



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Valéria Moreira Coelho de Melo

O movimento do mundo.
Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente

Manaus, AM

2016

Valéria Moreira Coelho de Melo

O movimento do mundo.

Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Manaus, AM

2016

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Melo, Valeria Moreira Coelho de
M528m O movimento do mundo : Cosmologia, alteração e xamanismo
entre os Akw-Xerente / Valeria Moreira Coelho de Melo. 2016
209 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Gilton Mendes dos Santos
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal
do Amazonas.

1. Etnologia Indígena. 2. Povo Akwê-Xerente. 3. Xamanismo. 4. Jê.
I. Santos, Gilton Mendes dos II. Universidade Federal do Amazonas
III. Título

O movimento do mundo.
Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwê-Xerente

Valéria Moreira Coelho de Melo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutora em Antropologia Social.

Manaus, novembro de 2016

Aprovada por:

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos (Orientador)
PPGAS/UFAM

Prof^a. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo
PPGAS/UFAM

Prof^a. Dra. Maria Luiza Garnelo Pereira
FIOCRUZ

Prof^a Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza
DAN/UnB

Prof. LD Márcio Ferreira da Silva
FFLCH/USP

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Jr. (Suplente)
PPGAS/UFAM

Prof. Dr. Raimundo Nonato da Silva (Suplente)
PPGAS/UFAM

*Para Raimunda e Artur, meus pais
Para “Dêssa” e “Vivi”, minhas irmãs*

AGRADECIMENTOS

Minha profunda gratidão aos Akwê-Xerente pela confiança e pela receptividade. Agradeço a todos da aldeia Rio Sono pelo cotidiano compartilhado e de maneira especial à família de Popradi e Kruze por ter me proporcionado casa, família, carinho e aprendizado. Agradeço à Stukrêpre pela atenção e pelas conversas demoradas. À Julimar Xerente pela disposição em guiar nos trajetos pela Área Indígena. Agradeço à família de Srênomrîri e Asakredi pela amizade e pela acolhida sempre calorosa durante minhas estadias em Tocantínia. Na aldeia Salto agradeço à família de Srnãwê pela amizade e pela acolhida, à Sumêkwa e dona Isabel pelo apoio e atenção, à Wakrâre pela amizade, pela paciência e pelas conversas sempre tão leves e instrutivas. Agradeço à Kasumrã, à Mmropte, à Tinkwa, à Sibakadi e a todos os Akwê, que mesmo não tendo os nomes mencionados, contribuíram para a escrita deste texto. Gostaria de agradecer ainda à Penha Brito pela amizade pelo apoio nas minhas passagens por Miracema e por Tocantínia.

Agradeço aos meus pais pelo amor, pela dedicação e por sempre apoiarem meus sonhos, mesmo quando não coincidem com os deles. Às minhas irmãs Vanessa e Viviane, por serem aconchego, luz, inspiração e força.

À Gilton Mendes dos Santos pela orientação e pela confiança. Ao NEAI pela acolhida e pelos debates sempre instigantes e inspiradores. Agradeço à Deise Lucy Montardo, Maria Luiza Garnelo, Marcela Coelho de Souza e Márcio Silva pelas valiosas contribuições durante a banca de defesa. Sou grata também ao professor Alfredo Wagner e ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia pelos incentivos e pelo aprendizado proporcionado.

Minha gratidão a todos os colegas de turma, pela amizade e pelas trocas sempre rica de experiências, ideias e textos. Agradeço de maneira especial ao colega e amigo Miguel Aparicio, pelas sugestões de leituras, pelos contrapontos perspicazes e pela revisão deste texto em vários momentos. À Consuelena Leitão, Magela Rancinaro, Denis Pereira, Socorro Batalha, Alvatir Carolino e Conceição Sodré pelos incentivos, pelas trocas de ideia, pelos bons momentos compartilhados e por me ensinarem tanto a partir de pesquisas tão diferentes da minha. Aos amigos Socorro Batalha e Alvatir Carolino agradeço também pela generosidade, paciência com me auxiliaram quando precisei.

Sou grata à amiga Rosseline Tavares pela generosidade com que dividiu comigo sua cidade, sua família e seus amigos. Agradeço pelas trocas antropológicas, pelo apoio emocional, pelos incentivos e pelas paisagens amazônicas compartilhadas. Agradeço também ao amigo-irmão Rondinelle Coelho pela amizade e pela mão literalmente estendida nos dias difíceis em que eu me vi sozinha com pé quebrado em Manaus.

Sou profundamente grata à “dona Rosa”, ao senhor Tavares, ao senhor Arlindo, à “Julinha” e à “Lissinha”, pessoas com as quais passei natais, aniversários e tantos outros momentos no decorrer do curso. Agradeço pela atenção, pelo zelo, pela companhia, pelos incentivos e pelo carinho. Obrigada por permitirem que eu me sentisse em família mesmo estando longe de casa.

Agradeço à Carmem Sandra pela amizade e por ter trazido ao mundo “Jujú” e “Lipe”, meus sobrinhos de coração, que tornam minha vida mais terna, inventiva e alegre.

Por fim, agradeço à CAPES pela bolsa que me permitiu dedicar maior tempo às atividades do doutorado e desenvolver a pesquisa de campo.

RESUMO

O presente texto é resultado de pesquisa realizada entre os Akwê-Xerente, falantes de língua Jê e habitantes do estado do Tocantins. Constitui uma análise sobre como esse povo pensa a alteridade e como o xamanismo e os processos que visam à construção do corpo e da pessoa emergem nesse contexto. A relação com o exterior é abordada a partir do ímpeto Xerente de circular para além das fronteiras de suas aldeias como que enfatizando a incorporação de conhecimentos, coisas e pessoas como parte inerente da condição akwê. A noção de movimento é um dos fios condutores que norteia a reflexão: ela está presente de diferentes maneiras no cotidiano desses índios. O texto se insere no debate teórico mais amplo em torno da divisão, estabelecida na antropologia das terras baixas sul-americanas, entre Brasil Central e Amazônia. Há um interesse especial na crítica que vem sendo feita a esta percepção. A discussão construída aqui vai de encontro, portanto, a abordagens que questionam a imagem das sociedades Jê enquanto autossuficientes e formadoras de um complexo cultural isolado.

Palavras-chave: Akwê-Xerente, alteridade, xamanismo, Jê

ABSTRACT

This text is the result of a research conducted among the Akwe-Xerente, Jê-speakers and inhabitants of the state of Tocantins. It develops an analysis of how these people deal with otherness, and how shamanism and processes related to body and person construction emerge in this connection. The relationship with otherness is thought from the Xerente impetus to circulate beyond the boundaries of their villages, emphasizing the incorporation of knowledge, things and people as an inherent part of the Akwe condition. The notion of movement is one of the guidelines of this reflection: it is present in different ways in the daily life of these Indians. The text is part of a broader theoretical debate around the division, established in the anthropology of the South American lowlands, between Central Brazil and Amazonia. There is a special interest in the critics that have been made to this perception. The discussion we propose here dialogue with the approaches that criticize the image of Jê societies as self-sufficient and forming an isolated cultural complex.

Keywords: Akwe-Xerente, otherness, shamanism, Jê

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Motivos pictóricos da metade <i>Doí</i>	12
Figura 2	Motivos pictóricos da metade <i>Wahire</i>	12
Figura 3	Represetação da localização da Área Indígena Xerente.....	31
Figura 4	Popradi pintando seu neto.....	136
Figura 5	Popradi pintando sua neta.....	136
Figura 6	Brupahi coletando latex do pau-de-leite.....	139
Figura 7	Preparo do <i>berarubu</i>	140
Figura 8	Preparo de carne moqueada.....	140
Figura 9	Dança no pátio.....	145

SUMÁRIO

Introdução	11
1.1 – Problematização	18
1.2 – Os Akwẽ-Xerente através dos olhares de alguns etnólogos	23
1.3 – Campo e método	30
1.4 – Estrutura da tese	40
Capítulo I – Cerrado e Floresta: bases para um diálogo	43
1.1 – Repensando o dualismo	49
1.2 – Encurtando a distância: um diálogo possível	53
1.3 – Os Akwẽ em perspectiva	60
Capítulo II – O cosmos: entre o perigo e o potencial criativo da diferença	72
2.1 – A cosmografia	77
2.2 – Os “Espíritos”	81
2.3 – Os animais	90
2.4 – Os mortos	99
Capítulo III – O movimento dos corpos e do mundo: sobre alegria, saudade e outras conexões	113
3.1 – A alma	117
3.2 – O corpo e o adoecimento	123
3.3 – Corpos fortes, corpos que sabem	130
3.3.1 – Sobre alegria, caminhos e festas	134
Capítulo IV – Entre sonhos, doenças e batalhas: o aprendizado xamânico entre os Akwẽ	149
4.1 – A (trans)formação do <i>sekwa</i>	153
4.2 – Através dos olhos do <i>sekwa</i>	171
4.3 – Evangelização, feitiçaria e álcool: o xamanismo no contexto contemporâneo	177
4.3.1 – A feitiçaria	182
4.3.2 – O consumo do álcool	186
4.3.3 – A evangelização.....	190
Considerações Finais	201
Referências	204

INTRODUÇÃO

Entre os rios Araguaia e Tocantins, árvores de pequeno porte com troncos retorcidos, que em alguns pontos se deixam ver facilmente espalhadas em grandes campos gramados, e em outros se ocultam numa vegetação mais espessa, compõem a paisagem do Cerrado, que é predominante na região do Brasil Central. Os buritizais se destacam ao longe por conta do porte das palmeiras e sinalizam as áreas úmidas, pois eles geralmente margeiam os cursos d'água. No período em que chove no cerrado (entre outubro e março), os rios e córregos têm águas fartas e barrentas. A vegetação exibe um verde reluzente. Já durante o período de estiagem (entre abril e setembro) a água dos rios tem seu volume diminuído e torna-se mais clara. Em muitos desses rios surgem praias. A vegetação ganha um tom acinzentado por conta das folhas secas, entretanto esse tom revela muita vida. É neste período que muitas árvores frutificam atraindo e alimentando os animais. A água mais clara dos rios, por sua vez, favorece a pesca, e a vegetação mais rala a movimentação pela mata.

É em meio a essa paisagem que os Akwê-Xerente erguem suas aldeias. A origem da palavra Xerente é desconhecida. Já o termo akwê (“gente”) diz respeito à maneira como esse grupo se autodenomina. As aldeias antigas tinham o formato similar ao de uma ferradura (Nimuendajú, 1942), já nas atuais, o formato semicircular nem sempre está presente, ou não é facilmente perceptível. A maior parte das aldeias tem um pátio no seu centro e é nele que acontecem rituais e brincadeiras. As casas atuais apresentam similaridades com as dos não-índios da região, mas possuem poucos compartimentos internos e geralmente não têm janelas. O teto é de duas águas, coberto, na maioria das vezes, por palha de buriti ou piaçava, sendo esta última preferível por ser mais durável. As paredes podem ser feitas de estacas fincadas no chão uma ao lado da outra e amarradas com embiras. O espaço entre elas é preenchido com palha ou barro. Em outros casos, tijolos fabricados com barro cru dispensam essa armação de estacas na construção das paredes. Entre uma casa e outra geralmente se observa árvores frutíferas (cajuzeiros, mangueiras e goiabeiras são as mais comuns) que, para além de seus frutos, são apreciadas também pela sombra que oferecem e que se torna refrigério nas tardes quentes.

A vida aldeã cotidiana é, em grande medida, orientada pela sazonalidade do clima característico do cerrado. No período chuvoso, as famílias se ocupam do cultivo

da terra, e entre março e abril da colheita. Já na estação seca, os baixos índices pluviométricos e a baixa umidade do ar favorecem a coleta das principais matérias-primas utilizadas na confecção de artefatos usados cotidianamente (côfos¹, peneiras, abanos) e de outros destinados a comercialização, sobretudo, aqueles feitos a partir do capim-dourado. O período de estiagem favorece também a caça, a pesca e a realização das festas. Nessa época do ano, o cheiro da fumaça do fogo, então frequente no cerrado e que reduz a vegetação rasteira às cinzas, parece despertar saudade nos mais velhos, que geralmente ao senti-lo motivam-se a contar histórias sobre caçadas e longas viagens. Tudo porque o cerrado mais aberto dessa época é como dizem, “bom para vê e andar”.

O período de estiagem é, portanto, sinônimo de movimentação e de uma vida mais intensa. Além da caça, da pesca e das festas, este era o período também que no passado, em grupos maiores ou mais restritos, os Akwẽ percorriam grandes distâncias a pé. Iam visitar os parentes em outras aldeias ou vender gêneros agrícolas nas cidades vizinhas. Em outras ocasiões percorriam distâncias ainda maiores para passar períodos em aldeias de outros povos, ou para levar demandas às autoridades competentes em Goiânia, Brasília ou no Rio de Janeiro (cf. Daltro, 1920; Morais-Neto, 2006). A necessidade de circular parece ser parte constitutiva do “ser akwẽ”

Nas ocasiões festivas e em outros momentos importantes os Xerente pintam seus corpos. O traço e o círculo que compõem a base da pintura corporal identificam as pessoas enquanto pertencentes às metades *Wahire* (também denominada de *ĩsake* ou *sdakrã*) e *Doí* (ou *siptató*) respectivamente. Cada uma dessas metades, por sua vez, subdivide-se em três clãs. A metade *Doí* inclui os clãs: *kuzã*, *kubazi* e *kritó*; e a metade *Wahirê*: *krozaké*, *kreprehí* e *wahirê*. As metades são patrilineares e exogâmicas.

Os Akwẽ não se pintam cotidianamente, apenas em ocasiões rituais. O traço e o círculo observados na pintura corporal, além indicarem o pertencimento das pessoas às metades, diferenciam também os clãs entre si. Círculos pequenos, médios e grandes designam respectivamente os membros dos clãs *kuzã*, *kbazi* e *kritó* (figura 2) que compõem a metade *Doí*. Já o traço, é motivo pictórico distintivo da metade *Wahire* (figura 3). A distinção dos clãs da metade *wahire* é feita pela disposição dos traços, que podem ser horizontais (no caso dos *krozaké*) e verticais (*wahire* e *krêprêhi*). Também os dois times de

¹ Cestos, utilizados para fins diversos, feitos a partir da fibra de buriti trançada

corrida de tora *Steromkwã*² e *Htamhã*³, entre os quais os homens se dividem, possuem motivos pictóricos distintivos.



Figura 1 – Pintura dos clãs Kuzã, Kubazi e Kritó (Fonte: Sinã-Xerente, 2010)



Figura 2 – Pintura dos clãs wahire, krozaké e krêprêhi (Fonte: Sinã-Xerente, 2010)

Identificar o pertencimento clânico das pessoas da aldeia e explicar a variação da pintura corporal relacionando-a com os clãs e metades é certamente uma das primeiras iniciativas de um Akwẽ quando ele quer dar a alguém noções básicas da socialidade Xerente. São comuns explicações do tipo: “Na tradição casamos com pessoas de outro ‘partido’ e precisa haver respeito entre os clãs”.

A população Xerente, hoje algo em torno de 3.000 pessoas⁴, está distribuída entre mais de 50 aldeias, instaladas ao longo de duas Terras Indígenas situadas no município de Tocantínia, estado do Tocantins. Linguisticamente, ao lado dos Xavante, dos Xakriabá e dos Akroá (extintos), os Xerente foram classificados como Jê Centrais. O que quer dizer que esses povos compõem o ramo central das sociedades falantes de língua Jê, do tronco linguístico Macro-Jê. Além desses, existem ainda os Jê setentrionais⁵ e os Jê Meridionais⁶.

² Grupo associado à cobra tem como motivo pictórico um traço sinuoso (que faz referência ao movimento do animal) desenhado verticalmente no corpo dos corredores e na tora que esse grupo carrega.

³ Grupo associado ao jabuti tem como motivo pictórico uma série de triângulos dispostos verticalmente no corpo dos corredores e na tora que esse grupo carrega.

⁴ Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA)

⁵ Timbira orientais (Krahô, Krikati, Canela-Ramkokamekra, Apaniekra e Gaviões – Parakateyê, Pukobyê); timbira ocidentais (Apinajé); Kayapó Mebengokre (Xikrin e Gorotire); Suyá e Panará

As primeiras referências históricas documentais acerca dos Xerente datam do século XVIII. O contato com a sociedade não indígena foi, em grande medida, impulsionado pela intensificação das Bandeiras que adentraram o interior do Brasil em busca de jazidas de ouro na região do Tocantins e do Araguaia (Karasch, 1992; Giraldin, 2002; Silva, 2006).

Quando da chegada dos não-indígenas, no início do século XVIII, a região compreendida entre os rios Araguaia e Tocantins, hoje estado do Tocantins, era um ponto de confluência de vários povos indígenas falantes de línguas Tupi e Macro-Jê. Com o contato, muitos desses grupos indígenas extinguíram-se ou mesclaram-se a outros grupos (Giraldin, 2004).

Os Xerente e os outros Jê são marcados pelo dualismo que estrutura o universo sócio-cosmológico a partir de sua divisão em uma multiplicidade de metades. Foi exatamente colocando em evidência o dualismo Jê que Nimuendajú, na década de 1940, chamou atenção da antropologia para esses povos, retratando-os como sociedades possuidoras de estruturas intrincadas dotadas de dispositivos peculiares, tais como: metades exógamas matrilineares, metades não exógamas baseadas em princípios de nominação, classes de idades, clãs patrilineares divididos em metades e sistema de descendência paralela. Assim para além o suposto paradoxo de uma organização social complexa e um nível tecnológico simples, os Jê demonstravam ainda uma aparente desconexão entre a organização dualista e o casamento de primos e ainda sistemas de aliança crow-omaha não associados fortemente ao tema da descendência. Assim, até pelo menos a década de 1970 os Jê despertaram grande interesse teórico e boa parte do que se escreveu sobre esses povos, escreveu-se a partir de um olhar pautado no dualismo.

Meu contato inicial com os Xerente remonta o ano de 2005. Nesta época, como estudante de graduação em História e membro do Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas (NEAI) da Universidade Federal do Tocantins (UFT) participei de um Projeto de Levantamento e Registro da Cultura Material e Imaterial Xerente⁷. As atividades

⁶ Esse grupo é composto pelos Kaingang e Xokleng.

⁷ Solicitado pelo Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente – PROCAMBIX e realizado por uma parceria entre a UFT, a FUNAI e a Escola Técnica do Tocantins – IFTO. O objetivo do projeto era disponibilizar um banco de dados para Casa de Cultura Xerente, sediada em Tocantínia, que permitisse aos Akwê acessar informações sobre genealogia, pertencimento clânico e outros dados culturais. O projeto se dedicou também a inventariar as peças e os modos de fazer que compõem a cultura material Xerente.

desse projeto me permitiram conhecer boa parte das aldeias Xerente e estabelecer com seus moradores uma relação amistosa. As atividades me motivaram também a querer conhecer mais do universo akwẽ. Assim, dediquei meu trabalho de conclusão da graduação a cultura material Xerente, procurando pensar os artefatos a partir da cosmologia e da história de contato desse povo.

Posteriormente, tendo ingressado no mestrado, a consulta à bibliografia disponível sobre os Akwẽ-Xerente me fez perceber que boa parte dos trabalhos aos quais tive acesso falava desse povo por meio do idioma da estrutura social dualista, da política faccionalista e da história do contato⁸. Nesta época fui a campo para entender a relação dos Xerente com a educação escolar e me vi sem muitas referências sobre as noções nativas de pessoa e corpo, que se mostraram tão importantes para o entendimento dos processos próprios de ensino-aprendizagem.

A centralidade do corpo refletida nos diferentes processos de ensino-aprendizagem pressupõe que “aquilo que se sabe é incorporado”, ou seja, “toma assento no corpo e que por isso, este deve ser adequadamente produzido para receber os conhecimentos” (Tassinari, 2007, p18). É exatamente nesse contexto que as teorias em torno da concepção, a noção de doença, as restrições alimentares e a ornamentação corporal se revestem de significado fundamentando as pedagogias indígenas (Cohn, 2002; Lopes da Silva, 2002; Tassinari & Gobi, 2008).

Entre os Xerente percebi que enquanto as gerações mais jovens, que cresceram num contato mais próximo com a escola, pareciam acreditar na possibilidade de conciliar o conhecimento akwẽ e o conhecimento ocidental dentro da dinâmica escolar, os anciãos Xerente pareciam estar convencidos que essa nova dinâmica de aprender limita a formação plena da pessoa akwẽ (Melo, 2010). Nessa perspectiva, ao mesmo tempo em que os mais jovens que têm ou tiveram acesso à escolarização são respeitados como bons interlocutores junto aos não indígenas, são também acusados de saberem pouco da cultura e criticados pelo fato de serem mais fracos e envelhecerem mais rapidamente que os antepassados. Da mesma forma, as menções à necessidade de ter bons olhos e ouvidos, e ainda aos períodos de reclusão a que os jovens se submetiam no passado chamaram minha atenção para a importância de entender melhor os conteúdos das categorias corpo e pessoa e a relação delas com a concepção de educação xerente.

⁸ Para dar alguns exemplos: Nimuendajú, 1942; Farias, 1999; Lopes & Farias, 1999; De Paula, 2000; Oliveira-Reis, 2001, Giraldiv & Silva, 2002; Giraldiv, 2004; Schroeder, 2006.

Além disso, surpreendeu-me o fato de, depois de ter lido textos que chamavam a atenção para o papel pouco marcado dos xamãs entre os Jê (Viveiros de Castro, 1986; Pissolato, 1996), ter tido acesso a muitas falas sobre feitiçaria, xamanismo e ter acompanhado algumas sessões de cura. Por outro lado, depois de uma overdose de leituras que me faziam pensar os Xerente, e de maneira mais ampla os demais Jê, primeiramente a partir do dualismo, instigara-me, em campo, as ocasiões em que os interesses pessoais e políticos, sobrepondo-se os arranjos ideais entre clãs e metades, faziam essas subdivisões terem em alguns contextos menos importância do que os textos me faziam acreditar.

Desde então, a divisão, consagrada na antropologia, entre Brasil Central e Amazônia enquanto áreas que se distanciavam etnograficamente devido ao fato dos povos que nelas habitavam, com algumas poucas exceções, serem respectivamente sociocentros e egocentros⁹ passou a me incomodar. Inclino-me mais a concordar com Lima (2005) que diz entender essa dicotomia mais como uma tradução das antinomias teóricas entre parentesco/sociedade e natureza/cultura (Lima, 2005, p.83). Segundo a autora, hoje, independente de se tratar da necessidade de restaurar a comunicação entre os dois conjuntos de sociedades por meio da atenção aos seus regimes sociocosmológicos ou da afirmação da não pertinência do nivelamento dos sistemas sociais, somos desafiados a olhar para essas áreas etnográficas buscando aspectos que a suposição *a priori* de distância e ruptura pode ter obscurecido.

Quando da elaboração do projeto de doutorado, minha ideia era, portanto, a partir da cosmologia Xerente e do diálogo com outros contextos etnográficos, além do Jê, refletir sobre os conteúdos das categorias Corpo e Pessoa. Só paulatinamente me dei conta de quantos caminhos diferentes poderia percorrer para abordar esse tema. Nesta perspectiva, os capítulos que compõem essa tese foram pensados a partir dos assuntos que emergiram com mais força no campo. Dentre eles o lugar da alteridade no universo sociocósmico akwẽ. O ímpeto Xerente de circular para além das fronteiras de suas aldeias como que enfatizando um *ethos* pautado na incorporação de conhecimentos,

⁹As sociedades sociocentros, são aquelas que, a partir de regra de descendência patri ou matrilinear, exibem sistemas de divisões: clãs, metades, grupos de idade. A sucessão de dispositivos faz com que essas sociedades sejam entendidas como estruturas sociais complexas e “cristalinas” (além dos Jê-Bororo inclui-se nesse grupo também os Tukano do Noroeste Amazonico). As sociedades egocentros, por sua vez, baseadas em parentelas bilaterais, são caracterizadas estruturas sociais amorfas, fluidas e relativas (Viveiros de Castro, 1986; Rivière, 2001).

coisas e pessoas emerge aqui como plano de fundo da análise sobre percepções akwê em torno da alteridade e do exterior.

A ênfase dos Akwê no movimento pode ser pensada a partir de diferentes aspectos. Não se trata apenas do movimento do corpo na dança, nos afazeres cotidianos ou nos esportes, mas também dos deslocamentos entre as casas da aldeia, das excursões pelo cerrado, das visitas feitas aos parentes em outras aldeias (o que permite estreitar a relação de parentesco e afastar a saudade) ou ainda das viagens até as cidades. É comum ouvir “quem não anda não aprende”. Em alguma medida porque o aprendizado é mediado pelas experiências sensoriais do corpo: ver, ouvir, sentir. O *sekwa*, o xamã akwê, talvez seja aquele que melhor representa essa dinâmica necessária entre o interior e o exterior, emergindo, portanto, como uma metáfora da noção akwê de movimento e da relação com o Outro.

Assim, o ímpeto pelos deslocamentos, a maneira de lidar com o Outro, a busca pelos conhecimentos oriundos de diferentes esferas (escola, igreja etc.) serão aqui pensados a partir da dinâmica do xamanismo xerente. O que procuro argumentar é que a lógica que rege a relação dos *sekwa* com os seres Donos das espécies e espaços naturais (*tdekwa*) é análoga àquela observada nas relações que os Akwê estabelecem com pessoas e objetos estrangeiros.

Nessa perspectiva, a despeito da percepção da existência de um xamanismo menos elaborado entre os Jê, e para além do número ou da reputação dos *sekwa* atuais o que procuro mostrar é como o xamanismo akwê é um dos mecanismos responsáveis por capturar e processar a diferença no interior da socialidade. Portanto, mais do que um conjunto de práticas, o xamanismo será aqui pensado, de maneira semelhante ao que ensina Vilaça (2000) para o caso Wari e Pérez-Gil (2004) para o caso dos Yaminawa, como um “marco-sociológico” geral, ou ainda, como uma forma de controle do movimento que altera a relação entre as diferentes subjetividades que povoam o cosmo como propõe Gallois (1996). Nesta perspectiva, o desaparecimento dos “*sekwa* de verdade” e/ou das práticas xamanicas, evocados frequentemente em campo, não serão aqui pensados como uma evidência de desarticulação da concepção xamanica da realidade, mas em termos de transformações e deslocamentos (Pérez-Gil, 2004).

A ideia mais ampla é, portanto, desenvolver uma etnografia dos Xerente, atenta à maneira a alteridade é pensada e às relações constitutivas estabelecidas com o exterior, tendo em vista uma análise comparativa entre Brasil Central e Amazônia.

Para tanto, pretende-se descrever as concepções nativas e os processos relacionais no âmbito não só da afinidade real, mas, sobretudo, da afinidade potencial buscando analisar como os mecanismos de construção do corpo e da pessoa emergem nessa dinâmica. De acordo com Viveiros de Castro a afinidade potencial "qualifica relações entre categorias genéricas: compatriotas e inimigos, vivos e mortos, humanos e animais, humanos e espíritos (...). [Ela] é um fenômeno político-ritual, exterior e superior ao plano englobado do parentesco" (Viveiros de Castro 2002a, p.159).

Nesta perspectiva, tendo em vista as discussões em torno do conceito de afinidade potencial, a "Diferença" será aqui entendida como pólo não marcado e, portanto, como aquilo que é dado. Consequentemente, semelhança, consanguinidade e socialidade são tidas como parte da província do construído. Quero com isso enfatizar que as menções feitas no decorrer do texto ao "Exterior" não pressupõem conteúdos fixos que estabeleçam o dentro e o fora, mas sim o caráter fluído da froteira que separa "interior" e "exterior", "Nós" e "Outros".

O texto vai de encontro, assim, às abordagens que questionam a imagem das sociedades Jê enquanto autossuficientes e formadoras de um complexo cultural e procura pensar o dualismo enquanto mecanismo de abertura do cosmo, como sugeriu Lévi-Strauss (1956). É exatamente por isso que as relações estabelecidas com o exterior serão privilegiadas aqui. Acredito que lançando um olhar sobre os Akwê que extrapole o enfoque sociológico comum às etnografias sobre os povos Jê, a temática proposta tenha um rendimento teórico mais amplo.

A análise da socialidade Xerente é perpassada por contrapontos feitos a partir de etnografias acerca de povos não-jê. Não se ignora as diferenças locais e as especificidades dos povos que serão aqui mencionados, a ideia, entretanto, é privilegiar as relações que perpassam as unidades. A metodologia de análise vai, portanto, de encontro aquela utilizada por Lévi-Strauss nas Mitológicas e por outros autores que, seguindo o "fio das relações", extrapolam as fronteiras dos "grupos" étnicos historicamente delimitados.

1.1 – Problematização

Ao enfatizar que no indivíduo e no corpo, de uma maneira muito especial, existe a conjunção dos atributos biológicos, psicológicos e sociais, Mauss ([1935] 2003) nos convida a entender o corpo como um fato social total e, portanto, como instrumento de construção simbólica e cultural. Para esse autor, o corpo é o objeto inicial mais natural do ser humano. Isto se torna evidente, segundo ele, quando se tem em vista que toda sociedade age de modo a fabricar e marcar o corpo de seus indivíduos. Mauss (ibid) defende, neste sentido, que no corpo são inscritos estereótipos e modelos de comportamento de acordo com épocas e lugares.

Entender o corpo como resultado de construção cultural pressupõe o reconhecimento da existência de uma infinidade de técnicas corporais, que imersas no simbolismo que lhes é próprio, são capazes de informar como pessoas de diferentes sociedades pensam e se relacionam com o mundo. O reconhecimento desse fato que vai, muitos anos depois dos escritos de Mauss, permitir importantes observações acerca das sociedades indígenas da América do sul.

Entre as décadas de 1960 e 70 observa-se um movimento na etnologia indígena no Brasil que resultou na dissolução gradativa da primazia dos estudos de genealogia e numa maior atenção às teorias nativas em torno da concepção, da Pessoa, dos processos de transmissão de nomes, dentre outros aspectos. É nesse contexto, que Seeger et. al. (1979) chama atenção para o corpo enquanto idioma privilegiado dos povos sul-americanos. Segundo os autores, nas sociedades ameríndias “a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para produção social de pessoas”. Neste sentido, as intervenções empreendidas sobre o corpo (tabus alimentares, pintura, ornamentos, rituais) teriam como objetivo a construção da humanidade, enquanto condição, conforme ela é entendida pelos diferentes grupos (ibid, p.4).

De acordo com essa concepção, os ameríndios marcam no corpo as especificidades de seus grupos em relação aos estrangeiros. O que evidencia uma concepção de pessoa muito pautada na dialética entre a semelhança e a diferença. Bem como uma ideia de corpo que diz respeito não ao aspecto material da pessoa, mas ao conjunto de comportamentos e capacidades que caracterizam um ser (Viveiros de Castro, 1996).

O esforço voltado para produção social de pessoas remete-nos, portanto, para a capacidade de transformação dos diferentes seres a partir de processos que incidem sobre seus corpos. Em alguma medida os mitos nos falam sobre isso quando nos

remetem a um tempo em que todos eram humanos e em que havia apenas indiferenciação. O processo de transformação de humanos em animais é explicado na mitologia como provocado pela quebra de resguardos e tabus que acabam por desencadear a adoção de comportamento animal. Mas, para além da diferença que desde então se estabeleceu entre humanos e animais, a humanidade permaneceu sendo uma condição comum. Essa essência compartilhada, entretanto, fala menos da humanidade de todos os seres, que do caráter não fixo da posição de sujeito.

Assim, se “os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal” (Viveiros de Castro, 1996, p.128), eles são também instáveis devido à capacidade de metamorfose que lhes é característica (Vilaça, 2002). A transformação se estende, nestes termos, para além do mito sendo, ao mesmo tempo, condição e limite para a socialidade. É exatamente desse caráter transformativo, pautado em posições que não são fixas, que o discurso xamânico trata (Gonçalves, 2001).

O caráter instável dos corpos torna necessário o esforço constante de estabelecer fronteiras nítidas em relação aos muitos coletivos que compõem o cosmo. Tudo se passa como se a humanidade dos pais não fosse o suficiente para garantir a humanidade dos filhos exigindo que isto aconteça na socialidade, na troca de substâncias, numa verdadeira rede-de-relações-de-corpos (Vilaça, 2005). Desse modo, muito mais do que pelo parentesco baseado na descendência, o vínculo entre pessoas estaria, nas terras baixas da América do Sul, fundado no tipo de relação estabelecida entre os corpos. E é neste sentido que a construção do parentesco e a construção da pessoa, como humana, podem ser pensadas de maneira análoga.

A condição instável da posição de sujeito e a capacidade que os corpos possuem de provocar alterações recíprocas quando vinculados entre si, chamam atenção para o poder e o perigo do estabelecimento de relações de qualquer tipo. É neste sentido, que a alteridade e o exterior tornam-se ao mesmo tempo condição e limite para a socialidade (Overing, 1981). Condição porque da mesma maneira que só de Outros se pode fazer parentes, é no exterior que reside a criatividade (conhecimentos, bens, nomes, etc) que possibilita a reprodução do *socius*. Como argumenta Fausto ([2001] 2014) a partir dos Parakanã, a criatividade é entendida enquanto resultante da “interação com os ‘outros’ *postos como sujeitos*. (...) Nada se cria, tudo se apropria” (p.349). Por outro lado, o risco sempre iminente de alteração da rede de relações que fundamenta a socialidade, evidencia o caráter limitante e perigoso da alteridade.

Portanto, a dependência simbólica em relação ao exterior e os riscos que a relação com a alteridade pressupõe, estabelece a questão de como “capturar potências inumanas sem se deixar desumanizar definitivamente por elas” (Viveiros de Castro, 2011, p.906).

A dialética entre exterioridade/interioridade e entre alteridade/identidade tem tido grande rendimento nas análises acerca das sociocosmologias amazônicas. Entre os povos do Brasil Central, entretanto, argumenta-se que essas dicotomias funcionariam de modo diverso. Tudo se passa como se, entre os Jê, a dialética de grupos internos (metades, clãs, classes de idade, grupos cerimoniais, etc) e a operação de um centro (físico, político, cerimonial) demonstrasse uma dialética interna em que o exterior emerge apenas como meio de contra-produção do social (Viveiros de Castro, 1986; Pissolato, 1996). Difundiu-se assim, a imagem dos Jê como povos que possuíam introjetada nos seus intrincados sistemas sociais, a diferença que os amazônicos precisavam buscar no exterior da socialidade. Nestes termos, os Jê seriam autossuficientes, mais conservadores e detentores de formulações menos elaboradas acerca do exterior quando comparados aos vizinhos da floresta tropical.

Trabalhos mais atuais têm, no entanto, questionado esta percepção. Coelho de Souza (2002), por exemplo, de maneira pioneira, à luz da discussão em torno da dicotomia Brasil Central/Amazônia, analisa vasta bibliografia jê. A autora chama atenção para o fato que embora as pesquisas do Projeto Harvard Brasil Central tenham contribuído de maneira significativa para compreensão dos Jê, elas acabaram por obscurecer o potencial transformativo dos dispositivos de reprodução social desses povos. Isto teria se dado, segundo a autora, pela conceituação do parentesco e sua conexão à esfera ritual por meio da linguagem das dicotomias nome/corpo, centro/periferia, natureza/cultura. Nestes termos, a autora ao analisar o lugar da alteridade no processo de construção do parentesco e na metamorfose ritual, questiona a percepção dos Jê como autossuficientes.

De acordo com Coelho de Souza (2002), assim como os povos da floresta tropical, entre os Jê a construção do parentesco e a construção da pessoa acontecem de forma concomitante, pois compreendem um mesmo processo. A autora defende nessa perspectiva, que o entendimento das categorias corpo, pessoa e alteridade é de fundamental importância para o redimensionamento da questão do dualismo e conseqüentemente para a articulação das formas sociais amazônicas e centro-brasileiras.

A lógica do pensamento dualista Jê, segundo Coelho de Souza (ibid), longe de funcionar como um mecanismo de totalização e fechamento do *socius* constitui, ao contrário, um operador de sua abertura. Isso se daria, segundo a autora, sobretudo, a partir do processo de aparentamento, que de maneira similar ao que é observado na Amazônia, está pautado na dinâmica entre interior e exterior, entre os Jê, muito marcada pela oposição das categorias Nós/Eles. De acordo com Coelho de Souza, há uma sobreposição das categorias usadas para se referir ao “Nós” e aos parentes, muito embora o escopo de aplicação dessas categorias esteja sujeito a contrações e expansões contextuais.

A busca pela superação da separação entre povos do cerrado e povos da floresta está, nestes termos, pautada na atenção aos seus regimes sociocosmológicos, sobretudo, na compreensão dos modelos pelos quais são estruturada e conceitualizada em níveis ontológicos a relação dos Jê com a alteridade (Viveiros de Castro, 1992; Gordon, 1996, 2006; Coelho de Souza, 2002). Para tanto tem havido um esforço no sentido de redimensionar o dualismo Jê de modo a tomá-lo não mais como mecanismo de isolamento, mas de abertura ao exterior. Gordon (2006), Lea (2012), Ewart (2013) constituem etnografias que se valem desse novo enfoque. É precisamente no bojo dessas análises que têm questionado a imagem dos Jê enquanto autossuficientes e formadores de um complexo cultural isolado que o presente texto se insere.

A percepção do potencial criativo do exterior, entendido como lugar onde residem bens e conhecimentos que mantém a dinâmica da socialidade, certamente explica muito da maneira dos Akwê-Xerente de lidarem com seus Outros. Neste sentido, tendo em vista, a escassez de análises voltadas ao xamanismo entre os jê e, de maneira mais ampla, a disparidade das informações acerca da sociocosmologia Xerente e Xavante quando em comparação ao material acumulado sobre outros jê (Gordon, 1996; Coelho de Souza, 2002), os capítulos seguintes procuram mostrar como os Xerente pensam a alteridade. Dedicando uma atenção especial ao xamanismo, argumenta-se que a despeito da percepção da existência de um xamanismo incipiente entre os jê, a abertura ao exterior e potencial transformativo da socialidade akwê estão pautados justamente numa lógica xamânica.

1.2 – Os Akwê-Xerente através dos olhares de alguns etnólogos

Retomaremos agora alguns trabalhos sobre os Xerente com a intenção de fundamentar informações que aparecerão no decorrer do texto e apontar aspectos recorrentes daquilo que tem sido escrito sobre esse povo. Não tenho a pretensão, entretanto, de esgotar o material acumulado. A ideia é apenas oferecer um panorama geral de modo a situar o leitor.

Curt Nimuendajú e David Maybury-Lewis escreveram os primeiros trabalhos com informações sistematizadas a cerca dos Xerente. As observações de Curt Nimuendajú, que esteve entre os Xerente em duas ocasiões na década de 1930, estão reunidas no livro *The Serente*, publicado em 1942. No livro, o etnólogo alemão enfatiza o estado de ruína social e econômica em que os Xerente se encontravam em decorrência do processo de contato com os brancos. De acordo com o autor, eles estavam à beira da completa sujeição. Neste contexto, descrevendo a cultura Xerente como em “estado de colapso”, Nimuendajú se propõe a reconstituí-la, por meio das suas observações e da memória dos mais velhos (p.8).

Nimuendajú (ibid) descreveu a sociedade Xerente como dividida nas metades *Siptato* e *Sdakraã*, associadas respectivamente, ao sol e a lua. Elas são descritas como exogâmicas, patrilineares e patrilocais. Segundo o autor, cada metade era composta por três clãs, aos quais mais tarde se somou, a partir da incorporação de uma tribo estrangeira, um quarto clã. Segundo Nimuendajú cada um desses clãs possuía um acervo de nomes masculinos. Já os nomes femininos estavam relacionados às associações masculinas. *Dakrsu* é o termo que os akwẽ usam para fazer referência a essas associações.

A aldeia xerente é descrita por Nimuendajú como uma unidade autônoma. Ela teria, tradicionalmente, formato semicircular semelhante ao de uma ferradura. A abertura do círculo estava voltada para leste. Nessa disposição espacial, cada clã teria um lugar fixo: ao norte estariam situadas as casas de indivíduos pertencentes aos clãs da metade *sdakraã* e ao sul aquelas pertencentes aos membros dos clãs da metade *siptato*. Os clãs das duas metades ocupavam, portanto, segundo Nimuendajú, posição fixa, simétrica e oposta. Aqueles simetricamente opostos eram denominados *narkwa* e mantinham entre si uma relação de respeito. O autor enfatiza que a principal atribuição desse laço era a decoração e o sepultamento dos mortos do clã *narkwa* correspondente.

Nimuendajú (1942) traz informações importantes sobre a cosmologia, sobre os rituais e sobre o xamanismo. O autor chama atenção para o lugar ocupado por Waptokwa

(sol) e Waire (lua), os demiurgos, na cosmologia Xerente. Os planetas e as estrelas seriam, segundo o autor, os intermediários entre os demiurgos e os Akwê. O receio do fim da humanidade por meio de cataclismos é descrito como algo sempre presente. O mito de um grande dilúvio que exterminou a todos, com exceção Waïkaurá e sua família, que recompensados pela generosidade salvaram-se em um grande barco dado por Venus, é narrado pelo autor como evidência desse temor. Os cataclismos seriam enviados aos homens, como pena por atitudes indevidas. A “noite fria”¹⁰ e o “mundo em chamas” seriam outras catástrofes possíveis. Os cantos e também outros recursos utilizados por especialistas, chamados por Nimuendajú de videntes, seria o principal meio para apaziguar a ira de *Waptokwa* (o demiurgo).

De acordo com Nimuendajú, o grande jejum (*dahêlwakulkwá*), devido à multiplicidade de rituais e porque reunia pessoas de todas as aldeias, era a cerimônia xerente mais importante. Ela era realizada, segundo o autor, quando, em decorrência da raiva do sol, uma estiagem prolongada colocava em risco as colheitas (p.94). O autor menciona também o que ele chama de festivais de nomeação masculino e feminino.

Retomando a organização social, no que diz respeito às associações masculinas xerente, Nimuendajú (1942) explica que elas teriam sido a princípio classes de idade surgidas, de acordo a mitologia do grupo, a partir de visitas de Sol e Lua. Depois das visitas dos demiurgos, os homens teriam se reunido em grupos, de acordo com suas idades: *akémhã*, *krará*, *annōrowá*, *krieriekmun*. Sendo o grupo dos *akémhã* composto pelos mais jovens e o grupo dos *krieriekmun* composto pelos homens mais maduros.

A filiação de um menino a uma das associações masculinas, bem como a um dos dois times esportivos, acontecia quando ele completava cerca de oito anos. Receber um nome, ter o lóbulo da orelha furado e receber um cinto, eram acontecimentos que marcavam essa filiação. Nimuendajú enfatiza, entretanto, que a participação como membro efetivo só ocorria quando o menino atingia o status de *sipsa*, passando a viver na casa dos solteiros no centro da aldeia (*warã*). A partir de então os meninos eram submetidos a um intenso processo de formação até serem considerados aptos para o casamento. Além das associações masculinas, também ocupava um local no pátio da aldeia uma associação feminina denominada de *ainōwapté/pikō* da qual as meninas participariam desde muito pequenas sem a necessidade de nenhuma cerimônia.

¹⁰ Significa, segundo Nimuendajú (1942), a destruição da humanidade pela escuridão e pelo frio causados pela fúria canibal de um demônio (p.93).

No que toca a vida das mulheres, Nimuendajú chama atenção para o papel central desempenhado pela figura do tio materno. Ele é o protetor da sobrinha. Deve vingá-la em caso de estupro, é responsável por arranjar um noivo e organizar o casamento. Deve resgatá-la em caso de divórcio e em caso de viuvez obriga o cunhado a se casar com ela. Lévi-Strauss ([1952] 2008), anos mais tarde, recorre as informações de Nimuendajú sobre o tio materno para questionar a ideia do dualismo enquanto um sistema pautado na simetria e na reciprocidade. Segundo Lévi-Strauss, a atuação do tio materno no casamento da sobrinha demonstra que o que está em questão não é dialética de dois termos, mas que pelo menos três estão envolvidos: a linhagem de Ego, a da esposa e a da mãe da esposa de Ego (id. p.137). De acordo com o autor, o dualismo remeteria na verdade a uma organização tripartite e assimétrica (voltaremos a este assunto no capítulo I).

O modelo que Nimuendajú constrói da organização social Xerente está pautado nas associações masculinas. Argumentando que elas eram fundamentais nas atividades rituais, nas tarefas agrícolas, na coleta e também responsáveis pela organização e estratégias de guerra, o autor defende que seriam elas as unidades sociais mais importantes. Para ele, os clãs não possuíam qualquer importância econômica, cerimonial ou religiosa. Eles teriam como função apenas a produção de ornamentos rituais. Essa supervalorização das associações masculinas em detrimento dos clãs e das metades foi apenas um dos aspectos que Maybury-Lewis (1979) contestou da descrição feita por Nimuendajú dos Xerente.

David Maybury-Lewis, esteve entre os Xerente entre os anos de 1950 e 1960. O antropólogo britânico estrutura seu modelo da sociedade Xerente enfatizando a papel das metades e dos clãs na manutenção desse sistema social. Maybury-Lewis, (ibid) descreve uma sociedade Xerente em que as associações masculinas e a feminina estavam desarticuladas e a exogamia de clãs e metades encontrava-se em desuso. É fundamentado no “estado moribundo” no qual diz ter encontrado as associações e ao mesmo tempo, na resiliência do modo de vida Xerente frente ao contato, que Maybury-Lewis defende que as associações teriam para a organização social Xerente uma importância muito menor do que supôs Nimuendajú.

Ao conseguir observar em campo muitos dos aspectos socioculturais descritos décadas antes por Nimuendajú, Maybury-Lewis critica a caracterização feita pelo etnólogo alemão dos Xerente como em estado de ruína e colapso cultural. Para o autor,

a capacidade de resiliência estaria centrada no papel das metades e dos clãs. Segundo ele, enquanto as metades funcionam como matriz conceitual da sociedade, os clãs funcionam como facções potenciais e são as instituições mais tradicionais. Pois, ao determinar o recrutamento às facções Xerente, atuam nos contextos políticos e por isso permanecem com vitalidade.

Também foi alvo de questionamento de Maybury-Lewis (1979), a regra de residência Xerente descrita por Nimuendajú como patrilocal. De acordo com Maybury-Lewis, a regra de residência era na verdade uxorilocal o que implicava a impossibilidade de os clãs possuírem uma localização fixa na aldeia, já que a uxorilocalidade exige o deslocamento constante de homens de acordo com as alianças matrimoniais estabelecidas. Maybury-Lewis chama atenção ainda para o fato de que o uso da terminologia de parentesco *wanõri* (nós, consaguíneos) / *wasimpkoze* (eles, afins) garantia a atualização da matriz conceitual mesmo nos casos em que os indivíduos desconheciam a metade a qual pertenciam.

Lopes da Silva e Farias (1992), numa análise voltada para a pintura corporal Xerente, confirmam o modelo de residência uxorilocal apontado por Maybury-Lewis (1979), mas constatam que, ao contrário do que foi apontado por este autor, tanto a exogamia de metades quanto as associações masculinas mostravam-se operantes. Através da análise da pintura corporal, Lopes da Silva e Farias mostram que a vitalidade dos clãs, das metades e dos times esportivos, pode ser claramente observada através dos diferentes motivos pictóricos que remetem a essas instituições e compõem a pintura corporal.

Farias (1990), coloca em questão os modelos propostos por Nimuendajú (1942) e Maybury-Lewis (1979). O autor constrói sua análise em torno dos fluxos sociais e da relação que as aldeias estabelecem entre si. Enfatizando a capacidade dos akwê de se (re)articularem e revitalizarem práticas sociais, Farias (ibid) defende que não apenas os clãs, mas também as metades constituem as instituições mais fundamentais da sociedade Xerente. O autor explica que ambos são base para formação dos agrupamentos políticos e das facções. Seriam, portanto, responsáveis por ordenar a relação entre as aldeias (p.74). Enfatizando o desequilíbrio numérico dos clãs nas aldeias em decorrência das cisões, Farias argumenta que as aldeias em si não representam totalidades sociológicas. De acordo com o autor, as relações sociais e cerimoniais estabelecidas entre as aldeias dependem da composição clânica de cada

uma delas (p.75). Nestes termos, para Farias, a estrutura social Xerente deve ser compreendida “como um todo formado pela reunião de um conjunto composto por grupos de aldeias e não a partir de uma visão parcelar, da realidade de uma só aldeia” (p.160).

No que diz respeito à existência de grupos de aldeias que estabelecem relações mais próximas entre si, Farias (op.cit) sugere que isso se deva a origem comum das aldeias que compõem esses grupos. De acordo com o autor, a partir da década de 1940 os Xerente, motivados pela política do Serviço de Proteção ao Índio, passaram a se agrupar tendo como base três núcleos principais: o Posto Indígena Xerente, o Posto Indígena Rio do Sono e a Aldeia Funil. As aldeias originadas, mais tarde, a partir de cisões, continuavam a manter contanto e voltavam a se reunir em decorrência de rituais, sobretudo, em ocasião da “festa de dar nomes”, o *dasĩpse*. Que é descrita como a festa Xerente mais importante.

De Paula (2002) constrói sua análise em torno das relações políticas que os Xerente estabelecem internamente e daquelas estabelecidas com agentes externos. O autor defende que os agrupamentos de aldeias são a origem das facções, e não os clãs como sugeriram Maybury-Lewis (1979) e Farias (1990). O autor ressalta, entretanto, que para além da relação que as aldeias estabelecem entre si, é importante levar em consideração também “as articulações de suas facções com os atores não indígenas, envolvidos com elas, no campo político das esferas local e regional” (De Paula, 2000, p.181). De Paula, chama atenção para a multiplicação do número de aldeias xerente após 1990, época da criação do estado do Tocantins. O autor defende que a tendência centrífuga das disputas faccionais é intensamente influenciada por agentes externos às fronteiras dos grupos e das aldeias. Segundo ele, a implantação do Estado do Tocantins em 1989 forneceu novas alternativas para manifestação dos conflitos faccionais entre os Xerente, o que teria resultado numa subordinação das práticas sociais centrípetas (rituais de nomeação, clânicos, de classes de idade, etc.) às práticas sociais centrífugas (p.183).

Schroeder (2006), por sua vez, analisando a relação entre política e parentesco, defende que a ação política entre os Xerente teria como objetivo administrar os interesses contraditórios inerentes às assimetrias¹¹ resultantes das relações de

¹¹ O autor retoma a discussão de Lévi-Strauss (1952) acerca do tio materno para explicar o caráter assimétrico das relações de parentesco Xerente. Segundo o autor, os afins se bifurcam em doadores e tomadores de mulheres, produzindo uma estrutura triádica de troca. “A interdição da linha materna e a

parentesco. Ela agiria, nestes termos, no sentido de afirmar que “os indivíduos e os grupos gozam de autonomia, mantendo status equidistante, igual e equivalente”, mas a igualdade buscada é efêmera, visto que os grupos que se opõem estão fundados justamente nas assimétricas relações de parentesco. Por outro lado, o autor enfatiza que ao mesmo tempo em que a política se expressa numa linguagem de parentesco, ela age no sentido de contradizê-lo. Por isso são comuns as cisões entre irmãos e os casos em que irmãos são ser preteridos em favor de cunhados e os pais em favor dos sogros (p.240). Por isso, o autor defende que é a noção de respeito (*wasiwaze*) o torna possível a sociabilidade, na medida em que impõe limites às ações dos indivíduos e dos grupos.

O autor explica que a relação entre pessoas de clãs *narkwa* (ou *dasisdanarkwa*) constitui o arranjo ideal para o casamento (devido a regra de exogamia de metades) e para as ocasiões cerimoniais em que há a necessidade de representantes de cada uma das metades. Segundo ele, a noção nativa de respeito constitui o ponto de partida da sociabilidade, pois funda e organiza a vida social, preside os rituais e também as trocas matrimoniais. Schroeder (ibid) enfatiza que seja na relação estabelecida com os não-indígenas, seja no faccionalismo interno, observam-se entre os Xerente raras formas de representação coletiva, explicitando que tanto a política quanto os rituais akwê dizem respeito à reprodução simbólica da diferença.

A “diferença”, pensada a partir das relações de gênero e do parentesco, é um dos pontos centrais da etnografia de Clarisse Raposo sobre os Xerente. A autora projeta a oposição masculino/feminino sobre diferentes aspectos da socialidade de modo a analisar como opera a dialética Nós/Outros entre os Akwê. Enfatizando a exôgamia de metades e a uxorilocalidade, Raposo (2009) explica que o diametralismo que organiza o universo cognático em termos de identidade e diferença, esvazia de sentido a linguagem das relações de substância entre os Xerente. A consanguinização, nestes termos, só se efetivaria entre o pai e seus filhos. A mulher, a despeito da convivência duradoura, permaneceria como uma afim de seu marido e dos seus filhos, na medida em que pertence a uma metade diferente da deles.

Nestes termos a autora procura pensar a relação dos akwê com o exterior e com a alteridade partir da figura feminina. Enfatizando a necessidade da alteridade para produção de novos humanos, a autora propõe que os corpos femininos sejam entendidos

impossibilidade de troca de irmãs projetam o indivíduo numa estrutura de troca assimétrica, ao longo de algumas gerações”.

enquanto operadores da abertura para o exterior. Os homens, deste ponto de vista, seriam fundamentalmente Outros. O fato das mulheres gerarem dentro de si seres que só se tornam efetivamente akwê a partir do convívio e dos cuidados dos pais, bem como por serem elas mais suscetíveis à predação de seres não-humanos, evidenciaria a propensão que as mulheres têm ao que é exterior à socialidade (p.116).

A autora defende, tendo em vista a dialética das metades, que os Akwê já se configuram como Outros em relação a si mesmos, o que faz com que não haja contradição ou impossibilidade de se ser Outro e ser Akwe ao mesmo tempo. Isto teria como consequência a abertura do sistema a ciclos cada vez mais vastos de socialidade. Entretanto, de acordo com Raposo (ibid) “essa alteridade nunca é abolida a favor de um meio de interioridade inclusiva. Ou seja, esse *Outro* nunca é transformado completamente em *Mesmo*” (p.118). Enfatizando, portanto, a existência de um sistema pautado simultaneamente na abertura ao Outro e na anti-totalização do socius, a autora se mostra incrédula quanto a possibilidade de se pensar a socialidade akwê como sócio-centrada e auto-reprodutiva.

Morais-Neto (2007), por sua vez, aborda a abertura dos Akwê ao exterior colocando em evidência os movimentos migratórios (individuais ou de pequenos grupos) e as redes de relações e trocas construídas a partir deles. O autor questiona o suposto fechamento sociocosmológico Jê e a partir da trajetória do ancião Sawrepte, com ênfase nos sucessivos deslocamentos que a caracteriza, o autor chama atenção de maneira mais ampla, para as articulações supra-locais entre os Jê que se configuraram historicamente.

Com base na biografia de Sawrepte, além das viagens com diferentes motivações a outras regiões do país, Morais-Neto (ibid) chama atenção para frequentes movimentos migratórios de homens Xerente para aldeias Krahô. Essa migração seria impulsionada, sobretudo, por acusações de feitiçaria e vinganças. Representariam, neste contexto, “uma alternativa de convivialidade aldeã, para além das redes de intrigas e desavenças que assolavam a sociedade xerente” (p.59). O autor defende, portanto, que os deslocamentos remetem a uma dinâmica central entre os Jê: “um *continuum* de retração e expansão, de multiplicação e coalescência” (p.26). A busca pelo exterior e o processo de recriação do socius, são pensados por Morais Neto a partir dessa dinâmica.

O autor relata que Sawrepte teve algumas experiências xamânicas antes de partir em suas primeiras viagens, mas o aprendizado foi interrompido por causa do medo. De

alguma forma, entretanto, o contato, mesmo que apenas inicial com o desconhecido, parece ter instigado Sawrepte nos seus deslocamentos. O gosto pelo que aprendeu e pelas alianças que construiu, não impediram, entretanto, que ele sentisse necessidade de retornar ao seu ponto de partida. O desejo de dar continuidade ao seu aprendizado xamanico foi uma das motivações do seu retorno. Estar novamente em terras akwê, não parece indicar, contudo, que Sawrepte estivesse disposto a se aquietar. Parecer nos remeter antes, à sua intenção de aprender mais empreendendo viagens a terras Outras.

As viagens xamânicas, mais precisamente os termos da relação que os *sekwa* estabelecem com a alteridade por meio delas, será o fio condutor do esforço de buscar entender como os akwê se relacionam com o exterior e com a alteridade. Para além da estrutura social e da ação política de grupos internos, assuntos já bem discutidos nas etnografias dedicadas a esse povo, interessa-nos aqui os termos da ação política direcionada ao exterior, no sentido da relação que eles estabelecem com seus vários Outros: os brancos, os animais, os espíritos, os mortos. Pretende-se, portanto, abordar a socialidade buscando não engessá-la na ideia de uma estrutura social fundamentada em mecanismos que possuem um funcionamento passível de ser previsto *a priori*. Assim, para além das metades, clãs e da política faccional, objetivo é deixar-se levar pelo cotidiano e pelas concepções akwê relativas ao cosmo e a alteridade. Inspira-nos, nesse percurso a ideia de fluxo, de movimento, de transformação.

1.3 – Campo e método

Os Xerente constituem um dos sete povos indígenas que habitam o estado do Tocantins, como mostra a figura 1. O território Xerente localiza-se na margem direita do rio Tocantins a 70 km ao norte da capital do estado, Palmas. A área indígena fica no município de Tocantínia e é composta, como vimos, por duas terras indígenas: Terra Indígena Xerente¹² e Terra Indígena Funil¹³. Ambas compõem um território contínuo.

¹² Com extensão de 167.542,105 hectares. Demarcada pelo Decreto 76.999 de 8/01/76 e homologada pelo Decreto 97.838, de 16/06/89.

¹³ Homologada pelo Decreto 269 de 29/10/91, com extensão de 15.703,797 hectares.

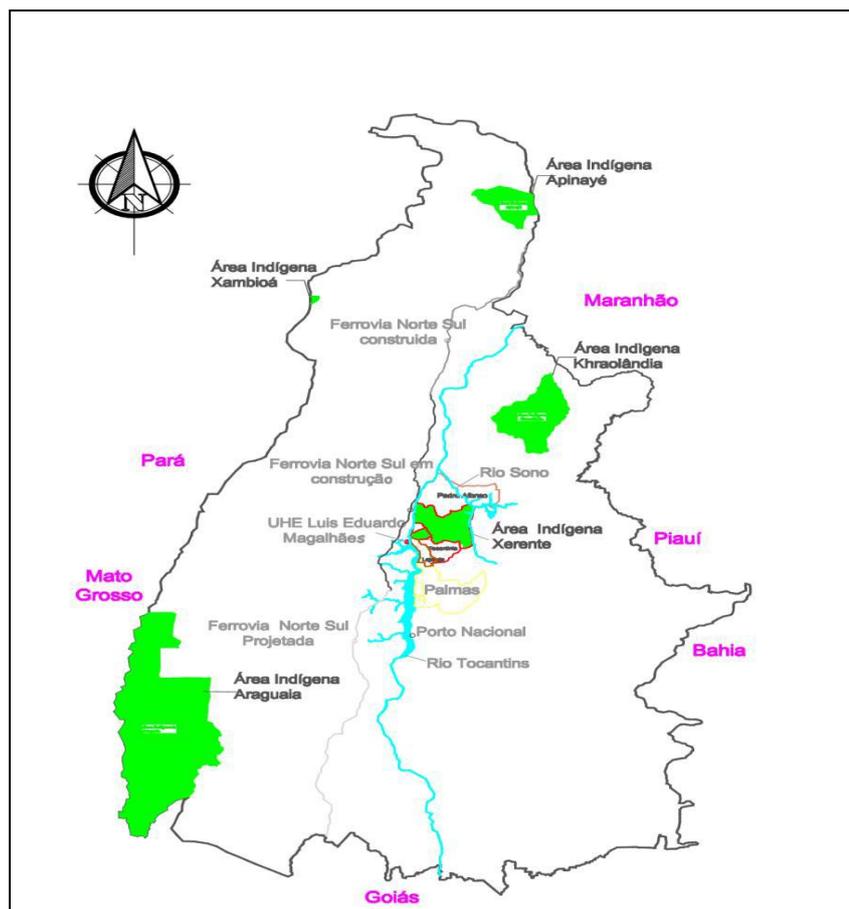


Figura 1: Representação da localização das terras indígenas no estado do Tocantins. Fonte: (Melo, 2010)

Após 1988, com a criação do estado do Tocantins, observou-se um processo de expansão e criação de aldeias, fomentado pelo tradicional faccionalismo Xerente (De Paula, 2000; Schroeder, 2006) e ampliado pela disputa por acesso a recursos provenientes de programas e ações do Governo. A partir de 2001, esse processo se ampliou também com a implantação do Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente (PROCAMBIX)¹⁴, criado como forma de mitigar os impactos da construção da Usina Hidrelétrica Luís Eduardo Magalhães, construída no final dos anos 1990 (Schroeder, 2006).

Assim, a população Akwê-Xerente se divide em mais de 50 aldeias espalhadas pelo território demarcado. Atualmente a venda de artesanato¹⁵, os benefícios

¹⁴ Programa fruto de um convênio foi firmado em 2001, com orçamento de R\$ 10 milhões a serem investidos ao longo de oito anos, em programas que garantissem a sustentabilidade socioeconômica e cultural do povo Akwê-Xerente. A administração do recurso ficou a cargo dos Xerente e da FUNAI.

¹⁵ No que toca ao artesanato, a especialidade akwê é a confecção de cestos, bolsas, esteiras e trançados, tanto a partir da fibra do buriti quanto do capim dourado.

previdenciários e os vencimentos provenientes de cargos públicos constituem as principais fontes de renda dos Xerente.

As cidades de Tocantínia, Miracema e Palmas são os principais núcleos urbanos por onde os Xerente circulam, seja para estudar, buscar serviços de saúde, vender artesanato ou comprar mercadorias. Entretanto, é Tocantínia a principal cidade de acesso às aldeias Xerente. Não só pelo fato das duas Terras Indígenas estarem localizadas no território que corresponde a esse município, ou porque seja considerável o número de índios que mantêm casas na cidade, mas, sobretudo, porque para os Xerente, dispersos em uma infinidade de pequenas aldeias, Tocantínia constitui um importante lugar de encontro, troca de informações e articulações políticas. Na praça central da cidade é sempre possível observar a presença Xerente. Toda segunda-feira, desde muito cedo, pessoas vindas das diferentes aldeias negociam, sobretudo artigos feitos com capim-dourado, com compradores de cidades vizinhas que vão até Tocantínia para esse fim. Em volta dessa praça se concentra o centro comercial da cidade de modo que ela se torna um lugar estratégico, de onde é possível, sentado sob a sombra das árvores, observar o movimento da cidade, encontrar pessoas, obter notícias.

Neste contexto, no que toca às pesquisas, Tocantínia é uma cidade estratégica, tanto porque é parte da rede de sociabilidade entre as aldeias quanto porque é o lugar mais propício para se ter acesso a pessoas que moram em aldeias distantes entre si. Enfim, é o ponto de partida para negociar e organizar os deslocamentos pelo território Xerente. Tendo em vista, o crescimento da população indígena residente na cidade, Tocantínia emerge como lugar instigante para observação.

Como vimos, Farias (1990) sugere que a compreensão da sociedade Xerente implica a observação das relações sociais, políticas e cerimoniais que ocorrem entre as várias aldeias que a compõem. Diante da impossibilidade de percorrer todas as aldeias estabelecendo a relação de confiança tão necessária ao trabalho de campo, optei por concentrar as observações na aldeia Rio Sono, onde já havia permanecido por um mês durante minha pesquisa de mestrado, e na aldeia Salto. Mas, permanências mais curtas aconteceram na cidade de Tocantínia com o objetivo de acessar um número maior de pessoas, de ter uma melhor dimensão das relações interaldeias e também do espaço ocupado pela cidade nessas relações. No total, foram seis meses de trabalho de campo.

De todo modo, as reflexões contidas no presente texto estão pautadas não apenas no trabalho de campo realizado especificamente para esta pesquisa, mas também em

dados coletados em diferentes aldeias e em ocasiões diversas desde minha graduação. Assim, minha escrita segue povoada por falas de pessoas de diferentes lugares tornando, em alguns momentos, as fronteiras que dividem as aldeias fluidas.

No que toca as aldeias onde concentrei a observação, ambas estão localizadas na Terra Indígena Xerente. A aldeia Salto fica a mais ou menos 17 km do perímetro urbano do município de Tocantínia e também não muito distante do rio Tocantins. Essa aldeia possui uma população de aproximadamente 350 pessoas e devido a sua proximidade da cidade permite tanto o deslocamento frequente dos moradores até a cidade, quanto a visita comum de não-indígenas à aldeia (comerciantes, missionários, pesquisadores dentre outros). O núcleo da aldeia é composto a partir de casas de alvenaria, cobertas com telhas cerâmicas¹⁶ e que se estendem em torno de um grande pátio central. Nas extremidades deste pátio é possível observar traves de futebol. Atrás de uma dessas traves fica uma área aberta e coberta com telhas de amianto onde os moradores costumam se reunir para discutir assuntos de interesse ou para participar dos cultos evangélicos que lá acontecem, nas noites de quarta e nas manhãs de domingo. O futebol e o protestantismo são elementos muito presentes no cotidiano da aldeia Salto.

O campo de futebol é aproveitado sem distinções de idade ou gênero: crianças, jovens e adultos, mulheres e homens podem ser vistos ao longo do dia entretidos com a bola no campo. O barulho do apito que sempre soa ao entardecer avisa sobre o início do treino que todos os dias acontece ali. Nesse momento os moradores costumam assentar-se na porta de suas casas para observar o jogo e o movimento da aldeia. Esse é também o momento de conversar sobre os acontecimentos do dia.

A aldeia possui um time feminino e outro masculino, que treinam todos os dias no final da tarde (primeiro treinam as mulheres e depois os homens). Esses times possuem uniformes e seus jogadores pagam uma pequena contribuição mensal para que haja recurso para comprar material esportivo e seja possível financiar viagens para competições. A aldeia Salto promove anualmente, geralmente no mês de fevereiro, um campeonato inter-aldeias que atrai muitos competidores e espectadores.

No que diz respeito ao protestantismo, é antiga na aldeia Salto a presença de missionários batistas. Músicas com letras evangélicas em ritmos diversos podem ser

¹⁶ Essas casas foram construídas na década de 1990 no âmbito de um projeto governamental. Em torno delas foram sendo construídas, pelos moradores que chegaram posteriormente, outras casas (algumas delas com paredes de adobe cobertas com palha).

ouvidas. Esses missionários têm investido na pregação do evangelho na língua akwẽ e na formação de líderes religiosos indígenas. Além dos cultos semanais, de batismos ocasionais, o grupo de evangélicos local, costuma evangelizar em outras aldeias por meio das chamadas vigílias de oração (voltaremos a esse assunto no cap. IV).

Paralelamente às partidas de futebol e aos cultos evangélicos, é possível observar na aldeia Salto a atuação de xamãs e a realização do *daĩsĩpse*, com uma frequência considerável. O último aconteceu em 2015. Além disso, nos mês de abril, em comemoração ao dia do índio, em pelo menos duas ocasiões, organizou-se na aldeia uma programação especial marcada por disputas de futebol, corrida de tora, corrida com taquari (flecha), cantos e dança no pátio.

Na primeira ocasião em que estive na Aldeia Salto fiquei hospedada na casa de dona Isabel, uma senhora não-indígena de 80 anos que se casou com um Xerente, agora falecido, e com ele teve cinco filhos. Entre eles está Sumekwã, hoje estudante do curso de Engenharia Ambiental da UFT. Ele foi a princípio um dos meus principais interlocutores e me apresentou a xamãs e a anciãos. Na minha estadia na aldeia Salto, hospedei-me na casa do professor e pastor Sirnãwẽ. Lá ele residia com a esposa, quatro filhos e uma nora. Krtidi (16 anos), filha de Sirnãwẽ, dividiu gentilmente seu quarto comigo. Wokrãrẽ, professora indígena da aldeia, irmã de Sirnãwẽ e que morava bem próxima a este, costumava ser receptiva e atenciosa, sempre me ajudava com minhas dúvidas com a língua akwẽ e gostava de contar histórias. Uma área aberta, coberta com palha e onde ela gostava de atar uma rede à tarde era um dos meus lugares favoritos na aldeia. A sombra de uma mangueira que ficava ao lado da casa de Kasumrã, um senhor de aproximadamente 70 anos, era outro. Lá ele gostava de se sentar para trançar fibra de buriti para fazer *patro*¹⁷, dedicar-se a qualquer outro ofício, ou simplesmente para tomar café.

A aldeia Rio Sono, juntamente com a aldeia Porteira, é uma das aldeias Xerente mais antigas. Localizada à margem esquerda do Rio Sono, encontra-se afastada aproximadamente 75 Km da cidade de Tocantínia. Ela e a aldeia Salto estão, portanto, em pontos extremos e opostos da Terra Indígena Xerente. Devido a situação das estradas e pontes que compõem o trajeto, o acesso a esta aldeia é considerado relativamente difícil.

¹⁷ Bolsa masculina, tida como símbolo de maturidade e usada para carregar fumo, munição, ou outros itens de tamanho reduzido.

A forma da aldeia Rio Sono lembra uma elipse, seu eixo maior esta perpendicular ao rio Sono (Moi, 2007). A população atual é de 62 pessoas, divididas em 10 casas de adobe cobertas com palha. A casa dos moradores divide espaço com o prédio da escola, o prédio da enfermaria e um prédio que era dividido em três alojamentos. Em um morava uma professora não-indígena, em outro um técnico de enfermagem e no último o motorista do transporte escolar.

No tocante às faixas etárias da população da aldeia Rio Sono percebi que, em relação à época da minha pesquisa de mestrado, houve um aumento considerável no número de crianças e uma diminuição no número de velhos. Duas famílias se mudaram para cidade. A aldeia agora dispõe de transporte escolar, fornecido pelo governo do estado, com a finalidade de transportar os alunos que estudam em escolas distantes. Os moradores, em geral, têm se valido desse veículo para se deslocarem com mais frequência para outras aldeias e para a cidade. Assim, se os moradores ficavam outrora relativamente isolados, agora gozam de uma considerável mobilidade. Entretanto, devido às condições das estradas é comum o veículo disponibilizado ter problemas mecânicos, o que às vezes torna preciso que os moradores contem com a sorte para sair ou retornar para aldeia.

Na Aldeia Rio Sono me hospedei na casa de Popradi e Kruze, onde também havia me hospedado durante minha pesquisa de mestrado. Com eles morava um filho ainda solteiro Sawrekumõze e dois netos Stukrẽpre (8 anos) e Kuminãnsé (3 anos). Kruze é funcionário do Centro de Ensino Médio Xerente (CEMIX) que fica distante 65 km da aldeia. Por isso só ia para casa aos finais de semana. Mesmo assim, extremamente atencioso e disposto a “trocar ideias” a respeito do mundo, ele se tornou um dos meus principais interlocutores. Entretanto, nas duas aldeias, além dos interlocutores principais outras pessoas contribuíram sobremaneira com a pesquisa.

O cotidiano na aldeia Rio Sono, talvez pelo fluxo menor de pessoas, parecia mais lento que o da aldeia Salto. Os banhos no Rio, a coleta de capim-dourado no cerrado, as brincadeiras com as crianças, os passeios com Popradi à aldeia Rio Preto ou simplesmente as conversas despreziosas tornavam o dia agradável.

Nas duas aldeias, além da minha rede e outros pertences pessoais, sempre levei comigo mantimentos que eram entregues para minha família anfitriã. Embora os filhos casados de Propadi sempre abastecessem sua casa de carne de caça e peixes, o resto da alimentação era comprado na cidade. Como Kruze passava a semana fora da aldeia os

dois não plantavam roça. Também dona Isabel não era agricultora e se sustentava com o dinheiro de sua aposentadoria. Portanto, nos dois casos era importante contribuir com as despesas das famílias em questão. Na aldeia Rio Sono, mais distante de Tocantínia, algumas vezes me desloquei com Propadi para comprar itens alimentícios e resolver outras pendências em Tocantínia e Miracema.

Os Akwê geralmente costumam ser receptivos e solícitos com seus visitantes, sobretudo, com aqueles que os visitam sem intenção de desenvolver pesquisa. Pela proximidade de Tocantínia, a aldeia Salto é muito frequentada por pesquisadores. Alegando dificuldade de acesso aos resultados dos trabalhos realizados, e certamente também pelo incômodo das solicitações frequentes, os moradores da aldeia Salto se demonstram mais céticos e um pouco resistentes às propostas de novas pesquisas. Mesmo assim, com a convivência continuada, minhas estadias na aldeia Salto foram tranquilas e proveitosas.

Embora não seja regra, as mulheres costumam ser mais caladas e retraídas que os homens, que são tradicionalmente voltados para a oratória. Assim, em sua maior parte, meus interlocutores foram os homens. Mas, só atentei de fato para isso quando debruçada sobre meus dados de campo observei a quantidade de conversas sobre animais, caçadas e pescarias. Entretanto, se as mulheres mostravam-se tímidas com minhas perguntas, elas sempre se mostravam interessadas em saber mais sobre minha família e meus projetos de vida. O fato de eu não ter filhos e não ser casada as intrigava e parecia confundi-las, visto que entre os Akwê, uma mulher da minha idade e com esse perfil, não poderia ser classificada como jovem, mas, pela falta de experiências tidas por eles como cruciais (marido e filhos), não poderia também ser considerada uma mulher madura. Por que eu estudava tanto, se eu tinha namorado, por que ainda não tinha casado, quando iria me casar, são certamente as perguntas que eu respondia com mais frequência nas duas aldeias. Na aldeia Rio Sono lembro-me de uma ocasião em que me juntei a mãe e filha, que costuravam capim dourado sob a sombra de uma mangueira, fugindo do calor de uma tarde ensolarada. Depois de algum tempo de conversa sobre trivialidades, a mulher mais jovem me perguntou se eu sabia fazer bolos e pães, ao que sua mãe se animou para perguntar se eu sabia fazer sabão caseiro, tal como ela já havia visto outras mulheres brancas fazendo. Quando respondi que para ambas as coisas eram necessárias receitas com as medidas dos ingredientes e que eu não tinha experiência

nem na culinária e nem na fabricação de sabão, as duas mulheres se divertiram dizendo que eu só sabia mesmo era mexer com papel.

Todas as mulheres da aldeia Rio Sono eram casadas. A única exceção era uma mulher de aproximadamente 34 anos, que muito introvertida, vivia com sua avó devotada aos afazeres domésticos e à fabricação de artesanato. Talvez o fato de eu ser uma mulher solteira que conversava frequentemente com homens casados incomodasse um pouco as mulheres. Outras vezes tinha impressão que a hesitação delas em relação a mim se devia apenas a dúvida sobre que tipo de assunto valia a pena conversar com alguém tão incompleta do ponto de vista das expectativas que eles tinham para as mulheres da minha idade.

Percebi que a postura de muitas mulheres da aldeia Rio Sono em relação a mim mudou devido à relação que eu estabeleci com as crianças. As crianças adoravam interagir e mesmo aquelas que não falavam português e não dispunham de uma criança maior que lhe servisse de tradutora, esforçavam-se para me fazer entender o que queriam dizer. Algumas vezes, ao final da tarde, para aproveitar a disposição delas, eu costumava eleger a sombra de alguma árvore no pátio e organizava algumas brincadeiras. Elas demonstravam muita curiosidade pelas brincadeiras de roda acompanhadas por músicas em português das quais elas conheciam algumas palavras e a melodia. Em troca gostavam de me ensinar músicas e palavras em *akwê* e sempre sorriam muito quando eu pronunciava alguma coisa de maneira errada. As mães observavam de longe e sorriam da algazarra das crianças comigo. Em alguma medida, as crianças foram o termômetro da minha inserção no cotidiano da aldeia. Se a princípio elas se referiam a mim como *ktwanôré* (branco ou não-indígena no diminutivo), depois passaram me chamar pelo meu “nome de branco” e posteriormente quando me viam transitar entre as casas costumavam gritar meu nome indígena.

Acompanhar as mulheres em suas incursões para a coleta de capim dourado, que elas costuram para fabricar bolsas, brincos, prendedores de cabelo e uma infinidade de outros artigos que são comercializados, também contribuiu para minha aproximação ao universo feminino na aldeia. As mulheres se orgulham dos artigos que produzem. Elas gostam de exibir uma costura bem feita ou peças que sejam diferentes das que as demais sabem fabricar.

No mês de agosto os homens da aldeia Rio Sono se reuniram para ir coletar sementes de capim navalha, conhecidas como *tiririca* (*apto*), do outro lado do rio Sono.

Com essas sementes as mulheres fabricam colares. Mas até as sementes ficarem prontas para serem reunidas em uma cordinha feita da fibra do tucum rasteiro, elas passam por um longo processo de preparação. São aquecidas no fogo e precisam ser cortadas e furadas uma a uma. Popradi, que não enxerga tão bem, tinha dificuldade de cortar as tiriricas que são pequenas e necessitam de um corte preciso (feito com auxílio de um cortador de unhas), sob pena de se despedaçarem. Popradi costumava, então, ceder parte de suas sementes para que outra mulher as cortasse. Como eu sempre dispunha de algum tempo ocioso, me propus a aprender a cortar as tiriricas para me entreter e colaborar, mesmo que de maneira ínfima, na fabricação do artesanato feito por Propadi e que era uma importante fonte de renda para ela. Popradi ficou muito feliz com minha iniciativa, o que eu não sabia é que esse pequeno ato repercutiria positivamente também entre os demais moradores. Às vezes quando Popradi e eu nos sentávamos fora de sua casa para acompanhar os últimos raios do sol, enquanto conversávamos, ela costurava capim e eu ficava cortando tiririca. Nesse momento, mulheres de outras casas gostavam de se juntar a nós e aproveitavam para analisar a qualidade do meu corte e o quanto de sementes eu já havia conseguido cortar. Esse era sempre um momento de conversas divertidas.

Embora tenha levado gravador, os dados para mim mais esclarecedores sugeriram sempre no âmbito de conversas despreziosas, quando desprevenidamente (longe de qualquer aparato de pesquisa) me deixava levar pelas pautas que as pessoas escolhiam.

Os Akwê têm toda uma etiqueta em relação à circulação do conhecimento entre eles, mais ainda no que diz respeito à veiculação de seus saberes aos não indígenas. As mulheres, com exceção daquelas que passaram por um processo de escolarização mais longo, embora fluentes no português, diante de indagações costumam mostrar-se bem mais retraídas que os homens. A oratória é uma arte masculina. Mas se todos os homens podem e devem ser bons oradores, eles não se mostram à vontade para demonstrar esse talento até terem certa maturidade, e isso pressupõe não apenas idade, mas também conhecimentos diversos. Para além disto, existe uma certa “especialização” no que diz respeito aos conhecimentos: os *sekwa* são os conhecedores do cosmos, das relações estabelecidas entre diferentes formas de subjetividades e das doenças; há pessoas tidas como conhecedoras das propriedades das plantas e outros, por fim, são respeitados como conhecedores dos mitos e sobre eles geralmente se diz que “sabem muito sobre a cultura”. O acúmulo conhecimentos de “tipos” diversos, entretanto, não é impossível.

Mas, há alguns fatores que tendem a dificultar o acesso irrestrito. Um deles é a percepção de que conhecimento é fonte de poder e de prestígio. Assim, é comum ouvir comentários do tipo: “não pode passar de qualquer jeito, para qualquer um”. Acredita-se também que um conhecimento que circula sem critérios, se torna fraco (banal) e que o uso que pode ser feito daquilo que se sabe implica sempre certo perigo.

Portanto, o processo de transmissão de conhecimento implica uma série de cuidados e etiquetas. Há conhecimentos que circulam entre mulheres, conhecimentos que circulam entre homens e conhecimentos, por sua vez, que costumam circular apenas dentro de um clã (como, por exemplo, os que dizem respeito à utilização de plantas e raízes tidas como poderosas). Não é impossível, no entanto, que uma mulher procure um homem para aprender sobre algo que seja de seu interesse, ou que alguém de um clã se dirija a uma pessoa de outro clã/metade para tentar aprender algo¹⁸. Mas estas situações geralmente exigem do aprendiz mais capacidade de negociação, paciência e persistência.

Neste contexto, a transmissão de conhecimento envolve muito critério, a ponto de um pai não ensinar o que sabe a todos os filhos e em alguns casos, não ensinar a nenhum. É possível que um homem prefira ensinar o que sabe a esposa ou a um genro (que idealmente pertencem à outra metade), se acreditar que eles têm mais perfil para aprender que seus próprios filhos. Isto pra dizer, que embora haja regras de transmissão, elas são passíveis de exceções. Exceções essas influenciadas em grande medida pela postura do aprendiz.

Levando tudo isso em consideração é compreensível o constrangimento de um interlocutor diante de um gravador: a gravação pode de alguma maneira denunciar sua falta de legitimidade (por ser mulher, por ser muito jovem, por ainda não saber o suficiente, por não estar autorizado pela pessoa que a ensinou) para falar sobre algum assunto. Neste contexto, longe do temido aparelhinho as conversas sempre fluíam mais contínuas e inspiradoras.

O pesquisador, na condição de alguém que quer aprender algo, precisa obedecer a lógica nativa de circulação de conhecimentos. Ele adentra a rede de circulação,

¹⁸ Um professor indígena da aldeia Salto, estudante de um curso de Licenciatura Intercultural, por exemplo, relatou sua dificuldade de coletar informações com anciãos de outros clãs para sua monografia sobre o sistema de nominação Xerente. De maneira semelhante, uma professora indígena de outra aldeia, estudante do mesmo curso, relatou que para ela, as entrevistas eram um desafio, além da questão clânica, também pelo fato dela ser mulher e precisar recorrer a interlocutores homens.

entretanto, com a desvantagem de ser um estrangeiro. Por isso mesmo, o estabelecimento de laços de familiaridade e confiança torna-se fundamental para o acesso àquilo que extrapola os aspectos mais evidentes do cotidiano. Em campo, as perguntas nunca foram o melhor caminho. Os Akwê gostam de ditar as pautas e parecem apreciar quando seus interlocutores têm paciência de trilhar por elas para chegar onde desejam. Tive, portanto, que aceitar o desafio. Entretanto, quando me debrucei sobre os dados de campo, a sensação de estar diante de informações instigantes, mas desconexas, me preocupou. Percebi, então, como explica Lima (2005), que a questão que se colocava era exatamente “como juntar informações variadas e dessemelhantes, sem pressupor uma unidade a ser buscada por meio das categorias da finalidade cultural, da causalidade sociológica ou da totalidade hierárquica. Era como fazer aparecer socialidade como variedade e dessemelhança” (Lima, 2005, p.18). A escrita dessa tese é um esforço nesse sentido: falar dos Akwê, guiada pelo fio das relações suscitadas pelas conversas e pelo campo de uma maneira mais geral.

1.4 – Estrutura da Tese

O **capítulo I** pretende traçar um breve panorama das discussões em torno dos Jê na literatura antropológica, buscando refletir sobre as implicações do contraste povos do cerrado/povos da floresta na percepção que se construiu sobre os Jê ao longo do tempo. A ideia é, portanto, analisar os conteúdos dos termos dessa dicotomia em momentos diferentes. Da divisão Tupi/Tapuia, passando pelas discussões do Projeto Harvard Brasil Central e pela divisão sociocentros/egocentros, até chegar a discussões mais atuais que, ao buscarem redimensionar a questão do dualismo, lançam as bases para um diálogo não mais pautado na pressuposição de diferenças irreconciliáveis entre os povos do cerrado/povos da floresta.

O **capítulo II** procura enveredar pela concepção que os Akwê têm do cosmo mostrando como ela está pautada na ideia de que o exterior é ao mesmo tempo limite e condição para a dinâmica da socialidade Akwê. Portanto, a cosmografia, a percepção acerca dos espíritos e os termos da relação estabelecida com as diferentes subjetividades que habitam o cosmo constituem alguns dos assuntos abordados. Os seres *tdekwa* (donos), emergem aqui como figuras centrais.

Veremos que para os Akwẽ o cosmo é composto por três níveis distintos: céu, terra e o espaço subterrâneo. A conexão entre esses três níveis cósmicos e a possibilidade de interação dos seres que habitam cada um deles, não permite que eles sejam pensados como mundos separados/distantes. É exatamente por não haver essa distancia que as ações dos humanos e dos não-humanos se influenciam reciprocamente. Nessa dinâmica, interações imprudentes podem resultar em cataclismos e morte. O objetivo desse capítulo é mostrar, portanto, como essa percepção do cosmo fundamenta a relação que os Akwẽ estabelecem com os animais, com os mortos e com outros povos.

No **capítulo III**, Corpo, Doença e Movimento emergem como categorias centrais. O ímpeto de circular parece ser parte constitutiva da condição akwẽ. A percepção que as coisas precisam movimentar-se a contento reflete-se na noção de doença e também na percepção de corpos fortes. Para os Akwẽ, a tristeza, caracterizada por momentos prolongados de inércia, silêncio e, ocasionalmente pela saudade, está intrinsecamente relacionada com a doença. A doença, por sua vez, consiste na exteriorização da “alma” que acaba sujeita a um contato exagerado com agências de outros domínios de experiência, o que pode ter como pena a indiferenciação e, assim, a morte. A tristeza deve, portanto, ser constantemente afastada e para isso o corpo precisa movimentar-se: nas festas, nos trabalhos cotidianos, nos trajetos percorridos e nas brincadeiras. Para um corpo forte e saudável até os fluídos corporais (sangue, suor e sêmen) devem movimentar-se adequadamente. Sangue em excesso, por exemplo, deixa o corpo pesado e lento. Entretanto, também a perda excessiva é perigosa. O contato com fluidos corporais alheios, a ingestão de líquido e a dieta alimentar influenciam diretamente o fluxo sanguíneos e, conseqüentemente, a saúde do corpo.

Por fim, o **capítulo IV** aborda o xamanismo Xerente e o papel dos *sekwa* enquanto os mediadores responsáveis para garantir que a movimento do cosmo e a interação entre seus seres aconteça de maneira adequada. Munidos de seus *zã* (maracás) os *sekwa* cantam para curar os doentes e nas festas cantam para curar o mundo, ou seja, para mantê-lo longe da indiferenciação que é sinônimo de doença e morte.

Os *sekwa* são os seres que literalmente “encorporam” a diferença. O vínculo estabelecido com a(s) subjetividade(s) responsável(eis) pela iniciação xamanica do *sekwa* é materializada a partir de pequenos artefatos, comparados à “cristais transparentes” que são introduzidos nas mãos, na nuca, nas articulações dos braços e nos olhos do xamã. A presença desses artefatos, portadores de “agência alienígena”

(Rodgers, 2002), no corpo do xamã akwê chama atenção para relação ambígua estabelecida com o “espírito-mestre”, ao mesmo tempo em que é possuído por esse espírito o *sekwa* de alguma maneira também o possui. Assim se estabelece uma disputa pela posição de dono e logo pela a possibilidade/necessidade de domesticar o outro. Tendo em vista a ambiguidade que caracteriza o xamanismo entre os Akwê, nos casos de depoimentos relacionados à experiência pessoais de formação xamânica, a acusações de feitiçaria ou de qualquer informação considerada capaz de gerar constrangimentos aos meus interlocutores opto por omitir o nome e/ou as aldeias das pessoas em questão.

CAPÍTULO I

CERRADO E FLORESTA: BASES PARA UM DIÁLOGO

O presente capítulo será dividido em duas partes. A primeira pretende traçar um breve panorama das discussões em torno dos Jê na literatura antropológica. Ela parte, portanto, da classificação inicial dos Jê como Tapuias em oposição aos Tupi¹⁹, passa pela dicotomia sociocentros/egocentros, que acentuou a ruptura entre os povos do Cerrado e os da Amazônia, até chegar em discussões mais atuais. Discussões estas que, ao buscarem redimensionar a questão do dualismo, lançam as bases para um diálogo não mais pautado na pressuposição de diferenças irreconciliáveis. É importante ressaltar que não pretendo me estender nas considerações sobre cada um desses períodos, visto que uma discussão rica, fundamentada em balanços minuciosos da bibliográfica acerca desse assunto pode ser encontrada em Carneiro da Cunha (1993), Gordon (1996) e Coelho de Souza (2002), dentre outros. A ideia é, portanto, apenas oferecer ao leitor os pressupostos centrais do contraponto feito entre os povos de língua Jê e aqueles habitantes da floresta tropical, de modo a situá-lo na discussão teórica mais ampla que norteia o presente trabalho. Na segunda parte do texto, a ideia é analisar como, partindo do material disponível sobre o Akwẽ-Xerente é possível localizá-los no contexto desse diálogo que se tem procurado estabelecer com a Amazônia.

Os inicialmente conhecidos como Tapuia e hoje classificados como “Jê”, só passam a compor de fato a etnologia sul-americana com a publicação dos trabalhos de Curt Nimuendajú, sobretudo, as etnografias: *The Apinayé*, 1939; *The Sherente*, 1942; *The Easter Timbira*, 1946 e artigos publicados em co-autoria com Robert Lowie. Esses trabalhos foram escritos a partir de dados coletados por Nimuendajú em visitas feitas aos Timbira e aos Xerente, entre o final da década de 1920 e o final da década de 30. Tendo em vista que até então, toda informação disponível sobre os Jê baseava-se nos relatos esparsos de cronistas e viajantes, pode-se dizer que a trilogia de Nimuendajú constitui o primeiro trabalho com informações consistentes a respeito desses povos.

¹⁹ Oposição observada no *Handbook of South American Indians* (HSAI) e fundamentada na percepção do meio ambiente enquanto fator determinante no desenvolvimento sociocultural e tecnológico dos diferentes povos indígenas (voltaremos a esse ponto adiante).

A despeito das ideias defendidas pela ecologia cultural, Nimuendaju e Lowie retrataram os povos do Brasil Central como portadores de sistemas sociais intrincados e de técnicas agrícolas, o que colocou em xeque a caracterização corrente dos Jê como povos caçadores-coletores que possuíam baixo desenvolvimento econômico e social.

Até o final da década de 50, os Jê, foram tidos como povos de cultura marginal e classificados como Tapuia em contraposição aos vizinhos Tupi, que habitavam, segundo os defensores dessa classificação, ambientes mais propícios ao desenvolvimento tecnológico e social²⁰. Assim, no *Handbook of South American Indians*, a classificação dos Jê como povos de cultura marginal estava pautada na ideia de que o ambiente de cerrado oferecia condições menos favoráveis, em relação ao ambiente de floresta, para o desenvolvimento dos povos que o habitavam. Atribuía-se, portanto, à escassez de recursos ambientais, a simplicidade econômica e cultural que caracterizaria os povos habitantes do Cerrado. A simplicidade das formas sociais do Brasil Central estaria expressa por uma agricultura rudimentar ou inexistente, pelo nomadismo, pela precariedade das habitações, pela ausência de canoas, de tecelagem e de cerâmica. As poucas exceções encontradas eram explicadas pela influência de culturas vizinhas, em geral, as tupi tida como mais adiantada.

Curt Nimuendajú e Robert Lowie, além de atribuírem aos Jê uma horticultura original, com ênfase no cultivo da batata doce e do inhame em detrimento da mandioca e do milho, como observado entre os Tupi, descreveram os povos do Brasil central como dotados de estruturas sociais intrincadas baseadas em dispositivos peculiares e diversos: metades exógamas matrilineares, metades não exógamas baseadas em princípios de nominação, classes de idades, clãs patrilineares divididos em metades e sistema de descendência paralela. O aspecto comum a essa maneira de organização diversa seria o dualismo enquanto elemento estruturador do universo sócio-cosmológico a partir de sua divisão em uma multiplicidade de metades.

Portanto, ao retratarem os Jê, a despeito do ambiente onde viviam, como portadores de horticultura e também de estruturas sociais e cerimoniais complexas, os dados de Nimuendajú impuseram problemas para o modelo proposto pelo *Handbook of South American Indians*. Os

²⁰ O objetivo do *Handbook* era realizar uma síntese das formas sociais dos povos indígenas da América do Sul. Os diferentes níveis de integração social e de desenvolvimento técnico eram o parâmetro para a classificação. Acreditava-se que esses aspectos estavam subordinados à influência decisiva do meio. Neste sentido os povos da América do Sul foram divididos nas seguintes áreas culturais: Andes: Povos internamente estratificados, que se organizavam em estados centralizados e que, portanto, apresentavam alto nível de integração. Área circum-caribenha: povos que se organizavam em chefaturas. Floresta Tropical: tribos que praticavam a agricultura e possuíam técnicas de navegação, de tecelagem e de produção de cerâmica. Brasil Central, Chaco, Pampas e Patagônia: tribos nômades de caçadores-coletores, com baixo desenvolvimento técnico e econômico.

Jê se tornaram assim, ícones de um suposto paradoxo entre a simplicidade econômica e tecnológica e os sistemas sociais elaborados. Paradoxo esse que, dentre outras coisas, animou o debate entre Lévi-Strauss e David Maybury-Lewis acerca do dualismo, tendo inspirado o Projeto Harvard Brasil Central, realizado por meio de uma parceria entre Harvard e o Museu Nacional, com vistas ao desenvolvimento de novas pesquisas entre os Jê.

Assim, foi a partir do interesse em desfazer a percepção de primitivismo atrelada aos Jê e de entender melhor os mecanismos do dualismo, que entre as décadas de 1960 e 70 um grupo de pesquisadores, para fins comparativos, debruçou-se sobre a estrutura social de alguns povos Jê, no âmbito do Projeto Harvard Brasil Central (PHBC). Coordenado por David Maybury-Lewis, o PHBC questionou também a capacidade das teorias da descendência e da aliança de darem conta dos contextos etnográficos observados entre os Jê. Colocou-se em questão, portanto, a importação de conceitos aplicáveis na África e na Austrália para a compreensão do parentesco na América do Sul. Ao enfatizar que o entendimento do parentesco extrapolava aspectos genealógicos, chamou-se atenção para a importância de um olhar mais atento às categorias e conceitos nativos.

O questionamento feito pelos pesquisadores do PHBC acerca da importação e da aplicabilidade de categorias como linhagem e descendência para o entendimento do contexto sul americano, influenciou, mesmo antes da publicação da síntese das pesquisas, no livro *Dialectical Societies* (1979), um importante movimento na etnologia brasileira. Movimento este caracterizado pela ênfase nas categorias corpo e pessoa, entendidas, a partir de então, como idioma privilegiado das sociedades ameríndias (Seeger et.al. 1979).

Trabalhos como o de DaMatta (1976) acerca do papel central das substâncias e da noção de consubstancialidade entre os Apinajé²¹; o de Carneiro da Cunha (1978), que, a partir da discussão de como os Krahô pensam e se relacionam com a morte, faz uma reflexão sobre a construção da pessoa a partir da noção de alteridade; o de Seeger (1980), sobre a correlação entre corporalidade e aprendizado, são ilustrativos desse deslocamento de ênfase do parentesco entendido em termos genealógicos para categorias nativas de entendimento.

²¹ De acordo com DaMatta (1976), a “formação da criança não se limita ao contato fisiológico direto” (p.84), porque o grau de substancialidade que liga pais, filhos e também irmãos, exige a observação de resguardos e proibições alimentares. Essas seriam práticas de caráter preventivo ou curativo, que envolvem os membros da família nuclear e que teriam como objetivo “separar domínios mal-misturados, reordenar a fisiologia do doente” (p.90). Entretanto, ainda em 1939[1989], em sua etnografia sobre os Apinajé, Nimuendajú já chamava atenção para a existência de uma relação mística entre pais e filhos que exigia a prática de resguardos em casos de doença. É exatamente essa relação mencionada por Nimuendajú que passou a ser chamada de relação de substância pelos membros do PHBC.

Podemos citar ainda as discussões de Melatti (1976) e Lopes da Silva (1986) a respeito da centralidade da nomenclatura tanto na construção da pessoa quanto no estabelecimento das relações que determinam a sociabilidade Jê.

Neste contexto, defendendo a ênfase nas categorias nativas de entendimento, Maybury-Lewis (1979), a partir dos estudos comparativos do PHBC, dedicou-se a mostrar como o dualismo Jê, ao contrário daquele observado na Austrália, não tinha como finalidade regular as trocas matrimoniais. O dualismo no Brasil Central seria, nestes termos, menos um mecanismo pautado na aliança que responsável por repor a simetria e a harmonia no interior da sociedade. Assim, a partir do entendimento do dualismo enquanto aspecto estruturador da cosmovisão e da noção de pessoa entre os Jê, a vida social entre esses povos passou a ser descrita como pautada na complementaridade dos contrários que se tornaram célebres nas etnografias Jê: centro/periferia, nome/corpo, nominadores/genitores, natureza/cultura, dentre outros.

As pesquisas do PHBC contribuíram para a superação do paradoxo aparente de uma organização social muito complexa aliada a um nível tecnológico simples atribuído aos Jê. Gordon (1996) enfatiza, neste sentido, a contribuição das pesquisas de Turner (1979), Bamberger (1967), Verswijver (1985) e C. Crocker (1990) na dissolução desse paradoxo. Segundo Gordon (op.cit), enquanto os dois primeiros procuram mostrar que o sistema econômico jê é inteiramente coerente com os ciclos e processos que fundamentam os intrincados sistemas sociais, Verswijver (1985) e C. Crocker (1990), por sua vez, refutam a ideia de que os Jê teriam migrado de outras regiões e passado por um processo de involução ao se estabelecerem no cerrado. A partir dos dados coletados entre os Kayapo e entre os Bororo respectivamente, estes autores procuram mostrar os Jê como habitantes do cerrado desde tempos imemoriais (Verswijver (1985); Crocker (1990) apud Gordon, 1996, p.54).

Além disso, as pesquisas do PHBC evidenciaram, que, ao contrário do que defendia Nimuendajú, as metades exógamas nem sempre regulavam alianças simétricas. Elas contribuíram, neste sentido, para a crítica à percepção, até então dominante, do parentesco enquanto domínio totalizador. Para além das genealogias e da ideia de um sistema autônomo, o parentesco foi pensado pelos pesquisadores do PHBC, da mesma forma que o dualismo: como ideologia. Entretanto, apesar das inúmeras contribuições teóricas e metodológicas, os estudos do PHBC, ao tratarem o dualismo como tema próprio e específico dos povos Jê, acabaram por isolá-los das demais paisagens etnográficas brasileiras.

A ênfase no dualismo fez com que os Jê fossem pensados como tendo a diferença introjetada no interior de suas sociedades. Tudo se passa como se o investimento na dialética dos grupos internos resultasse, ao contrário daquilo que se observa entre os povos da floresta tropical, em formulações menos elaboradas sobre o exterior. Assim, após o Projeto Harvard Brasil Central, os Jê vão continuar a emergir nas sínteses teóricas como contraponto perfeito para a análise das formações sócio-culturais da América do Sul (ver, por exemplo, Overing, 1981; Rivière, 1984[2001]; Viveiros de Castro, 1986; Fausto, 2001[2014]).

A partir delas, a dicotomia Tapuia/Tupi apenas cedeu lugar à outra, desta vez os povos do Cerrado passaram a ser distanciados daqueles da Floresta Tropical porque enquanto estes passaram a ser entendidos como egocentros, aqueles foram classificados como sociocentros. Os povos sociocentros são caracterizados como possuidores de estruturas sociais “cristalinas” e complexas. Encaixam-se neste grupo povos que, por meio de regras de descendência patri ou matrilinear exibem sistemas de divisões: clãs, metades, grupos de idade etc (além dos Jê-Bororo inclui-se nesse grupo também os Tukano do Noroeste Amazônico). Os povos egocentros, por sua vez, são descritos como baseados em parentelas bilaterais e são caracterizados como dotados de estruturas sociais frouxamente organizadas, amorfas, fluidas e relativas (Viveiros de Castro, 1986; Rivière, [1984] 2001). Entretanto, Viveiros de Castro (1987) enfatiza que as diferenças das formas sociais sul-americanas estariam pautadas em seus regimes cosmológicos. Segundo, ele:

as diferenças entre as figuras Guianesa, Tukano e Jê-Bororo são propriamente cosmológicas, ou antes, topológicas, e resultam de agenciamentos diferenciais globais, exprimindo diferentes formas de articular o problema geral da diferença e da identidade, do dentro e do fora, dentro dos quais a dinâmica do parentesco e da residência se dá como resultante ou parte – não pode ser pensada como primeira ou como dominante (Viveiros de Castro, 1987, p.275)

A síntese proposta por Joanna Overing, em 1981, se aproxima mais dessa percepção. A autora contrapõe os povos do Brasil Central e do Noroeste Amazônico de um lado, e os das Guianas de outro, defendendo que os povos pertencentes a cada um desses dois grupos lidam com a alteridade de maneira oposta, mas pautada numa filosofia social, comum a todas as cosmologias sul-americanas, que pressupõe que a diferença é perigosa, mas indispensável, enquanto a identidade absoluta, embora seja o ideal de segurança, é algo impossível. Assim, de acordo com Overing (1981), enquanto no caso do Brasil Central e do Noroeste Amazônico a diferença seria introjetada e domesticada por meio de instituições coletivas, nas Guianas, os

indivíduos a negam e agem no sentido de expulsá-la. Enfatizando, portanto, a diferença como limite e condição do socius, o modelo proposto por Overing numa tentativa de generalização sociológica teve grande ressonância na etnologia das terras baixas da América do Sul.

Viveiros de Castro (1986), entretanto, a partir dos dados coletados entre os Araweté, questiona a ideia de que introjetar ou expulsar a diferença seriam as únicas respostas possíveis às forças que emanam do exterior. Para o autor, nas cosmologias Tupi-Guarani a ênfase não se assenta sobre a identidade, mas sobre o devir. Assim, se entre os Jê, como ensinou Carneiro da Cunha (1978) a pessoa é pensada por meio da dialética entre semelhança e diferença, entre os Tupi o canibalismo opera exatamente uma passagem para alteridade. Tudo se passa como se a produção da pessoa só acontecesse plenamente na sua transformação no Outro. Os Jê e os Tupi-Guarani estariam, assim, para Viveiros de Castro (ibid), em “oposição polar ao longo de um *continuum* virtual das diversas formações sócio-culturais dos povos sul-americanos” (Viveiros de Castro, 1986, p.29).

Os Jê passaram a ser descritos então, como dotados de um “conservadorismo sociológico”, expresso pelo esforço desses povos de permanecerem iguais a si próprios. Esse suposto conservadorismo estaria pautado na dialética dos grupos internos e na “operação de um centro (físico, político, cerimonial) do qual ‘os brancos e os outros’ estão a princípio excluídos” (idem, p.76), e que teria como objetivo introjetar e domesticar a diferença. A relação com a alteridade seria, dessa forma, “concebida nos termos de uma dialética auto-constitutiva interna, em que o exterior (o extra-social) aparece como meio de contra-produção do social” (Pissolato, 1996, p.7).

Baseado nesse pressuposto, Fausto ([2001] 2014) propõe a distinção de dois regimes sociocosmológicos para a América do Sul: um centrípeto e outro centrífugo. Ambos, segundo o autor, estão voltados para a produção social de pessoas, mas enquanto as formações sociais tidas como centrípetas “a pessoa ideal é constituída pela transmissão e confirmação ritual de atributos sociais distintivos – emblemas, nomes, prerrogativas – que confirmam diferenças sociológicas”, entre aquelas tidas como centrífugas, esse processo se dá “pela aquisição de potência no exterior da sociedade – na forma de nomes, cantos, almas, vítimas – cuja transmissão é limitada e que constitui diferenças antes ontológicas que sociológicas” (idem, p.534).

De acordo com Fausto, os povos do Brasil Central, fundados que são na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas, constituiriam os melhores exemplos dos sistemas centrípetos. Tudo se passa, portanto, como se entre esses povos, as condições de

reprodução social fossem dadas de uma vez por todas. Nos sistemas centrífugos por outro lado, representados pelos povos Tupi, Jívaro e Yanomami, por exemplo, a reprodução do sistema depende necessariamente da reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior (Fausto 2014, p.534). Obtidos dentre outros caminhos, por meio da guerra, do canibalismo e do xamanismo.

Entretanto, o próprio autor adverte que há gradações entre os pólos de modo que nenhuma sociedade é inteiramente centrípeta ou centrífuga. Fausto exemplifica esse fato evocando o caso dos Araweté que, embora classificados como centrífugos, possuem um estoque de nomes internos em circulação e dos povos do Xingu, que possuem mecanismos de introdução de novos nomes mesmo sendo considerados centrípetos. Mas o maior problema ao modelo proposto por Carlos Fausto parece mesmo ser os Kayapó, que classificados como centrípetos, são essencialmente bélicos e expansionistas tendo ficado conhecidos, dentre outras coisas, por guerrearem com outros povos motivados pela apropriação de bens estrangeiros. Voltaremos a esse ponto adiante.

Por enquanto, o importante é retermos a ideia de que, em meio aos diferentes contrapontos elaborados a partir do Brasil Central, difundiu-se a percepção que a elaboração que os Jê conferem a sua organização social está, entre os Tupi-Guarani e os demais povos tidos como “egocentrados”, reservada ao discurso cosmológico. Discurso esse que passa pelas cosmografias descritas em detalhe, pelas extensas taxonomias de um mundo espiritual que se manifesta de maneira ativa na vida cotidiana, pelo uso de substâncias psicoativas, pelo lugar central do xamanismo, pelo modo, enfim, de se relacionar com aquilo que está para além dos limites da sociedade, no exterior.

A busca pela superação dessa distância historicamente estabelecida envolve a retomada do debate teórico em torno do dualismo. Neste sentido, a discussão acerca desse tema, iniciada entre Maybury-Lewis e Lévi-Strauss ainda antes da execução do Projeto Harvard Brasil Central, emerge como inspiração.

1.1 – Repensando o dualismo

Enquanto para Maybury-Lewis a simetria e a reciprocidade são apontadas como funções do dualismo e como o meio para construir a possibilidade da coletividade, Lévi-Strauss defende exatamente o contrário: para ele a assimetria e a incompletude são a essência

do social. Ele argumenta, neste sentido, que o dualismo é uma variação do princípio da reciprocidade e que por isso, como em todo tipo de troca, a assimetria também é inerente a ele (Lévi-Strauss, [1956] 2008).

Lévi-Strauss chama atenção para a existência de dois tipos de dualismo: o diametral e o concêntrico. Enquanto o dualismo diametral, como o próprio nome já diz, faz alusão a metades equivalentes e que estabelecem entre si obrigações recíprocas, no dualismo concêntrico os termos estão organizados de maneira hierarquizada a partir de um centro. Entretanto, argumentando que uma análise atenta revela que a assimetria existe mesmo entre os termos que se opõe diametralmente, o autor chama atenção para o risco de se confundir as teorias indígenas acerca da organização social com o real funcionamento desta (Lévi-Strauss, [1952] 2008, p. 144). Para exemplificar a distância entre teoria e prática, Lévi-Strauss contrapõe, entre outros aspectos, a relação que se estabelece entre os clãs Bororo, os *kiyê* Apinajé e a figura do tio materno Xerente. Segundo Lévi Strauss ([1952] 2008) entre os *Akwê*:

O tio materno da noiva tem as seguintes funções: ele organiza e realiza a abdução do noivo como preliminar do casamento, recupera a sobrinha em caso de divórcio e a protege do marido, obriga o cunhado a casar-se com ela caso o marido morra, vinga a sobrinha, solidário com o marido, em caso de estupro etc. Em outras palavras, ele é, junto com o marido da sobrinha ou contra ele se preciso for, o protetor dela. Ora, se o sistema de metades tivesse realmente valor funcional, o tio materno da noiva seria um “pai” classificatório do noivo, o que tornaria seu papel de abductor (e de protetor da mulher de um de seus “filhos” contra o próprio marido) absolutamente ininteligível. Assim, é preciso que haja sempre ao menos três linhagens distintas, a de Ego, a da esposa de Ego e a da mãe da esposa de Ego, o que é incompatível com um sistema de metades puro (Lévi-Strauss, [1952] 2008, p.137).

Lévi-Strauss procura mostrar assim, que “por trás do dualismo e da aparente simetria da estrutura social, vislumbra-se uma organização tripartite e assimétrica mais fundamental” (idem, p.145). Mais do que tipos diversos de dualismo, o que Lévi-Strauss procura mostrar é que entre a forma simétrica e a hierárquica, residem estruturas diametrais assimétricas e que essas diferentes estruturas frequentemente encontram-se sobrepostas.

Portanto, enquanto para Maybury-Lewis a dialética das metades, considerada por ele a característica principal do pensamento Jê, tem como finalidade a complementaridade e o equilíbrio no/do social, Lévi-Strauss ([1962] 2003) enfatiza a diferença entre o dualismo enquanto instituição, observável por meio das metades, e do dualismo enquanto esquema

conceitual aplicável de maneira talvez universal. Extrapolando a oposição mais evidente entre metades, Lévi-Strauss explica que o dualismo é apenas um caso particular de um sistema que é na verdade ternário. Nele, o jogo dialético das metades esconderia um sistema composto por três termos, e fadado ao desequilíbrio, pois o terceiro termo sempre repõe a assimetria. É neste contexto que o autor conceitua o dualismo como uma “cortina de fumaça” (Lévi-Strauss, [1956]2008).

Retomando a ação do terceiro termo nos esquemas duais e sua capacidade de repor a assimetria entre as metades que deveriam se complementar, é elucidativa a análise comparativa de mitos de vários povos das Américas feita por Lévi-Strauss (1993b). Elegendo como eixo das narrativas a recusa dos irmãos gêmeos como ícones de identidade, o autor enfatiza que é impossível não só viver sem a diferença, mas também instaurar o equilíbrio no seio dela. Lévi-Strauss (ibid.) defende, portanto, a impossibilidade de um sistema em equilíbrio e autossuficiente, argumentando que sempre haverá necessidade de abertura ao meio que o circunda: ao exterior. Tudo porque, de acordo com ele, são as distâncias diferenciais que movimentam o universo (p.66).

A partir da percepção mais filosófica do dualismo, Viveiros de Castro (2002) explica que na Amazônia indígena existe um desequilíbrio entre as categorias de consanguinidade e afinidade, que tem como resultado o englobamento da primeira pela segunda. Segundo o autor, nas sociologias amazônicas, a diferença é o ponto de partida e o ponto de chegada. Tendo em vista que a alteridade é indispensável para fabricação de parentes, a identidade se torna apenas um estado transitório de criação da diferença. Nesta perspectiva, Coelho de Souza & Fausto (2004) ressaltam que a discussão em torno da dialética entre o dualismo diametral e concêntrico, bem como sobre o lugar do exterior no dualismo concêntrico, oferece uma “chave” de compreensão dos sistemas dravidinianos amazônicos. Segundo os autores:

ao dualismo diametral da distinção afinidade e consanguinidade sobrepõe-se uma estrutura escalar e cromática, na qual a distância socioespacial organiza o campo social total e interfere na classificação terminológica, redefinindo a relação entre afinidade e consanguinidade: “*En Amazonie, l’opposition affinité/consanguinité est hiérarchique, et non pas équistatutaire ou distinctive*” (Viveiros de Castro & Fausto, 1993, p. 149); o dualismo diametral da classificação social egocentrada se dobra ao concentrista e à lógica cromática do contínuo. (...) Ao propor uma hierarquia (de valor) entre exterior e interior, [Viveiros de Castro] articulou, ainda, o modelo sociológico ao cosmológico, aproximando os trabalhos sobre organização social àqueles sobre a guerra e o xamanismo: todos exprimiriam uma mesma estrutura aberta e hierárquica, cujo vetor vai de fora para dentro, na qual a relação prototípica é a predação e o idioma relacional dominante é a

afinidade (Viveiros de Castro, 1993). O conceito-chave aqui é o de “afinidade potencial”: a categoria em seu estado puro, valor não marcado e genérico, condição exterior e englobante do parentesco, distinta da afinidade matrimonial, que seria sua determinação e atualização na esfera subordinada em que se vê englobada pela consangüinidade (Coelho de Souza & Fausto, 2004, p.110-1).

O que se tem argumentado atualmente é que a imagem dos Jê como autossuficientes e fechados ao exterior é menos uma constatação que uma impressão oriunda da ênfase dos pesquisadores no dualismo enquanto mecanismo operante e estruturador dessas sociedades. Neste sentido, Gow (2014) explica que as pesquisas do PHBC, a partir do esforço de retratarem os Jê-Bororo como objetos discretos, passíveis de vários modos concorrentes de comparação controlada (p.7), simplesmente ignoraram o fato desses povos serem vizinhos e historicamente estarem envolvidos em complexas relações sociais uns com os outros. A imagem das sociedades do Brasil Central “como representando dentro de si mesmas o cosmos inteiro” foi construída, portanto, à custa da exclusão dos processos empíricos das trocas (simbólicas ou não) inter-tribais (Morais-Neto, 2007, p.62).

Entre os Akwê, a explicação de Nimuendajú, de que os clãs Krozaké e Kritó corresponderiam a tribos estrangeiras incorporadas às metades (Nimuendajú, 1942, p.25) nos fornece pistas sobre relações estabelecidas com o exterior e chama atenção para a necessidade de análises mais detidas neste ponto. O fato é que apenas trabalhos muito posteriores ao PHBC vão começar a olhar para as relações inter-tribais estabelecidas historicamente. Alguns exemplos são aquelas entre os Kayapó e os Panará (Giraldin, 1997; Ewart, 2013), Xavante ocidental e Bororo (Novaes,1993), Xerente e Krahô (Morais-Neto, 2007). Neste sentido, ao contrário de regiões etnográficas como o Noroeste Amazônico, Alto Xingu e as Guianas, em que as redes supra-locais de aliança são há bastante tempo objeto de análise (ver por exemplo Ramos (1980); Gregory (1982); Dreyfus (1993); Gallois (2005)), no Brasil Central apenas recentemente tem-se observado um movimento nessa direção.

Neste contexto, Ewart (2015, p.201) fala da tendência atual de não mais pensar os povos das terras baixas da América do Sul como “grupos étnicos” delimitados e isolados que migraram de um território a outro enquanto populações (no sentido biológico). A autora argumenta que a história desses povos é antes de tudo marcada pela conectividade, pela integração e pelo comércio e trocas a longa distância. A ideia é, portanto, chamar a atenção para o fato de que os Jê não constituem uma exceção nesse cenário. A despeito da sociologia intrincada eles não são alheios ao exterior e ao universo de troca que ele pressupõe.

1.2 – Encurtando a distância: um diálogo possível

A busca pela superação da separação entre povos do cerrado e povos da floresta está focada na atenção aos seus regimes sociocosmológicos, sobretudo na compreensão dos modelos pelos quais são estruturada e conceitualizada em níveis ontológicos a relação dos Jê com a alteridade (Viveiros de Castro, 1992; Gordon, 1996, 2006; e Coelho de Souza, 2002). Para tanto, tem havido um esforço no sentido de redimensionar o dualismo Jê de modo a tomá-lo não mais como mecanismo de isolamento, mas de abertura ao exterior.

Coelho de Souza (2002) afirma que esse redimensionamento das discussões em torno do dualismo passa necessariamente pelo entendimento das categorias de corpo, pessoa e alteridade entre os Jê. Sendo importante conseqüentemente, para construir análises que proponham a articulação das formas sociais amazônicas e centro-brasileiras. Segundo a autora:

[e]m questão está o “problema da alteridade”, e o suposto “fechamento” e “autonomia” das comunidades jê; em questão está, igualmente, o de sua transformação (...) o grau em que as diferenças que os outros ameríndios têm de ir buscar “fora” nos aparecem [entre os Jê] “introjetadas” (...) talvez valha insistir que isso não se deve a serem os Jê mais autosuficientes (e conservadores) que os outros: quase pelo contrário, o que os distingue é apenas a forma particular que tomam seus modos de transformação. Como os demais povos sul-americanos, estão virando Outros o tempo todo: para serem cada vez mais eles mesmos, através de uma contínua diferenciação (Coelho de Souza, 2002, p.637).

O que Coelho de Souza (2002) procura argumentar, portanto, é que, como já havia sugerido Lévi-Strauss (1956), a lógica do pensamento dualista Jê, longe de funcionar como um mecanismo de totalização e fechamento do *socius*, constitui, ao contrário, um operador de sua abertura. Isso se daria, para Coelho de Souza, sobretudo, a partir do processo de aparentamento, que de maneira similar ao que é observado na Amazônia, está pautado na dinâmica entre interior e exterior, e que entre os Jê estaria muito marcado pela oposição das categorias Nós/Eles. Segundo a autora, há uma sobreposição das categorias usadas para se referir ao “Nós” e aos parentes, mas o escopo de aplicação dessas categorias está sujeito a contrações e expansões contextuais. Essas expansões e contrações apontam, segundo a autora, que tal como na Amazônia, também no Brasil Central o parentesco é construído, ou seja, Outros são tornados parentes por meio da dinâmica entre interior e exterior.

Por meio da análise de uma extensa bibliografia sobre os Jê, a autora enfatiza as relações (de guerra e de troca) com o exterior, argumentando que “a captura e apropriação de elementos ou partes da identidade de outros [grupos]” (Coelho de Souza, 2002, p.230) é parte essencial da afirmação da identidade de determinado coletivo. Assim, segundo Coelho de Souza, não apenas as identidades vão sendo constantemente redefinidas, mas também as fronteiras entre o interno e o externo. Neste sentido, pensar a reprodução de cada um desses coletivos significa pensar de maneira análoga seus mecanismos de transformação. Segundo a autora, embora a história de produção dos diferentes povos Jê seja bastante variada, “em todos os casos (...) a guerra, de um lado, e a troca inter-comunitária de outro, aparecem como dois momentos cruciais do seu processo de diferenciação” (id. p.195).

Os processos de fissão e fusão de coletivos, operando ora a conversão de um mesmo grupo em grupos inimigos que guerreiam entre si, ora a conversão de grupos inimigos em aliados, as expedições guerreiras motivadas pela obtenção de rituais, cantos e bens como aquelas observadas historicamente entre os Kayapó e os Panará, ou ainda o estabelecimento de relações amistosas com a adoção de práticas de povos vizinhos como o processo de “xinguanização” dos Suyá, são, portanto, alguns dos aspectos elencados por Coelho de Souza para pensar a relação dos Jê com o exterior e para mostrar que sua reprodução e diferenciação extrapola em muito a dialética de metades, facções, grupos cerimoniais, associações ou quaisquer outras subdivisões internas.

O tema das expansões e contrações contextuais das categorias Nós/Outros e dos mecanismos de transformação Jê pode ser acompanhado também em Ewart (2013), embora sob outra perspectiva. A partir de uma abordagem cuidadosa da história Panará, em que ganha relevo os deslocamentos, as relações estabelecidas com diferentes povos (indígena e não-indígena) e os laços de ancestralidade entre os atuais Panará e os supostamente extintos Cayapó do Sul, a autora procura mostrar que também entre os Jê os coletivos não podem ser pensados como estanques. Enfatizando o interesse dos Panará pelo exterior, como meio de obter bens e outras riquezas, Ewart chama atenção para a pouca que tem sido dada ao isomorfismo entre dualismo local e global. Segundo a autora, enquanto o dualismo local costuma ser tratado como estrutura social, o dualismo global é entendido como mudança social.

A autora explica, nestes termos, como a pressão exercida sobre o território panará pelos brancos, fez com que a ênfase no antagonismo entre as metades e entre as aldeias panará, muito pautado nas acusações de feitiçaria, fosse deslocada para a relação estabelecida

com os não-panará. Segundo a autora, os Panará passaram a se contrapor aos não-panará numa lógica análoga àquela da dialética entre as metades. Em consequência disso, as metades teriam perdido parte de sua importância na organização das tarefas cotidianas, espaço esse que foi ocupado pela divisão entre homens mais jovens e homens mais velhos. Além, disso com a perda de parte da operacionalidade da oposição entre as metades originais, em lugar das duas casas dos homens associadas à elas, e que ocupavam o centro da aldeia, atualmente existe apenas uma.

Coelho de Souza (2002) nos ajuda a entender a dinâmica entre dualismo local e global descrita por Ewart (2013) entre os Panará, explicando que a diferenciação observada entre os Jê no plano intracomunitário (clãs, metades, casas, associações rituais) é regida por força e lógica análogas aquelas que fundamentam a diferenciações intercomunitárias (entre aldeias) e intertribais (entre povos diferentes). Enfatizando, portanto, a necessidade de superar as dicotomias doméstico/público, natureza/cultura, produção/reprodução que constituíram a base das análises feitas sobre o Jê até recentemente, Coelho de Souza (2002) sugere que se substitua a linguagem pautada em domínios

pela oposição entre dois tipos de processo, ou melhor, entre duas direções da ação: a produção de 'pessoas' (e grupos), e a reposição das condições dessa produção — uma reprodução, pois, mas de um tipo muito particular, pois se no primeiro caso trata-se de criar identidades (uma diferenciação no espaço), neste segundo trata-se de recriar o potencial de diferenças assim consumidas; trata-se, enfim, de uma diferenciação da pessoa e do grupo com respeito a si mesmos, um movimento eminentemente temporal, que passa pela *alteração* e resulta naquilo que, comumente, chamamos "mudança". (Coelho de Souza, 2002, p.252-3. Grifos da autora).

É neste sentido que também Ewart (2015) defende que a organização espacial e, de maneira mais ampla, outros aspectos atribuídos aos Jê, sejam pensados enquanto emergentes e historicamente contingentes, ao invés de serem tidos como características dadas e fixas. A autora exemplifica esse fato explicando que entre os Panará, embora a relação entre as metades e o espaço circular das aldeias seja um aspecto significativo das ideias acerca da pessoa e da identidade, essa relação entre geometria e conceitos opera, sobretudo, em um plano ideal. Segundo ela, a organização real do espaço e suas ligações com os grupos de parentesco é algo que tem se alterado com o tempo:

Na verdade, os Panará não construíram uma grande aldeia circular com um pátio aberto ao “estilo jê” até que estivessem morando por alguns anos no Parque Indígena do Xingu. Tais aldeias de grande tamanho e espacialmente

bem organizadas são talvez um fenômeno bastante recente e possivelmente temporário do ponto de vista dos Panará. Mais particularmente, a prática de construir aldeias de grande tamanho e formato circular com as casas orientadas ao longo de um único arco é, de várias maneiras, produto do aprendizado com outros, nesse caso os anfitriões Kayapó e posteriormente os Suyá, no Parque do Xingu. Conforme podemos acompanhar, a organização da aldeia foi se tornando mais claramente circular ao longo dos anos, o mesmo se dando com os estilos e técnicas de arquitetura, que passaram por mudanças sucessivas no tempo. (...) [T]ornou-se claro que a aldeia circular nunca é totalmente alcançada na verdade. (...) A aldeia como um ambiente construído, a organização do espaço e do parentesco são importantes princípios conceituais; porém, de muitas maneiras, são princípios ideais, estão sempre um pouco além do alcance, sempre no processo de serem alcançadas (Ewart, 2015, p. 213-4).

Ainda no que diz respeito às relações que os Panará estabelecem com o exterior, Ewart (ibid) explica que embora a presença frequente desses índios na cidade e o consumo feito por eles de produtos industrializados sejam vistos como sinal de declínio sociocultural, os Panará parecem assim, embora não sem problemas, dar continuidade, por um novo caminho, à tradicional busca pelos bens de valor que no passado motivava guerras intertribais e, em alguma medida, motivou os ancestrais Cayapó do Sul a frequentar os aldeamentos, onde, entretanto, passavam apenas períodos temporários e depois retornavam para suas aldeias.

A relação estabelecida com bens materiais e imateriais buscados para além das fronteiras da aldeia e a lógica de circulação que esses bens importados assumem no interior de um grupo são temas que perpassam, embora por meio de enfoques diferentes, as etnografias de Vanessa Lea e César Gordon escritas sobre subgrupos distintos Mëbengôkre-Kayapó. Lea (2012) a partir de Marilyn Strathern, sobretudo, da análise que esta autora faz da circulação de riquezas na Nova Guiné (Strathern, 1988), lança nova luz sobre sua tese de doutorado defendida em 1986. Defendendo, de maneira análoga a Strathern para o caso Guianês, que as pessoas devam ser pensadas como objetos das relações estabelecidas e não como indivíduos preexistentes, Lea (2012) procura mostrar como a circulação de nomes e *nekretx* (reliquias/riqueza) entre os Mëbengôkre remete aos aspectos partíveis das pessoas e compõe o legado das Casas Mëbengôkre. Uma evidência dessa relação intrínseca entre riquezas e pessoas seria, segundo ela, as “reações viscerais” diante da usurpação de prerrogativas.

A autora critica a tendência de pensar os Jê a partir do dualismo, argumentando que as oposições binárias não são uma exclusividade dos Jê, mas antes uma característica básica do pensamento humano (p.80). Ela se opõe, portanto, a ideia de pensar os Mëbengôkre-Kayapó, e os demais Jê, por meio das oposições, natureza/cultura e doméstico/privado, sobretudo,

quando relacionadas a questão de gênero. Lea enfatiza sua recusa em considerar o círculo composto pelas casas como uma periferia em oposição ao centro da aldeia. A partir do conceito de “Casa” lévi-straussiano, Lea pensa a Casa entre os Mëbengôkre como um conjunto de pessoas, ligadas matrilinearmente a um ancestral comum. Cada Casa (“matricasa”) seria detentora de nomes pessoais e riquezas denominadas *nekrejx*, que seriam transmitidos às gerações mais novas por meio de cerimônias específicas.

Lea mostra como a busca dos Mëbengôkre por singularidade é inesgotável. De acordo com ela, além de cada uma das Casas terem suas porções de carne específicas, seus animais de estimação, seus adornos e seus papéis cerimoniais, há paralelamente o esforço dentro de cada uma dessas categorias de encontrar e tomar posse de *nekrejx* exclusivos, para promover uma diferenciação nas mais diversas escalas (p.384). A autora observa ainda, que seria exatamente o afã dos Kayapó pela diferenciação interna que faria os *nekrejx* perderem seu valor quando se tornam acessíveis há muitas pessoas, gerando assim a necessidade de novos bens dotados de força diferenciadora.

A propriedade de tais bens e o direito de transmissão são também trabalhados por Gordon (2006), entretanto o autor não toma os *nekrejx* enquanto definidores de grupos corporados perpétuos, mas sim como marcadores de prestígio e distintividade pessoal e coletiva. O autor faz uma etnografia da circulação de dinheiro e mercadoria entre os Kayapó Xikrin do Cateté e chama atenção que tanto Lea (1986) quanto Tuner (1993), embora não tenham se aprofundado no assunto, já tinham observado que os Kayapó utilizavam o termo *nekrejx* para se referir tanto às relíquias tradicionais quanto aos objetos industrializados.

Neste contexto, Gordon (2006) procura mostrar como o fluxo de recursos entre os Kayapó, gerado, sobretudo, pelo convênio com a Companhia Vale do Rio Doce desde 1982, inflacionou um processo sempre operante entre os Kayapó: a produção de pessoas bonitas, que se diferenciam umas das outras por meio dos seus *nekrejx*. A circulação de mercadorias estaria, segundo o autor, intrinsecamente relacionada com a esfera ritual na qual se dá a transmissão de nomes e de prerrogativas. Gordon defende, assim, que o desejo dos Kayapó por bens de consumo não é inautêntico, mas tem suas raízes na história, na cosmologia e no sistema de ritual e de parentesco desse povo.

Enfatizando essa relação, o autor problematiza o modelo proposto por Fausto (2001[2014]) que opõe, como vimos acima, sociedades centrípetas e sociedades centrífugas. Discordando da ideia que os Jê seriam predominantemente centrípetos, Gordon argumenta que a perda progressiva de valor dos *nekrejx* e a conseqüente necessidade de “capturar” novas

riquezas demonstra como entre os Kayapó as condições de reprodução social não são dadas de uma vez por todas, como se espera das sociedades centrípetas. Gordon se propõe a mostrar, portanto, como na socialidade Kayapó movimentos centrífugos, e centrípetos se articulam: nessa articulação “o ímpeto pela exterioridade é colocado a serviço da diferenciação interna não radical, posto que de grau – uma questão de possuir mais ou menos beleza” (Gordon, 2006, p.101).

Neste sentido, chamando atenção para o fato de que o tema da predação ontológica e das incorporações, tal como sugerido por Viveiros de Castro (1986), não foi tratado de maneira satisfatória pelos antropólogos que estudaram os Kayapó e os Jê de modo mais amplo (p.96), Gordon propõe pensar o consumismo Xikrin como uma forma de predação. Uma predação em que, de modo contrário àquilo que é largamente descrito para a Amazônia, o foco não é a caça de cabeças, a devoração do inimigo ou a domesticação de sua alma. Entre os Kayapó:

“[t]rata-se menos de capturar o corpo (ou partes do corpo) e o espírito do inimigo do que sua *cultura* (imaterial e material), ou sua *riqueza*, sua *beleza*, enfim suas *propriedades* não imediatamente corpóreas, mas relacionadas ao corpo (...). A predação Mëbengôkre [autodenominação dos Kayapó] destina-se a absorver a diferença do estrangeiro objetivada em sua cultura material, seu conhecimento, seus saberes, sua *expressividade técnica e estética*. Mas porque talvez seja esse o corpo e o espírito, ou a parte do corpo e do espírito, do inimigo que interessa e convém aos Mëbengôkre: aquilo que há de potencial criativo e regenerativo” (Gordon, 2006, p.97-8 grifos do autor).

Gordon discorda, dessa forma, da proposição defendida por Fausto (2001[2014]), de que a guerra na Amazônia seria pautada necessariamente na destruição dos corpos (em suas dimensões, material e imaterial) com vista à produção social de pessoas. Entre os Mëbengôkre-Kayapó, segundo o autor, a ênfase estaria, ao contrário, menos na morte que no butim (p.99).

Percebe-se, portanto, que a relação com o exterior e a maneira de lidar com a diferença é um tema que tem perpassado muito dos trabalhos atuais sobre os Jê, como parte do esforço de reverter o isolamento etnográfico a que esses povos foram relegados desde que se consolidou acerca deles, a percepção de autossuficiência e fechamento. Concordando com Coelho de Souza (2002), Gordon (2006), Lea (2012), Ewart (2013) e outros autores que têm argumentado que o tema da relação com o exterior e com a alteridade não foi devidamente

explorado entre os Jê, estes serão também temas norteadores da nossa imersão na socialidade Akwê-Xerente.

O leitor talvez tenha notado que as etnografias Jê citadas até o momento tratam, sobretudo, dos Jê Setentrionais. Devo advertir que esta concentração se deve menos a displicência que a disparidade das informações acumuladas sobre os três ramos Jê, fato, aliás, para o qual chamaram atenção Gordon (1996) e Coelho de Souza (2002).

De maneira semelhante aos Panará, a organização social xerente e xavante é marcada por clãs e metades exogâmicas, entretanto entre os Akwê a formação desses grupos segue uma lógica patrilinear. Lea ([1986] 2012) compara as Casas kayapó, enquanto unidades exogâmicas dotadas de bens simbólicos, às patrilineagens xavante e Xerente e aos segmentos residenciais timbira; e ainda aos clãs ou grupos de descendência panará. Penso que essa comparação, guardadas as especificidades desses grupos, pode ser produtiva para nos ajudar a entender melhor a maneira como os Xerente se apropriam de bens, conhecimentos e das relações estabelecidas com a alteridade num sentido amplo. Penso que também entre eles a apreensão de coisas, conhecimentos e pessoas está pautada numa lógica de diferenciação interna e disputa de prestígio tradicionalmente observada entre os clãs.

Como se verá no capítulo seguinte, a mitologia akwê-xerente, de modo análogo a de outros Jê, é marcada pela figura de inúmeros personagens estrangeiros com os quais os Akwê, por meio do roubo, do casamento, ou simplesmente da aprendizagem obtiveram bens e conhecimentos, que embora oriundos do exterior e dos seres estranhos, tornaram-se fundamentais para a sobrevivência e reprodução social do grupo.

Vimos que Ewart (2015) evoca a imagem da transformação da aldeia panará, fala da mudança de lugar da dialética das metades entre esse povo e nos convida, num sentido mais amplo, a pensar nos caminhos percorridos pelos coletivos que no Brasil Central, em meio a guerras, alianças e trocas diversas se reproduziram socialmente por meio de alterações mútuas. Imagem essa que afasta de nós a ideia de identidades e estruturas fixas e remete-nos a histórias pautadas em (des)encontros e, sobretudo, no movimento. A noção de movimento será exatamente um dos fios condutores que norteará a reflexão. Como se espera que fique claro, ela está presente de diferentes maneiras nas falas akwê, intrinsecamente ligada à noção de corpo e pessoa, diz muito sobre o xamanismo e fundamenta o ímpeto xerente em circular por entre suas muitas aldeias e para além delas. Antes de partirmos para esses aspectos, creio ser importante mostrar antes um pouco de como esse povo tem sido retratado.

1.3 – Os Akwê-Xerente em perspectiva

Os Akwê e os A'uwê, maneira como os Xerente e os Xavante se autodenominam respectivamente, compõem junto com, Xakriabá e os Akroá (extintos) grupo linguístico denominado Jê Central. Os documentos históricos e relatos de viajantes são imprecisos no que diz respeito às relações estabelecidas entre esses povos e aos seus deslocamentos através do território tradicionalmente ocupado. O viajante e naturalista Johann Emanuel Pohl, que relata ter estado entre os “Xavante” entre 1817 e 1821 diz, por exemplo, que os Xerente e Akroá, teriam sido subjugados pelos Xavante e que os três teriam passado a formar um único povo (Pohl,1976, p.239)²².

Segundo Giralдин (2004) e Silva (2006) os Akroá e os Xacriabá ocupavam um território que hoje corresponderia ao sudeste do estado do Tocantins se estendendo até a Bahia. Os dois grupos mantinham alianças guerreiras para atacar os invasores do seu território e foram aldeados em São José do Duro entre 1751 e 1773. Entretanto, os registros dão conta também de desentendimento entre eles. Ainda segundo Giralдин (2004), em 1962, após realizarem um ataque em conjunto, os Akroá e os Xacriabá se desentenderam, o que teve como resultado a morte de muitos Xakriabá pelos Akroá. Em represália, os Xakriabá teriam se aliado a uma bandeira que havia sido montada para atacar os Akroá (p.115).

Quanto aos Xavante e aos Xerente, até por volta da metade do século XIX, os dois grupos são tratados sem muita distinção nos documentos históricos. Com semelhanças linguísticas e culturais profundas, eles são ora tratados como um só povo e ora como coletivos específicos. É certo, entretanto, que eles ocuparam um mesmo território ou territórios contíguos, estabelecendo entre si alianças guerreiras, disputas e estreitas relações de troca. A pressão exercida pelos colonizadores sobre os territórios de ocupação tradicional desses povos e o posicionamento diverso no que diz respeito a relação estabelecida com os brancos, teria motivado a cisão entre eles. Enquanto os Xavante seguiram para oeste atravessando o rio Araguaia e o rio das Mortes, os Xerente permaneceram às margens do rio Tocantins.

Como chama atenção Morais-Neto (2006), com a pressão da ocupação não-indígena e a conseqüente retirada dos Xavante para o oeste, os Xerente se aproximaram dos Krahô, que

²² Ainda segundo Pohl (1976): “Estas tribos viviam, antes, na região do Duro. As suas correrias estendiam-se a um vastíssimo território em ambas as margens do Maranhão, desde Porto Real até São Pedro de Alcântara e depois, para o interior até Pastos Bons, na Capitania do Maranhão. Ainda a leste, até Duro e Formiga, onde continuam a ser chamados de xerentes, embora essa tribo, que vivia exclusivamente ali, já não existia separadamente, conforme há pouco expus” (p.239).

eram seus vizinhos e estavam sobre a mesma jurisdição missionária até por volta de 1867. Assim, dos enfrentamentos por territórios, os Xerente passaram a estabelecer com os Krahô relações de casamento, alianças políticas e fluxos migratórios, sobretudo de homens Xerente para aldeias Krahô.

Os Krahô e os Xavante são certamente os dois povos mais presentes nas narrativas dos mais velhos. Mas menções ocasionais a outros povos também acontecem. Um *sekwa*, por exemplo, certa vez se referiu aos Karajá como *ka tedeakwa* (dono da água) e aos Kayapó como *Mrãï tdêkwa* (dono da mata), justificando que os primeiros viviam em praias e sempre dentro de canoas, enquanto os segundos construía suas aldeias em lugares de mata fechada.

Ao invés de partirem para o oeste tal como os Xavante, ou em outra direção, os Xerente parecem ter optado pelo confronto com os não-índios de modo a permanecer nas proximidades do rio Tocantins. Essa permanência não se deu, entretanto, de forma pacífica ou passiva. Giralдин & Silva (2002), por exemplo, com base no discurso feito pelo Presidente da Província de Goiás, Luiz Camargo Fleury, na abertura de uma sessão Assembléia Provincial, enfatizam que até 1838, ano do discurso, os conflitos de “brancos” e Xerente eram intensos. O presidente da Província solicitava, neste sentido, a continuidade do financiamento de bandeiras em represália aos Xerente, de modo a lhes impor um limite de habitação abaixo do Lajeado. Segundo os autores, no ano seguinte a esse discurso, “o Presidente descreve os combates entre Xerente e não-índios como um período de horrores e ‘atrocidades’ executados pelos ‘selvagens’ e que a população abandonava suas terras com receio das investidas Xerente” (Giralдин & Silva, 2002, p.11).

Neste contexto, até 1850, a região do médio Tocantins viveu um período de conflitos extremamente violentos. Situação que se altera apenas quando os Xerente são aldeados pelos freis capuchinhos Raphael de Taggia e Antonio de Ganges, em Tereza Cristina, lugar que atualmente corresponde à cidade de Tocantínia. Esse é um período considerado de relativa paz. Entretanto, os conflitos na região permanecem, embora em proporções menores, até a segunda metade do século XX, quando acontece a demarcação das Terras Indígenas ocupadas pelo Xerente atualmente.

Não se pode perder de vista que a política indigenista no período colonial oscilou entre o estabelecimento do que se convencionou a chamar de “guerras justas”, e o esforço de estabelecer acordos de paz e o aldeamento voluntário dos índios. Essa oscilação estava pautada na ideia da existência de dois tipos de índios: os bravos (com quais se fazia guerra) e os mansos (com os quais se fazia aliança). Acusados de sucessivos ataques, os Xerente foram,

a princípio, considerados bravos, mas após o aldeamento em Thereza Cristina adquiriram o status de índios mansos (Morais-Neto, 2006, p.32).

São recorrentes na literatura Jê narrativas que diferenciam os Xerente dos Xavante pela maior submissão dos primeiros à sociedade não indígena e a resistência dos segundos ao contato (Maybury-Lewis, 1990; Lopes da Silva, 1986). Creio, entretanto, que a aparente pacificação xerente significou menos uma rendição que uma mudança da estratégia de resistência adotada até aquele momento. A interação dos Xerente com os não-índios pode ser pensada em dois momentos distintos: um de luta armada e outro de luta política, sendo a luta política marcada pela interação estreita com a sociedade não-indígena, pela adoção de bens e costumes desta e pelas viagens até os centros de poder para negociar seus interesses. O que quero argumentar é que longe de uma perda de autonomia, a atitude política adotada com os brancos encontra respaldo na cosmologia e no modo tradicional dos Akwẽ-Xerente de pensar e administrar a alteridade.

Uma das frases que sempre me chamou atenção na etnografia de Curt Nimuendajú sobre os Akwẽ é quando ele diz que de todas as tribos que conheceu, “a Xerente é a única com um senso de solidariedade racial que transcende as diferenças linguísticas e as guerras tribais. O deus sol, *Waptokwá*, é o pai de *todos* os índios” (Nimuendajú, 1942, p.9). O autor relata que seu principal informante, um “vidente” respeitado, teria lhe explicado que *Waptokwá* estava com raiva e queria destruir a humanidade, porque muitos índios Canela, Xavante, Canoeiros e Kayapó, tinham sido assassinados pelos cristãos. Da mesma forma, o último eclipse solar total teria acontecido, segundo o informante de Nimuendajú, em decorrência do massacre de índios estrangeiros. Assim, a despeito da relação de guerra e hostilidade estabelecida com os Avá-canoeiro e com os Xavante (apesar da ancestralidade comum), ou do fato dos Canela e os demais Timbira serem inimigos hereditários, pelo menos no contexto dos embates travados com os “brancos”, todos os índios se convertiam sob o signo de um único povo (idem, *ibid*). A oscilação, portanto, entre relação de hostilidade e de aliança, remete-nos também aqui ao tema das expansões e contrações contextuais das categorias Nós/Outros de que nos fala Coelho de Souza (2002).

Procurando os termos akwẽ usados para fazer referência a outros povos tive acesso a três palavras diferentes: *wrazu* para se referir aos Krahô, *wasiwadirê* designando os Xavante, *akwẽ pahidi* para designar os grupos indígenas desconhecidos com os quais os Xerente não estabelecem relações. *Ktwanõ*, por sua vez, é o termo utilizado para fazer referência aos não-índios. Maybury-Lewis (1984) afirma que os Xerente usavam a palavra *worazú*, para se

referirem aos povos não-akwẽ. Segundo o autor, entre os Xavante, de maneira semelhante, a palavra *waradzu* podia ser traduzida como “estranhos”, e passou a ser reservada aos não-índios. O termo *wasiwadirê* usado para designar os Xavante me foi traduzido como “aqueles que partiram de nós”²³.

É digno de nota o fato dos Xerente terem deixado de se referir aos povos não-akwẽ como *wrazu*, termo que começou a ser usado para designar os Krahô²⁴, povo não-akwẽ com quem os Xerente passaram a estabelecer relações pacíficas de troca, sobretudo após o deslocamento dos Xavante para oeste. É preciso ter em vista que atualmente por meio da mídia ou das viagens em função de mobilizações políticas, eventos esportivos e cursos diversos, dentre outros motivos, os Akwẽ-Xerente se relacionam e acumulam conhecimentos sobre muitos povos não-akwẽ. Em alguns casos, os Xerente se referem também a esses outros povos indígenas como akwẽ. Em outros, quando querem diferenciá-los, usam os etnonônimos pelos quais esses índios são conhecidos.

A expressão *akwẽ-pahidi* por sua vez, traduzida ao pé da letra, significa gente/amedrontado. Essa expressão faz referência hoje, sobretudo, àqueles índios tidos pelos Xerente como “bravos”, ou seja, como resistentes ao contato com os brancos. Eles são descritos como tendo os traços de indianidade, tais como os estabelecidos pelo senso comum, mais conservados. Partindo da tradução, somos remetidos à ideia da postura de isolamento e/ou resistência dos “índios bravos” à interação com os *Ktwanõ* enquanto justificada pelo medo. A postura de coragem, nesses termos, seria para os Xerente o confronto direto com o inimigo, independente da estratégia utilizada. Tal como eles reagiram quando optaram por permanecer às margens do rio Tocantins, mesmo que isso significasse viver lado a lado com

²³ Os nomes específicos atribuídos aos Krahô, aos Xavante e aos não-índios parecem ter origem na história de contato e trocas mais intensas estabelecidas entre esses coletivos. Afinal, como nos lembra Viveiros de Castro (1996), “nomear é separar (d)o sujeito”. Por outro lado, essas designações fazem pensar que, se no passado o esforço era marcar a diferença entre povos akwẽ (aqueles que falavam línguas inteligíveis uns para os outros) e os povos não-akwẽ, hoje num contexto mais amplo o termo “akwẽ” é, em alguns contextos, estendido a todos os índios em oposição aos “brancos” que, em muitas circunstâncias, são os principais antagonistas dos índios. Tal como evidencia a percepção do informante de Curt Nimuendajú, mencionado acima.

²⁴ Raposo (2009) diz que o termo *Sikapko* (partir em pedaços) era usado por seus interlocutores para fazer referência aos Krahô. Segundo a autora, foi-lhe explicado que “não existia mais ‘krahó puro’, que estes tinham ‘virado akwe’ pelo fato de que homens akwe teriam se casado com mulheres do referido grupo e produzido muitos filhos. De fato, muitas vezes os Krahó são chamados pelos Akwe-Xerente de *sikapko*, termo que denota o ato de ‘partir-se em pedaço, rachar-se’, mas que também indica uma espécie de parentesco, segundo me informaram. É como se os Krahó fossem um ‘pedaço desprendido’ do coletivo a que chamam Akwe. São uma espécie de parente, mas, justamente por estarem distantes, não perderam sua condição de alteridade” (p.106). Não ouvi nenhuma uma vez o termo *Sikapko* ser usado com referência para os Krahô. Embora, meus interlocutores também comunguem da ideia de que os Krahô atuais são na verdade Akwẽ, devido às muitas “sementes” (filhos) deixadas por eles entre os Krahô, meus interlocutores sempre se referiram a esses índios com os termos “*wrazu*” ou simplesmente “Krahô”.

os *Ktwanõ*. Como veremos no capítulo seguinte, o medo é para os Xerente, característica das presas. Portanto, o interessante é justamente o contrário: manter-se na posição de predador, que é a melhor maneira de não perder a referência de si (voltaremos a esse ponto no capítulo seguinte).

No que toca a relação estabelecida com os não-índios, a “história da má escolha”, largamente observada, embora em versões diversas, entre os povos da América do Sul²⁵ é frequentemente evocada pelos Akwẽ para explicar a relação que se estabeleceu entre eles e os Brancos. Conta-se que o demiurgo, quando da criação do mundo, organizou as coisas que havia criado para distribuí-las entre os homens. Primeiro, chamou o Akwẽ e lhe deu a oportunidade de escolher entre a espingarda e o arco e flecha, entre os animais de caça e o gado. O akwẽ teria optado pelo arco e pelos animais de caça²⁶ e o branco ficou com que havia sobrado. Quando esta história é contada, geralmente se faz a reflexão que é por conta disso que os *ktwanõ* têm poder e são, numericamente, muitos. Que é por isso que os Akwẽ sofrem para conseguir seu sustento, enquanto o Branco o providencia com facilidade. A espingarda (metáfora da superioridade técnica), o gado e também o papel são hoje para os Akwẽ, os símbolos da assimetria, que desde o fatídico dia da má escolha, se estabeleceu entre eles e os *ktwanõ*. Em relação a esse mito, Raposo (2009) se detém não na instauração da assimetria que ele relata, mas na agência indígena que ele deixa subentendido. Segundo a autora, os Akwẽ, ao conceberem a assimetria de poder entre eles os *ktwanõ*, como resultado de uma escolha feita por eles mesmos, colocam-se na posição de agente e, conseqüentemente, enquanto dotados da capacidade de definir o ponto de vista vigente e reverter a situação a seu favor (p.100).

Por outro lado, enfatizando a questão das relações de gênero e do parentesco, Raposo (2009) defende que a relação com o exterior e o que é alheio alimenta a dinâmica do *socius* akwẽ. Para a autora, a alteridade é para os Xerente tanto a condição quanto o resultado das relações de parentesco. Raposo argumenta que, em virtude da associação entre exogamia de metades, uxorilocalidade e patrilinearidade, a mulher xerente quando se casa recebe em sua residência um Outro, que é assim tido por pertencer ao “lado de lá”(idealmente a metade oposta). Entretanto, a diferença, tão exacerbada no momento inicial do casamento será processada, a partir da geração de filhos que irão pertencer à metade do pai. De acordo ela, com o passar do tempo, quando o casal deixa a casa do sogro, ou por ocasião da morte deste,

²⁵ Ver por exemplo DaMatta (1970), Andrello, (2008) Viveiros de Castro (2012b).

²⁶ Srênomĩri me justificou essa escolha alegando que “os animais de caça eram de muitos tipos, enquanto o gado era de uma qualidade só”.

a mulher é que se transmuta em “outra”. Pois, “[n]a medida em que seus filhos ‘pertencerão’ ao seu marido, ela viverá em um ambiente em que seus filhos e seu marido serão diferentes dela própria. Sua casa natal se transformará, assim, na casa de seu marido e, portanto, na casa de seus afins” (Raposos, 2009, p.58).

Não concordo que essa diferença entre marido e mulher, e entre esta e seus filhos, pautada na dialética das metades, permaneça de maneira tão radical em um casamento duradouro. Nas minhas permanências em campo nunca percebi que a pertença a metades diferentes marcasse qualquer tipo de distanciamento/estranhamento entre marido e mulher e mãe e filhos depois de uma convivência duradoura. Popradi, moradora da Aldeia Nova, me explicou que no passado, quando os casamentos eram arranjados, nos primeiros meses de casamento o genro não olhava diretamente e não falava com o sogro, apenas escutava o que ele dizia. “O genro trabalhava para o sogro. Com o tempo vai acostumando, aí quando acostuma, se quiser o casal novo pode até mudar para uma casa sua” (Propadi, Aldeia Nova, 14/02/2013). A nova casa é geralmente construída nos fundos ou ao lado da casa do sogro, favorecendo a continuidade do fluxo da comida e uma convivência estreita.

Outra observação que me chamou atenção foi a de Wokrãre. Segundo ela, nas eleições que se aproximavam, os Akwẽ estavam pensando em separar seus candidatos por clãs. O objetivo é que cada metade tivesse seus representantes. Wokrãre ressaltou, entretanto, que não sabia até onde isso funcionaria, pois, segundo ela, se seu marido se candidatasse, não deixaria de votar nele para votar em alguém de seu clã. Justificou afirmando que a mulher se aproxima do clã do marido porque esse também é o clã de seus filhos²⁷. Creio, portanto, que também entre os Akwẽ, a despeito da patrilinearidade, o parentesco seja construído por meio do processo de consubstancialização tal como entre outros Jê e que o pólo do “Nós” nem sempre coincida com grupos agnáticos de formação patrilinear, ou seja, também aqui as categorias “Nós” e “Outros” sofrem retrações e expansões contextuais.

²⁷ De modo semelhante Lopes da Silva (1986) chama atenção para um aspecto sutil, mas relevante que sinalizaria para um processo de “assimilação” da mulher Xavante, após o casamento, à metade do marido. Segundo esta autora, embora o casamento não altere a posição da mulher do ponto de vista genealógico, a união do casal “implica na criação de um compromisso e de um envolvimento e identificação cada vez maiores da mulher com o lado do marido” (1986:103). A autora sustenta sua afirmação argumentando que no contexto da família nuclear Xavante observa-se, por exemplo, a circulação de conhecimentos relacionados à prática de feitiçaria, tradicionalmente secretos e exclusivos dos grupos de descendência. A partilha destes segredos com a esposa expressaria, portanto, o distanciamento desta em relação a seu grupo de origem (metade, lado), e sua assimilação ao grupo do marido. Segundo Lopes da Silva, isso sinaliza “o peso das relações tipo parentela. Neste caso específico, o modelo das relações (comunidade de substância apresentado por Da Matta (1976:58-95) parece explicar mais que um raciocínio baseado nos conceitos de descendência e patrilinearidade essenciais na análise de Maybury-Lewis” (p.104).

Schroeder (2006) nos ajuda pensar este ponto quando explica que se em alguns contextos os Xerente se unem e são capazes de intensa mobilização política, na vida cotidiana a autonomia das aldeias e dos indivíduos se reafirma e a lógica das segmentações não necessariamente obedece ao pertencimento à metades e clãs. O autor cita o exemplo de Wakedi, que sendo filho de Joaquim, “ao contrário de seu pai, se pinta como kbazi e afirma que sempre foi deste clã. Além desta diferença, ele rompeu politicamente com a linhagem de seu pai e se alinha com os kuzâ, o clã de seu sogro e cunhados” (p.204). O autor enfatiza que é muito comum de irmãos, filhos de mães distintas, formem linhas diferentes.

Não quero sugerir, entretanto, que processo de consaguinização anule totalmente a diferença entre pessoas pertencentes a clãs diferentes. Essa diferença pode ser evocada eventualmente, mas o investimento na convivialidade e na comensalidade age no sentido de deslocar a ênfase da afinidade para o aparentamento e permite arranjos que extrapolam a lógica patrilinear do pertencimento clânico.

Retomando os argumentos de Raposo (2009), considero pertinente a associação feita entre a noção de alteridade que perpassa o parentesco e a incorporação de coisas, conhecimentos e pessoas que caracteriza a relação estabelecida com os Brancos. Segundo a autora

É enquanto alteridade que o branco é incorporado pelo pensamento nativo. E, uma vez incorporada, tal alteridade alimenta um processo renovado de recomposição identitária, a partir do qual se avalia, simultaneamente, as fronteiras do pensamento e do grupo. Pode-se dizer: O branco agora está “dentro”. Mas, ora, o *Outro* sempre esteve ali, pois esse “dentro” não é, de modo algum, um núcleo identitário, e sim a interação complexa e contínua entre o semelhante e o diferente. O “dentro” é, no fim das contas, pura relação. (...) [P]ara os Akwe-Xerente, *misturar*, ou *transformar*, é também *durar*. Não há contradição entre “ser Outro” e “ser Akwe”, pois, como tentei exemplificar ao longo dessa discussão, os Akwe já seriam *Outros* em relação a si mesmos (Raposo, 2009, p. 103-114).

Acredito, contudo, que haja uma diferença entre a relação estabelecida com os afins reais e aquela que diz respeito à incorporação, ao grupo, de afins potenciais. Com estes últimos parece existir um interesse maior na familiarização, (pacificação), nos termos propostos por Fausto ([2001] 2014), do que de consanguinização propriamente dita²⁸.

²⁸ Talvez por isso o casamento de mulheres Akwê com homens não-indígenas

Fausto (2008) explica que a noção de Dono ou Mestre é recorrente entre os povos da América do Sul²⁹, um exemplo emblemático dela é a figura dos Donos das diferentes espécies naturais, tal como veremos entre os Xerente no capítulo seguinte. Segundo o autor, a noção de Dono ganha sentido dentro de uma dinâmica pós-mítica que torna possível apropriar-se ou ser apropriado, estabelecendo uma relação de domínio pautada em uma assimetria que pode ser sempre alterada (p.341). Esta relação é chamada de maestria e tem mais a ver com proximidade e cuidado do que com a noção de posse. A filiação adotiva seria, segundo Fausto (ibidem), a relação modelar da maestria. Pois, segundo o autor, trata-se de um vínculo que é construído por meio de uma predação familiarizante e não de uma relação dada *a priori*. O dono deve ser capaz de prover e cuidar de seu xerimbabo e por meio dessa capacidade o submete e pacifica. Mas a potência daquele que se coloca na posição de Dono reside na capacidade de extrair do xerimbabo ações desejáveis (p.343).

Neste sentido, Fausto enfatiza que a domesticação não deve jamais ser plena, sob pena dos xerimbabos perderem sua condição subjetiva e sua capacidade de ação. Esse não é o objetivo da relação de maestria. Para tanto, a origem exógena do estrangeiro será sempre de alguma maneira lembrada, para que o potencial criativo da relação estabelecida seja mantido³⁰. Por isso mesmo penso que a familiarização tenha mais a ver com a relação estabelecida com os estrangeiros do que a consanguinização. Aos Akwê não é interessante tornar o estrangeiro um consanguíneo, pois, a consanguinização torna o risco da transformação em Outro algo sempre iminente. O movimento akwê em direção a escrita e às tecnologias não indígenas nos remete a um esforço no sentido de domesticar essas forças de modo a inverter a assimetria que se estabeleceu com os Brancos. Aos Akwê interessa menos tornar-se *ktwanô* que tornar Akwê os Brancos e suas coisas. Eles estão cientes, entretanto, que toda relação pressupõe alteração. Neste sentido, o esforço é, como espero que fique claro ao longo desse texto, agir tal como os *sekwa* (xamãs) que se lançam ao exterior para adquirir conhecimento e poder, mas que não devem, mesmo enquanto seres “alterados”, perder a consciência de si. O prestígio do *sekwa* é avaliado em grande medida por sua capacidade de se apropriar do poder do exterior sem se deixar desumanizar nesse processo. Os *sekwa* são seres essencialmente ambíguos, assim como a relação estabelecida com os estrangeiros.

²⁹ Para um balanço das etnografias sobre povos falantes das mais diferentes línguas e em que se faz alusão à ideia de “Dono” ver Fausto, 2008 e Costa, 2012.

³⁰ Fausto (2008) cita como exemplo desse esforço a maneira como os xamãs e os guerreiros agem com seus xerimbabos (p.343).

No que diz respeito à dinâmica das relações com povos estrangeiros, Nimuendajú (1942) explica que o clã *Krozaké*, da metade *Wahire* e clã o *Kritó* da metade *Doí*, teriam se originado a partir da incorporação de outras tribos ao sistema de metades. Segundo ele:

O povo do qual o *Prasé* [*Kritó*] surgiu se chamava *Sampé* e viveu nas serras que dividiam as bacias hidrográficas do Tocantins e Araguaia (...). Eles usavam o cabelo cortado com o formato de um capacete, todo cortado horizontalmente e raspado abaixo do corte de cabelo. Frequentemente, os *Prasé* são designados como *Klitó-tedekwá*, devido a distintiva bola do jogo deles, o *Klitó*.

O nome original do povo ancestral dos *Krozaké* já não é conhecido. Eles habitavam uma floresta densa na mesma região dos *Sampé*. Sobre a sua origem, os Xerente dizem que um grupo de crianças de cor clara que estava brincando foi transformado em porcos caititu, enquanto as mais escuras permaneceram humanas, contudo viraram selvagens. O cabelo era usado como o dos Xerente. *Krozaké* denota a pintura deles: uma linha de pontos vermelhos abaixo da linha do cabelo na testa (da-kró “têmpora”, Ī-saké “linhas”). Os *Siptató* [*Doí*] capturaram os *Prasé* e os *Krozaké* foram capturados pelos *Sdacrã* [*Wahire*] e a incorporação se deu não dentro de cada metade (Nimuendajú, 1942, p. 25).

Nimuendajú ressalta, contudo, que embora incorporados, esses dois clãs sempre foram tratados de maneira um tanto depreciativa em relação aos demais, o que frequentemente gerava conflitos. Em um dos conflitos que Nimuendajú descreve como mais grave, um chefe *krozaké* foi assassinado por membros da metade *wahire* sob acusação de feitiçaria, o que detonou todo um processo de vingança por parte dos *krozaké* (p.27). Assim, se por um lado há um movimento constante no sentido da assimilação do Outro, a diferença não deixa de existir totalmente.

Para pensar o modo de relação dos Xerente com o exterior, a postura adotada diante da alteridade e, de modo mais específico, em relação aos não-índios, é preciso ter em vista, antes de tudo, que esses índios se constituíram enquanto povo a partir das trocas estabelecidas com outros coletivos. O movimento, as trocas e alterações estiveram, portanto, desde sempre presentes na história deles.

Os sucessivos deslocamentos que marcam a trajetória do ancião Sawrepte fazem da ideia de movimento um dos assuntos que perpassa a dissertação de Odilon Morais Neto sobre os Xerente. Segundo o autor, Sawrepte nasceu na década de 30 e é bisneto de um branco que teria sido capturado ainda quando criança e crescido entre os Xerente. Morais-Neto (2009) chama atenção, para o hábito de raptar estrangeiros, tanto como em represália pelo rapto de

crianças akwẽ nos ataques sofridos, quanto como uma estratégia de pacificação (p.21). O autor menciona um mito que faz alusão a socialização de um prisioneiro de guerra que:

teria vivido muito tempo entre os Akwen, casado com a filha do chefe, aprendido a caçar com arco e flecha, e também aprendido a língua Akwen. O nome deste fortunoso prisioneiro era Dom Pedro Cabrais, uma alusão ao imperador D.Pedro II e ao “descobridor do Brasil”, Pedro Álvares Cabral. Depois de várias tentativas da tropa imperial em resgatá-lo, temendo que o pior acontecesse, resolve voltar ao convívio com seus ‘parentes’ brancos e, com efeito, herdar o trono do Império do Brasil, mas também deixando parentes entre os Akwen, que não raro iam visitá-lo no Rio de Janeiro” (Morais-Neto, 2007, p.21).

O mito relatado por Moraes-Neto é elucidativo para fazer pensar que tal como no mito da “má escolha” mencionado acima, socializar um sujeito que congrega em si dois personagens, que influenciaram de maneira tão decisiva a história do Brasil e com ele estabelecer laços de parentesco, evidencia mais uma vez o esforço dos Xerente em se colocar como agente diante dos acontecimentos. Ao invés de aprisionados, os Akwẽ aprisionam e socializam o inimigo. Ao enfatizar os laços de parentesco estabelecidos com ele, deixam subentendido a legitimidade das visitas e das demandas que frequentemente eram levadas ao Rio de Janeiro por grupos que saíam de suas aldeias. As viagens empreendidas pelos Akwẽ, é um tema recorrente na mitologia Xerente. Ora de grupos, ora de indivíduos, os mitos narram a saga akwẽ para além dos limites da aldeia e o encontro com “outras gentes”. O fogo, a pintura, a corrida de tora, os cantos, o cultivo de algumas espécies agrícolas e conhecimentos diversos foram aprendidos ou apreendidos por meio de encontros assim (ver no capítulo seguinte). Os *sekwa* são o símbolo por excelência dessas viagens. Eles obtêm seu poder à custa de viagens físicas e/ou espirituais a partir da comunicação com sujeitos Outros.

Retornando a história de Sawrepte, Moraes-Neto (2009) relata que o Rio de Janeiro teria sido justamente o primeiro lugar para onde seu interlocutor viajou com os pais, o irmão, os tios paternos e os primos, quando ainda era criança. Depois, na juventude, partiu novamente com o pai e com um irmão em direção a Bahia. O objetivo da viagem era conhecer “lugares de morada de ‘antigos parentes’, mas também para visitar o grande Rio, o rio São Francisco. Dizem ter ficado pelo menos dois anos em viagem” (p.24). E teriam encontrado no norte de Minas alguns Xakriabá que ainda falavam um pouco de akwẽ. Ainda na infância, Sawrepte teria começado a empreender também suas primeiras experiências xamânicas. Primeiro, com o dono da água, e depois com o dono da mata, a princípio teve muito medo e não conseguiu concluir o aprendizado. O pai de Sawrepte teria sido um *sekwa* poderoso, “que

curava sem estar presente e que seu espírito viajava grandes distâncias” (Morais-Neto, 2009, p.25).

Posteriormente, motivado pela contrariedade com um casamento desfeito e pelo desejo de “conhecer mundo afora”, Sawrepte partiu em direção à cidade de Pedro Afonso, local de um antigo adalmento krahô, e de lá para a aldeia krahô onde passou um período relativamente longo morando. Assim, baseado nos deslocamentos de Sawrepte, Moraes-Neto argumenta que

[a] circulação de indivíduos Akwê para além das fronteiras que encerram a convivialidade aldeã ou inter-aldeã parece ser uma inscrição notória na formação da personalidade. De certa forma estes movimentos individuais parecem nos remeter a uma dinâmica central das sociedades Jê: um continuum de retração e expansão, de multiplicação e coalescência; a busca pelo exterior e o processo de recriação do social a partir dos efeitos dessa dinâmica (Morais-Neto, 2006, p.26).

O ímpeto dos Xerente pelo que está “do outro lado” extrapola a esfera do parentesco. Mover-se é parte fundamental do saber akwê e, como veremos, da saúde do corpo e, de modo mais amplo, da saúde do mundo. As relações estabelecidas com alteridades diversas é parte inerente dessa dinâmica. Quando o exterior é apropriado de maneiras específicas são comuns entre os Akwê as estratégias que visam domesticar, ou, em outras palavras, trazer para o “mundo Xerente” sujeitos ou elementos estrangeiros. É dentro dessa lógica que como assinala Oliveira Reis (2001), bens de consumo como bicicletas, fogões, panelas e outros objetos, têm sustentado a rede de circulação de dádivas construídas nas ocasiões de cerimônias fúnebres, nominativas e matrimoniais ganhando, portanto, um novo sentido³¹.

Neste contexto, ao contrário de outros povos do Brasil Central que foram aniquilados, os Xerente passaram a absorver ativamente elementos vindos do exterior, sem deixar, no entanto, de falar sua língua, transmitir seus nomes pessoais, pintar seus corpos e realizar seus rituais. Nesta perspectiva, de maneira semelhante às trocas, pacíficas ou não, estabelecidas com os diferentes donos das espécies naturais e também com os Xavante, com os Krahô e com outros povos indígenas, os Xerente relacionam-se também amplamente com os não-índios. De maneira que hoje, tal como antes, o exterior continua sendo fundamental para a produção do *socius*.

³¹ Também tem se lançado mão da pintura corporal e a nomenclatura nas relações com estrangeiros, são utilizados para localizar os não indígenas no seio da estrutura sociopolítica xerente de modo a converter estranhos em aliados (Melo & Giralдин, 2012).

Penso, portanto, que uma cosmologia, que como veremos, pressupõe menos a existência de mundos diferentes que níveis de realidade distintos, aliada à convicção da necessidade do exterior para manutenção da vida social, faz com que os Akwê tenham uma grande abertura para o poder criativo que existe no “diferente”. Neste sentido, é exatamente sobre a cosmologia xerente que nos debruçaremos nos capítulos seguintes, de modo a procurar entender melhor como a alteridade é por eles concebida e administrada.

CAPITULO II

O COSMOS: ENTRE O PERIGO E O POTENCIAL CRIATIVO DA DIFERENÇA

No começo, *Waptokwá* (sol) andava pela terra e foi ele o criador de tudo. Foi ele quem criou os Akwẽ, deu-lhes nomes pessoais, armas de guerra, músicas, tudo! *Waptokwá* andava sempre na companhia de *Wairê* (lua), seu companheiro de aventuras, e por vezes aconselhava-se com ele sobre a maneira de lidar com suas criações. Mas, o que tinha *Waptokwá* de inteligente, poderoso e bondoso, *Wairê* tinha de desastrado e por isso suas intervenções nas criações de *Waptokwá* tiveram sempre consequências desagradáveis para a vida dos Akwẽ. Depois que *Waptokwá* e *Wairê* prepararam tudo que o povo precisava, eles se mudaram para o céu. Antes, entretanto, reuniram os Akwẽ e se despediram deles em meio a cânticos e discursos.

Depois da partida de *Waptokwá* e *Wairê*, os Akwẽ sentiam sempre saudade, e vez por outra, um grupo viajava para visitá-los no céu. O percurso da viagem era em direção ao leste até chegar ao pé do céu. A viagem era tão longa, que os viajantes chegavam ao destino já envelhecidos, mas *Waptokwá* os orientou que antes de retornarem, eles deveriam se banhar em uma lagoa, o que fazia com que se tornassem jovens novamente³². Depois de passarem algum tempo com *Waptokwá*, os viajantes assim procediam. Mas, sempre tinha algum grupo indo visitá-lo. Foi quando *Waptokwá*, um tanto cansado das visitas incessantes, orientou um grupo que retornava para casa, que percorresse o caminho de volta à aldeia sem olhar para trás. Entretanto, tomados pela curiosidade e pela desobediência, todo o grupo, logo que colocou os pés no chão, olhou para trás e viu o grande mar que desde então foi colocado entre a terra e o pé do céu. Os Akwẽ, que nunca foram um povo voltado à arte da navegação, enxergaram aí um obstáculo intransponível e por isso hoje só podem sentir saudade e contar as histórias do tempo que *Waptokwá* e *Wairê* andavam por aqui.

³² Uma das versões a que tive acesso, contada por um Akwẽ evangélico, relata que *Waptokwa* deu a dois *akwẽ* que foram visitá-los um côfo com um pouquinho de arroz e dois ovinhos de andorinha, para que os homens se alimentassem durante a viagem de volta. Observando os mantimentos um dos homens reclamou ressentido de *Waptokwa* ter-lhes dado uma quantidade tão pequena de comida. Entretanto, quando começaram a jornada de volta à aldeia, os cofos se tornaram subitamente repletos e pesados. O homem que anteriormente reclamava da comida escassa reclamou então do excesso, dizendo que não seriam capazes de consumir tudo e que teriam dificuldade para carregar. A reflexão do narrador foi que os *akwẽ* estão sempre reclamando.

Waptokwá e *Wairê* são os demiurgos responsáveis pelas principais invenções que tornaram possível a socialidade. Como vimos, eles foram morar no céu e devido à curiosidade e desobediência *akwê*, tornaram sua morada inacessível. *Waptokwá* e *Wairê* são o sol e a lua vistos como humanos pelos *Akwê*. Os corpos celestes são chamados de *bdâ* (sol) e *wa* (lua). Entretanto, se algumas vezes os heróis míticos são completamente diferenciados dos astros, em outras é difícil observar essa separação. Segundo Nimuendajú (1942), a palavra *bdâ* substitui também a palavra *sdakró*, que faz referência à luz solar, calor do sol. O sol também é chamado de *waptokwa zawré* (Deus) porque se entende que é ele que dá vida para todas as coisas. Além disso, enquanto a metade *Doí* está associada ao sol, a metade *Wahire* está associada à lua.

Waptokwá/Sol e *Wairê*/lua são, portanto, referências importantes por meio das quais os *Akwê* pensam a si próprios e também a relação estabelecida com aquilo que os cerca. Um exemplo disso é que, com o contato com os não-índios, enquanto *Waptokwa (Bdâ)* é relacionado aos *Akwê*, e é às vezes denominado Deus ou Jesus, *Waire* passou a ser relacionado aos Brancos, sendo denominado também de Pedro, personagem que, como vimos no capítulo anterior, parece fundir em si as figuras de Pedro Álvares Cabral e Dom Pedro I. Em Raposo (2009), encontramos um mito, narrado por Constantino Skrawe, elucidativo para nos ajudar a pensar a respeito dessas associações:

Depois que Waptokwa deu a Eva pro Adão, diz que foi da costela, ele foi embora. Aí eles comeram a laranja e Eva começou a produzir. Foi produzindo, produzindo... foi muito. Produziu muito e ficou todo mundo nu, a criançada toda. E ele mais a Eva ficaram com vergonha porque Waptokwa tinha avisado pra eles não comer. Passou um tempo e Waptokwa apareceu mais o Pedro. Então eles correram pra vestir as crianças que estavam todas nuas. Só que, como tinha produzido muito, só conseguiu vestir um pouco. E então Adão correu com aqueles que estavam nus pra esconder no mato. Tava com vergonha. Quando Waptokwa chegou mais o Pedro, acharam Eva sozinha com aqueles que tinham colocado a roupa. Waptokwa falou: Mas eu falei que não era pra comer e vocês dois comeram! Disse então que era para o Pedro ficar com a Eva e com as crianças que tinham vestido. Enquanto isso, correu atrás de Adão que já estava escondido no mato com as crianças nuas. E disse: Esses aqui eu é que vou cuidar! Então, o que ficou no mato nu é o Akwe e o que ficou mais o Pedro é o ktâwanõ (branco). (Raposo, 2009, p.97).

O mito replica, como chama atenção Raposo (2009), a dialética local observada entre as metades *Doi* e *Wahire* para um sentido mais amplo, aquela que se instaura a partir do

contato, entre índios e brancos. Enquanto os Akwê aparecem no mito, relacionados à Waptokwa e ao masculino (Adão), os brancos surgem relacionados à *Wahire* e ao feminino (Eva). A associação entre *Wahire* e o branco não é por acaso, vale lembrar novamente que nos mitos, as ações de *Waire* têm sempre consequências desagradáveis na vida dos Akwê. Além disso, *Waire* é sempre descrito como preguiçoso; desastrado e imprudente, características contrárias ao ideal de pessoa akwê e o que marcaria, a despeito da origem comum, a alteridade do branco em relação aos Akwê (idem).

A dinâmica do *socius* é alimentada pelas coisas criadas e deixadas pelos demiurgos e por outras que foram aprendidas ou apreendidas entre povos estrangeiros. A criatividade não reside, portanto, no interior da socialidade, mas para além de suas fronteiras. No mito acima, a associação dos Akwê ao pólo masculino e ao demiurgo inteligente, poderoso e bondoso, deixa subentendido, que a despeito da superioridade tecnológica dos brancos³³, os Akwê são mais bem dotados de qualidades (morais, intelectuais e físicas) e se colocam na posição de predador. A superioridade tecnológica dos não-índios não é necessariamente um problema, pois o novo foi desde sempre capturado no exterior. A questão que se coloca é a de descobrir a melhor maneira de lidar com a diferença e de capturar agências exteriores sem ser predado por elas. Pois, como veremos, as posições predador/presa são antes de tudo reversíveis.

Os brancos, os animais, os espíritos e os mortos constituem subjetividades que estabelecem relações de afinidade potencial com os humanos. São, portanto, seres que idealmente não se inserem no sistema de trocas matrimoniais, mas com quem é possível estabelecer outros tipos de trocas: rituais, conhecimentos, nomes, prisioneiros etc.

Os mitos estão repletos de exemplo da importância e do perigo das relações estabelecidas com inimigos para a sobrevivência e para a reprodução social do grupo. Com diferentes *tdakwa* (donos), por meio da guerra ou da aliança, os Akwê obtiveram muitos dos bens e conhecimentos dos quais dispõem hoje. A história mais célebre é certamente a do roubo do fogo, que entre os Jê foi tirado da onça e permitiu que não mais se comesse cru. Mas, além desta, existem muitas outras. Assim como a onça era dona do fogo, a batata veio da estrela, o milho do rato, as raízes poderosas³⁴ do gavião e o inhame do sapo. Wakraê quando

³³ Resultante da opção feita pelos Akwê pelo arco e a flecha quando da divisão das coisas criadas por *Waptokwa* como vimos no capítulo anterior.

³⁴ Por raízes poderosas me refiro a um grupo de raízes específicas denominadas em akwê de *sipkêrã*. As raízes assim classificadas são utilizadas para diferentes finalidades: matar, conquistar a pessoa amada, provocar a reconciliação de um casal, tratar a saudade, falar com onça (o que geralmente é feito para enviar o animal ao encontro de alguém), caçar (conta-se de um caçador que matou uma anta apenas queimando uma raiz). Esses

ao contar a história do sapo certa vez, adotou uma fisionomia mais grave e explicou: “Sapo já matou Akwẽ. Por isso Akwẽ não gosta de sapo ainda hoje”. Segundo ela:

Um caçador saiu para caçar, mas não conseguiu matar nada naquele dia. Enquanto andava pelo mato observou de longe o sapo colhendo algo em uma roça vistosa. Eram inhames! O caçador ficou curioso, ele não conhecia inhame. Ele resolveu seguir o sapo e tomou cuidado para não ser visto. Quando o sapo chegou a casa dele o caçador viu a mulher do sapo moqueando os inhames e sentiu vontade de comer. Retornou então, para roça e colheu bastante inhame e levou para sua aldeia. Chegando na sua aldeia distribuiu inhames para sua família. Era para ser segredo, mas as crianças logo saíram exibindo o que estavam comendo e rapidamente todos da aldeia queriam também provar e colher inhames onde o caçador havia os encontrado. O caçador combinou que iriam ao meio dia, quando os sapos estavam no rio. Uma mulher grávida insistiu para ir, pois tinha gostado muito de comer inhame. Entretanto os sapos já haviam percebido que inhames tinham sido levados por alguém. O casal de sapos ficou, então, com bordunas, à espera de um novo roubo e surpreendeu o grupo que chegava para colheita. Todos correram, mas a mulher grávida não conseguiu correr o suficiente e foi morta. Quando chegaram à aldeia e perceberam que a mulher grávida não havia conseguido fugir, resolveram voltar e matar os sapos. Do sangue deles surgiram outros sapos (Wakrãre, aldeia Salto, outubro de 2015).

A história contada por Wakrãre é elucidativa para nos fazer pensar que nem sempre bens e sujeitos são incorporados de maneira pacífica. Entretanto, mesmo quando a troca é estabelecida pacificamente e os afins potenciais são convertidos em afins reais, não se pode perder de vista, que essa incorporação acontece sempre sob o risco constante que a alteração das redes de relações pressupõe.

Portanto, circular para além das fronteiras das aldeias xerente, apreendendo bens e conhecimentos estrangeiros é parte inerente da personalidade Akwẽ e, de maneira análoga aos xamãs, as pessoas que viajam e sabem transitar em meio à diferença (sem, em contato com ela, perder a referência de si) são admiradas por isso. Não por acaso são comuns nas falas cotidianas, referências a percepção de que “é preciso andar para saber”³⁵.

constituem alguns dos usos. O conhecimento acerca dessas raízes circula entre não-xamãs, mas é extremamente restrito. Ele é alvo de admiração e medo.

³⁵ De maneira semelhante, Virtanen (2016) mostra como entre os Apurinã da Terra Indígena Tumiã, Médio Purus, e entre os Manchineri da Terra Indígena Mamoadate, Alto Purus, a mobilidade para além das aldeias é entendida como meio de comunicação com seres humanos e não-humanos. Essa comunicação e as demais experiências vivenciadas nos caminhos percorridos são tidos como fonte de conhecimento, recursos e poder. Segundo a autora, das viagens, mesmo das mais rápidas, os indivíduos trazem para o centro da aldeia aquilo que adquiriram. Seja recursos ou conhecimentos e informações. Virtanen (ibid) compara essa experiência com as viagens xamânicas. Segundo ela, também buscam força e sabedoria em/de outros seres.

Gostaria, portanto, de chamar atenção para a importância do conhecimento dentro da dinâmica de apropriar-se e ser apropriado, que, como ensinam Fausto (2008) e Costa (2013), é tão constitutiva da relação dos Donos com seus xerimbabos. No decorrer deste capítulo, a figura dos diferentes *tdekwa* (donos) será frequentemente evocada. Isso porque eles têm uma importância central na cosmologia akwẽ. Afinal, se os demiurgos deixaram um acervo cultural pronto, é nos domínios diversos, sob a posse dos Donos dos diferentes espaços e seres que reside a criatividade. Os Donos são por excelência fonte de conhecimento. Não por acaso eles são os responsáveis pela formação dos *sekwa*³⁶. Além disso, deles depende também o fornecimento da caça, dos peixes e a produtividade das roças. A figura dos Donos das espécies e espaços representa, portanto, o símbolo primeiro da relação, ao mesmo tempo perigosa e necessária, estabelecida com a alteridade.

O Dono se torna um ser magnificado (Fausto, 2008) por sua capacidade de oferecer cuidados e proteção ao seu xerimbabo, e de fazer prevalecer sobre ele seu ponto de vista. Como veremos, é assim que os animais selvagens são convertidos em animais domésticos e também que os caçadores imprudentes e os *sekwa* têm suas almas capturadas e familiarizadas por subjetividade outras. O que quero argumentar é que, entre os Akwẽ, também o conhecimento constitui um elemento importante para estabelecer ou reverter a assimetria característica da relação de maestria, pois é uma via de diferenciação e prestígio³⁷.

Os Akwẽ parecem cientes de que a predação de coisas e pessoas do exterior é antes de tudo uma forma de conter a alteridade do outro dentro de si e que isso implica um movimento de alteração em várias escalas. Entretanto, se o exterior é, por um lado, lugar de perigo e de onde emana doença e morte, ele é ao mesmo tempo o lugar de onde se retira a sobrevivência e os conhecimentos necessários à vida. Assim, a busca pela sobrevivência, a sede de conhecimento e a curiosidade são certamente sentimentos que impulsionam os Akwẽ em direção ao desconhecido. E em alguma medida as histórias falam disso.

³⁶ Barreto (2013) chama atenção para a noção de *wai-mahsã*, entre os Tukano do noroeste amazônico. O autor explica que o sufixo *mahsã* é comumente traduzido na língua tukano como *gente*. Os *wai-mahsã* são segundo Barreto, humanos invisíveis, portadores de moradas no meio aquático e responsáveis por sua proteção. São responsáveis também por proteger diferentes espécies aquáticas. Os *wai-mahsã* são descritos ainda como os interlocutores junto aos humanos e como detentores dos conhecimentos relacionados a cura (*bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*). De acordo com Barreto, é a comunicação dos *wai-mahsã* com os especialistas tukano (*yai*, *kumu* ou *baya*) que permite a circulação de conhecimentos e a formação de novos especialistas. A função dos especialistas seria neste contexto, manter, por meio da comunicação constante com os “seres humanos invisíveis”, o cosmo e o meio ambiente equilibrado (p.68-74).

³⁷ No contexto atual em que se observa a disputa por cargos e salários e a multiplicação do número de aldeias, o conhecimento, passa a ser não apenas um meio de lidar com os espíritos de forma astuta, mas também sinônimo de capacidade de interlocução/mediação com os brancos, de captação de recursos e de agregar pessoas.

Nesse caminho rumo ao exterior, depois de termos refletido um pouco sobre a relação dos Akwê com outros povos indígenas e com os brancos, nos concentraremos aqui nas relações que eles estabelecem com outros afins potenciais, a saber: os espíritos, os animais e os mortos. Antes, entretanto, será necessário nos aproximarmos das concepções akwê sobre a composição e funcionamento do cosmo.

2.1 – A cosmografia

O cosmos é descrito pelos Akwê como composto por três níveis: O céu (*hêwa*), a terra (*tka*) e o mundo subterrâneo (*tka kamô*) que parecem compor um sistema caracterizado, antes de tudo, pela comunicabilidade. Neste sentido, as histórias contadas dão conta da interação entre corpos celestes e corpos terrestres; entre humanos e não-humanos habitantes dos diferentes níveis e entre seres animados e inanimados. Portanto, mais que a distância que separa os três níveis do cosmos, o que fica patente nas narrativas é o potencial interativo pautado em transformações xamânicas.

Também as conversas cotidianas nos remetem à percepção do caráter conectado do cosmos. Na aldeia Rio Sono, por exemplo, geralmente à tarde, os filhos e noras de Popradi costumavam visitá-la. Nessas ocasiões, enquanto as crianças brincavam sob a sombra da mangueira que fica ao lado da casa, os adultos se reuniam na pequena cozinha para tomar café e conversar. Numa dessas tardes, um dos filhos de Popradi me perguntou de súbito se eu acreditava que os dinossauros tinham, de fato, existido. Surpresa com a pergunta, questionei-me rapidamente sobre como respondê-la da melhor forma. Resolvi falar sobre os vestígios fósseis e sobre a explicação científica para a extinção desses animais. Ele se mostrou cético quanto à possibilidade de animais tão grandes e fortes terem simplesmente desaparecido, enquanto outras formas de vida muito mais frágeis existiam até hoje. Posteriormente, entendi que essa primeira indagação era apenas uma introdução para fundamentar de maneira mais sólida a incredulidade desse jovem em relação a alguns conteúdos ministrados na escola. O rapaz prosseguiu dizendo que para ele era absurdo demais pensar na terra girando em torno do sol e, além disso, girando o tempo todo em torno do próprio eixo. Sua concepção de sistema parecia pressupor as coisas de maneira muito mais articulada. Enfatizando que se recusava a acreditar no sol irremediavelmente apartado e distante do céu e da terra como querem os livros escolares, o jovem concluiu seu raciocínio dizendo que a ciência é o mito dos brancos.

Neste sentido, mesmo aqueles que têm tido um contato mais intenso com o processo de escolarização, inclusive professores indígenas graduados e com cursos de especialização, mostram-se resistentes a acreditar na ideia da terra girar. Kasumrã, um ancião sempre atuante na realização das festas akwê na aldeia Salto, ressaltou que além dos Akwê existe outro povo vivendo debaixo da terra. Segundo ele, quando o sol se esconde no poente, ele passa a clarear debaixo da terra. Por isso, quando aqui é noite, lá é dia e vice-versa. Além disso, segundo Kasumrã, se a terra de fato girasse, “ficaríamos pendurados de ponta-cabeça, feito morcegos”. Portanto, a concepção de que existem outros povos que habitam o espaço subterrâneo e a percepção que o sol se movimenta iluminando os diferentes espaços em momentos alternados parecem ser a base que fundamenta a resistência ao modelo proposto pela ciência.

Kruze, por outro lado, sempre quando falava do cosmos, resistia em tratar a terra, o céu e o espaço subterrâneo como “mundos”. As explicações dele sempre queriam me fazer entender que esses diferentes espaços são faces de um único mundo. Talvez o perigo resida exatamente nisso: onde diferentes realidades estão muito próximas umas das outras, há sempre o risco de uma interconexão, que quando mal administrada é uma fonte potencial de doenças e morte. O *sekwa* emerge, neste contexto, justamente como um mediador responsável por garantir que a movimentação do cosmos e interação entre seus seres aconteça de maneira adequada. Munidos de seus *zã* (maracás) os *sekwa* cantam para curar os doentes e nas festas³⁸ cantam para curar o mundo, ou seja, para mantê-lo longe da indiferenciação.

A cosmologia akwê não parece se ocupar de buscar uma explicação para a origem da humanidade. A terra, o céu, o submundo, *Waptokwá* e *Wairê* são descritos como tendo existido desde sempre. A trajetória que o sol percorre do nascente ao poente, quando se aproxima da terra, e também as fases da lua com suas características são apontados como evidência da articulação do cosmos. Entretanto, enquanto o cosmos está destinado a continuar a existir, sobre a humanidade paira a ameaça constante da destruição decorrente da ira celeste. Assim, dilúvios, incêndios, e “a noite fria” povoam o imaginário e a mitologia Xerente. Os eclipses, por exemplo, que são os ícones máximos das conjunções indevidas, despertam muito receio.

Conta-se que o eclipse é causado pela briga entre sol e lua ou ainda que quando ele acontece “é como se a lua menstruasse”. Nessas ocasiões no passado, fazia-se fogo apenas

³⁸ Segundo Mattos (2009), os *Akwê* fazem festa para se sintonizar com a vontade e o legado cultural deixado por *Bdâ*. Por isso quando algum cataclismo acontece os mais velhos costumam atribuí-lo a uma represália do demiurgo pelo fato dos Xerente estarem abandonando o *Daĩsipsê* (Mattos, 2009, p.29)

com casca de jatobá e palha de arroz. Nas ocasiões de eclipses solares, conta-se que os velhos costumavam lançar cinzas retiradas dos fogos domésticos em suas roças para proteger os alimentos. Conta-se ainda, que após o eclipse solar é necessário sair acordando todas as coisas e objetos. Pois o sumiço do sol, além de trazer frio a terra, faz com que as coisas passem a dormir. Assim, as notícias de eclipses solares ou lunares sempre provocam muita hesitação e comentários pela aldeia³⁹.

No dia 14 de março de 2014, o filho de uma das moradoras da aldeia Rio Sono, que faz faculdade na capital do estado, ligou logo pela manhã advertindo que naquela noite haveria um eclipse lunar. Assim, durante todo o dia, pelas casas da aldeia, foi possível ouvir um ou outro comentário a respeito do acontecimento. Kubadi, a mulher mais velha da aldeia me interpelou: “Akwê não gosta quando isso acontece. Você não tem medo?” No final da tarde desse mesmo dia me sentei na frente da casa de Assakredi com ela, e passamos a conversar enquanto observávamos o filho mais novo dela, brincar junto a nós. Assakredi estava reflexiva com a notícia da ocorrência do eclipse. Estava especialmente preocupada porque seu marido havia ido à cidade e por isso ela estava só com as crianças e não sabia ao certo se ele chegaria muito tarde. Segundo ela, nos dias de eclipses lunares os animais da mata ganham formas monstruosas e os espíritos passeiam pela aldeia. Relatou que se recordava de que, quando ela era mais jovem, todas as pessoas da aldeia terem passado toda a noite no prédio da escola junto com o falecido *sekwa* João Santo, devido a um eclipse. Perguntei se os *sekwa* cantavam nessa ocasião, ela respondeu que não. Segundo ela, eles ficavam em vigília e cuidavam para que os espíritos não se aproximassem e não tocassem em ninguém. Ela explicou que isso é possível porque os xamãs vêm a noite, eles são os únicos que enxergam a/na escuridão. Eles podem ainda falar com os espíritos, porque são ensinados e protegidos por um espírito.

Naquela noite não houve vigília na aldeia. Segundo os moradores, já não havia mais *sekwa* como os de antigamente. Mas, pelo menos na casa de Poprodi, todos se recolheram

³⁹ A atenção dedicada pelos Akwê aos astros expressa-se pela preocupação e medo com que os eclipses são vistos pelos *akwê*. Neste ponto, é elucidativa a análise feita por Lévi-Strauss (2004, p.336) da percepção que os Jê têm dos eclipses. Segundo o autor “o eclipse parece ser entendido como uma conjunção perigosa, sendo relacionado, ao incesto, ao canibalismo e conseqüentemente ao aparecimento de doenças. Segundo Nimuendajú (1942), os Akwê atribuíram a gripe espanhola a um eclipse solar cuja baba letal teria se espalhado sobre a terra”. Ressaltando que a descoberta do fogo altera a relação entre a humanidade e o sol (fonte de calor usada para aquecer as carnes sobre pedras), Lévi-Strauss (idem) explica ainda que o fogo de cozinha tem um papel mediador tanto para evitar uma disjunção total, “ele *une* o céu e a terra e preserva o homem do *mundo podre* que lhe caberia se o sol realmente desaparecesse”, quanto para afastar o risco de “uma conjunção total, da qual resultaria um *mundo queimado*”(p.336). Como mostrou o autor a celebração do ritual do grande jejum entre os Akwê era uma expressão dessa percepção (Para uma descrição do ritual ver: Nimuendajú (1942) e Lévi-Strauss (2004)).

mais cedo. Até o seu filho, que todas as noites a visitava, naquele dia se demorou menos. Sikbowê, o único *sekwa* da aldeia, andava adoentado e estava com a “vista” ruim, o que significa que estava mais fraco para lidar com os espíritos. As pessoas precisavam, portanto, cuidarem-se por si mesmas. Não era recomendável, dentre outras coisas, sair de casa a noite e deixar as crianças chorarem. Muitos demonstraram então certa nostalgia pelo que chamam de *sekwa* de verdade, explicando que eles cuidam e protegem os akwe dos espíritos, dos mortos, dos cataclismos e das doenças que emanam de todas essas coisas. Evidencia-se, portanto, o papel de mediação do *sekwa* em um cosmo em que as dimensões e os sujeitos às vezes entram em conexões indesejáveis.

As reflexões que se ouvem na aldeia sobre notícias veiculadas na mídia acerca do aquecimento global, de enchentes e de terremotos, geralmente são comentadas tendo como base a percepção dos fenômenos naturais como resposta da ira celeste diante das atitudes dos homens. Uma das explicações que escutei para o terremoto e o tsunami que atingiram simultaneamente o Japão no ano de 2011, por exemplo, foi que isso teria acontecido devido ao fato dos japoneses quererem se igualar a Deus criando a vida a partir de robôs. Já no que diz respeito ao terremoto que atingiu o Haiti em 2010, um jovem demonstrou confusão e curiosidade: “o que teria motivado Deus a enviar uma coisa tão ruim sobre pessoas negras e pobres. O que essas pessoas teriam feito para justificar essa catástrofe?”

O receio do fim da humanidade por meio de catástrofes faz com que as festas e os rituais sejam tratados entre os Akwê como “penitências”. Tudo se passa como se essas ocasiões, muito mais que diversão, constituíssem um meio para estabelecer comunicação controlada e apaziguar os ânimos dos sujeitos que habitam outros níveis de realidade e assim garantir que o cosmos permaneça numa dinâmica adequada. Cantar, dançar, pintar-se e alegrar-se é, portanto, uma maneira de fazer a vida viva, longe da mistura e da indiferenciação. Por isso, ao fazer uma breve reflexão sobre as mudanças climáticas, o *sekwá* Sikrbowê explicou: “o Akwê cuida da natureza fazendo festa”.

Alguns mitos falam do céu, do espaço subterrâneo e do fundo dos rios como possuindo aldeias de seres diferentes⁴⁰, mas com aspectos semelhantes aos da socialidade akwê, como o estilo das casas, cantos, danças e a pintura corporal. Entretanto, se os mitos se ocupam, em alguns casos, de formulações a respeito dos outros níveis cósmicos e seus seres,

⁴⁰ Temperamento inconstante e corpos disformes são algumas características às vezes evocadas para marcar diferença.

as falas cotidianas parecem mais preocupadas com o patamar terrestre e a influência, na vida dos Akwẽ, dos “espíritos” que circulam por ele.

Como vimos acima, *Waptokwá* e *Wairê* são responsáveis pelas origens, pelo estilo de vida e pelo destino dos Akwẽ. Quando os dois demiurgos andavam pela terra, eles proviam e protegiam. Mas, eles se mudaram para o céu, e a interposição do mar instaurou uma distância intransponível entre criaturas e criadores. Desde então, as ações de *Waptokwá* e *Wairê* são referidas sempre no passado (Mattos, 2009). Atualmente, a sobrevivência e os infortúnios são atribuídos em grande medida a seres que habitam os rios e as matas e com quem os Akwẽ interagem intensamente. Afinal, como gostam de explicar: “o mundo espiritual não é longe, é bem perto!” E se nem todos podem vê-lo, todos com certeza sentem suas influências.

As matas, os rios e também a aldeia são, portanto, pensados como morada e/ou lugar de trânsito de subjetividades “Outras”. Essas subjetividades, ou pelo menos parte delas, aproximam-se do que se convencionou a chamar por espíritos. Entretanto, se na cultura judaico-cristã os espíritos são portadores de uma identidade fixa, as falas cotidianas e as histórias de incursões pelo cerrado e pelos rios, ora nos fazem pensar os espíritos divididos em classes e ora confundindo-se uns com os outros⁴¹.

2.2 – Os “espíritos”

Os espíritos estão relacionados à fartura ou à escassez de caça e peixes, à produtividade das roças e às doenças. As incursões pelo cerrado, o manuseio das plantas e o contato com os animais são fundamentados na percepção de que tudo possui um dono.

Tdekwa é a palavra para dono e esse termo é usado em diferentes contextos. *Mrãitdekwa* é o dono das matas, *Kã tdekwa* é dono da água e, como eles, existe uma infinidade de outros seres que possuem e cuidam de seus domínios. De maneira análoga, os feiticeiros são chamados de *simĩka-tdekwa* e também os clãs são pensados a partir da ideia de Dono. Além das pinturas e dos nomes que os distingue, os clãs são portadores de coisas e prerrogativas.

⁴¹ Viveiros de Castro (2006) nos ajuda a pensar sobre esse aspecto aparentemente antagônico quando explica que as noções geralmente traduzidas por espírito dizem respeito na verdade a uma multiplicidade intensiva, ou seja, “uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano” (p.321). Segundo o autor, os espíritos constituem o testemunho de que nem todas as virtualidades características do contínuo mítico foram atualizadas por meio da especiação pós-mítica.

Por isso mesmo é comum a referência aos clãs fazendo-se alusão à posse: *wahirê tdêkwa* (dono do traço/ da fita do buriti), *kuzâ tdêkwa* (dono do fogo), *kbazi tdêkwa* (dono do algodão), *Krito tdêkwa* (dono da mangaba). Os clãs parecem ser considerados ainda donos de conhecimentos específicos que por isso circulam de maneira restrita entre seus membros⁴².

Entre os Akwê, de maneira análoga ao que se observa entre outros povos, cada *tdékwa* (dono) está associado a um coletivo, que é por ele contido no seu próprio corpo e do qual, ao mesmo tempo, ele constitui imagem. Aos seus respectivos coletivos os donos dedicam proteção e cuidado, referindo-se a eles como “minha criação”⁴³, o que é especialmente claro no caso da relação dos donos dos animais com seus coletivos (ver a história narrada por Kruze mais abaixo). No que diz respeito aos *tdékwa* das diferentes espécies e espaços naturais, são eles os interlocutores de “suas criações” junto aos Akwê e essa interlocução é mediada pelos *sekwa*. Aliás, não por acaso, cabe a figura dos donos a escolha e iniciação dos *sekwa*.

Como veremos no capítulo IV, por meio do aprendizado xamanico o *sekwa* desenvolve com o *tdékwa* que o ensinou um vínculo que é materializado por meio de pequenas pedras brancas, que são introduzidas no corpo do xamã. Por meio delas, o corpo do *sekwa* passa a conter seu espírito-mestre dentro de si e, portanto, passa a ser um corpo híbrido, que contém também a diferença dentro de si. Tendo em vista que o xamã não pode se “consanguinizar” totalmente com seu mestre, sob pena de ir habitar definitivamente junto a ele, a “incorporação” do espírito-mestre, que é sede do poder xamânico, acaba por estabelecer uma disputa pela posição de dono e logo a possibilidade de domesticar o outro. Neste caso, a relação de maestria se estabelece em mão dupla, ou seja, ao mesmo tempo em que o *tdékwa* contém o xamã e lhe oferece proteção e cuidado, o xamã contém, literalmente, em seu corpo

⁴² No que diz respeito a povos jê, para citar alguns além do Xerente, entre os Suyá, Seeger (1981) enfatiza a importância da noção de “*Kande*”, que ele traduz como “dono-controlador”. Segundo o autor, *kande* é “o conceito mais importante no pensamento Suyá sobre poder” e é usado para fazer menção a posse de bens tangíveis e intangíveis, a habilidades e a funções de prestígio e poder político (*weropakande*, “donos de nossa aldeia”; *mërokinkande*, especialista ritual) (p.181-182). Entre os timbira, o sufixo *cate-yê* significa posse exercida sobre algo ou alguém. Assim, segundo Azanha (1984, p.10), “o termo *cutôcatê* (onde /cutô/ = “verme, lombriga”) quer dizer “remédio para vermes” (não porque o mata, mas porque o atrai, o domina)”. Entre os Xavante, Lopes da Silva (1986), explica que a palavra *tede'wa* que pode ser traduzida como dono, proprietário, mestre ou senhor, faz alusão tanto à posses individuais (como no caso de fazer referência a casa ou à roça de alguém) como no caso de posse coletiva (como no caso das patrinhagens que são cada uma relacionadas, a ornamentos, prerrogativas, plantas, animais). Já entre os Mëbêngôkre é o sufixo *djwoj* que faz referência ao domínio que pessoas e/ou as matricasas exercem sobre bens tangíveis e intangíveis. Lea (2012) mostra como a pessoa entre os Mëbêngôkre é pensada como um agregado de relações que leva conta nomes, adornos pessoais, sangue, espíritos e como a busca para encontrar e tomar posse sobre novos *nekrets* (riquezas) revela a necessidade dos Mëbêngôkre pela singularidade em diferentes escalas e que por isso mesmo a usurpação de prerrogativas resulta sempre em “reações vicerias” (p.384).

⁴³ De maneira semelhante Gallois (1991) e Fausto (2001) mostram como entre os Wayãpi e os Parakanã respectivamente, ambos falantes de línguas tupi, o termo para dono é *jara* e está relacionado a animal de estimação e, portanto, à criação.

seu mestre e, através da observação de tabus e resguardados também cuida dele. É difícil, assim, estabelecer quem contém quem nesta relação, que, se não for bem administrada, pode ser fatal: o *sekwa*, que com seu corpo híbrido é habitante de duas dimensões, pode passar a viver única e definitivamente apenas com o *tdekwa* que o formou. Fausto (2008) ajuda-nos a entender a tensão inerente a relação de maestria quando explica:

Em sentido lato, todo mestre é um jaguar. E é fácil entender por quê: o dispositivo principal de produção de englobamento, portanto, de magnificação da pessoa, é a incorporação canibal. A predação é um vetor assimétrico de identificação-alteração: quem come contém o outro e a sua alteridade dentro de si (Fausto, 2008, p.335).

Assim, quando o que está em jogo é a relação entre sujeitos de espaços de realidade diferentes, mais do que Alteridade, o conceito em questão é, como ensina Viveiros de Castro et al. (2003), “Alteração”, ou melhor, “alter-ação”⁴⁴, que pressupõe não apenas a consciência da diferença do outro, mas, sobretudo, sua ação e os efeitos dela a partir da relação estabelecida.

Assim, a figura do *sekwa* nos fornece um exemplo palpável do quanto à relação com o exterior é necessária, afinal é por ela que o *sekwa* obtém seus poderes, mas é ao mesmo tempo perigosa, na medida em que a alteração inerente a essa relação pode ter como consequência a perda de referência de si mesmo e, portanto, a captura pelo Outro.

Os Akwê balizam as menções feitas aos diferentes sujeitos que habitam o cosmo por meio da noção de *tdekwa* (“dono”), e o tipo de relação que os *sekwa* estabelecem com seus espíritos-mestre parece ser o modelo que os Akwê procuram adotar nas relações que estabelecem com os bens e sujeitos estrangeiros. De maneira análoga aos seus xamãs, procuram domesticar o que vem de fora de modo a inverter a favor de si o sentido da assimetria instituída nessas relações.

Retornando aos sujeitos diversos que habitam o cosmo, é possível perceber que, muito embora as menções a esses seres não se dêem por meio de uma lógica expressamente

⁴⁴ Não há alteridade sem alteração. Abstraída da potência de alteração de que procede, a alteridade se congela em uma ‘relação’ meramente formal, e frequentemente degenera em uma taxonomia de oposições diacríticas entre posições constituídas. Alteração, então, designaria o ‘processo’ de atualização da alteridade que é o efeito próprio de Outrem como relação *a priori*. Alteração, enfim, porque (...) real relação entre Eu e Outro, no mundo indígena, não é a oposição analítica ou a negação dialética, mas a metamorfose como alteração ontológica. *Tensão, apreensão, alteração* (Viveiros de Castro et.al. 2003, p. 24-5).

classificatória, para uma explanação mais didática podemos tentar pensá-los, sem a pretensão de esgotá-los, por meio dos nomes, ocasionalmente, atribuídos a eles. Se assim procedermos, teremos os *mrãi tdekwa* (donos do mato ou da mata virgem) e os *kbazêiprãi tdekwa* (donos dos animais)⁴⁵. Eles são os espíritos responsáveis pelas matas e pelos animais e, portanto, aqueles que estão diretamente ligados ao fornecimento da caça e a produtividade das roças. Cada coletivo animal (por exemplo: o grupo das antas, o grupo dos queixadas etc.) possui um *kbazêiprãi tdekwa* responsável.

Os Xerente nutrem uma relação de muito respeito pelas plantas, afinal elas se transformam em alimento a partir da agricultura, alimentam os animais de caça que mais tarde viram alimento para os Akwê, fornecem matéria prima para a construção das casas e a lenha para os fogos domésticos. As plantas também são muito valorizadas porque são portadoras de propriedades poderosas, usadas não apenas para reverter enfermidades refletidas no corpo, mas também aquelas que permanecem no plano espiritual: sonhos ruins, a saudade de um ente querido, a má sorte na caça e/ou no amor, dentre outras. Os *sekwa*, por meio das orientações de seus espíritos auxiliares, tornam-se exímios conhecedores do potencial das plantas. Mas existem pessoas, que mesmo não sendo xamãs, conseguem, por meio de conhecimento empírico e/ou do ensinamento de terceiros, tornar-se uma espécie de especialista no conhecimento das plantas. Esse tipo de conhecimento é muito valorizado e o acesso a ele é sempre descrito como difícil.

Devido ao fato das plantas terem Dono, conta-se que no passado, a abertura das roças⁴⁶ era sempre precedida pela visita de um *sekwa* ao local escolhido. Além disso, na aldeia cantava-se e dançava-se para pedir solicitando autorização para derrubada da mata. De maneira semelhante, o corte das toras de buriti, usadas durante as disputas esportivas, ainda hoje é feito por meio da mediação de um xamã. O buritizeiro é uma palmeira muito

⁴⁵ Entre os *Mêbêngôkre*, segundo Lea (2012), os donos das espécies são chamados de *kaprem*, que além de dono-controlador também quer dizer ser espiritual dotado de feitiço (p.228-9). Lea explica ainda que “o *kaprem* geralmente só pode ser enxergado pelos xamãs, e ajuda-os a caçar. O *kaprem* é maior que os demais membros de sua espécie. Ao ser confundido com um animal comum e morto, provoca a morte de quem o ingere” (p.230).

⁴⁶ Tive acesso a relatos que enfatizavam a importância de estabelecer com as plantas cultivadas uma relação atenta e afetuosa com meio de garantir a produtividade das roças. Uma de minhas interlocutoras contou que quando jovem às vezes observou velhos que passavam longos momentos sozinhos e aparentemente conversando sozinhos em suas roças. Segundo ela, os mais velhos contam que é importante dirigir boas palavras às plantas para que elas cresçam bem: “Vocês vão crescer, vão dar alimento para mim e minha família. Gosto muito de vocês!”

respeitada, “não se pode cortá-la de qualquer jeito”. É preciso pedir autorização aos *mrãitdekwa*⁴⁷. Da mesma maneira as grandes caçadas são negociadas com os *kbazêiprãitdekwa*.

As caçadas coletivas de porcos eram precedidas por noites em que os *sekwa* poderosos (que os depoimentos sempre remetem ao passado) cantavam por longas horas com seus maracás. Essa era a maneira de entrar em contato com o dono dos porcos e pedir-lhe autorização para que os caçadores realizassem uma boa caçada. Feito isso, o *sekwa* conseguia saber exatamente o lugar onde os caçadores deveriam se dirigir para encontrar os porcos. O *sekwa* intermediava toda caçada e alertava os caçadores quando eles deveriam parar de atirar. Somente caçadores experientes participavam dessas caçadas, pois os *kbazêiprãitdekwa* ficam muito irritados quando seus animais sofrem por terem sido feridos de maneira não fatal.

Alguns caçadores evitam caçar as sextas feiras. Conta-se que esse é o dia em que os donos recolhem suas criações para contabilizá-las e tratá-las. Os caçadores que se aventuram a caçar na sexta feira estão sujeitos a surpresas desagradáveis e muitas são as histórias que procuram atestar esse fato⁴⁸.

Como veremos adiante, ao contrário dos domínios de *ka tdekwa*, o povo de *mrãitdekwa* é descrito como destituído de atributos da socialidade: não moram em aldeias, não possuem casas e sua comida não é mencionada. Eles vagam solitários ou acompanhados pelos cônjuge e filho pela mata, dormem em árvores ocas. Em relação aos aspectos físicos, são descritos como tendo a cabeça grande, a pele escura e o cabelo muito grande e desgrenhado. As pessoas geralmente demonstram mais receio ao falar dele e os *sekwa* iniciados por *mrãitdekwa* ou *kbazêiprãitdekwa* são tidos como mais inclinados à feitiçaria. Portanto, aparentemente, estes espíritos, são ou passaram a ser correlacionados de maneira mais intensa ao mal, ao perigo.

⁴⁷ Para enfatizar que as plantas também têm seus donos, Kruze contou mais uma vez a história de um Akwê que gostava de descascar os troncos das árvores, apenas por diversão, até o dia em que depois de ter feito isto, viu aparecer diante de si um ser, com a aparência de um homem que tinha o corpo tingido com urucum. Esse ser ateou fogo ao tronco descascado da árvore. O Akwê observou assustado a árvore pegar fogo sem se consumir. Quando o fogo se apagou, o Akwê viu o tronco regenerado e entendeu que não deveria maltratar as árvores. Ele voltou para sua aldeia e passou a ensinar isso ao seu povo.

⁴⁸ Valdir, por exemplo, um caçador assíduo da aldeia Salto, relatou que das duas vezes que saiu para caçar numa sexta-feira foi surpreendido com eventos atípicos. Na primeira vez, enquanto ele e o companheiro de caçada andavam pelo cerrado, ouviram um grito que parecia chamar por alguém, seu companheiro gritou, então, respondendo. Ele o advertiu que não respondesse, pois não sabia o que estava a chamar. Valdir e seu companheiro se separam para ficarem em esperas em pontos diferentes, embora próximos. Um tempo depois Valdir escutou seu companheiro chamando para ir embora. Pois teria ficado todo tempo ouvindo barulhos estranhos e que algo havia balançado a árvore em que estava com tanta força a ponto de quase derrubá-lo de cima. Fazendo a árvore frondosa parecer uma simples taboca. Na segunda vez, Valdir contou ter ido sozinho. Segundo ele, atou sua rede numa árvore e acabou cochilando. Quando acordou estava no chão, todo molhado, mas não tinha caído, pois não se machucou. Ele disse que ficou muito assustado e foi imediatamente embora para casa.

No que diz respeito à água, os *kâ tdekwa* ou *kâm hã* (donos das águas) são tidos como donos dos rios e são relacionados à vitalidade dos cursos d'água. Quando querem se referir especificamente aos peixes é comum as pessoas usarem a expressão *tpê tdêkwa* (donos dos peixes). Como veremos adiante, os peixes ao contrário dos outros animais não eram humanos. A origem deles parece ser celeste e não é difícil relatos de alguém que diga ter visto ou ouvido a história de quem viu peixes caírem do céu com a chuva. Kasumrã, por exemplo, num dia de céu nublado, contou que

Numa chuva forte que peguei no cerrado quando voltava da roça, vi muitos peixes descendo pela enxurrada até o rio. Eles estavam caindo com a chuva. Vi piaba, ladina, piau. Só vi peixes pequenos. Não vi grandes. Esses peixes quando acabam de cair assim, não têm sabor e a gente não deve comê-los. Não sei se todos os peixes caem assim com a chuva. Eu só vi esses. Não vi surubim, jaú e pacu. Mas todos eles quando estão no rio são cuidados por *Kâ tdekwa* (Kasumrã, aldeia Salto, setembro de 2015).

Sobre os cuidados de *Kâ tdekwa* com os peixes, Wagrãrê acrescentou: “os peixes são a criação *kâ tdêkwa*, são as galinhas dele”. Por isso que antigamente, quando se construíam os pára-peixes⁴⁹ para realização de grandes pescarias com timbó, era necessário que um *sekwa* conversasse antes com *kâ tdêkwa* para pedi-lhe peixes, e que acompanhasse todo processo de construção e pesca⁵⁰.

Os filhos de *kâ tdêkwa* quando se casam constroem suas casas ao longo dos cursos d'água. As nascentes são tidas como lugares onde há uma maior população desses seres. Quando um rio ou córrego tem sua vazão muito diminuída em determinado espaço de tempo, ou mesmo seca, atribui-se isso ao fato de *kâ tdêkwa* ter abandonado aquele local, o que geralmente é motivado pela remoção da mata ciliar ou outra atitude considerada imprudente. O espaço subaquático do povo de *kâ tdêkwa* é certamente o nível cósmico além da terra sobre

⁴⁹ Barragem construída num curso d'água, a partir de pedaços de pau e palha, com o objetivo de conter os peixes que bóiam pela ação do tinguí e/ou timbó.

⁵⁰ Tito (2013) descreve uma tinguizada realizada pela aldeia Traíra no ano de 2012, segundo a autora durante a preparação para a *tinguizada* a beleza de *Kâ tdêkwa* e seu caráter de protetor dos peixes eram sempre enfatizados. Por isso mesmo, de acordo com Tito, a atuação do *sekwa* seria muito importante. A autora enfatiza essa atuação em dois momentos principais: quando todos estão apostos no leito do ribeirão, prontos para macerar o tinguí e quando, esperando a ação do tinguí, todos ficam na expectativa da fatura de peixes. Segundo a autora, nos dois casos, sozinho e com discrição, o *sekwa* conversa com *Kâ tdêkwa*. A autora ressalta que nem sempre uma *tinguizada* é sinônimo de uma pescaria de sucesso. Não observar se a lua está na fase certa, brigar com a esposa, ter relações sexuais na véspera da *tinguizada*, ou deixar que mulheres grávidas participem da pescaria seriam segundo Tito fatores contribuem para o insucesso. Em todos esses casos *Kâ tdêkwa* costuma dificultar a captura dos peixes. Quando isso acontece, para driblar a ação do espírito, o *sekwa*, faz uso do tinguí rasteiro (*Tephrosia cinerea* (L.) Pers. (*Fabaceae*)) que tem a capacidade de repelir espíritos (Tito, 2013, p. 83-4).

o qual os Akwẽ demonstram certa admiração. Conta-se, com base nas viagens narradas pelos *sekwa* que:

O povo da água é branco, faz festa, tem pintura que é assim com listras. Eles são muito bonitos! Quando alguém vai lá, é como se fosse seco feito aqui. Eles têm casa, fazem beiju de mandioca e comem peixe assado, assim feito nós (Mmiropte, Aldeia Varjão, 10 de setembro de 2015).

As viagens xamanicas akwẽ se dão, sobretudo, no eixo horizontal. Os *sekwa* interagem com os diversos *tdekwa*, mas não com divindades. De alguma maneira o mar interposto por *Waptokwa* entre o céu e a terra, parece constituir um obstáculo também para os *sekwa*. Eles não interagem de maneira direta com o herói criador. Assim as menções mais frequentes são aquelas aos níveis, terrestre, subterrâneo e subaquático, morada dos donos da mata, dos animais, dos peixes e também dos mortos. As narrativas sempre fazem pensar sobre a proximidade que existe entre os espaços e seres.

Nesta perspectiva, persistente no intuito de me fazer enxergar que é a interconexão entre os diferentes domínios é o que permite um contato estreito e perigoso entre as subjetividades diversas, Kruze gostava de contar histórias sobre a relação estabelecida entre os animais de caça e seus Donos, e destes com os caçadores. Numa dessas histórias, Kruze queria que eu entendesse que o espaço subterrâneo é mais “uma continuação que não vemos daquilo que podemos ver” do que propriamente outro mundo. Segundo ele:

Conta-se que havia dois irmãos, filhos de uma viúva. O mais velho falou para o mais novo que achava que a mãe deles andava triste porque estava com fome e o convidou para caçar. O irmão mais novo concordou e ambos pegaram seus arcos e partiram. Chegando num determinado local, o irmão mais velho orientou o irmão mais novo a seguir numa direção oposta a que ele tomaria. Combinou também que quem matasse algo ou precisasse se comunicar, por qualquer outro motivo, deveria tocar o *bora*⁵¹. O irmão mais novo seguiu as orientações do irmão mais velho e depois de algum tempo andando se deparou com um tatu-canastra e passou a persegui-lo, até que o bicho entrou num buraco. O rapaz então pegou um feixe de palha, ateou fogo e com o auxílio de folhas verdes fez muita fumaça entrar no buraco. Quando a fumaça cessou, o homem decidiu entrar no buraco em busca do tatu. O rapaz foi entrando cada vez mais no buraco em busca do tatu, era um buraco profundo. De repente sentiu algo pegar-lhe um dos pés. Era o tatu. O tatu disse que o rapaz deveria acompanhá-lo até um lugar que gostaria que ele conhecesse.

Do lado de fora o irmão mais velho achou que seu irmão mais novo estava demorando muito e resolveu tocar o *bora* para chamá-lo. Tocou uma, duas,

⁵¹ Espécie de apito

três vezes. O rapaz não respondeu. O irmão mais velho chorou. Dentro do buraco o rapaz começou a ver o tatu andando sobre duas pernas e passou a vê-lo como gente. O buraco foi ficando cada vez mais alto e largo de maneira que também o rapaz passou a poder se movimentar em pé. Então, o tatu alertou que adiante, no buraco, havia uma curva e depois uma grande cobra que devorava as caças. Por isso, para não ser devorado ele precisaria passar muito rápido. Assim fez o rapaz. Ao fim do buraco o rapaz avistou um lugar de grama muito verde e onde havia todo tipo de animal: grupos de porcos, grupo de antas, grupos de cutias, cada um aos cuidados de seus donos. O tatu-gente mostrou o lugar onde ficavam as caças baleadas. Eram queixadas! O dono das queixadas que cuidava delas advertiu o rapaz que era necessário saber matar e explicou: — “*essa é minha criação. É tudo para vocês! Quando ela sai machucada sofre muito e só tem a mim para cuidar. Por isso vocês têm que saber matar*”. O caçador passou três dias nesse lugar aprendendo. Todos em sua aldeia já estavam preocupados. Pensavam que ele tinha morrido. Ao fim do terceiro dia o homem recebeu carne moqueada e foi pintado com óleo e urucum no estilo *sidazute* (com listras vermelhas verticais, uma sobre a coluna, outras ao longo da cintura e uma outra abaixo do umbigo). O homem voltou então para sua aldeia e contou aos demais o que tinha visto e ouvido, advertindo sobre a necessidade de ter cuidado com a caça, de saber caçar (Kruze, aldeia Rio Sono, 12/04/2014)

Kruze ressaltou que é exatamente por existir esse lugar em baixo da terra que às vezes se vê muitos bichos na mata e às vezes não. “Quando eles desaparecem (quando a caça fica escassa) estão lá”. É lá o lugar onde o dono das caças contabiliza e cuida das suas criações. A falta de cuidado ao atingir os animais e/ou a caça predatória desperta a ira deles, que em resposta os recolhem no submundo e atingem os Akwẽ com doenças.

Além das espécies animais, também as vegetais e os fenômenos naturais como a chuva e o arco-íris possuem seus donos. O mesmo se pode dizer do sol. Os *sekwa* tidos como mais poderosos eram aqueles que “aprendiam” com um *sdakro tdêkwa* (dono do sol).

No que diz respeito ao aspecto dos *tdêkwa* (Donos)⁵² aqui mencionados, eles não têm uma forma fixa. Ora aparecem em forma do animal que “representam”, mas em tamanho maior e com alguma outra especificidade que os distingue dos demais exemplares da espécie⁵³, ora aparecem em forma humana, o que só acontece aos xamãs, ou no caso de iniciação xamânica.

Por habitar e fazer suas “aparições” na mata e, além disso, ter entre suas atribuições agressões motivadas por atitudes predatórias, o poderoso e muito mencionado *hepãrwawẽ*

⁵² Entre os Akwẽ a noção de dono é usada para pensar não apenas os espíritos, mas também outros aspectos, como, por exemplo, os clãs (*wahirê tdêkwa* (dono do traço/ da fita do buriti), *kuzâ tdêkwa* (dono do fogo), *kbazi tdêkwa* (dono do algodão), *Krito tdêkwa* (dono da mangaba)). De modo análogo, os comerciantes de Tocantínia que retêm os cartões de benefício previdenciário de vários Akwẽ, em troca do fornecimento de produtos industrializados, são tidos por estes como patrões.

⁵³ Atirar em um *Kbazêiprãĩ tdêkwa* é uma sentença de morte para o caçador.

parece ser uma variação dos *mrāi tdêkwa*, mas é tido como chefe dos espíritos e senhor da noite. Ele é descrito como um ser muito feio, de cabelos compridos e desgrenhados que habita os troncos ocos das árvores. *Hepārwawē* é um ser impiedoso. Com sua capacidade visual e auditiva exacerbada está sempre atento às atitudes dos Akwē e diante dos descuidos e imprudências, atinge-os com infortúnios e doenças. Conta-se que o mundo é sustentado por uma grande linha, e que durante a noite *heparwawē* tenta destruí-la para derrubar o mundo. Mas, durante o dia beija-flores usam o néctar que retiram das flores para consertar aquilo que *heparwawē* estragou.

Além dos seres já mencionados, existem também os chamados *hepārĩ*, que são espíritos sem forma e sem morada definida, neste grupo se enquadra o espectro dos mortos. A realidade dos *hepārĩ* consiste na inversão da realidade dos humanos. Por isso, a noite dos humanos é o dia para eles e vice-versa. Movidos pela raiva e pelo ciúme, os *hepārĩ* gostam de visitar as aldeias. Os barulhos estranhos ouvidos dentro de casa ou os latidos noturnos insistentes dos cães são geralmente atribuídos à presença desse tipo de espírito. Assim, andar pela aldeia à noite sempre pressupõe perigo.

Há ainda os chamados *dakahurkwa*, tidos como comedores de gente, são capazes de roubar a alma das pessoas enfermas, como também se interpor no caminho dos que morrem, para devorá-los. Esse termo parece ser mais usado quando se deseja enfatizar a busca dos espíritos pelas almas humanas. Busca que começa pela “devoração” que a doença pressupõe, e culmina com a morte. Assim, geralmente quando os *sekwa* mencionam a ação dos espíritos em ocasiões como o *kupre*, ritual fúnebre, é justamente o aspecto agressivo e canibal dos espíritos que é enfatizado.

Por fim, *hepārkrēbo* parece ser uma espécie de assombração que aparece geralmente à noite, em forma humana ou não. Ele costuma perturbar o sono e os sonhos dos Akwē. Suas aparições sempre são descritas com ênfase na incapacidade de falar ou gritar por parte da pessoa que o vê. Os sonhos são tidos como meio por excelência de comunicação com os espíritos e são para os Akwē, como nos lembra Maybury-Lewis (1990), como que revelações sobre acontecimentos.

A possibilidade de comunicação que as experiências oníricas permitem, deve-se, como vimos, a percepção que durante os sonhos, o *dahêmba* (“alma”) se desprende do corpo e viaja por outros lugares. O que também acontece em eventos como desmaios e doenças. Em todas essas ocasiões existe sempre o risco do *dahêmba* ser “capturado” pelo espírito dos mortos por qualquer outra subjetividade com quem ele venha a se comunicar em suas aventuras por terras

“outras”. Entretanto, o contato, com esses sujeitos outros pode se dar também de forma indireta: permanências prolongadas na mata, pela caça, pela pesca, por meio de passeios noturnos pela aldeia.

Diante da diversidade de outras formas de subjetividades que parecem estar sempre muito próximas, mesmo habitando outros níveis de realidade, faz-se necessário a observação de tabus e resguardos de maneira a evitar as interconexões indesejáveis. Vejamos, portanto, como se dá a relação com o exterior e com diferentes formas de alteridade.

2.3 – Os animais

Como vimos, as matas e os rios são concebidos como domínios de espíritos. É nesses domínios que os Akwê vão buscar a caça, o peixe, a terra onde germinam as plantas cultivadas em suas roças, a matéria prima utilizada na confecção do artesanato, o conhecimento xamânico e tantas outras coisas necessárias à sobrevivência e à dinâmica do *socius*. Essas necessidades, entretanto, fazem com que os diferentes domínios sejam adentrados quase sempre com intenções predatórias, o que resulta em represálias dos seus donos e torna o exterior da aldeia um misto de vida e morte.

Os mitos dão conta de coisas que foram aprendidas ou apreendidas por meio do contato com os estrangeiros: um rapaz que se apaixonou por uma estrela, com ela aprendeu a cultivar batatas; o fogo foi roubado por um menino que abandonado na mata por seu cunhado foi adotado por um jaguar; a cestaria foi ensinada por um papagaio que vivia no alto de buritizeiro; o inhame foi roubado do sapo, dentre outras coisas.

Os coletivos desses seres estrangeiros são descritos como portadores de casas, de cestaria, de armas, de moqué, de beijos e outros índices de humanidade. Entretanto, eles conservam sua diferença porque habitam outros lugares e só podem ser vistos dotados de sua socialidade, pelo xamã e por aquele que, por meio do sexo, da comensalidade ou da guerra com esses seres, é capturado pela perspectiva alheia. Assim, ao mesmo tempo em que do exterior emana criatividade e conquistas importantes, o mar interposto entre os Akwê e seus demiurgos, como pena pela curiosidade excessiva, parece ser um aviso sobre a necessidade de cautela nas viagens de qualquer tipo.

Na aldeia, a chegada da noite e o café que geralmente se serve após o jantar, parecem motivar as pessoas a contar histórias. Alguns *wawẽ* (anciãos) explicam esse fato dizendo que durante a noite, quando cessam as atividades mais cansativas do cotidiano, parece que as lembranças visitam a cabeça. Na casa de Popradi e Kruze, geralmente nos reuníamos na sala ou, nos dias mais quentes, na frente da casa. Os episódios de caçadas e os mitos sobre animais eram assuntos recorrentes. Certamente, o fato de Kruze ser um exímio caçador colaborava para isso. Ele contava cada história com uma riqueza de detalhes notável. Descrevia, por exemplo, como o vento bate nas folhas e leva longe o cheiro do caçador, ou a maneira como lua ilumina a mata quando está cheia, e por isso faz com que os caçadores sejam percebidos com mais facilidade pelos animais. Kruze gostava de falar também dos hábitos dos animais. Segundo ele, o mesmo vento que faz um barulho agradável ao bater nas folhas, é aliado dos animais como a anta⁵⁴, que sempre se posiciona de forma contrária ao seu fluxo, de maneira a farejar a presença dos predadores com mais facilidade. Popradi ouvia silenciosa, mas, vez por outra, era solicitada por Kruze quando ele esquecia o nome de alguma planta, animal ou lugar⁵⁵. Observei que, em geral, os homens, independente de serem reconhecidos como bons caçadores, sempre se empolgavam ao falarem de suas incursões pela mata e dos hábitos dos animais.

Não existe em *akwẽ* um termo geral que equivalha a palavra “animal” tal como a usamos em português. Temos em seu lugar os termos *Kbazeiprã*, que designa caça, e *romzari* que significa criação. Assim enquanto o primeiro engloba os animais que são caçados o segundo engloba os animais criados pelos moradores na aldeia. *Sĩ*, por sua vez, é o termo usado para fazer referência às aves de uma forma geral.

No que diz respeito aos animais não-domésticos, a onça, o lobo-guará e a preguiça são animais que, se mortos, não costumam ser consumidos. São tidos, portanto, como caça que não se come. A onça e as cobras, sobretudo a sucuri, são tidas como animais que impõem respeito, ou animais dos quais se sente medo. A maior parte dos pássaros é consumida, com exceção do anú, do socó, da garça, do urubu e do carcará.

⁵⁴ Já de acordo com Srenomiri, a chuva é amiga do tamanduá bandeira. Por isso às vezes o céu, quando nublado, fica cinza escuro e branco. A chuva cai para apagar o rastro desse animal e, assim, manter os caçadores longe.

⁵⁵ Kruze mostrou o arco e flecha que embora não usasse guardava com satisfação. Ele era de um tamanho bem maior que aqueles que atualmente são comercializados. Embora os arcos e flechas não sejam mais usados cotidianamente, alguns homens, sobretudo, os mais velhos conservam consigo um arco tal como os usados antigamente. Eles são sempre acompanhados de dois tipos diferentes de flechas: a *wdêka*, usada para pesca, possui ponta feita de com madeira e a *tikwanmãrê*, utilizada para caça. Neste caso a ponta é feita na própria taquara que serve de base para flecha. Depois de bem afiada uma das extremidades da taquara é imersa rapidamente em um veneno específico usado para esse fim. Em ambas as flechas penas de pato mergulhão são colocadas na extremidade oposta à ponta.

Quando da conversa com caçadores, sobretudo com os mais velhos, é comum ouvi-los tratar alguns animais como “caça verdadeira”. Tatu, tatu-china, veado-campeiro, veado-mateiro, perdiz e jaó costumam ser classificados assim. Mmiropte explicou que eles são tidos assim porque foram os animais deixados por *Waptokwa* para serem caçados pelos Akwẽ. Com o tempo, como mostram os mitos, algumas pessoas se transformaram em animais e assim as caças foram aumentando.

Os animais, com exceção daqueles classificados como caça verdadeira e dos peixes, eram humanos. O processo de transformação é explicado nos mitos como provocado pela quebra de resguardos e tabus que desencadeiam a adoção de comportamento animal. A história akwẽ em que mãe e filho tornam-se antas após manterem relação sexual e, assim, transgredirem o tabu do incesto, é um exemplo disso. Assim, a passagem do contínuo ao discreto, de que tratam os mitos, estabelece a humanidade e não a animalidade como a condição comum entre humanos e animais (Viveiros de Castro, 1996). O mito de origem do queixada e o do macaco que seguem abaixo, são elucidativos para nos fazer pensar sobre isso:

Algumas crianças foram catar *wasari* (tucum rasteiro) e começaram brincar fazendo barulho de porco, começaram dizer que eram *kuhã* (porco queixada). O sol estava se pondo. As crianças batiam os dentes. Antes de escurecer completamente os pais foram procurar. Quando chegaram viram queixada. Alguns ainda eram metade criança e metade queixada. Os adultos mataram. Queixada era criança que se transformou em porco. Crianças que comiam terra (Srênomrĩ, aldeia Rio Sono, agosto de 2009).

O macaco também era gente. Era um menino muito preguiçoso que não queria trabalhar. Não queria fazer nada. Então a mãe dele colocou ele para fora de casa porque ele era preguiçoso e ele foi morar numa árvore e ficava o dia todo comendo frutas. De longe a mãe só escutava o barulho que ele fazia (o barulho que a gente escuta o macaco fazer). A mãe tinha dó do menino, mas queria que ele mudasse. Quando viram aquele animal na árvore mataram (Waiti, aldeia Rio Sono, março de 2009).

Foi assim que ex-humanos, por adotarem comportamentos “antissociais” transformaram-se em animais e, portanto, em caça para os Akwẽ atuais. Entretanto, o fundo de humanidade comum faz com que a possibilidade de transformação se estenda para além do mito, estabelecendo o caráter não fixo da posição de humano e conseqüentemente das posições predador/presa. Se a transformação é ao mesmo tempo condição e limite para a socialidade, fazem-se necessários alguns cuidados para que o potencial transformativo não

tome um curso errado. Para tanto, os Akwẽ adotam uma série de estratégias para lidar com os animais.

Em uma das noites regadas a história, o jovem Kreãzu explicou que os mais velhos ao invés de chamarem a onça por *huku*, referem-se a ela como *temeresá* palavra que pode ser traduzida também como “aquele que come cru”. Kreãzu passou a contar sobre um dia em que ele e sua esposa avistaram uma onça quando voltavam de bicicleta pela estrada, de uma visita que haviam feito a uma outra aldeia. Segundo ele, o encontro foi rápido e não havia sentido medo porque viu o animal apenas pelas costas. Explicou que são os olhos e os dentes da onça causam medo e que é importante sempre vê-la primeiro. Mas, quando o encontro frente a frente é inevitável os Akwẽ falam alto com ela e “ela que já foi Akwẽ um dia entende”, explicou Kreãzu.

Boa pontaria, conhecimento profundo dos hábitos dos animais, capacidade de ler sinais na mata e destemor são as principais características de um bom caçador. Sobre aqueles que têm muito sucesso nas caçadas e/ou pescarias paira quase sempre a suspeita de estarem se tornando *sekwa*, pois o contato com a mata e, sobretudo, a caça e a pesca implicam acesso aos *tdékwa* (donos), o que faz com que as permanências prolongadas no cerrado e as caçadas sejam perpassadas por certa tensão. Nas narrativas, entretanto, o que fica patente é a satisfação dos homens em percorrer o cerrado e vencer suas presas com astúcia e coragem. A ênfase no destemor é, portanto, digna de nota: mesmo que o medo exista, ele não deve sobressair nos pensamentos e nas palavras de um caçador. *Hepãrwawẽ* pode escutar e os animais podem entender. O medo pode tornar o caçador presa, porque sentir medo⁵⁶ é característica da caça. Os animais devem, portanto, ser mortos sem medo ou remorso.

O descuido na hora de matar o animal traz sempre o risco ao caçador de ficar marcado pelo “dono da caça”, o que acarreta doença e pode levar a morte. Conta-se, portanto:

Se maltratarmos os animais, o dono desses animais pode nos maltratar. *Mrãi tdekwa* não gosta que caça fuja baleada. Também não gosta que derrube árvores para nada. Se fizer isso, ele não gosta e pode colocar *wdêmin* (pó de árvore) nas pessoas, que sente muitas dores, adoce e pode até morrer. O *sekwa* ensina para as pessoas não pescarem demais, não fazer muito barulho no rio, não matar os

⁵⁶ Segundo Garcia (2001), entre os Awá, povo Tupi do Maranhão, “o medo (*kĩê*) é uma palavra que definitivamente não pode figurar no léxico de um caçador. Os animais devem ser abatidos sem remorso, e o momento da morte das presas, mesmo que lembrado nas conversas noturnas sobre caçadas, deve ser em seguida esquecido. Um bom caçador não pode ter piedade das presas, pois ele ficará fraco (*memeka* “mole”) e imprestável para a caça (*pãnêmũhũm*). Permanece o feito heróico, porém as preocupações, as angústias e os medos que todos podem sentir não devem ser rememorados (*imarakwá*, “lembrança”)” (Garcia, 2011, p.43).

filhotes. Se fizer assim *kâ tdêkwa* coloca dentro da pessoa, no corpo, *Kta Ka* (pedra branca) e se o *sekwa* não conseguir tirar a pessoa fica fraca, fraca e aí morre e vai morar com *kâtdê kwa*” (Waiti, aldeia Rio Sono, março de 2009)

As falas cotidianas e também a postura dos caçadores em relação aos animais abatidos evidenciam que os animais em si, no que diz respeito aos infortúnios e doenças, não são o foco principal da preocupação dos caçadores. Os seus Donos sim! Talvez por isso, não se observe qualquer tipo de receio em relação ao contato com o sangue do animal, tampouco ao que concerne o transporte e separação da carne do animal abatido. Sempre quando traziam caça para casa, Kruze e seu genro Seiko cuidavam eles mesmos de tirar o couro e separar a carne em porções. Quando se tratava de caças que resultavam numa fartura maior de carne, Kruze fazia questão ainda de distribuir carne de casa em casa. Se não há muito cuidados no que diz respeito ao contato com o sangue animal, o mesmo não pode ser dito em relação ao consumo da carne, que nunca deve ser ingerida com vestígios de sangue.

Portanto, no que toca ao consumo de carne, existem tabus alimentares que atingem não apenas o caçador⁵⁷, mas a todos. As restrições estão mais relacionadas à percepção que a ingestão da carne pode trazer consigo os traços do animal consumido⁵⁸. Neste sentido, Nimuendajú (1942) explica:

Descoberta a gravidez, ambos os pais estão sujeitos a determinadas normas. Estas são exclusivamente destinadas a proteger o feto contra as más influências que podem afetar seu corpo e causar problemas no parto, devido o consumo de determinados animais ou o contato com eles pelos pais. Eles devem evitar comer o peixe sabão e o piauí, cujos movimentos retrógrados podem comunicar-se com a criança, impedindo o parto. Pela mesma razão, eles evitam comer tatu de rabo mole (*Unicinctus lysiurus* L.), que é muito difícil de sair de sua toca. O surubim (*Platystoma tigrinus*) consiste no tabu de que a criança terá uma pele manchada. O único peixe da ordem dos *Acanthuridae* permitido aos pais é o Barbado. Piranhas (*Paraya serrasalmo*) são proibidas porque a sua sombra morderia a criança após o nascimento, fazendo-a chorar sem parar. Raposas da estepe, gatos selvagens, e onças também são tabus. Quando caçando, o pai deve evitar olhar para um coandú (*Cercolabes* sp.), um guariba (*Mycetes seniculus* L.), ou uma sucurijú

⁵⁷ Muitas das restrições alimentares que recaem sobre os caçadores visam conservar a sorte e a desenvoltura na caça. Elas estão relacionadas a animais específicos, mas a partes da caça que não devem ser consumidas. Não é recomendável ao caçador comer nem a parte dianteira e nem a parte traseira da caça que matar. Não deve comer também as partes do “espinhaço” próximas ao quarto dianteiro ou traseiro. As costelas constituem a parte da caça mais indicada para o caçador. Srênomri explicou que não se deve comer a parte traseira porque, neste caso, o caçador passa a ver a caça quando ela já estiver indo embora. Se comer o pescoço, é caça que verá o caçador primeiro e fugirá.

⁵⁸ A ingestão é entre vários povos Jê o meio mais perigoso de contaminação (Da Matta, 1976; Carneiro da Cunha, 1978; Giannini, 1991; Pissolato, 1996).

(*Eunectes murinus*) para que a criança não adquira seus traços desagradáveis (Nimuendajú, 1942, p.38).

Como o bebê é entendido como um resultado do acúmulo do sêmen do homem na barriga da mulher, as restrições pós-parto atingem, sobretudo, o pai, que antigamente ficava um ano sem comer alimentos como peixes de couro e paca, que deixam a criança com manchas na pele; tatu; tamanduá bandeira; porco-queixada, que são apontados como animais de “carne muito forte”, muito cheia de sangue, e quati, que faz a criança chorar muito. O genitor não deve também, pelo menos até que caia o cordão umbilical do filho, afastar-se de casa para caçar e pescar, pois o contato com determinados animais pode possibilitar o acesso da alma destes aos corpos frágeis das crianças.

Menções a animais cujas carnes são caracterizadas como fortes pelo fato de possuírem muito sangue são comuns. Tudo se passa como se o sangue em excesso presente na carne desses animais, ao ser consumido por pessoas em estados liminares (parturientes, mulheres menstruadas, doentes), interferisse no fluxo normal de sangue no organismo e, além disso, facilitasse o contágio com alguma característica animal.

Como explica Raposo (2009), para o bem estar de alguém, o que é importante não é o sangue (*dawapru*) enquanto substância inerte, mas seu fluxo adequado, dentro do corpo e para fora dele. Por isso mesmo, tanto o acúmulo quanto o fluxo insuficiente são sinônimos de doença, pois torna o “sangue ruim” (p.62).

Entretanto, existe uma preocupação não apenas com o fluxo do sangue no próprio corpo, o sangue alheio também inspira perigo e cuidados. Por isso as mulheres menstruadas são tabu e o cheiro do sangue da parturiente “é forte e pode fazer adoecer” (Belaunde, 2006; Raposo, 2009). O perigo parece residir na concepção comum do sangue enquanto suporte da alma (Carneiro da Cunha, 1978). É nesse contexto que o contato com sangue alheio requer cuidado. O sangue animal, por exemplo, não deve ser consumido e aquele dos guerreiros mortos em combate, precisava ter seus vestígios totalmente apagados do corpo do matador⁵⁹.

⁵⁹ No que diz respeito aos cuidados em torno do sangue de um inimigo morto em combate, Nimuendajú (1942) explica o seguinte: “Um guerreiro que havia matado um inimigo tinha que manter a dieta de um mês com os bolos achatados de mandioca, batata doce e inhame. Era proibido durante este período de relações sexuais e tomar banho; abluções sendo permitidas apenas da face e mãos. Para cada inimigo morto incisa-se em ambos os lados do peito com um duplo golpe vertical da clavícula para baixo. Nestas feridas são esfregadas as cinzas da raiz raspada da erva *danpokrné*, um mágico profilático contra tiros de flechas. (Dizem que suas folhas assemelham-se as orelhas de um veado.) As incisões são feitas com o maxilar inferior do peixe conhecido dos neobrasileiros como peixe cachorra, que tem dois dentes longos e pontudos” (Nimuendajú, 1942, p.38). Fausto (2002) numa análise ampla sobre os resguardos aos quais os guerreiros costumavam a se submeter nas terras baixas da América do Sul enfatiza que a interação com o sangue do inimigo pode permitir a este predar seu matador a *posteriori* por meio de um processo de familiarização entre ambos. Segundo Fausto, os resguardos têm como objetivo “controlar processos de transformação, evitando que tomem direção errada. Não se trata de

As implicações do fluxo incorreto do sangue no corpo e o perigo do sangue alheio fazem com que procedimentos de sangrias ganhem sentido.

Entretanto, se os tabus alimentares visam manter separados domínios distintos de experiência, observa-se por outro lado a ingestão ou utilização de partes de animais em operações que visam a obtenção de características valorizadas dos animais. Existe, por exemplo, o hábito de bater nas costas dos jovens com rabo de sucuri para que eles se tornem fortes⁶⁰. Assim, Sirnãwẽ, explicou que seu irmão preparou uma mistura de couro de sucuri torrado com uma raiz secreta e passou em todo o corpo de seu filho ainda pequeno para que ele crescesse bem forte. Segundo Sirnãwẽ, hoje seu filho “tem corpo de academia, mesmo sem nunca ter pisado numa”. Sirnãwẽ explicou que a sucuri é respeitada como uma das serpentes mais fortes e por isso usada para esses fins. Ouvi ainda relatos sobre a prática de bater nas costas dos jovens com lacraias para deixá-los valentes e de se fazer a escarificações com os pés da seriema nas pernas para torná-los bons corredores.

O ritual do rabo do tamanduá, do qual participavam os meninos de até oito anos, idade na qual as crianças eram pintadas justamente com um motivo pictórico “*padi*” (“tamanduá-bandeira”), também é ilustrativo enquanto estratégia para aquisição de qualidades animais valorizadas. O ritual em questão possuía uma associação direta com a caça e por isso dele só participavam os meninos. Quando um tamanduá era morto havia o hábito de cortar-lhe o rabo. Esse rabo era colocado no pátio da aldeia e sobre ele eram colocadas palhas de palmeira dando a ideia que o animal estaria numa toca. Os meninos eram então munidos de pedaços de pau com os quais passavam a bater sobre as palhas como numa caçada de tamanduás. Nela, a principal arma utilizada são pedaços de madeira que são atirados em direção ao focinho do animal, que é descrito como uma parte extremamente sensível. Depois de alguns minutos, quando os meninos cessavam de bater, as palhas eram retiradas e os pelos do rabo do tamanduá, então em fragmentos, eram esfregados no corpo de cada menino para que ele se tornasse um bom caçador.

obviá-los, mas de evitar que esse potencial de movimento seja apropriado por outros sujeitos do cosmos” (Fausto, 2002, p.22).

⁶⁰ Segundo Aparicio (comunicação pessoal), os Suruwaha batem com flechas nas costas dos jovens, também com o intuito de torná-los fortes. O que se torna elucidativo aqui é que para os Suruwaha as flechas são cobras, pois ambas possuem o mesmo veneno: o “*kaiximiani*”. Aparicio (2014), por sua vez, explica que essa analogia se expressa na cosmologia desse povo, no mito que relata a metamorfose das serpentes em flechas. Ainda segundo o autor: “o poder de predação do caçador está no veneno das suas flechas e das setas da sua zarabatana: no *kaiximiani* – termo idêntico ao do veneno das cobras. Há, neste sentido, semelhanças com a concepção dos vizinhos Deni. Para estes, o que os humanos vêem como cobra é, para as cobras, o seu arco. Os dentes das cobras são, para as cobras, as suas flechas, sendo que cada tipo de cobra é um tipo de flecha, com determinado tipo de veneno” (Aparicio, 2014, p.56).

Como mencionado no capítulo anterior, *huku* (onça) e *padi* (tamanduá) eram os motivos pictóricos usados para pintar os bebês e as crianças de até dez anos respectivamente. Lévi-Strauss ([1964] 2004) explica que na mitologia Jê um dos mitos mais recorrentes diz respeito a um desafio entre os heróis Sol e Lua ou entre o tamanduá e o jaguar. De acordo com o autor, a não ser por seus regimes alimentares, a onça (associada ao cru) e o tamanduá (associado ao podre) são equivalentes. Ambos podem ser tidos como grandes predadores⁶¹: “um pelo abraço de suas patas dianteiras, o outro pela mordida de seus caninos” (p.224).

Numa história contada por Kruze, é a palavra falada que se mostra importante no estabelecimento das posições predador/presa. Segundo Kruze, uma velha que seria avó ou bisavó de um dos moradores da aldeia criava um “barrão” (porco doméstico reprodutor) que ela levava para todos os lugares e cuidava-lhe como que de uma pessoa. Certo dia, quando a mulher, acompanhada pelo seu porco, voltava da roça percebeu que no meio do caminho seu animal parou e ficou com os pelos arrepiados. A mulher entendeu que aquilo era um aviso de perigo. Visto que o trecho que eles percorriam era de cerrado aberto, a mulher passou a lançar o olhar o mais distante que conseguia, buscando em volta dela o que podia estar em meio ao capim alto e seco, a assustar seu animal. Foi quando, ainda um pouco distante, a mulher avistou uma onça que vinha em sua direção. Segundo Kruze, a mulher pegou um pedaço de pau e começou a orientar o seu porco dizendo: “ninguém vai correr! Se ela for para cima de você eu atacarei batendo com o pau e se ela vier para cima de mim você ataca mordendo”. Quando a onça já estava próxima, a mulher gritou alto: “É, meu cachorrinho... Meu cachorrinho eu vou te bater hoje até você fugir”. Neste momento, Kruze interrompeu a história explicando: “Porque quando vemos onça, não a chamamos de onça, mas de cachorrinho ou gato”. Prosseguiu, então, contando que a mulher e o porco colocaram o plano em ação e revezaram-se nas investidas contra a onça até que ela se cansou e fugiu, desaparecendo entre o capim.

O esforço da mulher em remover a onça da posição de predador para colocá-la na posição de animal doméstico faz pensar que mais do que saber fazer prevalecer a sua voz, o caçador, ou qualquer pessoa que se aventura pela mata, precisa fazer prevalecer seu lugar de fala. Ao chamar a onça de cachorrinho ou gato, a mulher resiste à tentativa da onça de torná-la presa. Assim, colocando a onça na posição de xerimbabo, a mulher procura reverter uma

⁶¹ Segundo Lévi-Strauss, “no cerrado o jaguar invariavelmente vence o tamanduá, mas na floresta é o contrário, o tamanduá se levanta apoiando-se num tronco de árvore com seu rabo e sufoca o jaguar entre seus braços” (Lévi-Strauss, [1964] 2004; p. 225).

relação potencialmente negativa. Para tanto ela procurar se fazer ouvir, se coloca na posição de Dono, de predador.

Em relação a onça, Kasumrã explicou que ela é um dos animais que mais impõe medo aos outros. Segundo ele, é por isso que no passado as crianças eram pintadas como a onça, isso as protegia. Nota-se, assim, que também aqui os humanos adquirem pela pintura, pelo ritual e outras intervenções, corpos mais fortes e hábeis, procurando se proteger de eventuais ataques dos animais-sujeitos.

Como na história do caçador de tatu, transcrita acima, outras histórias akwê, que envolvem o contato com os animais e seus donos e o jogo entre as posições presa predador, mencionam a passagem por um buraco que dá acesso ao nível subterrâneo (cf. narrativa da p.86). O buraco e, sobretudo, o ato de adentrá-lo parecem constituir a chave de conexão com o universo da caça e aquilo que ele pressupõe. A relação feita pelo próprio Kruze entre a pintura corporal e o ritual do rabo do *padi* com a atividade de caça nos fornece algumas pistas neste sentido.

Vimos que o tamanduá também é respeitado como predador e talvez isso, por si só, explicasse a associação feita por Kruze. Entretanto, gostaria de chamar atenção para maneira como o tamanduá se alimenta: introduzindo sua comprida língua nos orifícios de cupinzeiros e formigueiros para capturar esses insetos. Levando em consideração que, ao invés do tamanduá, os meninos prestes a serem iniciados no *warã*, poderiam caçar simbolicamente uma onça, penso que o modo do tamanduá se alimentar pode ser pensado de maneira análoga à inserção do caçador em domínios Outros. De modo semelhante ao tamanduá que busca seu alimento em orifícios dentro dos quais ele não consegue enxergar, o caçador adentra a mata sem conseguir ver nela tudo que efetivamente possa existir. Das duas maneiras e para o mesmo fim estabelece-se uma conexão com domínio de outros.

O ato de “vestir” as crianças de onça e tamanduá, por outro lado, parece estar diretamente relacionado com o desejo de que elas assumam o lugar de predador e assim não sejam predadas de maneira tão fácil como a condição de fragilidade que lhes é inerente permite.

Se buracos adentrados constituem mesmo uma metáfora que fala da conexão do caçador com outros espaços de realidade, não é por acaso que a atividade de caça, como veremos no capítulo IV, está intrinsecamente ligada com o processo de formação dos *sekwa*. Como discutiremos adiante, os *sekwa* são exímios caçadores e/ou pescadores, mas nem todo

bom caçador é necessariamente um *sekwa*. Uma das diferenças importantes entre o caçador e o *sekwa* é a capacidade visual. O *sekwa* é aquele que olha. É aquele que vê. Aquele que enxerga na escuridão. Assim ele consegue ver para além dos “esconderijos” que ocultam aquilo que os não-*sekwa* não conseguem ver. Ele pode ainda estabelecer comunicação direta com os diferentes Donos das espécies. O caçador e as demais pessoas comuns, não vêem tal como o xamã, mas, como nos ensina Oliveira (2015), podem também se comunicar e “experimentar” os mundos diversos e seus entes por meio dos aspectos sensíveis que atravessam os múltiplos mundos. Assim, entre os não-xamãs, a visão dá lugar aos demais sentidos e à imaginação.

É exatamente essa possibilidade de comunicação não restrita aos “corpos híbridos” dos xamãs (Oliveira, 2015) que exige que também os não-xamãs, como os caçadores, sejam capazes de administrar as relações estabelecidas de formas diversas, com os diferentes tipos de sujeitos. A palavra falada, os rituais e os tabus tornam-se, portanto, estratégias das quais os Akwê se valem para se comunicar a contento com o exterior, com a Diferença, com os diferentes. Entretanto, em alguns casos, a comunicação ideal parece ser mesmo a ausência total de interação. Esse é o caso dos mortos.

2.4 – Os mortos

No começo do mundo a morte não existia. Um dia quando Waptokwá e Wairê andavam juntos na terra, à beira de um rio, enquanto observavam as pessoas, começaram a refletir dizendo “__ Como iremos fazer, já existem pessoas demais no mundo?! Não vai caber todo mundo!”

Pegando um pequeno e leve talo de buriti, Waptokwá se adiantou, lançou-o na água e vendo-o emergir disse: “__ É assim que vamos fazer. Nossos filhos vão morrer e depois tornar viver. Wairê discordou alegando que assim as pessoas continuariam aumentando, não haveria caça para todos e as pessoas passariam a comer umas às outras. Wairê lançou então uma pedra na água e vendo que ela afundou sem voltar à superfície, retrucou: “__ Assim vai ser, as pessoas morrem e não voltam!

Então a mãe de Wairê morreu e não voltou. Ele se queixou com Waptokwá, que respondeu: “__ Você quis que as coisas fossem assim: Morreu, não volta! Assim será!”

Esse desfecho fez os mortos, tomados pela saudade de seus parentes, serem relegados a uma realidade paralela aquela dos vivos, mas invertida. Conta-se que eles fazem as mesmas coisas que os vivos, mas a noite destes é que é o dia daqueles.

Quando se pergunta algo sobre a origem da morte, a narrativa da história acima é frequentemente dada como resposta. Entretanto, na vida cotidiana, a doença e a morte nem

sempre são tratadas como fenômenos naturais, mas como resultado da agressão dos donos-controladores, de feitiços lançados por algum *sekwa*, ou ainda do contato abusivo com os espíritos dos mortos.

Difícilmente as pessoas fazem menções diretas à existência de uma aldeia dos mortos. O lugar habitado por eles não ficaria nem no céu, nem no nível subterrâneo. De acordo com Nimuendajú (1942), fica à leste, em direção ao pé do céu. De todo modo, apenas os *sekwa* conseguem ver a morada dos mortos. Entretanto, conta-se que nas noites de eclipse qualquer pessoa pode ouvir os mortos cantarem. O som do maracá tocado pelo xamã, por outro lado, pode atraí-los a qualquer momento. O que pode ser feito, por exemplo, nas festas, quando os mortos são convidados a festejar⁶². Alegando-se por dançar e cantar no pátio da aldeia, espera-se que a saudade deles seja aplacada e que eles não venham buscar seus parentes vivos.

O *dahêmba*, que como vimos, habita o coração, segundo Nimuendajú “deixa o corpo pela parte frontal da cabeça antes que a agonia da morte termine”. Um homem morrendo é, segundo o autor, rodeado pelas almas invisíveis de seus parentes, que levam sua alma para a aldeia dos mortos (Nimuendajú, 1942). Quando uma pessoa morre se diz *Tpkêsikutô*: acabou o fôlego de vida! O cessar dos batimentos cardíacos e dos pulsos de acordo Mmiropte, um *sekwa* experiente, é tido como indício principal da morte.

No que toca ao caminho percorrido pelo *dahêmbá* perfaz, de um lado ele é percorrido em companhia das almas dos parentes mortos, de outro na de espíritos assombrosos que tentam devorar a alma que tenta chegar à aldeia dos mortos. Nimuendajú traz um relato em que Bruê, um *sekwa*, narra a aventura de sua alma, referindo-se a ela na primeira pessoa, até a aldeia dos mortos:

Eu percorri um longo caminho através de extensas estepes. Então, a minha direita eu vi uma ilha arborizada: lá era o esconderijo dos monstros romxiwamnarí. (...) Da ilha arborizada adiante uma estrada me conduziu ao longo da margem do lago. Eu ouvi um barulho como se uma manada de

⁶² Maybury-Lewis (1990) relata que diante do adoecimento repentino de várias crianças ao mesmo tempo, o *sekwa* Sizapi convocou todos da aldeia a se prepararem para uma cerimônia: “Ele ia dançar para eles quando a lua aparecesse a noite e, quando os primeiros raios de sol surgissem a leste, ele trataria de todas as crianças e elas se tornarim fortes”(p.89). Enfatizando a preocupação das pessoas em se pintarem adequadamente, o autor explica que com a chegada da noite, o cano tem início: “A alta voz melodiosa de Sizapi cantava alguns compassos e os homens continuavam, gruhindo as notas alternadas com ênfase na respiração enquanto batiam os pés para marcar o ritmo. (...) Ao pisarmos sob a luz fria das estrelas canto parou e os dançarinos sentaram-se em olta das fogueiras. Ninguém falava. (...) Wakuke me cutucou. ‘Aí está. Escute! (...) As almas dos mortos. Escute, ela estão assobiando a nossa volta’ (...) Sizapi subitamente pulou em pé e sacudiu seu chocalho em direção aos céus. Todos os homens se puseram em pé e os baques e gritos da dança recomeçaram” (p. 98-9)

capivaras estivesse mergulhando na água. Então eu vi um pouco antes de mim, um cão latindo furiosamente. Isto era para me avisar que bem próximo do caminho um romxiwamnarí estava escondido na água. Quando passei, ele me atacou, mas eu bati nele e o matei. Olhei para ele de perto: ele era negro, corpulento, tinha a cauda de um macaco e estava levando uma faca pontiaguda. (...) Ele teria me devorado se eu não o tivesse matado. Eu segui adiante. Vários caminhos ramificaram-se a frente do meu; levaram-me através do estepe até um rio. Um levava em direção a um ponto na outra margem, mas o pé da ponte sobre o rio era feito de uma árvore tão fina que um viajante, inevitavelmente cairia na água. Este é o caminho para lutadores e assassinos. Segui o caminho reto. Ele me conduziu confortavelmente por meio de um tronco grosso ao outro lado do rio, mas no outro banco acabou no pé de um penhasco, onde as rochas se elevaram em três lados. Subi e cheguei a uma grande aldeia dos mortos. No entanto, eu sabia que eu ainda não estava autorizado a permanecer lá (Nimuendajú, 1942, p. 91).

Wakrãrê me descreveu a trajetória percorrida pelo *dahêmba* da seguinte maneira:

No pé do céu existe um pé de jatobá muito, muito alto. Os *dahêmba* que passam por esse jatobá não podem mais retornar para a aldeia dos vivos. Próximo ao pé de jatobá existe um gavião muito grande que tenta devorar o *dahêmbá*, que para conseguir chegar à aldeia dos mortos precisa conseguir fugir do grande gavião. Passado esse desafio o *dahêmba* precisa atravessar uma ponte alta, estreita e que balança por causa do vento. Debaixo da ponte corre um rio cheio de peixes devoradores de gente. Portanto, para chegar à aldeia dos mortos o *dahêmba* precisa também passar pela ponte sem cair na água (Wakrãrê, aldeia Salto, outubro de 2015).

Como é possível perceber, a ênfase de ambas as falas recai sobre os desafios enfrentados pelos *dahêmba* para chegar a aldeia dos mortos. É importante ressaltar, entretanto, que não apenas o duplo é submetido a provações. Como veremos adiante, também o corpo colocado sob a terra precisa enfrentar a ferocidade de espíritos devoradores.

É possível perceber também que as narrativas se encerram com a chegada à aldeia dos mortos. Entre os Akwê, as descrições sobre ela são obscuras. É como se o interesse pelos mortos fosse diminuindo na proporção em que se dissolvem os laços de consanguinidade com os vivos. A entrada do *dahêmba* na aldeia dos mortos parece selar essa ruptura.

Mesmo com a escassez de descrições a respeito do destino dos mortos, é certo que, ao contrário dos mortos de outros ameríndios, os mortos akwê não habitam moradas celestes como para os Kaxinawá (McCallun, 1996) ou convivem com deuses como para os Araweté (Viveiros de Castro, 1986). Kmõmsé enfatizou, neste sentido, que a morada dos mortos não fica no céu. Ela “é como se fosse aqui, tem casas, vasilhames e comidas. Por isso os Xerente precisam dormir conscientes pra não comer comida oferecida em sonho”.

Se para fazer referência ao duplo dos vivos usa-se o termo *dahêmba*, a alma dos mortos costuma ser tratada de diferentes maneiras: *dahêmba*, *dasiwã*, *hepãrĩ*. O termo mais comum é *hepãrĩ*. O *hepãrĩ* consiste num espectro que surge após a morte de alguém ou algo. Esses espíritos são vistos de maneira negativa e por isso esse termo é usado, sobretudo, quando se quer enfatizar os perigos e doenças que emanam dos mortos. *Dahêmba*, por sua vez, quando usado para fazer referência à alma dos mortos, assume uma conotação positiva⁶³. Eles habitam uma aldeia e não costumam trazer prejuízo aos vivos. A única coisa que os torna perigosos é a grande saudade que sentem de seus parentes vivos, o que os motiva a querer visitar-lhes e, nos casos extremos, levar-lhes para junto de si. Assim, sonhar com um parente morto é visto como mau presságio quando se está doente⁶⁴. A saudade que é sentida também pelos vivos parece favorecer conexões assim. Por isso, ela é um sentimento tratado com atenção, por meio do choro ritual, dos banhos com folhas específicas e da alegria.

Por fim, *dasiwã* parece fazer alusão ao *dahêmba* quando este se transforma em animal. Assim, numa noite quando conversamos após o jantar, Luzia insistiu que uma cobra que apareceu na cozinha da casa de Popradĩ não fosse morta. Segundo ela, o animal era certamente o *dasiwã* de alguém. Se se tratar do *dasiwã* de um doente e o animal for morto, também o doente morrerá. Acredita-se, portanto, que quando aparece um animal silvestre que se comporta de maneira amigável, não se deve matá-lo, pois ele pode ser a alma tanto de uma pessoa doente⁶⁵ quanto de um parente morto que sentiu saudade e por isso regressou para fazer uma visita.

Srênomrĩ diferenciou o *dahêmbá* dos *hêpãrĩ* explicando que, ao contrário do espectro, a alma dos mortos não faz mal. Segundo ele, os *dahêmba* são sempre jovens. E por isso, mesmo quando uma pessoa morre velha, sua alma terá uma aparência jovem, porque o *dahêmbá* não envelhece. Eles têm sua aldeia e não causam mal a ninguém, apenas sentem saudade e por isso às vezes visitam os parentes vivos em sonho. Sobre os *hêpãrĩ*, Srenomri

⁶³ Os termos *hepãrĩ* e *dahêmba* parecem entre os Xavante ter como cognatos respectivamente *wazepari'wa* e *hiebá*. Também o significado que cada termo assume, tem alguma semelhança com o que observamos entre os Xerente. De acordo com Maybury-Lewis (1984), *wazepari'wa* são tidos como espíritos maus, que capturam as almas dos mortos, os *hiebá* ao contrário seriam espíritos benfezejos, aos quais inclusive se solicitaria favores pequenos, sobretudo, em caso de doença. Entretanto, nunca ouvi entre os Xerente comentários a respeito de preces feitas aos *dahêmba*. O mais comum é ouvi sobre cantar e fazer festa como uma forma de alegrá-los e assim aplacar a saudade que eles sentem dos vivos, mantendo-os assim distantes.

⁶⁴ Em outras circunstâncias esse tipo de sonho parece ser até apreciado, sendo entendido como uma forma de diminuir a saudade. Não se deve, entretanto, provar em hipótese alguma a comida oferecida pelo morto nesta circunstância.

⁶⁵ Stukrepre contou que quando seu marido estava muito doente apareceram, numa mangueira em frente da sua casa, uma preguiça bem mansinha e um urubu. Sua sogra não permitiu que molestassem ou matassem nenhum dos dois animais, pois um dos dois podia ser a alma do doente.

ênfatiçou a capacidade de transformação: eles “são, como se diz? Como aqueles mutantes da televisão⁶⁶. “Eles são perigosos e podem pegar o jeito de tudo: gente, animal, coisa”. Em relação à hostilidade desses espíritos Mmiropte acrescentou: “eles tem raiva de nós, porque a gente não se vê mais, porque a gente não conversa. Eles não têm uma aldeia. A aldeia deles é o cemitério”.

Ao justificar o caráter hostil dos *hêpãrĩ*, a partir da distância que se estabelece entre vivos e mortos, a fala Mmiropte permite-nos pensar que o fim da convivialidade e da comensalidade dissolve a relação de consaguinidade antes estabelecida com os vivos e coloca em evidência a afinidade que passa a pautar a relação. Assim, os *hêpãrĩ* são caracterizados como invejosos, ciumentos e perigosos. Por outro lado, mesmo que os *dahêmba* sejam vistos de maneira menos negativa, também a comida oferecida por eles nos sonhos não deve ser consumida em hipótese alguma e não se deve estabelecer com eles uma relação de proximidade.

A partir das falas é possível conjecturar que, enquanto *dahêmba* vai para a aldeia dos mortos, o *hêpãrĩ* corresponde à parte espectral da alma que fica vagando entre os vivos, sobretudo à noite, causando doenças. Os *hêpãrĩ* fazem isso de três maneiras: quando tocam a comida que será consumida por alguém, quando jogam terra numa pessoa que passa, ou quando tocam diretamente no corpo de alguém. Através do toque, eles costumam deixar no corpo da vítima vestígios das suas unhas, o que pode ser letal caso não haja intervenção de um *sekwa*. Além disso, as mãos dos *hêpãrĩ* são descritas como extremamente pesadas, o que acaba machucando aquele que é tocado por elas.

Algumas narrativas dão a entender que os *dahêmba* podem eventualmente sair de sua aldeia e andar entre os vivos. Quando isso acontece, também a presença deles pode ser perigosa. Entretanto, eles não oferecem perigo intencionalmente, são movidos apenas pela saudade dos seus, e pelo desejo de fazerem as mesmas coisas que faziam quando vivos. Tinkwa, por exemplo, após regressar de uma pescaria, começou a sentir uma dor forte que começava no ombro direito e ia até as costas. Como a dor era muito intensa e seu surgimento foi súbito, ele pediu que sua mulher chamasse um dos *sekwa* da aldeia. Depois de olhá-lo e soprá-lo, o *sekwa* disse que a dor passaria e que ela havia sido causada porque quando Tinkwa voltava da pescaria, a alma de seu falecido pai havia tocado seu ombro, pois movida pela saudade, tentou abraçá-lo.

⁶⁶ Fazendo referência a uma novela intitulada “Mutantes”, exibida no ano de 2010 pela Record.

Conta-se também, que quando as toras de buriti são cortadas e preparadas na mata para a corrida, as almas dos antepassados, saudosos de participar de uma competição, podem se aproximar e correr durante a noite com as toras cortadas. Isso é considerado muito perigoso, visto que causa acidentes entre os competidores vivos. Por isso, no passado um *sekwa* de cada metade esportiva, no dia que antecedia a corrida, dormia na mata junto das toras de modo a evitar que os ancestrais com elas corressem. Portanto, por mais que os *dahêmba* não sejam entendidos como espíritos maus, também deles é necessário manter distância.

Na aldeia Rio Sono uma senhora, que já havia perdido dois filhos, me contou que muitas vezes, de maneira muito real, os ouvia chamar por ela: “mamãe, mamãe eu fiz o almoço. Venha almoçar comigo!” Ela explicou que quando isso acontecia, respondia: “Para de me chamar! Eu não estou nem te vendo. Você não está aqui”. Acrescentou que acredita que os mortos permanecem por perto. Chamo atenção aqui para o esforço da mulher em quebrar o diálogo que o morto tenta com ela estabelecer.

As menções feitas ao *dahêmba*, portanto, os relacionam com pessoas específicas e conhecidas, geralmente parentes. Como explicou Srênomrĩ, eles são sempre jovens e moram numa aldeia. Os *hêpãrĩ*, por sua vez, não possuem aparência definida, o que os torna ainda mais perigosos. São espectros agressivos, que não tem aldeia, apenas vagam. Assim, a diferença central entre um *dahêmba* e os *hêpãrĩ* parece ser que enquanto o primeiro é uma espécie de “alma subjetivada”, na medida em que ela está relacionada a um corpo específico, os *hêpãrĩ* são espíritos marcados pelo anonimato e homogeneidade. Nesta perspectiva, diferente da maneira como os Akwê pensam a alteridade quando ela diz respeito aos *tdekwa* (Donos) diversos, a outros povos indígenas, ou aos brancos, os mortos são concebidos como destituídos de qualquer potencial criativo, de modo que nenhum tipo de contato estabelecido com eles pode trazer proveito para a socialidade Akwê. Assim, em relação aos mortos, o esforço de marcar a diferença e a distância é bem maior do que em relação a outras alteridades.

Entre os Akwê, como mencionado acima, o sangue também parece ser uma espécie de suporte da alma de modo que sua perda e o acúmulo parecem estar proporcionalmente ligados com a energia vital do corpo (DaMatta, 1976, Carneiro da Cunha, 1978; Coelho de Souza, 2002). Talvez por isso seja estritamente tabu tocar o corpo de um parente morto, que é marcadamente caracterizado pela saudade e desejo de levar os parentes vivos consigo. Por isso, atestada a morte, tem início um esforço de dissolver o máximo possível o laço de

parentesco. Nas palavras de Carneiro da Cunha “a morte inicia o processo de dissolução do homem social. Portanto ela não destrói apenas o organismo” (Carneiro da Cunha, 1978, p.2).

Nesta perspectiva, quando um Akwê morre, pessoas pertencentes à outra metade, que não a do morto, idealmente que sejam oriundas do clã *nārkwa* (clã da metade oposta com que se estabelece relação de respeito e serviços recíprocos), são solicitadas para lavar e aprontar o corpo para o enterro. Também o trabalho de abrir a cova e levar o corpo até o cemitério e enterrá-lo são executados por pessoas pertencentes à metade oposta a do morto. Nesse sentido, o clã *kbazi* enterra *krozake*, *wahirê* atende aos *kuzâ*, *krito* aos *krephehi* e vice-versa. De acordo com as explicações, como atualmente são poucas as pessoas pertencentes ao clã *krêprêhi*, quando da ausência delas, pode-se substituí-las por aquelas do *krozaké*. Em relação ao enterro Nimuendajú (1942) faz a seguinte descrição:

A tarefa de decorar e enterrar os mortos recai sobre os membros do clã que é o próprio *narkwá*. Eles cortam seu cabelo, colocam o pigmento preto e também urucum sobre o corpo e enterram o que resta destes pigmentos com o cadáver, que está enrolado em esteiras na posição estendida. O pacote, amarrado a um poste, é levado para o cemitério por dois homens: em Providencia era a 1,5 km de distância, num canto solitário da estepe. O túmulo é um buraco de mais de 2m de profundidade. Dois homens que estavam dentro do buraco descem o cadáver. Quatro forquilha pequenas enterradas no chão sustentam o telhado de pólos e tapetes, evitando que a terra caia sobre o cadáver, quando o túmulo é fechado. Os depósitos funerários incluem uma garrafa de água e também uma bolsa de ombro, para os homens e às mulheres, uma cestinha de bugigangas. As crianças levam uma vareta de 50 centímetros de comprimento pintada de vermelho, como um guia; aquelas que ainda estavam sendo amamentadas levam consigo, uma garrafa de cabaça pequena e ornamentada com um pouco do leite da mãe (Nimuendajú, 1942, p.99)

O destino do corpo após a morte parece ser algo que aflige as pessoas. Numa tarde quente, Wagrê estava deitada numa rede atada na área que estava sendo construída ao lado de sua casa. A construção, coberta com palha, mas ainda sem paredes, deixava passar livre o vento que amenizava o calor. Enquanto observávamos sorridentes seus netos em meio a inúmeras peripécias para retirar das mangueiras algumas frutas, conversávamos sobre assuntos diversos. O clima descontraído mudou quando Wagrê começou a contar como uma de suas irmãs, depois de passar algum tempo doente, havia dado inúmeras instruções sobre o seu funeral prevendo sua morte. Depois de contar isso, Wagrê respirou fundo, lançou para o horizonte um olhar distante e disse que a história dos espíritos que devoram os corpos enterrados dos mortos era algo muito triste e causava medo nas pessoas. Por isso, segundo ela, muitos pedem para ser enterrados com bordunas ou facões, numa tentativa de se protegerem

dos espíritos glutões. Disse que também ela gostaria de ser enterrada com uma arma: sua bíblia. De acordo com Wokrãre:

Ali na Porteira [uma aldeia vizinha] mesmo, um Akwê queria ver o que acontecia com os corpos dos mortos, pois sempre via muitos buracos nas sepulturas. Por isso, um dia após a morte de uma pessoa da aldeia, o Akwê pegou seu arco e fecha e também sua borduna se escondeu atrás de uma moita de pau de onde conseguia ver a sepultura. De repente ele, escutou um barulho... Era como o som de uma corneta. Ele viu descendo lentamente sobre a sepultura uma fita vermelha, quando a fita tocou a terra, ela se transformou em um tatu-peba. O bicho era muito grande e cabeludo. Esse tatu entrou na sepultura e o morto começou a gritar. O tatu subiu para a parte de cima da sepultura com um braço do morto e comeu rapidamente. Nem parecia que era tatu! Quando comeu todo o braço, voltou de novo para dentro da sepultura e o morto gritou outra vez. O Akwê resolveu flechar o animal quando ele tornasse a aparecer sobre a sepultura, pois contra fecha não há reza. Flechou uma, duas, três vezes e o tatu desapareceu. O Akwê passou urucum no seu corpo, mas um tempo depois morreu (Wokrãre, outubro de 2015).

Depois de contar uma história semelhante, Srênomrĩ ressaltou que o tatu-peba, que aparece nessa circunstância, é na verdade um espírito que se transforma em tatu. Segundo ele, são os espíritos que devoram os corpos dos mortos. Tudo se passa, portanto, como se além do *dahêmba*, também o corpo precise enfrentar a ferocidade e voracidade dos espíritos. Interagir com esses espíritos é extremamente perigoso para um vivo, como demonstra o desfecho da história de Wokrãre. Esse perigo é evidenciado também pelos inúmeros cuidados requeridos para a realização do ritual fúnebre *kupre*, como veremos adiante.

A necessidade de afastar os espíritos da morte e dos mortos é evidenciada ainda pelos cuidados que as pessoas que vão até o cemitério precisam ter, sobretudo os parentes de um morto recém enterrado. Banhos com folhas específicas são recomendados. Essas folhas repelem os espíritos pelo cheiro que exalam⁶⁷.

Segundo Nimuendajú (1942), imediatamente após o funeral, os que estavam de luto tomavam banho. Além disso, varriam a casa e seu caminho, e ainda queimavam o lixo. O autor chama atenção para o fato de que, com o contato e a consequente posse de armas,

⁶⁷ De acordo com Giralдин (2001), entre os Apinajé, acontece no sétimo dia após um sepultamento, uma cerimônia de banho das pessoas que estão em luto. Nesta ocasião, também se faz uso de cascas de plantas específicas. O que chama atenção aqui é que o banho acontece antes e não depois da visita ao cemitério como se observa entre os Xerente. Segundo o autor, as cascas utilizadas para esse fim são as de sucupira (*kàxkàtãhti*) ou as de catingoso (*kỳ̀̀re*), árvores de madeira dura e de cheiro forte. “Por um lado o cheiro forte que exala da madeira ajuda a afastar os *mêkarõ* de perto dos vivos e, por outro, servem para tonificar o corpo e torná-lo tão duro quanto a madeira, mantendo-o, assim, no mundo dos vivos” (Giralдин, 2001, p. 105).

ferramentas de ferro, panelas, roupas, fez os Xerente abandonarem a prática de queimar as posses residuais.

Kasumrã relatou que antigamente era costume pessoas dos clãs associados irem à roça e à casa do morto portando tochas de fogo e pegarem parte de tudo que ele tinha, deixando apenas uma pequena parte para a família. Wokrãre confirmou que, ainda hoje, costuma-se enterrar alguns pertences junto com o morto, mas como outros pertences acabam permanecendo, é comum ouvir a noite o morto andando pela casa e remexendo em suas coisas. Assim, Sibaka contou que sua filha insistiu para que ela desse a alguém, o maracá de seu marido falecido, que era *sekwa*. Segundo ela, à noite as duas sempre ouviam o som do instrumento. O falecido sempre vinha tocá-lo. Sibaka resolveu então dar o maracá para um de seus irmãos que também era *xamã*. Mas, desde então, passou a sonhar com o marido desgostoso com essa atitude.

Ainda hoje, no dia que segue ao enterro do corpo, ou alguns dias depois, é oferecida uma refeição póstuma ao morto na casa onde ele vivia. Idealmente, prepara-se algo que ele gostava muito de comer quando vivo. O preparo é feito pelos parentes mais próximos. A comida é servida no interior da casa⁶⁸ e passa a noite exposta. Ela não deve ser tocada ou consumida por ninguém. No outro dia, o alimento é jogado fora num local distante da casa, por um *sekwa*.

Se a comensalidade é uma dentre outras formas de construir e afirmar o parentesco é digno de nota o fato de nenhum dos parentes vivos tocar ou consumir a comida servida ao morto. Assim, o morto, que quando em vida sempre se alimentava junto e cercado dos seus, deve agora se alimentar sozinho, como se estivessem a lhe dizer que ali, naquela casa, ele não é mais um parente (Carneiro da Cunha, 1978). Portanto, se partirmos do pressuposto, que negar a comensalidade é uma maneira de negar o parentesco, entendemos que essa é também uma maneira de marcar a diferença e a distância em relação aos mortos.

Em relação às posses residuais o que se observa hoje, numa tentativa de resolver a associação dos mortos com seus antigos pertences, é até o oitavo dia, deixá-los expostos em um lugar específico da casa, longe do alcance das crianças, para que o morto possa levá-los consigo. Acredita-se que depois disso, esses objetos tornam-se então mais frágeis e quebradiços.

⁶⁸ De maneira diferente dos Krahô que, segundo Carneiro da Cunha (1978), servem a refeição póstuma em um jirau construído do lado de fora da casa.

Por isso, segundo Stukrêpre, uma camisa e um short, que foram guardados por ela após a morte de seu marido, se rasgaram em pouco tempo. De maneira a enfatizar a ligação das coisas com seus donos, Stukrêpre deu como exemplo sua casa. De acordo com ela, antes de ir participar de um culto, que havia acontecido em uma aldeia vizinha no dia anterior, ela lavou todas suas panelas e as deixou brilhando, expostas em uma prateleira de madeira que fica na cozinha, deixou também sua casa muito limpa e organizada. Entretanto, quando retornou, no final da tarde, encontrou tudo muito empoeirado. O que não acontecia nos dias em que ela deixava sua casa sozinha à tarde, enquanto dava aula na escola da aldeia. Stukrêpre, concluiu dizendo que sempre quando passa algum tempo longe de sua casa, quando volta ela já não é a mesma, “aparecem teias de aranha, o telhado começa a estragar, fica tudo diferente”⁶⁹.

No oitavo dia após a morte de alguém com importância social reconhecida, realiza-se o ritual fúnebre *kupre*. Uma fita de buriti amarrada na testa do morto seria o sinal de que haveria a realização do *kupre*. De acordo com Nimuendajú (1942), essa cerimônia era realizada para homenagear alguns homens eminentes, sendo colocada como um dos mais importantes eventos ao lado do “Grande Jejum”. Para o autor, os homenageados eram geralmente os chefes de aldeia, os dirigentes das quatro sociedades dos homens, o *pêkwá* (uma espécie de conselheiro) e também as mulheres desses homens. Ainda de acordo com Nimuendajú, também os *sekwa* mais renomados eram homenageados desta forma.

Kasumrã acrescentou que o *kupre* também se realizava em épocas em que ocorriam mortes sucessivas. O objetivo, neste caso, seria apaziguar/afastar os espíritos dos mortos. Alguns velhos questionam essa prática defendendo que o ritual só deve ser realizado para pessoas importantes socialmente.

Em suma, o Kupre não é um ritual realizado com frequência. Infelizmente não tive oportunidade de acompanhar pessoalmente a nenhum durante minhas estadias. As informações que tenho a respeito se devem, portanto, a descrições que ouvi em campo e a

⁶⁹ De alguma maneira, essa percepção, no que diz respeito à relação das pessoas com seus objetos, segue uma lógica semelhante aquela que trata das estratégias que visam construir ou desfazer laços de parentesco. Tudo se passa como se de maneira análoga as pessoas, também as coisas “participassem” dos corpos de seus possuidores por meio da relação de proximidade e cuidado estabelecida. Também neste caso, a distância e a saudade parecem fazer parecer a vitalidade, como demonstra a rápida deteriorização da casa quando da ausência de seus donos por longos períodos. Dessa maneira somos remetidos às discussões antropológicas que versam sobre os objetos enquanto continuidade dos corpos daqueles que os possuem (Gell, 1998; Lagrou, 2007).

uma filmagem que assisti na aldeia Salto de um *kupre* que havia sido realizado lá no ano de 2012⁷⁰. O *Kupre* foi realizado em virtude da morte de um *sekwa* muito respeitado.

O ritual consiste em uma performance, que é dividida em dois momentos: na aldeia, diante da casa dos parentes do morto e no cemitério, diante da sepultura do homenageado. Ela é executada por dois grupos de homens que se organizam durante todo ritual divididos de acordo com a metade a que pertencem.

Somente homens do mesmo *dakrsu* (associação masculina) do morto podem participar do *kupre*. Participam também duas moças virgens que acompanham a performance masculina. Com exceção das virgens, é vedada a presença de mulheres e crianças durante o ritual realizado no cemitério. Estes só podem ver a parte do ritual que é realizada na aldeia. Recomenda-se que as crianças nem mesmo imitem os gestos executados pelos homens durante o ritual.

Todo ritual parece ser dividido em três partes: a primeira consiste na preparação dos homens em algum ponto do cerrado nas proximidades da aldeia. Neste momento, são feitas varas longas (cerca de 2m), que serão usadas por eles para marcar o passo da dança e, sobretudo, para saltar sobre a sepultura. Essas varas, e também as faces e as panturrilhas daqueles que participarão do ritual, são pintadas de preto, obtido a partir da mistura de carvão vegetal com pau de leite ou do sumo do jenipapo. É interessante perceber que, sempre nos momentos que pressupõem uma interação com espíritos, costuma-se lançar mão do preto de forma diferente do que é visto na pintura convencional (pintura dos partidos clânicos). Segundo explicações, com a face e as panturrilhas pintadas de preto, os homens não são facilmente reconhecidos pelos espíritos, que por não conhecerem esse tipo de pintura sentiriam medo⁷¹. Além dos *hepãri*, os participantes entram em contato, durante o ritual, com os grandes e assustadores *dakahurkwa*, os devoradores de mortos. Só os *sekwa* conseguem vê-los, mas eles põem em risco todo o grupo que executa o ritual. Por isso mesmo o *Kupre* é sempre descrito como um momento perigoso.

Além da pintura, os homens usam na cabeça e em volta do quadril um ornamento chamado *popra* (veado). O da cabeça consiste em uma tira larga feita com fitas de buriti trançadas. Na parte voltada para as costas prolongam-se duas tranças, também de fitas de buriti, que têm em suas extremidades “unhas” de veado que na hora da performance

⁷⁰ A filmagem havia sido feita por um morador da própria aldeia.

⁷¹ Segundo Carneiro da Cunha (1978), para os Krahô os espíritos dos mortos temem a cor preta. Os Bororo dizem, por outro lado, que o preto torna alguém invisível aos mortos (Lévi-Strauss 1966 apud Carneiro da Cunha 1978).

funcionam como chocalho. Nos quadris, o enfeite segue a mesma lógica. Trata-se de uma espécie de cinto, também feito a partir do trançado de fitas de buriti, nele ficam penduradas várias unhas de veado, presas em tranças feitas com algodão.

Depois de devidamente ornamentados e de terem discutido os detalhes da performance, tem início a segunda etapa do ritual. Nela, os homens portando as longas varas, organizados em duas filas, de acordo com seu pertencimento às metades, saem da mata acompanhados das duas jovens. Eles seguem assim em direção à aldeia. Lá se posicionam em frente à antiga casa do morto. O caminho até a aldeia é percorrido pelos homens dispostos em duas filas posicionadas lado a lado, e que se entrecruzam⁷² a todo o momento durante o trajeto. Toda movimentação ocorre sob sons graves e mórbidos, emitidos pelos participantes, que devem ter o maior cuidado para não esbarrarem uns nos outros quando as duas fileiras compostas por eles se entrecruzam. Cada fila deve ter à frente um *sekwa* e outros dois devem ficar mais atrás. A presença dos *sekwa* é explicada pelo fato do *kupre* envolver um contato direto com espíritos descritos como muito valentes. A função dos *sekwa* é não permitir que os espíritos toquem nos participantes do ritual.

Depois de passarem pela casa do morto, onde param por alguns minutos enquanto ouvem o choro ritual dos familiares do falecido, os homens seguem ainda dispostos em fila, para o cemitério, dando início a terceira etapa do *kupre*. Chegando ao cemitério, os homens passam a formar uma única fila posicionada à esquerda da sepultura e com o auxílio de suas varas passam a saltá-la um a um, de modo a passarem para o lado direito. Esse é descrito como um momento extremamente perigoso, pois na hora do salto não se pode, em hipótese alguma, cair, ou mesmo tocar o pé na sepultura, sob pena de ficar muito doente e até morrer. Nimuendajú (1942), ao contrário, associa o ato de saltar a sepultura como algo que conferiria longevidade aos saltadores.

Assim como Carneiro da Cunha (1978) aponta para os Krahô e Lea (2012) para os Mëbêngôkre, entre os Akwẽ, o par leste/oeste parece estar associado, respectivamente, aos termos vivos/mortos. Assim, os mortos são enterrados sempre com suas cabeças voltadas para o poente em cemitérios que ficam à oeste das aldeias. Dentro deste contexto, a lógica que orienta os movimentos que compõem a terceira etapa do ritual fúnebre torna-se elucidativa. É como se, ao entrar no cemitério e ao se posicionar do lado esquerdo (oeste) da sepultura, para

⁷² Segundo informações a organização dos participantes em fila é algo relativamente recente. No passado os homens se organizavam em um grupo único e assim realizavam o movimento de passarem uns pelos outros, de um lado para outro. Uma das explicações para organização em filas é que assim seria mais fácil para controlar os movimentos e evitar os choques que são sempre entendidos como prenúncio de morte.

posteriormente saltar para o lado direito (leste), onde permanecem até o fim do ritual, os homens estivessem marcando sua condição de vivos e, portanto, a ruptura e diferença em relação aos mortos. Neste caso, cair sobre a sepultura seria sinônimo de morte, ao mesmo tempo em que conseguir realizar o salto perfeito significaria longevidade. É digno de nota ainda o fato de alguns homens, geralmente os mais jovens, se recusarem a saltar com medo de se desequilibrarem. É permitido a estes, que apenas dêem a volta na sepultura, posicionando-se ao lado direito. O ritual se encerra depois que todos estão posicionados do lado oposto ao que entraram no cemitério.

Segundo Kmõmse, as varas utilizadas durante o *kupre* não devem ser tocadas por ninguém além do homem que a empunhou. Por isso, terminado o ritual, elas são descartadas, de preferência em um rio ou córrego de água corrente. Os homens também devem se banhar em água corrente, e nessa ocasião usar folhas de pequi para se esfregarem. Antes do banho, porém, os *sekwa* fazem uma intervenção: eles vão até cada um dos participantes e sopram-lhes o corpo e os ouvidos. Cada participante recebe uma porção de alimento, geralmente carne e farinha, como pagamento pela execução da performance.

Kasumrã explicou que antigamente era costume os familiares mais próximos da pessoa que morreu saírem em grupo percorrendo todos os lugares onde o falecido costumava ir, as casas que ele gostava de visitar, a roça, o córrego onde tomava banho e em cada um desses lugares chorar ritualmente.

O choro ritual (*dedasiwakō*) é um choro melódico e pessoal, executado, sobretudo, pelas mulheres, mas também pelos homens. Embora cada pessoa tenha uma maneira particular de chorar ritualmente, é possível repassá-la a um descendente, caso haja interesse. Entretanto, o receptor só poderá executar o choro após a morte do dono original da “melodia”. Tive oportunidade de ouvir choros rituais em algumas ocasiões. Em uma delas, Kubadi (uma senhora de mais ou menos noventa anos) chorou ao receber um neto a quem não via há muito tempo. A outra ocasião foi quando entreguei à Bruphahi fotos que eu possuía de sua filha então falecida.

Stukrêpre explicou que se chora assim para jogar para fora a tristeza e a saudade. Segundo ela, não se deve manter o morto por perto através da tristeza e da saudade. É necessário deixá-lo partir, e chorar ritualmente é fundamental para isso. Nesses termos, chorar

ritualmente por um parente morto parece ser de alguma maneira, uma forma de romper com ele.⁷³

Já o choro quando se reencontra alguém querido, que não se via há tempo, ao mesmo tempo em que expressa alegria, pretende colocar para fora a tristeza e a preocupação, que a saudade causa. Afinal, enquanto se estava distante não havia como saber se aquele que está a retornar passou por dificuldades e sofrimentos.

O luto parece estar muito relacionado à saudade. Não se fala em uma duração específica, e existem remédios conhecidos pelos mais velhos, usados para fazer a pessoa enlutada pensar menos no parente que perdeu e, assim, afastá-lo de si⁷⁴. Parece se tratar de chás e garrafadas, banhos e cordinhas de fibra trançadas que são amarradas nos punhos da pessoa que padece com a saudade de alguém.

A saudade tem, portanto, o potencial de manter unidas pessoas que, por algum motivo, se afastaram. Por isso mesmo ela pode ser perigosa, sobretudo quando direcionada a alguém que morreu. Enfatizar o sentimento de saudade é uma maneira de dizer, que, a despeito da ausência, o vínculo com a pessoa ausente está sendo mantido. Por outro lado, manter o pensamento em alguém que está distante gera tristeza e, como veremos no próximo capítulo, favorece a exteriorização do *dahêmba*. Assim, tendo em vista que os mortos estão sempre à espera de uma oportunidade para levar consigo o *dahêmba* de um parente vivo, os vivos precisam empenhar-se em tratar e negar a saudade dos mortos. Afinal, neste caso não se trata da conexão de duas pessoas, mas de dois domínios de experiência que devem permanecer separados: o dos vivos e o dos mortos. Portanto, enquanto lembrar é investir na proximidade, chorar ritualmente parece ser uma maneira de externalizar literalmente a saudade e a tristeza de modo a não mais cultivá-las dentro de si.

⁷³ Carneiro da Cunha fala sobre a capacidade do choro ritual de marcar a separação entre vivos e mortos explica que para os Krahô “chorar antes de muitas horas é repreensível, pois é condenar o morto a não mais poder reviver, é manda-lhe embora (...), vedar-lhe o caminho de volta, consagrar a ruptura” (Carneiro da Cunha, 1978, p.26)

⁷⁴ Assis (2006), a partir do contexto Mbyá-Guarani, faz uma análise elucidativa para reflexão sobre o perigo da relação luto/saudade/tristeza/morte. Segundo a autora para os Mbyá a saudade e da tristeza de uma pessoa enlutada não são sentimentos gerados pela própria pessoa. “A lembrança do morto é seu o *angue* (alma) agindo em seus parentes para tenham tais sentimentos e queiram morrer” (Assis, 2006 apud Heurich, 2015, p.536).

CAPÍTULO III

O movimento dos corpos e do mundo: sobre alegria, saudade e outras conexões

Depois de, no capítulo anterior, termos reunido algumas informações sobre como os Akwê pensam o cosmo e as alteridades, nos aproximaremos agora do modo como eles se relacionam com o exterior e com as subjetividades diversas que dele provém. As noções de pessoa, de corpo e de doença emergem, neste sentido, como temas importantes aqui. Assim, inspirado no que diz Seeger et al. (1979), o corpo será tratado não como um simples suporte de identidade, mas como objeto de pensamento.

No que diz respeito à noção de pessoa, tem-se argumentado que longe da concepção ocidental de indivíduo, entre os ameríndios, a pessoa é entendida como uma multiplicidade relacional (Taylor, 1996; Lima, 2005). Ela seria, portanto, resultado tanto das relações estabelecidas com os outros, quanto daquelas estabelecidas no seu nível interno (no binômio corpo/alma(s), por exemplo). É nesse sentido, que o corpo é percebido enquanto definido a partir das relações que estabelece com outros corpos. O que quer dizer que a rigor ele não tem “consistência” própria, mas é caracterizado pela permanente instabilidade, é construído a partir da perspectiva dos outros (Vilaça, 2005). A alma emerge neste contexto como aquilo que torna o corpo instável. É ela é o princípio da metamorfose.

Essa percepção está relacionada ao fato de o pensamento ameríndio pressupor que enquanto a alma, concebida como natureza do sujeito, é concedida indistintamente fazendo equivalentes as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos, o corpo é pensado como diverso e por isso como lócus da diferença, aquilo que define a subjetividade de cada ser (Viveiros de Castro, 1996). Esta ideia de corpo, entretanto, tem menos a ver com o aspecto material da pessoa, que com o conjunto de comportamentos e capacidades que caracterizam um ser. Corpo e alma são entendidos, nesse sentido, não propriamente como componentes da pessoa, mas como relações, posições, ou perspectivas (idem).

Assim, entre os ameríndios, muito mais do que pelo parentesco baseado na descendência, o vínculo entre pessoas é fundado pelo tipo de relação estabelecida entre seus

corpos. É neste sentido, que a coresidência, a comensalidade e o intercuro sexual têm um potencial muito maior de “tornar Outros parentes”, como nos lembra Vilaça (2002), do que a consanguinidade no sentido que a entendemos. A proximidade cotidiana, portanto, é o que reduz o perigo da afinidade total criando redes de corpos vinculados entre si que buscam construir uns aos outros como humanos.

Tudo se passa, como se a diferença que se estabeleceu entre humanos e animais, narrada nos mitos, precise ser garantida cotidianamente, por meio da comensalidade, da observação dos tabus, dos resguardos, da ornamentação corporal e outras práticas que visam à fabricação de corpos dotados de características e capacidades específicas. É nesse sentido, que a construção do corpo, da pessoa e do parentesco são pensadas como coisas análogas. A doença por outro lado, emana exatamente da falha desse esforço de diferenciação. Como veremos, ela surge de encontros e de comunicações mal sucedidos, da conexão e da mistura entre espaços e realidades que devem permanecer separados.

Portanto, a compreensão do adoecimento e a escolha das terapias estão pautadas na percepção do cosmo, nas regras que regulam as relações entre as pessoas e naquelas que estabelecem o modo de relação com o que é exterior à socialidade. A doença, nestes termos, extrapola o corpo enquanto organismo e diz respeito antes a distúrbios de ordem cósmica e social⁷⁵.

Para darmos apenas um exemplo, Århem ([1996] 2001), explica que entre os Makuna, povo de língua Tukano, habitante da Amazônia colombiana, as enfermidades são concebidas como um castigo pela falta de reciprocidade. Segundo o autor, para esse povo, deuses, homens, animais e plantas estão intimamente ligados por meio da cadeia trófica que se estabelece entre eles. A relação entre predador e presa é entendida como um intercâmbio cujo modelo é a relação entre afins⁷⁶ (p.222). Essa relação de intercâmbio é fundamentada na reciprocidade e pressupõe que a morte é necessária para a reprodução da vida. Entretanto, para que isso aconteça de forma efetiva é necessário que a caça e o consumo da carne aconteçam de maneira adequada: um xamã não oferecer nada em contrapartida aos espíritos donos dos animais que são consumidos, ou alguém consumir um alimento que não tenha

⁷⁵ Ver, por exemplo: Buchillet, 1988; Gallois, 1991; Århem, [1996] 2001; Aristóteles Barcelos, 2004; Garnelo & Buchillet (2006)

⁷⁶ De acordo com Århem os Makuna pensam a relação entre homens e animais a partir da lógica que fundamenta o modelo de intercâmbio matrimonial que opera entre eles: “Igual ao domínio social, essa relação de afinidade tem gênero: em seu aspecto espiritual, os animais são ‘masculinos’ (Espíritos Proprietários); em seu aspecto físico, são ‘feminino’ (presa)”. Assim, enquanto o xamã se relaciona com os espíritos proprietários dos animais como com um homem afim, o caçador se relaciona com sua presa de maneira análoga como um homem trata uma mulher afim (Århem, 2001, p.222-3).

passado pelo processo de “benzimento”, constituem maneiras de negar a reciprocidade, de não devolver as forças que sustentam a vida e conferem a cada espécie a capacidade de reprodução. Em represália a essas atitudes indevidas, surge a doença, que neste caso é causada tanto pela ação do espírito dono, quanto pela ação de artefatos patogênicos dos quais são dotados os alimentos não benzidos.

Assim, no que diz respeito à categoria doença, há algum tempo discussões na antropologia têm questionado o modelo biomédico, que concebe o adoecimento como um processo biológico universal convidando-nos a pensar não apenas a doença, mas também a ideia de saúde enquanto processos psicobiológicos e socioculturais (Langdon, 2005).

Como vimos no capítulo anterior, entre os Akwê, de modo análogo ao que se observa na cosmologia de outros povos indígenas, as matas, os rios e também a aldeia são pensados como morada e/ou lugar de trânsito de subjetividades. Pois, depois que os demiurgos *Waptokwá* e *Wairê* foram morar no céu e tornaram-se inacessíveis pela interposição do mar, seres-espíritos passaram a ser os únicos responsáveis pela sobrevivência dos Akwê, afinal são eles os donos dos diferentes espaços, bem como da água, da caça, dos peixes e de tudo que se retira da mata. Isso obriga os Akwê estabelecerem com eles uma interação intensa, que quando não ocorre de maneira adequada, torna-se fonte potencial de doença. Saber matar corretamente a caça, pescar com prudência, observar os tabus alimentares, ser atento nas caminhadas pelo cerrado, frequentar os rios no horário adequado⁷⁷, não falar o nome de mortos recentes e não cultivar saudade por eles constituem algumas das medidas que visam estabelecer uma distância segura em relação aos espíritos. Desse modo, se apenas os olhos do *sekwa* são capazes de ver os espíritos, a influência desses seres é sentida por todos os corpos.

Tendo em vista que relações conflituosas com afins (por justificarem atos de feitiçaria), bem como o contato com os brancos e suas comidas, são também apontados como fonte de doença, os dados Xerente remetem-nos à correlação do processo de adoecimento com as relações conflituosas estabelecidas com alteridades diversas, de maneira semelhante ao que mostram, por exemplo, Gallois (1991) na Guianas, Aristóteles Barcelos (2004) no Alto

⁷⁷ No que diz respeito aos cuidados relacionados às incursões na mata e a outros tabus observados entre Enawene-Nawe, povo falante de língua Aruak habitante da Amazônia meridional, Mendes dos Santos (2006) explica que: “A transformação de humanos em animais [...] é marcada pela infração de regras sociais. [Assim] Executar tarefas – como as de agricultura, pesca ou coleta – sozinhos e/ou em horários inapropriados são situações evitadas e reprovadas pelos Enawene-Nawe. Atitude aparentemente insignificante para tamanha consequência, é, no entanto, o bastante para nos informar que o que está em questão neste contexto ontológico da socialidade é a diferença e não a semelhança cultural entre humanos e não humanos, uma vez que esta é o fundo comum de ambos. Um mínimo que seja de anti-sociabilidade caracteriza a diferença, que pode ser para mais ou para menos na gradação de sociabilidade geral” (Mendes dos Santos, 2006, p. 117).

Xingu e Garnelo & Buchillet (2006) no Noroeste Amazônico. No que diz respeito à percepção da alteridade entre os Jê, Coelho de Souza (2002) explica que as figuras da alteridade:

não são todas equivalentes (...). Entre os mortos, os animais, e os "estranhos", há diferenças importantes: quero sugerir que elas se referem à corporalidade, e ao processo de aparentamento que corresponde à construção de um corpo humano. Os animais se definem por ter um corpo não humano, e que, mostra a experiência, não pode ser construído como tal (senão muito parcialmente, como no caso dos animais de estimação). Os mortos *já tiveram* um corpo humano (e estão em vias de adquirir um corpo animal): são ex humanos. Os "estranhos" (*kupen/kuben*), bem, os estranhos são os estranhos; pode-se talvez tentar aparentá-los e dar a eles corpos humanos; ou, quem sabe, pode-se tentar fazer o próprio corpo um corpo como o deles; ou apoderar-se do que eles tiverem a oferecer e manter, tanto quanto possível, uma boa distância (Coelho de Souza, 2002, p.379).

Entretanto, é preciso ter em vista que se por um lado alteridade é sinônimo de perigo e é dela que emana a doença, por outro lado, dela também que vem a cura: é por meio dos seus espíritos-auxiliares, por exemplo, que os *sekwa* curam os doentes. No que toca de maneira mais específica aos brancos, hoje também os remédios da medicina ocidental, são buscados como forma de terapia. O exterior é, nestes termos, também dotado de potencial terapêutico⁷⁸. Assim, como vimos no capítulo anterior, ao mesmo tempo em que a alteridade é perigosa, ela é indispensável para reprodução do *socius*, pois é fonte de criatividade, de saber e de poder.

Para acessar os recursos que emanam do exterior os Akwê se valem, portanto, de uma série de estratégias que visam minimizar a agência patogênica daquilo que vem de fora. Essa agência patogênica diz respeito, sobretudo, ao processo de *alteração* que a relação com a alteridade pressupõe: tornar-se outro, passar a habitar outro lugar. Veremos que boa parte dessas estratégias está voltada para o corpo.

Entre os Jê, como sugere Coelho de Souza (2002), de maneira análoga ao que se observa entre outros povos ameríndios, o conceito de corpo implica tanto o que está dentro quanto o que está fora desse corpo. Por isso, sua “fabricação exerce-se simultaneamente sobre a substância, ou o interior, e sobre sua superfície” (p.567). Assim, segundo a autora, de um

⁷⁸ Entre os Wauja, do Alto Xingu, Barcelos Neto (2007), explica que é com os *apapaatai*, os mesmos seres não-humanos responsáveis por causar doenças, que os Wauja aprendem música, desenho, dança, procedimentos terapêuticos, dentre outros. O autor explica, que: “os *apapaatai* introduzem doenças, mas eles ensinam como tirá-las, permitindo ao doente recuperar sua saúde. Posteriormente, esses mesmos *apapaatai* darão proteção ao ex-doente em troca de comida ritualmente oferecida. Os *apapaatai* são mestres de conhecimentos esotéricos altamente apreciados pelos Wauja. Contrariamente à feitiçaria humana, a ação patogênica dos *apapaatai* pode culminar em festas e não em mortes” (p.9). Barcelos Neto chama atenção, neste sentido, para a possibilidade de se pensar a doença enquanto um evento produtivo, na medida em que permite o acesso a conhecimentos socialmente importantes e à proteção.

lado estão as trocas de comida e fluídos corporais, bem como a modelação dos órgãos e partes do corpo associadas aos sentidos e à comunicação; de outro, o tratamento da pele através de ornamentos e da pintura corporal.

Neste contexto, o objetivo aqui é deixar-se levar pelo cotidiano, buscando entender o que dizem os Akwẽ sobre o processo de construção do corpo e da pessoa. Nesse percurso, emergem como aspectos significativos a ênfase dada pelos interlocutores à importância da disciplina do corpo e dos afetos para afastar as doenças e os cataclismos. Veremos como a pintura corporal, a alegria, o estar em movimento, os tabus alimentares e o investimento na vida social, constituem medidas voltadas para a construção de corpos fortes e para manutenção da ordem cósmica, por meio de uma comunicação controlada com as diferentes figuras de alteridade.

Portanto, o bem estar/bem viver (*rowẽki*) e, portanto, o “estar saudável” estão muito relacionados às estratégias⁷⁹ que visam manter separados domínios de experiência que se misturaram. O tratamento das aflições incide sobre dois aspectos: o contato com seres do universo extrassocial e sobre comportamentos antissociais. Esses dois aspectos constituem basicamente o que detona a transformação do doente em outro ser. Assim, se não for contornado a tempo, o processo de doença faz com que a alma do doente se mude para junto de outros coletivos, seja o dono dos peixes, o do dono da caça, o dos *hepãri* (espectro dos mortos) ou de qualquer outro ser. A morte resulta desse evento.

3.1 – A alma

A palavra akwẽ para corpo é *dahã*. O corpo está intimamente relacionado ao que os Akwẽ chamam de *dahẽmba*, que é algo próximo do que entendemos como alma. O *dahẽmba* é o responsável pela vitalidade do corpo e habita o coração (*pkẽ*). O que incide sobre o corpo parece incidir também sobre o *dahẽmba* e vice-versa. Essa influência recíproca tem a ver com a perda ou acúmulo de energia vital.

⁷⁹ É importante, por exemplo, que o pai de um recém-nascido não pesque e não cace, durante certo período, para não trazer espíritos de animais para junto de seu filho. Além disso, como a noite parece ser o horário de maior trânsito dos espíritos, a partir do entardecer, por conta do risco de captura da alma, os velhos recomendam que não se deve tomar banho no rio, nem passear pela aldeia, muito menos deixar uma criança chorar muito neste horário.

O *dahêmba* é descrito como estando junto ao corpo desde sempre. Nas palavras de um velho xamã: “Waptokwa zawre (“demiurgo”) prepara o *dahêmba* para a criança poder nascer. Mesmo se morrer pequenininho já tem *dahêmba*”.

Além do *dahêmba*, também a respiração/fôlego (*pkê zanize*)⁸⁰ e a pulsação, sentida em diferentes lugares do corpo, são apontadas como relacionada à vitalidade do corpo. De maneira análoga ao que Carneiro da Cunha (1978) descreve para os Krahô, também para os Akwẽ, o ar entra pelo nariz, vai até o coração e faz o caminho de volta, fazendo o coração bater⁸¹.

Embora haja muitas variações, parece ser recorrente entre os índios da América do Sul a concepção da alma enquanto algo que confere, ou que está diretamente relacionado à vitalidade do corpo. Como ensina Carneiro da Cunha (1978, p.10-2), mais que alma, a tradução para esse “princípio vital” é duplo, ou seja, algo que remete ao corpo sem necessariamente se confundir com ele. O duplo é, portanto, uma “imagem livre”, dotada de agência que independe do corpo. Assim, as principais características do duplo são certamente sua capacidade de vagar livre e metamorfosear-se em qualquer coisa. É preciso ter em vista, entretanto, que se a alma está destinada ao corpo sobreviver, o corpo, ao contrário, não resiste a uma ausência contínua de seu duplo (idem, ibid). A ausência prolongada do duplo detona o processo de doença, que se não for revertido leva a morte.

Entre os Akwẽ, *dahêmba* é também o termo usado para fotografias e para a imagem de alguém vista num espelho. O *dahêmba* parece ser entendido, portanto, como uma imagem que reflete com fidelidade o corpo ao qual está associado. Quando a ênfase recai sobre a capacidade transformacional da alma, ela recebe outros nomes: *hepãrĩ*, quando se trata do espectro que os corpos liberam após a morte; *dasiwã*, a alma quando toma a forma de um animal e *dawawã* quando se trata da sombra.

A imagem da sombra refletida como quando colocamos a mão diante da chama de uma vela é frequentemente evocada para falar da alma. A sombra parece ser tida como a prova irrefutável de que temos conosco um duplo/alma. Neste contexto, sentado em um banco baixo e colocando a mão próxima às chamas de um fogo que havia sido improvisado na área de sua casa, Srẽnomrĩ pediu para que eu olhasse para a sombra que aparecia na parede. Enfatizou que se eu observasse bem, veria que a sombra possui três partes: uma parte mais

⁸⁰ Pkê = coração

⁸¹ Um *sekwa* mencionou certa vez os pulsos como uma espécie de prolongamento do coração: o coração estaria ligado aos pulsos por “caninhos bem finos” e todos pulsariam por isso numa mesma frequência. De fato os *sekwa* costumam levar em consideração os pulsos para falar da vitalidade de um doente.

escura, uma mais clara e o contorno quase transparente que contém tudo. Essa explicação, aliada à utilização de palavras diferentes para fazer referência à alma, me fez então pensar na existência de diferentes almas, de maneira semelhante ao que Giraldin (2001)⁸² mostra para os Apinajé, e Carneiro da Cunha (op.cit) para os Krahô⁸³. Mas, meus interlocutores sempre foram enfáticos em negar essa possibilidade. Diante de minha indagação, um *sekwa*, depois de discorrer sobre a sombra de maneira muito semelhante a Srënomrĩ, esclareceu sorridente:

“Não, não! A alma é uma só! É o *dahêmba*. Ele é a parte mais escura que vemos quando olhamos a sombra. A sombra a gente chama de *dawawã*. A parte que quase não enxergamos da sombra é *hêpãrĩ* (termo utilizado para fazer alusão ao espectro dos mortos). Quando a alma de um doente ou de um morto se transforma em animal para visitar os parentes vivos dizemos *dasiwã*. Mas a alma mesmo é uma só: é *dahêmba* (Mmiropte, setembro de 2015).

Assim, tudo se passa como se, quando unida ao corpo a alma seja pensada de maneira singular. A separação entre ela e seu substrato, por outro lado, parece detonar um processo de dissolução da pessoa, remetendo-nos à sua multiplicidade. Nesse sentido, somos levados a pensar, aliás como já nos alertaram Vilaça (1992) e Coelho de Souza (2002), que a ideia de duplo fala mais sobre algo que se projeta para fora do corpo que daquilo que está dentro⁸⁴.

Nesta perspectiva, longe da concepção ocidental de indivíduo, as cosmologias ameríndias parecem indicar que pessoas são seres essencialmente “divididos”. Segundo Kelly (2001), essa “divisão” extrapola o binômio corpo/alma(s), fazendo alusão, sobretudo, a

⁸² De acordo com Giraldin (2001), entre os Apinajé a imagem da sombra projetada é utilizada para denotar a existência de diferentes almas. Enquanto a parte mais forte da sombra é aquela encaminha-se para a aldeia dos mortos. A parte mais fraca, por sua vez, sofre sucessivas transformações. Primeiramente torna-se *mry* (caça) depois toco ou cupinzeiro até desmanchar-se na terra (Giraldin 2000:89-91). Já para os Wari, grupo de língua Txapakura da Amazônia Meridional, Vilaça (1992), explica que existem duas categorias de *jam* (alma), uma é a sombra, entendida como a projeção de um corpo presente ou ausente, sua imagem especular, que depende, portanto, da existência dele para também existir. A segunda categoria é o duplo, que tem existência, mobilidade e forma independente do corpo (p.55).

⁸³ Manuela Carneiro da Cunha (1978) menciona a existência de *karõ* (“alma”) múltiplos entre os Krahô, somam quatro quando a pessoa é viva e vão desaparecendo gradativamente após a morte do corpo ao qual estavam circunscritos. A morte do *karõ*, por sua vez, leva a transformações sucessivas, o que acontece, segundo a autora, quando o *karõ* transformado em animal é morto por um caçador (p.115)

⁸⁴ Por isso, segundo Barcelos Neto (2006) a alma é antes outro corpo. É um duplo visual/material do corpo, que pode ser tanto multiplicado enquanto imagem, quanto subtraído do corpo enquanto energia vital (p. 100-1).

capacidade de assumir posições em ambos os lados do divisor canônico Eu/Outro⁸⁵. Tornar-se outro, todavia, diz respeito, não a uma dessubjetivação, mas a uma alteração que implica, uma mudança de perspectiva. A alma diz respeito, portanto, não à vertente não humana da pessoa, mas ao 'negativo', à sua sombra. Corpo e alma são entendidos, nestes termos, não propriamente como componentes, mas como algo que aponta para relações, posições, ou perspectivas.

As crianças, os homicidas, os doentes e os caçadores parecem ser as pessoas em que o caráter frágil da relação corpo/alma parece ser mais enfatizado. Os Akwê se valem de várias estratégias que visam evitar a perda do *damhêba*. Os cuidados dedicados às crianças nos oferecem as primeiras pistas a esse respeito.

Os Akwê enfatizam que a criança é formada apenas pelo sêmen (*dani waku*) do pai que se acumula no útero⁸⁶ materno por meio de repetidas relações sexuais durante a gravidez. *Dani-waku* é a palavra xerente para sêmen, que, traduzida ao pé da letra quer dizer *dani*:carne e *waku*:suco. A mãe é tida como saco ou caixa que guarda/protege a criança até ela estar pronta para nascer. O homem seria, portanto, o único responsável pela formação e crescimento da criança no útero materno. Tabus alimentares observados durante a gravidez visam evitar que a criança adquira traços animais e que o parto se torne difícil⁸⁷.

Depois do nascimento, o genitor não deve, pelo menos até que caia o cordão umbilical, fazer muito esforço físico ou afastar-se de casa para caçar e pescar. O esforço físico pode enfraquecer a criança através do cansaço e da emissão de suor do pai. Assim, Simnãnkru, tendo participado de todos os jogos de um campeonato interaldeias, não pôde participar do jogo final. Sua mulher deu a luz apenas alguns dias antes do jogo e por isso, como ele próprio explicou, era necessário que ele “guardasse a criança”. Já no que diz

⁸⁵ Kelly explica que: “pessoas são esses seres duais sujeito/objeto a que se credita perspectiva e agência (participam da cultura e têm uma alma imortal), mas que ao mesmo tempo são objeto de outra subjetividade (parte da natureza de alguém). (...) A consciência de uma pessoa de sua dualidade sujeito-Eu/objeto-Outro expressa-se, principalmente, no seu reconhecimento da possibilidade de se tornar presa de alguém” (Kelly, 2001, p.100).

⁸⁶ Ouvi uma mulher se referir ao útero como mãe do corpo

⁸⁷ Nimuendajú (1942) explica que os tabus alimentares visam “proteger o feto contra as más influências que podem afetar seu corpo e causar problemas no parto, devido o consumo de determinados animais ou o contato com eles pelos pais. Eles devem evitar comer o peixe sabão e o piau, cujos movimentos retrógrados podem comunicar-se com a criança, impedindo o parto. Pela mesma razão, eles evitam comer tatu de rabo mole (*Unicinctus lysiurus* L.), que é muito difícil de sair de sua toca” (p.38). Ainda em 1939[1989], em sua etnografia sobre os Apinajé, Nimuendajú já chamava atenção para a existência de uma relação mística entre pais e filhos que exigia a prática de resguardos em casos de doença. É exatamente essa relação mencionada por Nimuendajú que passou a ser chamada de relação de substância pelos membros PHBC. O conceito está baseado no pressuposto que a família nuclear formaria entre os Jê, uma espécie de “continuum de substancialidade” que liga pais e filhos (DaMatta, 1979).

respeito à interrupção das atividades de caça e pesca, acredita-se que o contato com determinados animais pode possibilitar o acesso da alma destes aos corpos frágeis das crianças⁸⁸.

Até os dez anos, aproximadamente, os adultos costumam chamar os meninos apenas de *turê* e as meninas de *tarê*⁸⁹. Antigamente as crianças só recebiam seus nomes pessoais e passavam a ser chamadas por eles por volta dos oito anos. Atualmente é comum perceber crianças mais novas recebendo nome durante o *dasĩpse*, entretanto, elas só começam a ser chamadas efetivamente por eles quando maiores.

Quando perguntados sobre por que os recém-nascidos não recebem nome, a resposta mais frequente é que as crianças pequenas são frágeis e morrem muito facilmente. Não tive acesso a nenhuma declaração direta que fizesse menção ao peso do nome contraposto a fragilidade dos corpos dos recém-nascidos, como aponta Lopes da Silva (1986) para os Xavante. Kasumã mencionou que as crianças pequenas não recebiam nomes porque se levava em consideração o fato delas morrerem facilmente. Segundo ele, como ninguém sabia se um bebê iria sobreviver, evitava-se nominá-lo. Assim, em caso de morte, os pais não ficariam chorando lembrando-se do nome. O nome, que é um dos fatores que possibilitam a participação na socialidade akwê, é também parte importante da construção da criança enquanto pessoa efetiva. A saudade, por outro lado, é capaz de conectar pessoas que estão distantes, inclusive sujeitos que habitam níveis de realidade distintos. Por isso se torna perigoso pensar e mencionar o nome dos parentes mortos.

Em sua etnografia, Nimuendajú (1942) enfatiza o caráter perigoso daquilo que é externo e explica que devido a esse perigo os bebês não costumavam nem ser retirados da aldeia no primeiro mês de vida. Certamente, a percepção do vínculo mais frágil entre o corpo e o *dahêmba* das crianças também influenciava nessa atitude, pois faz com que as crianças sejam entendidas como mais suscetíveis a ter seu *dahêmba* roubado pelas subjetividades de outros níveis de realidade.

Entretanto, mesmo os adultos, entendidos enquanto dotados de corpos mais fortes que as crianças, estão sujeitos às investidas dos espíritos. Os sonhos constituem a ocasião mais

⁸⁸ Pais de crianças “molinhas” não podem nem ver cobra. Isso faz a criança chorar muito. As carnes da cutia, da paca e do tatu foram descritas como extremamente “reimosas”. Quando esses animais atingem as crianças é necessária a intervenção do *sekwa* que em muitos casos prepara uma cordinha feita com uma embira específica e coloca nos tornozelos ou no pescoço da criança.

⁸⁹ Mesmo quando chamados genericamente e à distância, por *turê* ou *tare* cada criança sempre consegue distinguir os gritos agudos, demorados e ritmados que suas mães fazem ecoar pela aldeia geralmente para avisar que é hora de voltar para casa.

frequente em que o *dahêmba* se desprende do corpo e viaja por outros espaços de realidade, momento em que há sempre o risco de ser capturado. Nessas ocasiões existe sempre o risco do *dahêmba* ser seduzido por esses sujeitos estrangeiros e não mais voltar para o corpo ao qual estava vinculado. Neste caso se diz que o *dahêmba* passa a morar com o dono dos peixes, com o dono da mata, com o dono da caça ou com qualquer outro sujeito que tenha sido responsável pela captura.

Além dos sonhos, o choro incessante das crianças, um susto brusco, desmaios, estados de tristeza agudos, saudade intensa também constituem ocasiões que propiciam o afastamento do *dahêmba*. Alguns dos sintomas de sua ausência são mal estar e fraqueza. Se os sonhos e os desmaios são estados involuntários, os Akwẽ se esforçam para evitar e tratar a tristeza e a saudade. Acredita-se que a pessoa que se entrega à saudade e/ou à tristeza perde paulatinamente a consciência de si, porque geralmente se isola e assim, em alguma medida, recusa a socialidade⁹⁰.

Portanto, tendo em vista que é a independência da alma em relação ao corpo uma das vias de comunicação dos humanos com os espíritos diversos e também que é seu afastamento prolongado o que, dentre outras coisas, causa adoecimento, somos levados a perceber que “a doença não é somente aprendida segundo sua realidade biofísica, mas também segundo suas relações possíveis com outros domínios de experiências” (Buchillet, 1988, p.30). Nesta perspectiva, a alma se torna o princípio de metamorfose, o que causa instabilidade do corpo e questiona a certeza da humanidade.

3.2 – O corpo e o adoecimento

Na aldeia Rio Sono, as manhãs entre o final do mês de junho e durante o mês de julho são mais frias e por isso nas primeiras horas do dia as famílias costumam se reunir em torno do fogo que é aceso entre as pedras ou tijolos que compõem fogões improvisados existentes na parte da casa onde ficam os utensílios de cozinha. O café é preparado, enquanto a fumaça da lenha em chamas passeia por entre as pessoas e escapa lentamente pelos telhados de palha. A fumaça do fogo que aquece o frio é bem vinda à tarde e às vezes também à noite, pois afugenta os mosquitos. Mas ela é ainda apreciada porque pode transportar consigo

⁹⁰ Assim, quando conversávamos sobre os mortos, Kmõse me explicou que uma pessoa enlutada deve cuidar para “não desejar a morte por meio da tristeza. Não pode deixar de comer e não ficar triste por muito tempo”.

propriedades de plantas específicas e que ao se espalhar pela casa afasta para longe também espíritos que estão sempre à espreita para causar sonhos ruins e doenças.

Nas primeiras horas do dia, depois de tomado o café, antes de chegar a hora do preparo do almoço, as mulheres aproveitam algum tempo para se dedicarem à confecção de artesanato, seja a costura do capim, a confecção de cõfos com fibra de buriti ou ao preparo das pequenas sementes de tiririca com as quais são confeccionados colares. Outras aproveitam esse breve momento para percorrer a aldeia, visitando os parentes. Enquanto isso, os homens também partem para as tarefas do dia. Alguns passam a organizar seus anzóis e amolar facões para irem para pescar e outros reúnem ferramentas para poder cuidar de suas roças. Algumas pessoas, por fim, preparam-se para assumir suas funções na escola da aldeia. Por volta das oito da manhã, soa o sino e é possível ver as crianças saírem em disparada de suas casas carregando nas mãos um caderno de espiral grande, lápis de escrever e caneta.

Nas casas, as mulheres se ocupam dos afazeres domésticos e do cuidado com os filhos e/ou netos pequenos. Eventualmente os avós, as tias (sobretudo as maternas) e os irmãos mais velhos, também colaboram nos cuidados dedicados aos pequenos. Os adultos têm uma paciência considerável com eles. Conta-se que um *sekwa* já falecido, tinha o costume de, um pouco antes do amanhecer, sair pela aldeia cantando com seu maracá. Em algumas dessas ocasiões ele advertia às mães que cuidassem bem de seus filhos e que não os deixassem chorar muito, sobretudo, à noite. A explicação seria que *heparwawẽ* e os *hepãrĩ* podem ouvir e entender que essas crianças são tristes por não serem queridas. As crianças tristes e mal cuidadas são mais suscetíveis à doença. O choro incessante é, portanto, motivo de preocupação e os adultos geralmente se desdobram para acalantar os pequenos nessas ocasiões.

Em uma dessas manhãs, observei que Assakredi colocou, em frente a sua casa, sob o sol, uma bacia com uma mistura de água com a entrecasca avermelhada de uma planta que ela não soube falar o nome. Passou então a dar banho em seu filho, que há vários dias tinha dificuldade para respirar e tinha o corpo repleto de pequenas feridas. Enquanto Assakredi percorria a pele do bebê, removendo os sinais de pus, explicou-me que o médico sempre receitava antibiótico e pomadas, mas que seu filho sempre voltava a ficar doente. Segundo ela, quando sua filha era menor, também ficava doente com frequência e chorava muito. Um *sekwa* que a visitou disse ter visto em torno da criança muitos *hepãrĩ* e a orientou que por dois meses a menina fosse banhada com uma mistura de folhas e entrecascas de plantas. Depois do tratamento a criança ficou mais forte e parou de adoecer e a chorar tanto. Assakredi concluiu

sua reflexão enfatizando que os “remédios do mato” davam mais resultado. Assim, mesmo que continuasse a seguir o tratamento receitado pelo médico, lançava mão, de maneira disciplinada das plantas com as quais banhava o filho naquele instante. Elas tinham como objetivo principal afastar os *hepãrĩ* e por conseqüência tornar o corpo menos suscetível aos sintomas que podem aparecer devido a essa proximidade perigosa. Para esse fim, os remédios da cidade não têm eficácia.

Na tarde do mesmo dia, quando Assakredi foi visitar sua mãe, o pequeno parecia mais bem disposto e ela um pouco mais tranqüila. Enquanto ele engatinhava pelo chão da cozinha, percebi que lhe haviam sido colocadas cordinhas finas feitas de fibra de buriti no seu pescoço e tornozelos. Quando perguntei o porquê das cordinhas, Assakredi e sua mãe sorriram. Assakredi explicou que essas cordinhas geralmente são feitas pelos mais velhos com plantas específicas, que poucas pessoas conhecem, mas como “os velhos não gostam de ensinar as coisas”, ela, mesmo sem deter os conhecimentos necessários para confecção da cordinha, tinha feito. Explicou, então, que essas cordinhas ajudam as crianças a crescerem fortes, protegem-nas das doenças e da “vista ruim”, ou seja, maus sonhos. Segundo ela, quando os pais de uma criança pequena não observam as restrições as alimentares, os animais consumidos indevidamente podem aparecer para a criança e fazê-la chorar muito. Lembrei-me, então, que em outra ocasião, Srẽnomrĩ havia me contado que da embira de uma planta chamada *kubazikwmõnẽ* (que, segundo ele, se assemelha com um pé de algodão) se faz cordinhas para colocar nas crianças e também para proteger os caçadores. Quando usadas por crianças essas cordinhas podem ter como pingentes dentes de animais como onça, lobo-guará e jacaré.

As plantas são o primeiro recurso a que se recorre em caso de doença, não apenas para tratar os sintomas explicitados no corpo, os quais são tratados igualmente com remédios industrializados. Lança-se mão das plantas, sobretudo, para tratar os eventos que incidem sobre a alma, que são as conexões indesejadas com seres diversos: animais, espíritos, mortos. Assim, recorre-se às plantas também para tratar sentimentos como a saudade, a tristeza, os sonhos ruins e outros infortúnios, tidos como propiciadores da perda de energia vital, da perda da alma, que ao vagar por outras realidades, deixa o corpo suscetível à ação dos espíritos e/ou dos feitiços. As terapias estão centradas, portanto, menos no corpo que na ordem do cosmo.

Desse modo, para afastar os espíritos, lança-se mão de algumas folhas que são usadas em banhos ou são lançadas ao fogo para exalarem seu cheiro que é descrito como incômodo para os espíritos. Dentre essas plantas estão: *hesukusé* (negramina), *herpanoresú* (não obtive o

nome em português), *waknwasú* (sucupira), *hewakrã* (olho-de-boi) e *kubaresuirã* (folhas mais jovens do pequiheiro)⁹¹. Essas folhas são usadas também por aqueles que estiveram em um cemitério, pelos homens que participaram do ritual fúnebre *Kupre*. Não apenas essas, mas também outras plantas, consumidas em chás ou usadas para confecção das cordinhas mencionadas, emergem mais que como remédio, como mediadoras⁹², que ora evitam e ora desentrelaçam as conexões entre seres de espaços distintos de experiência. O canto e o sopro do *sekwa* e em alguma medida também as festas, constituem igualmente “terapias” que visam manter a ordem cósmica, conservando a diferença e a distancia entre as alteridades diversas que habitam o cosmo.

Como enfatiza Barcelos Neto (2006), é a capacidade de deslocamento da alma dos humanos o que torna possível a aproximação excessiva de seres não-humanos. Essa aproximação, por sua vez, proporciona uma minimização das diferenças entre seres até então distintos, o que resulta no retorno ao estado de indiferenciação relatado nos mitos. Nestes termos, o tratamento da aflição está voltado menos para resolução dos sintomas físicos que para a superação de desordens cósmicas: é necessário repor a diferença e separar os espaços de experiência que se misturaram de maneira indevida. O canto do *sekwa* durante a sessão xamânica, a devolução do *dahêmba* evadido ao corpo, o fornecimento de alimentação adequada ao doente, o uso de plantas que afugentam os espíritos falam-nos sobre esse esforço.

No que diz respeito a ação dos espíritos, como vimos, os *hepãrĩ* podem fazer uma pessoa adoecer tocando-a, lançando terra ou tocando água/comida que será consumida. *Mrãĩ tdekwa* (o dono da mata), por sua vez, pode arremessar pedaços de pau em um andarilho que

⁹¹ Titto (2013) relata que durante um acampamento na mata para realização de uma tinguizada, à noite as fogueiras exalavam um cheiro forte proveniente de folhas lançadas ao fogo, e que tinham como objetivo não apenas afugentar os insetos, mas, sobretudo, os espíritos. Segundo a autora, esse tipo de defumação acontece também nas casas que acabam de ser construídas. Antes de se mudar para uma casa nova, o dono deve fazer nela uma fogueira usando essas folhas (p. 57-8).

⁹² Não tive acesso a falas que mencionassem as plantas enquanto agressoras. As represálias e o perigo no que diz respeito ao mundo vegetal, fica a cargo de *mrãĩ tdekwa* (dono da mata). No tocante a espécies, ouvi menções a necessidade de respeito e autorização para cortar as palmeiras de buriti que dão origem às toras usadas nas corridas. Depois de cortadas elas não são postas diretamente no chão, que é para isso forrado com um conjunto de palhas, denominadas a “cama da tora”, enfatiza-se por fim que “o buriti é uma palmeira muito respeitada”. Por outro lado, Popradi ou Brupahi, quando iam coletar algum espécime, enfatizavam os horários adequados para obter as propriedades desejadas, Stukrêpre, por sua vez, acrescentava que era recomendável conversar tanto com as plantas da roça quanto com as medicinais para que elas cumprissem suas funções a contento. Sobre a capacidade de mediação das plantas, entre os povos Jê, Pissolato (1996) chama atenção para o fato que o “pensamento indígena elabora diferenciações fundamentais no tratamento do exterior” (p.27). Assim, segundo a autora, enquanto a mitologia enfatiza animais são concebidos como predadores por excelência do humano, as plantas emergem como mediadoras. Neste sentido, Giralдин (2001), explica que entre os Apinajé, para todo tipo de indisposição encontra-se entre os vegetais um remédio (*kanê*): “Um Kane será sempre uma planta que guarde algum traço de similaridade metonímica com o agente provocador da doença. Como Nimuendajú já o afirmou ([1939] 1983:111), o Kane para combater o karô do karà (veado) é uma planta cujas folhas se assemelham aos chifres do veado... (Giralдин, 2001)”.

se demora em uma excursão na mata, o que causa desmaio da vítima e a evasão do seu *dahêmba*. *Tpê tdekwa* (dono dos peixes) não gosta que as pessoas façam muito barulho ao se banharem e pode colocar no corpo de alguém espinha de peixe, folha verde e outros objetos que causam dores intensas. Mas, o que torna esses espíritos mais perigosos é certamente sua capacidade de metamorfose: eles podem tomar a forma de qualquer coisa ou pessoa e às vezes aparecem em sonho ou na mata com bela aparência oferecendo passeios a lugares encantadores, comidas gostosas e namoro. Tudo se passa como se tanto os chamados donos-controladores (*tdekwa*), quanto os *hepãri* estivessem sempre dispostos a seduzirem os *dahêmba* evadidos para assim aumentarem seus coletivos. Para tanto, mostram-se como seres belos, habitantes de aldeias bonitas e onde há muita fartura de comida. Desse modo, além dos ataques por represália às posturas que contrariam os espíritos, os humanos também podem tornar-se vítimas por meio de estratégias de sedução que esses seres utilizam⁹³.

Os sonhos são tidos como meio por excelência de comunicação com os espíritos e são para os Akwê, como nos lembra Maybury-Lewis (1990), como que revelações sobre acontecimentos futuros. O consumo de comidas e bebidas e ainda a prática de sexo durante experiências oníricas constituem alguns dos possíveis sinais da predação do *dahêmba* e conseqüentemente prenúncio de doença e morte. Por isso, os sonhos são sempre alvo de atenção e tema de conversas que geralmente buscam interpretá-los.

Quando uma pessoa cai doente se diz que ela está *dahâze*. A doença é descrita como relacionada à evasão e/ou rapto do *dahêmba*, evento que pode ser causado por uma infinidade de fatores: contato com espíritos (por meio dos sonhos, do toque ou de permanências na mata), ação de objetos patogênicos lançados por espíritos e/ou feiticeiros, pelo consumo de comida ou bebida contaminada por espíritos, pela não observância de tabus alimentares e também por sentimentos como saudade, tristeza, preguiça. Não é que esses estados emocionais, por si só, deixam as pessoas doentes, mas eles deixam o corpo mais suscetível à

⁹³ Vútova (2011), a partir de dados coletados, na Amazônia venezuelana, em Mavacal, comunidade onde vivem falantes de línguas arawak de diferentes povos (kurripako, baniwa, baré), explica que a vida em Mavacal é regida pela convivência com outro grupo: os *máwari*. Os *máwari* são seres que vivem na floresta, nos rios e são donos dos animais. Segundo a autora, eles podem seduzir, adoecer e até provocar a morte dos humanos: “*El máwari seduce, encanta, atrae, intenta llevarse al hombre a su mundo y mostrarle lo bonito que es para que se quede. Lo acecha, espera que se vaya solo por el bosque o salga a pescar, se le acerca, lo engatusa, lo encanta. Entra en sus sueños para amarlo y dejarse amar, se quiere casar con él. A las mujeres las deja embarazadas, las hace suyas, las lleva a vivir con su familia. Es peligroso el máwari, y tentador. Tiene muchas caras y apariencias, sabe disfrazarse y puede ser desde una brisa hasta una persona conocida e incluso familiar*” (Vútova, 2011, p.s/n).

evasão do *dahêmba* e, conseqüentemente, à ação dos espíritos⁹⁴. Raiva e avareza também podem ser entendidas como sentimentos propiciadores de doença, na medida em que contrariam o ideal e sociabilidade e justificam atos de feitiçaria. O feitiço consiste na introdução dos mais diferentes tipos de objetos no corpo de alguém. Esses objetos de origem exógena causam dores intensas e constantes, que os médicos não conseguem diagnosticar. Nestes termos, a tradução literal do *dahâze* (pele/dor) nos remete, ao mesmo tempo, à evasão da alma e à ação dos objetos patogênicos introduzidos através de feitiço no corpo, enquanto eventos detonam o processo de perecimento do corpo. Assim, se a doença se manifesta por meio da dor e de outros sintomas refletidos no corpo, ela chama atenção para disfunções que são menos fisiológicas que cosmológicas.

No que diz respeito ao feitiço, é necessário a ação de um especialista para que seja possível atingir alguém com um. A feitiçaria depende da capacidade de comunicação com os espíritos e dos conhecimentos que essa comunicação pressupõe. A ação dos objetos patogênicos retirados do corpo de um doente pelo *sekwa* pode ser creditada tanto a um espírito, (em resposta a atitudes predatórias, ou aproveitando incursões descuidadas no pelos cerrados ou nos rios), quanto à ação de um feiticeiro.

É grande a variedade de objetos que podem se tornar dotados de agência patogênica a partir da ação dos espíritos e/ou de feiticeiros: *ta ka* (pedrinha branca), *kbazi pre* (fio vermelho de algodão), *wdê hu* (pedacinho de pau), *wdêmin* (pó de árvore) e espinha de peixe são alguns exemplos. Mas, o acervo pode incluir também (sobretudo quando se trata de casos de feitiçaria) cabelo, dentes de bode, toucinho de porco, esponja de aço, rolo de fumo, anzol, dentre outros (retornaremos ao tema da feitiçaria no próximo capítulo).

Temos, portanto, as enfermidades causadas pela ação independente de espíritos e a outras causadas por feiticeiros. A esses tipos de doença, acrescentam-se ainda aquelas geralmente chamadas de “doença de branco” e as que são classificadas como doenças misturadas.

No que diz respeito às chamadas “doença de branco”, elas normalmente são caracterizadas pela capacidade de contágio que possuem (como é o caso da gripe, do sarampo, da catapora) e por serem tratáveis por meio da medicina ocidental. Por outro lado, quando se

⁹⁴ No que diz respeito a estados que deixam o corpo mais vulnerável aos espíritos é elucidativa a noção de *wîsixuki*, descrita por Barcelos Neto (2007) entre os Wauja, habitantes do Alto-Xingu e falantes de língua arawak. Segundo o autor, para os Wauja “toda doença se instala a partir de um estado específico da alma, o *wîsixuki*, que não é uma manifestação da doença e sim uma ‘abertura’ para sua instalação”. (p.3) O autor enfatiza que o *wîsixuki*, não tem uma ligação direta com a fome e, portanto, não é um estado corporal, mas “um estado da alma que nos fala primordialmente sobre o descontrole dos desejos alimentares” (p.4).

fala de doenças como hipertensão, diabetes e câncer⁹⁵, também classificadas neste grupo, o tema da alteração da dieta tradicional por meio da inserção do sal, do açúcar e dos alimentos industrializados, emerge como um aspecto importante a respeito da suscetibilidade do corpo a novas doenças. Os Akwẽ evocam neste caso, o “contexto misturado” no qual eles alegam estar vivendo atualmente, convivendo com os brancos e consumindo suas comidas. Portanto, assim como a comida tradicional é entendida como produtora de corpos fortes, a comida de branco é percebida enquanto dotada de capacidade para agir sobre os corpos akwẽ: ela os deixa mais fracos e suscetíveis a doenças. Outras. E, como explica Vútova (2011), corpos diferentes adoecem de doenças diferentes e se curam com curas diferentes.

As chamadas “doenças misturadas” parecem ganhar sentido a partir da ideia de contexto misturado de convivência, elas consistem na associação das doenças de branco com a feitiçaria, ou seja, são entendidas como resultado de desordens fisiológicas e “espirituais” ao mesmo tempo. É importante ter em vista assim, que a despeito do esforço de classificar as doenças, um mesmo caso de adoecimento costuma ser interpretado de maneiras diversas e simultâneas. Não por acaso as “doenças misturadas” são muitas vezes evocadas, para justificar a combinação de terapias que é muito frequente⁹⁶.

O que se observa, portanto, é que não há uma classificação rígida das patologias, fato explicitado pelas interpretações e terapias múltiplas que uma mesma doença recebe. A percepção sobre o adoecimento súbito de uma anciã na aldeia Rio Sono pode nos ajudar a pensar sobre este ponto. Em junho de 2015, uma senhora já bem idosa, que possuía laços de parentesco com quase todas as pessoas da aldeia, passou mal subitamente e foi removida às pressas para o hospital de Palmas⁹⁷, onde ficou internada numa unidade de tratamento intensivo. O diagnóstico dos médicos foi pneumonia dupla associada a um acidente vascular cerebral. Na aldeia, embora o diagnóstico clínico fosse evocado na hora de explicar a internação, outras causas também eram arroladas simultaneamente.

Uma mulher, que havia sido casada com um dos filhos da anciã, falecido há alguns anos, contou-me que dias antes de a sogra passar mal, havia tido um sonho estranho com ela.

⁹⁵Ouvi alguns comentários, entretanto, que dão a entender que os *sekwa*/feiticeiros que aprendem com o “espiritismo”, ou seja, que detêm conhecimentos de feitiçaria não-indígena, entendem e conseguem fazer os Akwẽ adoecerem de diarreia com sangue, “catarro” e diabete. Doenças com as quais os *sekwa* ditos tradicionais não lidam.

⁹⁶Concordo com Gallois (1991) que as chamadas “doenças de branco” só podem ser entendidas no contexto da história de contato e da cosmologia do povo em questão. Diante da impossibilidade de me aprofundar mais nesse assunto no presente texto, chamo a atenção para a necessidade de uma análise mais focada na maneira como os akwẽ interpretam e tratam as doenças que se tornaram comuns entre eles após o contato.

⁹⁷Que é para onde são encaminhados os casos mais graves.

No sonho viu o pátio da aldeia. Nele, a neta que morava com a anciã, pilava arroz e depois separava as cascas dos grãos ao vento. Também no pátio, em frente da casa de uma filha da anciã, a mulher viu sua irmã colocando carne crua para assar em um fogão improvisado. Ela enfatizou a sua imensa vontade de comer, ao olhar para a carne. No mesmo instante, segundo ela, a velha aparecia-lhe perguntando pelo filho falecido, dizendo que ia visitá-lo. Enfatizando novamente a vontade que havia sentido de comer a carne, a mulher finalizou o relato de seu sonho dizendo: “ainda bem que eu não comi”. Explicou depois que sonhar com carne fresca não é um bom presságio⁹⁸ e que poucos dias depois a anciã que lhe aparecera em sonho caiu doente.

A mulher relatou ainda que a anciã, algum tempo antes de ficar doente, estava muito irritada com formigas que construíram grandes formigueiros nas proximidades de sua casa, e e estavam destruindo as plantas medicinais de um canteiro que ela cultivava. A velha teria encomendado da cidade um veneno para combater os insetos. A nora teria lhe alertado que podia ser perigoso fazer isso, mas a anciã não lhe deu ouvidos. Entretanto, mesmo após a aplicação, as formigas persistiram e a conclusão que a nora tirava disso é que o espírito das saúvas podia ter se revoltado com a atitude da velha e por isso a atacou.

Paralelamente a essa explicação, a mulher lembrou que a anciã andava muito contrariada e triste com um desentendimento que teve com um de seus filhos, que desde então quase não falava mais com ela. E “a tristeza adoce as pessoas”, concluiu minha interlocutora. Chamo atenção para o lugar que o sonho, a tristeza e a interação com espíritos assumem na percepção da mulher acerca da doença da anciã.

Quando alguém cai doente o processo de tratamento geralmente começa com a utilização de ervas e outras substâncias conhecidas e disponíveis aos membros da casa. Lança-se mão ainda de remédios industrializados que são conseguidos junto ao enfermeiro da aldeia ou na cidade. Não cessando os sintomas ou diante do agravamento deles, recorre-se aos *sekwa* e aos médicos. É preciso ter em vista, entretanto, que essas formas de tratamento não necessariamente ocorrem em separado, sendo observadas muitas vezes de maneira associada⁹⁹. Assim, as terapias dispensadas às enfermidades geralmente combinam técnicas e remédios da medicina não-indígena com a utilização de ervas e o atendimento dos *sekwa*¹⁰⁰.

⁹⁸ Segundo ela, também não é bom sonhar comendo frutas, tomando banho de rio, sonhar com alguém sorrindo e com animais como porco, cachorro e gado.

⁹⁹ Hoje são comuns também promessas feitas a santos católicos visando à recuperação de alguém. As promessas geralmente são pagas através do oferecimento de bolo, comida e refrigerante ao maior número possível de pessoas durante alguns aniversários sucessivos da pessoa pela qual se fez a promessa. Entre os santos a quem se

É comum pessoas se deslocarem até outras aldeias em busca do diagnóstico e do tratamento oferecido por um *sekwa* específico. Graças a uma visão privilegiada esse especialista pode enxergar as substâncias patogênicas que são colocadas nos corpos das pessoas e também quem as enviou. Embora declarem não cobrar por seus diagnósticos e tratamentos, os *sekwa* geralmente são recompensados pelos serviços prestados, o que é apontado como um motivo para nem sempre as pessoas recorrerem a esse especialista.

3.3 – Corpos fortes, corpos que sabem

Como vimos, a tristeza (*pkê wadkâ*), caracterizada por momentos prolongados de inércia, silêncio e, ocasionalmente pela saudade (*pkê ze*)¹⁰¹, está intrinsecamente relacionada com a doença. A doença, por sua vez, é o estado no qual o corpo se torna leve¹⁰² em decorrência da exteriorização do *dahêmba*, que, ao vagar livre do corpo, acaba sujeito a um contato exagerado com agências de outros domínios de experiência, o que, se não for revertido por um xamã, detona o processo de fragilização do corpo e em última instância a morte.

Se tristeza é sinônimo de doença, a alegria e saúde estão intimamente relacionadas. É digno de nota, portanto, o fato de as palavras “entristecer” e “embriagar” serem traduzidas

recorre estão São José e o Divino Espírito Santo. Numa das casas da aldeia Rio Sono é possível, inclusive, observar uma imagem de São José. Sobre as promessas explicaram-me que, quando nasce, por exemplo, uma “criança especial” (que adoça com frequência), faz-se uma promessa que se a criança “se criar”, seu aniversário será comemorado por algum tempo (alguns prometem a comemoração de 1 aos 7 anos da criança e outros dos 7 aos 18 anos). De acordo com os relatos, as pessoas costumam comprometer todo o dinheiro do mês (quando são assalariadas) comprando comida e refrigerantes para oferecerem para pessoas da aldeia do aniversariante e de aldeias vizinhas. O foco da comemoração não parece ser o aniversário em si, mas da ocasião enquanto uma oportunidade de oferecer e receber comida.

¹⁰⁰ Em maio de 2015, assisti a “Oficina de Acolhimento Institucional a Indígenas”, promovida pelo Ministério da Saúde, no âmbito da Política Nacional de Humanização, na cidade de Palmas. Na ocasião estavam presentes dois *sekwa* e outros representantes *akwê*. Uma das reivindicações dos *Akwê* presentes era que nos hospitais houvesse um lugar próprio para que os *sekwa*, quando solicitados, pudessem atender aos doentes *Akwê* com mais privacidade. Outra reivindicação era para que os profissionais da saúde respeitassem os *sekwa* e os processos de cura nativos, da mesma maneira como os *Akwê* respeitam os médicos. Um dos *sekwa* presentes no evento enfatizou: “Queremos parceria. Trabalhar junto com o médico. Meu trabalho tem que ser verdade junto com médico.” Uma das reclamações foi que mesmo sem descobrirem, em alguns casos, as causas da enfermidade os médicos não liberam o paciente e nem sempre permitem a intervenção do xamã. Os *sekwa* explicaram “Tem doença que o médico não entende. Às vezes tem o mal. Tem pessoa que faz o mal”.

¹⁰¹ Literalmente coração/dor

¹⁰² Entre os Araweté, Viveiros de Castro (1986) explica que a saudade e a tristeza são sentimentos tidos como negativos por deixarem o corpo leve e transparente. Nestes termos a alegria é entendida como um sentimento que torna o corpo pesado, pois ao fazer esquecer a saudade dos ausentes traz a pessoa de volta para si mesma e para o presente. A translucidez e a leveza são produzidas, segundo o autor, pela saída da alma. A presença da alma é o que confere densidade e substância à pessoa (p.480).

com um único termo em akwê: *wadkâ*. A palavra “to”, por sua vez, faz referência a alegrar-se. As falas cotidianas parecem querer nos dizer que enquanto a tristeza deixa a pessoa embriagada, portanto, com seus sentidos alterados, a alegria diz respeito a ver, a ter consciência de si. Quando alguém está alegre se diz *toiti* ou *pkê toiti* (coração/alegre). O coração é entendido como morada do *dahêmba* e sede dos pensamentos e dos sentimentos. É ele também o responsável pelos movimentos do corpo.

Assim, permanecer muito tempo quieto, dormir demasiadamente, cultivar a saudade e manter-se por muito tempo triste, são todas circunstâncias entendidas como perigosas. Neste sentido, chamando atenção para o perigo da inércia e da solidão Stukrêpre explicou que: “quando alguém fica muito tempo sozinho, calado e pensando, pode estar ‘aprendendo’ com outros seres”. Em outra ocasião, um grupo de mulheres fazia artesanato sob a sombra de uma árvore e observava meninos que fabricavam pipas, aos moldes das que se pode ver na cidade. Eles usavam plástico de pacotes de arroz, gravetos e linha de pesca na elaboração. Com as pipas prontas, os meninos corriam sorridentes de um lado para o outro do pátio da aldeia tentando fazê-las ganhar altura e velocidade. Enquanto isso, as mulheres comentavam como a aldeia era um lugar bom para as crianças crescerem, pois além de muito espaço elas tinham muitas crianças para brincar. Uma das mulheres enfatizou então, que quando uma criança fica sozinha sem ter com quem brincar ela adoece de tristeza, “fica quieta, quieta”. Portanto, o isolamento, a inércia prolongada e a tristeza são estados que devem ser constantemente afastados¹⁰³.

Como vimos, a tristeza, a saudade e também o ciúme são tratados com banhos com folhas específicas, “folhas que fazem esquecer”, mas são combatidos também por meio do investimento nas atividades cotidianas, no convívio social¹⁰⁴. É necessário que a pessoa esteja centrada em si e no grupo. O desejo e a alegria de viver precisam ser cultivados e demonstrados aos espíritos que estão sempre prontos a seduzir o *dahêmba* evadido de

¹⁰³ De maneira semelhante, Neves (2014) explica que para os Wai-wai, habitantes do Pará e falantes de língua Caribe, “ficar parado só pensando é muito perigoso” (p.86), o movimento é entendido como fundamental para a manutenção da alegria e conseqüentemente da saúde. Por isso todos devem acordar cedo e durante o dia alternar momentos de movimento e o repouso. A música e a dança são segundo a autora, além das atividades cotidianas, os meios principais para alegrar-se e afastar a tristeza que é relacionada à saudade e entendida como fonte de doença. Montardo (2002) explica, por outro lado, que entre os Guarani Kayová, falantes de língua tupi e habitantes da região sul do Brasil, “o estado de alegria (*vy’a*) é a condição para realização de qualquer tarefa. Ninguém executa nenhuma atividade sem satisfação” (p.212). Segundo a autora, não apenas nos rituais, mas na vida cotidiana existe uma preocupação constante em afastar o sentimento de tristeza (*teko asy*).

¹⁰⁴ Tudo se passa como se a subjetividade fosse uma questão de refração, ou seja, construída não a partir da própria consciência, mas da percepção dos outros (Taylor, 1996). Para contrabalançar esta instabilidade, os grupos humanos desenvolvem a vida doméstica, a comensalidade, a consubstancialidade.

alguém¹⁰⁵. Nesta dinâmica, o corpo emerge como o lugar para onde se voltam as atenções e os cuidados. Afinal, ele é a sede dos pensamentos e dos sentimentos. E como nos lembra Lagrou (2006), “para os ameríndios, todo pensamento produz efeito sobre o mundo e, por essa razão, ética, estética e cognição estão intimamente relacionadas” (p.56).

Observa-se, portanto, uma grande ênfase no que diz respeito à necessidade de movimentação do corpo. Neste sentido, na cena descrita acima, as mulheres consideram a aldeia um lugar propício para as crianças não apenas por elas poderem desfrutar da companhia uma das outras, mas também porque lá há muito espaço para elas se movimentarem: correr, brincar, experimentar, aprender... como estavam fazendo com as pipas. A centralidade do corpo refletida nos diferentes processos de ensino-aprendizagem pressupõe que “aquilo que se sabe é incorporado”, ou seja, “toma assento no corpo e que por isso, este deve ser adequadamente produzido para receber os conhecimentos” (Tassinari & Gobi 2007, p.18). Nesta perspectiva, segundo Lopes da Silva (2002, p.40) a corporalidade deve ser entendida como um dos principais mecanismos dos processos de aprendizagem e transmissão do conhecimento nas sociedades ameríndias. Segundo a autora:

movimento, ação, sentidos, plástica e emoção combinam-se como ‘técnicas’ ao mesmo tempo cognitivas e formadoras, em contextos sociais que vão desde atividades corriqueiras da vida cotidiana até os momentos festivos dos grandes rituais estruturados simbolicamente (Lopes da Silva, 2002, p40).

É preciso ter em vista que esse conhecimento e aprendizado, que passam pelo corpo falam-nos não apenas da ética e dos demais saberes necessários para tornar o vínculo entre semelhantes mais sólidos, mas também da relação do corpo com o mundo e, assim, dos saberes necessários à relação com os diferentes. Trata-se, portanto, de corpos que saibam transitar entre o interior e o exterior da socialidade. Trânsito e movimento são certamente metáforas importantes para pensarmos a ideia de conhecimento e de saúde entre os akwẽ, pois ambos estão intrinsecamente ligados à movimentação do corpo.

Movimentar-se nos trabalhos cotidianos, na dança, nos trajetos a percorrer, ou nos esportes, é uma maneira de manter o coração ativo e conseqüentemente o *dahêmba* ligado a ele. A movimentação do corpo afasta a preguiça e é também uma maneira de esquecer-se daqueles que estão distantes. Em suma, um coração centrado nas atividades que dão sentido a

¹⁰⁵ Por isso numa ocasião em que conversávamos sobre a saudade Kmõse enfatizou que uma pessoa enlutada deve ter cuidado para não desejar morrer. Ela não deve se demorar muito neste momento de tristeza.

vida, na medida em que constituem índices da socialidade, não tem lugar para a tristeza, para a doença.

Por outro lado, a movimentação do corpo fundamenta igualmente o aprendizado. Como procurei mostrar em outro lugar (Melo, 2010), entre os Xerente o processo de ensino-aprendizagem está muito pautado no protagonismo do aprendiz e na experimentação. Todo conhecimento deve, portanto, ser desejado e vivenciado para não ser esquecido. Por isso, quando uma criança expressa o desejo de participar de atividades cotidianas, essa atitude é geralmente valorizada e respeitada pelos adultos, mesmo que isso signifique ter que dedicar mais tempo e cuidado para a realização da tarefa. Esse é o caso, por exemplo, das excursões de coleta, quando se percorre distâncias razoáveis sob sol intenso.

Acredita-se que o aprendizado prático é fundamental para um conhecimento concreto sobre o meio ambiente e sobre o universo social no qual as crianças estão inseridas. Portanto, um corpo que se movimenta é um corpo forte, um corpo que aprende e, portanto: um corpo que sabe¹⁰⁶.

Alguns conceitos são importantes para entendermos a maneira como entre os Akwẽ se pensa um corpo saudável. Força, leveza e peso são alguns. As palavras *nĩptdê* (força) e *nĩpi* (trabalhar), derivam da partícula *nĩ* (carne). Manter-se ativo é uma maneira não apenas de afastar a tristeza, mas também de fortalecer (*nĩptê*) o corpo. De tornar a carne menos suscetível as doenças enviadas por meio dos feitiços. Neste sentido, Tĩnkwa-Xerente (2014), explica que meninos e meninas eram incitados a correrem com toras pequenas desde cedo porque assim cresciam fortes. Para o autor, como no passado as festas duravam em média um mês, e eram marcadas por inúmeras corridas, os Akwẽ eram muito fortes.

Para um corpo forte e saudável até os fluidos corporais (sangue, suor e sêmen) devem movimentar-se adequadamente. Sangue em excesso, por exemplo, deixa o corpo pesado, lento e pode causar dores. Entretanto, a perda excessiva é perigosa. O contato com fluidos corporais alheios, a ingestão de líquido, a emissão de suor e a dieta alimentar influenciam diretamente o fluxo sanguíneos e, conseqüentemente, a saúde do corpo. Em suma, o corpo precisa ser “pesado” na medida certa.

Tanto as emoções quanto o fluxo de sangue no interior do corpo são capazes de tornar a pessoa leve ou pesada. No que diz respeito ao sangue, de maneira semelhante ao que

¹⁰⁶ Entre os Kaxinawá, Lagrou (2006) explica que “o pensamento se encontra incorporado em um corpo pensante, pois somente quando o corpo está em repouso ou enfraquecido, surgem almas independentes desse corpo. O conhecimento mora no corpo e se concretiza por meio dele (p.63).

DaMatta (1976) mostra entre os Apinajé, o excesso de sangue é associado ao peso e sua redução à leveza/rapidez. Logo, aos atletas, àqueles que irão dançar por horas seguidas e aos caçadores é interessante ter um corpo leve capaz de se movimentar com destreza e rapidez. Assim, devido ao fato das mulheres serem concebidas como possuindo mais sangue que os homens, não são recomendáveis, por exemplo, relações sexuais quando um homem se prepara para correr com tora, por exemplo. Um corredor em preparação não deve também ingerir muito líquido ou comer comida com caldo sob pena de tornar-se mais pesado e conseqüentemente mais lento¹⁰⁷. A leveza tem neste primeiro caso um caráter positivo. Já no que toca às emoções, acredita-se que a evasão da alma (*dahêmba*), causada, dentre outras coisas, pela tristeza, pela embriaguez e pela saudade, torna o corpo leve, o que neste caso remete à perda de energia vital e a um processo de adoecimento. Aqui, portanto, a leveza se reveste de um caráter negativo.

3.3.1 – Sobre a alegria, os caminhos e as festas

Na aldeia Rio Sono, era véspera do dia 19 de abril. Por algum motivo, de fato, muitas pessoas parecem ter tomado essa data para si. Em algumas aldeias, às vezes se organiza uma programação que geralmente envolve pintura corporal, corridas com toras, cantos e danças, enfim, coisas que os antepassados faziam; coisas também que os Akwê acreditam que os brancos esperam que eles façam para poderem ser considerados “índios de verdade”, coisas, por fim, que os anciãos esperam que as gerações mais novas conheçam e respeitem. Um jovem me explicou que sentia que na semana do dia do índio as pessoas na cidade pareciam tolerar com um pouco menos de preconceito a pintura corporal e outros traços que denunciam a indianidade dos Akwê. Afinal, naquela semana também os filhos dos não-índios se vestem e se pintam de índio. Como se naqueles dias fosse permitido ser índio, para que em todos os demais esse direito pudesse ser negado.

Embora as pessoas da aldeia Rio Sono comentassem animadas sobre a data comemorativa, não haveria nenhuma programação diferente ali. Entretanto, alguns jovens que estudavam no Centro de Ensino Médio Xerente (CEMIX) chegaram à aldeia naquele dia,

¹⁰⁷ A ingestão e a perda de líquidos parecem diretamente relacionados ao fluxo de sangue no corpo. Assim, ao pai de um recém-nascido não é recomendável fazer muito esforço físico de modo a evitar a emissão de suor sob pena de enfraquecer o bebê.

incumbidos de voltarem devidamente pintados¹⁰⁸ no dia seguinte. A escola montou toda uma programação para festejar o 19 de abril, e apenas os alunos que estivessem pintados poderiam receber a merenda escolar. As famílias dos alunos também foram convidadas para prestigiar a programação. O “dever de casa” dos alunos do CEMIX acabou por causar alguma movimentação na aldeia. Algumas pessoas saíram em busca de jenipapo, outras em busca do látex do chamado pau de leite. Algumas mulheres da aldeia decidiram que iam pintar também seus filhos ou netos pequenos.

Popradi logo se envolveu animadamente na fabricação da tinta preta para que seu filho caçula pudesse ir bem pintado para a escola. Ela decidiu que também iria prestigiar a programação e levaria consigo os netos pequenos, que para tanto, também seriam pintados. As crianças ficaram empolgadas com a notícia do passeio e com a expectativa de serem pintadas. Elas corriam falantes em torno de Popradi e de uma de suas noras que a estava ajudando no preparo do jenipapo.

Popradi aqueceu um fruto inteiro de jenipapo nas brasas que estavam entre algumas pedras no chão de sua cozinha. Depois amassou o fruto contra uma pedra, de modo que, ao parti-lo ao meio, ele estivesse suculento. Partido o jenipapo, sobre uma das metades foram colocadas cinzas de um pedaço de borracha que Popradi queimou ali mesmo. Feito isto, ela pegou um pedaço pequeno e achatado de taboca e com ele passou a pintar seus netos (ver fotos 4 e 5). O filho de Popradi foi pintado apenas no final do dia.

¹⁰⁸ Preto e vermelho são as cores que compõem a pintura corporal¹⁰⁸ dos *Akwẽ*. O preto é obtido a partir do carvão misturado ao chamado pau de leite ou a partir do suco do jenipapo, com ou sem a adição de carvão. O vermelho é obtido a partir do urucum. Buscando entender mais sobre o simbolismo dessas cores, ouvi correlações do preto à proteção dos espíritos e o vermelho com o fortalecimento do corpo. Além das pinturas clânicas, existe a pintura usada pelos homens no ritual fúnebre *Kupre* ou quando eles se reúnem por alguns dias na mata antes de dar nome aos meninos. Nestas duas ocasiões os padrões clânicos não são usados. De acordo com os relatos, no passado havia uma variedade de pinturas corporais maior. Por meio delas era possível distinguir ao qual espírito-mestre estavam vinculados os xamãs e reconhecer os jovens que estavam no *warã*.



Figuras 4 e 5 - Popradi pintando o neto Brwê e a neta Sibakadi com motivos pictóricos da metade Doí. Foto: Valéria Melo em 15/04/2014

Percebi que Popradi não pintou as crianças de até seis anos com a pintura clânica completa. Ela sempre deixava faltar algum detalhe ou fazia algo diferente, de modo que a pintura dessas crianças não correspondesse com fidelidade à pintura ostentada pelos adultos. Quando perguntei o porquê da especificidade da pintura dos pequenos, Popradi respondeu de maneira brincalhona e prática: “porque os pequenos são diferentes dos grandes”. Comentou então, que no passado os bebês eram pintados de onça e as crianças até oito anos, mais ou menos, de tamanduá bandeira. Só depois de passarem por um período de formação na casa dos homens (*warã*) é que os meninos podiam ser pintados tal como os adultos de seu clã¹⁰⁹. Um ancião, em outra ocasião, explicou, sem se delongar, que a pintura dos clãs é pesada e por isso perigosa para as crianças. Estavam a me ensinar, portanto, que a pintura corporal deve ser aplicada de acordo com as necessidades e as capacidades dos corpos.

¹⁰⁹ Já as meninas, que não passavam por nenhum processo de iniciação, eram pintadas de acordo com seu clã, quando eram consideradas prontas para o casamento

A percepção que nas crianças o vínculo entre corpo e alma é mais frágil que entre os adultos, o que as torna mais suscetíveis às doenças, é um dos pontos que fundamenta a percepção de Popradi sobre a diferença entre os corpos de crianças e adultos, mas não é o único. As crianças, com seus corpos ainda com pouco sangue e que nada sabem sobre os elementos que constroem a socialidade akwê, bem como sobre as fronteiras fluidas que as separam da socialidade dos estrangeiros, são a princípio pintados de onça e mais tarde de tamanduá, dois predadores do cerrado. Como vimos no capítulo anterior, a pintura parece, neste contexto, ter como objetivo converter as crianças, de presas potenciais em predadores, protegendo-as assim da cobiça dos espíritos. Se hoje as crianças pequenas não são mais pintadas dessa forma, elas frequentemente carregam cordões e/ou pulseiras que têm dentes de predadores como pingentes.

No passado, apenas depois de passarem um longo período no *warã*, ouvindo as histórias e os discursos dos anciãos, aprendendo técnicas de caça e pesca, comendo comidas específicas, aprendendo a lidar com a fome, a sede, o frio e o calor é que os meninos passavam a ser considerados homens aptos para o casamento, e então eram pintados com a pintura indicativa de seu clã¹¹⁰. A maturidade era alcançada, portanto, por um processo de aprendizado que passa pelo corpo. Porque saber implica ter bons olhos e bons ouvidos¹¹¹. Mas implica também ter um corpo forte (*sipitêdi*), preparado para as atividades cotidianas, para as “brincadeiras” (esportes), para a dança, porque é assim que a pessoa fortalece os vínculos sociais, afasta a tristeza e mantém a consciência de si, de modo a poder lidar com as alteridades diversas de maneira mais segura.

Creio, portanto, que a pintura clânica é importante não apenas por permitir a distinção dos clãs e assim fundar a relação de respeito que se estabelece entre eles, como nos ensina

¹¹⁰ Sobre a relação entre a reclusão e o aprendizado Tassinari & Gobbi (2008) explicam que os períodos de reclusão evidenciam que a aprendizagem deve ser incorporada, ou seja, reconhece-se que certos saberes só são adquiridos em condições corporais específicas. A vulnerabilidade é concebida, nesse sentido, como um instrumento de amadurecimento, acredita-se que após passarem por momentos de privações, os iniciados se tornam mais fortes e sábios.

¹¹¹ É ilustrativa, neste sentido, a correlação que Seeger (1980) faz entre a corporalidade e o aprendizado. O autor mostra como entre os Suyá, povo de língua Jê, a ornamentação de determinadas partes do corpo, está correlacionada com a ênfase dada a determinada faculdade (audição, visão ou fala). A perfuração das orelhas (por ambos os sexos), por exemplo, estaria relacionada com a importância da audição para o aprendizado. Já o uso dos batoques labiais pelos homens, com a importância da faculdade da fala para o gênero masculino. É interessante perceber que a exemplo dos Suyá, outros povos falantes de língua Jê, (Kayapó, Krahô, Xavante e Xerente), também fazem ou fizeram em algum momento uso dos batoques auriculares. Isso nos remete, a partir da abordagem de Seeger, ao fato que também entre esses povos, o ouvir tem um papel central, não só para o aprendizado, mas também na conduta social

Schroeder (2006)¹¹². Ela é indicativa também de um processo de aprendizado que fabrica de forma concomitante, o corpo e a pessoa. Penso que essa “fabricação” é a base da postura ética, dos conhecimentos e do comedimento que tornam possível o estabelecimento da relação de respeito e a socialidade akwẽ de maneira mais ampla. Pois, para que haja respeito não basta apenas ser capaz de identificar o pertencimento clânico das pessoas por meio da pintura, é necessário deter também os conhecimentos e o autocontrole que a atitude de respeito pressupõe. As crianças pequenas, portanto, não são pintadas como os adultos porque seus corpos ainda não sabem e não estão preparados para os conhecimentos a que as pinturas clânicas fazem alusão.

Retornemos aos preparativos de comemoração do dia do índio no CEMIX. Enquanto que para a pintura corporal, Popradi e outras mulheres optaram por obter a cor preta a partir do jenipapo, Brupahi me convidou para ir com ela em busca do látex do pau de leite (figura 3). Esse látex, associado a carvão, também resulta numa tinta preta, mas que, ao contrário daquela que se obtém a partir do jenipapo, é facilmente removida da pele quando lavada. Embora Brupahi não tivesse nenhum filho que estudasse no CEMIX, queria pintar seus netos. Partimos então, no dia seguinte por volta das oito da manhã em busca do látex. Seguimos por uma trilha que ia em direção ao rio. Enquanto íamos percorrendo o cerrado Brupahi contava animada que quando criança andava nua e pintada, e que era forte. Segundo ela, as crianças de hoje andam vestidas, não são mais pintadas cotidianamente e adoecem com mais facilidade. Enfatizou também que é importante pintá-las de vez em quando, para que “elas não esqueçam”.

Quando chegamos à árvore conhecida como pau de leite Brupahi retirou superficialmente pequenas porções da casca do tronco em três lugares diferentes. Depois fez um corte longitudinal em cada um deles e em segundos o látex esbranquiçado brotou. O líquido foi recolhido em um recipiente vegetal que Brupahi tinha levado consigo.

¹¹² Segundo Schroeder (2006) a pintura clânica tornou possível a importante relação de respeito entre os clãs, ao estabelecer um contraste em relação a um tempo anterior, em que pela impossibilidade de se distinguirem, os Akwẽ casavam errado e não se respeitavam. O respeito recíproco entre os clãs é sempre evocado, segundo o autor, para amenizar as tensões inerentes dos desentendimentos e das disputas políticas, tornando, portanto, a socialidade possível.



Figura 6 - Brupahi coletando o látex do pau de leite. Foto: Valéria Melo em 16/04/2014, aldeia Rio Sono

Quando retornamos para a aldeia, para descansar da caminhada e do calor, paramos por algum tempo na casa de Kubadi, mãe de Brupahi e uma das mulheres mais velhas da aldeia. Informada sobre os motivos da coleta do látex do pau de leite, Kubadi lamentou que os jovens não soubessem mais fazer nem *siktõ* (côfo¹¹³) e nem *patro*¹¹⁴ (bolsa), que os Akwẽ não fizessem mais penitências (festas) como antes, que as pessoas não se pintassem e não valorizem mais as comidas tradicionais.

Por comida tradicional Kubadi se refere aos beijos de mandioca, com ou sem adição de carne de caça, ao grolado¹¹⁵, a carne de caça moqueada, ao andu¹¹⁶ e a mandioca. A mandioca (*kupa*) é o alimento mais valorizado. É dela que se faz a farinha (*kupazu*), o grolado, o *kuparpẽ* (mandioca com peixe moqueado), a puba (*kupakro*) e o *berarubu* (beiju com carne de caça ou de gado). A manutenção do consumo da mandioca em diversos pratos, acompanhados com frutos nativos do cerrado e carne de caça, é tida sinônimo de saúde e

¹¹³ Cesto oval, com alça e sem tampa. É feito a partir da fibra trançada do buriti e usado para transportar itens diversos, peixes, caças pequenas, lenha, mandioca etc.

¹¹⁴ Bolsa masculina, feita de fibras trançadas de buriti e levada a tiracolo. É usada para guardar munição, fumo e outras coisas pouco volumosas, visto que geralmente são pequenas.

¹¹⁵ Massa de mandioca aquecida que assemelha a uma farinha convencional, mas é menos fina e menos seca

¹¹⁶ Leguminosa que lembra o feijão

força. Comer alimentos moqueados/assados também é algo associado à saúde (Smidth, 2011). Nas fotos abaixo, tiradas durante uma festa (*dasĩpsê*) que aconteceu no ano de 2005, na aldeia Mirassol, é possível observar tanto o preparo do beiju recheado com carne (foto 7), quanto de carne moqueada (foto 8). A carne de caça é mais apreciada para o preparo do *berarubu*, mas pode eventualmente ser substituída por carne bovina, como no caso das fotos em questão.



Figura 7 – Preparo de um *berarubu*. Foto: Odair Giralдин, 19/09/2005, aldeia Mirassol.



Figura 8 – Preparo de carne moqueada. Foto: Odair Giralдин, 19/09/2005, aldeia Mirassol.

A comida é pensada como meio capaz de estabelecer um fluxo de substâncias entre humanos, o que é explicitado pela importância atribuída à comensalidade e também entre humanos e não-humanos, o que se evidencia pela atenção às restrições alimentares. A introdução do sal, do óleo e do açúcar na dieta alimentar, a não observação dos tabus alimentares e o gasto de tempo em ofícios em que o corpo fica parado (por exemplo, a escola) são apontados como fatores que tornam os corpos das gerações mais jovens diferente do corpo dos mais velhos¹¹⁷. Não apenas mais suscetíveis a doenças como hipertensão e diabetes, mas também ao processo de envelhecimento em si. As gerações mais novas estariam envelhecendo mais rápido ou como me explicou um ancião: “os jovens de hoje, ficam velhos ainda novos”. Uma prova disso seria o aparecimento precoce de cabelos brancos. Além disso, comenta-se que os mais jovens não teriam mais tanta disposição como os antigos, nem para tarefas cotidianas, nem para as corridas com toras, nem para as grandes caminhadas como as que os velhos faziam nas grandes caçadas, para visitar outras aldeias ou para se deslocarem até alguma cidade.

Viúva e no auge dos seus 80 anos, Kubadi gostava de ostentar sua vitalidade e independência: lavava a própria roupa, fazia questão de manter o espaço em volta de sua casa capinado e varrido, ia coletar capim dourado no cerrado e de vez em quando pegava carona na garupa de alguma moto para visitar os filhos que moravam em aldeias vizinhas, ou mesmo para ir até a cidade.

Como já mencionado, o lugar do movimento nas falas e no cotidiano akwê é certamente um aspecto digno de nota. A percepção de que vida é sinônimo de dinâmica e que por isso os fluídos corporais, as coisas e as pessoas precisam se movimentar fica evidente não apenas na maneira como os Akwê costumam narrar suas “andanças”, mas também na maneira como falam da prática da corrida de tora ou do futebol, da importância de despertar cedo, de evitar a tristeza e de fazer festa. Neste sentido, congregando aividades que faziam lembrar um *dasĩpsê*, não por acaso a programação do CEMIX, embora simples, mexeu com o cotidiano da aldeia.

O *dasĩpsê*¹¹⁸ é certamente, na atualidade, a festa xerente mais importante. Embora o ápice dessa festa seja a nomeação das crianças, *dasĩpsê* reúne na verdade uma sucessão de

¹¹⁷ Os mais velhos costumam criticar também o hábito de acordar tarde.

¹¹⁸ Realizado geralmente após o período das chuvas, atualmente mais frequentemente no mês de julho, em decorrência das férias escolares.

ritos: disputas esportivas, muito canto e dança no pátio, discursos dos anciãos e aparição dos *Padi* (dois homens que ostentam máscaras de tamanduá bandeira) no pátio da aldeia.

Empolgado com a possibilidade de participar da programação festiva, no dia 18, um grupo de moradores da aldeia partiu para o CEMIX. Kubadi estava entre eles. Mesmo não tendo havido a nomeação de crianças e a presença expressiva de anciãos, a programação foi rica no que diz respeito às competições esportivas (em diferentes momentos aconteceram corridas com tora e corridas com vara¹¹⁹) e, sobretudo, no que toca às danças ao som de músicas akwê, ora ritmadas pelo maracá de Sirnawê e por ele também entoadas, ora embaladas por um CD com gravações antigas. Houve ainda um discurso do diretor da escola sobre os clãs e a pintura corporal e tal como um bom *dasîpsê*, a programação foi encerrada com a apresentação dos *Padi* (tamanduás bandeira).

A disposição de Kubadi em andar de um ponto a outro da escola para acompanhar as diferentes apresentações e, sobretudo, o olhar ao mesmo tempo atento e distante com que ela observava os jovens dançarem e ouvia as músicas, foi algo que me chamou atenção. Em pé, com seu cõfo a tira colo e apoiada num cajado de madeira, Kubadi permaneceu longo tempo com os olhos fixos na dança executada numa quadra poliesportiva coberta. Ora ela esboçava um sorriso, ora adotava uma fisionomia mais grave. Um pouco mais a frente, alunos que não estavam dançando esforçavam-se com seus celulares nas mãos para gravar a performance dos colegas. Explicaram-me que o jeito de entoar os cantos muda com o tempo. O olhar de Kubadi, a empolgação das crianças e o esforço dos jovens de registrarem o momento, fazem pensar que a maneira de se apropriar desses cantos pode também mudar, mas não aquilo que a música e a dança pareciam despertar naquele momento nas diferentes gerações ali presentes.

O termo *dasîpsê* é traduzido pelos Akwê como festa de dar nomes ou simplesmente festa. A nomeação é um tema clássico das etnografias que tratam de sociedades Jê como pode ser bem observado em DaMatta (1976), Melatti (1976), Lopes da Silva (1986), Lea (2012). A nomeação e a participação nos rituais que assinalam a passagem para a vida adulta, constituem também aspectos fundamentais do processo de “construção da pessoa como humano”. Afinal, enquanto as substâncias unem os corpos, os nomes unem os seres sociais (DaMatta, 1976; Melatti, 1976). Assim, no que toca ao nome, o que se pode observar é que ao

¹¹⁹ A corrida com vara também chamada de corrida com fecha é uma espécie de corrida de revezamento: dois grupos de meninos ou meninas se organizam em duas filas paralelas distantes entre si. Também os componentes de cada grupo devem manter distância uns dos outros. Cada competidor deve correr até o companheiro de equipe mais próximo e entregar-lhe a varinha, feita de taboca ou taquari. Vence o grupo que cruzar a linha de chegada mais rápido, ostentando a varinha nas mãos.

mesmo tempo em que ele tem o papel de individualizar um novo ser, ele também exerce a função de o socializar. Portanto, ao receber um nome a criança torna-se portadora de identidade social, deixando de ser um ser indiferenciado. Desse modo entre os Jê, pode-se dizer que:

O nome, de um lado, é "corpo", mais especificamente, "pele". Esse aspecto do nome, sugiro, corresponde à objetificação das relações que constituem a pessoa como parente, e assim às transações entre "cruzados" e "paralelos", "nominadores" e "genitores", "mentores" e "propagadores", bem como "maternos" e "paternos". A próxima seção tenta estabelecer rapidamente este ponto. Mas o nome é também, sob outros aspectos, "alma": ele sobrevive à morte — é, como chama atenção Melatti (1978:127; Lea 1986:380-382), uma parte "durável" da pessoa — e está ligado ao ritual e a seus personagens(...).

Quero sugerir que esta dupla face dos nomes corresponde ao papel pivotal que joga a nomeação nesses sistemas sociais: de um lado, como um constituinte pessoal e, portanto, corporal, como pele e roupa, o nome objetifica as relações que *fabricaram* a pessoa como Humano, as transações que resultaram no e resultarão do laço criado pela nomeação (...). De outro, como um princípio de transformação, parte da "roupa" que faz da pessoa participante da recriação ritual do *socius* (Coelho de Souza, 2002, p.573. Grifos da autora).

Durante a sucessão de rituais que compõem o *dasîpsê*, os Akwê fazem questão de exacerbarem sua diferença: pintam seus corpos, nominam suas crianças, correm com toras, comem carne moqueada e berarubu de massa de mandioca. Assim, procuram evitar as conjunções indevidas e afastar a tristeza e a morte. É neste sentido que os anciãos às vezes se referem às festas como penitências. O corpo emerge no decorrer do ritual como lócus privilegiado do aprendizado e da interação em diferentes escalas (com parentes, afins e afins potenciais) que a festa proporciona. É sobre o corpo que incide a pintura, a comida tradicional, as disputas e a dança. O gosto pelo *dasîpsê* está muito relacionado com a concepção nativa de saúde, o que nos remete, por sua vez, a importância do movimento: dos corpos e do mundo.

Tive oportunidade de assistir a um *dasîpsê* algumas vezes. No que aconteceu na aldeia Mirassol, no ano 2005, também eu e outros pesquisadores presentes recebemos um nome, numa dinâmica semelhante àquela em que as crianças akwê foram nominadas. Para a realização de um *dasîpsê*, a aldeia anfitriã recebe pessoas de diferentes aldeias. Os visitantes hospedam-se na casa de parentes, em coberturas de palha ou lona montadas de maneira improvisada, ou apenas sob a copa das árvores. Como a festa ocorre geralmente no período de estiagem, não há risco de a chuva atrapalhar a noite de sono dos visitantes ou a dança no

pátio. Para aplacar o frio, comum nessa época, pequenas fogueiras são feitas na proximidade dos abrigos improvisados. À medida que vão chegando, os convidados se pintam, e junto com eles também os moradores da aldeia anfitriã. A aldeia anfitriã é responsável pela alimentação de todos. Carne bovina, arroz, farinha e café constituem alguns dos alimentos mais importantes.

A movimentação na aldeia começa muito cedo e se estende noite adentro. Nas primeiras horas da manhã, enquanto muitos ainda nem despertaram, um ancião solitário caminha pelo pátio e discursa. O tema do discurso pode ser, dentre outros, uma exortação para que os mais jovens respeitem a tradição, se pintem, participem das danças, e prestem atenção para que aprendam e ensinem às crianças. Geralmente se enfatiza que os velhos estão se acabando e levando consigo os conhecimentos e por isso é necessário que os mais jovens estejam interessados e atentos.

Com o sol já alto, várias coisas ocorrem simultaneamente. Durante todo dia, até as primeiras horas da noite, é possível observar em diferentes momentos a nominação de meninas. É possível observar também, em alguns casos, o preparo de carne moqueada, beiju com massa de mandioca e outras comidas. Além disso, as pessoas se divertem observando grupos de meninos que correm com flechas. Durante o dia é possível ver ainda grupos de meninos, mulheres ou homens correrem com toras pequenas¹²⁰.

À noite é a voz do *sekwa*, ritmada pelo maracá, que ecoa pelo pátio. Homens e mulheres, ora dançam divididos em duas filas que se posicionam frente a frente, deslocando-se lateralmente pelo pátio (ver foto 06), ora dançam organizados em uma única fila que acompanha os passos do *sekwa*. Em outra formação possível, o *sekwa* se posiciona no meio, enquanto homens e mulheres intercalados formam um círculo em volta dele. A marcação da dança é feita a maior parte do tempo por meio da projeção do pé direito para frente, numa batida forte e ritmada.

¹²⁰ A corrida com toras pequenas é menos ritualizada que a corrida com toras grandes que acontece no último dia de festa. A tora grande é decorada e carregada por dois homens enquanto a tora pequena não recebe qualquer tipo de decoração e é carregada individualmente. Para a corrida com as toras grandes, os homens são divididos de acordo o pertencimento às metades *Htâmhã* e *Stêromkwa*. Cada time é acompanhado e orientado por um ancião, para correr com as toras pequenas os grupos de organizam aleatoriamente.



Figura 9 - Dança no pátio, aldeia Brupre. Foto: Valéria Melo 13/04/2008

No que diz respeito aos cantos, os dançarinos, em alguns momentos, respondem ao que o *sekwa* canta e em outros o acompanha em uníssono. Os cantos dos *sekwa* cantados no pátio são acompanhados de maneira empolgada pelas pessoas, que sorriem, comentam a performance dos dançarinos e mesmo de longe acompanham a música. Assim, tanto aquelas que dançam quanto as que apenas observam, divertem-se e assim o canto e a dança se estendem noite adentro.

Os animais e outros elementos do universo extra-humano servem de nomes pessoais e por isso são cantados durante a nomeação das meninas. As meninas são sempre nomidadas de duas em duas. O par é idealmente composto por uma menina de cada metade, de clãs *nākwa*. As meninas, devidamente enfeitadas ocupam o centro de um círculo formado por homens. O grupo percorre as casas da aldeia, como se estivesse a apresentar as meninas diante de cada uma delas. A figura do tio de amarração (MB) tem grande importância durante toda a cerimônia de nomeação da sobrinha¹²¹. Ele é o responsável por enfeitá-la, providenciar os colares de tiririca e o colar que tem como pingente o dente de capivara. Além disso, ele

¹²¹ Quando nasce uma menina, um parente da mãe confecciona uma cordinha de tucum e demonstra o desejo de se tornar o *nōkrēmzukwa* da criança, o que é concretizado por meio da colocação da cordinha de tucum geralmente no tornozelo da menina. Por isso o termo *nōkrēmzukwa* é traduzido como tio de amarração. Schroeder (2009) explica que o *krēmzukwa* pode ser literalmente como dono da sobrinha. Segundo o autor, o *nōkrēmzukwa* é “responsável pela transição dos sobrinhos (ZC), do âmbito doméstico à vida cerimonial e pública” (p.95). O gesto de amarrar, de acordo Schroeder, significa responsabilidade total sobre a formação menina. Além dos preparativos para nomeação da sobrinha, o tio de amarração se encarrega das negociações e pela cerimônia de casamento, tendo direito de cobrar pela “desonra” da sobrinha.

acompanha a sobrinha durante toda nomeação. Depois de devidamente enfeitadas, as duas meninas passam ao centro do círculo composto pelos homens e eles, então, “cantarão o nome atribuído”. Um mesmo canto pode servir para fornecer um conjunto de nomes.

Alguns nomes femininos não são dados com frequência por exigirem um aparato ritual (cantos, dança, oferecimento de comida) ainda maior que outros. Argumenta-se que além do custo e do trabalho para organizar o ritual para atribuição desses nomes, hoje poucas pessoas deteriam conhecimento acerca dos cantos e da ritualização necessária para atribuí-los a alguém. Vejamos o exemplo do nome feminino Tpedi, que faz alusão aos peixes e por isso o ritual para sua imposição remete os observadores à vida aquática. Para que o nome Tpedi seja atribuído é necessário um canto específico e o oferecimento de peixes como alimento. Além disso:

Para acontecer esse ritual, primeiro é preparado um para-peixe¹²², simbolizando tinguizadas¹²³, uma das atividades que os Akwê praticavam (...). O pára-peixe é construído com palha de babaçu, madeira pequena e palha de buriti para amarrar. No conselho dos anciãos, um homem é escolhido para representar o jacaré (Kuihâ). Após a escolha, o jacaré é fantasiado (enfeitado) de palha de pati (wakro su): ele deita na porta do pára-peixe esperando os peixes passar perto dele.

Os demais participantes representam peixes em cardume. Nesse ritual, o arco e flecha também são utilizados somente na simulação. Durante o ritual, as pessoas se divertem, principalmente, quando o jacaré tenta pegar os peixes. E o homem que está com arco e flecha simula matá-lo. E assim é encerrado o ritual de Tpedi, com todo mundo muito alegre (...) (Sinã-Xerente, 2012, p.23).

É mais frequente, portanto, a opção por nomes que sejam tidos como bonitos, mas que não exigem tanta ritualização. A atribuição de nome aos meninos acontece apenas no final do *dasĩpsê* e possui diferenças significativas da nomeação feminina. Diferentemente das meninas, que têm seus nomes cantados de casa em casa, o nome dos meninos são “gritados” pelos anciãos no pátio. Antes disso, porém, é feita toda uma preparação que acontece na mata, onde um grupo de homens acampa por até cinco dias. Esse momento é também chamado de “cantoria no mato”. Portanto, o canto aqui também ecoa, em meio aos discursos dos mais velhos, ensaios da performance a ser executada no ritual e a fabricação de bastões de madeira

¹²² Espécie de barragem/armadilha construída com pedaços de madeira, tabocas, palha e pedras, usada para conter os peixes que, tontos pelo efeito do tinguí na água, bóiam e são levados pelo rio.

¹²³ Tipo de pesca que se dá com a maceração de caules do vegetal conhecido como tinguí *Mascagnia rigida* (A. Juss.) *Griseb.*, planta considerada tóxica, e sua inserção nos cursos d’água (Titto, 2013, p.61).

e os enfeites de embira usados no pescoço. Durante o acampamento na mata, além da pintura clânica, os homens pintam de preto as panturrilhas e o rosto para se protegerem do contato intenso com os espíritos. Os membros e uma metade devem pintar os membros da outra. Esse momento não pode ser acompanhado por mulheres, com exceção de duas mulheres que ajudarão no momento da nominação. Em relação a esse momento do ritual e sobre os cantos do mato, Schroeder (2006) descreve o seguinte:

O canto do mato é reconhecido e conhecido por todos os Xerente, embora alguns tenham mais habilidade para o canto. Todas às vezes em que estive presente repetiram diversas vezes um conjunto de sete cantigas, um dos lados começando e o outro repetindo. Cantam postados em círculos, deslocando-se para um lado e para o outro, marcando o ritmo com a batida de um bastão *kaprēsdi* preparado ali mesmo. Os cantos podem ser intercalados por tocadores de flauta. As letras dos cantos do mato não contém nenhuma evidência ou sentido especial. Solicitados a explicitar o seu significado, dirão simplesmente que estão cantando para os meninos – *kwatbremĩ*. As letras falam de festa, de cantar bonito, de gritar para um morro grande, de mulher madura ou madrastra que chamou, sugerindo talvez fragmentos de outras narrativas (Schroeder, 2006, p.76).

Cantar e dançar extrapolam o ato festivo em si, como Stukrẽpre comentou em outra ocasião, “para akwẽ cantar e dançar é uma forma de se encontrar consigo mesmo”. Encontrar-se consigo mesmo no sentido de enfatizar e se alegrar por ser Akwẽ. Para os Akwẽ fazer festa é a maneira, por excelência, de alegrar a si próprio, de comunicar-se, diferenciar-se dos demais seres do cosmos e de em alguma medida alegrá-los também. Nesta perspectiva, Lagrou (2006), explica que “os corpos em festa participam de um corpo maior, são eles mesmos divíduos em vez de indivíduos, são corpos permeáveis, partíveis. Enfatiza-se a relação entre corpos e entre o corpo e o mundo (Lagrou, 2006, p.63).

De maneira análoga aos corpos akwẽ, também o mundo e o que ele contém (o sol, a lua, as estrelas, a água, as plantas, os animais e os respectivos donos de tudo que existe) tem vida e precisa movimentar-se a contento. Tendo em vista, portanto, a capacidade de interação de tudo que existe e que conexões imprudentes são sinônimo de cataclismos e doenças, faz-se necessário corpos fortes e sábios.

Nesta dinâmica, o xamã emerge não apenas como mediador por excelência nos processos de doença, mas também como aquele que conecta e separa espaços distintos de experiência, por meio do seu sopro e/ou de suas canções ritmadas pelo maracá. Ele possui,

assim, um papel fundamental, tanto no que diz respeito ao movimento satisfatório dos corpos, quanto ao movimento do mundo.

CAPITULO IV

ENTRE SONHOS, DOENÇAS E ESPÍRITOS: O XAMANISMO ENTRE OS AKWE

A comunicação com agentes sobrenaturais com poderes e conhecimentos tanto para curar quanto para agredir é uma das características fundamentais do xamanismo. Não por acaso, *xamã*, uma palavra de origem siberiana, faz alusão ao “mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos” (Langdon, 1996, p.12).

Nas festas, portando seus maracás, os *xamãs akwê*, denominados *sekwa*, geralmente cantam por longas horas. Seus cantos são sempre povoados pelos seres das matas, dos rios e do céu. Mas eles cantam também para curar os doentes e em outras situações. O repertório musical dos *sekwa* inclui canções pessoais (cada *xamã* possui uma música exclusiva ensinada pelo “espírito mestre” que não deve ser cantada por outra pessoa) e as canções de pátio, que são compartilhadas entre os *sekwa* e cantadas geralmente à noite. A palavra cantada, o som do maracá e a pintura corporal se revestem de caráter conectivo. Têm poder de transportar o *xamã* para outros lugares e de chamar espíritos. Eles têm poder, sobretudo, para estabelecer a comunicação entre subjetividades e espaços, a princípio, distintos.

Assim, pelo menos no que diz respeito à concepção do xamanismo como um sistema de comunicação e mediação (Sztutman, 2003), a atuação dos *sekwa akwê* não parece se distanciar do xamanismo de outras partes das terras baixas da América do Sul. Também aqui, devido à capacidade de fazer com que os modos de significação de uma realidade reverberem em outra (Carneiro da Cunha, 1998), o *xamã* é entendido como um viajante, um “diplomata cósmico” (Viveiros de Castro, 2006, p.310). Nesta perspectiva, o presente capítulo se dedicará a evidenciar aspectos do xamanismo xerente buscando suas sutilezas e o estabelecimento de correlações com o xamanismo observado em outros contextos etnográficos.

Quando cheguei à aldeia Rio Sono em março de 2009, lá havia dois *sekwa*: *Srënomrĩ* e *Sikbowê*, ambos em plena atividade. Extrovertido e sempre muito receptivo, *Srënomrĩ* gostava de contar histórias. *Sikbowê*, por sua vez, era mais introvertido e menos dado a longas conversas. Entretanto, ambos tinham algo em comum: a ênfase nos relatos sobre suas viagens até lugares e pessoas diferentes. *Srënomrĩ* viajou por outros estados e esteve algum tempo entre os Xavante. *Sikbowê*, por sua vez, andou entre os Krahô, Apinajé e entre os

Javaé. Ele gostava de dizer que nessas andanças deixou “muita semente”¹²⁴ espalhada por aí”. Ambos sempre enfatizavam que andar é importante para conhecer outros lugares e pessoas. É fundamental também para aprender. Ouvindo depois sobre as experiências oníricas e sobre a relação estabelecida por eles com os espíritos, passei a ver como o xamã refletia bem o *ethos* Akwẽ tão pautado no movimento e incorporação de novos conhecimentos, coisas e pessoas.

Enquanto as experiências oníricas permitem que os *sekwa* viajem por outros níveis de realidade, a possibilidade e a capacidade do xamã de se comunicar com os espíritos é o que garante a dinâmica correta do cosmo e a sobrevivência dos Akwẽ. O *sekwa*, assim como se espera dos líderes, se lança ao exterior e negocia com sujeitos outros. A “condição *sekwa*”, como se verá, é obtida a partir de um vínculo estabelecido com um “espírito” que vai ensinar ao aspirante todo o necessário para fazer dele um xamã. O vínculo com o espírito-mestre e a força do xamã são materializados por pequenas pedras que são introduzidas pelo espírito na nuca e em cada uma das articulações do corpo do aprendiz. Nestes termos, o xamã “encorpora” em si a diferença. Seu desafio, de maneira análoga àqueles que se aventuram por terras estrangeiras, é sofrer os inevitáveis efeitos da ação do Outro em si, sem, no entanto, torna-se totalmente outro. A condição *sekwa* habita, nestes termos, na interseção entre o Eu e o Outro, de maneira que o *sekwa* se torna uma metáfora oportuna para pensarmos o modo como os Akwẽ geralmente se relacionam com o exterior.

Entre os povos Jê, a ausência de bebidas fermentadas e de substâncias psicoativas, a ênfase no cerimonialismo em detrimento de práticas mais individualizadas e um discurso cosmológico menos rico no que diz respeito a cosmografia e os espíritos, são alguns dos aspectos apontados como justificativa para o xamanismo entre esses povos ser considerado como um fenômeno pouco desenvolvido (Viveiros de Castro, 1986; Coelho de Souza, 2002). Sabe-se, entretanto, que a ênfase no sociologismo, característica marcante das etnografias Jê restringiu em muito a atenção dada à cosmologia e pode ter contribuído diretamente para essa percepção (Coelho de Souza, 2002; Lea, 2012). Assim, mesmo que com alguns traços distintos em relação aos xamãs de outras partes da América do Sul, o que se argumenta hoje é que a percepção da elaboração restrita do xamanismo entre os Jê pode ser, em grande medida, um reflexo do enfoque dos trabalhos sobre eles escritos (Lea, 2012). Em relação a isso Coelho de Souza (op. cit) argumenta:

¹²⁴ Sêmen

Com efeito, o que chamou a atenção dos etnógrafos nas sociedades centro-brasileiras foi, antes de mais nada, o seu caráter ostensivamente "coletivista": a proliferação de grupos nomeados e a convencionalização explícita de suas relações, expressa em seu mapeamento espacial; o uníssono de seus cantos; a institucionalização de uma multiplicidade de vínculos, papéis e protocolos rituais. E se é claro que os xamãs não estiveram jamais ausentes, suas atividades sem dúvida assumiam nesse contexto uma menor visibilidade. Devido a sua expressão coletivizada, cerimonialista, a cosmologia foi obscurecida pela sociologia — o que aliás em muito dificulta o entendimento desta última (Coelho de Souza, 2002; p.354-355).

Por outro lado, estudos comparativos sobre o xamanismo jê esbarram na disparidade dos dados disponíveis sobre esse aspecto entre os diferentes povos, e também na variedade de concepções e atribuições que o xamanismo parece ter entre eles (Pissolato, 1996). O que, aliás, destoa da imagem dos Jê como complexo sociocultural comum construída a partir da ênfase no dualismo enquanto princípio básico estruturador dessas sociedades (Maybury-Lewis, 1979). As maneiras de iniciação, o modo de perceber a cura e a feitiçaria, a relação ou não dos xamãs com a obtenção de bens culturais refletida no status social conferido a esses personagens constituem apenas algumas das diferenças observadas no xamanismo entre os Jê. Pode-se mencionar ainda, casos como o dos Xavante, entre os quais os dados etnográficos apontam para a impossibilidade de se falar em xamãs, curadores ou especialistas. Haveria entre eles apenas a circulação de conhecimentos mágicos transmitidos através das gerações e alvo de disputa entre os grupos masculinos (Maybury-Lewis, 1984; Lopes da Silva, 1986).

Em se tratando dos Akwê, a primeira etnografia a trazer informações sobre o xamanismo foi a de Nimuendajú (1942). Nela, os xamãs são designados pelo termo "videntes" e descritos como relacionados ao domínio celeste. Toda comunicação da humanidade com *Waptôkwa* e *Waire* era feita, segundo Nimuendajú, através das estrelas (p.85). Nestes termos, os Akwê apelariam a *Waptôkwa* e *Waire* apenas no que dizia respeito a assuntos de interesse tribal, os benefícios pessoais eram solicitados às estrelas.

Além dos processos de cura, o autor chama atenção para a atuação dos xamãs em outros contextos, notadamente a intercessão junto ao céu para evitar catástrofes naturais. A cerimônia do "Grande Jejum", que o autor caracteriza como sendo a cerimônia mais importante, é um exemplo disso (Nimuendajú, 1942, p.93).

Como vimos, a cosmologia xerente é muito marcada pelo receio do fim da humanidade por meio de catástrofes climáticas causadas pela ira celestial. Tanto, que entre os Akwê é comum ouvir as pessoas se referindo às festas e grandes rituais como "penitências".

Nelas, os *sekwa* sempre assumem um papel importante, seja na orientação da execução dos ritos ou na execução de músicas específicas que se prolongam pela noite, ritmadas pelo maracá.

Na etnografia de Nimuendajú, os cantos e a pintura corporal ganham destaque na postura adotada pelos xamãs para evitar o fim da humanidade. Descrevendo uma das visões de Bruê, um “vidente” da metade Siptató, ele escreve:

Vênus, em seguida, lhe ensinou [a Bruê] mais canções e extraiu de outra caixa pequena de folha de buriti três pacotes pequenos de “remédios” [small medicine package] para a tempestade, o mundo de incêndio, e a “noite fria”, respectivamente: destes Bruê devia escolher um. Ele escolheu o primeiro, não a fim de ferir seu povo. Mas, para aterrorizar os seus inimigos e os tribais se eles de alguma forma ameaçassem a ele e a vida de seus parentes. Não muito tempo depois veio a grande enchente de 1926. A água irrompeu em toda a estepe, e os rios subiram ameaçadoramente por isso todos temiam outro dilúvio. Bruê acalmou o povo, dizendo que ele iria cortar a água. Três vezes fez-lhe pintarem as pernas de tinta preta, até pouco acima do joelho e cada vez disse que lavaria a tinta no riacho da aldeia. Em seguida, ele cantou e as inundações passaram (Nimuendajú, 1942, p.87).

Os *sekwa* tinham, portanto, recursos e capacidade para evitar catástrofes. Ainda hoje eles são tidos como mediadores por excelência nas ocasiões de eclipse, para evitar que a noite fria se instale sobre a terra e, no passado, tinham papel fundamental no “grande jejum”.

É fato que o contato, o cessar das atividades bélicas e a retração da vida ritual fizeram com que o xamanismo akwê ganhasse novos contornos ao longo do tempo. A recorrência de narrativas que restringem o xamanismo aos processos terapêuticos e a feitiçaria é certamente reflexo disso. Espera-se, entretanto, que fique claro que a despeito das mudanças, o xamanismo não perdeu sua ressonância na socialidade akwê.

4.1 – A (trans)formação do *sekwa*

Um homem pegou seu patró¹²⁵ e foi para o mato caçar tatu. Depois de algum tempo andando ele se deparou com um tatu-canastra e passou a persegui-lo, mas o perdeu de vista.

¹²⁵ Pequena bolsa feita de fibra de buriti, usada pelos homens geralmente para levar pequenos objetos em suas incursões pelo cerrado.

Encontrou então, muita terra vermelha remexida e viu um buraco grande, deduziu ser do canastra e supôs que o animal podia ter se escondido ali. Ele ateou fogo em folhas secas e verdes, para fazer bastante fumaça entrar pelo buraco e entorpecer o tatu. Depois que a fumaça cessou ele entrou em busca do animal. Era um buraco profundo e nele o homem foi entrando cada vez mais. O buraco foi ficando cada vez mais alto e largo de maneira que foi possível ao caçador movimentar nele em pé. De repente, a terra cedeu e o caçador caiu no olho de um pé de buriti. Lá em baixo havia um grande campo gramado e muitos queixadas. Eles sentiram cheiro de caça e sabiam que vinha de cima de um dos buritizeiros que ali havia. Eles começaram então derrubar os buritizeiros um a um. Quando já estavam prestes a derrubar aquele onde estava o caçador, ouviram um forte barulho e se distraíram com ele. O homem desceu do pé de buriti e correu o mais rápido que pode quando de repente se deparou com o dono dos queixadas. Ele pediu que o caçador ficasse tranquilo que ele lhe ensinaria muitas coisas. O dono dos queixadas mostrou ao caçador sua criação (os queixadas dos quais cuidava). Disse ao caçador que quando ele retornasse para a aldeia dele poderia saber onde os porcos estariam apenas cantando e que o povo dele poderia caçá-los. Advertiu, entretanto, que ele não deveria matar porco algum. Enquanto seus companheiros caçassem, ele deveria se posicionar na entrada do buraco onde os queixadas passavam para retornar para a morada deles e deveria retirar as flechas daqueles que estivessem feridos. O dono dos queixadas enfatizou que se o caçador matasse algum porco, ele morreria. O homem concordou. Ao fim de sua estadia entre os queixadas, o homem foi pintado. Ele era agora um sekwa e voltou então para sua aldeia. Todos o receberam com surpresa e alegria, pois acreditavam que ele havia morrido. O jovem sekwa contou ao seu povo o que tinha visto e ouvido. Desde então, sempre quando os caçadores da aldeia saíam juntos para caçar queixadas, ele cantava durante a noite e no dia seguinte ele os levava ao lugar onde os porcos estariam. Enquanto os caçadores caçavam, o homem fazia o que o dono dos queixadas havia lhe ensinado: ele vigiava os porcos que voltavam para casa e retirava as flechas dos que tinham sido feridos. Por isso mesmo ele nunca levava caça para sua casa. Levava apenas coco babaçu e coco de tucum. A mulher do sekwa ficava muito irritada pelo o fato de o marido, que sempre tinha muito sucesso nas caçadas, não trazer mais carne para casa. Ela o acusava de ter se deitado com uma mulher solteira, dizia que o insucesso dele se devia a isto. O sekwa ouvia as acusações com tristeza. Outras caçadas de porcos foram marcadas por ele. Também delas ele voltou sem carne alguma e levando apenas babaçu e tucum. A mulher dele ficou furiosa. Seus companheiros de caçada sempre lhe levavam algum pedaço daquilo que abatiam, mas mesmo assim a mulher continuava muito brava e acusava o

marido de ter se deitado com uma mulher solteira. Cansado das injúrias da mulher, o homem prometeu para ela que mataria um queixada na próxima caçada. Mais uma vez ele cantou a noite e combinou com os caçadores da aldeia uma caçada para o dia seguinte. O homem saiu para a caçada sabendo que ia morrer. Como de costume, se posicionou no caminho que os porcos tomavam para voltar para sua morada. Quando ele enxergou o dono dos queixadas correr em sua direção, preparou seu arco e atirou. O dono dos porcos segurou a flecha com uma de suas mãos e a atirou de volta em direção ao homem que caiu morto. Ele foi morar junto com os queixadas.

A narrativa acima nos permite pensar sobre alguns aspectos do xamanismo entre os Akwẽ, uma dos principais é, sem dúvida, a viagem a uma “terra estrangeira” e a relação estabelecida com o Dono (*tdkwa*) de uma espécie natural por meio dessa jornada. Na narrativa, um caçador solitário de repente tem acesso a outro nível de realidade: ele conhece “outro mundo”, neste caso, a morada dos queixadas, e passa a ser instruído pelo dono destes. Entretanto, para poder chegar a ser instruído ele precisa antes vencer um desafio: não tornar-se presa, visto que quando adentra o lugar dos queixadas seu cheiro era para estes, cheiro de caça. O que nos remete às provas as quais os *sekwa* são submetidos quando em treinamento. Na história, o caçador, devido sua imersão entre os queixadas, afasta-se do convívio com os seus parentes e passa a ser tido por eles como morto. Terminado o aprendizado, o *sekwa* é pintado e passa a cantar para se comunicar com aquele que o ensinou.

O acesso aos outros espaços de realidade é certamente uma das características que distingue o xamã das demais pessoas. Esse acesso é possível por meio da capacidade do xamã de exteriorizar de maneira controlada seu duplo (*dahêmba*). São essas viagens feitas pelos *sekwa* que fundamentam muito da percepção que têm do cosmo e também as formas de relação estabelecidas por eles com os animais e as plantas. Essa interação com seres que habitam outros espaços é pautada na capacidade de barganha do *sekwa* que, além de lhe permitir ter certa influência sobre atividades como caça, pesca e também sobre fenômenos meteorológicos, permite ainda negociar o retorno do *dahêmba* (duplo/alma) evadido de uma pessoa doente.

A pintura corporal e o canto, mencionados na narrativa, também figuram entre os Akwẽ como aspectos importantes do xamanismo. A pintura corporal ostentada pelos *sekwa* é frequentemente aludida nas narrativas. Se em alguns momentos ela parece mais genérica, como quando se descreve o *sekwa* usando apenas o urucum ou o látex do pau-de-leite

associado com carvão para pintar de maneira uniforme o corpo, ou partes dele, em outros momentos, são mencionados motivos pictóricos específicos que têm a função de distinguir os xamãs de acordo com os “espíritos” responsáveis pela iniciação. Em outros momentos ainda, a ênfase no sentido de traços pintados no corpo do *sekwa* parece querer nos fazer pensar o motivo pictórico como caminho.

Por outro lado, como veremos adiante, o canto parece constituir um veículo de comunicação. Os xamãs *akwẽ* possuem uma relação especial com a música. É através dela, sempre ritmada pelo maracá (*zã*), que eles se conectam ao exterior quando em estado de consciência plena¹²⁶. Durante ritos festivos, procedimentos de cura e situações adversas, os *sekwa* cantam. Eles cantam também em seus momentos de solidão na mata para assim se comunicarem com seu espírito mestre. A música, nestes termos, parece ser a linguagem que permite o diálogo e as negociações com outros sujeitos do cosmo.

Por fim, a relação predador/presa, constitutiva da atividade de caça, bem como a percepção dessas posições enquanto reversíveis – como quando o caçador é farejado como caça pelos queixadas e quando ele é efetivamente morto como caça pelo dono dos queixadas – remetem-nos a atuação do xamã em meio a uma infinidade de sujeitos e de alguma maneira também ao vínculo que ele estabelece com o espírito que se encarrega de sua formação. O estabelecimento desse vínculo exige a observância de acordos, tabus e resguardos que, se quebrados, podem ter como pena a perda das capacidades excepcionais e/ou a morte do *sekwa*.

Os *dahaiwakurkwa*, os *sekwa* que aprendiam com o sol, emergem nas falas atuais como ícones de poder e representantes de um tipo ideal de xamã que não existiria mais. De maneira diferente dos especialistas de hoje, que são formados, sobretudo, pelos donos de espécies animais, os aspirantes à *dahaiwakurkwa* aprendiam com *sdakro tdekwa* (dono do calor do sol). Para isso eles passariam, em um dos estágios do treinamento, dias consecutivos sentados sob o sol, sempre voltados para ele, podendo beber apenas uma quantidade irrisória de água. Maybury-Lewis (1990) menciona uma história contada por Wakuke, um de seus interlocutores, que se parece muito com o que ainda hoje é descrito sobre a formação dos “*sekwa* que aprendiam com o sol”. De acordo com autor:

¹²⁶ Tradicionalmente os *sekwa* não fazem uso de alucinógenos, portanto, por estado alterado de consciência me refiro às viagens do *dahẽmba* do xamã em episódios como sonhos, doenças e desmaios.

Uma vez os Xavante e os Xerente se juntaram para fazer um festival. Durante dias os homens se sentaram ao sol. Eles não bebiam e não tomavam banho. Suas peles se tornaram negras e seu cabelo estavam emaranhados como os cipós da floresta. Mas eles ficavam lá sentados e à noite dançavam e o *sekwa* os chefiava (Maybury-Lewis, 1990, p.153).

Nimuendajú (1942) ao mencionar os ritos que compõem “o grande jejum” (*dahêlwakulkwa*), faz uma descrição semelhante, a de Maybury-Lewis (op.cit). De acordo com Nimuendajú (op.cit.), o grande jejum era realizado quando uma estiagem prolongada ameaçava a colheita¹²⁷. A decisão partia de anciãos que já tinham participado da performance (*sdakro'nhã*). Apenas homens adultos divididos em três grupos (*awakbonikwá*, *aimbatí* e *asaré*¹²⁸) jejuavam:

Ao pôr do sol os *awakbonikwá* se juntam para seu primeiro encontro na arena cerimonial, onde cantam toda a noite sob a liderança dos conselheiros religiosos. Pela manhã, (...) os homens permanecem para fazer um grande guarda-sol. Agrupados por metades, eles cantam no local sem qualquer abrigo até 11 horas da manhã, sentados com os rostos erguidos para o leste. Então eles continuam cantando sob o guarda-sol até cerca de 2 horas da tarde, após o que novamente tomam posições no aberto para continuar a cantar com intervalos menores. À noite, eles dificilmente vão dormir. De manhã e à noite o *Asaré* traz-lhes água em uma garrafa de cabaça pintada, da qual derramam para cada penitente a quantidade comportada por uma mão. Cada jejuador lava a boca e bebe da água. Duas vezes por dia um dos dois comissários recolhe os bolos de mandioca dos parentes dos penitentes em grandes bacias de cestaria; estas contribuições são distribuídas entre eles pelos conselheiros.

Essa rotina continua ininterruptamente durante cerca de três semanas. Os penitentes ficam magros, queimados pelo sol, e sujos, durante todo o período as abluções são proibidas (Nimuendajú, 1942, p.95).

Os Xerente atuais não parecem reconhecer a expressão “grande jejum” ou ter lembrança de uma cerimônia realizada com a finalidade de evitar secas e que agregasse todas as aldeias, tal como descrita por Nimuendajú. Entretanto o termo penitência, como já mencionado, é utilizado por eles para fazer referência às festas, pois cantar e dançar são meios de evitar cataclismos. O que chamou minha atenção foi a semelhança do termo *dahêlwakulkwa* que segundo Nimuendajú é o termo *akwê* para a expressão “grande jejum” e a palavra *dahaiwakurkwa* usada pelos meus interlocutores para fazer menção aos *sekwa* que aprendiam com o sol, descritos como os melhores e mais poderosos xamãs que já existiram.

¹²⁷ De acordo com Nimuendajú (1942) pessoas de todas as aldeias se reuniam para a cerimônia. Um ancião de cada metade coordenava o ritual e além deles, havia ainda, dois assistentes e dois “conselheiros religiosos” que se diferenciavam dos demais por usarem uma faixa branca de fibra na testa, com penas de gavião na nuca (p.94).

¹²⁸ Este último grupo reuniria apenas homens mais velhos.

A capacidade de viajar grandes distâncias sem sair do lugar, de recuperar um *dahêmba* evadido, trazendo novamente à vida um “recém-morto”, de acalmar as tempestades e impedir que os espíritos monstruosos atingissem as pessoas nas noites de eclipse, são características sempre mencionadas nos relatos a respeito dos *dahaiwakurkwa*. Eles conseguiriam ainda saber o que o *sekwa* de outra aldeia estava fazendo e atingi-lo quando necessário. De maneira semelhante, seriam capazes de antever as ações dos inimigos, orientar em relação às melhores estratégias de combate, tendo um papel fundamental nos tempos de conflitos com outros povos¹²⁹. Sobre os *sekwa* poderosos Maybury-Lewis (op.cit) explica que Sizapi, um *sekwa* que estava construindo sua reputação, relatou que de vez em quando tinha visões em que o sol aparecia em forma humana e o instruía a dançar determinadas danças e cantar determinadas canções (p.83). De acordo com Sizapi quando ele era jovem

estudara com um vidente tão poderoso que podia silenciar o trovão, afastar a chuva e provocar uma seca, conforme sua vontade. O velho homem tinha sido um benfeitor de seu povo. Ele costumava dizer: “Vá a tal lugar e tal lugar e você encontrará porcos” e os jovens iam e encontravam manadas de porcos selvagens em tamanha quantidade que mal podiam trazer a carne para casa depois da caçada. Ao voltarem, eles comiam até ficarem com barrigas como as das mulheres e dançavam e cantavam porque tinham videntes tão poderosos que podiam protegê-los da doença e da necessidade (Maybury-Lewis, 1990, p.82).

Para atingir desafetos, os poderosos *dahaiwakurkwa*, de acordo com os relatos, transformavam uma trança feita da palha do buriti, que tinha em uma de suas extremidades introduzido um espinho de tucum, numa cobra muito venenosa. A transformação seria operada a partir do sopro do *sekwa* na extremidade oposta àquela em que foi colocado o espinho. Depois de ouvir as instruções de seu criador, a cobra de fibra de buriti ia em direção ao alvo mencionado pelo *sekwa*¹³⁰. Os *dahaiwakurkwa* são sempre mencionados de maneira nostálgica. No lugar deles existiriam hoje xamãs cujo poder seria apenas um pálido reflexo do daqueles de outrora.

Os relatos e a percepção dos Akwê atuais acerca dos *sekwa dahaiwakurkwa*, quando contrapostos às descrições de Nimuendajú (1942) sobre a cerimônia do grande jejum e às

¹²⁹ Srênomri relatou que os *dahaiwakurkwa* auxiliavam no passado na defesa dos ataques inimigos. Dentre as técnicas utilizadas estava a utilização de dois talos de uma planta (uma espécie de coco rasteiro) que presos a um fio, movimentavam-se guiados pelos espíritos para assim responder as perguntas feitas pelos *dahaiwakurkwa*. Eles também costumavam amarrar os capins num raio de distância da aldeia para saber de onde os inimigos estavam se aproximando, para assim auxiliar o chefe nas estratégias de defesa e ataque.

¹³⁰ Conta-se que teria existido também uma mulher *sekwa* tão poderosa quanto um *dahaiwakurkwa*, chamada Waípero. Ela também seria capaz de recuperar o *dahêmba* de um recém morto e sempre se valeria das “cobras mágicas” para se vingar de rejeições amorosas.

menções de Maybury-Lewis (1990) a xamãs poderosos suscitam semelhanças e instigam-nos a pensar sobre o lugar do xamanismo na socialidade xerente. De acordo com Nimuendajú (ibid), no final do grande jejum, depois passarem vários dias sob o sol, sem tomar banho e praticamente sem comer e beber água, os penitentes vêem surgir do céu vespas negras (*kbazipté*) carregando flechas. O canto dos insetos, “kê!-kê!-kê-kê”, chega até às casas da aldeia e as pessoas com medo se escondem debaixo das esteiras (p.95). Maybury-Lewis (op.cit) por sua vez, transcrevendo o relato de Wakuke do “festival” em que xamãs xerente e xamãs xavante disputavam entre si, diz que os xamãs cantavam durante toda noite e durante o dia ficavam sob o sol, sem beber água. Depois de dois dias:

os videntes Xavante levantaram e apanharam suas flechas negras. Dançando em torno da aldeia eles gritavam Ui, Ui, Ui; as flechas zuniam em suas mãos e todos os homens estavam com medo. Eles escondiam a cabeça na areia de medo. Só os *sekwa* Xerente se levantaram para ver o que ia acontecer. Do céu veio um enorme jacaré. (...) Mas nossos videntes não tiveram medo. Eles o apanharam pelo rabo e o atiraram na floresta. (...) [O]s *sekwa* Xerente dançavam em torno da aldeia. Ui, Ui, Ui, gritavam. Suas flechas zuniam e todos os homens estavam com medo. De repente uma enorme jibóia veio do céu. Ela assobiou para os Xavante e seus videntes pensaram: os Xerente são fortes. Seus curandeiros são muito poderosos. Daí eles dançaram outra vez e chamaram e centenas de cascavéis responderam ao seu canto. Mas os *sekwa* Xerente não tiveram medo. Eles apanharam suas flechas negras e gritaram Ui, Ui, Ui! Para que seu povo não pudesse ouvir o terrível chocalhar das cobras. Depois eles cantaram e uma nuvem de vespões pretos apareceu, zunindo tão perto da aldeia que esconderam o sol. (...) Os Xavante então souberam que os Xerente eram fortes demais para eles e fugiram para as colinas. É por isso que nós os chamamos de Sakrikwa, o povo que subiu” (Maybury-Lewis, 1990, p.153-4).

Chama atenção, portanto, o fato da atuação dos xamãs da história contada por Wakuke, de maneira semelhante aos dos penitentes do grande jejum, ser antecedida pela exposição contínua ao sol, abstinência de água e os cantos ininterruptos. Se o objetivo do grande jejum era aplacar a ira do sol e evitar que o mundo fosse queimado pela estiagem ou pelo fogo podemos conjecturar que os penitentes em questão não eram apenas homens comuns, como deixa entender Nimuendajú, mas eram *sekwa*. Pois apenas eles eram capazes de se comunicar com o sobrenatural assumindo uma postura de mediação em relação ao exterior.

As semelhanças entre a cerimônia descrita por Nimuendajú e aquela mencionada por Maybury-Lewis, as menções atuais aos chamados *sekwa dahaiwakurkwa*, o uso do termo penitência para fazer alusão às festas e o termo *dahêlwakulkwa* usado por Nimuendajú para

fazer referência à cerimônia do “Grande Jejum”, permite-nos conjecturar que talvez o que estava em questão no Grande Jejum não fosse necessariamente ou unicamente evitar uma grande seca. Por meio de um estado corporal específico propiciado pelo jejum de água e comida, mas também pelo canto e pela dança o objetivo nas cerimônias descritas por Nimuendaju e Maybury-Lewis parece ser a comunicação com o sol para obtenção e demonstração de poder. Neste caso, evitar ou causar uma seca seria apenas algumas das capacidades das quais os penitentes se tornariam dotados a partir dessa comunicação.

Tendo em vista que nas descrições dos dois autores as vespas negras marcam o ápice da comunicação estabelecida, torna-se elucidativa a análise feita por Lévi-Strauss ([1964] 2004) sobre o surgimento desses insetos no Grande Jejum. Segundo o autor, enquanto os vermes conotam o “mundo podre”, os insetos peçonhentos conotam “o mundo queimado” pelo sol, através da seca ou do fogo. Assim, de acordo com o Lévi-Strauss,

as vespas, surgem como mensageiras do mundo queimado na dupla condição de “cantoras” (concedida aos homens que cantam) e de doadoras de flechas em miniatura, ou seja, seus ferrões transformados, de sua forma natural hostil à humanidade, numa forma cultural a serviço dessa mesma humanidade. O que bem poderia significar a “domesticação” do mundo queimado (Lévi-Strauss, 2004, p.359).

Nestes termos, o poder e o perigo do *sdakro tdekwa* (“dono do calor do sol”) seriam “domesticados” pelos penitentes que se tornariam então aptos a utilizá-los tal como fazem os *sekwa* atuais com o conhecimento e o poder que obtem junto aos diferentes *tedekwa*. Analisando por essa via a descrição de um “festival de xamãs” feita pelo interlocutor de Maybury-Lewis (1990) faria sentido também para persarmos os penitentes do Grande Jejum e, de maneira mais ampla, a importância do xamanismo na socialidade *akwẽ*.

No que diz respeito aos *sekwa* atuais, chamou minha atenção o fato de que enquanto a etnografia de Curt Nimuendajú enfatiza a relação dos videntes com o domínio celeste¹³¹, as menções a que tive acesso relacionarem a atividade xamânica aos domínios subterrâneo e terrestre. Não se pode perder de vista, entretanto, a articulação entre os níveis cósmicos. Um exemplo disso é a própria explicação de Nimuendajú, de que o planeta Marte, na terra, se personificava no temido *heparwawẽ* (que, como vimos, é entendido como uma espécie de chefe dos espíritos, senhor da noite e, após o acesso à ideias cristãs, também como demônio). De todo modo, não observei em campo a esse tipo de analogia. As falas em torno do processo

¹³¹ Segundo Nimuendajú, alguns xamãs eram formados por Vênus (durante o dia) e outros por Marte (que faria suas aparições apenas à noite).

de formação dos xamãs sempre enfatizavam apenas os “donos controladores”, sobretudo os relacionados aos animais de caça e aos peixes, enquanto mentores dos *sekwa*.

De maneira semelhante ao que acontece entre outros Jê, entre os Akwẽ uma pessoa só se torna xamã a partir de uma experiência transformadora proporcionada por uma relação intensa estabelecida com domínios exteriores à socialidade. Entretanto, diferentemente dos Canela e dos Apinajé, que concebem a formação xamânica como relacionada ao espírito dos mortos (Nimuendajú, 1946; 1983), ou dos Xikrin, entre os quais a iniciação parece desencadeada por contaminação decorrente da ingestão da carne ou pela mordida de certos animais, ou ainda por uma transformação em animal quando em estado de inconsciência (Giannini, 1991), entre os Akwẽ é a figura dos donos-controladores, mencionados no capítulo anterior, que assume papel fundamental. São os diferentes “donos” os responsáveis pela escolha do iniciado e pelo processo transformativo dos *sekwa*.

A iniciação e o desenrolar do aprendizado xamânico a partir do contato com os espíritos-mestres estão intimamente relacionados com o tempo passado na mata e com as atividades de caça e pesca. Os relatos nos permitem pensar os eventos que culminam na iniciação xamânica como uma espécie de convite e, sobretudo, de encantamento¹³².

Quando alguém caça ou pesca muito, seu espírito é roubado. É como se ficasse encantado. Quanto mais o pescador pesca, mais o senhor dos peixes dá peixes e aí de tanto pescar o pescador começa a sonhar com peixes e no sonho seu espírito é levado para morar com o dono dos peixes. (Srênomrĩ, aldeia Rio Sono, março de 2009)

Eu era jovem e gostava muito de passarinho (caçar passarinhos). Passava muito tempo andando pelos matos fazendo isso. Aí comecei a ver uma moça muito bonita que aparecia de repente quando eu estava andando no cerrado. Ela era bonita mesmo! Ela era o dono das emas. Ela disse que ia me ensinar muitas coisas, me oferecia comida e queria namorar (S. Aldeia Salto, setembro de 2015).

Ouvi menções a *sekwa* iniciados por *tpê tdekwa* (dono dos peixes) *kâ tdekwa* (dono das águas), pelos *mrãĩ tdekwa* (dono das matas), pelos *Kbazêiprãĩ tdekwa* (donos das espécies animais), pelos *tãĩ tdekwa* (dono da chuva), dentre outros. Conta-se que antigamente era

¹³² Ao contrário do Alto Xingu onde o xamanismo passa pela fabricação do corpo do xamã para manter os elementos de sua força (Rodgers, 2002) ou do Noroeste Amazônico onde ele é um conhecimento que passa de pai para filho ou ainda de alguns povos como os Araweté, entre os quais “a capacidade xamanística é um atributo ou qualidade inerente a condição masculina adulta, e não um papel social determinado” (Viveiros de Castro, 1986, p.535).

comum a disputa de força entre os *sekwa*. De acordo com os relatos “é mais forte o *sekwa* que ‘estuda’ mais”, e no passado os *sekwa* competiriam entre si para demonstrar poder.

Kruze relatou sua experiência com *Kbazêiprâi tdêkwa*. Contou que sempre caçava muito. Numa caçada coletiva de que participou, atirou numa anta que quando caiu no chão, ficou com a cabeça voltada para ele. Seu sogro então lhe alertou que aquele era um sinal que daquele momento em diante Kruze mataria muita anta, mas que isso podia ser perigoso e que talvez fosse melhor ele passar um tempo sem caçar. Kruze disse que não deu atenção ao que seu sogro falou, mas que de fato passou a matar muitas antas. Um tempo depois durante uma caçada de espera, depois de já posicionado no alto de uma árvore, Kruze contou ter sentido um forte sono. Ele ressaltou que em caçadas desse tipo o caçador nunca pode dormir. Tanto para não cair da árvore quanto para não deixar de ver qualquer animal que se aproxime. Mas naquela ocasião por mais que tentasse não conseguiu resistir ao sono. Foi quando de repente um barulho o despertou. - Era uma anta! Contou. Kruze imediatamente pegou sua arma e atirou, mas a arma falhou. Tentou mais uma, duas, três vezes, mas a arma falhou em todas. Segundo ele, sua arma era muito boa e isso nunca tinha lhe acontecido. Além disso, disse ter estranhado o fato de apesar de o animal tê-lo visto, ter continuado no mesmo lugar tranquilamente e sem se importar com sua presença só ter ido embora depois de um tempo. Logo depois que o animal desapareceu Kruze relatou ter sentido uma forte dor no estômago e ter sido tomado mais uma vez por um sono incontrolável. Em sonho, ouviu então uma voz dizendo que se a arma tivesse funcionado ele não voltaria mais para casa. Ele entendeu, então, que não se tratava de um animal normal. Kruze disse que depois desse episódio passou um tempo sem caçar. Segundo ele, continuar a caçar e matar animais da mesma espécie do animal-espírito que estabeleceu contato nessa circunstância teria significado aceitar o convite que ficou implícito no encontro e, portanto, o treinamento para ser *sekwa*.

Assim, sempre que alguém está obtendo muito sucesso em caçadas ou pescarias, logo surge a suspeita de que esteja se tornando ou tenha se tornado *sekwa*. Meu anfitrião, que dificilmente voltava de caçadas ou pescarias de mãos vazias, mencionou diferentes ocasiões em que teve oportunidade de se tornar *sekwa*. O primeiro “sonho-convite” que teve aconteceu quando era ainda pequeno e, segundo ele, “gostava de passarinho pelo mato”. Ele explicou que sempre recusou porque, além do aprendizado ser difícil, os *sekwa* seriam vítimas de inveja, pelo fato de sempre conseguirem pescar e caçar mais que as outras pessoas. É preciso ter em vista, entretanto, que nem todo bom pescador ou caçador é necessariamente *sekwa* (como veremos adiante, há meios de se esquivar do vínculo com os espíritos), mas todos os

sekwa são bons caçadores e/ou pescadores, pois são favorecidos por sua capacidade de comunicação com os Donos.

Outro interlocutor contou que passava longas horas pescando, quando começou a ver uma mulher muito bonita, branca, de lindos cabelos negros e longos. A princípio ela começou a aparecer no meio da noite, enquanto ele dormia. Ele a via, ela ia se aproximando lentamente, enquanto ele não conseguia mover-se ou falar. Quando ela estava tão próxima a ponto de tocar-lhe a face, ia embora e ele permanecia estático até que ela desaparecesse. Era *tpê tdekwa* (dono dos peixes). E ele(a) começou a aparecer também quando Kasumrã andava pelo cerrado. Quando a moça bonita surgia, sua sensação era de desmaio, de repente ele estava com a cabeça no colo dela e ela lhe passava as mãos nos cabelos como se estivesse a catar piolho. Nesse momento ele ouvia o barulho do maracá e aprendia cantos. Segundo ele, o som do maracá e a música que lhe havia sido ensinada pelo espírito, permaneciam em seus ouvidos, de maneira insistente, durante todo dia. Insistente também era a lembrança da moça bonita. Ele explicou:

“É como quando você gosta muito de um rapaz e por isso tem ele no pensamento o tempo todo. Não consegue esquecer. E aí eu quase não conseguia nem falar direito com a esposa daqui direito” (K. aldeia Salto, setembro de 2015).

Meu interlocutor explicou ainda que seguindo as instruções de sua “professora”, fabricou seu maracá. Aprendido o manuseio do instrumento, ele podia chamar o espírito-mestre cantando a música que ela havia lhe ensinado, e fazia isso, sobretudo, quando estava sozinho no rio.

Portanto, o estágio inicial do processo de aprendizado do xamanismo é descrito como uma espécie de encantamento. Conta-se que o espírito-mestre, quando aparece em forma humana, nos sonhos ou na mata¹³³, é uma mulher ou um homem (quando se trata da iniciação de uma mulher) de muita beleza e que propõe uma relação de namoro. Os contatos iniciais são descritos como muito agradáveis. A(o) namorada(o)-espírito, leva o iniciado para conhecer

¹³³ Em relação às visões que davam início ao processo de formação dos *sekwa* Nimuendajú (1942), diz o seguinte: “As divindades astrais aparecem em forma humana, a seu bel prazer (...) primeiramente aparece para o homem de sua escolha em um sonho, mais tarde, em visões na estepe ou floresta. (...) O caçador come o máximo possível da caça que ele carrega, imediatamente após a sua primeira visão, mas não consome nada de caças subsequentes, subsistindo apenas de pequenos peixes (piabinha neobrasileiras) enquanto está a ser instruído. Ele também deve se abster de relações sexuais” (Nimuendajú, 1942, p. 86).

sua casa, oferece-lhe comida, sexo e conhecimentos. Provar da comida e/ou do sexo é selar um vínculo e passar a pertencer ao “mundo” do espírito-mestre¹³⁴.

No que toca à existência de mulheres xamãs, meus dados diferem das informações coletadas por Nimuendajú. Segundo o autor, Bruë, seu principal interlocutor, teria lhe explicado que as mulheres não teriam acesso às visões que marcam a iniciação xamânica porque elas nunca andam sozinhas pelo cerrado (1942, p.86). Entretanto, conheci uma mulher *sekwa* e ouvi relatos sobre outras. Mesmo assim, o xamanismo entre as mulheres parece ser bem menos comum que entre os homens. Quando perguntava como se daria a iniciação, visto que as mulheres não costumam manter um contato intenso com a caça e nem andar sozinhas por longos períodos na mata¹³⁵, algumas das respostas que recebi foi que a iniciação das mulheres geralmente se dá com os espíritos da água, pois ao lavarem roupa e darem banho nas crianças as mulheres acabam tendo muito contato com a água. Outros enfatizaram que só o fato de andar pela mata coletando frutos, ou outra coisa, é suficiente para o contato com os “Donos”. Um *tdekwa* pode também colocar um animal no caminho de uma mulher que anda pelo cerrado, para que ela consiga matá-lo e assim estabeleça um vínculo.

A única mulher *sekwa* que conheci, tinha aproximadamente cinquenta anos, era viúva e tinha uma filha. Seu falecido esposo era um *sekwa* muito conhecido. Segundo ela, sua iniciação ao xamanismo se deu através *kâ tdekwa* (dono das águas) quando ela mais jovem. Contou que gostava muito de pescar e mesmo quando outras pessoas que iam pescar com ela, não conseguiam peixe algum, ela sempre conseguia. E foi assim, explicou ela, que começou a ver um homem bonito e muito bem vestido que se apresentou a ela como *kâ tdekwa*. Segundo ela, *kâ tdekwa* a levou para passear debaixo d’água, “lá é seco como aqui. Os *ka tdekwa* têm casa e fazem comida, igual a gente”, explicou ela. *Kâ tdekwa* se propôs a ensiná-la e mostrá-la muitas coisas. Ora! À primeira vista, o que estava sendo proposto era a possibilidade de conhecer outros lugares e outras “gentes” em companhia e sob a proteção de um rapaz encantador. O que estava sendo proposto era, sobretudo, a possibilidade de acessar o poder e

¹³⁴ Enquanto algumas pessoas que tiveram experiências com a iniciação xamânica disseram que não se pode, sob pena de morrer, comer da comida oferecida pelos espíritos, outras admitiram ter comido. Neste caso, aqueles que desistiram da iniciação após ter comido algo oferecido pelo espírito-auxiliares ficaram gravemente doentes e, nesta circunstância, os *sekwa* chamados para atendê-los tiveram mais dificuldade que o normal para reverter o quadro. Os iniciados com quem conversei foram unânimes em negar o estabelecimento de relações sexuais com seus espíritos-mestres.

¹³⁵ Nunca vi e também não tive notícias de mulheres que saíssem sozinhas pelo cerrado para coleta de capim dourado, de frutas ou do que quer que seja. Elas sempre saem em grupos de pelo menos duas mulheres e frequentemente levam consigo alguma criança. No que diz respeito às incursões aos córregos e rios, o horário preferido parece ser quando o sol está a pino.

o prestígio dos quais gozam as pessoas que são detentoras de conhecimentos secretos. “Quem não se interessaria?”, indagou a mulher. Encantada com a companhia e a beleza do rapaz, explicou que praticamente não conversava mais com seu marido. Entretanto, segundo ela, as coisas se tornaram difíceis e assustadoras quando o aprendizado começou de fato. Serpentes, touros e cachorros de aparência monstruosa precisaram ser vencidos. O medo e a doença eram frequentes.

Não tive acesso a outras mulheres xamã, mas esse relato e também notícias a que tive acesso sobre outras mulheres com a mesma condição, dão a entender que a iniciação feminina não está condicionada à menopausa. Entretanto, este ponto precisa de uma investigação mais detida¹³⁶. Um homem relatou, por exemplo, relatou que uma de suas irmãs teve uma experiência xamânica quando era bem jovem, mas o aprendizado foi interrompido, ainda no início, a pedido do pai.

O número pequeno de mulheres *sekwa* não costuma ser atribuído apenas às condições difíceis da iniciação (também os homens sentem medo), mas, sobretudo, à resistência dos pais e/ou maridos em aceitar que elas se iniciem. Quando um *sekwa* diagnostica a iniciação xamânica de uma mulher, geralmente quando ela fica doente em virtude do processo de aprendizado, o pai ou marido dessa mulher costuma exigir que o *sekwa* “corte” o vínculo com o espírito. Argumenta-se, que as mulheres têm muitas responsabilidades com as crianças e com a casa, por isso seria ainda mais difícil para elas enfrentarem os constantes processos de doença. Creio que também o caráter amoroso do vínculo com o espírito seja um dos motivos para os homens mostrarem-se resistentes à iniciação de suas filhas ou de suas esposas. Quando perguntei à mulher *sekwa* com quem conversei se seu marido não havia se importado com sua iniciação. Ela negou e acrescentou: “Ele era *sekwa* também”

¹³⁶ No que diz respeito à relação das mulheres com o xamanismo Colpron (2005) critica a naturalização da percepção de que essa função/condição xamã é algo próprio do sexo masculino. Segundo essa autora essa percepção está calcada na correlação das mulheres à natureza e dos homens à cultura a partir da preeminência do biológico. Enfatizando, que a divisão binária natureza/cultura não descreve adequadamente sociedades que não aderem a uma visão naturalista do mundo, a autora sugere que a percepção da incompatibilidade das mulheres com o xamanismo se deve à tendência de universalizar categorias ocidentais e à pouca atenção que tem sido dada a esse assunto. A partir do caso Shipibo-Conibo, falantes de línguas Pano e habitantes da Amazônia peruana, Colpron chama atenção para o caso de mulheres-xamãs que se iniciaram na juventude, ou seja, antes da menopausa. A autora explica que existem entre esse povo práticas corporais restritivas e plantas específicas que permitem às mulheres limitarem suas secreções e maus odores para tornarem-se similares a seu ideal *txáiconi* (super-humanos). Assim, de acordo com a autora, o que determina a força e o prestígio *onányá* (xamã), não é o fato dele ser homem ou mulher mas, antes, sua aptidão em obter o conhecimento (p.110).

Retomando o processo de formação, relata-se que ele só tem início quando o “convite” feito pelo “espírito” é aceito. Esse aceite parece implicar, como deixa claro o relato acima, uma mudança naquilo que o aspirante vê e sente durante os contatos iniciais: a beleza se converte em feiúra e o encanto em medo. Para obtenção de cada novo conhecimento e/ou capacidade, o iniciante é submetido a desafios descritos como extremamente difíceis e assustadores. O aprendizado é marcado por experiências oníricas violentas com seres de aparência horrenda. Mesmo sentido medo, o iniciado não pode se recusar a enfrentar as provas e nem ter um desempenho ruim, sob pena de ficar gravemente doente.

Os sonhos, os desmaios e as doenças parecem se constituir enquanto veículos da comunicação com o espírito formador. Iniciado o processo de formação, o aprendiz assume uma postura de isolamento relativo do convívio social. Essa postura é acompanhada de restrições alimentares e sexuais.

Sekwa ãsipte (força do *sekwa*) é a expressão usada para fazer referência aos estágios de formação do *sekwa*. Ela nos remete a ideia de que a força do *sekwa* é proporcional ao nível de formação a que ele conseguiu chegar. Seriam sete os estágios de formação, mas com exceção do primeiro, não há consenso sobre o que é ensinado em cada um deles, isto parece depender do espírito-mestre e da desenvoltura do iniciado para aprender e vencer as provas que lhe são impostas. Após passar por todas as etapas da iniciação, o *sekwa* pode continuar aprimorando seus conhecimentos, mas será considerado um *sekwa* já formado.

O primeiro estágio do aprendizado parece estar muito relacionado à atividade onírica e aos encontros com o espírito-mestre, que se mostra com uma bela aparência. Estabelecido o namoro-apredizado o aspirante torna-se dotado de uma força especial e aprende a ver e a ouvir de maneira extraordinária: o *sekwa* pode enxergar na escuridão e pode ver o corpo das pessoas tal qual uma máquina de raio-x. Além disso, pode ouvir a quilômetros de distância. A confecção e o manuseio do *zã* (maracá), o aprendizado de cantos e as lições sobre a interação/utilização de animais e plantas constituem alguns dos conhecimentos obtidos pelo iniciante ao longo do aprendizado.

As provas têm o grau de dificuldade aumentado gradativamente. Além de precisar enfrentar seres de aparência monstruosa, conta-se que os *sekwa* que concluem toda a formação precisam conseguir transformar-se em outras coisas, voar, entrar na água sem se molhar, desaparecer e transpor buracos minúsculos.

Īkmã-akwēkwa (tradução literal “posse-pessoa”) é o termo usado para fazer referência a um “espírito” específico depois que se estabelece com ele uma relação de formação xamânica. A etimologia dessa palavra nos remete a uma relação de domínio, que está pautada numa espécie de disputa entre o xamã e seu espírito-mestre e que parece ser selada pela introdução nos olhos, na nuca e nas articulações do corpo do iniciante, de algo comparado a cristais ou pedras frequentemente denominado de “pedras de *sekwa*” (*sekwa ktē ka*)¹³⁷. Estes artefatos são o ícone da relação estabelecida com o espírito mestre¹³⁸ e das capacidades extraordinárias de que são dotados os especialistas.

No caso dos Akwê, os artefatos introduzidos no corpo do *sekwa* fazem parte do chamado *ĩsimiro* um conjunto de coisas ou o “equipamento” xamânico que o *sekwa* recebe do seu *Ikãmã-akwēkwa* (espírito-mestre). Também são considerados parte do *ĩsimiro* o *kubazi pre* (corda de algodão traçada e tingida de vermelho), o *kbazi nrõ* (corda de algodão traçada de cor branca) e o *wdêhu pre* (vara fina tingida de vermelho). O *ĩsimiro* é algo muito pessoal e não pode ser visto ou tocado por outras pessoas. As “pedras de *sekwa*” estão relacionadas com a força e com a visão e a audição exacerbadas. O *Kubazi pre* seria utilizado amarrado na cabeça do *sekwa* na altura da testa, como uma espécie de enfeite, mas quando rodado incessantemente no ar permite ao *sekwa* tanto ouvir coisas sobre as quais deseje saber, quanto enviar algo a alguém (inclusive feitiço). O *kbazi nrõ* teria função similar ao *Kubazi pre*. Já a *wdê hu* seria usada no passado para atrair a caça e para extrair a doença do corpo de um enfermo (Nimuendajú, 1942). No presente, sua utilização parece ser, sobretudo, de afugentar os *hêpãrĩ* que insistem em permanecer em suas antigas casas.

Por meio das “pedras” introduzidas em seu corpo, o *sekwa*, de alguma maneira, passa a abrigar seu *Īkmã-akwēkwa* dentro de si, ao mesmo tempo em que sua alma passa a viver junto ao seu mestre. A relação que se estabelece então é uma espécie de disputa em torno de quem contém e, portanto, quem domina quem.

Ao mesmo tempo em que os espíritos mestres constituem uma espécie de emissários do exterior, eles são também os mediadores entre esse exterior e os xamãs. São eles que

¹³⁷ As “pedras de *sekwa*” me foram descritas como sendo brancas translúcidas, achatadas e de formato oval.

¹³⁸ A ideia do corpo do xamã como “receptáculo dos elementos de sua força” (Gallois, 1996, p.46) é comum entre diferentes povos das terras baixas da América do Sul. Entre os Waiãpi, Gallois (ibid) explica que o conceito de *õpi-wan*, substância introduzida no corpo do xamã pelos seus espíritos-auxiliares, corresponde a uma relação de consubstanciação. Entre os Araweté, por sua vez, os xamãs mais velhos dizem que os deuses passaram para dentro de sua carne o que os torna impregnados de divindade (Viveiros de Castro, 1996, p.533). Já entre os Ikpeng os xamãs precisam desintoxicar dardos introjetados (*p'tanom*), na região de seus abdomens, eles são hospedeiros da agência de um ou vários espíritos auxiliares (Rodgers, 2002, p.109).

orientam os xamãs no diagnóstico das doenças, na localização do artefato patogênico no corpo do doente e dos *dahêmba* evadidos. São eles que orientam o *sekwa* no que diz respeito à utilização de remédios naturais, quando estes também são necessários para o tratamento. É também através do diálogo com os espíritos mestre que o *sekwa* sabe como deverá proceder numa festa ou outro ritual. É com eles que se aprendem os cantos e as condutas que evitam os cataclismos e garantem o equilíbrio do cosmos. Nestes termos, dedicando-se à tradução de pontos de vista ontologicamente heterogêneos, os xamãs podem ser entendidos como diplomatas do cosmo (Viveiros de Castro, 2006, p.310).

Não se pode perder de vista, entretanto, que a relação estabelecida com o espírito mestre não reduz o *sekwa* a um intérprete. A relação estabelecida aqui é mais complexa. Por meio de uma dinâmica de ser incorporado e de incorporar o espírito, a relação que se estabelece tem mais a ver com uma atualização: o *sekwa* se torna Outro sem deixar de ser ele mesmo.

Como já mencionado, o vínculo estabelecido com o *ikmã-akwêkwa* é materializado pela introdução de pequenos artefatos no corpo do *sekwa*. A presença desses artefatos, portadores de “agência alienígena” (Rodgers, 2002), no corpo do xamã chama atenção para a relação ambígua estabelecida com o *ikmã-akwêkwa*. Ao mesmo tempo em que é possuído por esse espírito, o *sekwa* de alguma maneira também o possui. A “encorporação” do *ikmã-akwêkwa* por meio desses pequenos artefatos parece estabelecer uma disputa pela posição de dono, e logo, a possibilidade de domesticar o outro. É desse “jogo de domesticação” que o *sekwa* se vale para tentar driblar sua morte, que corresponde a captura definitiva de sua alma pelo espírito mestre.

A incubação perpétua dos artefatos exige precauções que, se ignoradas, põem em xeque os poderes e a própria vida do *sekwa*¹³⁹. Portanto, da mesma maneira que os poderes dos *sekwa* podem ser acumulados com o passar do tempo, também é possível perdê-los. O feitiço lançado por um rival e a não observância das orientações e restrições impostas pelos espíritos-auxiliares são apontados como alguns dos motivos para isso. Um indicativo da perda

¹³⁹ Entre os Ikpeng, Rodgers (2002) faz uma análise perspicaz da relação que o xamã estabelece com os seus espíritos auxiliares a partir do complexo gestação-menstruação e xamanismo. Segundo o autor: os xamãs (*p`tanom*) desintoxicam substâncias hostis introjetadas, ou dardos (também *p`tanom*), na região de seus abdomens, hospedeira da agência alienígena (um ou vários espíritos auxiliares, também *p`tanom*). (...) [A] agência hospedada pelo xamã (ou “impregnação alienígena”) pode ser concebida como um anti-feto, *uma incubação perpétua* que também exige precauções e evitações do tipo *couvade*, que se não forem seguidas arriscam a ira e a partida do espírito interiorizado *p`tat* (que, alternativamente, pode matar seu hospedeiro). Essa proteção em forma de *couvade* de uma agência alienígena internalizada também inclui periodicamente os parentes nucleares do xamã — pais e/ou irmãos e filhos (Rodgers, 2002, p.109).

dos poderes é a diminuição gradativa da visão excepcional que permite ao *sekwa* enxergar os espíritos e realizar diagnósticos nos casos de doença.

Como dito anteriormente, o vínculo estabelecido entre o *sekwa* e seu espírito-mestre pressupõe, quando da iniciação, uma relação de namoro. O cumprimento com êxito de todas as etapas da formação, e a posterior atuação do xamã parecem alterar a natureza desse vínculo. No que diz respeito ao caráter dessa alteração, as pessoas costumam falar dela de duas maneiras diferentes. Alguns dizem que o término da formação selaria uma espécie de casamento entre o xamã e seu *ikmã-akwêkwa*, e que o nascimento de um filho seria uma sentença de morte para o *sekwa*. Outros, entretanto, sobretudo aqueles que se admitiram xamãs ou que tiveram alguma experiência com a iniciação xamânica, foram unânimes em negar o estabelecimento de relações sexuais com seus espíritos-mestres. Talvez pelo poder de consubstanciação que o sexo possui. Justificavam então que não tem como permanecer vivo após ter transado com um espírito. Segundo estas pessoas, o que existe é, na verdade, um namoro longo sem sexo (o que é deveras estranho para os padrões akwê de relacionamento¹⁴⁰). O vínculo estabelecido com o espírito-mestre seria, nestes termos, uma espécie de noivado em que o espírito estabelece um prazo para a efetivação do casamento e mudança definitiva do *sekwa* para junto dele. O que significa a morte do *sekwa* entre os seus¹⁴¹.

O espírito-mestre é quem estipula o tempo que o *sekwa* ficará vivo, depois de iniciado no xamanismo. Serênomri explicou que o espírito que lhe ensinou lhe deu o prazo de quinze anos, mas segundo ele, os espíritos contam o tempo de maneira diferente dos vivos. Para os espíritos, dia e noite são contados como dias diferentes, ou seja, um dia para um vivo equivale a dois dias para um espírito. Uma temporalidade, portanto distinta, em dobro! A mulher *sekwa* com quem conversei relatou, por outro lado, que seu *ikmã-akwêkwa* lhe mostrou a imagem de hastes de tamanhos variados que estavam fixadas em uma mesma base. Na extremidade de cada uma das hastes havia uma pedra de cor diferente e que, segundo ela, eram muito bonitas. A mulher explicou que com exceção de uma das pedras, todas as demais brilhavam muito e que seu *ikmã-akwêkwa* lhe pediu para escolhesse uma. Ela contou ter optado justamente pela que não brilhava. De acordo com a *sekwa*, depois de feita a escolha, o espírito lhe explicou que ela teria uma vida longa porque havia escolhido a pedra presa à haste

¹⁴⁰ Mas, por outro lado, essa abstinência sexual pode ser entendida também como imanente à formação (uma “constante formação/ligação” pelo não-sexo) do xamã.

¹⁴¹ Mmiropte acrescenta que “Para aprender as coisas tem que namorar ou casar com o espírito. Aí o dono dos peixes vai ensinando. Quando casa não quer nem saber da mulher daqui. O *dahemba* do *sekwa* fica aqui e lá. Aí quando o dono do peixe ensina bem para ele, pode querer que ele fique por lá mesmo. Aí o *sekwa* morre”

mais comprida. Se tivesse escolhido uma das pedras brilhosas, presas às hastes mais curtas, morreria logo.

Retomando a natureza do vínculo estabelecido pelos *sekwa* com seus *ĩkmã-akwẽkwa*, percebemos que tudo se passa como se houvesse um processo em que os espíritos, enquanto afins potenciais são transformados em afins reais. Tendo como ápice o casamento ou o nascimento de filhos, nos dois casos, a certeza de que o vínculo estabelecido fica cada vez mais sólido é o que torna o *sekwa* uma espécie de morto antecipado. Sua alma pertence ao parceiro espiritual, que cedo ou tarde o levará para morar definitivamente consigo. Todo xamã sabe e teme isso. A percepção da relação com os espíritos mestres, pautada num vínculo matrimonial, é observada entre alguns povos indígenas¹⁴².

Nesta perspectiva, o xamanismo, a partir da abertura aos outros níveis de realidade, engendra um discurso que fala do caráter não fixo das posições ocupadas pelos seres em um cosmo, desde o tempo mítico, marcado pela transformação (Gonçalves, 2001; Viveiros de Castro, 2006). O xamã, imerso nessa dinâmica, encarna a transformação duplamente em si: ao mesmo em tempo que é um ser transformado e em transformação constante, é também, por excelência, um agente de transformação do mundo.

Em tese, um *sekwa* não pode formar outro¹⁴³. São os espíritos que escolhem e formam os xamãs. Mas, durante a formação, os *sekwa* experientes são solicitados para dar orientação sobre sonhos e outras experiências que no início são incompreensíveis para os aprendizes. Também os momentos de doença, que são intrínsecos ao aprendizado e a reclusão que encerra o aprendizado dos *sekwa* “tradicionais”, constituem eventos em que os mais experientes auxiliam os iniciantes com suas orientações e cantos.

Kasumrã relatou que no último estágio de seu aprendizado ficou muito doente e por isso sua mãe, com medo de que ele não resistisse, pediu que outro *sekwa* interrompesse, cortasse (*twisihã*) seu treinamento. Segundo Kasumrã, esse *sekwa*, depois de perguntar se ele estava de acordo, cantou por longas horas e retirou do seu corpo as “pedras de *sekwa*” que o ligavam com seu espírito mestre. Depois disto, Kasumrã disse que sua visão excepcional deixou de existir. Segundo as explicações, o vínculo com o espírito mestre só pode ser quebrado enquanto o treinamento ainda está em andamento.

¹⁴² Fausto (2008, p. 351) cita como exemplo os Shipibo-Conibo do Peru (D’Anglure & Morin 1998), os Chimanes da Bolívia (Daillant 1998, 2003:308-313), os Achuar do Ecuador (Descola 1986:346-48; Taylor 1993:437-439), os Harakmbut do Peru (Califano 1988:117-119), os Wari’ de Rondônia (Vilaça 2006:202-203) e os Nambikwara-Mamaindê do Mato Grosso, ambos no Brasil (Miller 2007:198-200).

¹⁴³ Os *sekwa* que se aprofundam nos conhecimentos e técnicas não-indígenas de cura podem passar para outra pessoa seu saber.

Quando se trata das aparições do espírito na mata ou nos dos sonhos, que marcam o estágio mais inicial do aprendizado, parece ser mais fácil interromper o vínculo. Para recusá-lo basta, após ter uma visão ou um sonho com um espírito-mestre, deixar de caçar ou pescar, conforme o caso. É recomendável ainda a utilização de banhos com folha de olho-de-boi (*hêwakrã*) e de tinguí-rasteiro (*snmã kru nẽ*). As mesmas folhas podem ser usadas, durante a noite, sob a cabeça daquele que deseja cortar sonhos e visões. Depois de passado um tempo sem a ocorrência de outros encontros indesejáveis, a pessoa pode retomar suas atividades.

Segundo Kruze, quando o primeiro encontro ocorre em sonho, para cortar as visões, basta contar o sonho a alguém. Pois aquele que aceita o treinamento fica em silêncio e só “se mostra” *sekwa* depois de formado.

É importante ter em vista que a ênfase na possibilidade de interromper a formação xamânica acaba sendo um meio para falar com propriedade de xamanismo sem se admitir *sekwa*. A maior parte das pessoas que me foram indicadas como xamã e com quem eu conversei, disse ter chegado até certo ponto do aprendizado e depois desistido por medo, por conta das restrições ou devido aos frequentes processos de doença. O fato é que ninguém se admite facilmente *sekwa*, da mesma maneira que também não se conta tudo sobre o xamanismo. Um *sekwa* explicou: “parece que o espírito fecha a mente da gente. Aí a gente esquece até sobre aquilo que queria falar. Tem coisas que não podem ser ditas”. O silêncio que paira sobre muitos aspectos do xamanismo akwẽ parece se dever não apenas ao caráter de segredo ou de perigo, mas também ao caráter de conhecimento confuso e difícil.

No passado, na última fase do treinamento xamânico, o aprendiz passava duas noites no cerrado e depois ficava recluso três dias dentro de sua casa, junto com outros *sekwa* cantando. O canto atravessava a noite. No quarto dia, todos se pintavam¹⁴⁴ e ao pôr-do-sol todos saíam da casa do novo *sekwa* que, ao se apresentar, oferecia comida para as pessoas. Essa apresentação pública, embora não aconteça mais, ainda hoje é tida como muito importante. Por isso, muitas pessoas que se dizem, ou que são apontadas como *sekwa*, mas que não se apresentaram formalmente como tal para o grupo, têm a legitimidade do ofício colocada em questão.

¹⁴⁴ As pinturas corporais que os *sekwa* exibiam nessa ocasião são descritas como relacionadas aos espíritos com quem se dava o aprendizado. Portanto, de acordo com os relatos, a pintura corporal dos *sekwa* variava de acordo com a formação de cada um. A base das diferentes pinturas, entretanto, parece ser o vermelho obtido a partir do urucum.

4.2 - Através dos olhos do *sekwa*

O *sekwa* é descrito como aquele que “sabe as coisas que ninguém conta”. “Ele ouve à quilômetros de distância”. Além disso, uma capacidade visual excepcional o habilita a enxergar na escuridão da noite como ninguém e ver por através da pele das pessoas os artefatos patogênicos que causam sofrimento aos doentes. Essas são algumas das características sempre exaltadas quando se fala dos *sekwa*. “eles têm a visão como aquelas máquinas de raio-x”.

É exatamente a capacidade visual que fundamenta os dois termos usados para fazer referência ao atendimento feito pelo *sekwa* a alguém: *kmãdkâda* e *Sakurda*. Com sentido literal de assistir/vigiar, *Kmãdkâda* enfatiza o olhar do *sekwa* lançado ao doente num exame/análise da enfermidade. Costuma-se dizer *wi sekwa tai kmãdkâda* (“vá para o *sekwa* olhar”). *Sakurda* remete ao sopro que o *sekwa* lança sobre o doente, que é comparado ao ato de fazer um curativo sobre um ferimento. Neste caso se diz *wi sekwa tai sakurda* (“vá para o *sekwa* soprar”). O primeiro termo está relacionado ao procedimento de diagnóstico realizado pelo xamã: por meio de seu olhar “de raio-x”, ele irá diagnosticar o motivo da enfermidade e, quando for o caso, a localização exata no corpo do doente do artefato patogênico que desencadeou o problema. Depois de feito o diagnóstico, o *sekwa* saberá qual o melhor procedimento terapêutico a ser utilizado e dará início ao tratamento propriamente dito.

O sopro tem a capacidade de transmitir ao doente o poder terapêutico dos espíritos-auxiliares. Os *sekwa* sempre enfatizam que todo poder provem dos seus *ikmã-akwêkwa*. O sopro é às vezes complementado pela sucção, que visa extrair do corpo do doente o artefato patogênico. Ele pode ser acompanhado também da aplicação no corpo de extratos de raízes e/ou folhas e ainda do consumo de chás¹⁴⁵. A quantidade de dias que o doente fica sob o cuidado do *sekwa* e as terapias utilizadas dependem da gravidade de cada caso. Geralmente, são as pessoas que vão até o *sekwa*, mas nos casos em que não é possível ao doente deslocar-se, o *sekwa* vai até o doente.

¹⁴⁵ Mendes do Santos (2006) explica que entre os Enawene-Nawe, os xamã (*sotayreti*) tratam dos doentes extirpando do corpo substâncias patogênicas por meio de sucção, recuperando a alma capturada de um doente, ou expulsando espíritos causadores de enfermidades. Mas, segundo o autor, além do xamã existem os sopradores (*hoenaytare*) que são detentores de palavras mágicas veiculadas pelo sopro com poder profilático e ainda os fitoterapeutas (*baraytare*) que são os especialistas na manipulação das plantas. Entre os Akwê o *sekwa*, com exceção da manipulação de plantas, detém o monopólio sobre as demais terapias (o sopro, a sucção, os cantos, por exemplo) e também sobre a comunicação com sobrenatural.

Os xamãs, quando em suas aldeias, não costumam fazer restrições à presença de curiosos durante o procedimento terapêutico. As sessões xamânicas, em casos mais graves, costumam atrair a atenção de muitos da comunidade. Em outubro de 2009 tive oportunidade de assistir a uma que reuniu um grande número de pessoas na casa do doente. Percebi que uma movimentação anormal em uma das casas da aldeia indicava que algo diferente estava acontecendo. Logo soube que um dos moradores estava de cama em decorrência de fortes dores abdominais, que teriam começado de maneira súbita. Portando seu maracá (*zã*), um dos *sekwa* da aldeia, a convite da família, adentrou a casa do doente e dirigiu-se ao quarto onde o mesmo, deitado numa cama, gemia alto por conta das dores. O *sekwa* entrou no quarto, aproximou-se do doente e o olhou por alguns segundos. Logo em seguida, o velho *sekwa* ergueu seu maracá e, marcando um ritmo, começou a cantar de pé, se movimentando pelo quarto.

Enquanto isso, a mulher do doente chorava e falava em voz alta. Depois de cantar por algum tempo dentro do quarto, o *sekwa* saiu da casa e seguiu cantando e dançando em direção do cemitério da aldeia. Voltou de lá minutos depois ainda entoando seus cantos e, segundo explicações, trazendo consigo o *dahembá* do doente, que ao vagar fora do corpo tinha sido atraído pelas almas dos parentes mortos. O *sekwa*, então, entrou novamente no quarto onde estava o doente, lá cantou por mais algum tempo, depois se calou e pendurou seu maracá no alto de uma estaca de madeira que havia ali mesmo na casa. Lá ele deveria ficar, sem ser tocado por ninguém, até que o *sekwa* retornasse a noite para rever o doente. Guardado o instrumento, o *sekwa* se dirigiu para sua casa.

Neste momento, outro *sekwa* da aldeia, que até então tinha apenas observado a sessão xamânica, solicitou à família uma blusa do doente e a usou para comparar a medida do dedo mínimo ao cotovelo com a medida das costas do mesmo. Feito isto, balbuciou algumas palavras com a blusa nas mãos e finalizou dando nela um nó. Mais tarde ele explicou que através da blusa estava “levantando a arca” do doente, que estava muito caída¹⁴⁶. Acrescentou que não havia conseguido levantar tudo: “Ficaram faltando três dedos, aí dei um nó na camisa para segurar até o fim da tarde” quando iria “rezar” novamente.

No interior da casa onde aconteceu a sessão de cura já não era mais possível ouvir os gemidos do doente. Ele parecia mais calmo. Ouvia-se apenas os murmúrios das pessoas que acompanhavam atentas tudo que acontecia e os sorrisos das crianças, que transitavam pela

¹⁴⁶ Também denominada popularmente de espinhela caída ou peito aberto, caracterizada por dores no estômago, nas costas, nas pernas e cansaço.

sala e eram sempre advertidas pelos adultos para que ficassem quietas e em silêncio. Afinal, aquele era um momento de exposição aos espíritos e as crianças são muito vulneráveis a eles. Depois da saída do xamã, paulatinamente a platéia se dispersou. Sobre o diagnóstico feito pelo *sekwa* que cantava, tive acesso a duas explicações: o homem teria adoecido por ter tido contato intenso com espíritos, devido aos longos períodos que passava na mata trabalhando num posto de fiscalização ambiental e também que a enfermidade era resultado da formação xamânica a que o homem estava se submetendo.

Por volta das 18 horas, os dois *sekwa* se dirigiram mais uma vez à casa do doente, que os recebeu sentado numa cadeira. Enquanto um cuidava dos “três dedos de arca caída”, retomando a blusa do doente na qual foi dado o nó, o *sekwa* que havia cantado, dessa vez dedicou-se a sugar com sua boca, lugares específicos do corpo do doente onde havia agentes patogênicos responsáveis pelo seu mal estar. Cada operação de sucção era antes antecedida por uma espécie de massagem em que o *sekwa* percorria, com suas mãos, os braços e o abdômen do doente, como se estivesse a procurar os pontos exatos de onde deveria ser sugada a substância alienígena a ser extirpada. Depois de sugar, o *sekwa* saía para cuspir do lado de fora da casa. Repetiu essa operação por algumas vezes. Encerrado o processo, pegou o maracá que havia sido deixado na casa do doente pela manhã e partiu para um segundo atendimento, enquanto o outro *sekwa* retornou para sua casa.

O segundo doente atendido naquela noite foi uma mulher que há vários dias vinha sofrendo com febres e dores abdominais. Enquanto o *sekwa* cantava acompanhado por seu maracá em volta da mulher que permanecia sentada numa cadeira no pátio da casa dos pais, sua mãe falava raivosamente em voz alta gesticulando com as mãos e os braços. Explicaram-me então que ela estava repreendo os *hépãrĩ*, mesmo sem vê-los, para que deixassem sua filha em paz.

No outro dia, o *sekwa* relatou que quando cantava pela mulher, via uma cobra muito grande passando entre seus pés. Outro *sekwa* já havia comentado comigo que, quando “olha” pelos doentes, via a sua volta imagens muito feias, às vezes animais perigosos, outras vezes espécies de zumbis, seres sem olhos e que tinham os ossos das pernas expostos.

As intervenções dos *sekwa* parecem se dar, portanto, na intersecção entre dois espaços de experiência. Enquanto os que assistem às sessões de cura vêem diante si apenas um doente e um xamã, o *sekwa* vê e enfrenta os espíritos que estão sempre em busca de mais um *dahêmba*.

De maneira semelhante ao caçador ou a qualquer outra pessoa que tenha um encontro com algum predador na mata, as estratégias de comunicação também aqui ganham sentido. O xamã precisa, através da palavra falada e/ou cantada, mais que dissuadir os espíritos, fazer valer seu lugar de fala. A maior dificuldade parece ser não ceder às artimanhas das quais se valem os espíritos para fazer o *sekwa* mergulhar no medo, perdendo suas referências. Os familiares do doente, por outro lado, mesmo sem poder ver os espíritos, falam em voz alta, gesticulam altivamente de modo a afirmar o laço de parentesco com o enfermo e negar o medo.

Na atuação dos *sekwa*, um outro ponto digno de nota é a utilização do maracá. Se muito frequente nos rituais de cura entre os tupi-guarani e outros povos não-Jê, como mostra Viveiros de Castro (1986), Briggs (1996) e Montardo (2009), o uso do maracá pelo *sekwa* nos momentos rituais, inclusive nos de cura, chama atenção, visto que esse objeto geralmente não costuma ter função mágico-religiosa entre os povos Jê. Lévi-Strauss ([1964] 2005), ao enfatizar que o maracá (chocalho) é “dentre todos os instrumentos musicais, o que possui a função linguística mais nítida” (311), sendo capaz de fazer comparecerem os seres sobrenaturais, explica que tanto ele quanto o tabaco se constituem enquanto mediadores, possuindo, portanto, a mesma função (400).

O maracá entre os Akwê é chamado de *zã*, que também quer dizer jibóia. O seu uso é explicado pelo fato de ser ele um veículo de comunicação com os espíritos: tanto com os espíritos auxiliares, quanto com o espírito dos mortos.

O fato de uma única palavra ser usada para fazer referência ao maracá e a jibóia, ao mesmo tempo em que a palavra *sekwa* tem o sentido de lançar algo por meio de instrumento pontiagudo me fez pensar sobre outros contextos etnográficos em que cobras e flechas (portanto, algo pontiagudo) são entendidas como coisas análogas (Velden, 2011; Miller, 2009) e outros ainda, em que o feitiço é visto como flechas invisíveis, ou não, que viajam no ar e acertam o corpo das vítimas escolhidas previamente pelo feiticeiro (Vanzolini, 2010; Aparicio, 2014). Não podemos perder de vista também as cobras de palha de buriti feitas pelos *sekwa* e enviadas para aniquilar seus desafetos. Se por um lado, a analogia entre cobras e flechas ainda precisa ser melhor investigada no contexto akwê, por outro, é fato que, enquanto meio de contato com potências exteriores, o maracá do *sekwa* é dotado de uma agência que quando não domesticada é também fonte de doença e morte.

Cada *sekwa* fabrica seu próprio maracá e ninguém além do xamã deve tocá-lo. Conta-se que o maracá de um *sekwa*, quando tocado por um não xamã, pode capturar o *dahêmba*

deste. O artefato é geralmente desprovido de qualquer tipo de grafismo ou decoração e é feito a partir do fruto do coité no qual é afixada uma haste de madeira, geralmente pau-brasil. O som característico é produzido a partir do atrito de sementes, como a de tiririca, que são colocadas no interior do coité.

Antigamente, o uso do *zã* (maracá) estava, intrinsecamente relacionado ao xamanismo. Hoje, entretanto, observa-se seu manuseio sem muitos critérios, por jovens e adultos, sobretudo para ritmar as cantigas de pátio. Em relação a isso, Kasumrã explicou que esse maracá não é perigoso porque não tem dono, mas ainda hoje os maracás pertencentes aos xamãs são motivo de respeito e evitação.

Se os maracás são presença obrigatória durante os cantos entoados pelos *sekwa* no pátio, nas intervenções terapêuticas ele costuma ser utilizado apenas quando o *sekwa* se vale do canto, o que acontece, sobretudo, nos casos mais graves. Procedimentos de sopro e sucção dos objetos patogênicos dispensam o uso do artefato.

Também os cantos dos *sekwa* são considerados tabu. Cada *sekwa* tem músicas pessoais ensinadas pelo espírito-mestre. Da mesma maneira como os maracás usados nas sessões xamânicas não devem ser manuseados, também os cantos de cura de um *sekwa* não devem ser entoados por um não-*sekwa*. Os *sekwa* são zelosos de seus cantos pessoais e não os entoam em qualquer ocasião. Quando de uma sessão de cura, a movimentação do *sekwa*, o som do maracá e a entonação da voz dificultam, sobretudo a alguém não fluente em akwê, a compreensão do que está sendo cantado. Os fluentes, mas não *sekwa*, sempre ficam receosos em repetir ou comentar essas canções.

Os cantos cantados em ocasiões de cura são extremamente curtos e são repetidos por várias vezes. Abaixo seguem três cantos ensinados a um *sekwa* pelo seu espírito-mestre:

1º Canto : *Are rê tahã, are rê*

Kahâ kamãdâkâ nĩ

(Vamos olhar todo corpo/carne)

2º Canto: *Are rê tô kahâ bêt*

Ĩ kmã kwakbure nĩ

(Vamos! Maltrata minha carne)

3º Canto: *Se kba di za**Bât ã kamãdâkâ*(Você é *sekwa* / você vai me olhar)

A tradução é um tanto ambígua e obscura. A indefinição de quem é a voz que canta, nos faz pensar sobre a relação que liga o xamã à seu espírito-mestre: lembremos que o *sekwa* por meio dos artefatos introjetados na sua carne, de alguma maneira, carrega dentro de si seu *ïkmã-akwêkwa* (espírito-mestre), o que nos remete à uma relação de consubstanciação. Além disso, antes de atender qualquer doente o *sekwa* sempre chama para junto de si o seu *ïkmã-akwêkwa*. Sobre a atuação do *sekwa* e do espírito-mestre no momento da sessão xamanica é elucidativa a fala de um *sekwa*. Segundo ele:

Quando eu começo a cantar, ele [o espírito-mestre] já vai cantar. Canta junto comigo. Aí ele dá orientação para mim: “*tu canta e tu dá o remédio*”. A gente dá o remédio que ele fala. Remédio do mato. O que ele fala eu faço. Tirei as coisas cantando, soprando assim, chupando (M. *sekwa*, setembro de 2015).

Retomando os cantos, percebe-se que não é apenas a posição do xamã e do espírito-mestre que se confundem nos versos, mas também a do doente. No segundo canto, alguém reclama de algo ou alguém que lhe maltrata a carne. Se os cantos são entoados pelo *sekwa* e seu mestre, o estado de sofrimento mencionado pode dizer respeito aos processos de doença pelos quais o *sekwa* passa em sua formação (o espírito-mestre faz com que seu discípulo adoça), às doenças consequentes do contato do *sekwa* com diferentes espíritos ou às retaliações de outros *sekwa*. No terceiro canto, a tradução é mais complexa. *Se kba di za* faz referência a tradução literal do termo *sekwa* e tem o sentido de “introduzir algo no corpo”. Traduzido de outra forma teríamos: você é *sekwa*, irá me olhar/curar. Se seguirmos a lógica de pensar os cantos a partir da formação do *sekwa*, aqui o aprendiz está apto a curar: “o aprendiz se tornou *sekwa* e está fazendo o trabalho dele como seu mestre ensinou”, essa foi a percepção de uma das mulheres¹⁴⁷ da aldeia quando lhe mostrei a música.

Assim, por terem a capacidade de transitar por diferentes níveis de realidade e se comunicarem com as subjetividades deles oriundas, os *sekwa*, além de negociarem com os

¹⁴⁷ Essa mulher era a que mais se dispunha a conversar sobre os *sekwa* comigo. Ela dizia não ter medo, pois era evangélica e por isso, protegida por Deus.

outros níveis de realidade a cura de uma pessoa doente, são também hábeis na utilização das plantas para diversos fins e exímios pescadores/caçadores devido o acesso aos donos-controladores. Os *sekwa* são descritos como pessoas sabem e vêem coisas que as demais não sabem e não conseguem ver. Eles são fortes e corajosos, são viajantes que conhecem muitos lugares e seus diferentes habitantes. Eles curam as pessoas, mas podem também matar. Os *sekwa* são enfim seres que podem muitas coisas, mas que têm a vida curta e o sono perturbado pelos espíritos.

Sobre os sonhos que assaltam as noites e o sono do *sekwa*, um xamã, depois de relatar que esteve muito doente, a ponto de pensar que fosse morrer nos dias anteriores a nossa conversa, explicou que havia pessoas lhe fazendo o mal e por isso suas noites e seus sonhos estavam sendo visitados por muitos espíritos que se transformavam em animais. Havia sonhado que um espírito se transformou diante dele em um cachorro muito grande, que passou a persegui-lo para matá-lo. Na noite seguinte sonhou caminhando em direção ao rio, chegando à margem viu quatro homens tratando um porco. Os homens o alertaram que havia algo vindo para pegá-lo. Foi quando ele viu duas onças (um casal) que corriam em sua direção. Ele saiu, então, voando até sua casa. As onças o perseguiram. Chegando a sua casa, ele pegou um facão e partiu para o embate com os animais-espírito. Lutou por algum tempo até conseguir matá-los, aliás, como havia feito também com o cachorro do sonho anterior. “Precisa matar porque se a gente morre no sonho, fica ainda mais doente aqui e acaba morrendo aqui também. Quem me vê andando por aí pensa que estou bem, mas esses espíritos já me machucaram muito e eu sinto muita dor no corpo” (aldeia Rio Sono, março de 2009).

Nesta perspectiva, por terem os sonhos povoados por subjetividades diversas, os *sekwa* praticamente não dormem a noite. Nas experiências oníricas são travadas verdadeiras batalhas nas quais a derrota do *sekwa* pode ter como pena o aprisionamento de sua alma pelo espírito vencedor. As experiências oníricas e também as sessões xamanicas, devido ao contato inteso estabelecido com espíritos, exigem muito dos *sekwa*, que por meio delas muitas vezes ficam fracos e debilitados fisicamente.

4.3 – Evangelização, feitiçaria e álcool: o xamanismo no contexto contemporâneo

A etimologia da palavra *sekwa* permite-nos pensar a respeito do caráter ambíguo que essa personagem assume hoje (*Se* = introduzir, colocar dentro/ *kwa* = objeto pontiagudo)¹⁴⁸. Em relação a isso, Sirnawê explicou: “*sekwa* é uma palavra pesada. Antigamente eles não eram chamados assim, mas de *dahaiwakurkwa*”. De fato, Nimuendajú (1942) praticamente não faz uso da palavra *sekwa*, mas tampouco usa o termo *dahaiwakurkwa* para se referir àqueles que ele chama de videntes. Já em relação aos feiticeiros o autor diz o seguinte:

Feiticeiros, assim que condenados são mortos para o bem comum sob ordem do chefe da aldeia onde os mesmos exerceram as suas atividades nefastas. Nas palmas das mãos e nas plantas dos pés do cadáver são imediatamente feitas incisões com lascas de pedra, e carvão vegetal é esfregado nos cortes para impedir a alma de futuros delitos. Em sua sepultura o povo coloca os galhos de uma árvore da estepe (*romhdu*: sambahybinha) cujas folhas, curiosamente, servem como um remédio no parto difícil (Nimuendajú, 1942, p. 82)¹⁴⁹.

Assim, no que toca à etnografia de Nimuendajú, percebe-se que embora o autor não faça nenhuma relação direta entre os videntes e a fetiçaria, ele divide os especialistas em dois grupos: aqueles formados por Vênus e aqueles formados por Marte. De acordo com Nimuendajú, Vênus, Júpiter e o Cinturão de Orion estavam associados à *Waptôkwa* e eram os responsáveis pela formação dos “videntes” da metade *Siptató (Doi)*. Marte e as Sete Estrelas (Sururú), por sua vez, estavam associados à *Waire* e aos “videntes” da metade *Sdakra* (*Wahire*).

Os discípulos de Vênus recebiam, segundo Nimuendajú, suas instruções e atuavam durante o dia. Eles faziam uso de uma varinha tingida de vermelho para extrair a doença do corpo dos enfermos. Já os discípulos de Marte recebiam instruções e atuavam durante a noite. Era à noite que eles cantavam acompanhados por um “chocalho” e assim descobriam a doença que era por eles sugada. O autor acrescenta ainda, que os “videntes” de Marte eram capazes de se comunicarem com as cobras venenosas e curarem suas picadas (p.89-90).

Nimuendajú (*ibid*) não é, portanto, explícito quanto à ambiguidade dos xamãs, mas ao enfatizar que, de acordo com seus informantes, Vênus nunca escolheria um malfeitor que pudesse explorar o seu conhecimento em detrimento de sua tribo. E ainda, ao relacionar os

¹⁴⁸ Entretanto a partícula “kwa” funciona também como um “nominalizador” (morfema, que neste caso transforma o verbo em nome). Desse modo a palavra *sekwa* poderia ser traduzida também como “introdutor”, ou, aquele que coloca algo em alguém.

¹⁴⁹ O preto mais uma vez aparece relacionado ao contato com os espíritos. Aqui, aparentemente, com a finalidade de neutralizar a capacidade de agência de um espírito potencialmente ruim.

xamãs formados por Marte à noite, aos abutres, às cobras e ao temido *hepārwwawē* e, portanto, a coisas consideradas perigosas, o autor deixa subentendido que sobre a conduta dos videntes de Marte pairava dúvida, mesmo que eles fossem considerados ótimos médicos¹⁵⁰.

Maybury-Lewis (1990), ao contrário, não só menciona o termo *sekwa* como ressalta como essa “vocação tornou-se extremamente arriscada” (p.82) pela crença na possibilidade dos poderes serem manipulados de maneira negativa. Neste sentido, o autor explica que ao mesmo tempo em que o “vidente” é tido como um membro importante na comunidade, por ser entendido como promotor da fartura e aquele que protege seu povo das catástrofes ambientais e das doenças, a ambiguidade da sua posição traz sempre o risco dele ser odiado devido a suspeita de seus poderes serem usados de maneira inescrupulosa.

Surge, portanto, a questão, se o uso da palavra *sekwa* teria se difundido paralelamente com a correlação da prática desses especialistas com a feitiçaria. Se sim, cabe-nos perguntar se isso teria relação com a retração da vida cerimonial e a consequente atuação dos especialistas neste contexto? O espaço diminuído no contexto ritual teria causado a relativa diminuição do prestígio dos xamãs?

Tudo se passa como se, diferente do passado, os *sekwa* da atualidade fossem mais inclinados à feitiçaria do que a promoção do bem estar de seu povo. Os xamãs de hoje não seriam mais capazes de fazer parar a chuva ou a seca, de indicar aos caçadores a localização das varas de queixada ou de fazer reviver uma pessoa recém morta, tal como faziam os *dahaiwakurkwa*. Além disso, alguns *sekwa* estariam agora lançando mão de meios não convencionais de formação. Ao invés de aprenderem na mata estariam aprendendo dentro de casa, com o auxílio da cachaça, de livros esotéricos como o de São Cipriano¹⁵¹ e, em alguns casos, recorrendo às orientações, do que se chama nas aldeias de “feiticeiros brancos”, que atuam na cidade.

O fato de atualmente não se realizar mais o ritual que no passado marcava o fim da iniciação dos *sekwa*, às vésperas do qual os iniciados ficavam reunidos com os *sekwa* experientes para depois se apresentarem publicamente à comunidade em meio a cantos e distribuição de comida, parece gerar hoje dúvidas sobre os meios e os fins que regem a formação dos *sekwa*. A formação atual parece, portanto, ser entendida como excessivamente privada, o que dificulta o controle social sobre ela e sobre a atuação dos especialistas.

¹⁵⁰ Neste caso é preciso que se leve em consideração que boa parte dos dados de Nimuendajú sobre o que ele chama de videntes estão pautados nos relatos de Bruë vidente da metade *Doi* e, portanto, formado por Vênus.

¹⁵¹ Livro de magias diversas, com autoria popularmente atribuída a São Cipriano.

Assim, os chamados *dahaiwakurkwa*, *sekwa* que aprendiam com os *sdakro tdekwá* (dono do calor do o sol), são sempre descritos como muito poderosos e parecem ser os ícones de um tempo distante em que existiam grandes xamãs¹⁵². Na atualidade, as falas vão mais no sentido de negar ou fazer acreditar que o xamanismo akwẽ opera em “chave menor”, ou seja, que embora ainda haja pessoas detentoras de saberes mágicos e secretos, elas seriam incapazes dos grandes feitos dos xamãs do passado, não seriam, portanto, *sekwa* de fato. O investimento neste tipo de concepção não parece ser uma exclusividade dos Akwẽ. Também em outros contextos etnográficos o xamanismo, independente da época, costuma ser tratado como inferior ao de um tempo ancestral, como demonstram, por exemplo, Gallois (1996) entre os Waiãpi do Amapá, Pérez-Gil (2004) entre os Yaminawa do Acre e Aparicio (2014) entre os Suruwaha¹⁵³ do sudoeste do Amazonas. Neste sentido, o xamanismo é situado de maneira distanciada, o que talvez se deva justamente ao perigo que a ambiguidade do xamã representa.

Entretanto, se por um lado o xamanismo hoje, ao contrário de um tempo em que existiam poderosos xamãs, é descrito como “recurso escasso” (Gow, 1991) por outro, fala-se paralelamente na multiplicação de novos xamãs tidos como diferentes daqueles do passado. Eles seriam menos poderosos e mais inclinados à feitiçaria. Assim, em localidades como Aldeia Salto, que é uma das aldeias mais populosas e próximas da cidade, chama atenção o número de *sekwa* e a associação feita por eles entre práticas indígenas e não indígenas.

Para pensar os *sekwa* xerente dos dias atuais é preciso ter em vista que o xamanismo, como bem nos lembra Chaumeil (2000), possui um caráter não-dogmático que lhe confere uma notável capacidade de agregação de elementos provindos do exterior. Até mesmo porque a interação/mediação com o exterior é a essência do xamanismo. Nesta perspectiva, assim como os donos das espécies naturais, também outros povos indígenas e os brancos constituem figuras de alteridade e como tal são fonte de poder xamânico.

¹⁵² Maybury-Lewis (1990) relata que de acordo com Wakuke, um de seus interlocutores, antes da chegada dos brancos e de seus missionários “não havia ninguém que se comparasse aos *sekwa*. Até os chefes os tratavam com respeito porque eles podiam fazer coisas estranhas” (p.153).

¹⁵³ Os Suruwaha são falantes de língua Arawa. A título de exemplo Aparicio relata que “(...) o jovem Ania avaliava que os xamãs Suruwaha atuais tinham perdido seus poderes: não eram capazes de curar as doenças, não dominavam o feitiço, não conseguiam sugar as pedras patogênicas *zama kuwini* no corpo das pessoas doentes” (Aparicio, 2015, p.190). De maneira semelhante entre os Yaminawa, povo falante de língua Pano, Pérez-Gil explica que os depoimentos dão a entender que o xamanismo existente hoje é “apenas um pálido reflexo da realidade de outrora: já não existem aqueles que podiam se transformar em onça, nem os que podiam matar outras pessoas apenas olhando para elas e que caçavam soprando fumaça de tabaco sobre o rasto dos animais; nem aqueles que curavam a picada da víbora chupando no lugar da mordida e extraíndo os dentes do animal”. Em seu lugar ficaram, segundo a autora, os *koshuitia*, que podem curar ou matar através de cantos xamânicos (Pérez-Gil, 2004).

Não por acaso, Morais-Neto (2007) chama a atenção para o fato de que, além do intercâmbio de mulheres, as relações entre Xerente e Xavante, por exemplo, eram pautadas também na disputa por recursos mágicos, o que não raro resultava em confrontos bélicos (p.47). Hoje também integram essa “rede xamânica”, além dos outros povos indígenas, a medicina ocidental, os “feiticeiros brancos” e como veremos também a religião cristã.

Atualmente, a dinamicidade do xamanismo é atestada pela adoção de novas técnicas e terapias que levam em conta conhecimentos e práticas religiosas não indígenas. Entre os Akwẽ isso se observa especialmente a partir da adoção de termos e práticas que remetem ao curandeirismo e à umbanda. Assim, é comum ouvir falar dos *sekwa* que “benzem arca caída” e dos que solicitam velas e/ou bebidas alcoólicas para realização dos rituais de cura.

Com as trocas estabelecidas a partir do contato, o entendimento da religiosidade e também da medicina não-indígena se deu a partir dos dispositivos da cosmologia. A exemplo disso, Jesus Cristo passou a ser associado à *Waptokwa (Bdâ)*, a Virgem Maria à *Wazeparkwá* (mãe de *Waptokwa*) e São Pedro (companheiro bíblico de Jesus) associado à *Waire*¹⁵⁴ (Mattos, 2009), os santos da umbanda e o Espírito Santo parecem ser entendidos, por sua vez, a partir da ideia dos espíritos-mestres.

O que se observa, portanto, é que as crenças cristãs e aquelas da umbanda, não parecem conflitar com a concepção de *Waptôkwa* e *Waire* como criadores de tudo e moradores do céu, bem como das matas e rios como povoados por sujeitos “outros”, que não podem ser vistos por qualquer pessoa, mas que interferem diretamente na vida de todos.

Neste contexto, mesmo sendo possível ouvir reprovações ao xamanismo a partir de justificativas como: “isso não é coisa de Deus” ou ainda “só Deus tem poder para curar”, o que se observa a partir das práticas xamânicas e da demanda social por elas, é que o xamanismo akwẽ parece dialogar com a religiosidade não-indígena e, no fim, mesmo aqueles que se dizem convertidos ao cristianismo respeitam e recorrem ao xamanismo, sobretudo, nos momentos de doença.

4.3.1 – A feitiçaria

¹⁵⁴ Mais uma vez *Waire* surge associado a uma personagem com nome de Pedro.

A feitiçaria é um assunto relativamente frequente nas conversas cotidianas. Um raio que cai sobre uma casa, a morte misteriosa de várias reses de um rebanho e doenças diversas, sobretudo, aquelas que não respondem a tratamento algum, são fatos geralmente atribuídos a intenção de alguém causar mal a outra pessoa. É comum ouvir histórias de pessoas que se mudaram de uma aldeia para outra devido a acusações de feitiçaria ou por terem sido vítima de um feiticeiro.

No dia-a-dia de uma aldeia, as pessoas tentam fazer entender que há *sekwa* que se dedicam apenas a curar e que por isso são bem aceitos pela comunidade, enquanto outros são temidos e evitados pelo fato de pairar sobre ele a suspeita de malefícios. Estes últimos são chamados de *smĩka-tdekwa* (dono do feitiço). Eles são caracterizados como aqueles que usam de seus conhecimentos para espalhar doença e fazer o mal.

Entretanto, a despeito do esforço para separar de maneira clara os *sekwa* e os *smĩka-tdekwa* (donos do feitiço/feiticeiros), o que se observa no cotidiano é que na verdade, os *sekwa*, pela possibilidade de usarem seus poderes tanto para o bem quanto para o mal, tornam-se personagens marcados pela ambiguidade. As acusações e as defesas que envolvem os comentários em torno de atos de feitiçaria evidenciam que longe de existirem dois papéis bem definidos, sempre paira sobre o *sekwa* a dúvida. Portanto, o que se observa é que, se no Alto Xingu “as técnicas do xamanismo e da feitiçaria são bastante distintas (...) [de modo que] a própria gnosiologia da agência patológica não situa a feitiçaria como uma prática maléfica de xamanismo” (Barcelos Neto, 2008, p.109), entre os Xerente, o xamanismo possui uma natureza bipolar¹⁵⁵ similar a observada por Reicheil-Dalmatoff (1975), no noroeste amazônico, por Gallois (1996) nas Guianas e por Fausto ([2001] 2014) no leste da Amazônia.

Qualquer pessoa poder ser acusada de feitiçaria, mas o feitiço é sempre encomendado a alguém especializado: a um *sekwa* ou aos chamados “feiticeiros brancos” (não-indígena). O mandante, embora apenas indiretamente ligado ao ato da feitiçaria em si, é tido como co-autor dele. Conta-se que quando um *sekwa* quer fazer mal a alguém, ele solicita ao seu espírito-mestre que o faça. O espírito então introduz no corpo da pessoa algum artefato patogênico.

¹⁵⁵ Sobre a ambiguidade frequentemente relacionada à figura do xamã, Sztutman (2003) explica que ela se deve ao fato das sessões xamânicas atualizarem uma comunicação: “(...) dirigida a agentes sobrenaturais que dispõem de poderes e conhecimentos tanto para curar como para agredir (...), essa ambigüidade se encontra na base da constituição do xamanismo guianês e quiçá ameríndio de uma maneira mais ampla. Tanto em um caso como em outro é preciso buscar com a alteridade, que assume formas múltiplas, o estabelecimento de uma aliança intelectual e política; não obstante, a negociação que daí advém inclui sérios riscos, sobretudo porque implica um movimento de alteração, a um só tempo físico, psíquico e moral, das partes em jogo” (Sztutman, 2003, p.)

Quando cheguei à aldeia Salto em setembro de 2015, um dos *sekwa* mais conhecidos de lá havia se mudado para uma outra aldeia. Quando fui visitá-lo, nessa outra aldeia, onde ele estava mais próximo de seus parentes¹⁵⁶, ele explicou que a vida estava se tornando difícil no Salto, que era uma aldeia grande. Ele era constantemente procurado, dia e noite, para olhar pelos doentes e isso, além de exigir muito dele fisicamente, ainda atrairia a inveja de outros *sekwa*, que não eram procurados e por isso deixavam de receber as recompensas pelos atendimentos. Segundo ele, os demais *sekwa*, para se vingarem, passaram a acusá-lo por qualquer caso de adoecimento que acontecia na aldeia e também o faziam adoecer.

Por causa das suspeitas que costumam pairar sobre os *sekwa* que residem na mesma aldeia que um doente – pois os xamãs mais próximos em alguns casos são acusados de fazerem as pessoas adoecerem apenas para terem seus serviços solicitados e poderem cobrar por eles – é comum que os parentes do enfermo procurem um *sekwa* de outra aldeia em busca de tratamento. A exemplo disso, M. *sekwa* de uma aldeia próxima, foi procurado para cuidar de uma mulher da aldeia Salto que ficou muito doente. O *sekwa* explicou que ela tinha sido vítima de um feitiço que a deixou com o rosto tão inchado a ponto de quase não abrir um dos olhos. Sobre o tratamento que ofereceu à mulher, relatou o seguinte.

(...) chegaram com ela era umas três horas, eu estava pescando. O rapaz foi lá na beira do rio me chamar e avisou que havia trazido a mulher. Quando eu vi essa mulher fiquei triste. Fiquei nervoso. Pensei logo: _ “*Não vou dar conta não! Porque essa mulher já está passada. Mas vou ver se eu dou conta*”. Eu disse: _ “*Deixa a mulher aqui*”. Fizemos cama para ela e ela deitou. A cara dela estava muito inchada. A noite peguei. Cantei para ela. No outro dia cantei de novo. O que eu vi, o que eu tirei foi um anzol da boca dela. Anzol, daqueles de pescar, e um besouro. Tava tudo no rosto dela (...) No primeiro dia eu vi que tinha o anzol e o besouro, mas eu só cantei. No segundo dia que eu tirei. A primeira ordem é vê o paciente, se tem alguma coisa no corpo. Ele [o espírito auxiliar] fala assim: _ “*tu olha primeiro, vê primeiro o que ela tem no corpo dela, mas não vai tirar não! Você só canta! No segundo dia você começa a tirar. No terceiro dia você olha todo corpo dela todo de novo para vê se ainda tem alguma coisa. Mas não mostra para o paciente não. Não vai mostrar!*” Eu obedeco a ordem dele. Em três, quatro dias ela ficou boa com o tratamento, mas ela quis passar mais um tempo aqui comigo. Ela disse: _ “*Eu não vou não. Agora vou morar aqui*”. Ela ficou com medo de voltar para a aldeia dela, mas ela tinha trabalho lá. De repente ela pensou de voltar e eu disse que ela podia ir. Se ela tivesse morrido teria briga e morte no Salto (M., setembro de 2015).

O Relato do *sekwa* nos remete, portanto, à introdução de objetos patogênicos, que como vimos no capítulo II, é o veículo do qual os *tdakwa* (dono) e os feiticeiros se valem para

¹⁵⁶ Na aldeia Salto ele não possuía parente algum, além de uma filha casada.

causar o adoecimento de alguém. Após a extração desses objetos do corpo do doente, eles são lançados fora do ambiente onde aconteceu a sessão xamanística e são, a critério do *sekwa*, mostrados ou não às pessoas que acompanharam o processo. No depoimento, o *sekwa* se esquivava de mencionar o nome do acusado do ato, isso é quase que parte do diagnóstico, portanto, o doente e/ou os familiares sempre são informados. As acusações geralmente respaldam as suspeitas dos familiares da vítima, e costumam recair sobre desafetos do doente e/ou sobre *sekwa* próximos.

Segundo Sirnawê, tem como saber se um *sekwa* fará mal pelas palavras que este profere. Quando o *sekwa* acusa alguém de ser sovina por ter negado algo que ele solicitou, é um sinal que ele se ressentiu e fará algo em retaliação. Sirnawê ensina que nestes casos, a pessoa ameaçada pode se proteger ameaçando o *sekwa*: “Se eu ficar doente, meus parentes já saberão e irão matar você”. Segundo ele, “depois que o *sekwa* vai embora a pessoa deve contar para alguns parentes o que se passou. O *sekwa* que consegue ouvir de muito longe, ouvirá a conversa e ficará com medo de fazer alguma coisa”. Entretanto, na prática, o que se percebe é que os feitiços nunca são anunciados.

Embora as pessoas confirmem que havia no passado a prática de executar os acusados de feitiçaria, elas não sabem precisar quando teria havido a última execução. Atualmente, embora ameaças de morte ainda sejam feitas por conta de acusações assim, o mais comum é que o acusado ou a vítima se mude da aldeia onde se deu o fato.

Contrapondo o exposto até o momento com os dados de Nimuendajú, percebe-se que o processo de aprendizado dos xamãs atuais e a forma como eles se inserem hoje na socialidade akwê, de maneira ainda mais marcada pela ambiguidade, constituem aspectos elucidativos para nos fazer pensar a trajetória do xamanismo akwê nos termos de um processo de horizontalização, em um sentido próximo daquele discutido por Hugh-Jones (1996).

Hugh-Jones (1996) distingue dois tipos de xamanismo: um vertical e outro horizontal. O xamanismo vertical seria observado entre povos como Bororo, do Brasil Central, e Tukano, do Noroeste Amazônico, estaria baseado em um conhecimento restrito a um pequeno grupo relacionado à ancestralidade. Os xamãs desse tipo são caracterizados como possuindo importância ritual, sobretudo, nos momentos de tensão social e como gozando de prestígio e status. O xamanismo horizontal, por sua vez, comum em povos como os Yanomami e Achuar, teria relação com a caça e os animais e estaria baseado em tranSES, possessões e alucinógenos. O conhecimento no xamanismo horizontal é aberto a praticamente todos os homens, mantendo um forte valor individual e não coletivizante. Partindo do quadro explicativo de

Hugh-Jones, percebemos que os *sekwa* contemporâneos possuem aspectos dos dois tipos de xamanismo propostos pelo autor.

No passado, a apresentação pública dos novos *sekwa*, a interlocução, mesmo que indireta, com os demiurgos *Waptokwa* e *Waire*, a atuação fundamental em cerimônias centrais como o Grande Jejum (Nimuendajú, 1942) e, no presente, a atuação no ritual fúnebre *kupré* e em vários momentos da festa *dasĩpse* (como quando os *sekwa* cantam a noite no pátio por longas horas) são alguns indicativos da importância ritual e social do *sekwa* que o aproximaria do xamã-sacerdote (vertical) descrito por Hugh-Jones (op.cit). Já a atuação nas atividades de cura, caça e guerra os aproximaria mais do xamanismo horizontal. Entretanto, não se pode perder de vista que distinção proposta por Hugh-Jones é feita em termos ideais. Viveiros de Castro (2002) defende, neste contexto, que o esforço deve ser não no sentido de diferenciar dois tipos possíveis de xamãs, mas

(...) duas trajetórias possíveis da função xamânica: a transformação sacerdotal e a transformação profética. O profetismo seria, nesse caso, o resultado de um processo de “aquecimento” histórico do xamanismo, ao passo que a emergência de uma função sacerdotal bem definida seria o resultado de seu “resfriamento” político, isto é, sua subsunção pelo poder social (Viveiros de Castro, 2002).

Procurando, portanto, pensar a trajetória do xamanismo entre os Xerente, acredito, tendo como base a contraposição dos dados de Nimuendajú com aquilo que observei em campo, que tem havido um movimento de horizontalização, evidenciado, não só pela relação entre o xamanismo e os espíritos-animais em detrimento dos deuses celestes, como também pela ênfase crescente na ambiguidade do *sekwa*.

Ora, entre grupos que tem o faccionalismo como característica marcante, o potencial disjuntivo do xamanismo ganha um peso especial. Entre os Xavante, Maybury-Lewis (1984) e Lopes da Silva (1986) afirmam, inclusive, que existe uma ênfase na feitiçaria em detrimento do xamanismo. A feitiçaria compreenderia conhecimentos secretos, que, em regra, circulam via grupos de descendência e são alvo de disputa destes. Nestes termos, as acusações seguem um padrão intermetades (Lopes da Silva, 1986, p.105).

Entre os Xerente, xamanismo e feitiçaria andam lado a lado e penso não ser possível atribuir maior peso a um deles. Se em alguns depoimentos a feitiçaria é mais mencionada isto parece se dever a tensão decorrente não só da ambiguidade do xamanismo, mas também da

convivência próxima entre pessoas de metades e facções distintas. Pois, mesmo as aldeias menores, que às vezes reúnem apenas pessoas ligadas por laços de parentesco, estabelecem relações matrimoniais, políticas e rituais com outras aldeias, o que acaba por expor as pessoas a um risco constante de serem enfeitiçadas pela proximidade demasiada com os “de fora”.

Morais-Neto (2007) mostra que as acusações de feitiçaria motivaram ao longo do tempo não apenas deslocamentos entre aldeias, mas nos casos mais drásticos, marcados por ameaças ou efetivação de vinganças, justificaram também migrações de muitos Akwê para aldeias Krahô. Essas migrações, de acordo com o autor, representariam uma alternativa de convivialidade aldeã.

Neste sentido, o tradicional faccionalismo xerente (Maybury-Lewis, 1979; De Paula, 2000; Schroeder, 2006) evidenciado dentre outras coisas pelo fenômeno da multiplicação do número de aldeias para além da disputa entre linhagens, metades ou clãs pode ser pensado a partir do xamanismo akwê.

4.3.2 – O consumo de álcool

No que diz respeito aos comentários cotidianos sobre o xamanismo, um ponto que chama atenção são as menções frequentes ao termo espiritismo, tanto pelos próprios *sekwa* quanto pelas pessoas comuns quando falam sobre dos xamãs. “Espiritismo” ou “Espiritivo” são os termos usados para traçar uma relação entre os saberes xamânicos akwê e o saberes mágico-religiosos não-indígenas (por exemplo, práticas de benzimento e da umbanda). Hoje, alguns *sekwa* estariam se dedicando a aprender também a conhecimentos não-indígenas.

Sobre isso Srenomri explicou, que quando era *sekwa*, recusou a oferta de um “feiticeiro branco” de Codó, Maranhão, que se ofereceu para lhe ensinar técnicas não indígenas de feitiçaria, justificando que com elas ele poderia se tornar mais forte que os outros índios. Segundo Srenomri, os Akwê não desfazem os feitiços feitos por um branco. Por isso, se alguém tiver os dois conhecimentos, se torna muito poderoso. Explicação que é, portanto, coerente com a percepção do poder xamânico enquanto relacionado com a capacidade do *sekwa* de acumular conhecimento, transitando por diferentes espaços e se comunicando com alteridades diversas.

Na aldeia Salto, por exemplo, fala-se de *sekwa* estudiosos do chamado “livro de São Cipriano”. Um renomado *sekwa*, já falecido, teria sido um dos que se valeram desse meio de aprendizagem. Alguns *sekwa* classificados como “espiritivos” estão também solicitando bebida alcoólica e velas, o que não era próprio do xamanismo akwê. Por outro lado, percebe-se que muitos Akwê não apenas acreditam nos poderes dos “*sekwa* não-indígenas” como recorrem em alguns casos a eles, sobretudo, quando o prestígio dos *sekwa* mais próximos é colocado em questão. A recíproca também parece ser verdadeira. É elucidativa para nos ajudar a pensar essa articulação de saberes, a análise de Langdon (2012) sobre a trajetória do xamanismo dos Sibundoy e dos Siona. A autora mostra como as redes xamânicas estabelecidas desde a pré-história fundamentam hoje na Colômbia um sistema de medicina popular que agrega práticas médicas indígenas e não-indígenas (p.63).

Como mencionado, a solicitação de bebida alcoólica para realização do trabalho xamânico é uma das características dos chamados “*sekwa* espiritivos”, mas o que se observa na prática é que também os *sekwa* tidos como “tradicionais”, mesmo que não solicitem álcool como parte o pagamento ou para a realização do atendimento, também estão fazendo uso frequente dele.

Vários xamãs que conheci, inclusive alguns a quem as pessoas se referiam como tendo sido “formados” de acordo os padrões tidos como tradicionais, bebiam muito. Alguns passavam às vezes vários dias bebendo praticamente sem se alimentar. Fiquei curiosa, então, para saber se havia alguma relação entre os efeitos do álcool e a visão/comunicação estabelecida pelos *sekwa* com subjetividades Outras. Conversando uma vez com um deles sobre a relação entre o consumo do álcool e a atividade xamânica, ele me explicou que “a bebida ajuda a esquentar” e a ter menos medo de ver e de “labutar com os espíritos”.

No que diz respeito ao uso de bebidas alcoólicas no processo de formação, é digno de nota o fato de, tradicionalmente, os Xerente não fazerem uso de substâncias psicoativas, tais como se faz, por exemplo, do tabaco, do cauim, da ayahuasca em outros contextos. Mesmo assim, o álcool é apontado atualmente como um dos meios com os quais hoje se pode “aprender com os espíritos”. Alguns *sekwa*, dizem inclusive terem aprendido com o “espírito da 51”¹⁵⁷, como era o caso de um ancião da aldeia Salto. Entretanto, esse ancião se converteu ao protestantismo e sempre se esquivava das conversas sobre xamanismo.

¹⁵⁷ Cachaça consumida

Caux (2011) e Heurich (2015) abordam o consumo de bebidas alcoólicas entre povos indígenas. O primeiro trabalho elenca dados de vários povos e o segundo aborda o tema especificamente entre os Mbyá-Guarani. Heurich (2015) compara o uso do álcool com as cauinagens e Caux (2011) com consumo de cauim e tabaco. A analogia entre o consumo dessas diferentes substâncias residiria nelas propiciarem estados alternativos e, através destes, a comunicação com sujeitos Outros. Neste sentido, guardadas as especificidades, ambos os autores enfatizam dois aspectos: o álcool como um vetor anti-parentesco e como desencadeador de conexões com outros seres. Tudo se passa como se ao fomentar a raiva, o desrespeito e a violência, o álcool passasse a consistir um empecilho ao processo constante de construção do parentesco entre co-residentes. A “marginalização” do embriagado em relação aos parentes, somada a ampliação da capacidade comunicativa, resultaria na possibilidade de aparentamento com outros seres de outros domínios. A alteração do comportamento do embriagado seria um indício disso. De acordo com Caux (2011):

o álcool promove curto-circuitos em ordenações estabelecidas. Com ele, introduz-se a desordem, a confusão que resvala na indiferenciação das separações criadas. O que já há muito depreendemos dos estudos mitológicos de Lévi-Strauss é que é só por meio das divisões – entre humanos, animais, espíritos, brancos, por exemplo, ou entre os vários grupos humanos, com afins e consanguíneos, ou entre homens, mulheres, primos, cunhados, tios, sogros etc. – que a vida cotidiana é possível (2004). Com o embaralhamento das fronteiras, retorna-se então à indistinção própria do estado de natureza, em que as passagens entre esferas se dão de modo contínuo. A diminuição desses intervalos possibilita a comunicação excessiva entre domínios – uma conexão que é, antes de tudo, perigosa. Ao mesmo tempo, ela é, sobretudo, sedutora. Ela é algo que, a despeito de seus riscos, *quer* acontecer (Caux, 2011, p.132).

O caráter sedutor da conexão estabelecida é evocado também por Heurich (2015). Segundo o autor, como a “cachaça não tem parente”, ela agiria, neste sentido, de modo a seduzir aquele que a consome para ter sua companhia. A agência da qual a cachaça é dotada nesta análise, bem como a descrição de sua ação como pautada num jogo de sedução, nos ajuda a pensar o consumo de álcool entre os aprendizes de *sekwa*, tendo em vista que o aprendizado xamanico entre os Akwẽ é pautado na relação com os diferentes *tdekwa* (dono), que, como vimos, se valem de várias estratégias de sedução para conseguir estabelecer com os escolhidos um vínculo. Neste contexto, e enfatizando o caráter exógeno das bebidas

alcoólicas, a fala do “*ex-sekwa*”, que diz ter aprendido com o “espírito da 51”, ganha sentido. A cachaça também tem seu *tdekwa* que, assim como os demais, faz seus discípulos.

Nesta perspectiva, penso que entre os Akwê, a bebida parece surgir como uma alternativa aos sonhos e aos desmaios no processo de comunicação com os seres de outros domínios de experiência. Neste contexto, é elucidativo o fato da palavra *wadkâze* fazer alusão tanto a embriaguez quanto a tristeza. Como vimos, a tristeza, assim como os sonhos e os desmaios, é entendida como um estado propício para exteriorização do *dahêmba* e, portanto, para conexões com não-humanos. A relação equivalente entre os pares peso/leveza: alegria/tristeza, analisada por Sztutman (2003) em outros contextos, pode nos fornecer uma pista a respeito da atual utilização das bebidas alcoólicas no xamanismo.

Com base em dados sobre os Wajãpi e os Trio, Sztutman explica como a noção de "peso" se opõe à de "leveza". A leveza é, segundo o autor, o estado de espírito relacionado à tristeza, à saudade e à morte, e diz respeito ao desprendimento do princípio vital em relação ao corpo e à perda de controle sobre si mesmo. A noção de peso, por sua vez, está relacionada à alegria, à convivialidade e, portanto, a estar saudável. No que toca à embriaguez, Sztutman enfatiza seu caráter ambíguo, explicando que, se por um lado ela está associada ao ideal de convivialidade, a estar feliz e, portanto, “pesado”, por outro ela se apresenta como uma

curva, cujo ápice representa a celebração da humanidade comum, mas cuja descendência implica um alto grau de desequilíbrio coincidindo com a uma situação de grande risco. Aquele que não sabe usufruir de modo apropriado da embriaguez pode tornar-se vulnerável ao ataque de forças predatórias que habitam o cosmo ou mesmo se encontram latentes nas relações de afinidade então reunidas. (Sztutman, 2003).

Neste sentido, Srênomrĩ, que bebia bastante antes de se converter explicou: “Os *hêpãrĩ* ‘fecham’ a cachaça e a pessoa bebe pensando que é outra coisa, bebe pensando que está comendo farinha. Aí a pessoa passa a só beber achando que está comendo. Deixa de comer comida dos vivos e fica cada vez mais fraco e doente”¹⁵⁸. A diferença dos *sekwa* das demais pessoas que se embriagam, seria apenas a capacidade de controlar a exteriorização do

¹⁵⁸ Entre os Mbyá, Heurich (2015) explica que os embriagados são entendidos como que dotados de um “devir-morto”. Segundo ele, tal como os *angue* (espírito dos mortos) “os bebedores são caminhantes noturnos, ao contrario dos que ficam em casa e dormem cedo. Os *ãnge* vagam noite adentro (...). Assim, uma liderança que bebia muito, mas ao mesmo tempo era reconhecida como grande xamã, levava seus parentes a acreditar que seus poderes, na verdade, derivavam de sua relação com os *angue*” (p.536).

dahêmba e, em alguma medida, também o contato com outras alteridades que o álcool parece propiciar¹⁵⁹.

A diferença do *tdekwa* da cachaça em relação aos demais Donos seria a autonomia que ela teoricamente proporciona ao aprendiz, visto que o acesso a ela não parece depender de convite, tal como acontece com outros *tdekwa*, bem como parece estar ao alcance do aprendiz da cachaça interromper o aprendizado pela a simples interrupção do consumo. Entretanto, a fala de Srênomrĩ acima chama atenção para a alteração de perspectiva que a cachaça opera: o embriagado faz uma coisa crendo estar fazendo outra, ou nas palavras de Srênomrĩ: “a pessoa bebe pensando que é outra coisa, bebe pensando que está comendo farinha”. Assim, poderíamos pensar a sensação de autonomia enquanto uma estratégia de sedução da cachaça, nos termos de Heurich (2015).

Portanto, a embriaguez *akwê* parece conter apenas o caráter descendente da curva mencionada por Sztutman¹⁶⁰, estando, assim, estritamente associada com o estado de leveza. A pessoa embriagada, assim como aquela que se entrega à tristeza, paulatinamente perde a consciência de si abrindo-se à possibilidade de contato e captura por outras agências. Se a alegria “é pesada” e a tristeza “é leve”, a embriaguez consiste num estado limiar que culmina em transformação: a pessoa que bebe vai se tornando paulatinamente leve/embriagada. Tendo em vista que a bebida possibilita uma transição intencional para o estado de leveza, alguns *sekwa* estariam lançando mão da embriaguez no processo de aprendizado e atuação xamânica.

4.3.3 – Evangelização

Quando era mais nova, minha maior vontade era ser *sekwa*. *Sekwa* para mim era tipo Deus: tinha poder, podia curar as pessoas, saber dos mortos, proteger da chuva, ver coisas que ninguém via. Mas aí eu conheci a palavra e não quis mais não. Hoje eu penso diferente (W. aldeia Salto, setembro de 2015).

¹⁵⁹ Entre os Araweté, Viveiros de Castro explica que os estados de translucidez e a leveza se contrapõem com a ideia de saúde por estarem relacionados com a “excorporação” da alma. Eles são, portanto, evitados por todos com exceção dos xamãs. A leveza e transparência são, segundo o autor, justamente estados que devem ser atingido pelos xamãs araweté por meio do tabaco, e apenas eles conseguem isso sem perigo.

¹⁶⁰ Sztutman (2003) explica que entre os Wajãpi e entre os Trio a embriaguez está relacionada a "estar pesado" ou, de maneira mais ampla, estar alegre, cheio de vida. A embriaguez seria capaz, nestes termos, de deixar suspensas as diferenças entre os diferentes coletivos que freqüentam as festas de caxiri. Entretanto, “aquele que não sabe usufruir de modo apropriado da embriaguez pode tornar-se vulnerável ao ataque de forças predatórias” o que é mais próprio do “estar leve”. A embriaguez seria, portanto, para esses povos carregada de ambigüidade.

Com o processo de evangelização a atuação dos *sekwa* passou a ser cada vez mais relacionada com o mal¹⁶¹. Atualmente, a atuação desses especialistas parece se chocar com o princípio cristão que “só Jesus tem poder e só ele cura”. Assim, as acusações de feitiçaria ganham força também apoiadas na doutrina cristã. Os espíritos formadores dos *sekwa* passaram a ser relacionados com *hepārwawē*, termo que passou a ser traduzido como diabo. Por isso são comuns falas do tipo: “*sekwa* aprende com coisa que não presta. E por isso só faz o mal para as pessoas”. Desta maneira, nos contatos iniciais, sobretudo com os *ktwanō*, que são geralmente entendidos como praticantes de uma religião cristã, dificilmente alguém se admite *sekwa* ou mesmo que recorra às praticas xamânicas em momentos de necessidade. No que diz respeito ao discurso dos *sekwa*, já muito conhecidos, e aos quais não é possível negar o ofício, observa-se, em alguns casos, a utilização de estratégias que visam cancelar os aspectos da atuação do *sekwa* que são alvo de críticas e aproximá-la ao máximo da lógica cristã. O depoimento de um *sekwa* é elucidativo para nos ajudar a pensar como os xamãs estão cientes da ambiguidade de sua posição e procuram se esquivar dela:

Pajé é assim, não são todos que aprendem as coisas. Tem pessoas que aprendem coisas que não presta. Eu mesmo aprendi ser *sekwa* em sonho, sonhando. *Waptokwa zawre* (Deus) me ensinou sonhando. Novinho! Neste tempo eu tava bem novinho e aprendi em sonho. Eu subi até o céu sonhando. Quando ele me trouxe de volta, só para fazer teste mesmo, botou uma linha fininha, assim, num rio, tipo o mar, e me botou para atravessar em sonho. Me falou: __ “*se você atravessar, você vai aprender muita coisa boa. Eu vou te mostrar*”. Aí eu atravessei e voltei atravessando e ele disse: __ “*agora vou te ensinar coisas boas. Você vai defender o que é meu filho e tratar os doentes. Se alguma coisa adoecer, se adoecer de qualquer coisa. Você vai defender. Só não pode cobrar ninguém*”. Por isso eu não cobro ninguém. *Waptokwa zawré* não aceitou. Tem pessoas que estudaram para ser *sekwa* no mato. Quando espera, aparece coisa que não presta para ele. Eu mesmo não sei dizer. Mas, já ouvi falar que quem aprende com o animal do mato, caça, que a gente chama de *hepārwawē* também, que é coisa que não presta. Esse faz o mal! Se aprender com o espírito do peixe, é bom. É bom para tratar. Eu mesmo, não aprendi com espírito de bicho nenhum. Foi *waptokwa zawre* que me ensinou. Quando acordei eu fui onde ele me ensinou, no mato. Ele já estava lá me esperando. E sem ninguém vê-lo. Eu aprendia só na conversa mesmo. Eu só ouvia a voz. Ele não se mostrou, mas era ele. Se não era *waptokwa*, era alguém que ele mandou. Eu aprendi ouvindo. Ele falou: __ “*Agora você vai... Vou te ensinar a cantar primeiro. Vai tratar as pessoas cantando. São três músicas que você vai cantar tratando as pessoas, tratando quem adoecer*”. Foi a primeira coisa que ele ensinou foi a cantar. Eu escutava a voz do maracá batendo na minha cabeça direto. Ele falou: __ “*Agora você faz um maracá. Pega cabaça que vocês tem*”. Aí eu lembrei do

¹⁶¹ Tudo se passa como se houvesse um gradiente crescente de ambiguidade que começa com os lendários *dahaiwakurkwa* (os *sekwa* do sol), passa pelos *sekwa* que aprendem com o dono dos peixes e culmina com os *sekwa* que aprendem com os donos de espécies animais.

coité, busquei semente de tiririca, daquela mais graúda e fiz do jeito que ele falou. Passei uns três anos aprendendo as coisas que ele ensinava. Até lá não olhei nenhum doente. Ele dizia: ___ “*Não vá se mostrar antes de saber tudo!*” (M, sekwa, 10 de setembro de 2015).

O relato é certamente um esforço, no sentido de estabelecer distância de aspectos às vezes considerados negativos no que diz respeito à atuação dos xamãs. A insistência do *sekwa* em afirmar que seu aprendizado se deu por meio dos sonhos, parece querer enfatizar que não houve qualquer contato com o que o ele chamou de espírito do mato. Ressaltando que não aprendeu com “bicho” algum, mas com Deus (*Waptokwa Zawre*), ele procura assegurar o caráter benéfico de sua atuação, que teria como objetivo, portanto, defender os filhos de Deus, quando doentes. Outra diferença que ele elenca em relação a sua atuação, quando comparada a de outros, é o fato dele não cobrar pelos atendimentos que faz. Isso refletiria o caráter desinteressado da sua atividade¹⁶². Ele enfatiza ainda, que se submeteu a uma “formação tradicional” e que “só se mostrou *sekwa*” depois de ter passado por todo o aprendizado e ter se apresentado formalmente para as pessoas da aldeia. Como vimos, o fato de não haver mais a cerimônia que antes marcava o final da formação xamânica faz aumentar a desconfiança sobre o que tipo de formação a que os *sekwa* têm se submetido e a confusão sobre quem de fato tem conhecimentos xamânicos.

A história dos Akwê com a evangelização é antiga. Se a primeira experiência foi com os freis capuchinhos Raphael de Taggia e Antonio de Ganges, quando esse povo foi aldeado em Tereza Cristina (atual município de Tocantínia), ainda em 1850, atualmente a maior influência é protestante. Ganha destaque nesse panorama o trabalho de evangelização desenvolvido por missionários de denominação Batista, que estão entre os Xerente, de maneira contínua, desde 1950¹⁶³.

Ao contrário da aldeia Rio Sono, onde cultos e outros eventos evangélicos acontecem apenas de maneira esporádica, a aldeia Salto, a exemplo de outras aldeias como a Porteira, possui uma igreja e dirigentes indígenas que são responsáveis pela realização dos cultos.

¹⁶² Isso não quer dizer que ele não vá receber pelo serviço prestado, visto que isso já é pressuposto pela regra de reciprocidade. A diferença em relação aos outros *sekwa* seria, portanto, não estipular um preço, mas deixar a retribuição a critério da família do doente.

¹⁶³ Inspirados pela metodologia do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) que é centrada na estreita relação entre educação escolar e evangelização, os missionários batistas estiveram ao longo desse tempo envolvidos com projetos de alfabetização, com o preparo dos primeiros professores indígenas e a produção de material didático na língua materna. O maior objetivo da Missão é, entretanto, o entendimento da língua e da cultura akwê de modo a fazer uma tradução da Bíblia que faça o maior sentido possível para os índios e assim torne possível a conversão (Grigório, 2014).

Na aldeia Salto, além dos cultos semanais, os próprios índios têm se dedicado a um trabalho de evangelização que envolve a pregação de casa em casa, a apresentação de peças teatrais e as chamadas vigílias. Essas vigílias são reuniões que atravessam noite adentro. Mais do que a pregação da palavra e as orações, a característica principal dessas reuniões noturnas são os cantos e a dança que animam os participantes. Além de atrair novos seguidores, elas têm como objetivo impedir que os convertidos participem de festas em que se faz consumo de bebidas alcoólicas. Por isso mesmo precisam ser animadas e costumam se realizar nas mesmas datas em que se organizam festejos e forrós por diferentes aldeias¹⁶⁴.

As vigílias se realizam, portanto, mesmo nas aldeias em que não existem igrejas construídas. Neste caso, podem acontecer em galpões, na parte coberta que geralmente existe no pátio das escolas, ou em alguma casa que comporte os participantes. A atração principal das vigílias é sem dúvida o grupo musical que anima as orações. Como ainda não há muitos músicos akwê, o grupo de músicos da aldeia Salto tem se deslocado bastante. Nessas reuniões, as pessoas, sobretudo os jovens, trajam suas melhores roupas e acessórios (relógios, brincos, maquiagem, esmalte etc.). Na aldeia Salto, o anúncio de uma nova vigília sempre era motivo de expectativa.

No início do mês de setembro de 2015 aconteceu na aldeia Porteira um grande culto¹⁶⁵ festivo para que os pastores batistas Rinaldo Mattos e Guenter Carlos Krieger, em missão entre os Xerente há mais de cinquenta anos, simbolicamente passassem suas bordunas¹⁶⁶ para três Akwê que foram então, consagrados pastores: Sirnãwê da aldeia Salto e Waĩkainê e Waĩkazate da aldeia Porteira. Os três trajavam calça jeans e estavam sem camisa de modo a deixar evidente a pintura corporal que identificava o clã ao qual cada um deles pertencia. Além disso, cada um usava uma “gravata de embira”¹⁶⁷ e carregavam a tira colo um *patro*, tidos como símbolos masculinos de maturidade e sabedoria. Depois de receberem as bordunas e as bênçãos os novos pastores estenderam suas mãos em direção aos missionários batistas

¹⁶⁴ Se como explica Schroeder (2006) a relação estabelecida entre aldeias mais novas leva em consideração os agrupamentos originais, fazendo com que as pessoas de aldeias que partilham uma origem comum se reúnam nas festas e casem mais frequentemente entre si, as vigílias têm rompido com essa lógica, fazendo com que grupos de aldeias muito distantes, interajam.

¹⁶⁵ O culto foi realizado ao ar livre sob a sombra de mangueiras frondosas. Contou com a animação musical de músicos akwê (teclado, violão e vocal). Compareceram à cerimônia, familiares dos pastores indígenas, pessoas de aldeias circunvizinhas, pastores e missionários batistas de diversas localidades e lideranças religiosas do povo Ticuna e Bacairi. Na aldeia Porteira, muitas pessoas apenas observaram a cerimônia de longe. Muita gente da aldeia Salto não prestigiou o evento.

¹⁶⁶ Espécie de bastão de Pau-Brasil usado tradicionalmente pelos homens Xerente como símbolo de autoridade pelos anciãos, mas também como arma em ocasiões como caçadas e brigas.

¹⁶⁷ Cordão curto feito de algodão ou embira e usado bem junto ao pescoço dos anciãos ou dos homens que assumem cargos especiais durante a realização dos rituais. O cordão possui um nó em cada uma das extremidades e uma pena de gavião suspensa voltada para as costas.

que se colocaram de joelhos diante dos novos pastores. Além de autoridade para o exercício do ofício, a benção dada pelos pastores indígenas aos pastores brancos, parecia querer demonstrar também a então autonomia dos Akwê frente ao trabalho de evangelização.

Na semana anterior ao culto de consagração dos pastores indígenas, realizou-se na aldeia Salto, nas águas do rio Tocantins, o batismo de 43 pessoas, entre elas um ancião que também era *sekwa*.

O estabelecimento de relações entre a cosmologia cristã e akwê se dá a princípio pela analogia entre Deus e *Waptokwa Zawre*, sobretudo no que diz respeito à concepção da existência de um ser criador. O missionário batista Rinaldo Mattos, por outro lado, argumenta que o diálogo entre as duas cosmologias é possibilitado também pelo fato de existir entre os Akwê o que ele chama de “messianismo existencial”. Segundo Mattos (2009), os povos classificados como messiânico existencialistas são caracterizados por uma visão de mundo fatalista fundamentada na ideia de perda irremediável das condições paradisíacas do tempo mítico. Esses povos seriam contrapostos aos povos dotados de um messianismo histórico, como, por exemplo, os Guarani, que seriam, por sua vez, caracterizados por uma postura mais positiva baseada na espera pelos tempos áureos, que embora perdidos, devem se instalar no futuro (Mattos, 2009, p.27).

O que Mattos (ibid) argumenta é que, se por um lado, eventos míticos como o surgimento da morte e a separação dos Akwê dos seus demiurgos, são colocados como irreversíveis e aceitos como tal, por outro, as lamentações dos ouvintes em relação à postura de *Waire* ao jogar a pedra na água e pela teimosia dos Akwê ao olharem para trás na volta da visita ao céu, expressariam o desejo de que as coisas fossem diferentes. Significariam, portanto, segundo o autor, o desejo pela vida eterna (Mattos, 2009, p.39)¹⁶⁸. Esse desejo, de acordo com o missionário, caracteriza o messianismo existencial e seria o segundo ponto que favorece o diálogo entre a cosmologia indígena e a cristã.

Entretanto, a programação evangélica cotidiana da aldeia Salto nos permite pensar outros aspectos da relação estabelecida com a mensagem do Evangelho. Wakrârê, por exemplo, convertida já há alguns anos, explicou-me, que ainda são muitos os que não acreditam na existência de um Deus. Segundo ela, essas pessoas alegam que:

O povo que mora embaixo de nós nunca veio visitar a terra, só os Akwê já foram lá. Esse povo acredita que aqui exista um Deus e nós sabemos que não

¹⁶⁸ Cf. Grigório (2014), para uma análise de como o missionário utiliza a ideia de messianismo existencial buscando argumentar que a evangelização dos *akwê* não destrói a cultura nativa.

tem. Os que não acreditam dizem que nós estamos fazendo a mesma coisa com o céu (Wakrãrê, aldeia Salto, 13 de setembro de 2015).

Sobre a correlação entre *Waptokwa Zawre* e o Deus cristão Kasumrã, por sua vez, comentou o seguinte:

Waptokwa fez tudo que podia pelos Akwê, deu alimento, água, casa, cantos. O resto os akwê têm que resolver por aqui mesmo. Não adianta ficar pedindo coisas para esse Deus. Se alguém, por exemplo, quebrar um osso, mesmo que ore muito, Deus não vai vir colar o osso. Tem que cuidar por aqui mesmo (Kasumrã, aldeia Salto, 09 de setembro de 2015).

Penso, portanto, que mais que uma concepção de Deus pautada na ideia de paternidade a percepção akwê de *Waptokwa* está mais relacionada à ideia de criação, tal qual a evocada quando se fala da figura dos Donos em que ganha relevo a capacidade de prover e de proteger. Não por acaso o título *Waptokwa Zawré* é atribuído também aos homens que beneficiam de maneira notável os Akwê¹⁶⁹, como Mattos (2009) bem assinala.

Não se pode perder de vista o peso que a convivialidade e a comensalidade assumem no estabelecimento de relações de parentesco e que também caracteriza a relação entre os donos e suas criaturas.

Como vimos o mar interposto entre os Akwê e *Waptokwa* tornou a convivência com os demiurgos impossível. Desde então, *Waptokwa* passou a ser visto muito mais como um Ser que corrige, do que como alguém que cuida e provê. Dito de outro modo é como se a relação passasse do parentesco à afinidade. O que quero argumentar, a partir a fala de Kasumrã registrada acima, é que não faz sentido solicitar nada a um Deus tão distante. Portanto, se os lamentos diante da postura de *Waire* e dos próprios Akwê nos eventos míticos expressam de fato o desejo que as coisas tivessem acontecido de maneira diferente, não necessariamente significam a crença que elas serão por meio da veiculação do evangelho e de um investimento na figura do Deus cristão. Ganha destaque, neste sentido, a escassez de formulações sobre o céu e sobre a vida após a morte.

Assim, em meio a imagem de dois seres celestes que ora se afastam e ora se confundem, a relação dos Akwê com a evangelização, mais do que no desejo de vida eterna, parece estar pautada no desejo de estabelecer com o deus poderoso, via oração e música, um vínculo mais estreito de modo acessar a interesses mais imediatos como cura e proteção. Coisas que antes só eram possíveis por meio dos *sekwa*. A conversão permitiria, nestes

¹⁶⁹ Como por exemplo um político, o presidente de alguma instituição, etc.

termos, o acesso a atributos dos xamãs. Aqui, mais uma vez, vemos os Akwê procurando se posicionar enquanto agentes e barganhar seus interesses nas relações que estabelecem¹⁷⁰. Se antes os *sekwa* eram símbolos por excelência desse poder de barganha junto aos diferentes Donos, o cristianismo, neste aspecto, torna todo mundo um pouco *sekwa*.

Entretanto, se a conversão, por um lado, acarreta a diminuição do prestígio dos xamãs, por outro, eles continuam sendo considerados os especialistas por excelência no sobrenatural, porque continuam sendo os únicos capazes de se comunicar com a figura dos Donos. A existência e a influência destes, independente de consideradas boas ou ruins não são questionadas. Desse modo, também os “crentes” recorrem aos *sekwa* nos casos de doença mais graves.

Nesse sentido, no que diz respeito ao processo de conversão, observa-se momentos de maior efervescência alternados com momentos de arrefecimento da busca pelo evangelho, marcados por rupturas e continuidades. Mas em todos eles os xerente parecem praticar a fé cristã dentro de uma lógica muito própria que em muitos pontos nos remetem a uma maneira xamânica de pensar a realidade.

O processo de conversão tornou possível também o acesso a relatos dos chamados *ex-sekwa* ou *sekwa* convertidos. Além do xamã que foi batizado na aldeia Salto, ouvi o relato de conversão de Srênomrĩ¹⁷¹. O testemunho de conversão de Srênomrĩ é elucidativo para nos ajudar a pensar como os “*ex-sekwa*” têm lidado com a doutrina cristã.

Passei seis dias e seis noites sem comer e sem dormir. Quase morri. Aquele que me ensinou veio me buscar e em volta de mim ficou cheio de *hêpârĩ* que já festejavam minha morte. Pedi para chamarem Inácio [outro *sekwa* da aldeia Rio Sono]. Ele disse que não podia fazer muita coisa. Meu *Ikmã-akwêkwa* ia mesmo me levar. Tinha acabado meu tempo e só tinha como escapar por mais um ano se eu desse meu neto ou meu filho em troca da minha vida. Eu não aceitei. Já estava muito fraco, senti medo. Foi quando ouvi a voz de Jesus no meu ouvido. Ele disse para que eu me entregasse para Deus às sete da noite, daquele sexto dia. Eu esperei o horário e quando chegou a hora me ajoelhei e disse que pertencia a Deus e que a ele me entregava. Nesse momento o que me ensinou, que estava bem grande ao meu lado, ficou bem pequeno e reclamou comigo: “Valdir, você não tem pena de

¹⁷⁰ Tal como vimos no capítulo I no mito da “má escolha” e naquele que narra a socialização do personagem Pedro Cabrais entre os Xerente

¹⁷¹ Ouvi falar ainda um terceiro *sekwa* que teria se convertido. Sua conversão, de acordo com o relato de Srênomrĩ, seria uma estratégia para driblar o acordo estabelecido com o espírito-mestre e tornar sua vida mais longa. Assim, se a conversão for pensada como meio de estabelecer uma aliança com outra força sobrenatural que se espera superior, com o objetivo de obter proteção, poder e outras vantagens, podemos dizer que ela não rompe com uma “concepção xamânica da realidade” de modo semelhante ao apontado por Péres-Gil (2004) para os Yaminawa.

mim!” Depois dessa hora os *hêpârĩ* se afastaram zangados por não poderem me levar. Pedi a Inácio que ele tirasse de mim as pedras de *sekwa*. Ele tirou das dobras do meu braço, da nuca e dos olhos, bolinhas pretas, parecendo coquinhos. Inácio as colocou sobre um toco e o que me ensinou as levou embora com ele. Depois disso eu nunca mais vi, não ouvi e não pensei mais como *sekwa*. Algumas pessoas ainda me procuram para “rezar”, aí eu digo: “minha reza agora é diferente! Rezo guiado pelo Espírito Santo” (Srênomrĩ, Tocantínia, abril de 2014).

Em setembro de 2015, Srênomrĩ esteve presente em um culto dominical na aldeia Salto. Levou consigo uma sanfona que ganhou de presente de um pastor e, além de cantar algumas músicas compostas por ele mesmo, falou de sua conversão. Como nessa ocasião estavam presentes também pastores batistas, de Tocantínia, o “ex-*sekwa*” explicou em português: “Eu era feiticeiro. Quando me zangava com alguém, pensava: vou jogar feitiço mesmo!” Enquanto a assembléia se divertia com o relato, Srênomrĩ completou: “Mas o Jesus me salvou quando o diabo vinha me buscar. Agora eu rezo com o Espírito Santo e canto para falar de Jesus”. Uma das composições de Srênomrĩ cantadas por ele nessa ocasião foi a seguinte:

Hêsuka sikwasari

(Versão em Português):

Hêsuka sikwasari, bato wê ĩ kamõi nĩ (2x)

Jesus Cristo me deu essa sanfona

Amã krĩnĩ harã mnõ da, azô ĩnmĩ sinã (2x)

Para tocar para Jesus Cristo

Srênomrĩ sĩ hrãwê zawre di, Waptokwa

Srênomrĩ toca bonito demais quando está

Zawre damã sĩ hrã wa,

tocando para Jesus Cristo

Wazató tónmẽ krĩnĩ hãrã, azô ĩnmĩ sinã.

Eu vou tocando esperando Jesus Cristo

Quando ele vier me buscar eu vou para o céu,

eu vou para o céu,

Lá no céu eu vou morar mais Jesus Cristo.

Sobre Srênomrĩ, meu anfitrião na aldeia Salto, que era também evangélico, contou que quando sua filha mais nova, que tinha apenas um ano e quatro meses, passou a padecer com uma ferida na boca que não cicatrizava de maneira nenhuma, Srênomrĩ ao vê-la, no final de um culto, disse que ela estava doente por obra do diabo, então soprou/sugou a boca da criança e disse que ela ficaria boa. O pai da criança disse ter ficado intrigado, pois mesmo tendo

convicção que Srênõmiri estava convertido e pregava a palavra, sabia que aquele era o jeito dos *sekwa* olharem as pessoas.

Não apenas a forma de Srênõmrĩ “interceder” pela criança lembrou aspectos do xamanismo, mas também pontos do seu relato de conversão e da música composta por ele. No que diz respeito à conversão, a maneira como Srênõmrĩ descreveu ter ouvido a voz de Jesus em seu ouvido, sua obediência em seguir as orientações tal como dadas pela voz e a percepção de que hoje ela reza pelas pessoas orientado pelo Espírito Santo, remete-nos a mesma lógica que fundamenta a relação do *sekwa* com seu espírito-mestre. Como vimos, o *sekwa* não tem poder por si mesmo. O que cura é a força de seu espírito-mestre transmitida pelo seu sopro. Por outro lado, de maneira análoga ao destino dos xamã após a morte, a música de Srênõmiri enfatiza algo que lhe foi dado pelo mestre para que ele trabalhe pelas pessoas, evangelizando-as. Nestes termos, poderíamos pensar a sanfona como análoga ao maracá ou aos itens que compõem o *ĩsimro* (“equipamento xamânico” dado pelo espírito-mestre). Na música, Srênõmiri menciona ainda sua morada futura, ao lado do seu então mestre, e sua ansiedade pelo dia em que Jesus virá buscá-lo.

Para além da canção de Srênõmiri, de maneira semelhante ao que observamos no xamanismo xerente, a música é certamente algo marcante nas diferentes celebrações evangélicas que acontecem na aldeia. Aliás, no cotidiano de boa das aldeias que tive oportunidade de conhecer. Assim, na aldeia Salto, a exemplo de outras, as pessoas apreciam muito escutar música em alto volume, de modo que não é difícil perceber o gosto musical dos moradores, mesmo daqueles que moram mais distantes. O forró parece ser um dos gêneros mais apreciados e também as músicas evangélicas são tocadas neste ritmo.

A igreja da aldeia Salto possui uma caixa amplificadora, microfones e um grupo musical composto por um tecladista, um violonista e dois vocalistas. Todos os componentes do grupo são akwẽ. Mesmo que nos cultos semanais o grupo nem sempre se apresente completo, pelo menos o tecladista toca algumas músicas para animar as celebrações. Uma ou duas horas antes do culto começar ele organiza o som e deixa o microfone disponível para quem quiser ensaiar canções para serem cantadas durante o culto. Assim, durante algum tempo antes do início do culto é possível perceber a movimentação de jovens e crianças na igreja e ouvi-las cantar animadamente. Músicas evangélicas em português e em akwẽ compõem o repertório. Os “calouros” ora se divertem, ora se envergonham quando erram a letra ou o ritmo das canções e para se encorajarem às vezes preferem cantar em dupla ou em trio.

Durante o culto, entre os momentos de oração e de pregação da palavra, que são relativamente rápidos, várias vezes o microfone é disponibilizado para aqueles que estão dispostos a cantar alguma canção. Essa ocasião parece ser esperada com expectativa tanto pelos que se prepararam para cantar, quanto pelos demais. A maior parte das músicas escolhidas é cantada em akwê e em alguns casos são composições dos próprios índios. Os números apresentados são ouvidos com atenção. Quando se trata de músicas conhecidas, a assembléia canta junto.

Certo dia, um ancião, enquanto observávamos o movimento das pessoas que cruzavam o pátio escuro da aldeia se dirigindo para o culto, comentou comigo que lamentava o interesse tão grande pela religião. Segundo ele, muitos hoje já valorizavam mais as celebrações religiosas do que a “festa da cultura”, e que muitas crianças conheciam mais músicas religiosas do que músicas akwê. Por ironia, paralelamente ao forte movimento de evangelização, a aldeia Salto é uma das mais efervescentes no que diz respeito à realização do *dasĩpse*, que como já foi dito, é hoje a festa mais importante. Enquanto a aldeia Rio Sono não realiza um há mais de dez anos, e outras aldeias organizam de maneira esporádica, há pelo menos cinco anos, de maneira ininterrupta, a aldeia Salto tem realizado um *dasĩpse* todo mês de julho. Tem havido uma grande preocupação de pesquisar junto aos mais velhos sobre a transmissão dos nomes de acordo com os clãs, sobre a correta realização das corridas de tora e outras competições, dentre outros pontos considerados importantes para que a festa se aproxime o máximo possível dos moldes “tradicionalis”¹⁷².

Sirnãwê, que é o pastor responsável pela igreja da aldeia, de posse do seu maracá é também quem canta e anima as músicas akwê e a dança em muitos momentos da festa. O ancião, mencionado anteriormente, reclamou que boa parte das músicas que são cantadas no pátio nessas ocasiões são músicas que eram cantadas apenas por *sekwa*, mas que hoje são cantadas sem critério pelos mais jovens.

Tradicionalmente, o acervo musical é composto pelas músicas deixadas pelos demiurgos, como é o caso das músicas entoadas durante a nomeação das meninas, algumas cantigas de pátio e pelas canções de pátio dos *sekwa*, que são os únicos entendidos como donos de canções. Muito embora suas músicas não sejam necessariamente compostas por eles próprios, mas dadas/ensinadas pelos espíritos-mestre.

¹⁷² Na festa de 2015, por exemplo, todas as pessoas, inclusive as crianças, para receberem a comida que distribuída durante a festa precisavam ter *siktõ* (cesto trançado com palha de buriti).

Assim, se tivermos em vista que a música, devido sua capacidade de propiciar momentos de interação entre as pessoas e de conectar níveis de realidade distintos, tem papel central nas festas e nas sessões xamânicas, não é de se estranhar que nas celebrações evangélicas ela seja também o ápice e o que torna tanto os cultos quanto as vigílias eventos atrativos. As vigílias, por sua vez, seguem uma lógica que de alguma maneira remete às noites em que os *sekwa*, que para intercederem junto aos espíritos, por alguma causa especial, cantavam noite adentro e as pessoas dançavam animadamente. Além disso, a percepção da possibilidade de obter curas a partir da oração, o interesse das pessoas em interpretar e comporem canções falando de e com Deus, permite-nos pensar a prática da religião como um meio de democratização de atributos antes só possíveis aos xamãs.

Percebe-se, portanto, que se por um lado o fortalecimento do cristianismo exerce certa censura sobre os xamãs e aqueles que recorrem às suas práticas, por outro, o xamanismo parecem estar diluído e operante não apenas no modo *akwẽ* de praticar a religião, mas de maneira mais ampla no modo de fazer política com o exterior, no modo, enfim, de entender e experimentar o mundo.

Considerações Finais

As viagens xamânicas, o som do maracá que ecoa para além da aldeia, a dança que se estende noite adentro tornando leve o corpo e os homens velozes trazendo do cerrado as respeitadas toras de buriti que são depositadas no pátio, constituem imagens que nos remetem à ideia de movimento tão presente na cosmologia akwê. Elas fazem alusão a um deslocamento em dois sentidos: para fora e para dentro. Essas imagens são frequentemente evocadas para descrever as grandes festas, entendidas como meio de evitar os cataclismos que resultam do desequilíbrio do cosmo. As festas, também denominadas como “penitências”, nos falam da necessidade e do risco da comunicação com o exterior, falam do deslocamento em direção à alteridade e daquilo que é trazido de fora e passa a compor a socialidade, falam-nos ainda da importância da disciplina dos corpos e dos afetos nessa dinâmica.

Por um lado os rituais enfatizam o movimento de *alteração* e transformação do *socius* a partir de sua abertura inevitável ao exterior e por outro marcam a diferença dos Akwê em relação aos sujeitos diversos que habitam o cosmo. Para tanto, nestas ocasiões os Akwê pintam seus corpos, nominam suas crianças, comem suas comidas e ouvem os discursos dos anciãos.

Na vida cotidiana, a disciplina dos corpos, dos fluidos e dos afetos emerge como estratégia que visa tornar possível capturar o potencial criativo, do qual a alteridade é sinônima, sem se desumanizar nesse processo. Como vimos, o cosmo é descrito como composto por patamares conectados, o que permite o trânsito e a comunicação de sujeitos diferentes, mas dotados de essência comum. Assim, num contexto de deslocamentos e de comunicação exacerbados, a indiferenciação entre os seres é um risco sempre iminente e que resulta em doença e morte. É necessário, portanto, comunicar-se e movimentar-se adequadamente. Transformar-se sem perder a referência de si. Os xamãs são os ícones desse processo.

Também a mitologia nos remete a importância do exterior e à maneira como a relação estabelecida com ele permite a produção e a reprodução do *socius*. As sucessivas excursões feitas para visitar *Waptokwa* depois que ele foi morar no céu, a visita através da qual um caçador conheceu o submundo e o povo-queixada que lá vivia, a aventura do rapaz que apaixonado por uma estrela vai com ela conhecer o céu, estas e tantas outras histórias falam

do afã akwê pelas viagens e da necessidade do Outro. De maneira semelhante, os deslocamentos que ocorrem nos sonhos, os caminhos percorridos pelo cerrado ou pelas cidades são também condição para obtenção de poder e de recursos.

As histórias deixam claro que é no exterior que reside a criatividade. Neste sentido, o aprendizado é tido como intrinsecamente ligado às experiências sensoriais do corpo: ver, ouvir, sentir. Logo, a percepção de que “quem não anda não aprende” nos ajuda a entender porque os *sekwa* são entendidos como “aqueles que sabem”. Por meio de suas viagens e da capacidade de se comunicar e barganhar com sujeitos estrangeiros, o xamã akwê representa bem a dinâmica entre o interior e o exterior.

Neste sentido, a despeito da ideia de fechamento e autossuficiência pela qual os Jê foram por muito tempo descritos, o entendimento da socialidade akwê passa necessariamente pela relação e pelas trocas que eles estabelecem com o exterior. É preciso ter em vista, antes de tudo, que esses índios se constituíram enquanto povo a partir das trocas estabelecidas com outros coletivos. O movimento e as alterações estiveram desde sempre presentes na história deles.

Nessa dinâmica, o xamanismo tem função vital por ser o modelo mais denso da relação política estabelecida com o exterior. De maneira análoga ao modo como os *sekwa* se relacionam com os diferentes Donos (*tdekwa*), os akwê procuram se relacionar com seus Outros e deles obter conhecimentos, poder e vantagens. Tal como os *sekwa* agem com seus espíritos-mestres, os Xerente buscam inverter a favor de si as relações que estabelecem. Para tanto é necessário ocupar a posição de dono, de predador, ou seja, de agente da ação/relação. Vimos que o xamã, ao mesmo tempo em que é um ser transformado e em transformação constante, é também agente de transformação do mundo. Portanto, se a alteridade é inevitável, buscar a perspectiva de agente da transformação decorrente da relação estabelecida com o Outro é fundamental. A postura adotada em relação aos mortos e aos espíritos e também as estratégias usadas pelos caçadores em suas caçadas remetem-nos a esse esforço.

Vimos que se por um lado os chamados índios bravos (*akwê-pahidi*) são entendidos como sendo “mais índios”, por outro a resistência deles em se relacionar com os Brancos é atribuída ao medo, e o medo, por sua vez, é tido como característica das presas. Posicionar-se como predador, neste caso, é optar pelo enfretamento. Assim, os Akwê optaram por permanecer às margens do rio Tocantins mesmo que isso significasse viver lado a lado com os *ktwanõ* (brancos). Neste sentido, tanto a percepção acerca dos índios bravos quanto o mito da má escolha ou ainda aquele que relata a separação dos Akwê de seus demiurgos por meio da

interposição do mar, remetem-nos ao esforço dos Xerente se colocarem como agentes das ações que desencadearm os acontecimentos importantes.

Entre os muitos caminhos percorridos pelos akwê observamos o deslocamento em direção às cidades, ao cristianismo, ao letramento, à política institucional e tantos outros. Esse contexto de contato exacerbado e sem mediação com o exterior e com sujeitos diversos, torna necessário que todo mundo seja um pouco *sekwa*. Não por acaso as novas estratégias de aprendizado xamânico, o uso da cachaça e a maneira de professar o cristianismo podem nos falar de um xamanismo diluído e generalizado. Essa “generalização”, entretanto, torna mais difícil a identificação dos xamãs, aumenta a ambiguidade a eles atribuída e acaba por generalizar também as acusações de feitiçaria.

A ambiguidade revela o potencial disjuntivo do xamanismo. Pois, se a alteridade é necessária e objeto de desejo, a prática da feitiçaria lembra o quanto ela é perigosa. Nesta perspectiva, o risco sempre presente de feitiçaria, ao lembrar o perigo que a proximidade com que é oriundo do exterior pressupõe, torna o xamanismo um fator limitante da diluição da diferença por meio do processo de aparentamento. Assim, o xamanismo acaba por enfatizar a diferença no seio da coletividade.

Deste modo, ao mesmo tempo em que os desentendimentos em torno de acusações de feitiçaria constituem um dos fatores que pode motivar a fundação de novas aldeias, o grande número de aldeias e as relações matrimoniais, políticas e rituais estabelecidas entre elas acaba por expor as pessoas a um risco constante de serem enfeitiçadas pela proximidade excessiva com os “de fora”. Esta percepção nos remete à fluidez da fronteira que separa o “interior” e o “exterior”, coloca em evidência as retrações e expansões sempre contextuais das categorias “Nós” e “Outros” e nos fala da capacidade do xamanismo de operar como contraefetuação da “atualização do social”, para garantir os movimentos de diferença e alteração.

REFERENCIAS

ANDRELLO, Geraldo. Narradores Indígenas do Rio Negro (ou antropolgia “faça você mesmo”). 32º Reunião da Associação Brasileira de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Caxambu, outubro de 2008.

APARICIO, Miguel. Relações Alteradas: Ideias Suruwaha sobre animais e Caça. *ILHA*, v. 16, n. 2, p. 37-68, 2014. .

_____. Presas del veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental), Quito: Editora Abya Yala, 2015.

ÅRHEM, K. [1996] “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia”. In: DESCOLA, Ph. - PÁLSSON, G. *Naturaleza y sociedad*. Perspectivas antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

BARCELOS NETO, A. Enfermedad de indio: sobre el principio patogénico de la alteridad y los modos de transformación en una cosmología amazónica. *ANTHROPOLOGICA*, v.24, n. 24, 2006.

_____. 2007. *Witsixuki*: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia meridional. Journal de la société des américanistes. Disponível em: <<http://jsa.revues.org/6533>> Acesso em 05 de jan de 2014.

_____. *Apapaatai*: rituais de Máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008.

BARRETO, João Paulo. *Wai-Mahsã*: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) PPGAS/ UFAM, Manaus, 2013.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz. Predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana*, v.11, n.1, p.41-66, 2005.

BUCHILLET, Dominique. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Série Antropologia, v.4, n.1, 1988.

BRIGGS, Charles L. 1996. “The meaning of nonsense, the poetics of embodiment and the production of power in Warao healing”. In: LADERMAN, C. & ROSEMAN, M. (eds). *The performance of healing*. New York: Routledge. p.185-232, 1996.

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

_____. Les Etudes gé. *L’Homme*, n.33, p.77–93, 1993

_____. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CAUX, C.B.P.de. História de cachaça e povos indígenas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRRJ/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les yagua de l'Amazonie péruvienne. Genève: Georg. Collection Ethnos, 2000.

COELHO DE SOUZA, Marcela.S. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese (Doutorado em Antropologia), Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.; Fausto. *Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v.47, n.1, p.88-131, 2004.

COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: LOPES DA SILVA, Aray; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.) *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. *Mana*, v.11, n.1, p.95-128, 2005.

DALTRO, Leolinda. *Da catechese dos índios no Brasil*. Notícias e documentos para a História (1896-1911). Rio de Janeiro: Typografia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

DAMATTA, Roberto. Mito e antimito entre os Timbira. In: Lévi-Strauss et al. Mito e linguagem social. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

_____. *Um mundo dividido: a estrutura social dos Apinajé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

DE PAULA, Luís Roberto. *Dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 2000.

EWART, Elizabeth. *Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology. Bloomsbury Academic: London, 2013.

_____. Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v.58, n.1, 2015.

FARIAS, Agenor. *Fluxos sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre aldeias*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 1990.

FAUSTO, Carlos. [2001]. *Inimigos Fiéis. história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2014.

_____. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, v.8, n.2, p.7-44, 2002.

_____. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”, *Mana*, 14, n.2, p.329-366, 2008.

GALLOIS, Dominique. A Categoria “doença de branco”: ruptura ou adaptação de um modelo indígena?. In.: BUCHILLET, D. (Org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991.

_____. (org). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

_____. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*. In: LANGDON, E. J. (Org.). *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

GARCIA, U. F. 2012. “O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia”. *Anuário Antropológico*. v. 2011(II)-2012.

GARNELO, L; BUCHILLET, D. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano oriental) do alto Rio Negro (Brasil). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 231-260, jul./dez. 2006.

GELL, Alfred. *Art and Agency: an anthropological Theory*. Oxford: University Press, 1998.

GIANNINI, Isabele V. A ave resgatada: “A impossibilidade da leveza do ser”. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 1991.

GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas, Editora da Unicamp, 1997

_____. Um Mundo Unificado: Uma interpretação da Teoria Apinaje sobre a Doença, Cura e Morte. *Campos Revista de Antropologia Social*, v.1, n. 1, 31-46, 2001.

_____. Pontal e Porto Real. Dois arraiais do norte de Goiás e os conflitos com os Xerente nos século XVIII e XIX. *Revista Amazonense de História*, v. 1, p. 131 - 146, 2002.

_____. Povos indígenas e não-indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins. In: GIRALDIN, Odair (Org.). *A (trans) formação histórica do Tocantins*. Palmas: Unitins-Goiânia: CEGRAF, 2004.

GIRALDIN, Odair; SILVA, Cleuber Alves da. Ligando Mundos: relação entre xerente e a sociedade circundante no século XIX. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém, 2002. (Série Antropologia).

GORDON, César. *Aspectos da organização social Jê: de Nimuendajú à década de 90*. 1996. 224 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

_____. *Economia Selvagem*. São Paulo: Unesp, ISA/NuTI, 2006.

GONÇALVES, M. A. *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GOW, P. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. Lévi-Strauss's 'double twist' and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies. Disponível em: <<http://aotcpres.com/articles/lvistrauss-double-twist-controlled-comparison-transformational-relations-neighbouring>> Acesso em 23 de out de 2014.

GREGORY, C. Gifts and commodities. London; New York: Academic Press, 1982.

GRIGÓRIO, P. C. O. "Evangelho não destrói culturas". A Missão Transcultural Batista entre os índios Xerente do Tocantins. Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpu-Rio: saberes e práticas científicas. Rio de Janeiro, RJ, 2014.

HEURICH, G. O. Outras alegrias: cachaça e cauim na embriaguez Mbyá-Guarani. *Mana*, v.21, n.3, p.527-552, 2015.

HUGH-JONES, S. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors". In: HUMPHREY, C. & THOMAS, N. (eds.), *Shamanism, History & the State*. Michigan: University of Michigan Press, p. 32-75, 1996.

KARASCH, Mary. Catequese e Cativo: Política indigenista em Goiás 1780-1889. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

KELLY, José Antônio L. Fractalidade e Troca de Perspectivas. *Mana* v.7, n.2, p. 95-132, 2001.

LAGROU, Els. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e Performances kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 49 Nº 1, 2006.

_____. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LANGDON, E. J. "Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas". In: LANGDON, E. J. (Org.). *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

_____. Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. *Mediações*, Londrina, v.17, n.1, p.61-84, 2012.

LEA, Vanessa. *Riqueza intangíveis e pessoas partiveis*. Oa Mëbêngokre (Kayapó) do Brasil Central. São Paulo: Editora da Universidade, FAPESP, 2012

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1952]. A noção de arcaísmo em Antropologia. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

_____. [1956]. As organizações dualistas existem? In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

_____. [1962]. Totemismo Hoje. São Paulo: Edições 70, 2003

_____. [1964]. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução Betriz Perrone-Moisés, 2004.

_____. [1991] *História de lince*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

LIMA, T. S. *Um peixe olhou para mim*. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Unesp, ISA/NuTI, 2005.

LOPES DA SILVA, A. *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. Antropologia 6. São Paulo, SP: FFLCH/USP, 1986.

LOPES DA SILVA, A.; FARIAS, Agenor T. P. Pintura Corporal e sociedade: os “partidos Xerente”. In VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel/ Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 1992.

_____. Uma “Antropologia da Educação” no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena”. In: LOPES DA SILVA, Aracy & Ferreira, Mariana K. Leal (orgs) – *Antropologia, História e Educação. A questão indígena e a escola*. SP, Global/MARI/FAPESP, 2001.

_____. Pequenos Xamãs: Crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: LOPES DA SILVA, A.; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera (Orgs.) *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

MATTOS, Rinaldo de. O messianismo existencial Xerente. *Revista Antropos*. V. 3, n. 2, p.27-38, 2009.

MAUSS, Marcel. [1935]. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, D. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass. & London: Havard University Press, 1979.

_____. [1967]. *A sociedade xavante*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1984.

_____. [1965] *O selvagem e o inocente*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.

McCALLUM, C. Morte e Pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, v.2, n.2, p.49-84, 1996.

MELATTI, J.C. Nominadores e Genitores: Um aspecto do dualismo Krahô. In: SCHADEN, Egon. *Leituras e etnologia brasileira*. São Paulo, SP: Cia. Editora Nacional, 1976.

MELO, Valéria M. C. *Diversidade, Meio Ambiente e Educação: uma reflexão a partir da sociedade Xerente*. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – PPGCiamb/ Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2010.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. *Da cultura à natureza – um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2006.

MILLER, Joana. Things as Persons: Body Ornaments and Alterity among the Mamaindê (Nambikwara). In.: SANTOS-GRANERO, F. The occult life of things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood. E.U.A: The University of Arizona Press, 2009.

MOI, Flávia Prado. *Os Xerente: um enfoque etnoarqueológico*. São Paulo: Annablume, Acervo, 2007.

MONTARDO, Deise Lucy. *Através do Mbaraka: Música e xamanismo guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MORAIS-NETO, Odilon. *Sawrepté: imagens do Brasil Central*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

NEVES, Samia F. Dança Waiwai. *ACENO*, v. 1, n. 2, p. 81– 95, 2014.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Serente*. Los Angeles. The Southwest Museum, 1942.

_____. *The Eastern Timbira*. Translated and edited by Robert Lowie. Berkeley and Los Angeles, University of California (University Publication in American Archeology and Ethnology), 1946

_____. [1939]. *Os Apinayé*. Belém do Pará, Museu Paraense Emilio Goeld, 1983.

NOVAES, Sylvia C. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993

OLIVEIRA, Joana C. de. Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias wajãpi: sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades. *Mana*, v.21, n.2, p.297-322, 2015.

OVERING, Joanna. 1981. Review article: Amazonian anthropology. *Journal of Latin American Studies*, v.13, n.1, p.151-165, 1981.

PÉREZ-GIL, Laura. *Transformação do xamanismo e sociabilidade entre os yaminawa*. XXVIII Reunião da Associação Brasileira de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Caxambú, MG, 2004.

PISSOLATO, Elizabeth. *A noção de transformação entre os Jê*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, 1996.

POHL, Johann E. *Viagem no interior do Brasil (1817-1821)*. Coleção Reconquista do Brasil, São Paulo, EDUSP/Livraria Itatiaia, 1976.

RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: HUCITEC; 1980.

RAPOSO, Clarisse M. dos A. *Produzindo diferença: gênero, dualismo e transformação entre os Akw-Xerente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

REICHEIL-DALMATOFF, G. *The Shaman and the Jaguar: a study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia, Temple University Press, 1975.

RIVIÈRE, P. [1984]. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. Um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: EDUSP, 2001.

RODGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. *Mana*, v.8, n.2, p.91-125, 2002.

SCHMIDT, Rosana. “Nossa cultura é pequi, frutinha do mato”: Um estudo sobre as práticas alimentares do povo Akwẽ. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UFG, Goiânia, 2011.

SCHROEDER, Ivo. *Política e parentesco nos Xerente*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 2006.

SEEGER, Anthony. O significado dos ornamentos corporais. In: Os índios e nós. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

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

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/ Marco Zero, 1987.

SILVA, Cleube A. *Confrontando mundos: os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos como os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2006.

SINÃ-XERENTE, Valci. Nomes próprios do Povo Akwẽ-Xerente. Monografia (Licenciatura Intercultural de Formação Superior) – UFG, Goiânia, 2011.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley, University of California Press.

TASSINARI, Antonella; GOBBI, Izabel. *Políticas Públicas e Educação para e sobre povos indígenas*. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, BA, 2008.

TAYLOR, Anne Christine. The Soul’s Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human?. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.2, n.2, p. 201-216, 1996.

TIKWA-XERENTE, Afonso. A corrida de tora entre os Akwẽ-Xerente. Monografia (Licenciatura Intercultural de Formação Superior) – UFG, Goiânia, 2014.

TITTO, M^a do Carmo. A tinguizada xerente: comida, conhecimento e cosmologia. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – PPGCiamb/ UFT, Palmas, 2013.

VANDER VELDEN, Felipe. As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP. v.54, n.1, p.231-267, 2011.

VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.15, n.44, p.56-72, 2000.

_____. “Making kin out of others in Amazonia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.82, pp. 347-365, 2002.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. Redes terrestres na região do rio purus que conectam e desconectam os povos aruak. In. MENDES DOS SANTOS, G.; APARICIO, M. *Redes Arawa*. Ensaios de etnologia do Médio Purus. Manaus: EDUA/UFAM, 2016.

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

_____. O campo na selva, visto da praia. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p.170-190, 1992

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol.2, n.2, p. 115-144, 1996.

_____. O Problema da Afinidade na Amazônia. In: *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Atualização e Contra-Efetuação do Virtual. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____. O Mármore e a Murta. In: *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.

_____. “A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de campo*, São Paulo: Universidade de São Paulo. n. 14/15, p. 319-338, 2006.

_____. O medo dos Outros. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP. v.54, n. 2, p.885-917, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO et al. Transformações Indígenas Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história. Projeto PRONEX. Rio de Janeiro/Florianópolis, 2003.

VÚTOVA, María. 2011. *Cuerpos enfermos, cuerpos humanos*. La enfermedad como necesidad entre los arawak del Río Atabo en el Amazonas venezolano. *Nuevo Mundos Nuevos* [Em línea], Debates, Puesto em línea. Disponível em: <[HTTP://nuevomundo.revues.org/61224](http://nuevomundo.revues.org/61224)> acesso em 10 de mai de 2015.