas e bem-ornadas, mestres do canto, da imortalidade e do xamanismo; os *Ãñĩ* são descritos pelas pessoas desse povo indígena como seres horríveis! Quando as luzes do dia se cerram e cedem espaço à noite, conta-se entre os Araweté que há de se atentar sobre a presença desses seres na aldeia. Todo *Ãñĩ* é *awĩ*: inimigo, bruto, selvagem, e incapaz de distinguir os humanos dos animais – diz-se entre as pessoas desse povo que os *Ãñĩ* vêem os humanos como porcos-do-mato (assim como os humanos são *awĩ* quando vistos do ponto de vista desses animais) - e, logo, devem ser eliminado pelos xamãs (com auxílio dos *Mai hete*) caso entrem no perímetro da aldeia devido o seu potencial assassino e o risco e o sofrimento que eles podem impor aos humanos ao roubarem suas almas, *ĩ*. Os humanos que são mortos ou raptados por esta espécie de seres não ascendem aos céus, pois diz-se que eles ‘simplesmente morrem’. Por este motivo, esses seres são classificados pelos Araweté como *yokã mi*, aqueles que podem (e devem) ser mortos pelos xamãs.

Mas mesmo a malignidade dos *Ãñĩ* não significa que os humanos tenham algum respeito por estas criaturas. Não há quem negue que estes seres são assustadores e perigosos, mas, de acordo com Viveiros de Castro (*ibidem*:68), isto não faz com que os Araweté tenham qualquer atitude semelhante à que tem perante os *Mai*, que são donos de uma aparência exuberante e provocam um misto de medo e temor, *çïye*, nos xamãs quando os vêem. Pois

bem. Em vista das considerações apresentadas acima, ofereço a seguir uma tabela que penso ajudar a sintetizar as observações feitas até então

TABELA I

Categorias e englobamentos

CATEGORIA	DET. MÁX/ DET. MÍN	ENGLOBAMENTO
<i>Bide</i>	Determinação máxima	Todos os seres antropomórficos
<i>Bide</i>	Determinação mínima	Os Araweté
<i>Mai</i>	Determinação máxima	Causa transcendental
<i>Mai</i>	Determinação mínima	<i>Mai hete</i>
<i>Ãñĩ</i>	Determinação máxima	Todos os espíritos terrestres
<i>Ãñĩ</i>	Determinação mínima	Espíritos canibais/assassinos (floresta)

TABELA II

Quem é quem no cosmos Araweté: monolexemas e seus usos comuns

UM ARAWETÉ HUMANO REFERE-SE:	CATEGORIA
Aos Araweté humanos	<i>bide</i>
Seres antropomórficos	<i>bide herĩ</i> (similar aos humanos)
Aos Assurini/Kayapó	<i>Awĩ (amite)</i>
Aos jaguares/espíritos	<i>Awĩ (amite)</i>
Aos <i>Mai</i> (celestes)	<i>Awĩ (amite)</i>
Aos <i>Ãñĩ</i> (terrestres)	<i>Awĩ (amite)</i>

Assim, eu vejo prefigurar-se diante de meus olhos um povo indígena cujo cosmos é recheado de divindades belíssimas, mas canibais e inimigas dos humanos; e de espíritos terrestres ameaçadores que devem ser exterminados pelos xamãs com o auxílio dos deuses. Um povo abrigado no interior de um mundo no qual o que separa os humanos dos céus é a sua futura morte: a pessoa se desnuda de si mesma, para morrer sozinha de si e transformar-se em um ser divino. Morrer, no entanto, não é um instante, como se poderia imaginar no Ocidente: não se ‘morre’ de uma vez só. Morrer, para os Araweté, parece ser, antes de tudo, um inevitável ‘transformar-se em’. Transformar-se em comida, transformar-se em divindade, transformar-se em um ser divino e imortal. A morte, neste caso, parece ser o farol que guia os humanos em rumo ao mundo da extrema beleza, da vida eterna, e do xamanismo infalível. Mas, como brinca Clarice Lispector, “viver na orla da morte e das estrelas é vibração mais tensa do que as veias podem suportar”. Para suportar tamanha tensão, só há, portanto, uma alternativa: há de se trocar a certeza da finitude de se estar vivo pela eternidade só encontrada depois da morte. Morrer exige tal audácia. Assim sendo, cuido informar ao leitor e a leitora que estamos ‘na primeira margem’ do enredo da próxima parte dessa ópera. Este é: a vida e a

morte e os efeitos delas sobre o que os Araweté humanos mobilizam enquanto corpo e enquanto alma.

III. II. PARTE PRIMA (ALLEGRO CON FERMEZZA), ARIA: “SOBRE OS CORPOS DOS QUE FORAM DEIXADOS PARA TRÁS”

Sinto que há um dedo que me aponta e me faz viver à beira da morte. Dedo de quem?

- Clarice Lispector, *Um sopro de vida*

Viver é uma espécie de loucura que a morte faz.

- Clarice Lispector, *Um sopro de vida*.

Aí estão algumas considerações reconhecidamente longas e - caso tudo tenha corrido bem - úteis (espero) para nos levarem ao encontro de duas faces importantes da vida social desse povo indígena: o nascimento e a morte. A pergunta que surge, entretanto, em meu horizonte agora é apenas uma: em que ordem descrever os sentimentos que me invadiram e as impressões profundas que preencheram o meu espírito vacilante durante a minha leitura interessada da etnografia Araweté? Se ao evocar os Bororo - a minha primeira experiência do tipo de tentar demonstrar o que um povo indígena mobiliza enquanto corpo e enquanto alma - reencontrei primeiramente uma teoria da concepção professada pelas pessoas daquele povo indígena, repetirei agora o mesmo procedimento, por acreditar que o surgimento da vida e o fim dela entre os Araweté nos são bons temas para pensar sobre o que as pessoas desse povo mobilizam enquanto corpo e alma. Debrucemo-nos, portanto, sobre essas inquietações.

Os Araweté entendem que fabricar uma criança é um trabalho demorado e dispendioso: requer um grande número de relações sexuais e, logo, a acumulação de uma grande quantidade de *ta'i re*, sêmen, para que o embrião de um pequeno ou de uma pequena possa 'esquentar' e se desenvolver. Detalhe ainda mais impressionante é que todos os componentes do futuro bebê já estão contidos no líquido seminal. Os olhos, a boquinha, os membros, o tronco, a alma, tudo já está contido no sêmen daqueles responsáveis por *mõñĩ*, fazer, e *mē*, dar, a criança. Cumpre acrescentar que diferentemente do que se viu antes entre os Bororo, a mãe Araweté não contribui com nenhum material para a forma-sêmen de uma futura criança. Como as mães Yudjá – povo falante de uma língua tupi que habita as terras do alto rio Xingu (Lima, 2005:132), as mulheres Araweté são reputadas seres o *ta'i re riro*,

receptáculo de sêmen no interior do qual é processada a transformação do sêmen masculino em embrião, até o seu estágio de acabamento.

Da procriação humana - a exemplo de uma intervenção de Lima (*ibidem*:133) para a etnografia Yudjá - se poderia dizer que ela envolve, entre os Araweté, dois tipos distintos de trabalhos. De um lado, requer-se um grande dispêndio de energia masculina e, de outro, é necessária a capacidade feminina de transformação, acumulada no ventre materno. Mas se entre os Yudjá a expressão da paternidade adotada por todos aqueles que fazem sexo com uma mulher grávida é extremamente ofensiva (Lima, *ibidem*: 137), os Araweté desenvolvem algo razoavelmente distinto: mais de um homem deve *oyo pitiwã*, cooperar, com sêmen para a fabricação de um pequeno ou de uma pequena, haja vista que durante a concepção de uma criança uma necessidade parece sempre rondar um casal e impor-lhes uma preocupação: é preciso encorpar, *di mō*, o pequeno ou a pequena. Para tanto, conta-se que o número ideal de genitores não deve ser menor que dois, mas também não se recomenda que seja superior a três, uma vez que a colaboração excessiva de vários pais diferentes provavelmente provocará, dizem os Araweté, dores agudas na mãe por ocasião do parto da criança.

A fase do embrião, na qual o sêmen é acumulado e transformado no interior do ventre materno, exige, pois, do pai e da mãe de um bebê a utilização de um código de restrições que os envolverá até mesmo depois do nascimento de um pequeno ou de uma pequena, instante no qual novas restrições serão acrescentadas ao código anterior. Assim sendo, o casal envolvido no trabalho de fabricação de um bebê deve abster-se do consumo de carne de anta – uma vez que se diz entre as pessoas desse povo (Viveiros de Castro, *ibidem*:180) que o espírito da anta poderia ir se abrigar no ventre da mãe – bem como diz-se que a dieta do casal durante esta fase deve ser carente em carnes vindas do quadril dos veados e dos mutuns (conta-se que isso poderia enfraquecer as perninhas do bebê) e que um homem deve igualmente abster-se da carne de fêmeas de animal grávidas, e do milho carregado em um cesto que, por qualquer razão, estivesse fendido. Pobre do homem que não observar com atenção e cumprir prontamente esta restrição! Terá de ser absolutamente cauteloso em suas próximas expedições na floresta já que muitas cobras tentarão picá-lo.

Quando chegam as dores e se aproxima a hora de uma mãe parir (*mo-ã*, fazer cair), uma área de floresta localizada a curta distância da aldeia se transformará no palco do nascimento do bebê. As mulheres são assistidas por seu marido, o responsável, por *hopi*, pegar, a criança e cortar-lhe sem demora o cordão umbilical. Quando a placenta é expulsa, o pai está logo incumbido de uma segunda tarefa: ele deverá cavar um buraco e enterrá-la no

local do nascimento do bebê. Na maioria dos casos, entretanto, aquele que pega a criança e corta-lhe imediatamente o cordão umbilical é uma mulher, parente do pai ou da mãe do bebê. Mas existe, em todo caso, um modelo ideal generificado para estas ações: os meninos recém-nascidos têm o cordão umbilical cortado por uma mulher, e as meninas o têm cortado por um homem. Ora, a pergunta que logo surge diante de nós é: qual a implicação deste modelo e da divisão que ele impõem, na etnografia Araweté? Como afirmou Viveiros de Castro (*ibidem*: 180-181) em sua monografia realizada entre as pessoas desse povo indígena, o indivíduo que corta o cordão umbilical, *ipiri' ĩ kã he re*, tem o direito de casar-se com o pequeno ou a pequena. Caso o recém-nascido seja uma menininha, ela será transformada em *ipa'i pi*, “aquela cuidada”, e deverá ser alimentada por seu futuro marido até a puberdade, quando ele poderá se casar com ela. Mas quando a situação é outra e o bebê é um menino, ele será o responsável por alimentar futuramente suas esposas.

Após a emergência da criança, sucede o seguinte: o bebê é lavado em água morna e tem as orelhinhas furadas pelo seu pai que, além disso, lhe raspa todo o cabelo que cresceu na região além das têmporas. O nascimento de um pequeno ou de uma pequena exige, por outro lado, uma intervenção nova: há agora a necessidade de *mo-kati*, reparar um bebê sujeitando-o a uma série de intervenções corporais. Carece-se de achatar o narizinho do pequeno ou da pequena, dobrar-lhes as orelhas, massagear o tronco e depilar-lhes as sobrancelhas. Há também de se apertar as nádegas do bebê uma contra a outra e de lhe separar o cabelinho com um graveto. Os pais, nesse período, entram em reclusão e passam a depender da ajuda de parentes para a realização de tarefas simples como cozinhar ou buscar água em algum lugar próximo. Já passadas algumas horas após o nascimento do bebê, recomenda-se aos pais do bebê que bebam uma infusão amarga feita com a casca de *iwirara'i* – a mesma tomada pelas meninas jovens por ocasião de suas primeiras menstruações e pelos matadores quando em reclusão pela morte de um inimigo. Ao que tudo indica, essa medida estaria diretamente associada ao sangue acumulado no corpo durante as primeiras menstruações de uma jovem moça, ou na barriga do matador por razão do assassinato de um inimigo. Como aponta, entretanto, Viveiros de Castro (*ibidem*:181) os Araweté sugerem outra explicação para esta prática: bebe-se o *iwirara'i* para que se possa comer carne de tracajá, caso contrário, os Araweté sufocariam devido à um edema de glote.

Convém notar logo de início que os Araweté referem-se neste caso à carne do tracajá de pé-vermelho, comida estritamente proibida aos pais em *couvade*, às mulheres no período que corresponde as suas primeiras menstruações e aos matadores reclusos. Com efeito, é

tentador para mim sugerir que os pais em *couvade*, as mulheres púberes e os matadores Araweté em reclusão encontram-se todos no mesmo estado: todos eles tiveram contato com muito sangue¹⁸. Se há alguma comunicação entre o tracajá de pé-vermelho e o sangue Araweté, eu não saberia precisar, mas somente suspeito que o sangue da carne do tracajá poderia ser transmitido para o bebê caso os pais não bebesses da infusão. Contudo, para o ponto que nos interessa nessa segunda parte, o que realmente importa é que todos os homens que participaram da concepção do bebê devem beber da infusão de *iwirara'i*, mas só o pai (*pater*) seguirá rigorosamente o restante das restrições.

Se o consumo de *iwirara'i* caracteriza um processo importante para os pais em *couvade*, existe, em todo caso, um segundo processo igualmente importante que promove o retorno da alma da mãe de um bebê para o corpo. Postula-se entre os Araweté que um trauma físico e/ou psicológico tem força suficiente para 'rarefazer' a alma e, logo, provocar uma perigosa liberação da alma de um corpo. Nesse sentido, a noite que sucede o nascimento de um pequeno ou de uma pequena é o tempo de se fazer uma operação xamânica de *imone*, realizada com fins de promover o retorno da alma 'rarefeita' para o corpo ao 'adensá-la', 'fazê-la pesada' novamente. Esta operação também é, além disso, uma forte marca (quando combinada com o consumo de *iwirara'i*) de três estados: a maternidade; início da puberdade feminina (primeiras menstruações de uma menina); e o homicídio.

Pois bem. Eu não poderia deixar o tema das operações xamânicas realizadas nos pais por ocasião do nascimento de um bebê sem dizer antes pelo menos algumas palavras sobre as operações à que devem ser submetidos os pequenos e as pequenas após o nascimento, realizadas com o intuito de fechar-lhes o corpo, *hiro ri*, ou de selá-lo, *hakapetĩ*, para prevenir que as crianças sofram de *ha'a rahi*, dor de carne. Como bem ressalta Viveiros de Castro (*ibidem*:183), as operações à que são submetidas as crianças sustentam um simbolismo bastante claro: o corpinho do bebê está 'aberto' e, logo, suscetível às ações e as substâncias consumidas pelos seus pais. Em nome dessa, o tratamento é repetido continuamente durante vários meses, mas é especialmente necessário perante qualquer sinal de indisposição de um pequeno ou de uma pequena e quando os pais voltam a transar e a participar de cauinagens.

Quando o bebê já tem duas semanas de nascido, sua mãe começa a inserir inhame, batatas e bananas previamente mastigadas em sua dieta. Mandioca, milho e outras frutas só

¹⁸ Tânia Stolze Lima (2005:141) sugere através de um comentário de um homem Yudjá algo parecido para as pessoas desse povo. Segundo a autora, o estado em que se encontra uma mãe em *couvade* e um matador é o mesmo, pois ambos perderam muito sangue.

começarão a ser ingeridas, por outro lado, pelo pequeno ou pela pequena quando ele já tiver sido ‘terminado’, *aye*. Em outras palavras, quando a criança começar a ‘manifestar consciência’. Ter consciência, segundo os Araweté, é a condição prévia para que a criança possa ser individuada por meio da nomeação e da pintura de seu corpo com tinta de urucum – como já se sabe, esta é atribuída pelos Araweté às cores da saúde e da humanidade. Como demonstra Viveiros de Castro (*ibidem*: 184), a noção de ‘ter consciência’, *kaakĩ*, define o grau de humanidade de uma criança. Já de início convém ressaltar que a noção de *kaakĩ* não tem nenhuma ligação com a habilidade de falar, *ñe’e*, uma vez que esta sucede cronologicamente a habilidade de ‘ter consciência’. A conceitualização que se poderia propor para esta noção é a de que *kaakĩ* corresponderia à capacidade atribuída a um pequeno ou a uma pequena de responder a pequenos estímulos comunicativos, e tem como índice principal o largo sorriso aberto por um bebê quando estimulado por seus pais ou por seus parentes.

Ñe’e, a habilidade no exercício da linguagem, também é, entretanto, um sinal importante e ansiosamente aguardado pelos pais de um bebê: ele indica, pois, que a criança finalmente está ‘madura’. A fim de acelerar o amadurecimento do bebê e o aperfeiçoamento da expressão verbal, quebram-se as folhas do arbusto *kã’ã ñe’e ato* perto da boca da criança, enquanto se profere uma variedade de palavras em língua Araweté. Ainda assim, não se poderia dizer que a criança já seja uma pessoa ‘estabilizada’. Sua alma, *ĩ* ainda é absolutamente frágil, leve e se desconecta com extrema facilidade do corpo físico, especialmente por meio das ações do *ãñĩ* Mestre das Águas. Por estas razões, as crianças pequenas com idade entre 1 e 4 anos devem ser constantemente submetidas às operações de *imone*, como se este processo fosse o responsável por ‘engordar’ a alma e fazê-la pesada, *mopohi*, novamente.

Gostaria agora de retomar mais demoradamente a noção de *kaakĩ*, mais precisamente a sua forma substantivada *kaakĩ hã*, consciência. Já se sabe que *kaakĩ* é o verbo que significa pensar, lembrar, saber, e manifestar intencionalidade. Segundo Viveiros de Castro (*ibidem*:194), o atributo *kaakĩ hã* parece ter para os Araweté a mesma função que a alma-palavra (*avyu, ne’e*) entre os Guaraní. Onde se localiza o *kaakĩ hã* no corpo de um humano? Dizem os Araweté que o atributo está abrigado no peito e nas orelhas dos humanos, e está diretamente ligado com a alma/princípio vital, *ĩ*, que, quando localizada no peito, define o estado normal de uma pessoa humana (saudável e alerta). Por outro lado, a ligação do *kaakĩ hã* com os ouvidos é enfatizada pelos Araweté por meio da expressão *apihã-ĩ*, surdo, utilizada para descrever uma pessoa que esteja agindo de maneira errada ou que esteja completamente

consumido pela raiva. Além disso, há também o termo *kaakĩ-ĩ*, inconsciente, utilizado pelas pessoas desse povo para referirem-se tanto às pessoas em estado de choque, quanto aos bebês quando ainda não são capazes de reagir a um estímulo deliberado. Quanto aos indivíduos *kaakĩ-ĩ*, os Araweté são temerosos. Não ter consciência, ou estar inconsciente, denota, para as pessoas desse povo, apenas uma coisa muito perigosa: ou a pessoa ainda não é humana, ou está deixando de ser um, já que sua alma está fragilmente ligada ao seu corpo.

Os Araweté entendem que alguns estados emocionais operam como ‘motores de explosão’ (a metáfora é minha) que provocam a saída momentânea do *kaakĩ-hã* do corpo de um sujeito. Dentre todos aqueles descritos na etnografia Araweté, me restringirei à apresentação breve de apenas três deles: a raiva, a saudade, e o desejo sexual. Primeiro, a raiva. Quando alguém fica *ñarã*, irado, enfurecido, logo escuta o barulho das palmeiras de babaçu caindo, o sol sobre sua cabeça fica completamente vermelho e sua garganta logo se fecha. Contam os Araweté que apenas quatro tipos de seres agem dessa forma: os *awĩ*, os matadores, os *Mai*, e os recém-falecidos. Em segundo lugar, a saudade. Segundo as pessoas desse povo, quem está triste, está vazio. Nesse caso, o *kaakĩ hã* existe, mas os pensamentos de um indivíduo o fazem alcançar outro lugar, onde o objeto/sujeito tão desejado se encontra. Quando isso acontece, o sol novamente se veste de vermelho e é por esse motivo que, de acordo com os Araweté, os mortos são seres perigosos (senão patogênicos). Eles são donos da capacidade de *mo-a’o*, espiritualizar os vivos, levando-os a ficar fora de si. Nesse sentido, tanto a tristeza quanto a lamentação são doenças que fazem com que os humanos percam o medo dos mortos e, logo, os deixe mais perto de segui-los, já que estes estados provocam a saída repentina da alma do corpo. Como define Viveiros de Castro, tanto a saudade quanto a tristeza têm o poder de fazer dos humanos criaturas leves e transparentes, *mo-kiyaha*, cuja translucidez é produzida pela própria fuga da alma. Tornar-se ‘leve’ indica, pois, sempre o mesmo: uma alma é como se fosse um balão preso a uma corda fina (o lastro com o corpo), e por isso sempre se corre o risco da alma se perder e fugir. Há, por fim, de se comentar sobre o desejo sexual, *ha’irã*, que está intimamente relacionado com *ñarã*. Diz-se, nesse sentido, que um pênis ereto é um pênis com raiva, bem como o desejo sexual feminino é dito ser análogo à ira de um matador.

Ora, se ‘peso’ e ‘opacidade’ são adjetivos que caracterizam o estado saudável de um indivíduo e são índices da ligação intensa da alma, *ĩ*, com o corpo, *hiro* (ligação esta que previne que as pessoas humanas se tornem corpos sem alma, *ta’o we*); ‘leveza’ e ‘transparência’ são atributos reputados aos xamãs: os únicos que podem tê-las e controlá-las

sem que isso lhe represente algum risco. Ao contrário dos homens humanos normais, o xamã é o único homem capaz de controlar a conexão entre *ĩ* e *hiro*, pois é como se fosse o único homem dono da capacidade de se tornar ‘ativamente descorporado’. Pois bem. Se há que algo que faça os humanos densos e pesados, este é certamente a *tori*, felicidade. É o que possibilita que os humanos se esqueçam, *mo-raarãy*, das pessoas ausentes e é o que os faz retornar à vida social. Poder-se-ia concluir, portanto, que felicidade está estreitamente ligada à capacidade de esquecimento - o tema essencial na relação dos vivos com os mortos (Viveiros de Castro, *ibidem*: 195-196) – e à sexualidade. Pausa. Não se disse anteriormente que o sexo é perigoso e diretamente associado à *ñarã* ? Certamente que sim, porém mesmo que o sexo seja perigoso, *me’e a’i*, e envolva, logo, um estado de não-consciência, ele também tem, como se pode imaginar, o seu lado positivo: ele traz alegria aos humanos e, nesse sentido, os torna ‘pesados’.

Finalmente, penso que o modo como acabo de me exprimir nos parágrafos que precederam talvez tenha evocado nos espíritos do leitor e da leitora alguma inquietude e a necessidade de saber mais sobre algumas idéias, como a de alma, *ĩ*; de corpo, *hiro*; e de um corpo sem alma, *ta’o we*. Caso sim, felizmente estas são o tema dessa segunda ‘ópera’, e é à elas que me dirigirei agora, mas proporei que sigamos agora o caminho inverso. Não mais da semiótica posta em ação por ocasião do nascimento de um bebê, mas antes, da semiótica do luto e da morte, e de suas implicações sobre os humanos. Avancemos, então.

III. III. PARTE SECONDA (MARCHE FUNÈBRE: LENTO), ARIA: “O EU PROFUNDO E OS OUTROS EUS”

Sei que despertei e que ainda durmo. O meu corpo antigo, moído de eu viver, diz-me que é muito cedo ainda... Sinto-me febril de longe. Peso-me não sei por quê. Num torpor lúcido, pesadamente incorpóreo, estagno, entre um sonho e a vigília, num sonho que é uma sombra de sonhar. Minha atenção bóia entre dois mundos e vê cegamente a profundidade de um céu; e estas profundezas interpenetram-me, misturam-me, e eu não sei onde estou nem o que sonho. Um vento de sombra sopra cinzas de propósitos mortos sobre o que eu sou de desperto. Cai de um firmamento desconhecido um orvalho morno de tédio. Uma grande angústia inerte manuseia-me a alma por dentro, incerta, altera-me como a brisa aos perfis das copas.

- Fernando Pessoa, *O Eu profundo e os outros Eus*

Já se sabe que a alma, *ĩ*, de uma pessoa é um elemento de humanidade contido no sêmen de seu pai e pode se desligar facilmente do corpo físico em algumas situações

específicas. Bem, nem seria preciso dizer que esta é uma questão demasiadamente importante para as observações que apresentarei nas páginas a seguir. Acompanhando o mesmo raciocínio, talvez não fosse exagero nenhum dizer que estivemos até agora diante de um caso em que o ‘adensamento’ e a ‘rarefação’ de uma alma se dão como se fossem temas de uma negociação política tensa e contínua entre dois planos cósmicos distintos – o humano e o não-humano, na qual a figura ‘diplomática’¹⁹ que faz a mediação entre os dois domínios é o xamã, o personagem *in-between*²⁰ que faz a conexão entre dois conjuntos distintos. Todavia, sem que fosse minha intenção, o que essa relação logo evocou em minha mente e em meu espírito não foi a imagem de uma negociação política, mas antes a imagem de uma enorme ‘brincadeira’ (peço desculpas antecipadas ao leitor e a leitora pelo uso do termo, caso este lhes soe inapropriado) de cabo-de-guerra, de proporções cósmicas, na qual o que é posto a prêmio é a alma de um humano. Caso a corda tenda para o lado dos xamãs (logo, da humanidade), então premiar-se-ia a humanidade com a vida e a saúde – ambas asseguradas pela ligação forte e intensa entre a alma e o corpo. Mas quando a situação é outra e a corda passa a tender aos não-humanos (como veremos a seguir), eis que se dá a ‘morte’ de um indivíduo.

Os Araweté consideram que morrer, *mani*, refere-se a todas as formas de perda de consciência, *kaaki hã*. O que é que provoca estes estados? Diz-se que o consumo excessivo de cauim; a narcose provocada pela inalação excessiva da fumaça de tabaco; os ditos ‘acidentes xamânicos’, ocorridos quando os *Mai* ‘nocauteiam’ um xamã; os traumas provocados por doenças ou ferimentos graves; e o estado temporário de um matador, são todas situações que levam a perda de consciência em um humano. Contudo, há de se lembrar uma intervenção de Viveiros de Castro (*ibidem*: 196), na qual o autor sugere que uma das principais características dos humanos é que eles nunca morrem, mesmo quando estão, de fato, mortos. Uma morte é, como sugere o mesmo autor, somente uma instância mais violenta dentre as muitas mortes e ressurreições à que estão sujeitos os humanos ao longo da vida. Ora, mas que não se pense que isso significa que a morte, *de facto*, não seja algo que deva ser levado a sério ou que não nos seja boa para pensar. Bem, mas por quê?

Quem diz morte entre as pessoas desse povo, diz, antes de tudo, sobre a perda do pulso cardíaco, *ipa-ipa me’e*, e da respiração, *pitowo* - ambos sinais da ligação entre a alma e o

¹⁹ Ver Carneiro da Cunha, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, v. 4, n. 1, 1998, pp. 7-23.

²⁰ Faço referência ao livro de Strathern, Marilyn. 1972.

corpo. A morte, conta-se, acontece, sobretudo, em duas situações: ou quando os xamãs já não são mais capazes de manter os *Mai*, que vêm a terra em seu veículo, *iã* (uma espécie de canoa feita de fibra de algodão) para buscar uma pessoa morta, a distância; ou quando os esforços de um xamã para fechar o envelope corpóreo de uma pessoa por meio das sucessivas operações de *imone* já não são mais suficientes. Que grande pavor a morte de um adulto desperta nos humanos vivos! Esta é, sem dúvida, para os Araweté, uma situação extremamente perigosa que provoca a dispersão dos habitantes de uma aldeia para a floresta, do interior da qual não retornarão até que um mês tenha transcorrido. Toda morte é, por sinal, uma situação catastrófica que desorganiza toda a vida social: os *Mai* se enfurecem e fecham a estrada a leste do céu, como se esta rota e a rota a oeste utilizada pelas almas dos recém falecidos para subir aos céus não pudessem operar ao mesmo tempo, os *Ãññ* se multiplicam e passam a exhibir uma fúria intensa nas áreas de floresta próximas à aldeia, obrigando os xamãs a travarem batalhas constantes todas as noites para exterminá-los, o sexo é banido (conta-se que o sexo mataria todos os humanos saudáveis), e um ex-humano, morto, se transforma em um inimigo perigoso. Ora, mas alguém há certamente de se perguntar: de que fogem os Araweté? Neste caso, todos temem o *ta'o we*, o duplo do cadáver, o espectro maligno que vagueia pelas margens da sepultura e segue, a noite, para a aldeia para atormentar os vivos, encostando-se neles com suas mãos geladas e paralisando-os, os crivando de um pavor agudo.

Pois bem, sabe-se que a morte figura entre as pessoas desse povo como uma espécie de máquina de dispersão: faz dispersar tanto a sociedade, que abandona a aldeia, quanto à pessoa, que se fragmenta em várias partes. Dizem, nesse sentido, os Araweté: *imaññ ãiã ãiã ãiã iwawa kã*, “assim que morrem, os humanos se dividem” (Viveiros de Castro, *ibidem*: 201). A questão que nos interessa é, logo, o que acontece com os componentes de uma pessoa após a morte? Seria difícil respondê-la de forma sintética, mas já imagino ser possível adiantar agora ao leitor e a leitora uma nota explicativa de Viveiros de Castro (*ibidem*: 202) que enche de luz o caminho que percorreremos a seguir: uma pessoa se decompõe após a morte em três elementos - o corpo, o espectro terrestre, e a alma - e cada uma dessas partes rumo a uma direção diferente e está sujeita a novas mortes e a novas sínteses. Mas, independentemente do caso, o tema que rege as transformações é sempre o mesmo, o canibalismo.

Primeiramente o corpo de um recém falecido – *te'õ me'e* (coisa morta); *hete pe* (ex-corpo); ou *hiro pe* (ex-recipiente) - esta é a parte que apodrece. O corpo, ou melhor, a parte de

uma pessoa humana que é transformada em um cadáver é dita ser *itoyo me'e rĩ*²¹, 'aquilo que apodrece', o que certamente não corresponde a dizer que esta parte não será devorada, uma vez que o próprio apodrecimento já é o sinal visível do canibalismo xamânico praticado pelos *Ãñĩ* e pela *Iwi yari*, avó terra. Cada um desses seres conduz, por seu lado, uma atividade diferente ligada a esta forma xamânica de canibalismo: enquanto os *Ãñĩ* são reputados tostarem o cadáver; *Iwi yari* é, por outro lado, aquela que o ferve. Mas é, no entanto, interessante que mesmo o corpo e seu apodrecimento sendo espaços de transubstanciação canibal, não seria correto afirmar que os *Ãñĩ* e *Iwi yari* são comedores de carne podre quando se tem em vista os diferentes métodos culinários adotados por cada um deles. Como bem nota Viveiros de Castro (*ibidem*: 202) essas criaturas são, sobretudo, comedores de coisas mortas, *me'e imani ċe a re*, ou, em outras palavras, são centros de agência necrófagos – uma forma de predação notavelmente oposta à nobreza dos caçadores que, tal como os *Maiĩ*, matam o que comem.

Passemos agora adiante em direção ao espectro terrestre, *ta'o we*. Os Araweté nos dizem que o período de apodrecimento do corpo corresponde, como já se disse, ao tempo que as pessoas de uma aldeia se dispersam nas áreas de floresta. Além disso, é, no entanto, importante chamar a atenção para o fato de que esse mesmo período corresponde ao prazo de ação do *ta'o we*. Do *ta'o we*, dizem as pessoas desse povo que ele surge no tempo e no espaço da morte (ainda que haja quem diga que ele surge somente na sepultura de um recém-falecido). Cumpre também acrescentar que ainda que um *ta'o we* seja um *hete pe*, ex-corpo, e uma *bide pe*, ex-pessoa, o espectro não é uma entidade imaterial. Pelo contrário, um *ta'o we* é um corpo no sentido físico do termo, um *hiro*²², dotado de forma e de materialidade que se opõe a noção de *ĩ*, concebida como sombra ou imagem incorporal. Ora, se o *ta'o we* é a representação de uma pessoa morta, ele também é, por outro lado, uma representação livre do defunto, dotada de um modo ser absolutamente *sui generis*, donde se poderia sugerir que o *ta'o we* é mais que uma imagem do morto, é um duplo deste.

²¹ Nota-se entre os Araweté que tanto o cadáver de um humano quanto as cintas femininas e os chocalhos *aray* masculinos (distintivos sexuais e os únicos objetos enterrados junto com os mortos) são todos elementos englobados na categoria de *itoyo me'e rĩ*. São emblemas não-transferíveis da singularidade individual que indicam a natureza do que certamente deve desaparecer: tudo que concerne à porção terrestre de uma pessoa. Ver Viveiros de Castro, 1992: 200-201

²² *Hiro*, assim como *ĩ*, *awĩ*, *bide* e *Maiĩ*, tem significado posicional. Uma pessoa viva é *hiro* em oposição ao *ta'o we*. Um espectro é, por outro lado, um *hiro*, quando em oposição a uma imagem, *ĩ*, e uma imagem é um *hiro* quando contrastado com as formas puramente subjetivas (Viveiros de Castro, *ibidem*: 203)

Qual é, contudo, a diferença entre um duplo e uma imagem? Esta é, certamente, uma questão particularmente importante que desenvolveremos oportunamente. Por ora, penso já valer a pena dizer o seguinte: um duplo não é um objeto natural, mas também não é um simples produto da imaginação de uma pessoa. Não é nem a imitação de um objeto real, nem uma simples ilusão. Um duplo - como bem o descreve Vernant (1983 *apud* Viveiros de Castro, 1992) a partir da análise do material da Grécia Antiga - é algo separado da pessoa que o vê. Algo que devido o seu caráter peculiar é colocado em oposição aos objetos familiares da vida comum. Um duplo existe, portanto, em dois planos contrastantes *ao mesmo tempo*, porém no momento que ele se revela para um humano, por exemplo (alguém desse mundo), ele acaba por revelar que não é desse mundo, um ser que pertence à outra esfera inacessível para as pessoas vivas.

A morte. É ela que é justamente encarnada pelo *ta'o we*. Nesse sentido, o espectro não é o duplo da pessoa, mas sim do cadáver. O *ta'o we* é, claro, um corpo, *hiro*, quando contrastado com o *ĩ*, mas também é mais que um corpo. Poder-se-ia afirmar que o *ta'o we* é um puro-em-si, um corpo reduzido de seu estado de objeto, sem um sujeito. Entre os Araweté, diz-se que ele é sempre gerado a partir do *ĩ* dos vivos, da sombra visível do corpo chamada de *ta'o we rĩ*, 'o que virará espectro'. O *ta'o we* é, então, um corpo gerado a partir de uma sombra e é, logo, o inverso dos humanos vivos, cujo corpo físico é aquele que projeta uma sombra subordinada a ele. Já o *ta'o we* é somente uma sombra que se move livremente a partir de um corpo morto.

Depois que um espectro emerge por ocasião da morte – em um movimento que é sinalizado pelo vento ou pelo vô das maitacas-de-cabeça-azul – ele começa a perambular pela aldeia seguindo em vô o rastro dos humanos vivos. Quando o *ta'o we* é gerado a partir do cadáver de um xamã falecido, ele tem ainda outra peculiaridade: ele aparece para os humanos vivos como um cantor que chacoalha constantemente um chocalho *aray*. Mas não há novidade alguma nas canções do espectro, pois não há, provavelmente, quem já não as tenha escutado anteriormente, uma vez que elas são somente repetições dos *hits* cantados pelo xamã quando vivo, diferentemente dos *Mai*, cantores memoráveis que utilizam os xamãs como rádios para difundir suas ações. Há mesmo de se temer os *ta'o we*. Conta-se que esses espectros são donos de um par de mãos extremamente geladas e abrigam em seus rostos sem cabelo um par de olhos esbugalhados. Mesmo sabendo que a sua aparência horrível poderia matar um humano por contaminação (causando-lhe uma espécie de doença que os faz *mo-a o we*, virar espectro), eles não são reputados serem assassinos intencionais como os *Ãñĩ*. Os *ta'o*

we são caracterizados antes por seu aspecto grotesco (são versões deformadas dos humanos), mas, sobretudo, por seu comportamento repetitivo, mais do que por sua malignidade. Um espectro, como parecem estar certos os Araweté, não tem consciência. É apenas um morto-vivo que reage mecanicamente.

Associam-se os *ta'o we* com quase tudo: mesmo sendo o ex-corpo dos recém-falecidos, nada impede que eles apareçam para os humanos sob uma forma animal, sonora, ou como um simples movimento. Sua proteiformidade permite ainda que eles controlem livremente seu tamanho, já que são dotados da capacidade de crescer e de encolher sem grandes problemas, sendo capazes até mesmo de penetrar nas casas da aldeia pelas gretas nas paredes. Um espectro, no fim, é capaz de quase tudo, menos de voltar a ser uma pessoa humana. Contudo, como as pessoas vivas, os espectros também têm tempo de vida limitado e sua morte coincide com o desaparecimento das partes moles de um cadáver. Quando esta hora se aproxima, o *ta'o we* segue, então, para uma jornada solitária de volta ao local de nascimento do defunto. Chegando lá, ele se extinguirá e irá se transformar em uma criatura similar a um gambá²³ morto. A propósito, esta é uma imagem redundante do apodrecimento: um ser corrompido transforma-se no corpo de um animal fedorento e apodrecido, uma dupla corrupção. Porém, se o *ta'o we* se extingue, isso não corresponde absolutamente a dizer que os duplos se extinguam. Um *ta'o we*, duplo de um cadáver, também abriga, por seu lado, um duplo, o *apoyiči*, o macaco-da-noite, que é dito ser tanto uma manifestação das pessoas mortas quanto uma criatura homicida que mata os humanos adormecidos. Como dizem os Araweté, assim que o *ta'o we* abandona a aldeia de origem do recém-falecido, o *apoyiči* logo aparece nas proximidades da sepultura. Se o *ta'o we* era gerado a partir da silhueta de todo o corpo, é a sombra das mãos que se transformará futuramente no macaco-da-noite.

Por fim, Viveiros de Castro (*ibidem*: 205) também nos mostra que além da associação do *ta'o we* com os cadáveres dos mortos – de quem ele é duplo – há algo de impessoal sobre ele, pois, ainda que sua aparência seja, obviamente, a reminiscência dos ex-humanos mortos, suas ações são típicas de qualquer espectro, quero dizer, ainda que os *ta'o we* sejam criaturas perfeitamente móveis, eles se manifestam como seres diminutos quando comparados com os humanos vivos. Como já se disse antes nesta seção, um *ta'o we* não age, ele simplesmente repete. Como o próprio autor alerta, é importante notar que a natureza impessoal do *ta'o we* e

²³ Note-se que a transformação do espectro terrestre em um gambá é um tema que ecoa em outras etnografias de grupos Tupi. Como Fausto (2001) aponta para a etnografia Parakanã, o espectro ativo, *owera*, liberado pelo cadáver não sobe aos céus e culmina transformando-se em um gambá.

do *apoyiči* está associada à noção de multiplicidade. Não se poderia, nesse sentido, equacionar em hipótese alguma a morte de um humano dizendo somente que para cada pessoa morta haja a correspondência de apenas um *ta'o we* e de apenas um *apoyiči*. Pensados sempre como um bando, ambos são tidos pelos Araweté como princípios de pluralidade que são a marca da ausência e da inconsciência.

Passemos agora à terceira etapa deste segundo ato e avancemos à noção que, a meu ver, é a mais interessante dentre todas as apresentadas até agora (que o autor e a autora relevem a minha suspeição), a noção de alma, *ĩ*, a porção celeste de uma pessoa humana. Se vimos antes para o *ta'o we* uma espécie de 'horizontalização' provocada pela emergência do espectro terrestre de um cadáver, veremos agora, para a noção de *ĩ*, o processo reverso, uma espécie de 'verticalização' das relações entre os humanos e as divindades. Ora, mas de que trata a noção de alma entre os Araweté? Trata-se de uma noção que engloba as idéias de sombra, imagem, reprodução visual ou sonora e as pulsações vitais de um corpo. Se há alguma palavra que condense, nesse sentido, boa parte das idéias sobre *ĩ*, esta seria a de 'princípio vital', uma vez que o pulso sanguíneo é o que denota a presença do *ĩ* no corpo de um humano. No contexto escatológico Araweté, a alma recebe, curiosamente, vários epítetos: é *iha me'e rĩ*, 'a que irá [para o céu]'; é *Mai pihã nĩ*, a 'futura companheira dos deuses'; como também é *Mai ãĩ*, 'futura divindade'; e *bide rĩ*, futura pessoa (contrastando com os *ta'o we* que são os *bide pe*, ex-pessoas)

Em todo caso, encontra-se aqui uma noção que se refere tanto ao princípio vital quanto à uma imagem-sombra dos humanos. Assim como se disse para os *ta'o we*, o *ĩ* também não é uma abstração. É, de fato, um imagem corporal, um *hiro*, quando se encontra fora e distante dos corpos dos humanos vivos, como ocorre, por exemplo, nos sonhos, na morte e nos casos de roubo de alma pelos *Ãnĩ*. É necessário efetuar uma distinção, entretanto, entre dois significados de *ĩ*. Há aqui um *ĩ* ativo, a imagem vital, que é interior (o *hiro* é seu envelope) e tem existência autônoma; e um *ĩ* passivo, a 'imagem sombra', geradora do espectro terrestre que é exterior ao corpo físico e é regida mais por um automatismo que por uma autonomia.

Como já se sabe há algum tempo neste trabalho, a imagem vital é gerada concomitantemente com a concepção. Vale ressaltar, com esta idéia em mente, que os Araweté nos dizem que o sêmen é um *bide rĩ*, um futuro ser humano. Não deixa de ser curioso aqui que o sêmen parece ser para os vivos o mesmo que os vivos são para as almas: todos são divindades potenciais. Se vindas do sêmen de um homem, faz algum sentido dizer que as almas 'simplesmente começam', pois não tem passado algum e são estritamente

individuais. E onde fica o *ĩ* nas pessoas? A resposta dos Araweté é que ele se aloja principalmente na traquéia, mas também está presente no peito, nos punhos e na moleira de um indivíduo. Cada um desses pontos é dito ser um *ĩ* distinto, *ĩ dĩ*, mas são sintetizados em uma só imagem corporal. Tentarei explicar. O *ĩ* quando pensado separado do corpo é concebido como uma só imagem totalizada e, logo, singular – diferindo nesse aspecto, da multiplicidade essencial, exterior e qualitativa reputada ao *ta' o we*.

O que também é digno de nota é que, ao contrário do *ta' o we*, o atributo essencial do *ĩ* é a consciência, *kaakĩ hã*. Se o *ta' o we* era a representação livre dos lugares onde a pessoa estava, o *ĩ* ativo é, por outro lado, pura presença, quero dizer, onde quer que ele esteja ele é sempre uma pessoa. Olhemos mais perto de nós. Quando dizemos que sonhamos com alguém, ninguém imagina, obviamente, que aquela pessoa realmente estava ali naquela situação. O que vemos é apenas a sua imagem onírica. Mas tudo se passa de maneira diferente entre os Araweté. Quem vê alguém em sonho diz que viu a própria pessoa. Falando como Viveiros de Castro (*ibidem*:210), se poderia dizer que o *ĩ* ativo é uma atributo exclusivo das pessoas vivas, isto é, daquele estão presentes. Segundo o autor nos ensina, na língua Araweté esta noção não recebe nenhuma inflexão temporal – o que nos leva a pensar que o *ĩ* ativo coincide com o próprio surgimento da vida de uma pessoa.

Conta-se que quando separado do corpo por razão da morte, o *ĩ* se divide em duas partes: uma sombra passiva, *-a' o we* que é somente a repetição morta e extrínseca do corpo, e em um princípio vital vivo e ativo, uma repetição interna (força vital) de uma pessoa. Ora, mas certamente seria um erro sugerir que esta divisão é tão simples quanto poderia parecer e que estamos diante de uma relação dual como a que encontramos entre os Bororo nas idéias de *bope* e de *aroe*. Ainda que o espectro terrestre seja, de fato, a emanção de um corpo sem alma, pura negatividade, o princípio celeste não é, como se poderia pensar e como veremos a seguir, pura positividade.

A morte quando acontece, dizem os Araweté, faz com que o *ĩ* escape pela traquéia e pela moleira e embarque na canoa de fibra de algodão dos *Mai*. A viagem, no entanto, nunca é direta para o céu. Quando chega a meia-altura (diz-se que na altura da copa das árvores mais altas), a viagem se interrompe e a alma pode escutar os lamentos dos vivos. Mas não se poderia, obviamente, repousar eternamente ali e logo a viagem segue em direção ao domínio do Mestre-dos-Pecaris, onde a alma bebe um pouco do cauim oferecido por esta criatura e segue o rumo de sua ascensão. Pois bem. Quando a viagem se encerra e a alma de um recém-falecido já se aproxima do portal do céu, há outro ser a esperando: o Mestre-dos-Urubus, que

lhe sopra a face para remover todo o estupor provocado pela morte. Reanimada, o *ĩ* do recém-falecido é conduzida para a aldeia dos *Mai hete*, que já estão ansiosos por conhecer o novo visitante. Que confusão que se dá! Os *Mai*, como contam os Araweté, se apressam e passam uns sobre os outros, desejosos de ver aquele que recém ascendeu aos céus. Ora, mas essa chegada nunca é tão tranqüila. A nova alma é pintada de jenipapo (seguindo um padrão similar ao usado pelos humanos vivos nas guerras) pelos ‘filhos’ e ‘filhas’ das divindades e os *Mai*, mesmo curiosos, exigem presentes do *ĩ*, como penas de cotinga, tucano e arara. Se a alma é de uma mulher o ‘presente’ exigido é, em todo caso, outro: os *Mai* proporão que ela transe com eles. Já que os humanos sempre recusam e nunca cedem aos *Mai* os presentes que tanto desejam – seja por medo, avareza, estupidez, ou simplesmente por raiva de terem falecido – os deuses prontamente os matam: perfuram um homem de flechas, ou quebram os pescoços das mulheres.

Certamente, o leitor ou a leitora não de se questionar sobre o porquê do comportamento agressivo dos *Mai* para com os humanos. Os recém-falecidos são reputados pelos *Mai* se conduzirem sem civilidade alguma nessa ‘terra estrangeira’ que acabaram de chegar, uma vez que se recusam a entrar em relação com os donos do céu por meio do único modo de que dispõem: dando-lhes tudo o que tem como sinal de boa vontade. Nesse sentido, a alma de um defunto no céu é dita ser, sobretudo, um estranho, um inimigo, *Awĩ*. Caso me fosse permitido uma breve digressão, eu diria que na relação entre os *Mai* e a alma de uma pessoa morta reencontramos o mesmo modelo ‘ego x outrem’ que mencionei anteriormente, só que com uma particularidade: neste caso os deuses são o ‘nós’, *bide*, e as almas dos mortos, os ‘outros’, *awĩ*. Dito isso, ressalta-se que não é apenas por sua avareza e mesquinhez que os mortos são tratados como inimigos pelos *Mai*. Uma interpretação de Viveiros de Castro (*ibidem*:211) vem-nos lembrar que os deuses manifestam uma dupla agressividade: eles estão com raiva da própria alma por estar morta – os mortos, quando mencionados pelos Araweté, são descritos como seres feios, mal-cheirosos e recalcitrantes em aceitar a sua condição; mas também estão com raiva por causa dos mortos, já que os *Mai* os cobiçam avidamente, eles *ha’o we pitã hetĩ*, ‘desejam muito os mortos’.

Para solucionar este desejo ambivalente só há, portanto, uma solução: a morte e o canibalismo. Uma vez executada, a vítima é esquartejada e cozida em uma enorme panela de pedra pela *Mai dari*, Avó Divindade (o equivalente celeste da Avó Terra, terrestre e canibal) e todos os *Mai hete* comem de sua carne. Já a pele que a recobria, quando já removida, é posta para secar ao sol e é mantida como uma espécie de troféu para os deuses. Mas que se fazem

dos ossos? Estes são cuidadosamente separados e rearranjados, pois é justamente a partir deles que a divindade *Tiwawī* recomporá um novo corpo para a alma, agora completamente livre de carne humana. Feito isso, o novo corpo é prontamente carregado para o *odīpīda kā*, para um banho em água efervescente (não há fogo) que muda a pele da alma e a revive, transformando-a inteiramente e fazendo dela uma criatura forte, jovem e bonita, como os próprios *Mai*. Pintam-se, então, as almas dos homens novamente com tintura de jenipapo, mas os motivos gráficos obedecem agora padrões completamente diferentes: são absolutamente finos e delicados. Quando a alma é do sexo feminino, é a nova vagina da ‘moça’ que é tingida pela cor azulada característica da tintura de jenipapo oxidada. Desde o *odīpīda kā*, as almas transformam-se em seres imortais, ou melhor, em seres eternamente jovens, pois assim que começam a envelhecer, são submersas no *odīpīda kā* para que possam mudar de pele, para que novos dentes possam crescer em suas gengivas e para que o pênis recupere o vigor e a elasticidade.

Depois da devoração pelos *Mai hete* e do banho de rejuvenescimento a que é submetido o novo corpo do morto, sucede o seguinte: diz-se que a raiva dos mortos se encerra e eles acabam por se casar com uma esposa/marido celeste e passam a estabelecer relações de amizade com os deuses. Com o corpo impregnado de novos perfumes, os mortos gradualmente deixam de se lembrar das pessoas humanas da terra e, nessas condições, não seria de todo errado dizer que o banho de rejuvenescimento também é um tipo de banho de esquecimento. É, no entanto, digno de nota que somente quando os vivos finalmente se esqueceram dos mortos que alguém poderia afirmar que o morto se esqueceu realmente dos vivos. Ora, mas se o banho de rejuvenescimento também é um banho de esquecimento, creio que também não seja errado sugerir que *esquecer-se* é, antes de tudo, *transformar-se em*, quero dizer, esquecer-se dos vivos corresponde a transformar-se em um *Mai* genérico e em um ancestral genérico, *pirowi hã*. E isto não é só: os mortos, quando devorados e rejuvenescidos pelo banho de imersão no *odīpīda kā*, já estão prontos para se casarem com os *Mai*.

Mas há, em todo caso, outra possibilidade somada no pensamento Araweté. Quando um guerreiro é quem morre, ele não libera nenhum *ta’o we* e tampouco é devorado pelos deuses celestes. Um guerreiro, por si próprio, já é divino. Ele é, por seu lado, uma espécie de divindade antecipada (como o xamã já era, por seu lado, um ‘morto antecipado’ capaz de controlar ativamente a leveza da alma) que garante ainda em vida uma transformação que, para o resto dos humanos vivos, só se dá após a morte. Se, como demonstra Sztutman (2005:

73) sobre os antigos Tupi, a pessoa ideal é aquela que tem a capacidade de controlar o que nela é outro e, assim, tem o poder de reunir em seu corpo várias subjetividades diferentes, a figura do guerreiro Araweté culmina em uma plenitude: ele é humano e divino, ao mesmo tempo.

Bem. Voltemos agora à situação do casamento e do esquecimento. Que ninguém acredite, entretanto, que isso nos possibilita dizer que eles são, desde o momento do casamento, esquecido pelos vivos. Como nos faz entender Viveiros de Castro (*ibidem*: 215) por meio de uma intervenção importante na etnografia Araweté, os humanos quando mortos e ‘refeitos’ se transformam em uma espécie de ‘peões’ postos em uma relação de troca que tem por objetivo transformar os *Mai* em aliados dos vivos. Serei mais claro. Já sabemos que a transformação em divindade que beneficia os mortos é resultado do ato canibal dos *Mai hete* – que cederão, no mesmo golpe, aos mortos a possibilidade de se tornarem um parente via casamento. Mas, em todo caso, se esta transformação é progressiva - e ninguém, penso, há de discordar disso –, ela nunca é completa. Eis o ponto fundamental aqui. Os mortos são, de fato, transformados em divindades, mas devem sempre reter, por outro lado, alguma qualidade humana, caso contrário não poderiam servir de ponte e colocar em comunicação dois conjuntos tão heterogêneos quanto o dos humanos e o das divindades. Onde se deixa transparecer tal ‘incompletude’ reputada as almas dos mortos? São elas as únicas que não comem, segundo os Araweté, da carne das almas recém chegadas aos céus, afinal, “ninguém come da carne de seus próprios parentes” (Viveiros de Castro, *ibidem*:215).

Mas, aqui, o termo *afim/afinidade* não tem sentido. Mesmo sendo maridos/esposas dos deuses, as almas dos mortos não são exatamente seus afins, já que, como nota Viveiros de Castro (*ibidem*), eles constituem uma relação com eles, e não um termo, como se a ambigüidade ontológica dos mortos estivesse a serviço da aliança entre os humanos vivos e as divindades. Se há, em algum sentido, alguma afinidade, ela não está na terra dos vivos, mas foi antes transportada para os céus. A morte, seguida da ascensão de uma alma para o céu, permite, no fim, que um grande quiasma cosmológico provocado pelo insulto de *Tadiide* a *Aranãmĩ* seja religado. O canibalismo divino transforma, como se sabe, os humanos em divindades, mas também faz algo ainda mais importante: ele humaniza os deuses, os socializa. Assim sendo, é aqui que nos reencontramos com uma afirmação de Viveiros de Castro (*ibidem*: 216-217) na qual o autor atesta que a relação entre vivos e mortos não é um problema especulativo para o pensamento Araweté, mas antes, um problema absolutamente prático, pois é a partir dessa relação que a ‘afinidade’ emerge, mas não na terra, e tampouco

no céu, mas entre os dois domínios. Nesse sentido, nada me soaria melhor neste ponto que a conclusão apresentada pelo mesmo autor. Esta é: a cosmologia Araweté é imediatamente sua sociologia, não a mera emanção fantasmagórica desta.

III. IV. CODA

Mas o que resta de tudo isso quando em face das observações que apresentamos desde a primeira parte dessa segunda ‘ópera’ (ou desse terceiro capítulo, caso o leitor e a leitora prefiram chamá-lo assim)? Para falar a verdade, caso me seja permitido apresentar mais algumas percepções, eu diria, primeiramente, a transformação dos vivos em mortos coloca de maneira absolutamente dramática para os Araweté a idéia de que os humanos se transformam duplamente em algo que não é humano (seja a transformação da alma em uma divindade, seja, a transformação do *ta’o we* – que por si só já não é humano – em uma criatura similar a um gambá morto). Se olharmos novamente para nós, entendemos que a morte é, a rigor, uma situação que não desfaz a relação do morto com o vivo, mas, ao contrário, a reforça, fazendo com que o morto se torne quase que mais ‘presente’ que o vivo e confira identidade aos grupos sociais. Ao mesmo tempo, como demonstrou Schneider (1968: 71) para o parentesco Norte-Americano, mesmo que a morte simbolize, de outro ponto de vista, o fim de uma relação (é o ponto de vista do autor), ela não tem, absolutamente, o poder de apagar o que é, foi, e sempre será um fato: a própria existência de uma pessoa. Nesse sentido, o autor (*ibidem*, Tradução Minha) destaca o seguinte:

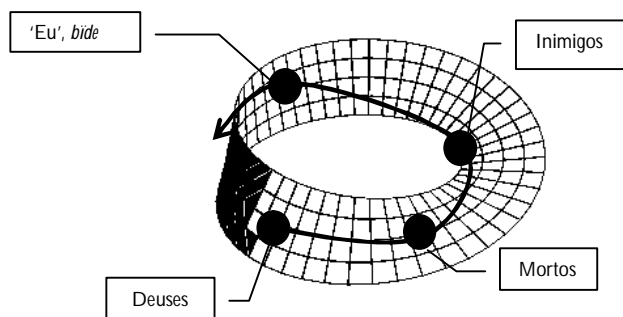
“(...) uma pessoa morta permanece sendo suficientemente uma ‘pessoa’ para ser localizada em uma genealogia; suficientemente uma ‘pessoa’ para ser mencionada como um ascendente ou um descendente; e suficientemente uma ‘pessoa’ para ser lembrada quando houver motivo para isso”

Ainda que o autor talvez tenha dado ênfase maior ao longo de sua argumentação à idéia de que a morte desfaz parcialmente a relação entre mortos e vivos que à idéia de que há uma continuidade fundamental entre os mortos e os vivos, a minha hipótese (ligeiramente inspirada em Schneider) é a de que um morto, nesse contexto, é uma espécie de ‘motor de diferenciação’ entre os humanos vivos. Isso quer dizer, quando alguém diz, ‘eu descendo de X’ ou ‘eu descendo de Y’, cria automaticamente uma diferença fundamental entre os vivos, mas atesta, no mesmo golpe, a continuidade entre vivos e mortos. Mas como veremos, no caso dos Araweté tudo é muito diferente: há uma descontinuidade fundamental colocada entre os humanos vivos e os mortos. Os mortos Araweté, tal como os deuses, os Kayapó e os

Assuriní, são *awĩ*, inimigos e isso faz com que a diferença entre a alma de um morto e uma pessoa viva, por exemplo, seja máxima.

Já de outro lado, a etnografia Araweté nos impulsiona para algo absolutamente curioso: tudo parece se passar ali como se estivéssemos no interior de um sistema que opera como uma fita de Möbius²⁴ - o espaço topológico obtido pela junção das duas extremidades de uma fita após a execução de uma meia-volta em uma delas, que tem como principal característica o fato de ser não-orientável, isto é, não tem um lado interior, como tampouco tem um lado exterior. Se digo isso, é porque tudo se passa no sistema Araweté também como se não houvesse ‘interior’, pois nele os mortos são, como sabemos os inimigos, mas os inimigos também são os deuses, o deus é o recém-falecido, quando devorado e casado com um *Mai*, e o próprio morto é um ‘Eu’. Foi em virtude dessa consideração que Viveiros de Castro (*ibidem*: 254) destacou que o cogito canibal não se expressa através de uma geometria da representação, mas sim como uma torção topológica constante de ‘tornar-se outro’. Eis abaixo uma imagem do que teríamos aqui:

FIGURA V
(O sistema Araweté.)



Cumprе acrescentar, entretanto, que não é só o cogito canibal que não se expressa através de uma geometria da representação. A própria idéia de alma (e a de espectro, como já se viu anteriormente) também se furta a uma geometria representacional. Se me for permitido, gostaria de propor então, sem muitas delongas, um par de hipóteses construídas a partir da matéria etnográfica dos Araweté oferecida nas seções que precederam. A primeira, que o canibalismo divino a que são submetidas às almas dos mortos no céu é uma espécie de

²⁴ Ver http://pt.wikipedia.org/wiki/Fita_de_M%C3%B6bius (Acesso em 12/02/11)

deformação; a segunda, que uma alma é um quase-sujeito. Alguma comunicação existiria entre as duas? Para saber, é necessário apresentar primeiramente a hipótese número um, sobre a idéia de um canibalismo celeste enquanto *deformação*. Ora, mas alguém (e, reconhecidamente, com toda razão) há de se perguntar: por que ‘deformação’? Confesso aqui a minha ligeira inspiração na obra de Gilles Deleuze (2007) sobre a pintura de Francis Bacon, particularmente na tentativa do autor de pensar a partir das pinturas de Bacon um tipo de imagem não-figurativa.

Mas o que provoca, para Deleuze, a não-figuração atribuída a uma imagem? A esta questão o autor responde que uma imagem não-figurativa é aquela que aparece deformada e desfigurada por forças que atingem, por todos os lados, o seu ‘corpo’. É, com efeito, tentador, para mim, considerar uma possibilidade adicional e sugerir que o ato canibal dos *Mai* com as almas dos mortos (que, curiosamente, também são imagens que evoluem em outro plano inacessível aos humanos vivos) talvez também pudesse ser explicada como uma espécie de *deformação* ‘positiva’, isto é, como a deformação de algo que já era previamente ‘deformado’ - a alma quando enxergada do ponto de vista dos deuses - provocada pela potência do ato canibal dos *Mai*. Assim sendo, tudo se passa aqui como se o canibalismo celeste fosse uma ação que deformasse a alma do morto, a fim de retirar dela boa parte das características humanas – vistas como deformações grotescas do ponto de vista dos *Mai* –, para transformá-la, então, em uma divindade jovem, imortal e bonita, cujo corpo já não é mais decorado pelo ‘emblema dos humanos vivos’ (a tintura de urucum), mas por motivos gráficos belos e delicados feitos com a tintura escura feita a partir do jenipapo.

Mas isso certamente não é tudo, pois convém notar que a idéia de *deformação*, quando aplicada à etnografia Araweté, tem uma dupla conotação inter-relacionada. Ela se refere, em primeiro lugar, à deformação corporal dada pela transformação da alma do morto em um *Mai* genérico via canibalismo/banho no *odipida kã*. Porém a mesma idéia de *deformação* também corresponde, ao mesmo tempo, à transformação de um ponto de vista humano em um ponto de vista divino. Como se sabe, a devoração canibal e o banho de rejuvenescimento no *odipida kã* irão “consertar o morto no céu” (Viveiros de Castro, *ibidem*: 213). Que isso corresponda a uma modificação física no corpo do morto, não há a menor dúvida, mas neste caso passa-se algo a mais: este ‘conserto’ celeste também parece corresponder a uma alteração (mesmo que incompleta) do ponto de vista do morto, que, dona de um novo corpo, casa-se com os *Mai* e se esquece progressivamente dos humanos na Terra. Se a pele pode ser considerada como uma espécie de princípio de individuação dos humanos – como notou Lima (2005) a respeito

da etnografia Yudjá - penso que a ‘mudança de pele’ que caracteriza o canibalismo divino é, por seu lado, uma espécie de ‘re-individação’ do morto, assim como é uma ‘reconstrução’ de seu ponto de vista.

Passemos rapidamente à segunda hipótese - a de que uma alma é um quase-sujeito. Pois bem. A primeira questão que deve ser imediatamente levantada é, logo, o que acontece quando alguém/algo é um quase-sujeito? Será que não ocorre coisa alguma? Para respondê-la, no entanto, acho que devemos nos interrogar primeiramente sobre o que acontece quando uma alma é um sujeito. A esta pergunta a etnografia Araweté certamente nos diz muito: enquanto sujeito, o pólo ativo da alma é, conforme dizem os Araweté, pura presença. Onde quer que ele esteja ele é tido como um corpo e é, assim, um centro de agência relativamente autônomo em outra ordem que não a dos humanos vivos/acordados (basta que olhemos, por exemplo, para o caso da morte). Mas, no mesmo golpe, outra pergunta já se coloca nesse momento diante de nós: se sabemos o que acontece quando uma alma é sujeito, então o que acontece, então, quando ela já não é mais o sujeito? Quando isso acontece, sucede o seguinte: a alma de um humano volta a se ‘adensar’ dentro do envelope corpóreo por meio dos esforços dos xamãs ou quando a pessoa acorda de um sonho. Se isso já não for mais possível, há então a morte física de um corpo e a autonomização do pólo ativo do *ĩ*, que se transformará perpetuamente em um sujeito, mas em um domínio que não é acessível às pessoas humanas.

A conceitualização que posso propor, então, é a de que tanto a potência quanto a capacidade da alma de um humano vivo só podem ser experimentadas em um modo ontológico muito próprio, a ‘quasidade’, isto é, só pode ser experimentada diretamente em algumas situações específicas quando a morte dos humanos quase-acontece: como nos casos de roubo de alma, nos episódios oníricos, durante os ataques dos *Ãñĩ*, etc. Chegamos, com este sentido em mente, a um ponto importante: quase ‘ser’ um sujeito é um modo de ser outra coisa que aquele sujeito, em outro domínio que um sujeito normal tradicionalmente é algo/alguém. Nesse sentido, uma alma enquanto um quase-sujeito é outra coisa que um sujeito humano vivo, um centro de agência que se autonomiza em momentos específicos, em outro domínio que não o dos vivos/despertos. Curiosamente, reencontramos aqui a distinção entre duplo/imagem mencionada anteriormente para o *ta’o we* Araweté, o que me leva a sugerir que, talvez, a ‘quasidade’ atribuída a condição de sujeito da alma possa ser um modo não-representacional por excelência.

IV. 'GIANNI SCHICCHI' – A CHEGADA AOS YANOMAMI

O corpo era uma gaiola e dentro dela, dissimulada, estava uma coisa qualquer que olhava, escutava, tinha medo, pensava e espantava-se; essa coisa qualquer, essa sobra que subsistia, deduzido o corpo, era a alma.

- Milan Kundera, *A Insustentável Leveza do Ser*.



- Camille Saint-Saëns, *Concerto para violoncelo nº 1 em lá menor (op. 33)*

III.I. PRELUDE (ALLEGRO PATETICO)

J'aime expliquer ces choses aux Blancs afin qu'ils puissent savoir.

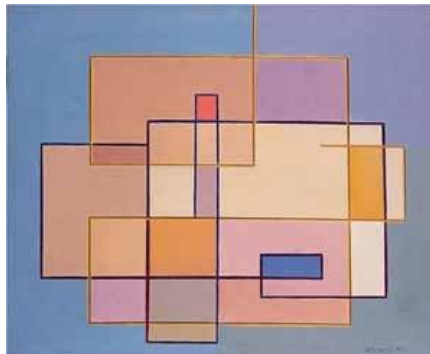
- Davi Kopenawa, *La Chute du Ciel – paroles d'un chaman Yanomami*.

Novamente, à música. E logo me reencontro novamente com o desafio estimulante de reconstruir alguma fórmula dotada do poder de transmitir ao leitor e a leitora as impressões que a leitura de um conjunto de etnografias sobre povos Yanomami despertou e minhas lembranças e em meu coração. Mas se há um desafio como esse, carece-se, claro, de coragem para enfrentá-lo. Confesso, no entanto, (acompanhando meu interlocutor literário predileto, João Guimarães Rosa) que a minha coragem - como a de Riobaldo Tatarana, personagem de *Grande Sertão: Veredas* - também é variável, uma vez que estou bastante certo de que a distância que separa uma fórmula ousada, corajosa e vigorosa, de uma fórmula ruim e desencorajada é apenas 'um minutinho olhando no espelho'. Ora, se os espelhos de que disponho nesse exato momento são as pequenas 'óperas' que precederam sobre o que os Bororo e os Araweté mobilizam enquanto corpo e alma; e o conjunto de lembranças em minha memória que fatalmente sempre acabo por evocar por razão do exame de uma etnografia, creio que cumpre-me agora fazer duas perguntas.

A primeira é, logo, que conjunto de lembranças a leitura da etnografia Yanomami despertou em meu espírito, por ocasião das numerosas madrugadas dedicadas a redação de notas leitura de textos que contavam sobre a vida das pessoas desse povo? Já a segunda, razoavelmente mais cruel, é: estaria eu insistindo, em certa medida, em lançar-me pelas mesmas trilhas que optei anteriormente quando escrevia sobre a etnografia Araweté? Poderia, pois, responder a cada uma dessas perguntas na ordem em que foram formuladas, mas não respeitarei o que tradicionalmente se esperaria e inverterei a perspectiva normal começando por responder a segunda pergunta, cuja resposta, de antemão, não me embaraça muito. Ela é: sim, pois não me resta mais muita dúvida que o mesmo caminho delineado desde a apresentação das etnografias Bororo e Araweté – nas quais acabei por ressaltar um conjunto e aspectos sobre a fabricação e a morte de uma pessoa humana e por relacioná-los com as idéias de corpo e de alma mobilizadas por cada povo – possa ter novamente algum rendimento para a apresentação da etnografia Yanomami. Dizer, entretanto, que seguirei o mesmo caminho que antes não corresponde absolutamente a dizer que me colocarei novamente do mesmo ângulo que antes, preferindo deixar a própria etnografia Yanomami transparecer alguns temas extras que lhe são pertinentes.

Mas no horizonte de minha preocupação em ser completo ainda resta, em todo caso, uma pergunta: que conjunto de lembranças a leitura da etnografia Yanomami evocou em minha alma e em minha mente? Se me pego pensando no conjunto de lembranças que carrego comigo desde as leituras iniciais de um grupo de etnografias que tratam sobre as pessoas desse povo; uma delas sempre insiste em retornar, fatalmente, à minha memória (sem que haja nada que eu possa fazer para afastá-la). Ela me leva, mais uma vez, para um *travelling* mental de volta à cidade de Nova Iorque, onde eu me encontraria pela primeira vez, já há alguns anos, com um quadro do pintor polonês Anatol Wladyslaw exposto permanentemente na coleção da Grey Art Gallery, incrustada já há muitos anos no coração do histórico Washington Square Park. O que me saltava, então, aos olhos naquela situação em que me demorava sobre o quadro de Wladyslaw? Não seria muito fácil dizer, mas na tentativa de fazê-lo, dou abaixo um *fac-simile* do quadro deste pintor.

FIGURA VI
(‘Abstrato’ - Anatol Wladyslaw, Coleção: Grey Art Gallery, NY)



Ora, se a tarefa de reduzir uma multiplicidade de sensações que invadiram meus olhos e meu cérebro a alguns poucos pares de palavras não me é, certamente, nem muito fácil nem muito confortável, uma coisa pelo menos há de ser prontamente destacada: o estilo abstrato de Wladyslaw me confrontava naquele momento com a existência de uma única forma geométrica que se projetava em vários planos sucessivos, mas ao cortá-los mudava obrigatoriamente ou de cor, ou de tamanho. Detalhe ainda mais impressionante é que nenhuma dessas projeções de uma mesma forma em vários planos diferentes era percebida por mim, à primeira vista, como uma porção de fragmentos desarticulados forçosamente reunidos sobre um fundo azulado. Não era isso absolutamente o que eu enxergava. Tudo o que eu via era somente uma única figura de geometria complexa. Mas mesmo assim um olhar mais demorado parecia-me levar, como num passe de mágica, à sensação de que ali se passava algo a mais, pois se eu não duvidava estar diante de uma unidade complexa, esta também era outra coisa e parecia abrigar em seu interior uma porção de elementos secundários que pareciam evoluir em outra ordem. Assaltado por este conjunto ambíguo de impressões, toda unidade que me parecia ser antes somente complexa, se revelava agora tensa e provisória e à luz do mesmo conjunto ambíguo, eu não conseguia afastar-me da sensação de que acabara de me reencontrar, no mesmo golpe, com uma expressão feliz de Bruno Latour (1994) – que, frise-se, se refere a outro problema para o autor. Respeitadas as suas diferenças, eu imaginava que do quadro de Wladyslaw poderia-se dizer que é uma espécie de “ontologia de geometria variável”.

Fosse como fosse, quando evoco essas palavras lembrando-me de um quadro de Wladyslaw, não o faço, obviamente, por um mero acaso ou despropositadamente. O que eu gostaria mesmo é que a imagem de uma “ontologia de geometria variável” que a lembrança

de Wladyslaw fez saltar em minha mente fosse apropriada em especial para pensar as idéias de corpo e de alma de acordo com sua apresentação na etnografia Yanomami. Lembro-me, no entanto, que seria uma insensatez prolongar qualquer apresentação sem informar antes ao leitor e a leitora quem são os Yanomami. O esforço, contudo, não poderia (claro) parar por aí, pois ainda resta a nós a necessidade de informar quem é quem no cosmos das pessoas desse povo. Que fazer? Ora, que passemos imediatamente à primeira etapa!

Os Yanomami são um grupo de aproximadamente 16.000²⁵ caçadores-agricultores que habitam as terras de uma seção ocidental da fronteira entre o Brasil e a Venezuela na região do interflúvio Orinoco-Amazonas - formada pelos afluentes da margem direita do rio Branco e da margem esquerda do rio Negro. É importante notar que, como já ressaltou mais de uma vez Bruce Albert²⁶, que as pessoas desse povo indígena constituem uma espécie de conjunto cultural e lingüístico que é composto de pelo menos quatro subgrupos contíguos falantes de línguas pertencentes à família lingüística Yanomami. São eles: *Yanomae*; *Yanōmami*, *Sanima*, e *Ninam*, mas já de início também é bastante importante ressaltar que o próprio etnônimo Yanomami, segundo destaca esse mesmo autor²⁷, foi cunhado pelos etnólogos a partir da palavra *yanōmami* (a mesma que dá nome a um dos quatro sub-grupos falantes de uma língua da mesma família lingüística), que, na expressão *yanōmami thëpë*, designa os ‘seres humanos’, quando em oposição aos *yaro* (animais de caça), aos *eyai* (seres invisíveis) e aos *napë*²⁸ (inimigo, estrangeiro).

Segundo uma intervenção de Albert (1985; 1992) apresentada em uma etnografia realizada entre as pessoas desse povo indígena, os grupos locais Yanomami são quase sempre constituídos por uma casa plurifamiliar de forma cônica ou troncônica chamada por eles de *yano* ou *shapono* (*Yanomae*; *Yanōmami*), ou ainda por aldeias compostas de casas retangulares (*Sanima*, e *Ninam*). Cada uma dessas unidades diz-se, por seu lado, politicamente e economicamente como uma unidade autônoma (formada basicamente por *kami theri yamaki*, ‘nós co-residentes’) que se vê como uma unidade endogâmica (Albert, 1992: 3), quero dizer, como uma unidade cujos membros preferem casarem-se, idealmente, com um primo cruzado, e na qual esta forma de casamento é reproduzida, tanto quanto for possível,

²⁵ Ver o censo de 1999. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami> - Acesso em 16/01/11

²⁶ Ver Albert 1985 e o verbete ‘Yanomami’, na enciclopédia de povos indígenas do Brasil, disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami/569> - Acesso em 16/01/11

²⁷ Ver <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami/570> - Acesso em 17/01/11

²⁸ Os próprios “brancos”, não-*yanōmami thëpë*, também são *napë*

geração após geração, fazendo de uma casa coletiva um espaço confortável caracterizado por uma grande emaranhado de laços de afinidade e consangüinidade (Ver Albert, <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami/578> - Acesso em 22/01/11).

Ora, mas mesmo este ‘ideal’ de consangüinidade não corresponde a dizer que estes grupos locais apenas se fecham sobre si próprios. Como notou em certa ocasião Chagnon (1974:69 apud. Albert, 1985:111), uma das faces mais interessantes da organização social Yanomami esteja relacionada, talvez, com o modo como os grupos locais também são determinados pelo contexto político em que estão imersos – que parece conflitar (vale-se ressaltar) com a idéia geral de endogamia e de descendência unilinear, amplamente disseminada, como se viu, entre as pessoas desse povo. Nesse sentido, quando nos voltamos à etnografia Yanomami, percebemos que todos os grupos locais mantêm uma imensa rede de relações de troca (matrimonial, cerimonial e econômica) com diversos grupos vizinhos que, como destaca Albert²⁹, são sempre tidos como aliados quando contrastados com outros conjuntos multicomunitários similares, formando um grande tecido sócio-político que se estende por todas as pontas do território Yanomami.

Seja como for, há também de se examinar o que acontece do lado de fora de um *shapono/yanos* ou de uma aldeia: o ‘temível’ *yaiyo thëpë*, o universo dos ‘outros’. Se o espaço inter-aldeão ou inter-*shabono* é marcado por uma endogamia, provocadora de uma sensação de segurança nas pessoas que ali residem, quem conta sobre o *yaiyo thëpë* o descreve como um mundo absolutamente perigoso e recheado de desconfiança. Há sempre inúmeros *hwamapë*, visitantes que podem causar, de acordo com Albert, doenças por meio de feitiçaria para se vingar dos insultos, avareza, ou ciúme sexual nas ocasiões das cerimônias de *reahu*, alianças comunitárias, e nas cerimônias funerárias. Assim como os *hwamapë*, também não parece haver quem não tema os inimigos, *napë thëpë*, reputados serem matadores, *waipë*, que ameaçam a aldeia com seus possíveis ataques; bem como também não parece existir em que não se espante e tema os feiticeiros *okapë*: aqueles que vêm de muito longe, *tanomai thëpë*, e podem causar doenças nos Yanomami evocando uma classe de espíritos xamânicos predadores, ou então caçando o duplo animal *rishi* dos humanos vivos. Além de todos esses há ainda, como se poderia presumir, os ‘brancos’ estrangeiros (não-yanomami), *napëpë*, temidos pela sua capacidade de disseminar epidemias, *shawara*, associadas, como bem nota o mesmo autor, às fumaças produzidas por suas máquinas ou pela queima de seus objetos.

²⁹Ver <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami/578>
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami/579> (Acesso em 22/02/11)

No caso Yanomami passa-se, no entanto, algo a mais e me vejo impelido a encarar agora uma questão absolutamente interessante: que espécie de mundo é esse habitado pelos Yanomami? Conforme sustentado pelas pessoas desse povo em um conjunto de mitos, a configuração atual do mundo é o resultado dos esforços e das transformações realizadas pelo grande xamã *Omama*. Eis aqui o responsável pela criação das terras e das árvores e plantas da floresta, bem como da criação dos ventos que agitam cuidadosamente as folhas das árvores e os rios em que os Yanomami buscam água para poderem saciar sua sede.

Omama é, de certa maneira, o pai da humanidade, uma vez que foi ele quem concedeu, segundo os Yanomami, a vida aos humanos e quem é o responsável por ter-lhes feito numerosos. Sendo assim, *Omama*, assim como seu irmão *Yoasi*, são órfãos: eles não têm nem pai, nem mãe, pois simplesmente passaram a ‘existir sozinhos’. Mas o mundo cuja existência precedia o surgimento espontâneo de *Omama* e *Yoasi* não era absolutamente um mundo despovoado - pois, como nos explicam Kopenawa e Albert (2010: 56), as terras que seriam habitadas futuramente pelos dois irmãos já eram previamente habitadas pelos *yarori*³⁰, uma classe de seres ‘humanizados’ dotados de nomes de animais e que se metamorfoseavam incessantemente, passando a se transformar, progressivamente, nos animais que são caçados e comidos pelos Yanomami de hoje. Se este não era, entretanto, um mundo sem outros, este certamente era, de outro lado, um mundo extremamente frágil e instável no interior do qual os elementos materiais – a exemplo dos *yarori* – se metamorfoseavam continuamente. Ao grande xamã *Omama* parecia estar delegada, então, uma tarefa notavelmente árdua e importante: parecia-lhe estar incumbida a tarefa de conferir fixidez e solidez aos seres e elementos que se transformavam e se ‘auto-deformavam’ a todo instante e à terra que já havia desmoronado anteriormente sobre a floresta, empurrando os seus habitantes para uma região subterrânea, onde vieram a se transformar nos ancestrais canibais, *aōpatari*, dos Yanomami de hoje.

³⁰ A palavra *yaro*, caça, quando acrescida do sufixo *-ri-*, denota tudo o que é relativo ao tempo da origem e é sempre não-humano, superlativo, monstruoso, ou de extremamente intenso. Estes ancestrais dos humanos, segundo uma nota de Albert e Kopenawa (2010), formavam uma primeira humanidade que aos poucos se transformou em caça devido a seu comportamento desregrado. Os *yarori* são, na mitologia Yanomami, seres dotados de forma pré-humana. São criaturas instáveis e irresistivelmente propensas a ‘devirarem-animal’ [*devenir-animal*] (*yaroprai*). Como este mesmo autor bem nos informa, as ações que provocam essas metamorfoses (*xi wāri-*) são, geralmente, inversões das ações que uma pessoa humana tem com seus afins. Ver Albert e Kopenawa, 2010:683

Omama é uma criatura inegavelmente astuta e cuidadosa. Diante dessa necessidade imposta pela contínua transformação atribuída à tudo que havia sobre a terra (inclusive, a própria terra), o grande demiurgo se pôs logo a barrar a metamorfose e a fixar como pode a imagem da nova Terra. Como se esta fosse um enorme panela de assar beijus, *Omama* se dedicou a modelar cuidadosamente e a ampliar gradativamente este novo mundo, zelando para que ele não se desfizesse ou partisse na medida em que seu tamanho aumentasse. Uma vez feito isso, conta-se que o demiurgo cuidou, então, de cobrir toda a nova Terra que havia modelado com motivos gráficos feitos com tinta de urucum, muito semelhantes aos contornos das palavras compostas por letras de nosso alfabeto latino. Mas quem viu o céu desmoronar sobre a floresta certamente não poderia correr o risco de ver o mesmo se repetir. Assim sendo, quando, recoberta a nova Terra, *Omama* cuidou logo de prevenir que o céu desmoronasse sobre a floresta que havia reconstruído, *hutukara*, e tratou de cravar nas novas porções de terra enormes peças de metal, fortes o suficiente para suportar todo o peso do céu. Mesmo que isso já parecesse suficiente, *Omama* não parecia, diz-se, estar muito satisfeito, pois apanhou os restos de metal que lhe sobraram da construção dos pilares que sustentam o céu e tratou de fabricar algumas ferramentas de ferro e doou-as, após verificar sua inofensividade, para os ancestrais dos Yanomami de hoje.

Mas quem quer que imagine que o desafio que *Omama* parece ter assumido se aproximava do fim, que se cuide, pois está muito enganado. O demiurgo Yanomami, seguro de que o céu se manteria no topo do mundo, tratou de distribuir montanhas sobre a superfície de sua nova Terra para que ela não sucumbisse diante das fortes rajadas de vento que amedrontam os humanos vivos. Usufruindo de sua grande habilidade, *Omama* também cuidou de desenhar o primeiro sol no espaço que havia fixado no topo do mundo para que pudesse dar luz à vida na terra mas, por um descuido do grande xamã, esse primeiro sol era demasiadamente quente e *Omama* se viu impelido a descartá-lo, ‘apagando’ a imagem que havia desenhado anteriormente no céu.

Mas quem não merece uma segunda chance? Uma figura tão magnífica como este xamã certamente a merece e *Omama* se colocou logo, segundo contam os Yanomami, a desenhar um segundo sol – aquele que os humanos vivos vêm repousando no céu nos dias de hoje -, mas, novamente precavido, cuidou de também desenhar algumas nuvens e a chuva para que, quando interpostas ao novo sol, prevenissem os humanos contra um aquecimento excessivo como ocorrido anteriormente. Em correspondência com os mesmos processos utilizados para criar as montanhas, as nuvens e a chuva, *Omama* também criou diversas

sementes de árvores e plantas, as quais semeou no solo das novas terras que havia ‘fixado’, criando, nesse movimento, toda a vegetação de floresta que existe hoje em várias porções da terra Yanomami. No fim, *Omama* também é, diz-se, o criador das abelhas, feitas para que pudessem habitar estas novas árvores e beber do néctar das flores, com o qual produzirão mel.

Mesmo em vista de seus esforços descomuns, *Omama* ainda se deparava com um enorme problema: no início dos tempos não havia rio nenhum sobre a terra. Os únicos cursos d’água potencialmente disponíveis repousavam em um domínio subterrâneo extremamente profundo e o que quer que se sabia sobre a sua existência se dava somente pelos sons já enfraquecidos que esse manancial subterrâneo emitia ao mover-se no fundo da terra. Mas como narram Kopenawa e Albert (*ibidem*: 57) de maneira muito emocionante, esta situação não se prolongou por muito tempo. Para falar a verdade, o caso durou somente até o dia que *Omama* trabalhava em sua roça com seu filho quando este se pôs aos berros, choramingando de sede. Se o demiurgo Yanomami é reputado ser astuto e cuidadoso, ele também é, certamente, um homem bondoso e na tentativa de refrescar sua criança, ele cravou uma barra de metal no chão e, quando a retirou, a água se pôs a jorrar brutalmente do âmago da Terra em direção aos céus.

A violência da água não permitiu, entretanto, que o filho de *Omama* pudesse saciar sua sede. Ao contrário, a criança foi violentamente empurrada pela força d’água e o fluxo forte e contínuo vindo do fundo da Terra fez com que todos os peixes, arraias e crocodilos que habitavam anteriormente este domínio aquático subterrâneo ascendessem aos céus, onde um rio acabara de se formar com a nova água e onde habitam hoje os espectros dos mortos. Neste mesmo golpe, parte da água também passou a acumular-se no chão e a esvaír em todas as direções, formando os rios e as lagoas conhecidas pelos Yanomami de hoje.

Pois bem. Se é verdadeira a inversão entre um domínio subterrâneo e aquático e um domínio árido e celeste (que culminou na ascensão dos animais aquáticos aos céus) dada a partir do golpe certo e profundo de *Omama* - realizado para por fim à sede e na escassez de água sofrida pelo seu filho -, eu imagino que também poderíamos ver na mesma inversão Yanomami provocada pelo golpe de *Omama* a criação de uma solução para um segundo problema que também desolava *Omama* e *Yoasi*: a solidão, uma vez que, como relatam Albert e Kopenawa (*ibidem*), houve um tempo em que não haviam mulheres sobre a Terra e assim os dois irmãos não as conheciam até o instante em que *Omama* pescou a filha de *Tëpërësiki* em um dos grandes rios recém-formados na nova Terra. Mas que o leitor e a leitora me permitam neste instante uma breve pausa, pois alguém certamente há de se questionar:

como é que *Omama* tinha um filho se não havia nenhuma outra pessoa humana sobre a Terra senão *Yoasi*? Conta-se que *Omama* transava, anteriormente, apenas com a dobra posterior do joelho de seu irmão, *Yoasi*. Eventualmente, *Omama* optava por outra via e decidia-se por transar com a panturrilha de seu irmão que, certa vez grávida, deu origem ao filho de *Omama*, *Pirimari*. Contudo, como também nos dizem Kopenawa e Albert (*ibidem*) ao realizarem um breve esboço de uma teoria da procriação dos humanos, as pessoas humanas felizmente não nascem mais dessa forma: diz-se que elas são frutos da vagina de *T^h üyoma*, a mulher-peixe, filha de *Tëpërësi*, retirada d'água por *Omama*. No fim, felizes são os humanos de *Omama* ter 'pescado' *T^h uëyomk*. Conta-se que caso isso não tivesse acontecido, aos humanos restaria hoje se contentarem em transar com as dobras posteriores dos joelhos dos outros.

Há de se notar, no entanto, que a participação de *Yoasi* no conjunto de mitos dos Yanomami não se encerra após o casamento com *Omama* com a mulher-peixe *T^h uëyoma*. Se vimos antes para a etnografia Araweté que o tema do conflito conjugal entre *Tadide* e *Aranãmĩ* serviu de gatilho para a criação da diferença e da separação entre os domínios terrestre/celeste/subterrâneo, no caso Yanomami passa-se algo ligeiramente diferente: a má-reputação e o insulto não são atribuídos à um afim, mas antes à um parente consangüíneo, o próprio *Yoasi*. O que é que ele teria feito a ponto de despertar a cólera de *Omama*? Para que pudéssemos responder uma questão como essa seria preciso, no entanto, que retornássemos muito rapidamente a uma narrativa sobre uma espécie de 'mito de origem da vida breve' feita pelos Yanomami (Kopenawa e Albert, *ibidem*:58). Caso me seja permitido pelo leitor e leitora efetuar tal retorno, eu direi que tudo aqui começa quando *Omama* criou a imagem do sol - que frise-se que este não é o sol que esquentam os corpos dos Yanomami de hoje e ilumina as porções de terra e floresta de seu território. Essa imagem do sol criada por *Omama* tem aparência humana, mas só é acessível para os homens que são xamãs - pois são os únicos aptos a 'dançar' com ela - e são visíveis apenas para os Yanomami (e invisíveis para os *napë*).

Como já sabemos, *Omama* é um xamã bondoso e cuidadoso. Segundo os Yanomami, *Omama*, incumbido de sua tarefa de conferir fixidez e solidez a essa nova Terra, desejava fazer dos humanos criaturas imortais, assim como o sol o é para os xamãs que podem 'dançar' com ele, e, para tanto, pensava em implantar nas pessoas humanas um 'sopro vital' que fosse realmente sólido (como os novos elementos da Terra). Com este objetivo, o grande xamã decidiu procurar, então, uma árvore cuja madeira fosse dura o suficiente para que ele pudesse colocá-la de pé e dar a forma de sua esposa. Assim sendo, a árvore que o demiurgo logo

imaginou para fazê-lo foi uma árvore-espectro, *pore hi*, cujo tronco é envolto por uma casa que diz-se renovar incessantemente. Quando introduzida no sopro vital dos humanos, esta o faria mais longo e resistente, possibilitando que toda a pele envelhecida que por ventura recobrisse o corpo dos humanos se rejuvenescesse³¹ e se tornasse novamente fresca e macia.

De acordo com Kopenawa e Albert (*ibidem*), este era, de fato, o desejo de *Omama*, mas mesmo a vontade e a boa intenção de *Omama* para com os humanos não impediu que o invejoso *Yoasi* tomasse proveito da ausência momentânea do magnífico xamã e colocasse rapidamente um tronco de árvore de madeira mole e fibrosa (*katapori usihi*) na rede em que a esposa de *Omama* normalmente dormia, o que provocou sua queda no chão. Quanta tristeza e quanta fúria o ato invejoso de *Yoasi* despertou em todos! Dizem os Yanomami que os tucanos-espíritos passaram a se lamentar continuamente, consternados diante da brutalidade e da mesquinhez da cena provocada pelo irmão do demiurgo. *Omama* os escutou e ficou (claro) absolutamente furioso com seu irmão, mas, no fim, já parecia ser tarde demais e nem a fúria de *Omama* parecia ser mais suficiente para desfazer os efeitos praticamente irremediáveis do ato invejoso de *Yoasi*. Este, por seu lado, acabara de ensinar às pessoas algo que lhes afetaria eternamente: ele as havia ensinado a morrer, ou, segundo os Yanomami, “ele introduziu a morte, este ser maléfico, em nossos espíritos e em nosso sopro vital e, por causa disso, eles são completamente frágeis. Depois disso, os seres-humanos estão sempre próximos da morte” (Kopenawa e Albert, *ibidem*).

Como se seu ato invejoso já não tivesse sido suficientemente arrasador para os humanos, o irmão do grande xamã *Omama* também é reputado pelos Yanomami ser o criador de um conjunto de criaturas más e patogênicas nomeadas *në wãri*; de uma classe de espíritos causadores de epidemias, *shawara* - ávidos comedores de carne humana; e do homem-lua *Poriporiri* que viaja todas as noites através dos céus em sua canoa e falece a cada nascer do sol. Que se note, em todo caso, que uma ação como a de *Yoasi* exigiu de *Omama* uma espécie de contra-ação com força o suficiente para atenuar os efeitos patogênicos das doenças e da

³¹ Curiosamente convém notar mais uma inversão entre a etnografia Araweté e o mito da origem da vida breve contado pelos Yanomami. Enquanto na etnografia Araweté o rejuvenescimento e a imortalidade são funções do canibalismo e do banho no *odipiða kã* (sem fogo) que mudava a pele das almas dos humanos recém-falecidos, os Yanomami contam que a imortalidade é assegurada pela introdução da imagem de uma árvore-espectro cuja madeira é muito dura (logo, não apodrece [super-cozinha]) e a casca se renova constantemente, no sopro vital dos humanos. Se entre os Araweté a imortalidade é assegurada pelo banho em um meio ‘externo’ aos humanos e só se dá quando mudam de pele; entre os Yanomami a imortalidade é ‘internalizada’ nos humanos por *Omama* e é o próprio meio que ‘não-cozinha’ que muda de ‘pele’, não os humanos.

morte: o magnífico xamã criou, por seu lado, os *xapiri*, uma classe de espíritos que possibilitaria que os humanos se ‘vingassem’ das doenças criadas a partir da ação de *Yoasi*; os *uruhinari*, espíritos que habitam as porções de florestas do território Yanomami; os *mãu unari*, espíritos aquáticos, e recria-se os próprios espíritos-animais *yarori*.

Mas no fim, será que as histórias Yanomami nos ensinariam que os perigos do mundo dos ‘outros’ estão relacionados com os atos invejosos de *Yoasi* e a segurança assegurada pela endogamia do grupo local/aldeia estão atreladas a grandeza dos atos de fixação/estabilização do mundo realizados por *Omama*? Eu não saberia, infelizmente, responder a esta questão, mas não consigo afastar-me da sensação de que são justamente essas observações apresentadas acima que são apropriadas, em especial, para nos levar ao encontro de uma velha questão levantada anteriormente sobre quem seria quem no cosmos Yanomami. Mas a questão que nos interessa por ora parece desdobrar-se, agora, em duas outras perguntas tão curiosas quanto a primeira. Estas são: se já sabemos quem seria quem no cosmos das pessoas desse povo, que feições o cosmos Yanomami tomou depois da epopéia de *Omama*? E quem são as pessoas humanas que habitam este mundo pré-fixado pelo grande xamã?

IV.II. PARTE PRIMA (ANDANTE EXPRESIVO), ARIA: “OLHARES DO COSMOS E DA PESSOA”

Arcaram os vossos argonautas com monstros e medos. Também, na viagem do meu pensamento, tive monstros e medos com que arcar. No caminho para o abismo abstracto, que está no fundo das coisas, há horrores, que passar, que os homens do mundo não imaginam e medos que ter que a experiência humana não conhece; é mais humano talvez o cabo para o lugar indefinido do mar comum do que a senda abstracta para o vácuo do mundo

- Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*

Passarei rapidamente à resposta para a primeira pergunta e para tanto pedirei ao leitor e a leitora que fechem os olhos por um momento e imaginem um cosmos composto por cinco discos superpostos formando algo como cinco andares distintos, dos quais apenas três são habitados pelos humanos/ex-humanos. Feito isso, que o leitor e a leitora concentrem-se por ora no primeiro andar (o mais alto) desse cosmos que é chamado, segundo os Yanomami, de *tuku kë misi u oshetiwë kë misi* (*tuku* = abdômen, *misi* e *oshetiwë* = referem-se a algo novo, ainda em formação). Pois bem. Uma interpretação de Lizot (2007: 271) vem-nos informar que este andar é uma espécie de mundo em gestação habitado por algumas criaturas sobrenaturais relacionadas a produção de luz/calor. É, então, a morada do Sol-espírito, da Lua-espírito –

potentes espíritos canibais dedicados a devorar o sopro vital, *pei mi āmo*, dos humanos e dedicados a regular o ritmo do tempo da vida Yanomami. Por esta razão as pessoas desse povo os associam, talvez, com a vida, a procriação e a morte.

Novamente de olhos cerrados, peço que o leitor e a leitora tomem o tempo de imaginar um segundo andar logo abaixo do *tuku kë misi u oshetiwë kë misi*, que passarei a chamar agora de *hetu misi*. Conta-se que este é um domínio de abundância onde há fartura de mel, frutos silvestres e pecaris e onde se reúnem as almas dos mortos em uma grande casa coletiva por ocasião do falecimento de uma pessoa humana. Dada a morte, as almas aguardam a chegada da alma do recém-falecido ao *hetu misi*, como se estivessem aguardando um saudoso parente que estava ausente há muito tempo e lá uma nova rede de algodão branco já o espera, na qual o novo residente do *hetu misi* se instala com toda naturalidade. Mas que frise-se que nem todas as almas estão aptas à rumarem para esta morada celeste. Àqueles mortos por flechas, resta-se contentar com a morada junto com os *shirākōri*, que vivem nas regiões pedregosas da terra Yanomami. Àqueles que foram mesquinhos durante a vida resta, por outro lado, queimar em uma fogueira, *shopari wakë*, onde estas almas serão definitivamente eliminadas da existência.

Mas isso (como muita coisa até agora) não é tudo, pois há ainda diversos seres que cohabitam o *hetu misi* com as almas dos falecidos. São eles: *Yāru*, trovão; *Yāmirāyoma*, relâmpago; *Tahirawë*, raio; e os filhos do trovão nomeados *watawariwë* e o Udu-de-coroa-azul (*Momotus momota*), cujo canto acompanha *Tahirawë*. Diz-se entre os Yanomami que *Yāru* é dono de uma vasta cabeleira ruiva, tem a pele amarelada como a pele de uma pessoa doente e o seu corpo é absolutamente deformado. Para o leitor e a leitora familiarizados com o universo operístico, basta que se recordem - a fim de terem uma imagem de *Yāru* - do maldoso e debochado Rigoletto, o velho homem corcunda e ruivo que dá nome a uma das peças dramáticas de Giuseppe Verdi. Segundo as pessoas desse povo, *Yāru* também é o donodas-serpentes - as quais mantém enroladas nas cordas que sustentam sua rede e, por vezes, as deixa cair sobre a terra -, dos frutos silvestres e dos abacateiros, os quais *Yāru*, o trovão ciumento, nunca cede aos humanos, que logo o acusam por sua mesquinha e avareza. A ex-mulher de *Yāru*, *Yāmirāyoma*, é casada incestuosamente, diz-se, com *Tahirawë*, seu próprio filho. O outro filho de *Yāru*, *Watawariwë*, é quem dirige as almas dos recém-falecidos mesquinhos até o fogo do *shopari wakë* que as consumirá.

Bem, passemos adiante a um terceiro andar importante, localizado logo abaixo do *hetu misi*. Caso o leitor e a leitora desejem lançarem-se novamente à tarefa de criar uma imagem

mental antes de encarar um par de observações sobre este domínio, tenho certeza de que não terão muito trabalho, pois este andar localizado logo abaixo do *hetu misi* é o nível habitado pelos Yanomami vivos, o *hetu misi warõ pata* (o abdômen da velha jibóia). Uma segunda intervenção de Lizot (*ibidem*: 273-274) vem-nos lembrar, no entanto, que ainda que este nível seja facilmente imaginado, ele não é tão facilmente compreensível, pois seria preciso vê-lo em suas interrelações com os outros níveis do cosmos e com os seres não-humanos que afetam a saúde dos Yanomami. Seguirei, logo, o conselho do etnólogo francês e passarei diretamente ao andar localizado abaixo do *hetu misi warõ pata*, o domínio subterrâneo dos *Amahiri* – aqueles que foram soterrados pelo desabamento do céu antes de *Omama* fixá-lo novamente por meio dos enormes pilares de metal que cravou nas porções de terra do território Yanomami. Conta-se que sua vida e seu mundo físico e natural são absolutamente idênticos ao dos humanos, mas há, em todo caso, uma diferença fundamental: os *Amahiri* são imortais. Por esta razão os *Amahiri* nomeiam os humanos de *mrõõsi*, o povo-das-moscas-zumbidoras (em referência ao barulho do choro dos humanos por ocasião do falecimento de um parente).

Por fim, peço agora que o leitor e leitora dediquem-se a imaginar um último andar localizado logo abaixo do mundo dos *Amahiri*, chamado pelos Yanomami de *hetu misi suwë pata*. Segundo a descrição de Lizot (*ibidem*: 274) este é um mundo caracterizado pela podridão e pela feiúra, habitado por inúmeras minhocas-monstro, *shiri mamó*, cujas fezes são tão altas quanto as montanhas que compõem a paisagem das terras Yanomami e são utilizadas para agredir vítimas humanas.

O modo como acabo de descrever os cinco andares que compoem o cosmos Yanomami me levam, então, a indagar que espécie de relações existiram entre os domínios distintos descritos acima. Há de se notar primeiramente que a relação entre estes domínios é assimétrica. Como nota Lizot (*ibidem*), o mundo superior é um mundo caracterizado pelo calor e ardência excessivos e é habitado exclusivamente por seres não-humanos; e o mundo inferior é um mundo marcado pela feiúra e pela podridão que também é habitado por criaturas não-humanas. Já os três mundos intermediários não estão associados nem ao calor, nem a podridão, e são habitados por seres que são ou foram outrora humanos. Vale ressaltar também que entre um domínio intermediário e outro da mesma natureza só circulam os xamãs, seres sobrenaturais e almas, ainda que estas não possam retornar à terra, já que o caminho da morte é, para os Yanomami, uma espécie de via de mão-única que não permite o retorno de uma alma do *hetu misi* para o domínio dos Yanomami vivos. Assim sendo, qualquer alma que, por algum motivo, chegue a terra é prontamente chamada de volta ao *hetu misi* pelo canto da

inhambu-de-cabeça-vermelha (*Tinamus major*) e não há quem possa retê-la no domínio terrestre: quem quer que o tente fazê-lo acaba somente com um tição de lenha (que evoca a lembrança da morte e da incineração à que são submetidos aos corpos após a falência do corpo físico).

Eis abaixo um esquema que penso resumir brevemente as observações apresentadas até este momento.

TABELA IV

Quem é quem no cosmos Yanomami
1º ANDAR - <i>tuku kë misi u oshetiwë kë misi</i>
Sol-espírito (canibal) – não-humano
Lua-espírito (canibal) – não-humano
2º ANDAR - <i>hetu misi</i>
Almas dos humanos recém-falecidos – humanos
<i>Yãru</i> (trovão) – não-humano ♂
<i>Yãmirãyoma</i> (relâmpago) – não-humano ♀
<i>Tahirawë</i> (raio) – não-humano ♂
<i>Watawariwë</i> – não-humano ♂
3º ANDAR - <i>hetu misi warõ pata</i>
Yanomami vivos - humanos
4º ANDAR – domínio subterrâneo dos <i>Amahiri</i>
<i>Amahiri</i> – ex-humanos
5º ANDAR - <i>hetu misi suwë pata</i> .
Minhocas-monstro <i>shiri mamõ</i> – não-humanos

Por mais razoável que seja esta tabela que representaria o cosmos Yanomami, ela foi propositalmente deixada incompleta, pois agora são outros seres que me atraem e penso também merecerem uma descrição sucinta, mas não poderia realizá-lo na tabela acima devido a seu caráter *sui generis*. Para fazê-lo, comentarei brevemente sobre o arco-íris, *hetu a no mayõ*, ou ainda *õmãyãri o no mayõ*, o caminho de *õmãyari*, que é um mediador entre os domínios celeste e o domínio terrestre. Conta-se que a luz decomposta que caracteriza esta

forma gera variados demônios associados à doença, a amargura e a bÍlis³². Mas nessa apresentação também nos esquecíamos de comentar sobre os demônios causadores de doenças de evolução lenta e de epidemias, *shawara*, que, criados pelo invejoso *Yoasi*, são reputados terem a aparência de uma bola de fogo dotada da capacidade de se alojar nos corpos dos humanos para comer-lhes o princípio vital.

Cumprе acrescentar que há ainda outros seres perigosos e substâncias letais, mas estes não estão mais localizados em um domínio ‘vertical’ distinto do dos humanos, mas antes em diferentes domínios ‘horizontais’, localizados espacialmente ‘fora’ da aldeia/grupo local Yanomami. Dentre eles, não creio que seja possível deixar sem o merecido destaque o *Hõõ*, criatura que habita as porções de floresta e figura diante de suas futuras vítimas, quando sozinhas, sob a forma de um parente próximo. *Hõõ* maliciosamente simula estar ferido e pede para que seja carregado nos ombros, em virtude das feridas de que reclama. Diz-se entre os Yanomami que este é um ato absolutamente perigoso! *Hõõ*, valendo-se da boa vontade do homem que encontrou na floresta, perfura-lhe os ombros, o crânio e devora gulosamente o cérebro de quem o carrega.

Se os Yanomami quando sozinhos na floresta temem um ataque de *Hõõ*, não há quem não tema também um ataque do ogro *Yotenama*. Diferentemente do que se passa por ocasião de um encontro do *Hõõ*, *Yotenama* é facilmente reconhecível, segundo dizem as pessoas desse povo indígena, pela grande cesta de abóboras que carrega sobre os ombros. Mas mesmo sendo facilmente reconhecível, isso não corresponde absolutamente a dizer que um encontro com *Yotenama* seja menos temível, já que este ogro silvestre é reputado quebrar a espinha de quem encontra em seu caminho, sobretudo dos juvenzinhos Yanomami que lançam-se à floresta em busca de passarinhos. Segundo os Yanomami, as pobres crianças têm sua espinha partida e *Yotenama* as enfia em sua grande cesta para devorá-las posteriormente. Contudo, *Yotenama* não é sozinho. Segundo os Yanomami, o ogro *Yotenama* tem um cunhado nomeado *Sirõrõmi*, dito ser um grande sedutor que aparece para as mulheres sozinhas oferecendo-lhes grandes pedaços de carne de caça que carrega sobre seus ombros. Que é que acontece diante de um encontro que *Sirõrõmi*? Ah, as mulheres não resistem! Logo transam com o grande sedutor. Conta-se que este, mesmo sendo irresistivelmente sedutor, tem um odor acre e tem a habilidade de lançar uma porção de ácido nos olhos dos maridos ciumentos que ousam enfrentá-lo. Que o leitor e a leitora notem, entretanto, uma diferença importante: enquanto

³² Entendo que a associação entre variados demônios e a bÍlis seja derivada, nesse caso, do aspecto amarelado que esta substância dá a um corpo doente.

Yotenama é um ogro canibal que devora *fisicamente* suas vítimas, *Sirōrōmi* também é canibal, mas apenas ‘devora’ *simbolicamente* suas vítimas ao transar com elas. Nesse sentido, do ponto de vista dos Yanomami, tanto o sexo quanto o canibalismo possuem o mesmo sentido, uma vez que entre os Yanomami transar com uma mulher corresponde a dizer, na língua indígena, *suwe na wai*, ‘comer a vagina de uma mulher’ e manter relações sexuais com um homem se diz *morōshi wai*, ‘comer um pênis’.

E, além do mais, há as doenças que não são somáticas, mas, segundo nos ensina Lizot (*ibidem*:285), são antes espécies de transtornos ‘psiquiátricos’ que acometem os Yanomami e aqui presumo que o autor refira-se principalmente aos seres *Yawari*, reputados serem raptadores de seres-humanos que, assumindo a aparência de um parente, arrastam-nos pelo braço até sua morada sub-aquática onde vivem acompanhada da serpente-monstro *Rahara*. Ainda que sub-aquática, a morada dos *Yawari* é seca e conta-se que estes seres são donos de muitas batatas doces, são exímios xamãs e excelentes caçadores. E o que é que ocorre quando alguém segue à morada dos *Yawari*? Para falar a verdade, não acontece nada *fisicamente*, mas somente algo que parece ser igualmente triste e preocupante: os seres humanos perdem totalmente o seu sentido de origem e se vêem impossibilitados de retornarem às suas casas.

A tudo isso que agora formou mais uma parte das observações que vínhamos apresentando até então há de ser acrescido, no entanto, ao menos um breve comentário sobre outros demônios ferozes que não estão propriamente ligados às doenças, mas, antes, à guerra: os *ãĩãmori*. Segundo as narrativas dos Yanomami, os *ãĩãmori* são criaturas que vivem em uma guerra perpétua e implacável e, assim como os *amahiri*, também são imortais. Se uma caminhada descuidada pela floresta simbolizava anteriormente o risco de um encontro indesejado com *Sirōrōmi* ou com o ogro *Yotenama*, que se acrescente agora nessa mesma lista o temor provocado por um encontro com um *ãĩãmori*, pois conta-se que estes seres atraem os humanos com um chorinho fino como o de um bebê para crivá-los de flechinhas imateriais. Bem, mas que mal uma flechinha como esta lançada por estes seres poderia provocar? Que o leitor e a leitora não se deixem enganar, entretanto, pela imaterialidade do ataque dos *ãĩãmori*, porque diz-se entre as pessoas desse povo que quem é atingido por uma dessas flechas sente dores absolutamente lancinantes capazes de conduzir, até mesmo, uma pessoa humana à morte.

Ora, mas eu ainda não estou convencido de que não haja alguém que irá se indagar sobre o porquê das explicações apresentadas acima. A ele ou ela respondo que elas foram necessárias especialmente para se compreender a questão que me interessa agora: o que é uma

pessoa e quem são as pessoas humanas que habitam o cosmos Yanomami, fixado pelo grande xamã *Omama*? Primeiramente, penso que o leitor e a leitora tenderão a concordar comigo que uma pessoa humana é um indivíduo único dotado da capacidade de experimentar sentimentos, emoções, dor, etc. Pois bem. Cumpre destacar que de acordo com Lizot (*ibidem*: 288), o traço marcante na sociedade Yanomami é que um homem ou uma mulher é, antes de tudo, alguém que tem relações de parentesco com os demais membros de um grupo local. Independente de quem seja, alguém sempre é filho, filha, pai, mãe, esposo ou esposa de outrem. Mas não penso que este seja, de fato, o ponto mais importante para o que trataremos a seguir, pois o detalhe mais impressionante que é digno de nota no caso Yanomami (assim como também o foi para o caso Bororo e o caso Araweté) é o fato de que o corpo de uma pessoa humana é decomponível em várias partes que desaparecem, são destruídas ou que simplesmente permanecem indestrutíveis mesmo após a morte.

Ah, novamente a morte! Não imagino que se poderia avançar sem que nos demorássemos por pelo menos um instante breve sobre esta que, para Bernardo Soares – heterônimo de Fernando Pessoa –, é tanto uma libertação (uma vez que morrer é, fatalmente, não precisar mais de outrem), quanto um enobrecimento (pois veste de galas desconhecidas o pobre e absurdo corpo recém-falecido). Mesmo diante das belas palavras de Soares, quando penso sobre a idéia de morte entre os Yanomami a palavra que me volta insistentemente à cabeça é somente uma: *ruptura*. Serei mais claro e para tanto retornarei a uma intervenção bastante ‘enxuta’ de Lizot (*ibidem*: 288-289) em que o autor sustenta que a idéia de morte simboliza, do ponto de vista dos índios, uma ruptura com a continuidade das relações sociais. Este é um ponto importante. O esforço realizado pelos Yanomami para pensar a realidade da morte de uma pessoa humana não contempla nada parecido com a idéia amplamente difundida no pensamento Euro-Americano de que a morte seja algo natural. Se ela acontece (como inevitavelmente acontece), para entendê-la, segundo os Yanomami, é preciso atribuir-lhe uma causa externa não-natural - o que não permite absolutamente atribuí-la a algo como a ‘velhice’ ou a ‘falta de sorte’. Qualquer acontecimento como a morte é sempre dito ser, então, provocado por um ato de bruxaria, por agressão por parte de seres sobrenaturais, por infecções provocadas pelos demônios *shawara*, ou por ataque de outros xamãs que não os de um grupo local/aldeia.

Mas no caso Yanomami ainda passa-se algo a mais. Se uma morte corresponde a uma espécie de ruptura anti-natural com o mundo dos humanos vivos, então o nome dos mortos não pode ser evocado sob nenhum pretexto, pois esta é uma ofensa muito grave para os

parentes de alguém recém falecido. Como afirma novamente Lizot (*ibidem*:289), pronunciá-lo é o mesmo que provocar o retorno do espectro do morto. Uma afirmação como esta me levaria a presumir, logo, que não há problema algum em se pronunciar o nome de uma pessoa viva, mas isso certamente não passaria de um ledô engano meu, pois segundo os Yanomami o nome dos vivos tampouco é dizível. Fazê-lo ao vivo é uma profunda forma de agressão. O que é que se faz, então, para chamar alguém, já que o nome de um humano é praticamente impronunciável? Utiliza-se sem embargo a tecnonímia para se designar uma pessoa, uma vez já sabemos que quem quer que seja é sempre filho, filha, pai, mãe, avô, avó, etc. de alguém. Em suma, poder-se-ia dizer, acompanhando mais uma vez o mesmo autor (*ibidem*: 290), que os termos de parentesco designam seres anônimos e intercambiáveis e, nesse sentido, recebem um tom de ‘continuidade’ e de ‘permanência’. Mas isso de um lado. De outro, os nomes próprios remetem, ao contrário, à descontinuidade, na medida em que se referem somente à indivíduos singularizados. Se levarmos, entretanto, em consideração que a morte só acontece para indivíduos singulares e que uma morte é, de fato, sempre a morte de outrem (já que ninguém parece ser capaz de experimentar conscientemente/temporariamente a sua própria morte, tudo parece se passar aqui como se os nomes dos Yanomami servissem, antes de tudo, para designar o destino particular de cada um que o possui, isto é, sua própria morte.

Pois bem. Creio já ser tempo de retomarmos a idéia avançada acima que diz respeito ao fato do corpo de um Yanomami humano ser dito ‘decomponível’ em várias partes que desaparecem, são destruídas ou permanecem indestrutíveis por razão do falecimento de uma pessoa. Gostaria de propor, então, que partíssemos de uma primeira dicotomia colocada pelo pensamento Yanomami que distingue a ‘pele’, *bei sikë*, do corpo imaterial, *bei ôshi* (o ‘interior’). Com esta distinção em mente, não consigo afastar de minha memória e de meu espírito a lembrança de um comentário realizado por um Yanomami (e registrado por Bruce Albert (1985:140 Tradução Minha)) sobre a gravidade de alguns ferimentos que lhe foram provocados por uma flechada no crânio. Eis abaixo o comentário intrigante do homem:

“Ya sibosikë brabioma... ya oshi braharayoma! Ya yayë yaithëbrariyoma... ya yimikakë komioma! Aka boremuma! Ya bihimahuruma! Meu envelope corporal simplesmente repousou... meu corpo espiritual partiu. Eu me transformei verdadeiramente em um não-humano! Minhas orelhas estão cheias! Eu falo as palavras dos espíritos! Meu pensamento consciente se perdeu longe daqui...”

A propósito do comentário registrado acima, fica mais que evidente que a conceitualização que se poderia propor para o par dicotômico *bei sikë/bei ôshi* não se reduz à simples oposição *exterior/interior*. Vale ressaltar ao leitor e à leitora que se trata de uma

situação um pouco mais complexa: o *bei sikē*³³ designa tanto a pele de uma pessoa quanto o seu conjunto anatômico de órgãos internos. Mas se o *bei sikē* refere-se ao envelope corpóreo de uma pessoa, então o que seria o *bei ōshi*³⁴? Como afirma Albert (1985: 140) para a etnografia Yanomami, esta noção refere-se a uma espécie de ‘interioridade metafísica’, uma junção entre ‘imagem’ e ‘energia corporal individual’, como se esta fosse uma espécie de conjunto de elementos ‘espirituais’ que quando integrados constituem a pessoa humana.

Cumpramos ressaltar também que, como destaca Lizot (*ibidem*: 291-292), a noção de *bei ōshi* tem um papel importante na nosologia das doenças entre os Yanomami: seres naturais podem se apoderar dele fazendo, assim, as pessoas doentes. Mas há ainda algo mais grave, pois, se esses seres conseguirem devorar o *bei ōshi* de uma pessoa antes que um xamã tenha conseguido recuperá-lo, então ocorre a morte de uma pessoa humana. Assim sendo, nos atos de cura xamânica realizados por ocasião do rapto e da agressão do *bei ōshi* de um indivíduo, o xamanismo é, novamente, uma grande ‘brincadeira’ (novamente peço desculpas pelo uso do termo, como o fiz anteriormente para o caso Araweté) de cabo-de-guerra travada com os seres sobrenaturais, na qual o que é posto a prêmio é o princípio vital de uma pessoa doente. Se o xamã vence, ele pode recuperar e devolver o *bei ōshi* de uma pessoa. Caso a vitória seja dos seres sobrenaturais, não há nada mais a ser feito, pois a pessoa terá falecido.

‘Interior’, ‘corpo imaterial’, ‘conjunto de elementos espirituais’. Ora, será que se deveria encarar como um ‘sistema solidário’ essa estrutura complexa que é reputada ser um ‘conjunto’ constituído por elementos espirituais distintos? É possível, assim como penso ser igualmente tentador, diferenciar cada um desses elementos ‘espirituais’ e tratar de cada um deles em seu ritmo próprio. Contudo deparo-me agora com um problema colocado em outra ordem: qual seria a melhor forma de abordar esse ‘conjunto’ *bei ōshi*? Como se este fosse um sistema solidário e contínuo que é o princípio das emoções, das atividades psíquicas e da capacidade agentiva de uma pessoa humana, ou como se fosse, antes de tudo, um sistema discreto e descontínuo que é composto (como veremos) de quatro ‘sub-categorias’ distintas? Ao reler-me, entretanto, nas páginas que precederam a apresentação desta terceira ‘ópera’, já consigo imaginar-me diante de uma solução curiosa: talvez a melhor forma de apresentar esta

³³ *Sikē* é o termo utilizado na língua Yanomami para designar a epiderme. Nota-se, em todo, o seu uso metafórico para designar todo o envelope corpóreo de uma pessoa. Ver Albert, 1985: 139-140

³⁴ *Oshi* é o termo utilizado na língua Yanomami para fazer referência ao interior de algo: de uma casa, dos ossos [medula espinhal], da cabeça [cérebro]. Assim como a palavra *sikē*, também é empregada de forma metafórica para designar o corpo imaterial de um indivíduo. Ver Albert, *ibidem*.

noção seja não apresentá-la nem como somente um sistema solidário e contínuo, e tampouco como somente um sistema discreto e descontínuo, mas como um misto de ambos.

Uma vez desincumbido dessas formalidades, não tardarei mais e passarei logo ao que me interessa neste momento: a primeira ‘sub-categoria’, *bei bihi* e para tanto começarei perguntando-me o que esta noção poderia significar na glosa Yanomami? Na língua indígena este termo designa, literalmente, um rosto e suas expressões, mas para o caso que realmente nos interessa aqui ele é a metáfora utilizada pelas pessoas desse povo para se referirem aos estados de consciência e à subjetividade de uma pessoa humana, Mas como se isso já não fosse, por si só, muito, *bei bihi* também é reputado ser, pelos Yanomami, o princípio de todas as emoções às quais um humano é sensível. A propósito da associação feita pelas pessoas desse povo entre um rosto e estados de consciência e de subjetividade, é do nome de Deleuze (1980:206) de que logo me recordo e não consigo mais afastar de meu pensamento e do meu espírito, pois logo me recordo de um de seus apontamentos intrigantes e dignos de nota em que o autor destaca: “O rosto não é um envelope exterior àquele que fala, que pensa e que sente.” Respeitadas, claro, as diferenças entre o enredo da idéia de Deleuze e o caso Yanomami, o que me é mais fascinante é que nesse sentido, quem diz, entre as pessoas desse povo, *bei bihi* diz sobre o próprio pensamento, *bihi kuu* (‘pensar-falar’), bem como diz também sobre perda de consciência, *bihi mahuru*, ou sobre um estado de angústia e hesitação, *bihi hetemu* (‘pensamento-buscar-agir-como’), sobre um estado de cólera e enfurecimento, *bihi wayu* (pensamento-perigoso) ou mesmo sobre um par que é certamente temido pelos Yanomami (assim como também parece ser para os Araweté): a saudade e a ansiedade. *Bihi wani* e *bihi biyëkëo*, respectivamente.

Ora, se o *bei bihi* faz referência às emoções e aos estados de consciência, imagino que o leitor e a leitora tenham deduzido que também haveria de existir, logicamente, uma sub-categoria desse conjunto de elementos espirituais *bei õshi* que estaria associada à origem do pensamento inconsciente. De fato, isso não é tolice alguma! Como intervém Albert (*ibidem*: 142), deve-se notar que os Yanomami fazem uso da noção de *bei a nẽ borebi* para designar o duplo interior que é considerado pelas pessoas desse povo indígena como a origem de todas as manifestações de pensamento/comportamento que se revelam os olhos de outrem na forma de movimentos e expressões involuntários ocorridos nos episódios oníricos, nas alterações momentâneas de consciência provocadas pela dor aguda ou pela doença (física/mental) grave e nos transe (xamânicos ou não) que acontecem sob o efeito de alucinógenos. Caso me seja permitido uma breve digressão lingüística, direi que o termo *bei a nẽ borebi* em sua forma

bore-a é utilizado pelos Yanomami para designar o espectro de uma pessoa recém-falecida ou àquele liberado momentaneamente do corpo de um humano adormecido, oposto à uma pessoa viva, *temirime thë*. Afinal, esse modo de ver lembra um bocado uma narrativa feita por um Yanomami a Bruce Albert (*ibidem*) sobre a noção de *bei a në borebi*: “*Hwei bei sikë kuwabia... õshiha bei a në borebi shinõ kuwa... tuku mahi... mamobë warara...* Aqui o envelope corpóreo [*bei sikë*] não existe mais... É em seu interior que se localiza a forma espectral [*bei a në borebi*]...ela é muito clara...seus olhos são transparentes...”

Conta-se que por razão da morte ou dos períodos em que passa adormecida, a forma espectral que existe no interior do envelope corpóreo de uma pessoa é capaz de se desvencilhar e rumar para longe do corpo ‘falecido’ (seja ele ‘parcialmente’ falecido ou o corpo realmente falecido). Se há a morte *de facto*, então a forma espectral rumará, como sabemos, para o *hetu misi* onde seus novos companheiros o aguardam ansiosamente, como se estivessem esperando alguém que estava já há muito tempo ausente. Mas quando o caso é outro e a ‘morte’ é simplesmente *de jure* (os períodos que o corpo está adormecido, por exemplo), as formas espectrais lançam-se pela floresta em busca de frutas para saciar sua enorme fome, ou simplesmente atacam as roças de outrem, devorando todas as bananas-da-terra que encontrarem em seu caminho. Nesse sentido, estou certo de que se poderia sugerir que os acontecimentos ocorridos com o *bei a në borebi* de uma pessoa humana durante o ‘intervalo’ que se instala entre a forma espectral (capaz de passear e adentrar fundo às florestas/roças em busca de comida) e o envelope corporal que repousa ‘morto’ (seja *de facto* ou apenas *de jure*), também figuram nas narrativas Yanomami como causas para o sofrimento e as patologias que por ventura venham a acometer os humanos vivos. Se assim, não penso que nenhuma outra afirmação soaria melhor entre as pessoas desse povo que: “se eu estou doente, é porque meu espectro foi agredido enquanto meu corpo físico estava ‘morto’.”

Mas há ainda uma outra categoria que se revela diante de nós. O *bei a në ütübī* que designa, *lato sensu*, todas as formas de reprodução: sejam elas as sombras; os reflexos; os modelos reduzidos de um objeto, *wāha ütübī*; as fotografias; os desenhos; os brinquedos; as vozes registradas em gravações, e está localizada, a rigor, no seio da forma espectral. É, no entanto, interessante, que a noção de *bei a në ütübī* também seja, como destacam Albert (*ibidem*:147) e Lizot (*ibidem*: 292) concebida como uma forma absolutamente agressiva e dotada do poder de causar enfermidades nos humanos vivos. Postula-se entre os Yanomami que, diferentemente do *bei a në borebi* (que como se sabe está sempre sujeito à agressão de outrem quando ‘descolado’ do corpo físico), o *bei a në ütübī* é algo como um espectro no qual

a pessoa se transformará por ocasião de seu falecimento. Assim como o *ta'o we* Araweté o era, o *bei a nē ūtūbī* também é reputado ser extremamente perigoso e patogênico quando deslocado do interior do *bei a nē borebi*: sob a forma de espectro, o *bei a nē ūtūbī* pode causar enfermidades às outras pessoas humanas devido a sua agressividade desmedida que o impulsiona a roubar o princípio vital dos humanos. Detalhe ainda mais impressionante é que durante as expedições de guerra, os xamãs podem golpear o *bei a nē ūtūbī* de seus inimigos na noite que antecede o ataque. Contudo, o que é que este ataque xamânico pode provocar nos inimigos atingidos? Não há nada mais desorientador segundo os Yanomami que esta espécie de ataque! Tem força suficiente para fazer que os inimigos fujam inconscientes de suas casas. Mas se o ataque xamânico sobre o *bei a nē ūtūbī* de outrem é dito ser, pelas pessoas desse povo, perigoso; a 'imagem vital', *bei a nē ūtūbī*, de uma pessoa morta igualmente o é para quem o matou (fazendo que o matador se veja obrigado a cumprir uma série de ritos de purificação e de proteção para evitar as agressões), pois, inconformado com o ato assassino e desejoso de vingar-se do matador, o *bei a nē ūtūbī* do recém-falecido atormentará o matador sentando-se em seu peito e apertando-o com toda a força que conseguir.

Falta registrar que existe ainda, conforme explicam os Yanomami, uma interessante associação entre o *bei a nē ūtūbī* de uma pessoa e seu sangue – tema que é, por seu lado, bastante desenvolvido na etnografia Yanomami por Albert. Cumpre acrescentar também que não pretendo cartografá-lo aqui, mas tão-somente destacar alguns pontos que penso serem dignos de nota. O primeiro fato digno de nota é que as agressões sofridas pelo *bei a nē ūtūbī* de uma homem ou de uma mulher devido a atos de feitiçaria estão relacionadas com a diminuição da quantidade de sangue em um organismo. Postula-se, assim, que as variações – positivas ou negativas – do volume de sangue no interior do corpo de um humano estão condicionadas às transformações fisiológicas que afetam o envelope corpóreo de uma pessoa. (Albert, *ibidem*: 374). Já o segundo fato é que a mesma associação entre a imagem vital de uma pessoa e seu sangue remete, contudo, a uma teoria Yanomami da predação imaterial que é inspirada, mais diretamente, em uma metáfora canibal. Tentarei ser mais claro. Segundo afirmam os Yanomami, a devoração da imagem vital é considerada como uma forma de hematofagia e, nesse sentido, penso que se poderia afirmar a predação *simbólica* de um dos constituintes de uma pessoa humana também é, por outro lado, uma predação *biológica* figurada. Se assim, tanto a devoração ontológica da imagem vital de um humano, quanto a devoração biológica de seu sangue, são concebidas, por esses índios, como partes de um

mesmo processo simbólico, segundo uma teoria das ações patogênicas, tal como professada pelas pessoas desse povo. (Albert, *ibidem*: 346)

Pois bem. Eu não poderia, no entanto, me iludir e depositar minha fé acreditando que a breve apresentação das ‘sub-categorias’ de *bei a nē ūtūbī*, *bei a nē borebi* e *bei bihi* fosse suficientes para exaurir esta face do pensamento Yanomami. Ao raciocinar como acabei de fazê-lo, já me vejo diante da necessidade de apresentar ao leitor e à leitora aquela que é, aos meus olhos, a mais fascinante dentre todas as sub-categorias que compõe essa espécie de conjunto espiritual nomeado de *bei ōshi*: *bei a nē rishibī*. Assim, estou certo de que o leitor e a leitora hão de concordar comigo quanto à originalidade desta última noção e o fascínio que ela é capaz de provocar em nossa imaginação. Diz-se entre os Yanomami que quem quer que nasça, já nasce com uma espécie de ‘alter ego’ animal com o qual estará eternamente ligado, de tal modo que o destino de um é idêntico ao do outro: se um humano adoece, seu duplo animal também cai doente; se um homem ou uma mulher morrem, esta morte também significa, claro, a morte de seu *bei a nē rishibī*. Descobre-se, então, que possuindo as mesmas qualidades, os homens herdaram o seu duplo animal em linha paterna: este pode ser um jaguar, um macaco-bugio, uma harpia, etc.

Restam, então, as mulheres e logo uma pergunta se faz presente diante de nossos olhos: que animal é o *bei a nē rishibī* delas? Essa proposta certamente surpreenderá aqueles que esperavam tanta variedade quanto a encontrada para o caso masculino, pois, como bem nos indica Lizot (*ibidem*: 290), todos os *bei a nē rishibī* de pessoas do sexo feminino são *hāhāhāmi*, um pequenino animal relativamente raro nas porções do território Yanomami que se alimenta de caranguejos. Ora, se me fosse permitido arriscar apenas um palpite diante deste fato, eu diria que se poderia associar este fato com a idéia amplamente difundida entre os Yanomami de que a cata de caranguejos nos riachos pouco profundos é uma atividade exclusivamente feminina. Esta parece ser, em todo caso, a direção correta, pois como também intervém Lizot (*ibidem*: 291), a habilidade de uma mulher em caçar esses bichinhos se julga, entre os Yanomami, como uma qualidade essencial às mulheres. Mas isso certamente não é tudo, pois os mesmos Yanomami que atribuem o *bei a nē rishibī* de uma mulher ao *hāhāhāmi* também dizem, por outro lado, que o duplo animal de uma mulher também depende muito de suas características físicas: as mulheres altas e magras têm, por seu lado, a cobra como duplo animal. Já as que não são altas e magras, mas baixas e gordinhas, tem por duplo animal um sapo-boi, *yoyo*. Aquelas que não são nem baixinhas nem altas, nem gordas ou magras, mas que tem o rosto coberto de cicatrizes são ditas terem como duplo animal a anta. Mas há ainda

as mulheres que não têm, propriamente, um duplo animal, mas, ao contrário, uma espécie de duplo vegetal que é dito ser análogo as raízes de um cipó *rai*. Se já se disse que o duplo animal/vegetal e a pessoa que o corresponde tem o mesmo comportamento e o mesmo aspecto físico, se poderia afirmar que para os Yanomami as mulheres cujo duplo é a raiz do cipó *rai* se enredam os pés nos arbustos e na vegetação. Já as que têm o sapo-boi, *yoyo*, como duplo, têm predileção por ficar de cócoras sobre os troncos de árvores que encontram caídos pela floresta.

Cumpra acrescentar que os duplos animais/vegetais dos humanos não vivem perto delas, mas distante, de forma que não há nenhuma interdição alimentícia referente aos animais que representam os duplos humanos. Eu estaria, entretanto, mentindo caso dissesse que não há absolutamente nenhuma interdição. Há sim uma única exceção que é o caso da harpia: quando um Yanomami mata uma dessas aves, o caçador tem que necessariamente submeter-se ao ritual de purificação dos homicidas, *unokaimou*. Bem, mas mesmo a interdição não implica que os humanos não possam comer da carne de animal. Certamente não é este o caso, mas quem o faz deve fazê-lo com toda velocidade e cuidar de deixar sempre um pouco de carne nos ossos do animal antes de jogá-los fora, tomando o cuidado de não deixá-los todos juntos, mas de espalhá-los totalmente. De certa forma, não parece haver diferença alguma entre aquele que por qualquer motivo consuma a carne da harpia, ou a carne de seu correspondente humano. Se não há diferença alguma, aqueles que comem da carne desse animal devem fazê-lo tal como os canibais o fazem quando executam uma vítima. (Lizot, *ibidem*: 291).

Tais análises, feitas com o meu mais verdadeiro fascínio e com a minha mais completa sinceridade, levam ainda ao encontro de mais uma necessidade: falta-nos comentar ainda sobre o *bei a nē rishibī* das crianças pequenas. Uma interpretação de Lizot (*ibidem*) vem-nos lembrar que os duplos das crianças (tão jovens quanto eles) são animais transitórios que se encarnam em uma pequena lagartixa azul (não sei identificá-la). Mas ao contrário dos duplos dos humanos adultos, estas lagartixas não vivem distante das crianças, mas, sobretudo, ao seu redor. Se há alguma implicação nessa proximidade dos animais com os humanos, ela é certamente esta: não se pode, em nenhuma hipótese, matá-los. Ora, e por que não? Diz-se que esses animais são completamente instáveis e as crianças, tão descuidadas, o perdem com facilidade e adoecem. Tudo parece se passar aqui como se a instabilidade e a fragilidade do envelope corpóreo de uma criança ainda não fosse forte/desenvolvido o suficiente para suportar a distância. Diante disso, não consigo afastar da minha memória um curto trecho de

João Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*, em que Riobaldo diz algo que já me parece servir como uma confortável ‘luva’ aqui. Diz Riobaldo: “quando pudemos saber, a distância deles já era impossível. Nós estávamos pegando o ar. Duro de desanimável, hem?”. Se a distância para Rosa é, senão, um desânimo, para os Yanomami a distância entre um pequeno ou uma pequena e seu duplo animal é, além de um desânimo, uma doença. Por este motivo, quando uma criança pequena toma um susto e seu duplo foge, completamente crivado de medo, as mães prontamente acompanham-se em uma busca pela floresta pelo duplo animal perdido do pequeno ou da pequena. Mas não há de se preocupar. Assim que as mães encontram a lagartixa que é o duplo animal da criança doente, sua saúde logo retorna.

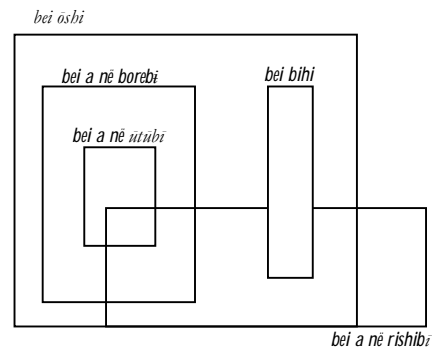
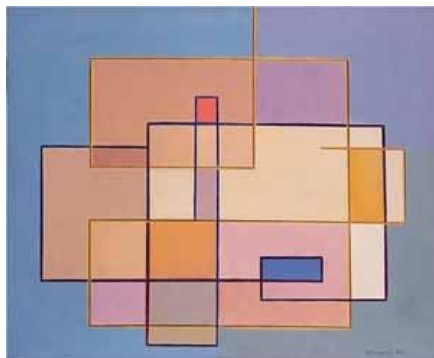
IV.III. CODA (MINUETTO, ALLEGRO)

Finalmente chegamos a ‘coda’ desta última ‘ópera’ que nós vínhamos construindo desde as primeiras páginas deste capítulo. Partimos, atravessamos demoradamente um conjunto de observações sobre os seres que compõem o cosmos Yanomami e descemos, mais uma vez, em direção ao que um corpo e uma alma poderiam ser no pensamento das pessoas Yanomami. Mas se há, no entanto, algum lugar em que a lembrança desperta em minha memória e em meu coração sobre o quadro de Anatol Wladyslaw e a idéia de uma ‘ontologia de geometria variável’ ‘emprestada’ de Bruno Latour colocam-se novamente diante dos meus olhos, suspeito que esse lugar não poderia ser, na realidade, outro senão este.

Eis aqui onde me encontro, algo atormentado pela seguinte questão: como poderíamos, por nosso lado, ligar um comentário como o de Latour (1984) ou a imagem do quadro de Wladyslaw às narrativas Yanomami sobre as idéias de corpo e de alma? Cumpro logo acrescentar que não penso, em todo caso, que uma questão como esta exija que eu me lance à qualquer tentativa de recomposição do argumento de Latour. Se não penso que seria prudente ou sensato fazê-lo, penso também que bastaria considerar as experiências e as narrativas Yanomami que passaram diante de meus olhos há poucas páginas. Pois bem. Quem diz sobre alma entre as pessoas desse povo indígena, também diz muito sobre o *bei a nē borebi*, *bei a nē ūtūbī*, *bei bihi* e o *bei a nē rishibī* de uma pessoa humana (que, note-se, evoluem em planos/espacos diferentes que o dos vivos). Mas por trás do ‘véu’ da multiplicidade onde parece estar ‘escondido’ o que os Yanomami mobilizam enquanto alma, imagino que se poderia supor, então, que a ontologia da alma Yanomami possui, nesse sentido, uma geometria variável.

Tentarei explicar melhor. Caso seja realmente possível dizer que idéia sobre uma ‘geometria variável’ pode ser aplicada a ‘ontologia’ da alma dos Yanomami, imagino que o leitor e a leitora também concordarão que cada uma dessas ‘sub-categorias’ que compõe o ‘conjunto espiritual *bei ôshi*’ possui uma espécie de ‘trajetória’ única no espaço que – como diria Latour (*ibidem*: 85) – é “desdobrado por esta trajetória”. Se este é o ponto de vista de Latour sobre a noção de uma ‘ontologia de geometria variável’, a pergunta que se coloca agora é: qual conclusão poderíamos alcançar a partir de uma sugestão como a de Latour, quando remodelada ao caso Yanomami? É preciso no caso Yanomami que reconheçamos a ‘trajetória’ única de cada uma das formas mobilizadas pelas pessoas desse povo enquanto alma e que superponhamos e misturemos todas as sub-categorias umas as outras de forma que possamos desestabilizar a idéia de alma enquanto a pura representação de um corpo físico e possamos alcançar uma idéia de alma que se revela, agora, nos moldes de uma espécie de ‘mapa de variedades’ (Latour, *ibidem*: 86) e, logo, não busca mais ‘purificar’ e encerrar a noção de alma no interior da pura e simples ‘representação’ do envelope corpóreo, mas antes articular cada um desses centros de agência que compõem o que os Yanomami mobilizam enquanto alma uns aos outros. É aqui que me reencontro, então, com a lembrança do quadro de Wladyslaw, pois quando releio-me nas linhas que precederam, mais uma imagem surge automaticamente em minha mente e em meu espírito, que penso dizer muito sobre o que mencionei acima sobre a necessidade de superpor as sub-categorias a fim de termos uma imagem da idéia de alma. Tentarei esboçá-lo abaixo:

FIGURA VII
(Ontologias de Geometria Variável)



Despeço-me, então, com estas duas imagens e peço licença ao leitor e a leitora para me esquivar de qualquer consideração final e avançar diretamente em direção ao próximo capítulo, onde ambiciono fazer mais clara uma apresentação sobre as idéias de ‘corpo’ e de ‘alma’. Caso o salto me seja permitido, que não percamos mais tempo em nos lançarmos às observações do próximo capítulo.

V. O (DESAS)SOSSEGO EM DIZER ‘EU’ – SOBRE INSTABILIDADES E FABRICAÇÕES

Compreender um gesto ou uma expressão de rosto é mais do que aprender diretamente o seu significado imediato; é descobrir o que está escondido na alma e aprender a partir de então, como deveríamos ‘ocuparmo-nos’ dela

- Hans-Georg Gadamer, *O problema da consciência histórica*

Se no início do capítulo 1 me pus a chamar à atenção do leitor e da leitora para dentro do desafio de como pensar as idéias de corpo e de alma menos como substâncias que como posições que não denotam nenhuma autoridade definitiva por meio de uma confissão: voltaria às idéias de Bruno Latour – aquele que eu havia escolhido como parceiro conspirador para essa tarefa –, bem como esbocei a idéia sobre um eixo de transformações anímicas na América do Sul, no qual, caso isso fosse realmente correto, o que cada povo que compõe esse eixo (no nosso caso, os Bororo, os Araweté e os Yanomami) mobiliza enquanto alma seria, antes de tudo, uma transformação de uma mesma estrutura básica não-representacional; não vejo nada mais claro diante dos meus olhos que a certeza de que há de se cumprir o que se promete. Para tanto, imagino que a solução mais prudente seja privilegiar dois caminhos diferentes que se tocarão (espero) ao final: o da metamorfose e o da fabricação. Mas isso, claro, só de um lado. De outro, não penso que possamos escapar da questão do ‘equivoco’ e dos diferentes pontos de vista sobre o que seria corpo e do que seria alma, para que possamos compreendê-los como atributos relacionais, como se fossem ‘trajetos’ que nos levam a registrar a constituição do mundo a partir de pontos de vista (novamente) que lhes são muito específicos, bem como nos reencontrarmos como uma idéia que aos meus olhos é deslumbrante: é a partir da relação entre coletivos humanos e agentes não humanos que se desenha todo um plano sobre o qual estão simbolizadas as idéias sobre o que é ter um corpo ou ter uma alma.

V.I. DO DESASSOSSEGO EM DIZER ‘EU’: SOBRE METAMORFOSES E INSTABILIDADES

É bastante cômodo para mim iniciar esta seção com um comentário muito breve de algo ocorrido comigo durante o momento em que escrevia o projeto de dissertação que antecedeu a escritura desse trabalho. Antes de descrevê-lo, porém, adianto ao leitor e a leitora

que eu infelizmente nunca vivi entre os Kaxinawá do rio Yuraya (tributário da região do alto rio Jordão – Acre), mas desde o instante em que um de seus xamãs, Bané Sales, adquiriu um computador pessoal por ocasião de sua estada em Rio Branco e logo criou um perfil público em um sítio de relacionamentos na internet, acabamos por nos conhecer e a trocar com frequência e-mails e mensagens por meio de um dispositivo virtual de conversa. Apesar da impessoalidade do meio que dispúnhamos para nos comunicar e do meu conhecimento (reconhecidamente) mínimo da língua Kaxinawá (absolutamente menor que o de Bané em língua portuguesa), elegi um fragmento de uma conversa intrigante ocorrida entre nós em um fim de tarde do verão de 2010, durante a qual Bané fazia muita força para me explicar de maneira concisa (mas 70% em português e 30% em Kaxinawá) a confusa e absolutamente desafiadora (para mim) relação entre *yura* (corpo) e *yuxin* (alma).

Bané foi, sem dúvida, bastante atencioso, mas eu não poderia dizer o mesmo sobre sua paciência ou seu conforto em comentar sobre esse assunto comigo. Esse xamã que havia tentado se comunicar comigo sem sucesso na noite anterior, corria em me contar naquela tarde: “Ah, é você que quer saber sobre *yuxin*, né? Ele grita. Cuidado! Muito cuidado! Ele vai entrar dentro de *yura* e vai gritar muito alto. Aí é pesadelo. Ele vem junto com o vento. *Niwe Niwe Yuxibu!*”. Se bem o compreendi naquela tarde, Bané acabara de me revelar naquele instante uma pista que evocara em meu espírito a lembrança de muita coisa já lida em um vasto conjunto de etnografias de povos Bororo, Araweté e Yanomami. É claro que a possibilidade de ter um pesadelo provocado pelo grito forte de um ser absolutamente diferente de mim durante meu sono (e, logo, durante um estado de inconsciência) não é, até hoje, algo que me fascina. Pois bem. O tempo passou e creio que os *yuxin* de que me falava Bané naquela tarde resolveram preservar-me mantendo-se em silêncio, haja vista que nenhum deles me perturbou o sono e até hoje eu permaneço dormindo de janelas abertas ansioso pelo vento noturno que refresca as madrugadas. Mas mesmo nada tendo acontecido, estou convencido de que naquela ocasião Bané não estava enganado. Apesar de os *yuxin* que ele me assegurou que iriam me agredir na forma de um grito/pesadelo, o acontecido parece que não deixa de nos carregar diretamente ao encontro de uma face importante do pensamento indígena que também parece ecoar nas etnografias Bororo, Araweté e Yanomami: a centralidade da questão da humanidade nas sociedades das terras baixas da América do Sul, tão grande que a oposição humanidade/não-humanidade passa a encompassar todas as outras, transformando-se em uma espécie de idioma geral para expressar a diferença. (Vilaça, 2005: 451).

Não imagino que seja necessário dizer ao leitor e a leitora que este é o xis da questão que trato neste capítulo. Sendo assim, tratarei de retornar à etnografia amazônica privilegiando, obviamente, a etnografia dos povos que compõem o ‘eixo de transformações anímicas’ que mencionei na abertura do capítulo 1, para que eu possa, então, avançar na reflexão sobre o problema que tratarei ao longo das próximas páginas. Sei também, claro, que me é necessário estabelecer um ponto específico a partir do qual eu possa lançar-me à investigação dessa questão conforme apresentada na etnografia das pessoas dos povos Bororo, Yanomami e Araweté. Peço, entretanto, desculpas antecipadas a quem quer que esperava que eu abrisse esta seção com a apresentação da questão conforme tratada na etnografia de algum dos povos mencionados anteriormente. Farei algo razoavelmente diferente e proponho ao leitor e a leitora que retornemos a um exemplo muito belo e absolutamente incrível que não foi retirado nem da etnografia Bororo, nem da etnografia Araweté e nem da etnografia Yanomami, mas antes da etnografia Wari’ (grupo de língua Txapacura localizado no estado de Rondônia por Vilaça (2005).

Da idéia de humano, comentou a autora (amplamente amparada pelo seu trabalho de campo entre as pessoas desse povo indígena) que ela é aplicável a todos os seres que possuem *-jam*, traduzido em língua portuguesa como ‘alma’ ou ‘espírito’. Contudo, há de se notar o seguinte: para os Wari’ o termo *-jam* denota, mais que princípio vital, a capacidade de *jamu* – um verbo utilizado por esses índios para indicar a capacidade metamórfica que permitiria alguém adotar outros hábitos que levam um indivíduo humano a ser percebido, por exemplo, como um semelhante por um indivíduo não-humano. Pois bem. Seria possível tratar da noção de *-jam* sem que cruzássemos em nosso caminho com a idéia de ‘corpo’?

Certamente não, mas ao invés de responder apenas parcialmente uma pergunta como esta, julgo ser mais prudente e mais interessante que a própria etnografia Wari’ o faça por mim: pode-se dizer, pois, que conforme apresentado na etnografia desse povo, o termo *-jam* não designa os pensamentos ou a consciência do ‘corpo’, mas antes a sua instabilidade e seu potencial latente de transformar-se em outrem. (Vilaça, *idem*: 452). Logo, afirma-se que essa perigosa capacidade metamórfica é típica da humanidade e não pode ser deixada, como veremos, sem controle, já que se corre sempre o risco de que a transformação seja alheia a vontade de uma pessoa, pelo resultado da agência de outros sujeitos amplamente desejosos de transformar um indivíduo em um de seus parentes.

Em tais condições, penso ser absolutamente significativo perguntar: a que é que se refere à palavra *instabilidade* (e também metamorfose)? Deve-se encarar essa palavra apenas

como a transformação provocada por um encontro inoportuno fora do perímetro da aldeia/grupo local? Neste caso, não faltariam argumentos em favor dessa idéia, mas acredito que a questão que nos interessa aqui é, realmente, de outra natureza. Por mais breve que tenha sido a minha descrição do caso Wari' e de minha conversa com Bané no início de 2010, penso que já esteja claro que ambas nos levam ao encontro de uma intervenção importante de Taylor (1996) sobre a noção de pessoa entre os Achuar, na qual a autora observa que a *subjetividade* é, antes de tudo, uma questão relativa à *refração*. Ora, mas que espécie de conceito é um conceito como o de refração, que Taylor julgou adequado para relacioná-lo com a idéia de subjetividade? O ponto para o que nos interessa aqui é o seu emprego – importado da física clássica – para determinar a passagem da luz por meios diferentes, que faz com que sua velocidade diminua, mas que sua direção permaneça a mesma. Apresso-me em esclarecer, entretanto, que questão crucial aqui não diz respeito à luz ou a qualquer outro elemento de natureza corpuscular/ondulatória, mas antes ao princípio de que uma pessoa só percebe outrem a partir de seu próprio ponto de vista. Aqui, reencontro-me com uma intervenção de Lima a respeito da etnografia Yudjá (2005: 216), na qual a autora observa que “é próprio de tudo o que é humano ser dotado de uma perspectiva [ponto de vista] que contém as outras.”

Como um ponto de partida, isso me parece bastante interessante. Em todo caso, penso que algo mais está em jogo quando a idéia de *subjetividade* (e logo de *sujeito*) encontra-se ligada à idéia de refração, pois penso que quando a metáfora física é importada para o plano sociológico, passa a dizer respeito às afecções de um sujeito humano (aquele quem ‘diz eu’), moldadas pelo entendimento de Ego sobre as percepções que Outrem tem de si próprio. Reconhecidamente o ponto não é simples, mas penso ser, em todo caso, Vilaça (*ibidem*: 457) quem melhor sintetiza o argumento de Taylor ao dizer que: “a textura da idéia de ‘dizer eu’ [*selfhood*] é marcada pela intersubjetividade.” Cumprido ressaltar ainda que a mesma agência que torna pensável a idéia de *intersubjetividade* como uma ‘textura’ da possibilidade de ‘dizer eu’, também torna possível que pensemos sobre a *instabilidade* que uma situação como essa provoca nos humanos e no estado de vulnerabilidade que a mesma situação os coloca. Se a refração *física* é, sobretudo, uma alteração; a idéia quanto aplicada aos humanos traz consigo a possibilidade de transformação/alteração daquilo que faz das pessoas humanas, humanas, quando se encontram com centros de agência absolutamente dissemelhantes de si.

Mas se o que faz da luz, luz, é sua dupla natureza (ondulatória e corpuscular) o que faria dos humanos, humanos? Ora, para que se responda uma pergunta como essa é necessário que o leitor e a leitora dêem lugar novamente em suas mentes às lembranças de um par de

faces completamente fascinantes dos pensamentos Yanomami, Araweté e Bororo apresentadas anteriormente por meio das narrativas que as pessoas desses povos fazem sobre os centros de agência que povoam os domínios externos à aldeia/grupo local. Quem não se lembra das descrições que os Yanomami fazem do grande ogro *Yotenama* ou de seu cunhado sedutor, *Sirôrõmi*? Ou ainda, será que as lembranças sobre as narrativas feitas pelos Bororo sobre os *maereboe* já se perderam por entre os caminhos da mente do leitor e da leitora? E o que dizer sobre a lembrança das narrativas sobre os *Ãñĩ*, evocada a partir da etnografia Araweté? Pois bem. Qual a situação que temos nesse momento? Afinal, a lembrança desses seres e de suas ações poderia ser reduzida a uma lição sobre os perigos de um humano lançar-se sobre os caminhos que levam às porções de território mais distantes da aldeia/grupo local? Tal redução não seria verdade. Retomemos, então, o caso dos Yanomami e dos seres que povoam seus cosmos. Entre as pessoas desse povo, quem diz fora (da aldeia, do grupo local), diz sobre um espaço perigoso dentro do qual há de ser bastante cuidadoso e precavido contra os atos agressivos de outrem, sejam humanos ou não-humanos.

Isso, claro, de um lado. De outro, quem diz sobre essas criaturas não-humanas que habitam o cosmos, diz também sobre o seu ponto de vista específico e sobre a diferença entre este e o ponto de vista de outrem. Para uma comprovação disso, penso que bastaria que retornássemos rapidamente às narrativas Yanomami sobre os seres *Yawari* que, assim como os *Mai* Araweté são vistos, do ponto de vista das pessoas humanas, como parentes e como humanos ‘magnificados’ que habitam um domínio que é, por excelência, não-humano: são belos, são donos de muitas batatas doces, são excelentes xamãs e são exímios caçadores, mas de seu próprio ponto de vista os *Yawari* parecem se enxergar como seres iguais que raptam os humanos para levá-los a sua morada, do interior da qual os humanos não conseguem mais retornar às suas casas no domínio terrestre. Por mais fascinante que seja a descrição feita pelos Yanomami desses seres, não imagino que haja quem discorde que uma situação como essa faz dos humanos criaturas absolutamente vulneráveis e instáveis.

Coisa curiosa: depois desse breve retorno à etnografia Yanomami, o que reencontro em minha mente é a lembrança dos *maereboe*, a sub-classe má e temível de *bope* que vive muito próximo das pessoas humanas Bororo, nas porções baixas de floresta do território das pessoas desse povo. Como já se disse no capítulo II, os humanos vêem esses seres como galhos retorcidos, cupinzeiros, grandes pedras que estão localizadas à longa distância do perímetro da aldeia: elementos estranhos dos quais os humanos devem manter distância para evitar situações que lhes representem risco verdadeiro. Mas certamente alguém há de se

perguntar como é que os *maereboe* vêem tudo isso? Ora, tais formas deformadas que apavoram os Bororo vivos são vistas pelos *maereboe* como grandes malocas cujos interiores são completamente recheados de alimento (vide o mel do cupinzeiro). Como se a natureza fosse uma espécie de conjunto aberto³⁵ (faço uso da acepção matemática do termo), creio que se poderia dizer que tudo se passa entre os Yanomami e os Bororo como se a possibilidade de um sujeito ‘dizer eu’ enquanto uma pessoa humana estivesse diretamente atrelada à condição ambígua expressa pela capacidade reputada aos seres não-humanos que povoam o cosmos das pessoas desse povo de também ‘dizerem eu’, colocando, no mesmo golpe, os humanos em uma condição perigosa e vacilante.

De certo, essas possibilidades e encontros parecem ser eventos que assombram as mentes ameríndias. Já a esta altura podemos avaliar (por meio das questões apresentadas para as etnografias Bororo e Yanomami) que não parece, pois, nem falso, nem desprovido de sentido, o fato de que a referência para nomear o que é humano e o que - por outro lado - não é humano, seja construída menos a partir de uma ‘lógica de substância’ que a partir da forma como um sujeito apreende as ações de outrem a partir de seu próprio ponto de vista, ou a partir das situações em que uma pessoa humana se depara com formas de alteridade que são donas de outros pontos de vista que o de uma pessoa. Se assim, é verdadeiro também que do ponto de vista de um humano, os acontecimentos comuns/ordinários seriam todas as situações em que os corpos dos sujeitos humanos em ação são enxergados por Ego como humanos e os corpos dos animais (não-humanos) são enxergados por este sujeito como corpos animais.

Isso, novamente, de um lado. De outro, o caráter extraordinário de outros acontecimentos seria reputado, antes de tudo, à diferença entre os corpos de uma pessoa humana e de um centro de agência não-humano, donde penso ser possível deduzir duas coisas: que o que faz dos humanos, humanos (e os difere, portanto, dos seres ditos não-humanos) é, justamente, um corpo específico, e que este tampouco é uma substância, mas, sobretudo, uma posição específica perante outros sujeitos, bem como um feixe construído a partir das relações que um sujeito entretém com outrem.

Mas sinto também outras questões. Se depender da ‘imagem’ que outrem tem de alguém para que este ou esta produza sua própria imagem e sua capacidade de ‘dizer eu’ (Vilça, *ibidem*) tem seu preço: gera, inevitavelmente, em uma pessoa humana um grau

³⁵ Em topologia, diz-se que um conjunto é aberto se uma pequena variação de um ponto desse conjunto mantém-se no próprio conjunto.

demasiadamente alto de vulnerabilidade e de instabilidade, penso ser inevitável que nos sintamos cercados por todos os lados e esmagados pelas seguintes perguntas: o que fazer para se assegurar um mínimo de estabilidade – equilíbrio necessário para a sobrevivência - para uma pessoa? O que é que as pessoas humanas farão para prevenir estes acontecimentos? Se o par humanidade/não-humanidade possui tamanha importância nas cosmologias amazônicas, como se faz (e como se mantém seguro), então, algo que é dito humano? Diversas indagações que me arremessam em direção à próxima seção. Que passemos sem demora a ela!

V.II. FAZENDO O SOSSEGO PARA DIZER ‘EU’: SOBRE FABRICAÇÕES

Era uma gravidade jovial e familiar, igualmente distante da frivolidade e do tédio, uma compostura do corpo e do espírito, temperada pelo viço dos sentimentos e pela graça das maneiras, como um tronco rijo e reto adornado de folhagens e flores. Juntava às outras qualidades morais uma sensibilidade, não feminil e doentia, mas sóbria e forte; áspero consigo, sabia ser terno e mavioso com os outros.

- Machado de Assis, *Helena*

Em geral concebemos a idéia de fabricação como um grande dispêndio de energia masculino/feminino realizado por uma pessoa humana ou por seus parentes consangüíneos com fins de promover sua individuação. Mas dizer somente isso seria, certamente, pouco, pois penso que um olhar a menor distância sobre essa questão nos revela que a idéia de fabricação inscreve-se, simultaneamente, no quadro de um *conjunto de intervenções* que uma vez atuantes sobre as conexões do ‘corpo’ com o mundo, controlam a imprevisibilidade e o excesso que podem levar humanos a transformarem-se; e no quadro da *criação e individuação* do ‘corpo’ humano, resultado da intervenção de outrem e do acúmulo de experiência individual, na qual o conhecimento é extraído das relações dos humanos nos domínios que lhes são visíveis e/ou invisíveis em condições normais. Eis o que logo sinto quando as lembranças da apresentação desse tema nas etnografias Bororo, Yanomami e Araweté encontram outras em minha memória. Sem dúvida, penso que para que nos rendamos a essas lembranças é preciso que se destaque – em primeiro movimento muito rápido e algo ‘clandestino’ – um par de observações dignas de nota retiradas da etnografia Araweté por Viveiros de Castro.

Minha primeira observação rememora, em certa medida, a idéia amplamente difundida entre as pessoas desse povo de que a fabricação de um bebê é um esforço coletivo (mas

incompleto) de acumulação e de transformação (de sêmen), que carece de ser completado, logo, por meio do remodelamento do corpinho de um pequeno ou de uma pequena após o seu nascimento e por meio de uma série contínua de operações xamânicas de *imone* realizadas com fins de ‘engordar’ e de estabilizar a alminha da criança. Pois bem. Uma observação como esta já de cara me comprova pelo menos uma hipótese que julgo demasiadamente importante: tudo se passa aqui como se a de criação de um mecanismo externo de controle sobre os meios pelos quais os Araweté humanos podem ser conduzidos a entreterem-se em relações com centros de agência não-humanos fosse uma necessidade da qual as pessoas humanas não pudessem escapar.

É, no entanto, curioso, que se sinta o mesmo quando se detém novamente a atenção sobre algumas passagens retiradas da etnografia Bororo por Crocker. Ora, como o leitor e a leitora bem devem se recordar, o corpinho de um pequeno ou de uma pequena quando recém-nascido é completamente recheado do *raka* constituído a partir de porções do *raka* advindas do corpo paterno e do corpo materno. Como também já se sabe, essa é situação altamente instável que carece de ser estabilizada de alguma forma. Se assim, sabe-se que, segundo os Bororo, essa estabilização se dá por meio dos atos do *i-edaga* e da *i-maruga* da criança que desde os primeiros segundos da emergência da criança já zelavam pela sua vida e pela ligação entre o *aroe* do bebê e seu *raka*. Eis aqui, novamente, a idéia de fabricação apresentada como um conjunto de intervenções realizadas com fins de controlar a imprevisibilidade e o excesso que podem levar os humanos à uma situação perigosa, e como uma tarefa de criação e individuação do corpo humano, resultante da intervenção de outrem.

Mas não é menos interessante o fato de que a idéia sobre a necessidade de uma série de trabalhos e medidas como mecanismo preventivo contra uma objeção ‘moral’ específica ou contra as tentações de uma *unclean life* não é, ao que me parece, um privilégio ameríndio. Certamente uma idéia como esta rememora, em alguma medida, as intervenções de Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1981), nas quais o autor já assumia em seus comentários sobre a ‘ascese’ e o ‘espírito do capitalismo’ a necessidade do trabalho contínuo como ‘finalidade de vida’, como forma de desviar-se dos perigos do trabalho fortuito e do relaxamento. Dessa maneira, o ócio, a desistência da procura de uma vida ‘santificada’ pelo trabalho, bem como a riqueza representam, para Weber, formas eticamente condenáveis por carregar o homem à fuga do trabalho árduo e por afastá-lo do “meio desejado por Deus para o aumento de Sua glória” (Weber, *idem*: 113). Assim, nada melhor para se reaproximar do Divino que a seguinte prescrição: “contra as dúvidas religiosas

e a inescrupulosa tortura moral, e contra todas as tentações da carne, ao lado de uma dieta vegetariana e de banhos frios, prescreve-se: ‘Trabalha energicamente em tua Vocação’ (Weber, *idem:ibidem*)

Contudo, não estou completamente ao lado de Weber. Se para o autor, a ascese trata o trabalho perpétuo como meio de refratar os pecados de uma vida repleta de luxo, conversas ociosas e horas excessivas de sono para assim tornar o homem merecedor do “eterno descanso da santidade” (Weber, *idem*: 112), penso ao lado dos indígenas que a ascese ganha outro fundamento [Nesse livro weber estava dizendo o que ele pensava? teu texto sugere que sim]. Distanciando-se da idéia de trabalho perpétuo para chegar a Deus, esta versão ameríndia da ascese se volta agora ao trabalho perpétuo sobre o próprio ‘corpo’ indígena a fim de fabricá-lo como um refrator das ações de seres não-humanos. Tudo se passa, então, como se a fabricação fosse a criação do ‘corpo’ humano a partir da recusa da possibilidade dos ‘corpos’ não-humanos (Viveiros de Castro, 2002: 73), em uma espécie de luta perpétua não contra o ócio ou muitas horas de sono além do necessário, mas contra uma perigosa ‘verticalização’, isto é, contra a ação de espíritos e animais cuja agência pode ser sempre nociva aos homens. Nesse sentido, ‘fazer um humano’ corresponde a uma espécie de configuração da natureza humana pela própria cultura a partir da inscrição do ‘social’ no próprio ‘corpo’ dos humanos. Como notou certa vez Sztutman (2005: 40-41) para outros Tupi que não os Araweté e outro povo mais distante (especialmente e temporalmente) dos Bororo – os Tupi da costa quinhentistas e seiscentistas, a idéia de fabricação nos rituais de iniciação dos jovens guerreiros – baseados em transformações corporais (pela imposição de marcas os corpos dos iniciandos) e em um princípio generalizado de que todos são iguais – escapole da necessidade de qualquer forma de transcendência extra-humana. Dessa forma, também no caso Tupi nem lei, nem Estado, nem qualquer meio externo é necessário, uma vez que a própria sociedade já aparece inscrita por meio desses atos nos próprios corpos dos indivíduos.

Mas alguém certamente haverá de se indagar o que resta de tudo isso, em face da constatação que as observações recentes e o breve retorno à etnografia Bororo e à etnografia Araweté parecem nos impor? Caso me seja permitido, direi que essas observações nos trazem um grande ensinamento: o corpo de uma pessoa humana é *imaginado* (em todos os sentidos que a palavra pode abarcar) pela sociedade. Se isto for, realmente, verdade, pedirei licença antecipadamente ao leitor e à leitora para tomar ‘ao pé da letra’ essa idéia e destacar pelo menos dois sentidos comportados no interior da noção de *imaginação*. O primeiro deles refere-se precisamente à inscrição do social no corpo humano e na condensação das

transformações do corpo, das relações sociais e de seus estatutos em uma só forma. Dessa primeira forma de *imaginação* pode-se dizer, portanto, que o social “não se deposita no corpo como sobre um suporte inerte, mas o constitui” (Viveiros de Castro, 2002:72).

Apresso-me em dizer, entretanto, que isso é só um lado. Por outro caminho, a mesma possibilidade também torna pensável um segundo sentido que precisa ser recuperado para a idéia de *imaginação* do corpo de uma pessoa humana pela sociedade. Este remete diretamente à alma que todo corpo humano carrega consigo que lhe garante consciência e vitalidade e que é tida, por vezes, como uma ‘imagem’ do corpo fabricado, mas que, como já sabemos, é um duplo material/visual do corpo físico que evolui em outra ordem que não a dos humanos vivos.

Reconheço, entretanto, que o modo como acabo de me expressar talvez conduza o leitor e a leitora diretamente à lembrança de uma nota escrita por São Tomás de Aquino³⁶ sobre a relação entre ‘corpo’ e ‘alma’, na qual o autor destaca que a ‘alma’ é a matriz imediata do corpo e, portanto, o governa com poder despótico. Todavia, creio não ser realmente este o caso aqui, pois penso que o caso ameríndio obedece antes à outra lógica de determinação. Considerando-se as narrativas dos Araweté, por exemplo, sobre como concebem a relação entre *hiro* e *ĩ*, vemos que a alma Araweté figura como uma espécie de termo não-marcado da relação, isto é, como uma constante que representa a si mesmo, mas é, ao mesmo tempo, determinado pelo outro termo (marcado) da relação: o corpo, donde se pode concluir que se o corpo é, em alguma medida, a “matriz visual da alma” (Barcelos Neto, 2008:32), uma alma é, sem dúvida, uma variável determinada (mas não-coincidente) a partir dele que evolui em outra ordem que não a dos humanos vivos.

Mas, no fim, isso também não poderia ser tudo. Da mesma forma que a idéia de um corpo fabricado acaba por ressoar na alma de uma pessoa humana, penso que dizer o contrário também não seria incorreto, pois se o *social* é, como se sabe, positivamente inscrito em um corpo via uma série de processos de fabricação (através da nominação, do remodelamento do corpo, da ética alimentar dos pais em *couvade*, das operações xamânicas de *imone*, etc.), pode-se afirmar - no mesmo golpe - que o duplo de um corpo é igualmente fabricado nesse movimento. Assim sendo, é claro que não é de se espantar que a submissão do corpo de uma pessoa humana a esses processos faça com o seu duplo também seja modelado e permaneça

³⁶ Para um comentário adicional, ver Suma Teológica, volume 3, questões 1-48

essencialmente humano, mas, sendo um duplo, essa alma constantemente modelada figura, acima de tudo, como outro corpo³⁷ perante o ponto de vista de outrem.

Eu não gostaria, entretanto, de restringir-me apenas a essas observações. Convido, logo, ao leitor e a leitora a lançarem junto comigo os olhos em direção a uma segunda observação. Esta é: se de um lado fazíamos, antes, da idéia de fabricação um mecanismo de controle dos meios que podem ligar o corpo de uma pessoa humana ao cosmos, transformando-o em uma espécie de máquina de refração de aspectos não-humanos; desse lado tratarei de uma proposição complementar a primeira: ainda que a idéia de corpo figure como o produto de uma atividade constante de fabricação, realizada via uma série de intervenções humanas, creio que essa mesma proposição agora se acresce de mais uma idéia, a de que um corpo também é fruto da acumulação contínua de conhecimentos e habilidades por meio da experiência individual nos domínios que são visíveis ou invisíveis aos humanos quando em condições normais. Que olhemos, então, mais de perto!

De modo geral, não é de difícil percepção nas etnografias sobre os povos Bororo, Yanomami e Araweté a idéia de que o corpo de uma pessoa humana é uma espécie de veículo construído exteriormente por meio de um fluxo constante de ações de nutrição, abstenções, treinamentos formais, aplicações contínuas de substâncias sobre a pele que recobre a superfície do corpo, realizado com fins de fazer de um corpo algo que seja humano, saudável e produtivo. Contudo, antes de seguirmos em frente, julgo ser importante que abramos um par de parênteses aqui a respeito da idéia de *exterioridade*, pois não duvido que o leitor e a leitora já estejam a se perguntar: ora, por que se diz que o corpo é algo *externamente* construído? Bem, assumindo a liberdade necessária para responder uma pergunta como essa, eu direi que a idéia de *exterioridade* faz referência ao fato que desde o instante em que se concebe, por exemplo, um bebê, é absolutamente necessário que o corpinho do pequeno ou da pequena seja modelado através da agência humana de seus pais ou de seus parentes em linha ascendente. Se assim, seria justo dizer que entre as pessoas desse povo a equação: *fabricar uma pessoa = fabricar um parente* faz todo sentido.

Retornemos às observações que deixamos acima: a idéia de fabricação diz respeito à criação de mecanismos capazes de suprimir a possibilidade de transformação e reduzir o seu

³⁷ Sobre este ponto, a constatação de Miller (2007) é digna de nota pelo seu brilho. Como a autora aponta para os Mamaindê, “do ponto de vista dos outros, a alma (*yaupitidu*, espírito) é um corpo enfeitado, ou o próprio enfeito corporal (*wasain’du*).” (Miller 2007: 175-176).

grau de instabilidade; e um corpo é fruto da acumulação contínua de experiências em vários domínios diferentes. Estas observações talvez nos permitam sugerir que fazer uma pessoa e dizê-la humana é uma característica da ação de distanciar (e manter-se ileso à) as formas não-humanas de alteridade, como se todos os processos e atos que promovessem a humanidade de uma pessoa também acabassem por levar, no mesmo golpe, à diferenciação desta em relação aos centros de agência não-humanos; é, no fim, menos a afirmação do que uma pessoa é (quero dizer, menos um ‘atestado de humanidade’), que a negação do que uma pessoa humana não é, ou seja, a negação constante dos traços de não-humanidade.

Cabe perguntar: mas como se nega o que não se é? Coerentemente com o que já se disse, dir-se-ia que por meio da inscrição de marcas distintivas no corpo que acabam por ressoar na alma da pessoa, mas é claro que não é somente por isso. Tendo isso por base, pode-se dizer que a ‘dupla-negação’ também se efetua por meio da constituição de vínculos de parentesco. Eis que reencontro, então, uma intervenção de Lizot (2007:288) a respeito da etnografia Yanomami na qual o autor nos recorda que o traço marcante dessa sociedade indígena é que qualquer pessoa humana Yanomami é sempre (e antes de tudo) alguém que entretém relações de parentesco com os demais membros de uma aldeia/grupo local, uma vez que quem quer que seja, sempre é, antes de tudo, filho, filha, pai, mãe, irmão, irmã, marido ou esposa de outrem. Do mesmo modo que dizíamos antes que *fazer uma pessoa = fazer um parente*, nos reencontramos a partir da etnografia Yanomami (e vejo ecoar o mesmo na etnografia Bororo e na etnografia Araweté) com a idéia de que o processo de fabricação, desde muito antes do nascimento de uma criança, é sempre direcionado pelos consangüíneos adultos de alguém, até o dia em que o pequeno ou a pequena (já ‘fabricados’) também possa contribuir com a fabricação dos outros.

Es specular sobre isso faz-me lembrar, no entanto, que talvez fosse necessário dedicar pelo menos mais algumas linhas às duas teses centrais que abriram esta seção. Como propus anteriormente, é bem verdade que um corpo - quando fabricado e transformado em um indivíduo através do trabalho contínuo de refração das ações vindas dos mundos não-humanos - surge como matriz e, logo, proprietário de sua imagem (i.e. sua alma). Por este motivo, poderíamos dizer que um corpo contamina a alma, donde se conclui que as transformações as quais um corpo é submetido via os atos de fabricação certamente ressoam em uma alma - nos levando a sugerir para a idéia de alma que ela é uma virtualidade construída junto com a biografia de um indivíduo (Fausto, no prelo, apud. Costa, 2007: 297).

Ora, mas por outro lado seria um absurdo sugerir que a recíproca não pudesse ser verdadeira e, por isso, não pudéssemos propor o simétrico inverso da proposição e dizer: ‘não, na realidade é a alma quem contamina o corpo’. A verdade dessa afirmação provém, claro, da idéia de que a alma figura como outro corpo (i.e. uma nova ‘entidade ontológica’) perante os pontos de vista dos não-humanos e das almas dos outros humanos. Encarando esta afirmação com seriedade, podemos sugerir então que as relações que estes não-humanos engendram com aquilo que enxergam como corpo (mas que é dito ser alma pelos humanos), acabam por afetar o corpo físico humano através das constantes tentativas de seres não-humanos de inscrever nos humanos algum traço de sua não-humanidade. Como forma de espantar a possibilidade aterrorizante de ‘devirar-outro’ dada por esta contaminação, sabemos que os corpos humanos precisam ser transformados por seus parentes/afins em refratores da possibilidade de contágio pelas ações de não-humanos pois esta é, senão, a única maneira de controlar a instabilidade latente que sempre pode sujeitar os humanos ao contato com essas outras formas de alteridade.

Diante desta constatação, é impossível não nos lembrarmos de uma de uma famosa anedota construída por um par de Siberianistas quando dizem: “*the soul from the soul is the body*” (Willerslev e Pedersen, no prelo). Se isto realmente é verdadeiro tanto no interior Asiático, quanto na Amazônia; então também é verdade (tanto aqui, quanto lá) que ‘*the body from the body is the soul*’. No entanto, será apenas no fim desse capítulo que retornaremos a esta anedota e serão elucidadas as suas implicações no contexto ameríndio. Cabe aqui agora cumprir o prometido no início deste capítulo e retornar à Latour e à sua idéia de que um ‘corpo’ e uma ‘alma’ são, menos que afirmações, proposições que não denotam qualquer forma de autoridade definitiva.

V.III. OS DONOS DO PRONOME ‘EU’

*Numa ânsia de ter alguma cousa,
Divago por mim mesmo a procurar,
Desço-me todo, em vão, sem nada achar,
E minh’alma perdida não repousa
Nada tenho, decido-me a criar:
Brando a espada: sou luz harmoniosa
E chama genial que tudo ousa
Unicamente à fôrça de sonhar*

- Mário de Sá-Carneiro, *Escavação*

Quando iniciei este capítulo, já tinha em mente que haveria de cumprir, oportunamente, a promessa que havia feito desde a abertura desse trabalho: entender as idéias de corpo e de alma menos como representações que como trajetórias que nos levam a constituição de todo um mundo específico a partir de um determinado ponto de vista. Mas para que eu a cumprisse, eu precisei, certamente, de inspiração e para tanto sobrevoei as etnografias Bororo, Yanomami e Araweté, atento ao que se mobilizava enquanto corpo e enquanto alma em cada uma dessas sociedades indígenas sul-americanas, e me inspirei, posteriormente, nas idéias de *fabricação* e de *instabilidade*, para condensar as idéias que havia suscitado desde o início deste trabalho. O modelo que propus no capítulo 1 enfatizava, então, dois pontos: um corpo e uma alma são, menos que substâncias, posições; e ter um corpo (mas também ter uma alma) consiste em uma espécie de aprendizagem sobre ser afetado seja por atos humanos ou pela ação não-humana. O que, assim, via pulsar no interior destes modelos é uma hipótese muito próxima de uma proposição de Bruno Latour - cuja idéia é a de que se um corpo ou uma alma são trajetórias dinâmicas, ter um corpo e ter, logo, uma alma, correspondem ao processo de aprender a ser afetado. Assim sendo, a necessidade de falar diretamente de qualquer um deles se esvanece e acaba por ceder lugar a uma sucessão de *body talks*³⁸ (Latour, 2004), isto é, as diversas maneiras que o que quer que seja visto como um corpo pode se engajar em relações com os corpos de outrem.

Considerando-se aceitável a hipótese acima, eu diria que as idéias sobre uma *aprendizagem* de ser afetado e de uma sucessão de *body talks* (*ibidem*: 206) tratam de corpos e de almas que se põem sensíveis as diferenças. Mas o que será que isto quer dizer? Se pudermos imaginar, tal como me parece indicar Latour (*ibidem*), um diálogo entre o modelo dualista/holista sobre o qual comentei no início do capítulo 1 – e que dizia respeito a um esquema no interior do qual um corpo é, sobretudo, um sujeito de essência pré-definida e a alma, bem como as outras formas de alteridade que povoam o cosmos, são somente objetos (que também têm, por seu lado, essência pré-definida) que se ligam ao corpo por meio de uma linguagem específica -, e nosso esquema que enfatiza a controvérsia e a diferença na medida em que aos corpos, as almas e a todas as outras formas de alteridade a possibilidade de também serem sujeitos sem essência pré-definida, acredito que certamente a conversa teria este tom:

³⁸ Diante da dificuldade de comentar sobre a idéia de *corpo*, Latour diz optar por não teorizar diretamente sobre o 'corpo', preferindo, antes, teorizar sobre o que as pessoas mobilizam enquanto corpo, isto é, sobre as diversas maneiras em que um corpo qualquer é colocado em ação. São as diferentes idéias sobre o que as pessoas de um grupo mobilizam enquanto corpo às quais o autor se refere como *body talks*. Ver Latour, 2004

[Corpo no modelo dualista/holista]: “Se eu ao menos pudesse retirar-me desse corpo fechado e lançar-me ao cosmos, eu poderia ver o mundo como ele realmente é: sem modelos, sem controvérsias, silencioso e contemplativo.

[Corpo afetado no esquema que enfatiza a controvérsia]: “De verdade? Mas você deseja, então, a sua própria morte? De minha parte, desejo permanecer vivo! Desejo mais palavras, mais controvérsias, mais instrumentos para me tornar mais sensível a mais diferenças.”³⁹

Mais controvérsias! Mais diferenças que surgem diante de uma gama de pontos de vistas distintos! Não consigo, no entanto, afastar de minha mente e de meu coração a lembrança recente do último ato da ópera *La Traviata*, de Giuseppe Verdi, no qual Violetta Valery (soprano *spinto* principal) convalesce silenciosa e empobrecida em um subúrbio de Paris, desejosa de sua própria morte – o único meio possível que a aliviaria dos efeitos provocados pelas controvérsias suscitadas por seu sogro, Giorgio Germont, sobre sua relação com seu amado Alfredo Germont. Quando este se reencontra com Violetta na residência da doente por ocasião do Carnaval parisiense – trazendo novamente à solista uma vontade inigualável de viver – tudo parecerá ser tarde demais. As inúmeras controvérsias farão de Alfredo Germont um homem cada vez mais vivo (ainda irado pela desconfiança e pelos ciúmes da relação entre Violetta e o Barão de Douphol), mas levarão Violetta à morte. Pois bem. No argumento de Verdi, as diferenças e as controvérsias articuladas por Giorgio Germont entre Violetta e Alfredo são irreconciliáveis, pois, no fim, nem o arrependimento e a tentativa do pai de Alfredo de pedir perdão a sua nora no leito e morte não livrarão nem Violetta nem Alfredo da amplitude máxima da controvérsia criada pelo velhote Germont: a soprano morre, o tenor subsiste.

É, em todo caso, curioso que um dos maiores trabalhos de Verdi (1853) rememore, a uma primeira vista, a idéia de *multiverso* tomada de empréstimo (e com muito brilho) por Bruno Latour (*ibidem*: 213) de William James para designar um *universo* quando liberto de uma unificação prematura. Ora, se um *universo* é feito basicamente de essências pré-definidas; então se poderia dizer que o *multiverso* é feito, por outro lado, de hábitos e da articulação das inúmeras controvérsias. Como na imagem que a ópera de Verdi nos dá de um mundo que não pode nem se unificar (pela quantidade de controvérsias que o recheiam), nem ser essencialmente pré-definido (pela oscilação e mutação constante dos personagens criados pelo compositor italiano), a noção de *multiverso* quando aplicada à relação entre corpo, alma e as outras formas de alteridade nos possibilita pensar um modelo em que uma alma é uma

³⁹ Adaptado de um comentário de Bruno Latour, *ibidem*: 211

alma (do ponto de vista do corpo) *mas também* é um corpo que evolui em outra ordem que não a dos humanos vivos, isto é, perante o ponto de vista dos não-humanos.

Mas no final é possível que o leitor e a leitora que se encontrem diante dessas sugestões ainda se questionem: qual a pertinência de substituir uma idéia pela outra - quero dizer, sobre a vantagem de substituir a idéia de *afirmação* pela de *proposição*, ou a de *universo* pela de *multiverso*, ou ainda, de enfatizar uma sucessão de *body talks*, uma aprendizagem de *ser-afetado*? Caso esta pergunta realmente se faça, adianto ao leitor e a leitora que a preferência de um termo por outro não é um simples capricho lingüístico meu. Ao contrário, acredito que essa troca nos permite tratar um corpo e uma alma como se estivéssemos falando de proposições da mesma natureza de equações de parentesco (Lima, 2002), visto que quem diz ‘meu tio é avô de meu filho’ não diz sobre um mundo físico no qual um corpo é dotado de uma essência própria que contrasta com relações externas a ele, mas diz, por outro lado, sobre uma espécie de *multiverso* condicionado “não pela retirada do sujeito, mas por sua *apropriação de uma posição* dentre as muitas ali existentes” (Lima, 2002:10, grifos meus). Esta me parece ser uma possibilidade bastante interessante e trato agora de apresentar e compreender os meios dessa apropriação na relação entre corpo e alma.

V.IV. A FUGA PERSPECTIVISTA

Nesse sentido, os ameríndios parecem levar às últimas conseqüências e dar forma filosófica à máxima estruturalista de que a relação precede os termos e, assim, a identidade não pode ser senão um caso da alteridade.

- Renato Sztutman, *O profeta e o principal*

*Σώματος τό ὕμοιον λαί τό ἀνόμοιον, οὐχί δέ ἀσωμάτου*⁴⁰

- Tertuliano

Ao centrarmos acima a nossa análise sobre as noções de multiverso, *body talks*, proposições sem autoridade definitiva, e controvérsias, penso que acabamos nos aproximando de uma das tendências que marcaram os estudos sobre povos indígenas sul-americanos a partir dos anos de 1990. Trata-se, claro, da sofisticada proposição de que a distância entre

⁴⁰ “As almas são corpos, pois estão sujeitas a relações de similaridade e dissimilaridade” (tradução livre)

linguagem e realidade para o pensamento ameríndio não é a mesma que para o pensamento euro-americano (Lima, 2005: 214). Sobre este ponto, os desenvolvimentos⁴¹ mais completos do que veio a receber o nome de ‘perspectivismo ameríndio’ têm como estímulo maior – como se exprimiu, certa vez, Viveiros de Castro (2002: 350) – a idéia indígena segundo a qual a maneira como os humanos vêem os animais, os deuses, os espíritos, as plantas, os objetos, as formas de relevo, os fenômenos meteorológicos, etc. diverge profundamente da maneira que os centros de agência não-humanos vêem a si próprios e os humanos. Daí, alguns exemplos que penso serem absolutamente esclarecedores: nas proximidades das aldeias Bororo os cupinzeiros são vistos pelas pessoas humanas como formas deformadas, assustadoras e anti-naturais, mas são vistas pelos *maereboe* como casas recheadas de alimento; ou como demonstra Viveiros de Castro para a etnografia Araweté, os humanos, *bide*, vêem a si próprios como humanos mas são vistos pelos pecaris e pelos macacos-gritadores como inimigos, *awĩ*; ou ainda como destacou Lizot para a etnografia Yanomami, do ponto de vista das pessoas humanas os *Yawari* são tidos como parentes, mas essas criaturas vêem os humanos, por seu lado, como inimigos que raptam e levam para sua morada sub-aquática. Em linhas gerais, são nesses registros extraídos das etnografias Bororo, Yanomami e Araweté que nos reencontramos com uma idéia fundamental do perspectivismo ameríndio, sobre a qual Viveiros de Castro (1996) escreveu o seguinte:

(...) Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista (e um ponto de vista não é senão diferença) não está na alma, pois esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte — a diferença é dada pela especificidade dos corpos. Isso permite responder às perguntas: se os não-humanos são pessoas e têm almas, em que se distinguem dos humanos? E por que, sendo gente, não nos vêem como gente? (*ibidem*: 128)

Decorre dessa observação do autor sobre a idéia de perspectivismo que esta possui duas faces diferentes: uma de generalidade e outra de especificidade. De certo, haveria de existir aqui, segundo o autor, também uma espécie de ‘condição virtual’ que interligasse os humanos e os centros de agência não-humanos e definisse a possibilidade de cada um desses seres ocupar um determinado ponto de vista. Se já nos encontramos antes diante de uma questão como essa, penso agora que a alma deve ser, logo, quem assume esse papel de condição virtual que interligaria subjetividades distintas (uma vez que é formalmente idêntica em todos os seres dotados de ponto de vista). Isso de um lado. De outro, não é mais nenhuma

⁴¹ Refiro-me aos trabalhos de Lima, 2005 e de Viveiros de Castro, 1996.

novidade para nós que uma vez que a problemática do perspectivismo indígena refere-se justamente a uma espécie de “variação contínua entre signos e coisas” (Lima, *ibidem*), também haveria de existir, portanto, alguma coisa que provocasse tal variação na forma como os sujeitos apreendem uma mesma coisa, caso contrário, todos os seres enxergariam as mesmas coisas da mesma maneira. Ora, mas o que é, então, que provoca essa variação? A resposta que as etnografias Bororo, Yanomami e Araweté nos dão é que o que provoca tal variação não se encontra na alma, mas somente (como já se disse antes) na especificidade do corpo de cada sujeito.

Dessa maneira, ao colocar-se por detrás de qualquer forma de ‘dizer-eu’ (que, como supomos, só se dá a partir de um corpo), a alma generaliza a condição de sujeito às espécies que a possuem, ao dotar-lhes de “faculdades que são ao mesmo tempo psicológicas, sociológicas e intelectuais como: consciência de si e de outrem, linguagem, pensamento, socialidade” (Lima, 2002:5). Mas talvez seja preciso que sigamos mais devagar, pois o modo como acabo de me exprimir - tomando a alma como *pré-pensamento* (Lispector, 1978) que antecede a existência de pontos de vista e generaliza uma condição de humanidade aos animais e espíritos que a possuem (Lima, *ibidem*), e o corpo como *Urphänomen*⁴² (para me servir de uma expressão de Goethe (1982)) da perspectiva, co-originário com o próprio ponto de vista - talvez evoque novamente no espírito da leitora e do leitor o problema de uma interpretação dualista para a relação entre corpo e alma - ao qual me referi (e busquei contornar) ao longo desse capítulo e no início do capítulo I. Apresso-me logo em esclarecer, no entanto, que não é esse absolutamente o caso aqui. Muito pelo contrário, creio que o que está realmente em jogo nisso tudo que apresentei até agora não é um esquema de ‘agente-paciente’, mas a reafirmação do que já sugeri ao longo de todo esse capítulo: se já se dizia que corpo e alma são, menos que substâncias, proposições; agora penso que insistir com tal afirmação nos conduz a pensar que eles são, antes de tudo, perspectivas.

Ora, mas seria uma perspectiva uma proposição? Se sim (como acredito), isso nos leva a pensar que a perspectiva também não possui nem a rigidez nem a imobilidade de uma afirmação (tal como Latour [2004] sugeria), mas antes que as perspectivas encontram-se no interior de um jogo frouxo de ‘dizer-eu’ que só existe a partir de uma “distribuição diferencial da posição de sujeito” (Lima, 2005: 90) assegurada pela diferença dos corpos dessas

⁴² O termo é emprestado de Goethe e remete à idéia de um ‘fenômeno originário’ que antecede o próprio fenômeno concreto. Para uma discussão suplementar, ver as cartas de Goethe para Hegel disponíveis no sítio <http://www.ethicalpolitics.org/seminars/urphaenomen.htm>

subjetividades. Dizer, entretanto, que uma alma e um corpo *são* perspectivas *não* corresponde a dizer que eles *têm* pontos de vista, pois isto seria equivalente a afirmar que um corpo é uma substância a qual se acrescenta uma capacidade (o ponto de vista) na forma de uma segunda substância. Em suma, penso que se uma proposição trata, sobretudo, - como já aprendemos antes - de uma forma de ser afetado, então se pode dizer agora que: há tantos corpos (ou tantos pontos de vista), quanto formas de ser afetado possíveis.

Mas a esta altura, relembro-me que talvez ainda tenha que se dedicar mais algumas linhas à seguinte pergunta: será que esta espécie de ‘alteridade referencial’ dada entre conceitos homonímicos nomeada de *perspectivismo ameríndio* poderia ser dita ser, também, uma espécie de equívoco? Não há dúvida que sim, mas diante da resposta afirmativa, uma segunda pergunta logo aparece diante de nossos olhos: que espécie de *equívoco* é, então, esse? Como veio demonstrar uma comunicação importante de Viveiros de Castro (2004), um equívoco não corresponde a um erro ou a uma patologia que comprometa a comunicação, mas antes, a inauguração de uma relação com uma ‘exterioridade’. Não é de importância menor uma consequência dessa abordagem: a questão que diz respeito ao perspectivismo indígena não é tanto de descobrir um referente comum a duas representações. Ao contrário, a problemática consiste em deixar explícito o equívoco que existiria quando imaginamos, por exemplo, que quando os *maereboe* dizem casa, referem-se ao mesmo que os Bororo. É por tudo isso portanto que a idéia de perspectivismo supõe, como nota Viveiros de Castro, uma epistemologia constante e variadas ontologias.

Mas no fim, creio que para os leitores e leitoras familiares à bibliografia de Clarice Lispector, estou certo de que esta espécie de ‘variação de signos e coisas’ que se apresenta na nota de Viveiros de Castro já evocou em seus espíritos a lembrança de uma passagem apresentada em *Um sopro de vida* (1978), na qual sobre Ângela – personagem criada pela autora – se diz estar apaixonada pelas coisas do mundo, pois elas são quase que sem ‘máxima constante’. Ângela, como se percebe ao longo dos parágrafos, não é isenta nem neutra: quando ela se aproxima das coisas, se transforma em um liame que une seu próprio ponto de vista às coisas que parecem só existir a partir de seu ponto de vista. Sendo assim a vida de Ângela, a personagem do alto de sua ‘função-eu’ pedirá em tom de clemência: por favor, exageremos o uso das coisas!

Não se poderia deixar um pedido como o de Lispector sem a devida atenção. Considerando-se a possibilidade de pensarmos este ‘exagero das coisas’ ao qual se refere Lispector no contexto ameríndio – que permitiria que os não-humanos vissem as coisas como

os humanos as vêem, mesmo que as coisas que vissem fossem diferentes – vemos que tal ‘exagero’ envolve dois aspectos que merecem ser destacados. O primeiro deles é que a idéia de unidade sobre a qual se apóia este ‘exagero das coisas’ surge a partir de uma *dissimilaridade* da alma com qualquer corpo específico. Mas o que isto quer dizer? Quer dizer, sobretudo, que ao tomarmos os não-humanos como pessoas (neste caso específico, os porcos-do-mato como humanos, mas também os *maereboe* dos Bororo), vemos que eles também são dotados de algumas práticas que remetem a própria cultura dos humanos, visto que, como já bem sabemos, a alma é formalmente idêntica através dos humanos e dos não-humanos, uma vez que “só enxerga a mesma coisa em toda parte” (Viveiros de Castro, *ibidem*). Diríamos então – remontando o exemplo dos Bororo - que o fato de os *maereboe* enxergarem um cupinzeiro como uma casa cheia de alimento, é algo que remete à própria cultura dos Bororo humanos. Poder-se-ia dizer, portanto, que os Bororo humanos e os *maereboe* são gente “cada um em seu próprio departamento” (Viveiros de Castro, *ibidem*), pois percebem coisas distintas pela mesma lente.

Isso só de um lado. Pelo outro, entendo que o que está realmente em jogo aqui para uma ‘variação entre signos e coisas’ não pode ser uma relação de identificação entre não-humanos e humanos, pois qualquer espécie de variação implica, fundamentalmente, na pré-existência de uma diferença. Assim, tudo o que se poderia dizer com alguma certeza sobre o que provocaria esta variação é o fato de que, novamente, é o corpo que provoca a diferenciação entre os sujeitos e leva, por exemplo, os *maereboe* a perceberem como casa aquilo que os humanos percebem como uma forma deformada e anti-natural. Pensado nesse sentido, o *corpo* é o termo que designa, como já bem ressaltou Viveiros de Castro (*ibidem*), “um conjunto de afecções e modos de ser que constituem um habitus” dentro do qual o modo como um determinado sujeito come, anda, vive e se comunica são signos poderosos que indicam como este sujeito vê o mundo. Assim sendo, se torna saliente mais uma vez nesta argumentação a idéia de que não há ponto de vista que não seja originado a partir de um corpo. Sendo assim, é justamente porque humanos e não-humanos possuem *corpos* distintos que os primeiros enxergam apenas como um cupinzeiro, aquilo que os não-humanos vêem como *sua* maloca, ou ainda, que os porcos-do-mato que habitam as porções de floresta do território Araweté percebam como inimigos, *Awĩ*, aqueles que os Araweté dizem ser apenas humanos, *bĩde*. É importante ressaltar, no entanto, que esta diferença entre os corpos dos sujeitos só é apreensível para outrem, uma vez que, como assinala Viveiros de Castro (*ibidem*), para si mesmo, “cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do

humano)”. Numa afirmativa digna de seu brilho, acredito que foi o autor quem disse, de maneira sucinta, o mais interessante sobre este modo como a alteridade é apreendida: “Não vemos, em condições normais, os animais como gente, e reciprocamente, porque nossos corpos respectivos (e perspectivados) são diferentes” (Viveiros de Castro, *ibidem*).

De todo modo, o argumento do perspectivismo ameríndio quando colocado ao lado das observações que trouxe desde o capítulo I até agora, já me leva a sintetizar algumas idéias⁴³ que apareceram ao longo desse último capítulo. São essas:

(i) O que quer se dê ou se faça visível para um sujeito, só se faz (ou só se dá) porque o corpo desse sujeito já existe.

(ii) Ter um corpo inaugura todo um mundo que só existe para o sujeito que o possui, mas, ao mesmo tempo, instaura um sistema (uma amarração) das relações e dos modos de ser de uma subjetividade específica. O corpo é, então, o limite (na dupla acepção do termo) do ponto de vista. (cf. Fogel, 2009)

(iii) Diz-se que a alma é o acontecimento originário que antecede a existência da perspectiva, logo deve-se dizer que ela também é, por definição, *dissimilar* a qualquer corpo específico. Por outro lado, sabe-se que uma alma, enquanto componente de uma pessoa, é um duplo visual *similar* a sua matriz - o corpo e é percebido assim por outras subjetividades habilitadas a enxergá-la, quando evolui como corpo em outra ordem que a dos humanos vivos. Assim sendo, (remontando e re-ajeitando um problema antigo já colocado pelos Estóicos⁴⁴) penso que a alma figura no contexto amazônico como um *corpo* que não pode ser nem agente e nem paciente face ao corpo físico ameríndio. Quero dizer com isso, então, que a alma tem que ser percebida como um corpo que evolui em uma ordem distinta, mas determinadas coisas na alma têm que ser percebidas na própria alma como efeito do corpo de quem a possui. Por isso, talvez, seja válido dizer que os efeitos de fabricação do corpo ressoam na alma, mas que isto não impede absolutamente que ela seja percebida como corpo por outras subjetividades quando desconectada do corpo físico.

(iv) Admitir a ‘corporeidade’ da alma faz fugir das idéias de dualismo e de causalidade, uma vez que o xis da hipótese apresentada aqui é que a relação entre corpo e alma se dá em outro nível, que não o da ‘causa’ e ‘efeito’. Por esta hipótese, acredito que

⁴³ Sobre estas idéias, elas foram amplamente inspiradas pelas leituras de textos de Fogel (2009) e de Bréhier (1997).

⁴⁴ Ver comentário de Bréhier (*ibidem*) sobre as obras de Crísipo (n.p.); Cleanti (n.p.); e Nemeses (n.p.)

corpo e alma atuam, antes de tudo, como aspectos de uma só e mesma pessoa e não como dois aspectos destacados em duas ordens diferentes. (cf. Bréhier, 1997)

Foi sorte, talvez, ter me deparado só agora com essas observações de Bréhier e de Fogel sobre os gregos antigos – que parecem ter tido o poder de sintetizar tão bem o que busquei entender nos capítulos anteriores. Elas me servirão de ‘catapulta’ para me lançarem ao encontro do tema que apresentarei, finalmente, na última seção desse capítulo - sobre as idéias de *duplo*, *imagem* e *representação*. Que eu possa avançar até ele agora.

V. VI. O ANTI-PSIQUÊ

*Foi-se formando
a meu lado
um outro
que é mais Gullar do que eu*

*que se apossou do que vi
do que fiz
do que era meu*

*e pelo país
flutua
livre da morte
e do morto*

*pelas ruas da cidade
vejo-o passar
com meu rosto*

*mas sem o peso
do corpo
que sou eu
culpado e pouco*

- Ferreira Gullar, *O Duplo*

FIGURAVIII

(‘Psiquê abrindo a porta para o jardim de Cupido’. Autor: John William Waterhouse, Coleção: Harris Museum and Art Gallery, Preston, Lancashire, UK)



O que esta dissertação buscou propor até agora, como sabemos, foi uma experimentação dada a partir do desafio de pensar sobre uma noção de *alma* que não fosse redutível a um dualismo ‘maior’, construído sob um modelo *corpo-substância*, quero dizer, a uma simples imagem – simétrica ao corpo físico - que se encontraria encerrada no interior de um envelope corpóreo. Como já é de se imaginar, tudo isso concerniria também, logo, a idéia de representação, que até onde pensei também haveria de ser discutida. Todo o problema ganhava, portanto, uma nova face que certamente não soa agora como nenhuma novidade aos ouvidos do leitor e da leitora depois de já terem passado pelos capítulos que precederam esta seção. Essa nova face era, então, como conceber uma idéia de alma (ou de imagem) que não fosse redutível a mera representação de um corpo material. Foi do encontro oportuno com uma questão como essa que cresceu em minha mente a idéia de propor sobre a existência de

um eixo de transformações anímicas na América do Sul, no interior do qual se sugeria que o que as sociedades indígenas que o comporiam – a saber, os Bororo, os Araweté, e os Yanomami – mobilizam enquanto alma seriam transformações de uma mesma ‘estrutura’(com o perdão da palavra, caso ela soe inadequada ao leitor ou a leitora) não-representacional.

Mas estando eu, naquele momento, a dedicar todo meu interesse à investigação dessas questões, logo encontrar-me-ia com a lembrança em meu coração do mito grego de Psiquê – a protagonista, aos meus olhos, do ‘mito’ fundador da associação entre alma, imagem, e representação. Qual seria, então, a causa revelada no mito de Psiquê que provocaria uma associação como essa? Bem, estou certo de que o leitor e a leitora familiares com a narrativa do mito certamente se lembrarão que Psiquê, reputada ser, pelos gregos, a personificação da alma na Terra, clama a Zeus (completamente machucada pela saudade de seu amado Eros) para que lhe ceda a permissão para abandonar o seu domínio de origem para que possa encontrar abrigo no mesmo plano que seu bem-querido Eros. Zeus não hesita. Concede à Psiquê tal privilégio, mas não sem que a moça tenha que pagar um preço que, aos nossos olhos, seria demasiadamente alto: a bela jovem deve abandonar o que restou de sua capacidade agentiva, já que foi justamente esta quem havia despertado anteriormente a fúria de Eros e motivado seu exílio na morada dos Deuses. Psiquê, para desfrutar da companhia de seu amado, transforma-se, portanto, na representação, apenas, do que fora anteriormente.

Pois bem. Se Psiquê também é, aos meus olhos, a protagonista de uma relação obcecada entre imagem/alma e a simples representação de um corpo – tudo aquilo que nós, a saber mais uma vez, tentamos escapar ao longo do capítulos que precederam – penso que a hipótese de um *Anti-Psiquê* (a tal ‘estrutura’ que mencionei antes no capítulo 1) se poderia formular assim: uma alma não é nem uma imitação (quem o era, como sabemos, era Psiquê) de algo dito real, ou uma espécie de fabulação, pois ela, sem sombra de dúvida, é – para os que estão aptos a vê-las – algo externo a realidade comum, e uma forma que se move simultaneamente em dois planos distintos: sempre que uma alma se faz presente para um sujeito, ela também acaba por deixar claro, no mesmo golpe, não ser do mesmo mundo que os outros sujeitos. Se alguém se indagar qual é o propósito de um *Anti-Psiquê*, direi que é demonstrar que uma alma é, certamente, a presença corporal de uma pessoa em um plano distinto, assim como também é, no mesmo movimento, a prova de sua irremediável ausência. No fim, um quase-sujeito que escapole à representação e só pode ser examinado, por seu lado, em sua ‘quasidade’.

Parece-me, a essa altura, importante sublinhar alguns perguntas que penso poderem nos auxiliar a encontrar o sentido preciso para as observações que fizemos e a hipótese que levantamos até agora. Elas são: qual o status do duplo/alma? Como funciona? Qual a sua relação com o corpo? Ainda que mude-se a forma da pergunta, uma questão de fundo permanece inalterada: como é possível dar presença visual àquilo que evolui em um domínio extra-humano e, logo, inacessível aos humanos vivos em condições normais que habitam o espaço Terreno? O ponto é, obviamente, como conceber o invisível, visível, sem que ele seja reduzido à representação de um envelope corpóreo, ou, em outras palavras, como abrir espaço nesse mundo para o que parece não pertencer a ele. Nesse sentido, se há aqui um problema com a idéia de representação (sublinho: como certamente há), este só poderia ser sua ‘aspiração paradóxica’ de inscrever aquilo que é ‘naturalmente ausente’ (i.e. a alma) no que é presente no mundo dos humanos vivos.

É aqui que podemos começar a extrair os possíveis rendimentos da idéia de um *Anti-Psiquê*. Que lancemos, assim, nossos olhos agora em direção à primeira pergunta: qual o status do duplo/alma? Aqui, não posso afastar-me da lembrança de uma faceta importante da etnografia Araweté, que discutiu-se anteriormente. Naquela ocasião, dizia-se que um *ta’o we* de um cadáver era, mais que uma imagem do defunto, um duplo – constatação que reenviava-nos diretamente à distinção efetuada pelos gregos antigos entre uma *imagem* e um *duplo*. O que penso merecer destaque aqui é que a mesma conceituação que se aplicava aos *ta’o we* Araweté parece ser, agora, extensível à idéia de alma, como apresentada pelos povos que comporiam o eixo de transformações sobre o qual comentei no capítulo 1.

Ora, mas em que consiste, então, a distinção entre um *duplo* e uma *imagem*? Se brevemente rascunhada acima e no capítulo III, cumpre ressaltar agora que um duplo – assim como uma alma – não é absolutamente um simples produto mental, pois, como vem nos chamar a atenção uma intervenção importante de Vernant (1983), um duplo – assim como a alma indígena – é - a exemplo do xamã amazônico, comutador que atua em uma zona interespecífica; e do guerreiro, comutador que atua, por seu lado, em uma zona intersocietária (Viveiros de Castro, 2008:96) – o mediador que atua entre duas áreas especificamente distintas (mas complementares). No entanto, é também um problema de tensão que a noção de alma/duplo vista como mediador exprime, já que a idéia de estabelecer contato com o mundo de outrem, atualizá-lo e fazê-lo presente, mas, no mesmo golpe, enfatizar sua inacessibilidade e sua qualidade ‘alienígena’, não me parece ser algo que se revele simples no pensamento ameríndio. Poder-se-ia dizer, portanto, que em sua qualidade de

‘ponte’ ou de ‘mediador’ entre duas zonas interespecíficas, uma alma enquanto um duplo deve, ao mesmo tempo, marcar a distância entre uma zona extra-humana e o domínio habitado pelos humanos vivos. No fim, não creio ser desprovida de sentido a seguinte interpretação: uma alma deve afirmar, sobretudo, a incompatibilidade e a inadequação entre um domínio que não é o dos humanos vivos e tudo aquilo que ela tem o poder de revelar aos olhos das pessoas humanas.

Tratemos agora de construir uma resposta para a segunda pergunta, a respeito da função de uma alma. Nas narrações das etnografias Bororo, Yanomami e Araweté, vemos que uma alma, enquanto duplo que é, não é feita para ser vista - já que enxergá-la em ocasiões que não sejam nem a morte e nem o sonho é índice de que algo não está direito. Contudo, há de se ressaltar o seguinte: a alma visível para uma pessoa é sempre a alma de outrem. No entanto, se uma alma não é visível, em condições normais, para outrem - como se esperaria de uma imagem -, uma alma tampouco é totalmente invisível em outra ordem - quando o corpo de uma pessoa humana está ‘ausente’ - aos olhos dos centros de agência não humanos que habitam outras zonas do cosmos que não a das pessoas humanas vivas. O que precede permite-nos também afirmar que o ato de ver uma alma é, preliminarmente, uma relação escondida que só ganha sua verdadeira significância por tratar-se de um privilégio reservado exclusivamente para pessoas em particular, em algumas situações e condições específicas.

Se assim, é fato que ser capaz de vê-las também acaba por denotar, logo, uma espécie de valor de iniciação (no xamanismo, por exemplo) para os humanos. Mas isso, não é tudo. Uma alma ainda parece trazer consigo uma série de funções complementares: ela é a figuração - enquanto corpo - da capacidade agentiva (por meio de suas manifestações ativas) de forma específica que evolui em outra ordem. Se isso já não fosse o bastante, acredito realmente que a idéia de alma acumula ainda mais uma função: ela é uma espécie de mecanismo regulador das relações que uma pessoa entretém com formas não-humanas de alteridade. Por fim, há ainda um ponto que merece destaque por nos levar, de certa maneira, ao encontro de uma resposta para a terceira pergunta que levantei anteriormente. Uma alma, como já sabemos, pode estabelecer contato real com um domínio extra-humanos e trazer a presença deste diretamente para o interior do mundo humano - seja na forma de doenças, seja na forma de auxílio, dado pelos espíritos auxiliares do xamã, etc. Mas ainda assim, no ato de fazê-lo uma alma acaba por enfatizar todos os elementos característicos de um domínio que é representado como essencialmente inacessível e misterioso para as pessoas humanas em condições normais.

Mas já a esta altura desse capítulo, eu não consigo mais afastar de meu coração a suspeição de que talvez houvesse alguma comunicação entre o conjunto de notas que apresentei acima, e uma distinção apontada por Deleuze (2010) em seu célebre *Um Manifesto de Menos* para o teatro de Carmelo Bene, sobre as noções de *menor* e *maior*, retiradas do vocabulário de Deleuze. Confiando em que realmente há alguma comunicação entre os dois conjuntos de notas, avançarei para a próxima seção, a fim de definir, por outro ângulo, sob quais termos poderíamos conceber a idéia de alma enquanto uma figura *menor*, que não se rende a representação do corpo físico.

V. VI.I. A ALMA ENQUANTO FIGURA MENOR

Não me submeto ao estado nem aos homens; resisto inertemente. O estado só me pode querer para uma ação qualquer. Não agindo eu, ele nada de mim consegue. Hoje já não se mata, e ele apenas me pode incomodar; se isso acontecer, terei que blindar mais o meu espírito e viver mais longe adentro dos meus sonhos. Mas isso não aconteceu nunca. Nunca me apoquentou o estado. Creio que a sorte soube providenciar.

- Bernardo Soares, *O Livro do Desassossego*.

Carmelo Bene é um mecânico, ou mesmo um amputador. Eis o que provavelmente diria Deleuze a respeito do dramaturgo italiano. Se Bene é reputado proceder por subtração – ‘amputa’ o Romeu de sua versão de *Romeu e Julieta*, e provoca o crescimento de quem era, até então, apenas virtualidade no original Shakesperiano: Mercúrio – como se fosse um médico diante de um membro necrosado que carece de ser extirpado e substituído, inesperadamente, por uma prótese mecânica; o mesmo dramaturgo também o é por fazer deslanchar – tal como um mecânico ou um controlador – um processo contínuo de metamorfoses e variações a partir do “agenciamento cênico, cores, luzes, gestos, palavras” (Deleuze, *ibidem*: 31). Pois bem. Se Bene é, inegavelmente, um amputador, ele certamente não o faz despropositadamente: Bene amputa, menos que personagens, elementos de Poder, ou ainda - tomando de empréstimo as palavras de Deleuze (*ibidem*: 32) - os elementos que fazem ou representam um sistema de poder, fazendo liberar, nesse movimento, uma força não-representativa sempre em equilíbrio. Esta é: um personagem que até então era pura virtualidade. Nesse movimento, que frise-se que o que muda não é simplesmente a matéria do teatro. Ao contrário, é toda a forma do teatro que muda, que cessa logo de ser representação.

Mas isso não é, claro, tudo sobre Bene. O dramaturgo-amputador não se interessa somente por subtrações e substituições, mas também, como bem destaca Deleuze (*ibidem*: 34), pelas noções de *Maior* e de *Menor*, as quais destaca do plano e confere-lhes conteúdo vivido. Que se indague, logo, o que é um autor *menor*? Deleuze é enfático em sua resposta: é aquele sem futuro nem passado, dono apenas de um devir pelo qual se comunica com outros tempos, outros espaços. Em suma, aquele que não é nem histórico, como tampouco é eterno. É, antes, intempestivo. Se furta da obrigação de ser de seu próprio tempo e de seu próprio espaço, pois estes se definem a partir do próprio autor. (Deleuze, *ibidem*:35). Se nós temos diante de nós a idéia sobre o que seria um ator *menor*, certamente havemos de realizar a operação oposta e argüir sobre o que seria um ator *maior*. Caso me seja permitido sintetizar em poucas palavras o argumento de Deleuze, eu direi que um autor maior é justamente o que não pode absolutamente ser visto fora de seu tempo e, logo, tampouco pode abandoná-lo. Se o faz (como por vezes, o faz) é somente para alçar ao Eterno. Estão amarrados no interior de uma forte estrutura homogênea centrada sobre invariantes, da qual não consegue se libertar. Se os autores ditos *menores* liberam devires *contra* a História – afinal, retira-se a História, como nota Deleuze (*ibidem*: 41) por ela ser o marcador temporal do Poder -, pouco resta aos autores *maiores*: estão enjaulados em uma cela feita de acontecimentos que se fazem História.

Deleuze é generoso com Bene. Se pode aplicar sua distinção tanto ao teatro quanto à literatura ou às línguas. No fim, uma distinção como a proposta por Bene parece ser aplicável às formas que comportem somente um mínimo de homogeneidade estrutural e um mínimo de constância. Se assim (como acredito), seja qual for a aplicação, ela só se realiza quando dada sobre aquilo cujos todos os componentes estão em contínua variação, numa espécie de cromatismo generalizado. Pois bem. Gostaria de acreditar agora que Deleuze e Bene seriam generosos comigo e me permitiriam estender o uso dessa distinção para o interior da relação entre corpo e alma. Ainda assim, uma pergunta se coloca diante de mim: seria uma alma incuravelmente uma figura menor? Aposto que sim. Se o leitor e a leitora bem se recordam das narrativas Bororo, Araweté e Yanomami a respeito do que mobilizam enquanto corpo e alma, lembrarão certamente que uma alma não tem futuro, assim como também não tem passado. Ela é, senão, puro devir que conecta zonas cósmicas distintas. Não é, certamente, que as almas *não* possam ser vistas fora do tempo e do espaço do corpo que as abriga. O que se passa aqui é, justamente, que elas *só* podem ser vistas fora desse espaço e fora do tempo: como bem se sabe por meio das observações apresentadas anteriormente, quem diz sobre alma, só consegue dizer sobre a alma de outrem.

Voltemos, entretanto, à Bene. Se desgraças e deformidades são, na glosa de Deleuze (*ibidem*: 37), algo como máquinas de *minoração*, penso que uma proposição como esta possa, talvez, rememorar o leitor e a leitora de uma passagem apresentada no capítulo III à respeito da etnografia Araweté por Viveiros de Castro. Se ali dizia-se que as almas dos humanos não-matadores/não-mortos por ataques de *Ãñĩ* estão sujeitos à uma espécie de deformação celeste, é quase certo que precisemos acrescentar ao velho argumento o seguinte: uma operação como a de deformação, à qual é sujeitada a alma de um humano Araweté, é tanto uma operação de *minoração* quanto um motor de fuga da pura representação. Assim, subtrai-se da alma seus elementos constantes – a referência corporal – e amputa-se as relações com o envelope corpóreo que limitam sua capacidade agentiva. Transforma-a, então, em pura variância e a faz escapar da dominação (ou do *status* de representação) do corpo físico.

Representação. Se essa palavra não agrada a mim (como o leitor e a leitora já devem ter há muito percebido), ela tampouco agrada a Bene. De acordo com Deleuze (*ibidem*: 57), o dramaturgo italiano encontra sua solução para o incômodo que o termo parece lhe provocar: que a substituam [a representação dos conflitos] pela presença da variação, um elemento mais ativo e mais agressivo. Ora, mas o que são as relações entre corpo, alma e outras zonas cósmicas senão uma coleção de conflitos, contradições, equívocos e de batalhas por estabilização? Em todo caso, não poderíamos simplesmente reduzi-los a representação. É preciso que se rompa, logo, a relação narcísica entre corpo e alma e tornemos presente a potencialidade da alma: sua autoridade de variação perpétua em relação a um corpo físico em outro domínio que não aquele habitado pelos humanos vivos.

Parece-me, em todo caso, importante sublinhar que a idéia de *menor* quando atribuída a uma alma não designa absolutamente qualquer espécie de estado de fato construído em termos de ‘desacoplamento’ ou de ‘pura agência’ para a relação entre corpo e alma. Isto é algo que, certamente, nem a etnografia Bororo, nem a etnografia Yanomami e tampouco a etnografia Araweté nos permitiriam sugerir, pois, como concluímos no capítulo anterior, há coisas a serem percebidas no corpo, como há coisas há serem percebidas na própria alma, sem que isso reduza a relação à um modelo de ‘causa’ e ‘efeito’. O que realmente nos interessa aqui é o devir em que a alma se engaja em determinadas situações, nas quais age, como bem sabemos, como um corpo em outro domínio que não o dos humanos. Nesse sentido, creio que há algo de que não podemos nos desviar: uma alma segue linhas de transformação que saltam para fora do corpo, nas quais a alma é percebida como outro corpo e “opera alianças aqui e

ali” (Deleuze, *ibidem*: 64) com os seres que habitam outras zonas do cosmos, para se reconverter, posteriormente, em um duplo abrigado no interior do envelope corpóreo.

Mas esta não é, obviamente, a única relação. Ao final, estou certo de que é importante ressaltar também a espécie de “tomada de consciência” (Deleuze, *ibidem*) a que está sujeita uma alma quando temporariamente desacoplada do corpo de uma pessoa: uma grande potência que, como bem destaca Deleuze, não é feita para soluções, tampouco para interpretações, pois é ao abandoná-las que conquista “seus gestos, seus sons, sua transformação decisiva” (Deleuze, *ibidem*), até o dia (acredito) em que a alma transforme-se decisivamente (e irremediavelmente) por ocasião da falência do corpo físico.

Eis nas páginas acima o que almejei entender e apresentar nessa dissertação. É chegada a hora, entretanto, de calar-me e fazer meu juízo e minha vontade cederem a necessidade de se encontrar um ponto final. Para tanto, não poderia, certamente, fazê-lo, ser recorrer à Bernardo Soares, semi-heterônimo de Fernando Pessoa. Como o autor, eu também pasmo sempre que me vejo diante da necessidade de acabar qualquer coisa. Pasmo-me e desolo-me, reclamando do meu instinto de perfeição que deveria inibir-me de acabar. Mas, no fim, sei que o mesmo instinto, caso estivesse correto, deveria ter inibido-me até mesmo de ter dado um começo a tudo isso. Mas eu sou distraído e teimoso e logo o faço. Como Soares, o que consegui ao longo das páginas desse trabalho também é um produto, em mim, não uma aplicação de vontade. Ao contrário, é uma ‘cedência’ (a palavra é de Soares) dela. Comecei, em Março de 2009, porque não tinha força para pensar. Encerro-a, em Março de 2011, porque já não tenho ‘alma’ (nem a minha, nem a dos indígenas) para suspender. Tanto eu quanto Soares somos covardes: nossas ‘dissertações’ são nossas covardias.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA I (Eixo de transformações anímicas na América do Sul. (Extraído e adaptado de: Sztutman, R. <i>O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens</i> . Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo)).....	4
FIGURA II (Plano da Aldeia Bororo).....	14
FIGURA III (Nominação X Produção).....	35
FIGURA IV (Dimensões do Aroe).....	37
FIGURA V (<u>O sistema Araweté</u>)	77
FIGURA VI (‘Abstrato’ - Anatol Wladyslaw, Coleção: Grey Art Gallery, NY)	82
FIGURA VII (Ontologias de Geometria Variável)	105
FIGURA VIII (‘Psiquê abrindo a porta para o jardim de Cupido’. Autor: John William Waterhouse, Coleção: Harris Museum and Art Gallery, Preston, Lancashire, UK)	129

LISTA DE TABELAS

TABELA I (Categorias e englobamentos)	58
TABELA II (Quem é quem no cosmos Araweté: monolexemas e seus usos comuns)..	58
TABELA III (Quem é quem no cosmos Yanomami)	93

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B. (1985). *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado, Université de Paris X.

_____. & **KOPENAWA, D.** (2010). *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.

ALBISETTI, C. & VENTURELLI, A.J. (1962a). *Enciclopédia Bororo (Vol. 1)*. Campo Grande: Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 1 .

_____. (1976). *Enciclopédia Bororo (Vol. 3)*. Campo Grande: Publicações do Museu Regional Dom Bosco, 3.

ANDRADE, O. (1972 [1928]). “Manifesto Antropófago”. In: O. Andrade, *Obra Completa*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BORGES, J. L. (2001a). “O imortal”. In: J.L. Borges, *O Aleph*. São Paulo: Globo.

BRÉHIER, É. (1997). *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: J. Vrin.

CAIUBY, S. (2006). “Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo”. *Revista de Antropologia* (49 (1)), 282-315

CARNEIRO DA CUNHA, M. (1978). *Os mortos e os outros : uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo : Hucitec.

_____. (1998). “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana* (4 (1)), 7-23.

CESARINO, P. N. (2008). *Oniska: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COSTA, L. (2007). *As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CROCKER, J.C. (1985). *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Arizona: University of Arizona Press.

_____. (1977b). “Les réflexions du soi”. In: *L’Identité (Séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss)*. Paris: Grasset, 157-159.

DELEUZE, G. (2005 [2002]) “Gilbert Simondon, O indivíduo e sua gênese físico-biológica”. In: Deleuze, G. *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras.

_____. (2007 [2002]). *Francis Bacon, lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2010). *Sobre o teatro*. Rio de Janeiro: Zahar

FAUSTO, C. (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na amazônia*. São Paulo: Edusp.

_____. (2008). “Donos demais: maestria e domínio na amazônia”. *Mana* (14(2)). 329-366.

FOGEL, G. (2009). “Notas sobre o corpo”. In: Castro, M.A. (org.). *Arte: corpo, mundo e terra*. Rio de Janeiro: 7Letras

GADAMER, H-G. (2006). *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV.

GOETHE, J.W. (1982). *Theory of colours*. Cambridge: MIT press.

GULLAR, F. (2010). *Em alguma parte alguma*. Rio de Janeiro: José Olympio

KUNDERA, M. (1999 [1984]). *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras.

LATOUR, B. (1994 [1991]). *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

_____. (2004). “How to talk about the body”. *Body and Society* (10 (2)), 205-229.

LÉVI-STRAUSS, C. (1996 [1955]). *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2004 [1964]). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, T. S. (1996). “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana* (2 (2)), 21-47.

_____. (2005). *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Editora UNESP.

LISPECTOR, C. (1968 [1964]). *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Sabiá.

_____. (1969a). *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Sabiá.

_____. (1978). *Um sopro de vida (pulsações)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

LIZOT, J. (1988 [1976]). *O círculo dos fogos*. Rio de Janeiro: Martins.

_____. (2007). “El Mundo intelectual de los Yanomami: cosmovisión, enfermedad y muerte con una teoría sobre el canibalismo”. In: G. Freire & A. Tillet, *Salud Indígena en Venezuela*, Vol. 1. Caracas: Dirección de Salud Indígena.

LOCKE, J. (1988). *Two treatises of government*. Cambridge: Cambridge University Press.

MACEDO, V. “O homem como xamã de seus significados” [online] (Disponível em: disponível em <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/o-homem-como-xam%C3%A3-de-seus-significados-a-inven%C3%A7%C3%A3o-da-cultura-de-roy-wagner-e-o-campo-aberto-para-a-reinven%C3%A7%C3%A3o-da-antropologia-val%C3%A9ria-macedo>, acessado em 26/01/11).

MACHADO DE ASSIS, J.M. (2010). *Helena*. São Paulo: Ática.

MILLER, J. (2007). *As coisas*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

OVERING, J. (2002 [1983]). “Estruturas elementares da reciprocidade: uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico”. *Cadernos de Campo*. Ano 11, 117-138.

PESSOA, F. (1975). *O eu profundo e os outros eus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

ROSA, J.G. (1956). *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio.

_____. (2001). *Estas histórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- RIVIÈRE, P.** (2007 [1984]). *Individual and Society in Guiana*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- SÁ-CARNEIRO, M.** (1939). *Dispersão*. Lisboa: Presença.
- SÃO TOMÁS DE AQUINO.** (2001). *Suma teológica (Vol. 3)*. São Paulo: Loyola.
- SCHNEIDER, D.** (1968). *American Kinship*. New Jersey: Prentice Hall
- SOARES, B.** (2006). *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOUTHEY, R.** (1916 [1837]). “Story of three bears”. In: R. Southey, *Select prose of Robert Southey*. Nova Iorque: Macmillan.
- STRATHERN, M.** (1972). *Women in Between: females roles in a male world: mount hagen, new guinea*. Londres: Rowman and Littlefield.
- SZTUTMAN, R.** (2005). *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- TAYLOR, A.C.** (1996) “The soul’s body and its states: an amazonian perspective on the nature of being human”. *The journal of the royal anthropological institute* (2 (2)), 201-215.
- VERNANT, J-P.** (1983). *Myth and thought among the greeks*. Nova Iorque: Zone Books.
- _____. (1990). *Myth and society in ancient greece*. Nova Iorque: Zone Books.
- VICENTE, G.** (1991[1518]). *Auto da alma e auto da feira*. Lisboa: Europa-America.
- VILAÇA, A.** (2005). “Chronically unstable bodies”. *The journal of the royal anthropological institute* (11(3)), 445-464.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.** (1988) “O teatro ontológico Bororo”. *Anuário antropológico/86*, 227-245.
- _____. (1992). *From the enemy’s point of view*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1996). “Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*. (2 (2)). 115-144.

_____. (2002). “Esboço da cosmologia Yawalapíti”. In: Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2 (1), pp. 3-22.

_____. (2008). “Xamanismo transversal”. In: Queiroz, R. C. & N, R. F. (orgs.) *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. São Paulo: Cosac Naify.

VON DEN STEINEN, K. (1894). *Unter den naturvölken den Zentral-Brasiliens: reiseschilderung und ergebnisse der zweite Schingú-expedition*. Berlin: Hoefler e Vohsen.

WAGNER, R. (1981). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.

WEBER, M. (1981). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira.

WILLERSLEV, R. & PEDERSEN, M. *The soul from the soul is the body*. Ms.