

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

*O mundo de Justiniano Sawrepte: sonhos, espíritos e mortos no
Brasil Central*

Odilon Rodrigues de Moraes Neto

Brasília, fevereiro 2020

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

*O mundo de Justiniano Sawrepte: sonhos, espíritos e mortos no
Brasil Central*

Odilon Rodrigues de Moraes Neto

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (DAN/UnB), no dia 19 de fevereiro de 2020, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Dra. Marcela S. Coelho de Souza

Banca Examinadora:

Dra. Marcela S. Coelho de Souza (Orientadora) – DAN/UnB

Dra. Susana de Matos Viegas (ICS, Universidade de Lisboa, Portugal)

Dr. Odair Giralдин (Universidade Federal do Tocantins)

Dr. Alberto Fidalgo Castro (DAN, Universidade de Brasília)

Para Sremse Santiago, Wakedi Isabel e Isabel Wakrtidi

Para Lili (in memorian)

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grato à minha orientadora, a professora Marcela S. Coelho de Souza. Sem ela, não teria conseguido terminar essa tese. Sua generosidade me levou a aprender sobre essa virtude.

Sou grato a minha esposa Luciana Hmõdi e às nossas “crias”, Srêmse Santiago e Wakedi Isabel, que com muita coragem e paciência suportaram junto comigo o desafio de escrever essa tese. Minha filha e meu filho disseram na véspera da entrega do material para a banca examinadora: “Papai, agora vamos poder brincar muito, não é?” Sim, vamos brincar sem ter a sombra de uma tese a ser escrita.

Sou profundamente grato a Isabel Wakrtidi, minha mãe Akwẽ. Sem ela, essa pesquisa nem teria começado. Minha admiração por ela é indescritível. Sua luta pela existência digna dos Akwẽ me inspira e me dá forças para continuar, mesmo diante do horror do genocídio que retornou com novo fôlego em tempos atuais.

Sou igualmente grato a meu sogro Ricardo Sawrepte e a minha sogra Lucimar Wakedi, e também às minhas cunhadas e aos cunhados.

Sou grato a minha mãe, Margareth, pelo carinho e amor incondicional. Sou igualmente grato às irmãs e irmão, que em diferentes momentos estiveram presentes nessa empreitada.

Sou profundamente grato aos Akwẽ com quem convivi ao longo desses 15 anos, especialmente: Elza Namnãdi, Selma Xerente, Maurício Sronẽ (*in memoriam*), Paulo Carlos Ssumẽkwa, Pedro Paulo, Teodoro Pasiku, Santino Sitmõru, Silvino Sirnawẽ, Armando Sõpre, Valci Sinã, Davi Samuru, Fernando Kbadizmẽkwa, Noemi Wakrtadi, Ivanilda Xerente, Raimundo Kwasku, Marcos Simãwẽ, Maria Helena Xerente, Samuel Xerente, Altino Xerente, Edson Waïkanõkrã, entre tantos outros que me ensinaram ser uma pessoa melhor.

Sou grato a tia Regina que sempre foi para mim fonte de inspiração pela sua luta em defesa dos direitos das mulheres e sua intransigente luta contra o fascismo. Sou grato ao primo Tiago Rodrigues, quem admiro pela coragem e inteligência.

Sou profundamente grato aos finados Gabriel Romkrã e Ubirajara Sîpîprã, meus tios maternos, que me deram nomes e me ensinaram sobre o mundo vividos dos Akwẽ.

Sou grato aos professores e professoras do curso de Pedagogia (campus de Miracema do Tocantins) da Universidade Federal do Tocantins que me apoiaram ao longo do doutorado, me permitindo sair de licença para estudos, além de serem generosos quando a licença expirou e voltei a dar aulas, mesmo sem ter ainda terminado a tese.

Sou grato aos amigos e amigas: Tiago Costa Rodrigues, Carolina Pedreira, Diogo Bonadimam, Cláudio Bento, Iuri Batista, Héber Gracio e Soraya, André Luiz Carvalho e Ana Paula, Nayane Januário, Joel Apinajé, Diana Apinajé, Elias Apinajé, Liza Brasília, Karina Almeida, Vitor Aratanha, que em diferentes cidades e momentos, cada um, estiveram me confortando sempre que precisei.

Sou grato ao amigo e compadre Marcelo da Luz Batalha. Ele testemunhou essa pesquisa desde o início.

Sou grato, especialmente, à família Omim: Suiá, André e Teresa. Meu amigo André Demarchi esteve sempre comigo, me apoiando, durante todo esse percurso – lendo o material, comentando, estimulando e me encorajando a continuar.

Sou grato a Clarisse Raposo pelo diálogo ao longo de nossas pesquisas. Muito das ideias aqui delineadas foram construídas em conversas com ela. Sua tese, a meu ver, é um dos melhores trabalhos escritos em antropologia sobre os Akwẽ. Com ela aprendi muito!

Sou grato a Valéria Melo que compartilhou comigo sua tese sobre o xamanismo Akwẽ.

Sou grato a Susana Viegas, Odair Giralдин e Alberto F. Castro que aceitaram ler minha tese e comporem a banca examinadora. Susana Viegas sempre foi uma interlocutora dedicada e generosa. Odair Giralдин, colega de instituição, sempre foi para mim uma referência de trabalho em virtude de sua importante contribuição como professor e pesquisador.

Sou grato aos meus alunos e minha alunas da Universidade Federal do Tocantins que me ensinaram a ser professor.

Sou grato aos servidores do Departamento de Antropologia da UnB, em nome de Rosa Vênina e Jorge Máximo, pela competência e generosidade.

Resumo

Esta tese foi escrita por meio de uma série de conversações com o *sekwa* (pajé) Justiniano Sawrepte. Tratamos de especular sobre os modos de existência de espíritos e mortos no mundo vivido dos Akwê, povo falante de uma língua jê. Temos como desafio formular uma descrição que não adote simplesmente um expediente de documentar assimetricamente "crenças" de povos indígenas, mas sim de reconhecer a validade onto-epistêmica de conceitos que emergem como uma contra-antropologia nativa capaz de avançar uma crítica aos pressupostos ontológicos do mundo de onde vem o pesquisador.

Abstract

This thesis was written through a series of conversations with the *sekwa* (shaman) Justiniano Sawrepte. We tried to speculate about the ways of existence of spirits and deads in the lived world of the Akwě. We have the challenge of formulating a description that does not simply adopt an expedient to asymmetrically document "beliefs" of indigenous peoples, but to recognize the onto-epistemic validity of concepts that emerge as a native counter-anthropology capable of advancing a critique of the ontological assumptions of the world where the researcher comes from.

LISTA DE IMAGENS, FIGURAS E TABELAS

Imagem 1. Sawrepte na aldeia Hêspohurê em 2010.....	xi
Imagem 2. Sawrepte numa trilha para coletar raízes terapêuticas.....	xii
Imagem 3. Sawrepte, um intenso narrador.....	30
Imagem 04. O <i>sekwa</i> Justiniano Sawrepte no início dos anos 1980.....	104
Imagem 05. Os homens devidamente preparados saem em direção à casa do finado onde seus parentes estão esperando a chegada da marcha cerimonial.....	217
Imagem 6. Visão da marcha cerimonial quando os homens estão saindo do acampamento feito para preparação do ritual.....	218
Imagem 7. O início da marcha cerimonial. Os homens estão “marchando” em direção à casa do finado.....	218
Imagem 8. Se preparando para o salto sobre a sepultura.....	219
Imagem 9. Saltando sobre a sepultura.....	220
Imagem 10. Os participantes do kupre ao voltarem do túmulo.....	221
Imagem 11. Distribuição da refeição ritual ao fim do Kupre.....	221
Imagem 12. Isabel Wakrtidi no Dasîpsê realizado na aldeia Hêspohurê em 2016.....	249
Figura 1- Desenhos dos clãs e suas pinturas corporais.....	42
Figura 2. Comunidade Akwê nos anos 1930.....	163
Figura 3. Aldeias Akwê nos anos 1950.....	165
Figura 4. Clãs dasisdanârkwa (parceiros cerimoniais).....	192
Figura 5. Dakrsu.....	215
Tabela 1. Versões do mito de origem do fogo culinário.....	44
Tabela 02. Comparação entre os relatos Kraho e Akwê.....	11

SUMÁRIO

Introdução.....	1
CAPÍTULO 01 - O avô-onça e o sogro-queixada.....	29
<i>Kunmã krãiwatbroze – o surgimento do fogo culinário.....</i>	<i>31</i>
<i>Narrativa e criação literária.....</i>	<i>35</i>
<i>Outras variações do mito.....</i>	<i>46</i>
<i>Mitopoiese de Sawrepte.....</i>	<i>55</i>
<i>O avô-onça mítico e o sonho com a onça.....</i>	<i>59</i>
<i>O caçador e o dono dos queixadas.....</i>	<i>66</i>
Interlúdio 1	78
DAHÂIMBA – ALMA/CORPO: NOTAS PARA UM DICIONÁRIO INTERCULTURAL	
CAPÍTULO 02 - ESPÍRITOS DEMAIS	103
<i>Relatos Krahó.....</i>	<i>107</i>
<i>Relato Akwẽ.....</i>	<i>110</i>
<i>Metamorfozes?.....</i>	<i>117</i>
<i>Hâipãrwawẽ</i>	<i>128</i>
CAPÍTULO 03 – “OS MORTOS NÃO ESQUECEM”.....	143
<i>Co-existência I.....</i>	<i>144</i>
<i>Co-existência II.....</i>	<i>151</i>
<i>Influência.....</i>	<i>158</i>
<i>Perturbação em terras estrangeiras.....</i>	<i>167</i>
<i>Mortos demais.....</i>	<i>174</i>
CAPÍTULO 04 – O FIM DO CORPO?.....	188
<i>Práticas funerárias</i>	<i>189</i>
<i>O luto.....</i>	<i>203</i>
<i>Kupre.....</i>	<i>208</i>
<i>Os nomes dos mortos.....</i>	<i>225</i>
EPÍLOGO – ESCATOLOGIA DE SAWREPTE E WAKRTIDI.....	233
Referências Bibliográficas.....	246
ANEXOS.....	254

Tudo o que já foi, é o começo do que vai vir, toda a hora a gente está num cômputo. Eu penso é assim, na paridade.

(Guimarães Rosa)

Waza tare aim kawasku kwa (eu vou contar um pouco desta história)

Aimõ ãpradi kuĩrĩnã (para que vocês sigam meus passos)

Aimõ ãpradi kuĩrĩnã (para que vocês sigam meus passos)

Aimõ nõkwa kmã aispokpku wa (que vocês possam lembrar um dia)

Aimõ krẽwatbrorê pibumã (para o que vai renascer)

Aisipibumã kba (para vocês mesmos)

Aisihdu kba mnõ pibuma kba (para os netos de vocês)

Aikra kba mnõ pibumã (para os filhos de vocês)

Mãĩ wanĩm romkmãdã (os meus pensamentos/ponto de vista/sentimento)

Wapte tê waw kutõr kõdi (jamais os novos vão acabar com nossa cultura)

Wanõrĩ waza wasikutõr nĩ (nós, os velhos, vamos se acabar)

Sawrepte - setembro de 2009



Imagem 1. Sawrepte na aldeia Hêspohurê em 2010.

(Foto: Armando Sôpre, 2010)



Imagem 2. Sawrepte numa trilha para coletar raízes terapêuticas

(Foto: Odilon Morais, 2006)

Introdução

Quinze anos se passaram desde a minha primeira experiência etnográfica entre os Akwê-Xerente. Nesse intervalo, várias pessoas com quem compartilhei momentos ao mesmo tempo afetivos e intelectuais, não mais estão presentes. Obviamente, a morte de Sawrepte, em agosto de 2013, foi a que mais me impactou, afinal nos reconhecíamos numa relação (adotiva) de pai e filho. Outras mortes também me impactaram, primeiro a morte de Zacarias, irmão mais velho de Sawrepte, em seguida, as mortes de seus cunhados, os irmãos Gabriel e Ubirajara. Devo a eles, muito do que aprendi sobre o mundo vivido dos Akwê.

Esses acontecimentos, desde o início de minha experiência etnográfica em terras Akwê-Xerente, me fizeram descobrir a importância da mortalidade na vida social e ritual dos Akwê, mas também do impacto da morte de um ente querido na vida de seus parentes e das ambíguas relações entre vivos e mortos. Mais tarde, recuperado da dor pela perda desses meus parentes, fui atraído por especulações sobre os sentidos físicos e metafísicos da mortalidade humana. Um sonho me trouxe de volta a esta tese.

O projeto de escrever sobre a vida de Sawrepté, como havíamos combinado em fevereiro de 2008, quando me preparei para viver com ele por aproximadamente sete meses ininterruptos, havia malogrado e eu não conseguira terminar a tese de doutorado que deveria ter sido defendida em meados 2011. Em 2015 eu havia me preparado para retornar ao doutorado com um projeto bem diferente daquele de 2008; a vida de Sawrepté me era por demais familiar e ao mesmo tempo estranha, tinha ficado à margem em favor de outras temáticas. Em 2016, finalmente, quando retornei ao doutorado, eu estava disposto a mudar o rumo de minha pesquisa. Estava decidido deixar de lado o encontro etnográfico com Sawrepte.

Entre 2012 e 2015, conheci os Apinajé e uma nova paixão tinha renascido em mim. De fato, os Apinajé haviam me instigado e eles pareciam querer me capturar para próximo deles. Daí apareceu Sawrepte em sonho. Eu estava na aldeia Hespohurê visitando meus parentes e afins quando fui afetado por uma experiência onírica muito intensa. Sawrepte e Zacarias chegaram e me convidaram para sair da casa onde eu estava. Eles queriam me levar para o cerrado que circundava a aldeia. Eu os acompanhei até o limite da área cultivada da aldeia Hespohurê em direção ao sol poente, o caminho dos mortos, como dizem os Akwê. De súbito acordei antes de adentrar no cerrado. Estava

suado e muito apavorado. Eu conhecia bem o que os Akwê contavam sobre sonhos com mortos e das ambiguidades dessas relações na experiência onírica. Acordei meu sogro pajé para que ele me ajudasse naquela noite escura. Ele se levantou e saiu para fora da casa para ver o que ocorria. Ele se demorou ali por volta de uns dez minutos. Ao retornar para dentro da casa recomendou que eu tentasse dormir. Não consegui dormir e fui escrever aquele sonho para esperar o dia amanhecer.

O dia amanheceu e contei o sonho para meu sogro e minha mãe, viúva de Sawrepte. Eles me perguntaram se eu estava devendo algo a ele, aos espectros que havia me aparecido em sonho. Hesitei em responder pela falta de confiança quanto ao que eu poderia estar em dívida com os mortos. Minha mãe, Wakrtidi, lembrou-me do festival *Dasĩpsê* que ele havia pedido depois que morresse. Mas isto já estava programado, não poderia ser só isso, ela me disse. Meu sogro dizia que ele estava alegre em me ver ali, sentia saudades de mim e do tempo que passamos juntos, afinal ele tinha morrido sem nos encontrarmos antes de sua partida.

A saudade que o morto sente de um parente vivo, especialmente dos filhos e filhas, e que estes sentiam dele, era um dos grandes atratores para a morte de uma pessoa, eu sabia bem disso, embora soubesse que aquilo nunca aconteceria comigo, pois afinal eu não sou akwê, mas meu filho e minha filha são. Lembrei da tese que não escrevi sobre sua vida e sobretudo de nossas conversas entusiasmadas sobre a experiência xamânica e cosmopolítica que ele havia protagonizado quando era vivo. Eu não poderia escapar da tese, não mais. Não me restava nada além de escrever sobre o que eu tinha testemunhado nesses anos de encontros e desencontros com ele e os Akwê.

Enquanto escrevia, finalmente entendi que minha nostalgia em recuperar nossas conversas, suas longas narrativas autobiográficas e exegeses, as desventuras e alegrias de novas descobertas, é como um sonho no qual passado e presente se confundem, espelhando difusamente caminhos repletos de armadilhas e imprevistos pressupostos em uma cosmologia habitada pelo paradoxo de perspectivas em eterna disputa sobre quem é “humano” em determinada relação. Eu teria que retornar à dezembro de 2004, à fevereiro, março e abril de 2006, à julho de 2007, e aos sete meses que convivemos em 2008, para poder de fato tentar dar sentido ao sonho que me fez retornar a isso tudo. Ironicamente, paralelo meu encontro com Sawrepte e Zacarias entre 2006 e 2008, dois anciões de saúde precária, transcorria uma intensa relação entre eles e seus parentes mortos.

O sonho que me fez retornar ao projeto de escrever sobre a vida de Sawrepte conectava-se parcialmente com o sonho que ele me contou em fevereiro de 2006, quando fui à aldeia Hespohurê para elaboração de minha dissertação de mestrado (MORAIS NETO, 2007).

Nos primeiros dias de minha chegada a situação era algo dramática para seus parentes co-residentes da aldeia Hespohurê. Ele ardia em febre, tinha passado alguns dias sem se alimentar satisfatoriamente, e durante a noite, balbuciava palavras confusas. “Está fora de si”, me dizia Wakrtidi, esposa de Sawrepte, quando o dia amanheceu, remetendo ao movimento de sua “alma” (*dahâimba*) para fora de seu corpo, ao estado de semiconsciência vertido pelos delírios ardis. Wakrtidi, preocupada com o estado de saúde do marido, tentou chamar socorro médico, mas foi impedida por ele que não queria ir para o hospital, alegando que ali sofreria maus-tratos e de nada adiantaria ser hospitalizado. Ela, então, diante da recusa do marido a ir ao hospital, havia chamado uma mulher pajé, de origem Karajá, que há muitos anos vivia com um sobrinho de Sawrepte, numa aldeia próxima dali. Ela chegou acompanhada do marido e passou uma noite na casa de Sawrepte e Wakrtidi, realizando procedimentos xamânicos com o paciente.

No dia seguinte, angustiado com a situação, ofereci ajuda. Wakrtidi me chamou para ir com ela à cidade adquirir alguns alimentos que ele havia pedido à noite, já levemente recobrado de suas forças e se sentindo um pouco mais animado. Fomos eu e ela para cidade de Tocantínia, pequeno centro urbano para o qual a grande maioria dos akwẽ se dirigem para transações comerciais, bancárias e outras. No trajeto para Tocantínia ficamos conversando sobre o estado de saúde de Sawrepte. Perguntei se ela sabia o que poderia estar prejudicando a saúde de seu marido, tentando saber o prognóstico xamânico da pajé karajá que havia tratado Sawrepte. Ela tinha dito para Wakrtidi que era coisa de pajé e que ser pajé era muito perigoso: Sawrepte adoecia em razão do ataque de seus “espíritos-auxiliares” que lhe haviam ensinado a prática do xamanismo. Convivendo com Sawrepte há mais de trinta anos, Wakrtidi sabia bem das consequências e infortúnios da carreira dos pajés e também das limitações atuais que seu marido vivia, dado sua idade avançada, e dos casos de pneumonia que ele havia enfrentado anteriormente ao longo da vida.

Ao chegarmos da cidade com os alimentos desejados por Sawrepte fui à casa de seu irmão mais velho, que vivia com ele na aldeia Hespohurê. Zacarias me agradeceu pela ajuda financeira que eu havia dispendido em favor de seu irmão e me contou que seu

estado de saúde era o efeito da agência maligna de feiticeiros que tinham inveja dele. Segundo Zacarias, Sawrepte era um grande xamã e, por isso, alvo incessante da maldade alheia, motivada por inveja do poder que ele lograva administrar. Zacarias, a partir daquele momento, tinha se tornado um grande amigo meu, que compartilhava diversas histórias de sua vida e de seu irmão. Naquele dia ele me fez uma sinopse de sua trajetória biográfica e de como ele havia chegado ali onde o encontrei em 2006.

Por volta do final dos anos 1970, Zacarias vivia em fazenda próxima da cidade de Miranorte do Tocantins, onde trabalhava e tinha se casado com uma mulher não-indígena. Ele vivia uma boa vida: tinha um bom patrão e uma boa mulher, se alimentava com fartura e seu trabalho era reconhecido e confiável. Neste momento, seu irmão foi visita-lo convidando a abandonar aquela vida junto aos não-indígenas e seguir com ele para fundar uma nova aldeia onde tinham vivido parte de sua infância e onde sua mãe havia sido sepultada. Os dois viviam há muitos anos longe das terras akwẽ, sem contato frequente com seus parentes. O pai havia falecido no final dos anos 1960 e a mãe deles em meados dos anos 1970. Zacarias, atendendo o convite do irmão mais novo, seguiu com ele, abandonando o bom patrão e a boa esposa não-indígena. Desde então, passaram a conviver juntos até a morte de Zacarias em novembro de 2009.

Zacarias nutria uma enorme admiração por seu irmão mais novo. Além disso, preocupava-se com a vida do irmão em virtude dele ser reconhecido como um grande xamã e uma grande liderança desde seu retorno aos Akwẽ no início dos anos 1980. Não era a primeira vez que ele era alvo da ação de feiticeiros. Viver como pajé era muito perigoso, ser liderança também. Zacarias considerava seu irmão como um grande-homem e, desde que retornara a se estabelecer entre os akwẽ havia se orientado para fazer o que um grande-homem sabe fazer: trabalhar sem cessar na roça, caçar, criar crianças com responsabilidade, saber dirigir cerimônias tradicionais, discursar no estilo Romkrêptkã, cantar, fazer xamanismo, receber bem os visitantes, respeitar e ser respeitado, capturar bens dos brancos não através da agência bélica mas da agencialidade política do contato interétnico. Assim me dizia Zacarias: ele acompanhava seu irmão, pois ele mesmo não dominava inteiramente todas essas qualidades. Eu fiquei escutando Zacarias naquele dia um tanto atordoado com acusações de feitiçaria e não menos com o diagnóstico da pajé karajá. O estado de saúde de Sawrepte tinha ao menos dois diagnósticos diferentes: feitiçaria provocados por pajés e a agência de seres não-humanos; simultaneamente, a agonia do doente fazia com que ele se relacionasse com parentes mortos de outrora – ou

melhor, sua alma, evadida do corpo, encontrava-se com os fantasmas de seus parentes mortos.

Sawrepte tinha retomado minimamente sua vitalidade depois do tratamento da pajé karajá e dos alimentos que eu e Wakrtidi compramos na cidade. Ele tinha ficado feliz com minha chegada. Lembro-me que em algum momento de nossa conversa naquele dia ele, por algum motivo, me contou de seus sonhos durante os dias que jazia inconsciente em sua cama. Esse sonho conectava-se parcialmente com o meu acima relatado; em ambos sonhos a presença dos mortos gera um momento de instabilidade ontológica, no qual almas de pessoas vivas podem ser capturados por espectros de parentes mortos, tornando-se como eles, fantasmas para parentes vivos.

Sawrepte me dizia que seu espírito chegou na beira de um ribeirão onde fora armado um girau. Peixes crus estavam ali esperando para serem tratados. Ele viu sua mãe e seu pai, já falecidos, chegando como gente de verdade, pintados como akwê com tinta de jenipapo e urucum. Ao verem o filho ali, choraram ritualmente com ele, falando da saudade que sentiam, perguntando ainda sobre o irmão mais velho. Então, convidaram Sawrepte para tratar os peixes. Ele cumpriu a tarefa ligeiramente. Em seguida, foi buscar lenha para moquear os peixes já tratados. Na volta se perdeu, sendo socorrido por um tatu-bola que havia virado gente e o levou para sua casa debaixo da terra. Enquanto isso, seu pai e sua mãe o procuravam, chamando-o pelo nome. Ele, escutando os chamados, respondeu precipitadamente e fugiu da casa do tatu que havia oferecido a ele curar seu espírito e levá-lo de volta aos seus parentes vivos. “Todo bicho, toda caça tem pajé também, eles sabem muito remédio que ninguém não sabe”. Seguiu com os pais para onde os peixes estavam, desta vez cozidos e prontos para servir de alimento. Havia ainda massa de mandioca assada. O banquete estava preparado. Ele me dizia que tinha muita fome, mas não podia comer daquele alimento pois os peixes tinham virado carne humana. Seus sentidos vitais haviam se metamorfoseado, passava a ver as coisas como o tatu que o havia curado. O que ele via como carne humana foi o efeito da cura do tatu-gente-xamã que lhe atraíra para sua casa quando a alma de Sawrepte se perdeu da zona de visão de seu pai e sua mãe. Foi quando ele acordou e pediu que Wakrtidi fosse comigo comprar peixes para ele na cidade.

Entre 2010 e 2012, quando morei em Miracema do Tocantins, vez por outra, ouvia notícias de seu estado de saúde, e por vezes, ocorria de encontrá-lo cada vez mais enfraquecido do que em outros momentos no qual compartilhávamos conversas

entusiásticas sobre o projeto de escrever um livro sobre sua vida e com o que ele havia me contado sobre a prática xamânica. Em 2013, eu morava em Tocantinópolis, lecionava no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Tocantins e há algum tempo não o encontrava, mas sabia que ele estava hospitalizado, vítima de uma fratura no fêmur ocasionada em um acidente doméstico. Ele tinha ficado internado no Hospital Regional de Palmas (TO) por quase um mês, quando recebo a ligação do genro dele, me avisando que Sawrepte estava morto. Lembrei da morte de seu irmão, Zacarias, em condições muito semelhantes. Para dois idosos como eles eram, a hospitalização por muito tempo, algo próxima a um mês (bastante tempo), era um decreto de morte. Vinha-me a mente a lembrança de Zacarias, quando fiquei com ele no Hospital Regional de Palmas, em 2008, um ano antes de sua morte. Ele me disse agonizando que precisava urgentemente de um pajé, pois seus parentes mortos estava cada vez mais dispostos a levá-los com eles. Zacarias não era pajé, mas seu irmão era, e isso gerava uma segurança para alguns como eu, que estavam confiantes em sua recuperação, aguardando o dia em que poderia encontrá-lo novamente para conversarmos, comermos e fumarmos juntos. Isto não será possível, não mais, restava-me escrever sobre nosso encontro etnográfico, com a esperança que alguma centelha do que ele me contou possa afetar/impactar outras pessoas, outras histórias que estão por vir.



Essa tese é atravessada pelo afeto e admiração político-intelectual que nutro por Justiniano Sawrepte. De fato, minha própria formação em Antropologia foi interceptada pelo encontro etnográfico com ele, e minha tese é também sobre esse encontro que mudou definitivamente (para melhor) minha vida. O objetivo do texto é marcar como o conhecimento etnográfico que aqui vou apresentar sobre a “cosmologia Akwẽ” está imerso nas relações interpessoais e experiências singulares que ultrapassam a simples oposição entre subjetividade e objetividade, ou de indivíduo e sociedade/cosmologia na elaboração da etnografia sobre “um povo”. Minha estratégia de escrita não é nova na Antropologia, mas não deixa de ser algo ainda inédito no escopo da etnologia Akwẽ-Xerente – toda ela foi escrita por meio da pressuposição de os Akwẽ são um povo mais ou menos homogêneo, detentor de um “cultura” que estava lá para ser capturada pela pesquisa etnográfica. Tento, na minha escrita, controlar essa equivocação, ainda que não seguro do êxito do modo como controlo esses equívocos no curso do texto. Estou seguro, entretanto, de que procurar padrões e coerências internas nas explicações que nossos

interlocutores nos dão sobre determinados aspectos de sua vida social e cosmológica, é tarefa nada produtiva, quando não, um embuste que nos impede de levar a sério tanto o encontro etnográfico quanto a criatividade envolvida numa relação de pesquisa. As respostas criativas que nossos interlocutores nos dão diante de questões que eles mesmos não se colocam conscientemente não devem ser escaldadas em favor de generalizações ou estabilizações conceituais autoevidentes para os pesquisadores.

Refiro-me aqui, por exemplo, à uma das obsessões recorrentes na literatura Akwẽ sobre a organização social, o sistema de metades e os clãs patrilineares, além do parentesco e do ritual. As pesquisas de Nimuendajú (1942), Maybury-Lewis (1979), Farias (1990), Paula (2000) e Schroeder (2006) partiam do pressuposto de que os Akwẽ operavam com conceitos do tipo sociedade e cultura para entenderem sua própria vida social e sua condição humana. De fato, se essa pressuposição onera essas pesquisas, não deixam, contudo, de informar sobre a própria prática antropológica desse estudos, a saber, da passagem do encontro etnográfico para o texto dotado de coerência interna, das informações etnográficas à generalização conceitual, do “informante” como representante de um povo e depositário de um conhecimento específico, para a explicação da sociedade e cultura Akwẽ enquanto totalidade objetivável.

Obviamente, não estou dizendo que os clãs, metades e sistema de parentesco não são importantes para os Akwẽ, é claro que são! Tampouco estou simplesmente desconsiderando a importância desses estudos. O que estou questionando é o modo como foram colocadas as questões sobre a importância disso tudo na vida das pessoas que colaboraram com os pesquisadores acima mencionados. Incomodava-me o fato de que, por exemplo, o livro “The Serente” de Nimuendajú tinha uma forte influência do encontro do autor com o pajé e visionário Cipriano Bruwẽ e de como o pensamento desse sujeito servia como ilustração não de sua criatividade diante das questões do etnógrafo, mas sim de um informação manuseada para se chegar a uma generalização sobre os Akwẽ. O livro de Nimuendajú, embora não assuma isso de forma deliberada, é o que mais nos dá condições de perceber como as pesquisas que vieram depois dele, que citei acima, aprofundaram em demasia essa tendência de diluir a criatividade de nossos interlocutores em pressupostos conceituais alienígenas a eles. Em Nimuendajú, percebemos claramente a influência de Bruwẽ como interlocutor privilegiado e mesmo mentor das elaborações do autor sobre a “sociedade/cultura” Akwẽ. Aliás, a última parte do seu livro, intitulado “Religion”, é praticamente pautada nas visões e sonhos de Bruwẽ.

Se em Nimuendajú fica claro que o livro “The Serente” é sobretudo as especulações cosmológicas de Bruwê, em Maybury-Lewis (1979), Farias (1990), Paula (2000) e Schroeder (2006), tenta-se de todas maneiras, contrastar informações dissonantes e contraditórias de diferentes informantes para se obter um “média” do que poderia ser os princípios estruturais da organização social desse povo, anulando progressivamente a influência de seus respectivos interlocutores como sujeitos criativos que estavam “inventando” para estrangeiros respostas para questões que eles não se colocavam em suas próprias vidas.

Esta tese é um experimento que recusa esse procedimento. Essa recusa não é inteiramente fruto de uma perspectiva teórica prévia, é efeito do “pacto etnográfico” (ALBERT, 2015) que logrei estabelecer com Sawrepte. Desde o início, a intenção dele ao aceitar colaborar comigo era que eu escrevesse sobre sua própria vida e seu pensamento como um registro da complexidade do mundo por ele conhecido, bem como de sua intenção de transmitir esse conhecimento aos não-índios. Tratava-se de colocar em primeiro plano sua experiência pessoal e de seu conhecimento em uma pesquisa sobre o mundo extra-ordinário visto/vivido/percebido pelos *sekwa* (pajé, xamã). Minha curiosidade intelectual sobre o tema do xamanismo foi o ponto de partida para o início de um insistente, de ambas partes, encontros colaborativos. Se a questão que me interessava obsessivamente não era a mesma que a dele em relação a minha presença (com esse interesse específico), sou consciente de que minhas questões, muitas vezes, pareciam a ele, se não despropositadas, dignas de piedade em virtude de minha condição de estrangeiro e imaturidade. Talvez, tenha sido minha ingenuidade que o cativara a ponto de querer me ter por perto e me aparentar/humanizar.

Gosto de pensar que, se questões sobre espíritos, xamãs, mortos e sonhos já faziam parte de sua história pessoal de interprete ou colaborador com outros não-índios (missionários, pesquisadores acadêmicos, indigenistas, população local), a atenção que eu dava para o assunto e modo como eu os abordava influenciaram também o modo como ele se engajava na colaboração comigo e criava novas respostas para aquelas questões. Ao lado disso tudo, sou consciente de que para Sawrepte, ter me por perto era também um maneira de fazer com que eu servisse aos seus próprios interesses, que, naquele momento, de forma pragmática, pautava-se em colaborar com a redação de projetos de revitalização cultural indígena tão em voga nos primeiros dez anos de século XXI no Brasil e com os quais ele mesmo já estava engajado desde pelo menos o início dos anos

1980. Hoje sou também consciente que nosso encontro, colaboração e envolvimento afetivo, foi um experimento complexo e sujeito à toda ordem de incompreensões, e que certamente se multiplicarão com a própria apresentação de seus resultados por meio da escrita deste estudo. Tentarei controlá-las ao longo do texto, mas desde já será necessário bloquear alguns mal-entendidos nada produtivos.

Trato aqui de relações com espíritos xamânicos e fantasmas de parentes mortos por meio da vida e da experiência pessoal de Sawrepte cujo objetivo é justamente evidenciar que a distância entre paradigmático e o pessoal é bem menor do que supomos ou imaginamos. Trata-se de levar a sério uma formulação de Viveiros de Castro em relação ao perspectivismo ameríndio para o caso que aqui nos interessa - “a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo” (2002a, p. 353). Almejo que o texto faça justiça à imaginação conceitual de Sawrepte diante de questões que, se faziam parte de seu mundo vivido, suas elaborações para um jovem pesquisador já era o efeito de uma tradução como equivocação (Viveiros de Castro, 2009; 2014; 2015; Cardena, 2015). Nossas conservas sobre a onipresença de fantasmas de parentes mortos e outros espíritos no mundo vivido de Sawrepte, no contexto de nosso encontro, podem ser apreendidas como “traduções parcialmente conectadas e conexões parcialmente traduzidas” (Cardena, 2015).

O projeto de compreender adequadamente nossas conversas tem como desafio formular uma descrição antropológica que não adote simplesmente um expediente de documentar assimetricamente "crenças" de povos indígenas, mas sim reconhecer a validade ontoepistêmica de conceitos que emergem como uma contra-antropologia nativa capaz de avançar uma crítica aos pressupostos ontológicos do mundo de onde vem o pesquisador, aquele em que as distinções entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade, subjetivo e objetivo, são modos de entendimento sobre o mundo, as pessoas e as coisas.

Desta maneira, “nem explicar, nem interpretar” são o modo pelo qual manuseio meus “dados” de campo, uma vez que não busco aqui explicar as incongruências das informações etnográficas pelo senso analítico de alguma ferramenta teórica com o poder de interpreta-las. A questão aqui é menos epistemológica, e mais ética e política, se quero levar a sério Sawrepte e sua criatividade ao ser interpelado por minhas questões. Isto é uma forma de evitar que a teoria seja um ponto de chegada para o que eu estou descrevendo; a teoria é um ponto de partida, uma linguagem pela qual meus dados possam ser descritos sem sacrificar o que as pessoas estão me dizendo sobre suas vidas. Anseio

que a descrição seja analítica, no sentido de deixar a ver, nos interstícios da escrita, outras coisas, para outras pessoas, o que eu mesmo não poderia simplesmente descrever. O texto é uma operação descritiva que bosqueja deixar portas abertas para que o leitor faça outros usos dos dados que ora apresento, deixando que a imaginação conceitual de Sawrepte capture a atenção de outras pessoas. Não há etnografia sem circunstâncias histórias e situações etnográficas muito específicas, de encontros muito particulares, cada um com suas possibilidades de descrever um conhecimento sempre parcial e ao mesmo tempo real. Tomando de empréstimo uma reflexão de Haraway (2009, p. 21) sobre o desafio da objetividade do conhecimento para o feminismo, poderíamos dizer com ela que, a “moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva [...].São propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo. Só o truque de deus é proibido”.

Sawrepte não é apenas um informante ou um interlocutor privilegiado que me permitiria elaborar uma etnografia do “xamanismo Akwẽ” por meio de um visão autêntica do ponto de vista nativo; não se trata de uma descrição da cosmologia por meio de, simplesmente, uma relação intensa e a longo prazo com um indivíduo excepcional. Talvez, teríamos que dar um passo atrás e nos perguntar: Qual o lugar da criatividade e da tradução na elaboração do discurso cosmológico pelas pessoas com quem nos engajamos numa relação de pesquisa? Qual o lugar da fabulação e da elaboração “individual” em uma dada “cultura”? Qual a relação entre experiência pessoal e tradição coletiva para o mundo dos Akwẽ?



Desde meu primeiro encontro com Sawrepté, em Goiânia (GO) no início de 2004, fui surpreendido com narrativas em primeira pessoa. A primeiras conversas que entretive com Sawrepté foram marcadas por suas narrativas autobiográficas¹. No final de 2004, fui visita-lo na aldeia Hespohurê, situada na Terra Indígena Xerente, a fim de tratar com ele uma pesquisa a nível de mestrado sobre sua “história de vida”. Quando fui a campo em 2006 eu havia me preparado para registrar o relato autobiográfico de Sawrepté em vistas de prospectar dados empíricos sobre redes de relações intertribais operantes na borda

¹ “Narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (LEJEUNE, 2014, p. 16)

oriental da Área Etnográfica Tocantins-Xingu (Melatti, 2002). Em minha dissertação apontei uma intensa circulação de pessoas de ascendência Xerente em aldeias Krahó. Entre esses últimos pude observar, analisando os dados de Melatti e as narrativas de Sawrepte, que os Krahó ocupavam um epicentro denso de relações entre vários grupos indígenas Timbira e também Xerente (MORAIS NETO, 2007). Nessa tese vou contradizer, deliberadamente, o que escrevi em minha dissertação. Posteriormente, fui perceber que as narrativas autobiográficas de Sawrepte era um artefato complexo, pois, como notou Calavia Sáez (2006, p. 184), a escrita de autobiografias indígenas equivale a uma tradução e a própria noção de autobiografia ou biografia evoca um equívoco.

O relato em primeira pessoa de Sawrepte não configurava somente uma narrativa como se fosse autobiografia, biografia ou história de vida, a não ser como equívoco, no sentido proposto por Viveiros de Castro (2004; 2009). O equívoco de tomar a primeira pessoa do singular como um discurso autobiográfico consiste numa tradução que pressupõe a identidade como modelo da relação. Ao contrário, a narrativa pessoal de Sawrepte era e não era uma autobiografia, servia e não servia para a construção de gênero narrativo (escrito ou oral) biográfico, talvez fosse a antropologia reversa dele no contexto do encontro comigo, um jovem pesquisador que, entre 2006 e 2009, ingenuamente, tinha como objetivo capturar uma biografia que estava ali colocada como equívoco. No caso das narrativas pessoais de Sawrepte, a recusa de pensa-las estritamente como autobiografia ou biografia, consiste numa tradução como uma operação de diferenciação – “de produção da diferença que liga os dois discursos (o meu e o dele) na exata medida em que eles não estão dizendo a mesma coisa, em que eles visam exterioridades discordantes, para além das homônimas equívocas entre eles” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 159).

Minha presença como ouvinte interessado, e situado pelo contexto de pesquisa de 2006, e depois em 2008 e 2009, nas experiências pessoais de Sawrepte criou um contexto de enunciação narrativa já ensaiada pelo narrador a partir da interlocução dele com outros ouvintes em diferentes situações de interação. Quem conheceu Justiniano Sawrepte certamente ouviu-o narrar suas experiências pessoais. Ouviu-o dizer que saiu do convívio de seu povo quando era jovem, retornando mais tarde já em idade madura. Ao retornar, fundou aldeias, atuou como pajé (xamã) e exerceu a chefia-liderança onde permaneceu. Sawrepte, ao encontrar desconhecidos ou estrangeiros evocava o tempo de quando era jovem e que viajava por vários lugares, situação similar vivida pelos recém-chegados que

estão a vir visita-lo, como era o meu caso. Tratava-se de uma apresentação pessoal enunciada para outros, sejam eles não índios (de diversas procedências) ou *warazu* (índios não-xerente) recém-chegados na aldeia onde ele vivia ou recém-conhecidos em lugares diversos. Paralelo ao que nota Albert (1997) para os chamados processos de auto-representação da indianidade, a enunciação autobiográfica de Sawrepte constituía um discurso sobre si para outros. O discurso de Sawrepte em primeira pessoa do singular, enunciados em determinados contextos, era uma forma de ação política eficaz num mundo em que o pessoal e o paradigmático, o biográfico e histórico, o eu e o outro, o singular e o coletivo não são simplesmente distintos.

Contrariando o desígnio da biografia na tradição cristã, os relatos autobiográficos de Sawrepte constituíam-se como uma narrativa aberta: não a história cronológica do passado do narrador; sua narrativa era, simultaneamente, uma imagem para outros e um espelho para si mesmo, espelho este que refratava as transformações das condições corporais e os modos de aquisição/acumulo de conhecimentos, estes fundamentalmente advindos de fora, efeitos das experiências pessoais do narrador. A enunciação de narrativas em primeira pessoa emergia de acordo com a multiplicidade de contextos de interlocução: nas apresentações pessoais dirigidas ao público não-índio, principalmente quando os interlocutores são agentes do governo, políticos regionais ou mesmo pesquisadores; em comentários sobre a vida social a partir de eventos cotidianos, como brigas entre cônjuges, des-atenções à razoabilidade da partilha de bens e cuidados recíprocos, fofocas, acusações de feitiçaria ou ainda, cisões e conflitos inter-aldeias; em sessões de tratamento xamânico; nos rituais de nomeação em que os líderes cerimoniais contam o que ouviram ou o que viram em outros ocasiões sobre esses rituais; etc

Sawrepte, ao relatar sua vida, utilizava material da sua experiência pessoal, que raro é estritamente particular, já que todo indivíduo é socialmente constituído e reparte os mesmos enredos canônicos do seu grupo. Sua experiência pessoal era re-siginificada de acordo com situações específicas que tem a ver com o contexto e condições históricas de produção e transmissão. Como criação narrativa, a vida de Sawrepte trazia à tona complexos diálogos cujos diferentes repertórios contextuais são imprescindíveis no próprio ato narrativo: a história de vida do narrador; as histórias de vida dos membros da audiência; o contexto social e político; a leitura das intenções e objetivos do pesquisador pelo narrador; a leitura das intenções e objetivos do narrador pelo pesquisador; além da própria dinâmica da interlocução pautada numa interação complexa dos fatores

discriminados acima que, por sua vez, abre-se a novas criações narrativas e novos diálogos. A valorização da experiência pessoal por meio da enunciação autobiográfica é fonte de conhecimento sobre o mundo. Como afirmou Calavia-Saez (2006), o falar de si no mundo indígena não nos coloca o mesmo problema do gênero biográfico enraizado no Ocidente, uma vez que a relação entre indivíduo e sociedade não é a questão de fundo ali.

As falas e contextos de enunciação que pude anotar durante meu trabalho de campo pareciam posicionar o enunciador parcialmente, isto é, o dito dependia inerentemente da contribuição parcial de uma multiplicidade de interlocutores e de contextos enunciativos. A ênfase parecia estar colocada nas possibilidades de construções discursivas a partir de situações histórico-etnográficas específicas e experiências individuais particulares. Neste sentido, as narrativas que anotei, tal como as percebo, não encerram discursos centrados na oposição entre individualidade/coletividade ou interioridade/exterioridade pressuposto na tradição de escrita biográfica cristã. Assim, ao invés de descrever uma biografia ou autobiografia, poderíamos pensar como as narrativas de Sawrepté são biográficas e dialógicas: reporta o ouvinte à experiência pessoal do narrador e dialoga com outros enunciados, assimilados e reinterpretados, enfatizando sempre a intervenção contínua e indispensável do outro. A categoria de indivíduo não é simplesmente o quadro conceitual que nos traduz as narrativas autobiográficas enunciadas por Sawrepte. Com efeito, busco enfatizar mais a dimensão biográfica centrada nas experiências pessoais de Sawrepte do que propriamente no gênero narrativo autobiográfico ou biográfico. Nem indivíduo, nem sociedade mas a idéia de dividido cunhada por Strathern (2006)[1998] no contexto melanésio, ou de pessoa fractal em Wagner (1991), que se torna relevante para se pensar as experiências pessoais de Sawrepté.

As narrativas autobiográficas que me foram enunciadas não parecem supor uma oposição entre, assim como nos ensina Strathern para o contexto melanésio (2006: 165), “...uma sociedade que exista para além, ou acima, ou que seja englobante dos atos individuais e dos eventos singulares”. As pessoas não são vistas meramente como entidades individuais agindo contra ou a favor de forças externas e coercitivas conceituadas como sociedade. A pessoa ameríndia, ao invés disso, pode ser vista como individual; “elas contém dentro de si uma socialidade generalizada. Com efeito, as pessoas são frequentemente construídas como lócus plural e compósito das relações que as produzem. A pessoa singular poder ser imaginada como um microcosmo social”

(STRATHERN, 2006[1988]). O falar de si funciona tanto como a causa de uma relação (de alteridade, por suposto) quanto como seu efeito. Poder-se-ia conceber o “divíduo” no contexto ameríndio como resultado (sempre provisório) de uma transação entre diversos modos de socialidade na qual os sujeitos estão implicados: parentes, afins e estrangeiros; mortos e espíritos.

A idéia de biografia, geralmente diz respeito à construção da imagem de uma vida como coerente, concreta e fechada, onde as realidades externas são colocadas meramente como ingredientes para constituição do self (Basso, 1989). Na construção de uma idéia progressiva de individualidade, a ênfase é colocada no fechamento, na totalidade do indivíduo e na pressuposição que uma vida é uma história (Bourdieu, 1998). Se por um lado o narrador dedica-se a construir um sentido para sua vida, ele não busca construir uma imagem total de sua vida, pois como no mito, há uma ênfase colocada mais nas descontinuidades da narrativa e na variação do narrado. O “falar de si” nas narrativas de Sawrepte refletia sobre as transformações das capacidades corporais do narrador e das pessoas com as quais ele conviveu ao longo de sua vida. O narrador autobiográfico não passaria de um “lugar de participações de afetos e desafetos vividos” no qual o falar de si seria o que outros falaram ou sentiram sobre ele. Como sublinhou com muita propriedade Albert, ao discorrer sobre o processo de colaboração e do pacto etnográfico entre ele e Davi Kopenawa que culminou no monumental livro “A queda do céu”, “o ‘eu’ do narrador não é apenas duplicado pelo efeito autobiográfico. Pode também ser habitado por uma multiplicidade de vozes que constituem um verdadeiro mosaico narrativo” (2015, p. 539).

Pesquisador, parente e afim

Antropólogo e antropólogas que eu conheço e fizeram pesquisa entre povos de língua Jê, além de outros que não conheço mas que fizeram algum relato sobre sua inserção no campo, foram inevitavelmente incorporados na trama do parentesco com os povos nos quais realizaram suas pesquisas acadêmicas. Nós nos tornamos, levando a sério ou não, parente de alguém; através deles somos reposicionados na redes de parentesco e afinidade que orientam a socialidade desses povos. Quando deixamos de agir como parente, somos vistos como um Outro, como um “branco”, mais ou menos complacente com os pressupostos racistas da sociedade colonial dominante. Ouvia em campo, da boca

de muitas pessoas sobre antropólogos que fazem pesquisas, ficam um determinado período de tempo se relacionando com os novos parentes, mas que pouco a pouco vão se distanciando, deixando de reconhecer as relações que o vinculavam a um grupo de pessoas. O tempo vai passando e as memórias parecem se tornar rarefeitas à medida que a mutualidade tão prezada nas relações de parentesco vão sendo minimizadas. Isto não ocorre apenas com estrangeiros tornados parentes – alguns Akwê que migraram e não mais retornaram, ou que não mais visitavam seus parentes, iam pouco a pouco se tornando outros. Eu sentia muito isto durante minhas incursões e envolvimento político-existencial com meus novos parentes de modo que sair de campo era muito difícil para mim. Não conseguia deixar o campo, a pesar das constantes recomendações de meus pares na academia.

Minha primeira estadia na aldeia Hespohurê ocorreu no final do ano 2004 e início de 2005, quando para ali me dirigi a fim de negociar os termos para uma pesquisa de mestrado. Voltei a aldeia em fevereiro de 2006, quando passei ali pouco mais de dois meses realizando pesquisas para elaboração da minha dissertação. Foi nesse momento que fui aceito como parente: eu tinha me tornado filho adotivo de Sawrepte e Wakrtidi, a partir dessa relação herdei uma série de outros relacionamentos de parentesco. Eu não tinha autorização formal da Fundação Nacional do Índio (Funai) para realizar pesquisas, o acordo que tinha renovado em 2006 com os moradores da aldeia e, principalmente, com Sawrepte e Wakrtidi, me garantia uma estadia mais ou menos tranquila em campo.

No entanto, minha presença passou a ser questionada, quando certa vez, o chefe de posto da Funai esteve em visita à aldeia Hespohurê a fim de tratar assuntos relacionados a projetos a serem implementados sob os auspícios do Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente (Procambix). Ao me perguntar sobre quem eu era e o que me trazia para aquela aldeia, o chefe de posto evidenciava uma certa suspeita quanto a minha presença. Não precisei responder a ele, não de imediato, por que meus anfitriões tinham tomado a palavra. Sawrepte disse a ele: “Este aqui é meu filho, você sabe que eu andei muito pelo mundo e deixei filho em todo o lugar, é nos Krahó, nos Krikati e entre os brancos também. Agora ele tá aqui, veio me procurar. Ele é estudante. Mora em Brasília e está aqui fazendo pesquisas sobre a minha vida, sobre os lugares por onde andei”. Wakrtidi, de forma menos diplomática, complementou a fala do marido: “Seu C. tem muito branco aí casado com as índias e ninguém questiona sobre eles. Você não pode vir aqui na minha casa e decidir quem pode ficar ou não. Você não tem nada a

ver com isto”. Confiante, eu tomei a palavra: “Meu nome é Odilon, estou fazendo o curso de mestrado em Antropologia na Universidade de Brasília e vim até aqui para estudar a história de vida do sr. Justiniano”. Aceitando a relação de filiação adotiva que acabara de me ser evidenciada na fala de Sawrepté, confirmei sua versão dizendo que ele era meu pai a quem eu acabava de descobrir.

O chefe de posto mudou de assunto, mas em outra ocasião veio deliberadamente questionar minha presença, dizendo que muitos caciques de outras aldeias estavam inquietos e que meus propósitos ali não eram claros para eles. De fato, minha timidez, e certa intrepidez, me reservava na aldeia Hespohurê, mas quando eu ia para cidade, acompanhando meus anfitriões, os olhares que me eram dirigidos não eram dos mais hospitaleiros, pelos menos no primeiro mês da pesquisa. Mais tarde fui entender os motivos de tantas desconfianças.

Os Akwê, em 2004, estavam no início da implementação do Programa de Compensação Ambiental Xerente, organizado em torno de uma estrutura administrativa interinstitucional criada para gerir os recursos para mitigação dos impactos ambientais provocados pela implantação da Usina Hidrelétrica Luis Eduardo Magalhães no município de Lageado, a cerca de 45 Km das terras Xerente. Nessa época, a Funai exercia uma forte influência sobre um grupo de caciques. Esses servidores do órgão indigenista oficial tinham a figura dos antropólogos sob suspeita, sustentando a tese de que éramos subversivos, egoístas (íamos fazer pesquisas e depois nunca mais voltaríamos além de ficarmos ricos divulgando o conhecimento que tínhamos apreendidos em campo) e descompromissados com as questões existenciais e políticas dos akwê.

Felizmente, os rumores sobre minha presença em campo como pesquisador acadêmico, foram pouco a pouco sendo obliterados à medida que eles perceberam que meus propósitos como pesquisador não estavam voltados para, de forma alguma, às questões mobilizadas em torno da execução do referido Programa de Compensação Ambiental. De toda forma, quando meus anfitriões recebiam visitas de outros parentes ou servidores de outros órgãos oficiais que lidavam com o povo Xerente, ou quando íamos para cidade, a relação de adoção a qual Sawrepté tinha recorrido para me situar em campo fora decisiva para que os ânimos daqueles que não me conheciam fossem acalmados. Um dia, quando estava na cidade um homem Xerente veio até mim e perguntou: - Você é mesmo filho do Justiniano? Esse velho já andou muito né, fez até filho com os brancos. Rapaz, sabia que você é até parecido com ele! Eu respondi a ele: - É verdade sim, eu não

sabia que ele era meu pai, mas descobri a pouco tempo, então vim até ele para visita-lo e acordar com ele uma pesquisa sobre sua vida.

O assunto parou por aí, mas um outro companheiro desse homem que me achava parecido com Sawrepte (nossa invenção deliberada tinha enfim assumido uma eficácia simbólica inesperada para mim) comentou comigo o seguinte: “Não precisamos de antropólogos, eles veem aqui fazem pesquisas e depois vão embora, nos esquecem, ficam ricos e depois desprezam a gente. Eu não gosto de antropólogos!” Fiquei calado sem saber como responder, felizmente Sawrepte havia chegado para me resgatar daquele imbróglio. Sua presença fez com que os dois homens se dispersassem. A fala desse homem dizendo que não gostava de antropólogos me incomodou por muito tempo. Me confortava, todavia, a relação de confiança que tinha se edificado entre eu e meus novos parentes, condição indispensável para a continuidade de minha pesquisa.

Em 2006, pude acompanhar, situado na aldeia Hespohurê, uma série de intrigas, acusações e conflitos em torno dos repasses dos recursos advindos do Programa de Compensação Ambiental. Não vou entrar nos detalhes dessas querelas. Me cabe apenas apontar que não era fácil fazer pesquisa tendo tantos adversários e muitos deles pouco dispostos a conversar. Essa situação me fazia ficar ainda mais confiante com minha pesquisa sobre a vida de Sawrepte. Seguindo as recomendações de meu orientador no mestrado, a trajetória biográfica de Sawrepte poderia configurar um fio condutor empírico de redes de relações intertribais entre os povos indígenas Xerente e Krahó, pelo menos. Foi o que fiz em minha dissertação de mestrado. Ali, procurei descrever a biografia de Sawrepté para evidenciar histórica e etnograficamente alguns circuitos de relações intertribais entre povos falantes de língua Jê. Como notei na minha pesquisa de mestrado, esta temática tinha pouco rendimento nos estudos Jê, sendo um resíduo praticamente inexplorado nas etnografias sobre esses povos (MORAIS NETO, 2007).

Voltando a 2006, quando de minha pesquisa de campo para elaboração da dissertação de mestrado, tentando não me envolver diretamente com as questões ligadas ao desenvolvimento das ações do Procambix, fui interpelado por meus anfitriões a elaborar um documento a ser encaminhado a esse mesmo Procambix, propondo a realização do Festival conhecido pelo nome Wai’a entre os Xavantes. Na aldeia Hespohurê, um homem de origem Xavante, havia se casado com uma filha de Wakrtidi e morava junto com a sogra, onde eu também estava estabelecido. Ele, o genro Xavante de Waktidi, estimulava o sogro Sawrepte a promover o referido festival, convidando os

parentes do gênero Xavante para tomar parte no evento. Outros documentos iam sendo demandados para que eu elaborasse, relativos não só ao Procambix, mas também à escola da aldeia, à saúde e o saneamento básico e para Prefeitura Municipal de Tocantínia. Minha contrapartida para pesquisa ia se delineando na forma de secretariado e redator de documentos a serem encaminhados para diversos agentes públicos e privados envolvidos com o indigenismo. Tudo isto vinha acompanhado com o desejo de reativar a Associação Indígena daquela aldeia, criada formalmente em 2004, no mesmo ano que pisei pela primeira vez na aldeia Hespohurê.

Quando parti da aldeia em abril de 2006 para retomar os créditos necessários para o término do mestrado, pensei que não iria retornar tão cedo, a não ser se algum projeto de “revitalização cultural” fosse aprovado pela Associação Indígena Hespohurê. Em junho de 2006, para minha surpresa, o documento que eu havia ajudado a elaborar para a realização do festival tinha dado certo, parcialmente. Não seria o Wai’a o mote do evento, mas sim o complexo de rituais de nomeação Akwê-Xerente. Então recebi uma ligação de Sawrepte me convidando para ir assistir ao Festival de Nomeação em julho de 2006.

Em 2007 iniciei o doutorado em Antropologia da Universidade de Brasília. Minha ideia inicial era estudar o xamanismo Akwê, tema no qual eu havia sido capturado desde o meu primeiro encontro com Sawrepte. Ele era um ativo xamã, respeitado e ao mesmo tempo temido, como mais tarde fui perceber. Sawrepte era considerado por alguns como um poderoso xamã-visionário pelo sucesso de seus feitos desde que havia retornado a viver entre os Xerente no início dos anos 1980. Mas eu não estava certo disso dado as implicações éticas, e das repercussões dela num ambiente algo hostil à presença de antropólogos. Felizmente, uma nova ligação telefônica tinha me reconectado com meus parentes Akwê.

Sawrepte e Wakrtidi tinham sido convidados para representarem o povo indígena Akwê, na condição de sábios idosos, num evento intitulado “Encontro dos Povos do Cerrado” realizado anualmente em Alto Paraíso (GO), na chapada dos Veadeiros. Quando ele me telefonou falando de sua viagem e ao mesmo tempo me convidando para nos encontrarmos ali, fiquei feliz com o convite e para ali me dirigir. Durante o evento, certo dia, ele sonhou com o seu cunhado. No sonho, o cunhado de Sawrepte, irmão mais velho de Wakrtidi, aparecia na margem de um rio que transbordava peixes mortos – sinal de que ele havia sido enfeitiçado. Sawrepte contou seu sonho para Wakrtidi: “Nós temos que ir embora, não podemos esperar nenhum dia a mais, se não meu cunhado Ubirajara vai

falecer”. Tomamos um ônibus em Alto Paraíso com destino a Tocantínia, cidade próxima às Terras Xerente.

Ao chegar na aldeia Hespohurê, Wakrtidi solicitou ao sobrinho, filho de Ubirajara, que fosse buscá-lo. Ele chegou acompanhado da esposa, muito enfraquecido por causa dos vômitos e diarreia. Sawrepté o tratou, soprando o corpo dele e regurgitando objetos de feitiçaria: pedaços de pau, espinhas de peixe, fios vermelhos de algodão e pedras pretas. Após três dias de tratamento, o cunhado de Sawrepte havia se re-estabelecido, parcialmente, e já reagia. Eu tive que voltar à Brasília em virtude do início do segundo semestre letivo que se iniciaria em agosto.

Dois meses depois disso, uma nova ligação de Sawrepte me convidava a tomar parte a um novo ritual de cura com o cunhado dele, uma sessão que envolveria todos os pajés que tinham tentado curá-lo antes da intervenção de Sawrepte. Novamente viajei até a aldeia Hespohurê. Foi nessa situação que resolvi falar com Sawrepte sobre minhas intenções em estudar a prática xamânica entre os Akwê, o que seria objeto de minha então tese de doutorado. Ele havia me colocado uma condição: ensinaria o que ele sabia, o xamanismo do seu ponto de vista, em um período de pelo menos seis meses. Além disso, exigiu meu envolvimento na elaboração de projetos “culturais” e de “sustentabilidade” voltados para sua comunidade. Voltei novamente a Brasília, agora algo seguro que teria o consentimento dele para levar adiante minhas pesquisas de doutorado. Se em minha dissertação de mestrado tinha privilegiado as viagens de Sawrepte quando era jovem bem como sua biografia após ter voltado aos Xerente, deixando de lado a prática xamânica e a cosmologia, que eu observara em campo durante minhas pesquisas em 2006, a partir de então, nos idos de 2008 quando retornei a campo, um novo “pacto *etnobiográfico*” havia se firmado entre nós.

Em 2008, entre fevereiro e setembro, mantivemos uma intensa relação de colaboração: ele me ensinando sobre a iniciação e a cura xamânica, eu, de minha parte, contribuindo como uma espécie de secretário na redação de documentos diversos a serem encaminhados em favor de demandas locais, principalmente no que tange à projetos de revitalização cultural. Além disso, minha presença como antropólogo, por vezes, era eclipsada pelo meu engajamento em agir como parente, que fora reforçada pelo longo tempo que passei na aldeia Hespohurê.

Certo dia, fomos à cidade de Tocantínia comprar alimentos para nosso sustento mensal e um importante ancião se dirigiu até nós e perguntou a Sawrepte sobre mim. Ele não me apresentou como antropólogo de imediato como em outras situações, mas como um filho recentemente conhecido. Se nossa relação de parentesco era improvável, não era inteiramente absurda, uma vez que meu “pai” era conhecido por ter vivido longas temporadas fora do círculo de parentes e afins que conformavam as terras xerente. Ao afirmar nossa relação de parentesco ficticiamente construída, ele não deixava de mencionar minha condição de antropólogo, motivo de severas desconfianças por parte de algumas lideranças conforme exposto. Felizmente, o prestígio de meu pai garantia, de certa forma, uma relativa segurança, mas gerava, por sua vez, um estado permanente de dúvida sobre minhas intenções em um ambiente atravessado por suspeitas diante da presença de antropólogos, então difamados pelos agentes indigenistas endinheirados com recursos do Programa de Compensação Ambiental Xerente.

De certa forma, o “pacto *etnobiográfico*” que havíamos firmado era o efeito tanto de minhas condições financeiras para realizar pesquisa quanto da exclusividade que Sawrepte me exigia para o sucesso de nossa colaboração. Sentia-me seguro com isso dado um contexto algo refratário a presença dos antropólogos. Vale lembrar que Edward Luz, antropólogos dos ruralistas, obteve seu título de mestrado em antropologia com uma pesquisa sobre mitologia Akwê-Xerente. Não era para menos a desconfiança de parte deles diante de minha presença em campo. A falta de recursos para pesquisa, o ambiente relativamente hostil e o interesse de Sawrepte e Wakrtidi em me ter próximo a eles, me tratando como parente, fizera com que minha convicção sobre continuar uma etnografia da vida de meu pai adotivo não fosse mero capricho. Novamente, minha escolha não deixava de causar certo estranhamento em grande parte das lideranças Xerente, principalmente entre outros anciões. Alguns deles, tinham na figura dos antropólogos como aqueles que estudavam a “tradição/cultura Akwê”. Como eu poderia estudar isto privilegiando apenas um interlocutor, ele sendo um sujeito que havia passado parte de sua vida vivendo em outras paragens?

Insinuava-se, de parte de alguns, que meu pai não era a pessoa mais apropriada para me ensinar sobre a “cultura” Xerente, vista em termos do sistema de parentesco, da vida ritual, das partições clônicas, etc. Mas nosso pacto *etnobiográfico* não focalizava isto de forma direta, privilegiando sobretudo o xamanismo, sonhos, espíritos xamânicos e fantasmas de parentes mortos por meio de suas exegeses e experiência pessoal. Desse

ponto de vista ele me parecia como um interlocutor loquaz em virtude justamente de sua experiência migratória, e assim, segundo ele mesmo, permitia ver os Xerente sob outra perspectiva, “de fora e de dentro”, o que fazia dele uma personagem excepcional de acordo com seu próprio ponto de vista. Isto me ficaria mais claro ao longo de nossa colaboração em 2008.

Nesse período, após sete meses de convivência, resolvi alugar uma casa em Miracema do Tocantins. Minha intenção era interromper o fluxo da vida diária na aldeia Hespohurê, para poder trabalhar meus dados de forma privada, além de ampliar minha rede de relações com outros interlocutores akwê. Além disso, contratei os serviços de um professor indígena, que estava naquele momento traduzindo o bíblia para a língua Akwê, para que me ensinasse aspectos da gramática akwê. Ele fora me indicado pelo pastor Rinaldo de Mattos, um dos pioneiros nos estudos da língua akwê, com o qual tive também minhas primeiras lições. Durante este tempo trabalhei com informantes pagos e que, por vezes, precisavam de hospedagem quando se dirigiam à cidade. Com essas pessoas, pude ter um certo afastamento daquilo que havia sido trabalhado com Sawrepte. Trabalhei com meus assistentes de pesquisa parte das narrativas no estilo Romkrêptkã que eu havia gravado, fala ritual da língua akwê, além de alguns cânticos xamânicos e narrativas míticas. Entre setembro de 2008 e fevereiro de 2009, trabalhei incessantemente no aprendizado da língua, na transcrição e tradução do material que eu dispunha. Entrementes, continuava trabalhando com Sawrepte em períodos curtos de tempo (entre 03 e 04 dias) quando ia visitá-lo na aldeia, ou quando ele tinha que ficar na cidade, em tratamento médico ou resolvendo assuntos particulares.

No período que residi em Miracema do Tocantins, especialmente no processo de tradução dos discursos Romkrêptkã (a maioria de autoria de Sawrepte) o curso de minha pesquisa foi mudando. O xamanismo foi me parecendo um tema delicado para aqueles com quem eu conversava em campo, a não ser Sawrepte, que continuava me estimulando a escrever sobre o assunto. Inseguro, paulatinamente, fui deixando o tema de lado em favor de um estudo da fala ritual da língua akwê. Com isto em mente, retornei a Brasília a fim de escrever a qualificação de doutorado.

No exame de qualificação, a proposta que apresentei foi rejeitada por uma das arguidoras, que não confiou em minha capacidade de escrever sobre o assunto, dada a dificuldade em lidar com a língua e principalmente com a fala ritual. Desgostoso com a pesquisa, deixei-me abater por uma intensa depressão, muito em virtude de minhas

escolhas que não tinham logrado sucesso. Havia eu traído o pacto etnobiográfico estabelecido anos antes com Sawrepté, quando havíamos acordados um estudo sobre sua experiência e conhecimento sobre o xamanismo a partir do ponto de vista dele? A pesquisa sobre a fala ritual que buscava articular com a noção de pessoa me parecia levar por caminhos distantes do xamanismo, embora a perspectiva de Sawrepté ainda figurava como eixo central da pesquisa sob essa nova ótica.

Em janeiro de 2010, retornei para Miracema, onde escolhi me estabelecer para escrever a tese. Ainda não havia superado o fracasso na qualificação, pelo tempo que perdi reformulando o projeto e tirando do foco dele o estudo da fala ritual. O tema do xamanismo me parecia remoto, muito em virtude de minha insegurança em manter o pacto etnobiográfico com Sawrepté em torno desse tema. Estava realmente absorvido pelo campo, pelas intimidade das relações pessoais, mas em profundo desânimo em função de meus fracassos. Minha escrita da tese estava congelada, trabalhava meus dados sobre xamanismo, a noção de pessoa, a vida de Sawrepte, sobre os rituais, a mitologia, as formações de grupos locais, o parentesco e a socialidade Akwẽ. Enquanto isso, resolvo assumir um relacionamento com uma mulher Akwẽ, com a qual me casei em março de 2010. E isto mudou meu posicionamento em campo e na rede de parentesco com qual até então eu havia me envolvido. De pesquisador-parente à afim-ativista, assim eu me via através daquilo que muitos parentes de minha esposa passaram a me cobrar. Não estava meramente em jogo eu me tornar um afim respeitoso para com meu sogro e sogra imediatos (o pai e a mãe dela), mas sim me envolver nas relações políticas com o mundo dos brancos em favor, claro, de meus afins e parentes.

É evidente que eu era um genro/cunhado excepcional. Um branco vindo de longe, com estudo, mas sem emprego estável, uma figura deslocada em relação à grande maioria dos não-indígenas que se casam com mulheres akwẽ. Desde 2008, eu já havia observado um grande número de homens não-indígenas casados com mulheres akwẽ, mas eles geralmente eram regionais que viviam nas vizinhanças das terras Xerente. Eu figurava como exceção nessa figuração de casamentos interétnicos, situação que compartilhava com um advogado que vivia em Palmas com sua esposa Akwẽ; outros homens iam viver com suas esposas nas aldeias dos parentes dela. Na própria aldeia Hespohurê havia pelos menos dois casamentos interétnicos.

Quando eu me casei com Luciana Hmõdi, as alianças interétnicas desse tipo não eram novidade para os Akwẽ. Muito ao contrário, a novidade estaria no fato do casamento

durar. Aqueles que criticaram nosso casamento diziam que não duraria nem três anos. As críticas se baseavam em outros relacionamentos marcados pelos desencontros interculturais. Muitos casamentos se desfaziam tão logo o nascimento do primeiro filho, ou pouco antes disto vir a se concretizar. Uniões duráveis dessa natureza são raras do ponto de vista dos críticos, e não sou o único a enfrentar e tentar controlar os equívocos que a mutualidade íntima torna inevitável, pois como bem sabemos a irrupção de conflitos e desencontros não é exclusivo das alianças interétnicas – elas estão presentes em quaisquer relacionamentos conjugais.

Em 2010 os Akwẽ viviam uma intensa angústia pelo encerramento do Convênio com o grupo empresarial que geria a Usina Hidrelétrica Lageado. O fim do Convênio significava o fim do aporte de recursos em projetos socioambientais e culturais nas aldeias akwẽ. Mas um fato mudou mais uma vez o curso de minha escrita: um parente próximo de minha esposa assumia a Associação Indígena Akwẽ (AIA), entidade parceira na execução dos projetos sob os auspícios do referido Convênio de compensação ambiental, que buscava minimizar os impactos do empreendimento hidrelétrico. Em abril de 2010, quando eu já tinha me mudado novamente para Miracema do Tocantins, agora com minha esposa, o então presidente da AIA me convidou para assessorá-lo. Na ocasião, expus minhas condições a ele, referindo-me à escrita da tese, mas concordei cumprir a tarefa para a qual havia sido convidado, apesar minhas limitações de tempo.

Não consegui conciliar as duas tarefas, e a tese, para meu desespero, foi ficando cada vez mais de lado em favor de demandas que surgiam em cascata, cada vez mais desafiantes e complexas. O resultado disso foi, de um lado, o fracasso na escrita da tese e sua defesa em tempo hábil; de outro lado, um envolvimento exponencial no engajamento com as questões com as quais os akwẽ estavam envolvidos – a renovação do Convênio (que não ocorreu) e a busca de novos projetos para sustentabilidade da AIA (o que ocorreu de forma surpreendente para mim e meus parceiros).

Em janeiro de 2012 me tornei *persona non grata* ao Prefeito Municipal de Tocantínia e lideranças Akwẽ aliadas a ele. Minha atuação política tinha gerado um conflito de tamanha proporção ao ponto de eu me tornar alvo de ameaças daqueles que me consideravam inimigo. Meu pai e minha mãe, além de meu sogro e minha sogra precisaram intervir, aconselhando-me a recuar. Nossos planos eram que eu atuasse nos bastidores, assessorando na captação de recursos e não na execução dos projetos. Mas uma outra solução ocorreu a título de exílio. Nos fins de março, no auge do conflito que

polarizara o grupo dirigente da AIA com seus aliados e um grupo de lideranças que apoiavam o Prefeito de Tocantínia, recebo uma ligação do Diretor do Campus de Tocantinópolis da Universidade Federal de Tocantins, comunicando que o colegiado de Ciências Sociais me convocava para assumir um código de vaga que tinha ficado em vacância. Em abril de 2012 assumi o cargo de docente da Universidade Federal do Tocantins e me mudei para Tocantinópolis, acompanhado de minha esposa e meu filho de um ano. Gosto de pensar que minha situação não era muito diferente daquela vivida por um exilado político. Posteriormente minha posição de professor do magistério superior novamente mudava meu posicionamento entre os Akwẽ, aliados ou opositores, e quase mudou objeto da presente tese.

Breve nota sobre os Akwẽ-Xerente

Akwẽ é como os Xerente se referem a si mesmos e pode ser traduzido como gente, pessoa humana. O termo xerente é de origem desconhecida, atualmente aceito pelos Akwẽ ao lidar com forasteiros. O termo começa a aparecer na literatura historiográfica a partir do final do século XVIII, com a intensificação da colonização no norte da Província de Goiás. Vale destacar que o termo Xerente estava associado ao termo Xavante e que até meados do século XIX os dois grupos apresentavam-se frequentemente confundidos nos registros históricos (Maybury-Lewis 1965, 1965/66, 1967: 2, 1979: 215-6; Lopes da Silva, 1992: 364-65). A separação entre estes dois coletivos ocorreu com a ocupação intensiva de seus territórios e a discordância quanto à estratégia a ser adotada diante dos colonizadores brancos. Segundo Nimuendajú (1942: 5), informado por fontes históricas, as designações Xavante e Xerente situavam-se no extremo norte de Goiás (hoje norte do Tocantins), estendendo-se pelas áreas ao sul do Piauí, leste do Tocantins, nordeste do rio Sono, proximidades do rio Manoel Alves Grande, acima da cachoeira do Lajeado até o sertão do Duro e entre a localidade de Rio Preto e o Maranhão.

É a partir de meados do século XIX que as designações Xerente e Xavante se estabilizam nas fontes históricas, principalmente com a fundação dos aldeamentos de Pedro Afonso em 1848 e Thereza Cristina em 1851, na borda oriental do rio Tocantins. Vale destacar que a partir da segunda metade do século XIX ocorre uma importante reconfiguração das fronteiras étnicas no Norte da Província de Goiás: a migração definitiva dos Xavantes para o oeste (Lopes da Silva, 1992); o deslocamento dos krahó

para a confluência do rio do Sono com o Tocantins, estabelecendo o aldeamento de Pedro Afonso (Melatti, 1967); o confinamento territorial Akwen-Xerente, que depois dos anos 1950, estabeleceram-se definitivamente na área entre o rio Tocantins e rio Sono (Maybury-Lewis, 1995).

A memória histórica dos contemporâneos akwẽ-xerente registra um amplo território de trânsito e ocupação aldeã anterior ao atual confinamento territorial acima referido. Assim, três núcleos populacionais assumem importante referência para a presente conformação do território akwẽ, são eles: a margem esquerda do rio Sono, a região do Funil e, na margem oriental do rio Tocantins ao norte do Funil, a aldeia Porteira. O presente território akwẽ é, pois, efeito de uma história intrincada que tem, na demarcação da Área Indígena Xerente (no final dos anos 70) e em seguida na demarcação da Área Indígena Funil (no início dos anos 90), um importante marco de ordenamento territorial, crescimento populacional e segmentação aldeã. Esses três aspectos contribuíram de forma decisiva para a atual formação geopolítica do território akwẽ.

O território indígena Xerente, composto pelas áreas indígenas xerente e funil, está situado na micro-região central do Tocantins, à cerca de 70 km da capital do estado. A área indígena Xerente foi delimitada pelo Decreto 71.107 de 14/09/72, demarcada pelo Decreto 76.999 de 08/01/76 e homologada pelo Decreto 97.838, de 16/06/89, com extensão de 167.542,105 hectares. A área indígena Funil, por sua vez, foi delimitada pela Portaria 1.187/82 de 24/02/82 e homologada pelo Decreto 269 de 29/10/91, com extensão de 15.703,797 hectares. Totalizando 183.245,902 hectares, estas áreas fazem parte do município de Tocantínia, sobrepondo-se a ele cerca de 70% de seu território.

Atualmente a população Xerente é de aproximadamente quatro mil indivíduos, falantes de uma língua jê, que se distribuem, em sua grande maioria, em 56 aldeias na área indígena xerente, 06 aldeias na área indígena Funil e ainda, cerca de 80 famílias residindo na cidade de Tocantínia (TO). É neste município que a população xerente, majoritariamente, estabelece vínculos eleitorais, comerciais e escolares.

A área indígena Xerente e a área Funil estão organizadas em conjuntos de aldeias, denominadas atualmente pelos Akwẽ de “regiões”, que guardam entre si relações de proximidade física, política e cerimonial. Na área Xerente verifica-se pelo menos quatro regiões: i) a região Salto, que envolve as aldeias Salto, Saltinho, Porteira, Karehú, Cercadinho, Bela Vista, Boa Esperança, Varjão, Vão Grande, Nova, Mata do Coco,

Recanto, Taboada, Serra Verde e Angelim; ii) a região Brupré, que abrange as aldeias Hêspohurê, Campo Grande, Traíra, Buriti, Brupré, Fazendinha, Mirassol, Lageado, Jenipapo, Santo Antônio, São José, Akehú, Novo Horizonte; iii) a região Brejo Comprido, que envolve as aldeias Coqueiro, Centro, Serrinha, Piabanha, Boa Vista, Paraíso, Morrão, Santa Fé, Cabeceira da Água Fria, Montes Belos, Fortaleza, Brejo Comprido, Sucupira, Recanto da Água Fria, Aldeinha, Nova Jerusalém, Bom Jardim, Canaã, Morrinho, Baixa Funda, Brejão, Brejinho, Rio Preto e Ktêpo; iv) a região Rio Sono, que abrange as aldeias Cabeceira Verde, Riozinho, Brejo Verde, Rio Sono, Nova e Sangradouro. A área indígena Funil é considerada uma unidade denominada de região Funil que abrange as aldeias: Funil, Cachoeirinha, Cachoeira, São Bento, Aparecida, Boa Vida e Boa Fé.

Dos capítulos

Essa tese foi escrita por meio de uma série de conversações com o *sekwa* (pajé, xamã) Justiniano Sawrepte. A escrita dos capítulos corresponde à essas conversações.

O primeiro capítulo trata de minhas conversas com Sawrepte sobre o mito de origem do fogo, cuja versão narrada por Sawrepte foi gravada por mim em 2006. Dois anos depois do registro dessa narrativa, voltei à aldeia Hêspohurê para um longo trabalho com Sawrepte com objetivo de explorar questões relativas aos xamanismo akwê. Logo no início de nosso trabalho, me pediu para ouvir o que havia sido registrado em 2006. Entusiasmado com a experiência de ouvir o que tinha narrado, ele sugeriu elaborar uma nova versão desse mito. O objetivo não era mais narrar o que já estava feito, mas escrever uma versão do mito para ser acessado por seus jovens netos que estavam em processo de escolarização bilíngue. Nesse capítulo descrevo o processo de textualização do mito de origem do fogo culinário, dos interesses envolvidos em sua elaboração, do contexto no qual foi produzida, e por fim, nos serve como uma breve introdução à ontologia Akwê. Ainda nesse capítulo, traço um paralelo entre o mito de origem do fogo culinário e o mito do caçador e o dono dos queixadas. Ambos fizeram parte de longas conversações sobre o xamanismo e a existência de um “outro mundo” habitado por diferentes categorias de espíritos que interagem com os akwê seja no cotidiano (sonhos, atividades cinegéticas ou haliêuticas) seja nos rituais. A descontinuidade física entre os corpos (humanos, jaguares, queixadas, brancos, outros índios, pássaros, buritizais, “frutos do cerrado”, roças, veredas, “mata-virgem”, rios, ribeirões, sol, lua, vento, chuva, etc) oculta uma

continuidade metafísica revelada nas narrativas míticas e atualizadas nos relatos de iniciação ao xamanismo, quando se destacam traduções e equívocos em série – alma, corpo, metamorfose, espíritos-donos, espíritos de parentes mortos.

No Interlúdio 1, retomo minhas conversações com Sawrepte, Wakrtidi e outros interlocutores sobre a noção de *dahâimba* por meio de um exercício de tradução dessa palavra. Em um importante sentido para os Akwê, *dahâimba* é simultaneamente alma e corpo, equação que exprime aqui a materialidade constitutiva do que convencionamos chamar de alma/espírito. O conceito de *dahâimba* nos sugere uma tradução que é equívoco, daí apelarmos por traduções como corpo, alma, espírito, imagem, mas isso nunca é tudo. Sugiro que *dahâimba* seja algo mais que tradução, isto é, um conceito – penso que de relação, relações perspectivas e assimétricas que une-separa actantes em zonas de intensidades contínua num regime de variação instável. É no encontro com o espírito que essa relação e esse regime se atualizam. Destaco dois tipos de encontros: com mortos e com espíritos-donos.

O capítulo 02 é sobre minhas conversas com Sawrepte sobre sonhos, espíritos, xamãs e xamanismo. Refletimos acerca da antropologia escrita sobre os Akwê (e outros povos Jê) e sobre a imagem de uma contra-antropologia que poderia ser eludida das práticas de conhecimento de Sawrepte sobre o “mundo dos espíritos”. A partir de uma análise dos relatos de iniciação ao xamanismo entre os Akwê e os Kraho, trato das relações com o “outro mundo” por meio de noções de metamorfose e “dono” entre os Akwê-Xerente. Meu argumento é que, se a complexidade deste mundo pôde ser escrutinada em termos de sistemas de “oposições de oposições” (MELATTI, 1970) ou da ideia de um princípio multidualista (COELHO DE SOUZA, 2002) inscrito no plano da aldeia (ao menos naquela aldeia desejável, ideal) e na vertiginosa parafernália ritual, é porque deixava na sombra, ocultada, uma estrutura rizomática *caosmológica*, que destitui a dualidade, anula os polos, sabota qualquer tentativa de instituir um começo e um fim. Nessa ontologia reivindicada pelo xamanismo, só há meio, um entre que se impõe, um ambiente que *não sintetiza nada* que fora colocado em oposição.

O capítulo 03 tem como foco as relações com os fantasmas de parentes mortos no mundo vivido de Sawrepte. Meu objetivo foi focalizar o acontecimento onírico por meio de uma série de conversações com Sawrepte sobre sua intensa atividade onírica com parentes mortos quando de nosso encontro etnográfico. Os sonhos são esses acontecimentos em que os mortos podem aparecer como virtualidades não desejadas,

abrindo-se para outras virtualidades a serem potencialmente atualizadas na terra e nas relações com outros seres. Argumento que a morte de um parente querido impõe um “fato onipolítico parcial”, cria um laço ontológico entre parentes vivos e mortos, constituindo uma preocupação obsessiva no mundo vivido de Sawrepte. A dualidade intrínseca da pessoa que se manifesta quando ela dorme abre a possibilidade de tomar parte em outro plano da existência, que atesta a copresença dos mortos, a capacidade de ser por eles afetados, de um lado; e de outro, um regime de coexistência entre vivos e mortos, cujas relações são de evitação e diferenciação. Ao final, delineio uma teoria etnográfica dos sonhos para os Akwê, segundo formulações de Sawrepte.

O capítulo 04 trata das relações entre vivos e mortos nos ritos funerários, pós-funerários e no luto. Se, no capítulo 3, argumentamos que do ponto de vista dos mortos, a relação destes com parentes vivos é de continuidade diferencial, no capítulo 04 lidamos com o ponto de vista de quem está vivo, para quem, as relações com os mortos são análogas à descontinuidade entre humanos e não humanos, uma vez que essa descontinuidade materializa-se em um conjunto de práticas sociais que tomam os mortos como outros e/ou inimigos. A morte é matéria para um conjunto de práticas funerárias, e elas se referem ao idioma da corporalidade, lançando vivos e mortos a uma reflexividade sobre o corpo humano, sua destruição e os efeitos da aparição dos fantasmas de parentes mortos. Ao final, busco delinear brevemente outro ponto sobre a atribuição de nomes masculinos; exatamente, considerar um comentário de Sawrepte sobre a nominação masculina – “os mortos não tem nomes”, ou ainda, “os mortos não podem ter nomes”.

Concluo a tese com duas reflexões sobre o destino dos mortos: a primeira, foi enunciada por Sawrepte sobre a morte dos pajés; e a segunda, por Wakritidi, logo após a morte de seu marido. Essas reflexões nos permitem falar em duas escatologias: uma sobre o espírito e a distinção entre pajés e não-pajés; outra, sobre a imbricação entre o corpo, o parentesco e a terra. Para Sawrepte e Wakritidi, cada um a seu modo, a terra habitada pelos Akwê sustenta-se num regime de coexistência entre espíritos de parentes mortos, espíritos-donos de seres não humanos; duplos-canibais das doenças e das tecnologias dos brancos (dakahârkwa).

Capítulo 1

O avô-onça e o sogro-queixada

Onça é bicho doido para caminhar, e que anda só de noite, campeando o que sangrar...

(Guimarães Rosa, 2017, p. 48)

[...]não há relação sem diferenciação. O que, em termos sociopráticos, é dizer que os parceiros de qualquer relação estão relacionados porque são diferentes entre si, e não apesar de o serem.

Eles se relacionam através de sua diferença, e se tornam diferentes através de sua relação.

(Viveiros de Castro, 2002, p. 423)



Imagem 3. Sawrepte, um intenso narrador.

(Foto: Patrick Godard, 2011)

Em março de 2006, registrei em áudio, numa fita K7, a narrativa de origem do fogo culinário, contada por Justiniano Sawrepte, na aldeia Hêspohurê, numa tarde quente e monótona, mas tranquila. O registro dessa narrativa foi demandado por mim, alguns dias antes do ato narrativo propriamente dito. Sawrepte iniciou a narrativa do mito de origem do fogo culinário em língua portuguesa. Ao finalizar a versão em língua portuguesa, narrou o mesmo mito em língua akwê, iniciando com a fórmula típica de uma narrativa mítica: *ahâmre hã waza wasku, kunmã krãiwatbroze waza wasku*. “Ahâmre hã” é uma palavra que indica que o narrador irá narrar uma história que lhe foi contada por alguém, geralmente um parente paterno ou materno G+1 ou G+2, expressando o vínculo afetivo entre narrador e ouvinte. Poderia ser traduzido, literalmente, como: “o que eu escutava quando era criança ou o que os mais velhos (que já estão mortos) contavam quando eu era criança”. As duas versões contém diferenças entre si: a narrada em língua portuguesa seria uma versão algo “resumida” daquela contada em língua akwê, omitindo pontos importantes desenvolvidos nesta versão, mas mencionando outros pontos que não estão ali apresentados (veremos isso detalhadamente adiante).

Dois anos depois do registro dessa narrativa, voltei à aldeia Hêspohurê para um longo trabalho com Sawrepte com objetivo de explorar questões relativas aos xamanismo akwê. Logo no início de nosso trabalho, ele pediu para ouvir o que havia sido registrado em 2006. Sawrepte entusiasmou-se com a experiência de ouvir o que tinha narrado em 2006, e sugeriu elaborar uma nova versão desse mito. O objetivo não era mais narrar novamente o que já estava feito, mas sim escrever uma versão do mito para que pudesse ser acessado por seus jovens netos que estavam em processo de escolarização bilíngue.

Por que fazia sentido para Sawrepte me contar essa narrativa em 2006? Como a relação dele com os netos e netas influenciou seu interesse em escrever uma versão dessa história em 2008? Qual era meu lugar (de pesquisador) na relação de Sawrepte com seus netos e netas? Qual o sentido dessa narrativa para mim, e como ela se articula com o restante da tese? Esse capítulo é uma história do processo de textualização do mito de origem do fogo culinário, dos interesses envolvidos em sua elaboração, do contexto no qual foi produzida, e enfim, nos serve como uma breve introdução à ontologia Akwê.

No final desse capítulo traço um paralelo entre o mito de origem do fogo culinário e o mito do “caçador e o dono dos queixadas”. Ambos fizeram parte de longas conversações sobre o xamanismo e a existência de um “outro mundo” habitado por diferentes categorias

de espíritos que interagem com os akwê seja no cotidiano (sonhos, atividades cinegéticas ou haliêuticas) seja nos rituais.

O restante da tese é um desdobramento de questões que se insinuam nessas narrativas e nas exegeses do narrador, em conversações comigo dois anos depois da gravação do relato. A passagem do contínuo ao discreto que o mito nos conta tem como plano de fundo a instabilidade do discreto e o risco de reversão ao contínuo prefigurado na figura do jaguar primordial (avô-onça) e do “dono” do queixada (sogro-queixada). Esses personagens são figuras de destaque para se pensar o conceito de relação entre os Akwê desde a perspectiva do xamanismo de Sawrepte naquele momento específico de sua vida e das circunstâncias do encontro etnográfico comigo.

Kunmã krāiwatbroze – o surgimento do fogo culinário

Certo dia, um homem descobre no alto do morro um ninho de arara-canindé. Contou para sua esposa que havia visto os filhotes no ninho. O cunhado desse homem, um jovem rapaz de uns 10 anos de idade, ouviu sobre os filhotes de arara-canindé. “Cunhado, vamos lá capturar os filhotes de arara”, disse, animado, o menino. “Sim, vamos”, concordou o cunhado do menino. Ao chegarem no morro, onde estava o ninho de araras-canindé, o homem coloca um pau para que o menino suba e alcance o ninho dos filhotes de arara. “Você encontrou os filhotes?”, disse o homem ao seu cunhado. “Não tem filhotes cunhado, aqui só tem os ovos!”, respondeu o menino. “Tem filhotes sim, eu os vi ontem quando andei por aqui! Jogue logo os filhotes!”, insistia o homem ao seu jovem cunhado. O menino volta a falar que só havia ovos, não tinha ainda filhotes. O cunhado do menino não acredita e insiste em dizer que ele havia visto os filhotes de arara. O menino então – ele havia escondido na boca pedras brancas – fala ao cunhado: “Vou jogar os ovos para que você acredite em mim. Aqui não tem filhotes!” O menino joga para o cunhado as pedras brancas. Ao serem jogadas, as pedras se transformam em ovos e se espatifam no chão deixando o homem irritado com o jovem cunhado. O menino joga outra pedra que se transforma em ovo e mais uma vez se espatifa no chão. “Vamos embora meu cunhado, eu quero descer!”, diz o menino. O homem tira o pau que servia de escada para que o menino subisse no morro. Agora ele não podia mais descer do morro. O cunhado do menino, irritado, deixara-o sozinho no morro. Com medo, o menino chama de volta o cunhado: “Toma os filhotes, eles estão aqui! Venha buscar os filhotes de arara,

cunhado, estão aqui, venha ver!” O homem já estava longe, ele ignorou o chamado do menino. O menino canta chamando o cunhado de volta para resgatá-lo: “Cunhado, aqui tem filhotes de arara! Cunhado, aqui tem filhotes de arara!” O homem não retornou, ignorou completamente os apelos do menino. Ele fica alguns dias no morro junto ao ninho de araras. Ele ficou com fome, com sede e sentia-se fraco.

Certo dia, uma onça passa por ali, percebe uma sombra projetada do alto do morro e tenta agarrá-la. Não consegue, olha para cima, e vê o menino no alto do morro junto ao ninho de araras. A onça se transforma em gente e fala com o menino: “O que você está fazendo aí em cima?” – a onça que virou gente fala com o menino na linguagem ritual estilo *romkrêptkã*. O menino responde: “Eu vim com meu cunhado buscar filhotes de arara-canindé, mas ele me abandonou aqui, tem muitos dias que eu estou aqui!” A onça-gente volta a falar com o menino no estilo de linguagem ritual: “Jogue os filhotes para mim!” O menino joga os filhotes que são devorados pela onça-gente. Depois de devorar os filhotes de arara, a onça-gente continua o diálogo com o menino, sempre usando da linguagem ritual como forma de comunicação: “Agora, vou colocar o pau para você descer, venha logo!” O menino, amedrontado, responde: “Não vou descer, você vai me devorar também, assim como fez com os filhotes de arara”. A onça-gente discursa novamente: “*Ambâdi* (neto), você tem que descer logo, eu não vou te devorar!” O menino, ainda com medo, volta a falar que não iria descer. A onça-gente, que chamara o menino de neto, reitera que não iria devorá-lo. O menino resolve descer. Quando está perto do solo, a onça-gente esturra para ele que volta a subir no morro, aterrorizado com os caninos da onça-gente. A onça insiste com ele: “*Ambâdi* (neto), você tem que descer logo, eu não vou te devorar!” O menino desce e é levado pela onça-gente até a sua casa. No caminho da casa da onça-gente, o menino pede água ao passarem por um ribeirão. A onça-gente fala que aquele ribeirão era dos urubus, eles não poderiam beber daquela água. Eles continuam caminhando. Passam por outro ribeirão. O menino, com sede, fala novamente que quer beber água. Onça-gente pede para que o menino espere até chegar ao próximo ribeirão, pois aquele ali era dos pássaros, era água imprópria para eles. Finalmente, chegam em outro ribeirão, e o menino bebe toda água do rio sob protestos do jacaré que tinha solicitado que ficasse pelo menos um pouco de água. Onça-gente lava o menino, assopra as feridas dele e o carrega pelo cerrado em direção à moradia dela. Ao chegarem lá, a esposa da onça-gente, que era uma mulher *akwê*, recebe-os com as seguintes palavras: “Você vem trazendo um menino feio e magro para nossa moradia”.

O marido dela não se importa e avisa-a que vai criar o menino. “Esse menino, eu vou criar, será meu companheiro, ele é meu neto. Eu encontrei ele no alto do morro, abandonado pelo cunhado. Vá moquear carne, alimente-o!” O menino come carne moqueada. Ele viu fogo em brasas num pé de jatobá. Nesse tempo, as onças eram donas do fogo, só elas possuíam fogo. Akwẽ comia carne ressecada ao sol, eles não tinham fogo. A onça-gente macho sai com frequência para caçar e deixa o menino sob cuidados de sua esposa. Ela se recusava a dar carne assada ou moqueada para o menino. Ele contou ao avô gente-onça que a esposa dele sovinava carne. Onça-gente levou o menino para caçar. Ensinou ele a fabricar e usar arco e flecha. Recomendou que usasse-os contra a esposa caso ela maltratasse o menino novamente. Outro dia, o menino ficou sozinho com a esposa do avô onça-gente. Ela chama o menino para catar piolhos. Quando o menino estava no colo dela, assusta-o mostrando as garras. Ele, amedrontado, escapou de suas garras e alvejou-a com uma flecha, ferindo-a na pata. A esposa do avô-onça era uma mulher akwẽ que havia se transformado em onça. Ela já tinha patas e dentes de onça, sua pele já estava como se fosse de onça mesmo. O menino foge. Ele é alcançado pelo avô onça-gente que o ajuda a encontrar o caminho para a aldeia onde viviam os parentes do menino. Onça-gente disse ao menino que deixaria cofos com carne assada perto da aldeia. Disse ainda para levar o arco e a flecha caso onça-fêmea viesse persegui-lo. Onça-fêmea encontra o menino bebendo água no ribeirão. Ele foge e sobe numa árvore. Quando onça-fêmea o atacou, ele atirou nela. Ela morreu. O menino seguiu o caminho para aldeia.

O menino chegou perto da aldeia, mas ficou escondido atrás de uma árvore. Ele é encontrado pelos irmãos. Os irmãos do menino correm para aldeia e avisam a mãe que tinham visto o irmão outrora desaparecido, mas ela não acreditou. “Vocês estão mentindo, seu irmão desapareceu há muito tempo, ele morreu!”, disse a mãe incrédula. No dia seguinte, eles encontram novamente o irmão. Conversam entre si. O menino fala para os irmãos irem chamar a mãe deles. Os irmãos do menino avisaram a mãe onde estava o filho desaparecido, mas ela continuava incrédula. Eles insistiram com a mãe para que fosse com eles ao ribeirão próximo da aldeia, ali ele estava esperando-os. A mãe do menino, quando o encontrou, chorou com ele, manifestando saudades. Ela levou o filho desaparecido de volta para aldeia. O menino contou para a mãe dele o que havia acontecido, o porque havia desaparecido. Antes do sol se pôr, avisou para mãe que onde eles haviam se encontrado tinha cofos com carne. Ela foi buscar os cofos e trouxe para aldeia. Ela distribuiu entre os parentes e os demais aldeãos nacos de carne moqueada e carne assada. Todos apreciaram a carne. Ficaram contentes com aquela novidade

culinária. O avô do menino perguntou como ele conseguiu aquela carne assada. “Foi assada na pedra quente, no lajedo”. Muitos parentes perguntaram sobre a carne assada que eles haviam comido. O menino, sempre repetia o que falou para o avô: “Foi assada na pedra quente do lajedo.” Quando o tio materno chegou para visitar o menino, voltou a perguntar como ele havia conseguido aquela carne tão saborosa. “Conte-me, sobrinho (krêmzu), como conseguiu carne assada?” O menino, finalmente contou a verdade para o tio materno: “Foi assada no fogo. A onça-gente tem fogo em sua morada. Eu conheço o lugar onde ela mora.” O menino contou ao tio materno tudo o que havia ocorrido com ele desde que fora abandonado pelo cunhado, do resgate e bons tratos do avô onça-gente, da sovinice da esposa-akwê do avô, da morte dela e do fogo no pé de jatobá.

O tio materno do menino reuniu os homens maduros e jovens da aldeia para roubarem o fogo da onça. O menino orientou a todos para que se adornassem utilizando urucum e pau-de-leite. Todos devidamente adornados seguiram para a moradia da onça-gente. Dois batedores foram na frente e avisaram a todos que havia fogo num enorme pé de jatobá. Eles se perguntaram como faria para suspender o pé de jatobá para levarem o fogo para aldeia. Quando saíram para roubar o fogo da onça, começaram a se transformar em todo tipo de bicho: um jovem e sua mãe foram para o brejo pegarem buriti e lá fizeram sexo – viraram anta; uma velha levou sua neta para pegar lenha, lá a velha ficou comendo cupim e virou tamanduá-bandeira; jovens saíram para o cerrado a fim de coletarem fibras de tucum e lá mesmo viraram andorinhas; outros jovens saíram para o mato e se transformaram em porcos-queixada. Daí o tio materno do menino que descobriu o fogo perguntou: “Quem vai suspender o pé de jatobá para levar o fogo à aldeia?” A anta respondeu: “Eu levo”. Não concordaram com a proposta da anta, pois ela faz muito barulho quando anda no cerrado. O veado-mateiro falou: “Eu vou levar o fogo”, mas o povo não aceitou a proposta dizendo: “Você corre atrapalhado, não vai levar não”. Chegou então o mutum com proposta de levar o fogo. Também recusaram o mutum, dizendo que ele iria apagar o fogo no brejo. O mesmo ocorreu com o tatupeba. Daí chegaram galinha d’água e nambu junto com suçuapara para suspender o pé de jatobá com fogo. Galinha d’água e nambu suspenderam o jatobá. Em seguida foi a vez de suçuapara levar o fogo até chegar na aldeia. Na aldeia o fogo foi repartido. Os Akwê se dividiram em clãs patrilineares. Os donos do fogo ficaram sendo os Kuzé (fogo) e seus primos ficaram sendo Kbazi, depois veio o Krito (não eram Akwê). Daí fizeram parceria entre Kuzé e Wahirê, clã de outra metade. Os Kbazi fizeram parceria com os Krâiprehí, da mesma metade dos Wahirê. Os Krito fizeram parceria com o Krozaké, outro povo

estrangeiro adotado pelos Wahirê. Agora os Akwê iriam se respeitar uns aos outros, casando-se entre si e enterrando os mortos dos clãs parceiros. Foi na distribuição do fogo que os clãs Akwê foram repartidos. Tudo agora tinha dono, tudo foi repartido entre os clãs. Assim foi que surgiu as metades e os clãs, para se respeitarem uns aos outros, para poderem viver como Akwê, para cuidarem uns dos outros.

Agora os Akwê iam poder caçar e moquear/assar carne. Aqueles que se transformaram em bicho quando do roubo do fogo, serviram como caça para as pessoas poderem se alimentar. Anta era akwê que virou anta; porco-do-mato, veado, nambu, galinha d'água, jacu, e outros mais, tudo era akwê que virou bicho. Então ainda tem muita história de gente que virou bicho, cada bicho do mato tem sua história própria de como foi virando outro. Por isso, que aí no cerrado, todo lugar, todo bicho tem um dono, que é esse primeiro akwê que se transformou, ele fica vigiando os lugar, os bichos, cada um tem dono. Mas tem a onça, que ficou sem fogo, ela mesma que entregou o fogo para os Akwê, ela não teve escolha, tinha muita gente que agora sabiam do fogo. Onça se diz *hûku*. Ela é o dono de toda caça que tem no cerrado, tem outros também, mas ela é que é a dona, a principal de todos. Tudo tem dono, é aqui na aldeia, é lá no mato. Essa onça-gente primordial, tem espírito, todo bicho tem espírito, que é esse dono, o primeiro akwê que se transformou em anta, em onça, em todo bicho. Essa onça que era o avô do menino é o que se chama de *hâipãrwawê*, dono de toda caça que tem no cerrado. Os cristãos falaram para nós que *hâipãrwawê* é diabo, muita gente agora fala isso, mas são aqueles que não sabem de nada, não é diabo não, é perigoso, mas não é diabo não. Para nós, que somos pajé, que já estudamos muito, esse *hâipãrwawê* é espírito, e é dono de toda a caça, é como o presidente, o cacique da aldeia, era o avô do menino que virou onça, é o espírito da onça. Quando os Akwê roubaram o fogo dela é que a onça ficou como onça, virou onça. *Hâipãrwawê* é um espírito que ensina alguém a ser pajé. Esse espírito pode virar qualquer caça e aparecer para o caçador. Se ele mata essa caça, a noite vai sonhar com ela.

A narrativa e a criação literária

O texto que abre esse capítulo é um artefato complexo. Parte de um relato oral em duas línguas, passa por um processo transcrição e de edição, no qual editor e o narrador imprimem suas marcas. O processo de edição não deve ser omitido tampouco superdimensionado, pois evoca um diálogo complexo entre vários personagens: o

pesquisador e o narrador; narrador e os ouvintes indígenas de várias gerações; as memórias do narrador de relatos recentes de outros narradores e, ao lado disso tudo, um diálogo com parentes mortos com os quais o narrador interagiu ao longo do processo de construção do texto.

As narrativas de origem do fogo culinário, contadas por Sawrepte, que registrei em 2006, formam a base principal do texto acima apresentado. Como disse anteriormente, trata-se da mesma história contada em duas línguas, sucessivamente, iniciando em português e sendo recontada novamente em língua akwẽ.

A narrativa em português inicia com o episódio da descoberta de um ninho de arara-canindé no alto de um rochedo. O homem que descobriu o ninho conta para sua esposa um local onde havia filhotes de arara. O jovem cunhado desse homem escuta a conversa e se oferece para subir no alto do rochedo onde estava o ninho. Eles vão para a expedição de captura dos filhotes de arara. Se desentendem, e o menino é abandonado pelo cunhado no alto do rochedo onde estava o ninho de arara. Esse episódio é também bastante desenvolvido na narrativa em língua Akwẽ. Após a narração desse episódio em que os dois cunhados saem em expedição de captura dos filhotes de arara, as duas versões da narrativa tomam direções diferentes. Em português, omite-se inteiramente o encontro com a onça, o resgate do menino, a convivência dele na casa da onça, as desavenças com a esposa da onça e o assassinato dela quando da fuga do menino, episódios estes que são detalhadamente narrados na versão em língua akwẽ.

A narrativa em língua portuguesa continua com episódio do retorno do menino, do encontro do menino com seus irmãos mais novos no entorno da aldeia. Enfatiza os sentimentos envolvidos no retorno do menino, e sua relação com a mãe e seus parentes. A linha paterna não é mencionada em nenhum momento da narrativa, em nenhuma das línguas. Desenvolve a relação com o tio materno (*nôkrêmzukwa*), a quem o menino conta sobre a carne assada que ele trouxe ao retornar para aldeia. Um ponto mencionado na narrativa em língua portuguesa, mas que não compõe o texto, é a vingança contra o cunhado que abandonou o menino. Este, quando retornou para aldeia, queria matar o cunhado como vingança pelo abandono. Os mais velhos convencem-no do contrário, propondo que a irmã do menino, mulher do cunhado dele, seja submetida à um estupro coletivo como vingança contra o marido dela, que abandonara o menino no rochedo onde estavam os ninhos de arara. O tema do estupro coletivo está presente no mito de origem

das mulheres, bem como no ritual de nomeação feminina, na atribuição do nome de Wakrtidi².

A narrativa continua com o episódio da revelação do fogo pelo menino ao seu tio materno. Este convoca os aldeões para organizarem a expedição de captura do fogo. Nesse ponto, o narrador menciona a participação de várias espécies animais na organização dessa expedição. Há um longo debate sobre quem vai carregar a tora incandescente de jatobá, debate que se desenrola entre os parentes maternos do menino e outros aldeões, além de outros seres, nhambu, galinha d'água, veado mateiro, suçuapara, sapo. Estes outros viviam em aldeias próprias e mantinham relações de aliança e intercassamentos com os Akwê primordiais. O narrador abre um parêntesis nesse episódio, conectando ao mito do fogo, outros mitos relacionados à transformação de humanos primordiais em animais de caça – o narrador menciona a história da mãe e filho incestuosos que viraram anta, e a história dos jovens imberbes (masculino e feminino) que viraram andorinha (brupahi) e de outros deles que viraram queixadas. O narrador salienta que nessa história do fogo, diferentes corporalidades, a que nós atribuímos como a oposição humano-animal, casavam-se entre si, falavam uma mesma língua primordial – numa linguagem ritual, que os Akwê denominam Rômkrêpktã – e além disso, não tinham se diferenciado como coletivos ou formas de vida, mantendo-se reciprocamente parentes e afins uns dos outros. Essa é uma questão importante, retornaremos a ela ao longo da pesquisa.

A narrativa termina com o tema da transformação de humanos primordiais em presas: antas, capivara, veado, entre outras, importante notar, como se a descoberta do fogo viesse junto com aquilo do que se pode comer ou do que se deve comer. Essa narrativa em língua portuguesa não menciona o surgimento das diferenciações em clãs patrilineares, base da organização sociocsmológica Akwê e tema de pesquisa de teses/dissertações sobre os Akwê-Xerente (NIMUENDAJÚ, 1942; MAYBURY-LEWIS, 1979d; FARIAS, 1990; PAULA, 2000; SCHROEDER, 2006).

A narrativa em língua akwê segue rigorosamente a ordem dos episódios do texto, mas com importantes omissões em relação à versão em português. O tema do estupro coletivo não é mencionado. O episódio da vingança ao cunhado que abandonou o menino no ninho de araras é inteiramente omitido. No entanto, a versão em akwê desenvolve

² Ver mais detalhes sobre esse ponto em Raposo (2019)

pontos, por sua vez, omitidos na narrativa em português. O encontro com a onça é bastante desenvolvido. A onça vê a sombra do menino que estava no alto do rochedo onde tinha ninhos de arara. Conversa com ele no estilo de fala prosaica. Transforma-se em gente e chama o menino de *ambâdi*, termo de parentesco para um parente G-2 (paterno ou materno) cujo recíproco é *-hĩkrda* (parentes materno ou paterno G+2). Ao virar gente, conversa com o menino no estilo de língua cerimonial denominado *rômkrêptkã*, prerrogativa de homens e mulheres idosos. O avô|onça convence o menino a jogar os filhotes de arara e a descer do rochedo. Toma a forma de jaguar e leva o menino para a casa do primeiro. Acentua-se nesse encontro uma relação assimétrica entre a onça e o menino – a onça cuida dele, leva-o para casa, alimenta-o, e sobretudo não o devora como queria ter feito sua esposa que era meio humana, meio onça, levando-o de volta para aldeia e depois cedendo o fogo aos parentes do menino, quando então, o avô-onça desaparece na história.

Outro episódio não desenvolvido na narrativa em português é o da diferenciação no plano intrahumano. Nessa versão, o tema das divisões em clãs patrilineares é inteiramente omitido. Sawrepte termina a versão em português relatando a aquisição do fogo e as presas preferenciais dos akwẽ: queixada, anta, nhambu, galinha d'água, tamanduá-bandeira, tatu-canastra e veado. A versão em Akwẽ, contada por Sawrepte em 2006, por sua vez, desenvolve exaustivamente o tema das divisões clânicas, mas não dá a mesma ênfase ao tema das diferenciações entre *gente e bicho* (termos utilizados por Sawrepte, expressando-se em português) tal como aparece na versão em português. É curioso notar que essa diferença entre as versões, em duas línguas diferentes, narradas por Sawrepte, se mantém constantes em outras versões registradas desse mito (NIMUENDAJÚ, 1946; LÉVI-STRAUS, 2004; KRUNOMRĨ, 1991; RAPOSO, 2019). Se em algumas versões o tema da diferenciação humano e não-humano está em primeiro plano, em outras versões ele está como plano de fundo, puxando para frente, por assim dizer, o tema das diferenciações no plano intra-humano. Sawrepte não deixou de notar isso quando propôs criar uma nova versão do mito de origem do fogo, desta vez, como criação literária em que os dois temas (as diferenciações humano e não-humano, as diferenciações em clãs patrilineares) estivessem explicitamente descritas no texto, destacando assim, detalhadamente, o próprio movimento do mito – a passagem do contínuo para o discreto e a possibilidade de reversão ao contínuo.

Por que fazia sentido para Sawrepte me contar essa história em 2006 e qual era a sua intenção, em 2008, quando propôs a mim que escrevêssemos uma nova versão do mito de origem do fogo culinário?

Em 2008, dois anos depois de gravado a narrativa de surgimento do fogo culinário, retornei à aldeia Hêspohure para o um longo período de trabalho de campo com Sawrepte. No início de nosso trabalho colaborativo, ele pediu para ouvir os registros em áudio que eu gravara no meu aparelho de fitas k7 em 2006. Começamos pelos registros de músicas performadas em sessões de cura xamânica. Em seguida, passamos a ouvir as duas versões da narrativa de origem do fogo culinário, registrada em 2006. Ao escutá-la, em 2008, e entusiasmado como minha intenção de estudar a trajetória de vida dele e de seu conhecimento xamânico, Sawrepte viu a chance de, por meio do minha atuação como antropólogo, produzir uma nova versão dessa história que estivesse descrita exaustivamente a sucessão de acontecimentos em que se desdobraram as “gentes” que compõe o mundo vivido dos Akwẽ após a descoberta do fogo culinário.

Por que Sawrepte insistia na escrita, a título de criação de uma nova versão, do mito do fogo culinário como ponto de partida para nosso trabalho colaborativo que, em 2008, girou em torno do xamanismo, dos “espíritos-donos” que interagem com os pajés e das relações com os mortos? A resposta para essa questão está tanto no contexto de retomada da “cultura tradicional” Akwẽ em que Sawrepte estava engajado naqueles anos, quanto na própria questão posta pelo mito, a saber, da passagem do contínuo ao discreto e dos riscos de reversão ao contínuo (Lévi-Strauss, 2004). Como veremos adiante, os espíritos xamânicos e os mortos, já estavam ali, no mito, pressupostos nas figuras da onça mítica e das gentes que se transformaram em presas, como se fossem imagens primordiais de parentes mortos e espíritos xamânicos.

Em 2006, quando registrei a narrativa do “surgimento do fogo”, os Akwẽ estavam intensamente envolvidos em projetos de valorização e revitalização da “cultura tradicional”. Esses projetos faziam parte do então Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente (PROCAMBIX) criado em 2001 como medida compensatória do impacto ambiental em decorrência da implementação da Usina Hidrelétrica Lageado, a cerca de 12 Km das terras Akwẽ. A implementação do PROCAMBIX contou com um aporte financeiro de aproximadamente R\$ 10.000.000,00 (dez milhões de reais) desembolsados semestralmente, iniciando-se em 2002 e encerrando em 2010. Os recursos eram gerenciados pelo Departamento de Patrimônio Indígena da FUNAI e

operacionalizados pela Administração Regional da FUNAI com sede em Gurupi (TO). Criou-se uma estrutura administrativa para elaboração dos planos anuais de trabalho, execução dos projetos e fiscalização dos recursos executados. O principal órgão dessa estrutura era o Conselho Deliberativo Interinstitucional, composto por seis representantes Akwê, um da FUNAI, um da Investco (proprietária do empreendimento), um do Ministério Público Federal, um do IBAMA e um da NATURATINS (Instituto de Natureza do Tocantins).

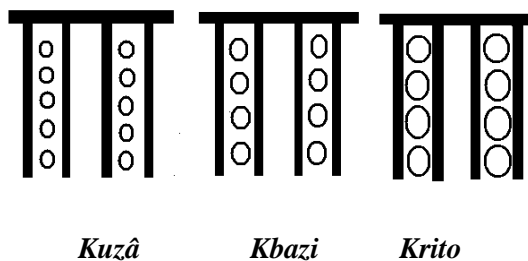
As medidas compensatórias do PROCAMBIX tinham três eixos básicos no que se refere à elaboração de projetos, sendo um deles denominado “Cultura e Cidadania”, cujos objetivos principais eram: a valorização das expressões culturais, o apoio a novas formas de organização e a garantia dos direitos à saúde e educação. As ações de valorização das expressões culturais consistiam basicamente no patrocínio de festivais de nominação masculina e feminina, além de rituais de casamento, funerários e pós-funerários. “Valorização das expressões culturais” não era uma linguagem desconhecida pelos Akwê quando realizei meu primeiro trabalho de campo. Desde os início dos anos 1980, foram realizadas algumas ações nesse sentido com apoio do Centro Indigenista Missionário (CIMI). Mas foi a partir do PROCAMBIX que projetos de cunho cultural vieram a ser sistematicamente executados, muitos deles desenvolvidos a partir dos interesses dos próprios Akwê. Em 2002 seria realizado o primeiro festival de nominação, denominado Dasĩpsê, sob os auspícios do PROCAMBIX, festival que a partir de então passa a se repetir anualmente, durante a estação seca, nos meses de junho e julho. Em julho de 2006, três meses após o fim de meu primeiro período de campo em terras akwê, foi realizado o Dasĩpsê na aldeia Hêspohure, e a convite de Sawrepté, retornei para participar.

Minha impressão é que os Akwê, ao menos boa parte deles, naquele momento, traduziam “cultura tradicional” em termos das organizações clônicas que, por sua vez, eram a base para realização dos rituais de nominação masculino e dos rituais funerários. No festival realizado na aldeia Hêspohure em 2006, um dos assuntos tratados pelos anciões foi a revitalização do clã Krâiprehi, cujos membros haviam sido incorporados em outro clã da mesma metade, o Wahirê. Na ocasião, foram apresentados os membros desse clã, sua pintura corporal e o clã da outra metade que seria seu parceiro cerimonial. A impressão que me ficou foi que, naquele momento o assunto que interessava os Akwê eram sua organização clônica e os valores morais a eles relacionadas. A divisão em

metades patrilineares também foi foco de diversas etnografias realizadas entre os Akwê. Os autores desses trabalhos não deixaram de chamar atenção para o fato de que as metades patrilineares são a base da socialidade ritual Akwê, sendo motivo básico do sistema de parentesco, de nomação masculina, práticas de enterramento de mortos e ritos funerários relacionados.

A narrativa de “surgimento do fogo culinário” foi reivindicada pelos anciões, mestres cerimoniais do referido festival, como aquela que continha também o surgimento da organização em clãs patrilineares e das relações de reciprocidade entre eles. Em 2006, houve uma intensa narração desse mito, sendo inclusive objeto de gravação e disputa entre os clãs sobre quem contava a versão mais aceitável. Nessas versões, narradas em 2006, por ocasião do festival de nomação masculina e feminina (denominado Dasĩpsê), o tema da diferenciação entre humanos e não humanos foi praticamente omitida, dando destaque a descoberta da fogo e da diferenciação dos clãs patrilineares. As narrativas performadas naquela ocasião foram intensamente escutadas e comentadas por Sawrepté em 2008 no contexto da produção do texto que apresentei aqui como resultado do nosso trabalho.

METADE DOHÍ



METADE WAHIRÊ

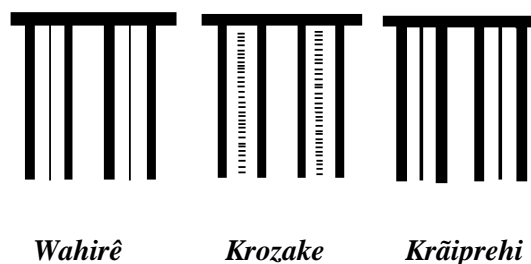


Figura 2- Desenhos dos clãs e suas pinturas corporais, segundo Sinã (2011)

Foi a partir das insatisfações de Sawrepte sobre as narrativas registradas em 2006, a que ele próprio narrou e aquelas narradas por outro homem idoso nesse mesmo ano durante o Festival de Nominação, que iniciamos nosso trabalho de produção do texto apresentado no início desse capítulo. No curso de nossa atividade de elaboração desse texto, outros materiais foram utilizados: a versão publicada no primeiro volume da serial Mitológicas de Lévi-Strauss (2004, p. 98. M12), e um volume publicado como cartilha bilíngue utilizada para fins de material didático nas Escolas Indígenas Akwẽ, produzida no início dos anos 1980 pelo Centro Indigenista Missionário (CIMI) e publicada no início dos anos 1990 (KRUNOMRĨ, 1991).

Após escutar os registros em áudio, eu lia para Sawrepte os registros escritos do mito de origem do fogo culinário. Ao ouvir os registros em áudio e leitura do material escrito, ele comentava alguns pontos que eu anotava no caderno de campo. Após esse trabalho de pesquisa passamos ao trabalho de escrita do texto separando a história por episódios: i) a expedição de captura dos filhotes de arara e o abandono do menino no alto do rochedo; ii) o encontro com a onça e o resgate do menino; iii) a convivência do menino na morada das onças e o conflito com a onça-fêmea, seguida da fuga do menino e assassinato da onça-fêmea; iv) o retorno do menino para aldeia com carne assada e a revelação do fogo ao tio materno; v) organização da expedição de captura do fogo do jaguar e a diferenciação humano/animais; vi) o retorno com o fogo culinário e a diferenciação em clãs patrilineares.

Os interesses de cada um de nós nesse trabalho colaborativo não eram os mesmos, assim como os materiais trabalhados evocavam emoções incomensuráveis para mim e para Sawrepte. Ele conheceu os narradores das versões escritas e orais, tinha envolvimento particular com eles; inclusive, ao final da versão em língua Akwẽ do registro feito em 2006, o narrador menciona nominalmente vários parentes mortos com os quais teve a experiência direta de escutar narrativas míticas.

	Versão Sawrepte (português - 2006)	Versão Sawrepte (akwẽ - 2006)	Versão narrada no Festival de 2006	Versão Lévi- Strauss ³	Versão CIMI (1980)
A expedição de captura dos filhotes de arara e o abandono do menino pelo cunhado	X	X	X	X	X
o encontro com a onça e o resgate do menino		X	X	X	X
a convivência do menino na morada das onças e o conflito com a onça-fêmea, seguida da fuga do menino e assassinato da onça-fêmea		X	X	X	X
o retorno do menino para aldeia com carne assada e a revelação do fogo ao tio materno	X	X	X	X	X
organização da expedição de captura do fogo do jaguar	X	X	X	X	X
diferenciação humano/animais	X				X
o retorno com o fogo culinário	X	X	X	X	X
diferenciação em clãs patrilineares.		X	X		

Tabela 1. Versões do mito de origem do fogo culinário

Verificando essas versões do mito, Sawrepte observou que o tema das divisões clânicas compunham o tema principal das narrativas de 2006, mas que foram omitidas nas outras versões, conforme o quadro acima. O tema da diferenciação entre humanos e não humanos, por sua vez, foram narradas apenas em duas versões, na que ele próprio contou em português e brevemente naquela registrada no livro publicado pelo CIMI (ver

³ A versão recontada por Lévi-Strauss (2004, p. 98) teve como referência o mito registrado e publicado por Nimuendaju (1944)

a seguir). Sawrepte em 2008, no entanto, dizia que os temas são indissociáveis, daí sua intenção de produzir um texto que registrasse como a diferenciação humano/não humano e as divisões de clãs patrilineares compõem juntas uma versão “completa” de seu ponto de vista, remetendo as suas próprias experiências de escutar esse mito quando era jovem. Sawrepte não deixou de notar a omissão, ou a posição menor, do tema da diferenciação humano/não-humano na conjunto das narrativas registradas por Nimuendajú e nas versões registradas em 2006. Foi por aí que se colocaram uma série de questões sobre o xamanismo Akwẽ, tema este que consumiu boa parte de minha pesquisa naquela ocasião, em 2008, uma vez que, como veremos adiante (capítulo 02), o xamanismo Akwẽ está voltado para a relação com a caça e com aqueles entes que viraram presas após o surgimento do fogo primordial.

O último parágrafo do texto que elaboramos, por exemplo, é uma descrição do comentário de Sawrepte sobre a atividade xamânica e das relações de pajés com espíritos. A inclusão desse comentário exegético de Sawrepte no texto é uma intervenção deliberada minha no intuito de capturar uma dimensão importante do mundo vivido dele em 2008, quando trabalhamos intensamente no tema do xamanismo e na elaboração de projetos culturais voltados para as artes xamânica e verbais (como as expressas nas falas cerimoniais no estilo rômkrepktã). Como ficará claro adiante, Sawrepte estava envolvido na atividade xamânica de forma intensa quando nos encontramos (só fui me dar conta disso somente algum tempos depois), principalmente em relação aos mortos e suas presenças no cotidiano, vistas, da perspectiva dos vivos, como predatórias e/ou causadoras de adoecimentos. Ademais, ele sonhava constantemente com parentes mortos de antanho, fazendo da vigília e do dia uma sombra dos acontecimentos noturnos nos quais os mortos agiam contra os parentes vivos deles. Complexas relações com parentes mortos eram recorrentes na minha pesquisa ao longo de 2008, e delas se ocupava Sawrepte com alguma frequência e altas dosagens de dramaticidade.

A ideia de produção de um texto que reatasse as versões registradas (textualmente e oralmente) surgiu através de um elemento importante com o qual os Akwẽ continuam engajados, isto é, a apropriação da linguagem escrita bilingue e a tradução intercultural. O texto guardava continuidades com os contextos de enunciação das narrativas míticas, uma vez que estariam voltadas principalmente para os netos e netas de Sawrepte, assim como quando ele narrava mitos para eles e elas. As funções da escrita e da oralidade estavam, pensava ele, garantidas tanto no registro oral quanto no registro textual, daí o

interesse da escrita de um texto em língua portuguesa e a reprodução da narrativa em mídias de áudio acessíveis. O foco no texto e na linguagem escrita em português, naquele momento, refletiam as influências da escolarização no processo de formação das crianças e jovens akwê. Ter palavras escritas/registradas era um modo de Sawrepte se tornar conhecido, como alguém que deixou um legado para as novas gerações Akwê. Sawrepte tinha consciência da hegemonia da linguagem escrita sobre a linguagem oral nos contextos escolares e políticos, e toda a profusão de papéis, textos escritos, documentos, relatórios, projetos, enfim, toda a burocracia não indígena e suas instituições, assumiam novos contornos com a própria atuação do PROCAMBIX. Minha própria pesquisa não deixava de atuar nesse espectro de papéis, linhas, palavras, argumentos e criações literárias. A presunção de hierarquia entre o escrito e o oral, no entanto, não implicava a exclusão do oral, mas a ampliação das formas de comunicação/tradução interétnica por meio de novas formas de criação literária ainda que se utilizasse de velhas práticas, a saber, da textualização de narrativas míticas.

Nesse sentido, a textualização de uma narrativa mítica no contexto de práticas de escolarização e valorização da cultura tradicional afirmam intencionalidades variadas, além de incluir vozes heterogêneas no processo de criação seja ela oral ou escrita. Obviamente, minha presença como pesquisador-antropólogo, das leituras das intenções do pesquisador por parte de seus interlocutores, eliciavam traduções que excediam a própria produção do texto ou de registros orais e dos agentes envolvidos no trabalho. O problema não era tanto a textualização de uma narrativa oral, e das perdas que tal prática acarreta, questões já bastante salientadas na literatura. O foco não era esse, mas sim o próprio processo de invenção da cultura de que nos fala Wagner (2012) através da intervenção da linguagem escrita. O interesse não era a criação de um texto definitivo que englobasse outros registros orais ou textuais, mas sim a invenção deliberada de uma narrativa que mantivesse a separação entre o oral e o escrito, e ao mesmo tempo, articulasse-os num produto compósito, resultado do diálogo entre vários interlocutores, alguns deles vivos, outros tantos mortos.

“Eu não sei se vou viver o próximo verão”, dizia-me Sawrepté em meados de 2008. A velhice, a doença, a saudade de parentes mortos, de caçar e cultivar roçados, tudo isso fazia dele um narrador intenso, “cheio de pensamentos”, mas também alguém em constante contato com mortos e espíritos que lhe apareciam em sonhos. Havia “mortos demais” em suas memórias e, ao mesmo tempo, demasiados espíritos passaram a

interferir no mundo vivido dele e dos Akwẽ. “Espíritos demais” habitam mundos outros que interceptam aquele vivido pelas pessoas; as relações com espíritos constituem um importante problema para estas pessoas, pois eles desejam capturá-las e as tornarem outras. O desejo do narrador em registrar tinha uma íntima relação com a sua própria morte. De um lado o registro oral, gravado num aparelho sonoro, que provoca nas pessoas relacionadas ao narrador um senso de continuidade entre vivos e mortos; de outro, o registro textual, que de certa forma, dessubjetiva o narrador, separando-os de seus parentes por meio da linguagem escrita.

Outras variações do mito

O mito de origem do fogo é um dos mais reproduzidos na literatura akwẽ. Seu primeiro registro, como quase tudo na etnologia desse povo, deve-se a Nimuendajú (1944), numa versão em língua inglesa publicada junto a outras narrativas, sob o título *Serente tales*. Nimuendaju provavelmente coletou a narrativa em 1930 ou 1937, quando realizou pesquisa em aldeias akwẽ. Possivelmente ainda, quem contou a ele o mito de origem do fogo foi Cipriano Bruwẽ, já que o etnógrafo reconheceu que “80% do que aprendeu” deve-se a ele (NIMUENDAJÚ, 2000, p. 265). Cipriano Bruwẽ era um homem de meia idade quando do encontro com Nimuendajú, e residia numa pequena aldeia na margem esquerda do rio Tocantins (onde atualmente é a cidade de Miracema do Tocantins).

Pouco sabemos do contexto de enunciação do mito, o autor nada nos informa sobre isso em sua publicação original (NIMUENDAJÚ, 1944, p. 181-182). Sabemos, contudo, desde Lévi-Strauss, que o mito registrado por Nimuendajú entre os Akwẽ é uma variação de outros mitos Jê sobre a origem do fogo, cujo conjunto pertence a um grupo de transformações de outros mitos. Lembremos desde já que o mito do fogo instaura a um só tempo as condições ontológicas da existência sensível: as presas que alimentam o parentesco/humanidade; a aliança cosmopolítica; e a mortalidade irreversível.

O texto publicado no primeiro volume das Mitológicas de Lévi-Strauss (2004, p. 98 – M12) baseia-se na versão publicada por Nimuendajú (1944). Começamos por ela no intuito de detalhar as variações desse mito que utilizamos para elaborar o texto apresentado no início desse capítulo.

Um dia, um homem resolveu levar o jovem cunhado para a floresta, a fim de capturar araras que haviam feito um ninho numa árvore oca. Fez o menino subir por um pau, mas, assim que chegou à altura do ninho, este mentiu,

dizendo que só estava vendo ovos. Como o homem insistia lá de baixo, o herói pegou uma pedra branca com a boca e jogou-a. Durante a queda, a pedra se transformou em ovo e quebrou ao cair no chão. Contrariado, o homem abandonou o herói no alto da árvore, onde ficou preso durante cinco dias.

Então, passa um jaguar, que vê o menino empoleirado, pergunta-lhe o que aconteceu, exige que lhe entregue os dois filhotes (que estavam realmente no ninho) para comer, diz para ele descer e, rugindo, agarra-o com as patas. O menino se amedronta, mas o jaguar não lhe faz nenhum mal.

O jaguar o carrega nas costas até um riacho. Apesar de estar morrendo de sede, o menino não pode beber sua água, pois, como explica o jaguar, ela pertence aos urubus. O fato se repete no riacho seguinte, cuja água é dos ‘passarinhos’. Ao chegarem ao terceiro riacho, o herói bebe toda a água, não deixando nenhuma gota para o jacaré, dono da água, apesar de suas súplicas.

O herói é mal recebido pela mulher do jaguar, que censura o marido por ter trazido ‘esse menino magro e feio’. Ela manda o menino tirar piolhos de sua cabeça e, quando ele está entre suas patas, assusta-o com seus rugidos. Ele reclama ao jaguar, que lhe dá de presente um arco, flechas, enfeites, uma provisão de carne assada; manda-o voltar para a aldeia e o aconselha a acertar a carótida da mulher, se ela o perseguir. Tudo ocorre como previsto, e a mulher é morta.

Pouco depois, o menino ouve ruídos. São seus dois irmãos, que o reconhecem e correm para a aldeia a fim de avisar a mãe. No início, ela não acredita que o filho que julgava morto tenha voltado. Mas ele prefere não voltar imediatamente e se esconde. Aparece durante a festa funerária aikmam.

Todos ficam maravilhados ao ver a carne assada que ele traz. ‘Como ela foi assada?’ ‘Ao sol’, responde obstinadamente o menino, que finalmente diz a verdade ao tio. Prepara-se uma expedição para roubar o fogo do jaguar. O tronco incandescente é trazido por aves corredores, o mutum e a galinha d’água, enquanto isso, atrás deles, o jacu bica as brasas que caem do chão.

O motivo inicial do mito do fogo, nessa versão, consiste na captura de filhotes de araras vermelhas. São elas um dos xerimbabos preferenciais dos Akwẽ, como me dizia Sawrepte. As penas de araras vermelhas são utilizadas na confecção de distintivos rituais, destacadamente em rituais pós-funerários. As duas mulheres que tomam parte nesse ritual utilizam as penas de arara vermelha. Na demonstração de Lévi-Strauss, a origem da cocção de alimentos é uma inversão do mito do desaninhador de pássaros cujo motivo inicial é menos o incesto do que a vingança do filho contra o pai. A operação culinária, no argumento de Lévi-Strauss, é uma “atividade mediadora entre o céu e a terra, a vida e a morte, a natureza e a sociedade”. Constitui um ponto de inflexão na passagem do contínuo para o discreto. A versão analisada por este último autor não contém explicitamente o tema da diferenciação humano/não-humano, tampouco o da divisão em clãs patrilineares Akwẽ. Esse ponto não passou despercebido por Nimuendaju (1942, p. 21), que faz o seguinte comentário no seu livro “The Serente”:

The name kuze’ (-ptedekwa’) is explained by the Serente’ myth of the origin of fire (kuze’). The man who maliciously abandoned his little brother-in-law on a tree was a sdakrã, the boy a sîptato’. When the burning tree-trunk had to

be satched from the jaguar's dwelling, the mutum and the water-fowl were the first to take hold. The mutum, whose head feathers were frizzled by the heat, belonged to the clan now called kuze', whence the occasionally curly and reddish-brown hair of its members. (Nimuendaju, 1942, p.21)

Como vimos, nas versões mais recentes do mito de origem do fogo encontramos desenvolvimentos mais explícitos sobre este ponto, os clãs patrilineares é um desdobramento da descoberta do fogo. Na narrativa registrada e publicada, em versão bilíngue, pelo Centro Indigenista Missionário, esse mesmo tema aparece apenas mencionado como se fosse uma outra história. Essa versão foi contada por Raimundo Ktâpomêkwa (falecido em 2010), transcrita e traduzida por Viturino Krunõmrĩ (genro de Sawrepte). O registro fazia parte do projeto de formação de professores bilíngues akwẽ e da produção do material didático voltado para o conteúdo curricular das escolas desse povo indígena. Quando essa narrativa fora produzida textualmente pela equipe de missionários do Cimi, com apoio da Bridderlech Foundation (sediada em Luxemburgo), Sawrepte era um recém-chegado em terras akwẽ e um dos principais aliados dessas instituições em virtude de sua atuação ao longo dos anos 1980 e 1990. O narrador, Raimundo Ktâpomêkwa, era um homem idoso, diferente de Cipriano Bruwẽ, que contou a Nimuendajú a primeira versão desse mito descrita acima, um homem maduro, mas que não poderia ser considerado um ancião como Ktâpomêkwa quando este participou do projeto do Cimi. Passemos a narrativa.

Uma vez, um índio chamou o seu cunhado mais novo:

— Vamos tirar filhote de arara vermelha?

— Vamos tirar, sim!

E eles foram, o menino, bem novo ainda, juntamente com o seu cunhado. Chegando ao pé do morro, colocaram um pau para subir, a fim de ver o ninho e tirar os filhotes de arara. O menino subiu. Aí o cunhado falou:

— Tire logo! Vamos!

O menino pegou uma pedra e jogou. E a pedra quebrou. E disse:

— Não tem filhote, não! Eu vou descer!

O menino jogou outra pedra. A pedra quebrou de novo.

— Sei que tem filhote, eu vi, já está bom para tirar, disse o cunhado.

— Não! Eu quero ir embora. Não me deixe, não!

Mas o cunhado tirou o pau do pé do morro e foi-se embora. O menino ficou sozinho no morro. Não podia descer, porque o cunhado tinha tirado o pau. Ele ficou muito tempo lá. Ficou com fome, ficou com sede, ficou fraco. Um dia chegou uma onça. (Era Akwẽ que tinha virado onça). Ele chamou o menino:

— O que está fazendo aí em cima?

E o menino contou o que aconteceu. Então a onça falou:

— Desça logo! Vamos! Jogue os filhotes!

O menino, com medo, jogou os filhotes, um atrás do outro. E a onça comeu todos, um por vez. A onça já tinha colocado o pau e gritou de novo:

— Menino, desça logo!

— Não, não vou descer, você vai me comer.

— Não! Pode descer!

Devagar, bem devagar, o menino desceu. Quando ele chegou perto da onça, ela fez medo ao menino, fez como se fosse pegar o menino para comer. Por isso, o menino subiu de novo. Então, a onça gritou mais uma vez:

— Desça logo, não vou comê-lo!

Ainda com medo, o menino desceu, porque estava com fome, estava com sede, estava fraco porque a onça mandou. Chegando em baixo, a onça não comeu o menino, mas colocou-o nas costas. Carregando o menino, foi-se embora. Chegaram num córrego, o menino quis beber, porque estava com muita sede.

— Não beba, não! Esta água não presta, esta água é do urubu. A gente não bebe.

Continuaram o caminho. Logo encontraram outra água. Outra vez, o menino quis beber. Mas, a onça não deixou o menino beber.

— Está água faz mal. Esta água é do curió. A gente não bebe.

Puseram-se novamente a andar. Então apareceu outra água. Porém, a onça disse:

— Esta água é do passarinho pipira. A gente não bebe.

Finalmente, outra água! Água boa, água de gente. O menino bebeu muito, bebeu muita água.

— Menino, vamos embora! Você está bebendo demais, assim, a água se acaba e depois vai faltar.

Enfim chegaram em casa, onde estava a onça, a onça-fêmea. Ela falou:

— Para que você está trazendo este menino magro, este menino tão feio?

— Vamos criar este menino. Dê comida para ele. Vá moquear carne!

E ela moqueou a carne. Eles já tinham fogo. Só eles. Então, o menino comeu a carne, a carne moqueada, a carne assada. Comeu, comeu muito. Ficou forte, ficou grande, ficou bonito. Mas o tempo passou... Na aldeia, os parentes, a mãe, os irmãos, todos ficaram com saudade do menino que não voltou. Um dia, a onça falou:

— Eu vou levar você para casa. A sua mãe e os seus parentes já estão esperando e esperando há muito tempo. Mandou que a mulher pintasse o menino. Mas ela fazia medo ao menino. Abria a boca, como se fosse comer o menino, enquanto pintava o menino. Depois ele foram, o menino e a onça-macho. No caminho, a onça tirou alguns paus, fez um arco, fez muitas flechas e fez uma lança.

— Se tiver algum perigo, se a mulher vier atrás para comer você, agora você pode matar. A onça-macho deixou o menino perto da aldeia e voltou para casa. Enquanto o menino estava caminhando, chegou uma onça, a onça-fêmea atrás dele. Ela quis comer o menino e fazia medo ao menino. Fazia cara feia para ele. Mas o menino estava com seu arco, estava com as flechas e estava com sua lança. Subiu em uma árvore e a onça atrás dele. Aí, o menino atirou a lança contra ela. A onça morreu, porque o menino a matou com sua lança. Então, ele desceu. Foi andando, andando... Certo dia, seus irmãos acharam o menino. Correram para casa, contaram para a mãe:

— Encontramos nosso irmão!

A mãe não acreditou:

— Não! Não pode ser! Faz tempo que ele foi embora, faz tempo que ele morreu, faz tempo que ele se acabou. Ele saiu e nunca mais voltou.

Aí, os irmãos foram de novo, viram de novo o irmão. Agora chamaram a mãe. Ela não quis acreditar. Como eles insistiram, ela foi com eles. Então eles se encontraram. Vendo o filho, a mãe chorou, chorou muito. Com ela, o menino voltou para a aldeia. Todos se ajuntaram, todos choraram, todos estavam com saudades. Perguntaram:

— O que aconteceu? Por que foi embora, sem nunca mais voltar?

E o menino contou tudo... Mais tarde falou à mãe:

— Vai buscar os cofos, os cofos cheios de carne, que a onça-macho deixou perto da aldeia. E ela foi buscar os cofos, os cofos cheios de carne moqueada, de carne assada. Todos se ajuntaram, todos se admiraram, todos experimentaram a carne moqueada, a carne assada. Quiseram saber como foi que aconteceu. Quem moqueara a carne, como haviam conseguido a carne assada. Chegou um velho e perguntou:

— Como foi? Conte como aconteceu.
 — Foi assada na pedra quente, no lajedo, respondeu o menino.
 Depois veio o tio, o tio materno do menino.
 — Conte, conte como aconteceu!
 — Vou contar para você, meu tio, meu tio legítimo, como aconteceu: foi no fogo, que a carne foi assada. Foi no fogo que a carne foi moqueada.
 E contou tudo. Em seguida, o menino falou:
 — Vamos buscar este fogo! Todos devem enfeitar-se, todos devem se pintar. Todos se enfeitaram, todos se pintaram, com pau de leite e urucum, como o menino mandou. Na manhã seguinte, bem cedinho, todos saíram da aldeia para buscar o fogo. O fogo era bem grande, pois a onça tinha colocado um jatobá pesado para fazer um fogo, um fogo muito grande. Quando viram o jatobá grande, eles perguntaram:
 — Quem vai suspender este fogo, para poder carregar?
 O mutum disse:
 — Eu vou...
 Todos disseram:
 — Você não vai! Você vai levar este fogo para o brejo, por isso não vai.
 — Quem vai, então?
 — Eu vou! Eu vou suspender o fogo.
 Foi a suçuapara que falou isso. E ela foi. Todos foram ajudar a carregar o fogo para a aldeia. Ele foi colocado bem no meio do pátio da aldeia. E o fogo foi dividido, o fogo foi repartido. Cada um pegou a sua parte, cada qual pegou o seu fogo. Agora, na aldeia, todos têm fogo para moquear carne, todos têm fogo para assar e todos cozinham com fogo.
 Na época da descoberta do fogo, muitos dos que participaram, viraram bicho: tatu-peba, galinha d'água, nambu. Todos viraram bicho. Na hora da repartição do fogo houve a divisão do povo Akwê em partidos [metades e clãs]. É outra história para contar...

A versão de Ktâpomêkwa é rica em detalhes e desdobramentos que não são reportados no texto de Nimuendajú (1944), tampouco na versão recontada por Lévi-Strauss (2004, op cit): i) no episódio do diálogo entre o jovem e seu cunhado quando da captura das araras vermelhas; ii) no episódio do diálogo entre o jaguar e o menino quando o primeiro resgata o segundo, o jaguar, inclusive, reporta-se ao jovem na linguagem ritual denominada *romkrêptkã* (prerrogativa de chefes e/ou homens amadurecidos); iii) no diálogo entre o jovem e seus parentes quando ele retorna da morada do jaguar e anuncia aos familiares a existência do fogo.

Comparando ainda as duas versões, a de Ktâpomêkwa menciona dois assuntos que não estão presentes nas versões de Nimuendajú e Lévi-Strauss: i) a especiação entre humanos e animais; ii) a diferenciação da humanidade em clãs patrilineares. Na narrativa de Ktâpomêkwa, o surgimento dos clãs patrilineares está apenas sugerido como uma outra história a ser contada, enquanto na versão de Sawrepté e daquela registrada em 2006 por ocasião do festival de nomeação realizada na aldeia Hespohurê, essa mesma temática é ainda extensamente elaborada. Kbadizmêkwa Xerente (2016), professor e pesquisador akwê, por sua vez, em suas pesquisas acadêmicas para conclusão do curso de Licenciatura

Intercultural (Universidade Federal de Goiás), destacou que o mito do fogo é o mito de origem dos clãs.

O povo Akwê tem seus costumes e tradições que somente eles sabem quanto é importante, a principal característica para que isso tenha o sentido são as formas de pinturas corporais, elas se dividem em duas metades, o Dohi, Īsibdu ou Siptato e Īsake ou Sdakrã (Lopes da Silva Farias, 1985) e dentro dessas metades cada indivíduo pinta com seu clã. Uma das histórias sobre os clãs foi a partir da revelação do rapaz sobre os moqueados de carne pelo fogo na casa da onça na caverna [...]. Após o menino ter revelado a notícia sobre o fogo, o tio (nōkrêkwa) pediu para o povo se reunir no pátio (warã), logo todos estavam e o informante nōkrêkwa contou que era para buscar o fogo. Naquele momento todos começaram a se pintar, criando as formas e os significados das pinturas. Os entrevistados afirmam que os clãs e as pinturas corporais do povo Akwê surgiram no Warã (pátio de reunião), no momento em que eles se preparavam para buscar o fogo e eles dizem que foi lá também surgiram as regras como: *dasiwaze*, o respeito recíproco, *dasissanãmrze* o modo de tratamento de chamar aos parentes próximos e aos parentes distantes, *dasisdanãrkwa* os clãs de relacionamento, *dasîpê*, festa indígena e etc. (KBADIZMÊKWA XERENTE, 2006, p. 12).

Nessa versão do mito resumida por Kbadizmêkwa Xerente, há dois pontos que merecem destaque: i) a omissão do episódio da diferenciação entre os animais, enfatizando sobretudo a divisão entre os clãs; ii) a inversão importante em relação à narrativa de Ktâpomêkwa e a de Sawrepte quanto ao momento de divisão dos clãs e de “especialização” entre humanos primordiais e animais pós-míticos. Na versão de Kbadizmêkwa, a divisão em clãs patrilineares ocorreu antes da partida dos homens da aldeia na expedição de captura do fogo. Já a versão de Ktâpomêkwa nos conta que, se antes de partirem para captura do fogo houve a diferenciação dos animais, é somente depois, quando o fogo já fora repartido, que se dá a divisão clânica. É como se antecipação da divisão clânica torna “dispensável” a diferenciação dos animais, sendo a pintura corporal a operação de condensação desses momentos.

Em março de 2006, quando registrei essa narrativa, e quatro meses depois, durante o festival de nomeação Akwê (*Dasîpsê*), tinha impressão que o mito de origem do fogo era a grande metanarrativa sobre a origem dos clãs e do processo de construção do parentesco para este povo indígena. Mas essa narrativa, evidentemente, não esgota o tema da origem clânica e do processo do parentesco por meio dessas divisões.

Schroeder (2006, p. 80), ao perguntar para o Raimundo Ktâpomêkwa sobre a origem dos clãs, obteve a seguinte resposta:

[...] nação era uma só [...] Antes tudo era besta, não se respeitavam... No tempo que descobriram não tinha mulher, só homem. Depois deus inventou, tirou

costela do Pedro dormindo. Aí tem mulher agora... Os homens que foram experimentados [que copulavam entre si] não podiam nem descansar [dar à luz], nem nada. Aí morreu. Deus pensou de novo pra ter mulher. Nós quando tem [filho] fica todo ensanguentado, aí morreu. Pensou de novo, desse jeito acaba. Tirou costela do Pedro dormindo, fez a mulher, tem mulher agora. Deus que fez o clã pra respeitar, mandou pra casar com outro, trocando krozake com krito.

Esse relato de Ktâpomêkwa refere-se ao mito de origem das mulheres. Tal como o mito de origem do fogo, o mito de origem das mulheres assegura que as diferenciações humano e não-humano sejam vistas como elementos discretos sobre um fundo contínuo - o contínuo está ali dado como plano de fundo, como um espaço-tempo caótico multidimensional. Como argumentou Raposo (2019), as mulheres são operadoras da diferença entre as gentes que compõem a paisagem existencial Akwê. São elas que mediam e produzem a diferença necessária para a fabricação do parentesco.

Resumo livremente aqui uma versão do mito de origem de origem das mulheres contada por Sawrepte em 2008.

Nesse tempo só havia homens, não existia mulheres, e os primeiros não paravam de se transformar. Viravam gentes-animais, depois voltavam a ser humanos novamente. Era um estado de confusão absoluta. Muitos se matavam entre si pensando que eram outros, mas quando se davam conta percebiam que eram seus congêneres que haviam abatido. Como eram todos antropófagos, comiam uns aos outros, pois não existia ainda animais, apenas seres que se transformavam sem cessar. Os homens copulavam entre si. Certo dia um ficou grávido e morreu quando foi parir. Seu sangue vertia incessantemente e ele não resistiu, morreu. Bdâ (demiurgo) resolve então criar uma mulher.

Um grupo de homens chegou a um ribeirão onde descansavam após uma longa e exaustiva caçada de caititu. Um deles viu sob a água um reflexo de gente ao qual nunca tinham visto. Era a imagem de uma mulher que estava em cima de uma árvore próxima. Ele então anunciou aos outros o que estava vendo. Surpresos, eles entraram na água para tentar agarrar a imagem sem perceber onde a mulher, cuja imagem refletia na água, se encontrava. Vários tentaram pegar aquela imagem. Quando se cansaram, um deles a avistou, e foram buscá-la. Como cada um queria tê-la para si, inicia-se uma disputa. Enquanto isso, outro grupo de homens tentaram violentá-la sexualmente, mas não sabiam como fazer. Houve um estupro coletivo, mas nenhum deles descobriu a vagina dela. Perfuram-na em várias partes do corpo até que ela morreu, depois de tanto sangrar. Em seguida, os homens esartejaram-na, e cada um tomou para si partes de seu corpo. Cada qual embrulhara as partes do corpo da mulher numa folha de bananeira e levaram para

suas casas. Depois, foram novamente para uma caçada. Um deles retornou na frente dos outros para ver se o local estava seguro, uma vez que poderiam ser alvos de vingança do povo da mulher violentada. Quando o “batedor” chegou próximo à aldeia, escutou ruídos que pareciam de gente. Ele então pôde ver uma aldeia com crianças e mulheres num intenso movimento de afazeres domésticos. Os pedaços do peito da mulher esquartejada transformaram-se em uma onça fêmea. Um pedaço de seu braço, que tinha sido muito apertado, transformou-se em seriema fêmea. As mulheres também não paravam de se transformar, virando todo tipo de gente-animal: raposa, tamanduá, anta, caititu. O batedor volta à clareira onde seus congêneres estavam esperando e avisa-os do ocorrido. Eles, animados, retornam para aldeia e, para sua surpresa, as mulheres reconhecem em cada um deles seus respectivos esposos, e as crianças, seus respectivos pais.

Na origem da primeira humanidade, diz a letra do mito, não tinha mulheres, apenas homens, e eles se confundiam com outras gentes-animais, transformando-se uns nos outros incessantemente. Como notou Raposo (2019, p. 146), tanto a narrativa de origem do fogo culinário quanto da origem das mulheres,

parecem dar conta da passagem de uma condição de indiferenciação, identificada à germanidade, mas também à animalidade ou à multiplicidade intensiva – do fluxo relacional difuso - até a gênese das partições que instaura uma diferença ontológica entre as gentes que passam a compor o campo dos Akwẽ (humanos) e que demandam modos de relação adequados, caracterizados por condutas de troca e respeito: aquelas atitudes que, afinal, afirmam o modo de vida genuinamente akwẽ, a forma de se fazerem belos/humanos

A autora ainda acentua a continuidade lógica entre as diferenciações das gentes primordiais em Akwẽ e kbazêĩprã⁴ (literalmente, presas), sendo estes, Akwẽ primordiais que se transformaram definitivamente em outras corporalidades.

Fazer-se humano, é manter-se diferente dos animais e isso só é possível ao fazerem-se constantemente diferentes entre si mesmos, não misturados, porque ambas as diferenças devêm de um mesmo processo de desdobramento/separação das formas a partir de um estado de relacionalidade difusa.

⁴ Os Akwẽ não tem um termo que englobe as diferentes espécies animais em um termo genérico “Animal” como opostos à humanidade. O termo kbazeĩprã pode ser traduzidos como presas, e a partir daí, subdivididos segundo seus hábitos e modos de vida: terrestres, aquáticos e aéreos; ou, por hábitos alimentares, se são gregários ou não, enfim.

Os mitos aqui delineados tratam de descrever justamente essa diferenciação, e o mito de origem do fogo Akwẽ, em suas variadas versões, explicitam exatamente esse movimento de origem das formas de vida discretas sob um plano de fundo contínuo⁵. Nesse sentido, Raposo propõe repensar os agrupamentos de natureza clânica, na esteira de um ponto similar tratado anteriormente por Coelho de Souza (2002), deslocando as interpretações de outros autores sobre essa instituição (Nimuendajú, 1942; Maybury-Lewis, 1979; Farias, 1990; Paula, 2000; Schroeder, 2006), que consideravam-nas como grupos de descendência que compartilhavam entre si laços genealógicos ou consanguíneos. Ao invés disso, Raposo propõe considerar os clãs patrilineares Akwẽ como “unidades cosmológicas que condensam, cada uma, uma multiplicidade particular de formas de vida, atemporais, cuja propriedade formal está expressa nos seus conjuntos de nomes” (2019, p. 148).

O que me interessa é exatamente compreender porque Sawrepte, em 2008, quando se propôs a produzir uma nova versão do mito de origem do fogo culinário, insistiu que os temas das diferenciações humano/não-humano e das divisões em clãs patrilineares deveriam compor juntas uma versão “completa” dessa narrativa mítica. Se em 2006, no calor de projetos culturais no âmbito dos quais o modelo relacional da identidade tinha um forte apelo, o mito de surgimento do fogo culinário foi relacionado com o surgimento do clãs patrilineares, já em 2008, no contexto de uma série de conversações sobre o xamanismo, a ênfase colocada por Sawrepté foi no tema das transformações de humanos

⁵ Há uma outra narrativa sobre o surgimento da divisões em clãs patrilineares publicada recentemente num livro voltado para educação escolar Akwẽ-Xerente, de autoria de Valci Sinã (2012, p. 94). Segundo Sinã, os anciãos contam que a pintura corporal tem origem ctônica. “Uma das pessoas vindas de lá se transformou em um tatu-canastra e deixou um rastro para chamar a atenção de um dos caçadores Akwẽ que, seguindo o rastro, chegou até o lugar onde o tatu-canastra estava. O homem conseguiu entrar no buraco com a intenção de matar o tatu, sem saber que por ali chegaria até uma Aldeia no subsolo. Quando o Akwẽ chegou no meio do caminho, encontrou o tatu-canastra que lhe disse: - Você está procurando a mim e não o tatu, agora pode seguir adiante, pois esse é o caminho que vai até a minha aldeia (cujo povo também era Akwẽ). Mas deve tomar muito cuidado porque ali adiante tem uma cobra enorme e nem todo mundo consegue passar. Vai fazer o seguinte: eu vou à frente e você vai me acompanhar, e assim conseguiremos chegar até onde quero te levar. Quanto chegaram à Aldeia dos índios estavam em festa. Ele participou e aprendeu muitas coisas interessantes. E foi de lá que surgiu a pintura corporal do Povo Akwẽ Xerente. Quando voltou para sua aldeia, reuniu a comunidade e contou o que havia acontecido com ele durante os dias que havia passado fora. Contou ainda que viu várias pinturas corporais, e fez diversos desenhos no chão para que todos pudessem ver como eram. Até aquele momento não havia respeito entre o Povo Akwẽ Xerente e para que o respeito existisse, cada clã escolheu uma pintura para seu grupo. E tiveram um diálogo muito importante para que houvesse respeito entre os clãs de cada grupo. Foi assim que surgiram as duas metades dos seis clãs: *Īsapto tdêkwai nōrĩ*, donos dos círculos e *Īsake tdêkwai nōrĩ*, donos das listras, com os respectivos clãs”.

primordiais em presas específicas, anta, caititu, queixada, capivara. Era para ele importante salientar que as gentes primordiais eram Akwẽ que se transformaram em outros, em outras gentes, alguns deles presas que os Akwẽ usam abater para se alimentarem. Minha hipótese é que o ato de insistir na narração de mitos reportava ao mundo (corporalmente) vivido de Sawrepte quando de nosso encontro etnográfico. Outrossim, a criação literária através de narrativas míticas, reportavam ao mundo por vir, aquele mundo que viria depois da morte de Sawrepte. O mundo vivido de Sawrepte, além da interação com diversos outros (sendo eu, um deles) através da chave da “cultura”, incluía uma intensa interação com espíritos de parentes mortos bem como com espíritos-donos de animais de caça, além de outros espíritos malignos que surgiram com a intensificação de relações com os não-índios.

Mitopoiese de Sawrepte

A ideia de mitopoiese, como usada por Gow (2001) para o caso dos Piro da Amazônia peruana, nos ajuda a entender de que modo a narrativa de Sawrepte, registrada em 2006, se oferecia já como um objeto complexo, que articulava de um modo específico diferencialmente presentes em outras narrativas⁶. As diferenças entre as versões do mito de obtenção do fogo registradas por Nimuendaju, pelo CIMI, e por mim, estão relacionadas à idade do narrador ou a suas respectivas experiências. As circunstâncias que levaram ao ato narrativo que culminou no registro feito por Nimuendaju, por exemplo, eram muito diferentes daquelas que eu presenciei. Em meados dos anos 1930, os Akwẽ não eram encorajados por estrangeiros a narrar mitos; não havia nada comparável aos discursos e políticas voltados para as identidades étnicas e culturais que hoje conhecemos. Como já disse, Bruwẽ não era um homem idoso quando fez seu relato a Nimuendaju, e isso, chamei atenção, explica ser sua versão bastante resumida em relação àquela versão narrada por Ktâpomẽkwa nos idos dos anos 1980.

Como notou Gow (2001, p. 87) “somente certos tipos de pessoas contam mitos e o fazem apenas em determinados contextos sociais. Apenas os relativamente idosos

⁶ “[...] conforme envelhecem, as pessoas contam mitos de forma cada vez mais confiante e complexa e o fazem ao transformarem espontaneamente tanto as versões que ouviram há muito tempo como também suas próprias versões anteriores. Isso sugere que o processo de mitopoiese, ocorrido no curso da vida de uma pessoa, ainda que experienciado como uma fidelidade cada vez maior a uma fonte antiga é, na realidade, a gênese contínua de novas versões de mitos...o mito transforma-se à medida que também o narrador se transforma com a idade. Este é o processo da mitopoiese.” GOW (2001. p. 87).

contam mitos em um sentido pleno, e os contam preferencialmente a seus parentes mais novos, especialmente seus netos”. Jovens recusam-se a contar narrativas míticas, e quando interpelados a fazê-lo, direcionam a um parente mais velho ou narram trechos muito curtos, caso se insistam muito. À medida que a pessoa amadurece e se torna responsável pela criação de filhos passa a narrar de maneira mais confiante. Um jovem me disse certa vez, quando eu insistia em saber o grau de conhecimento dele sobre as “tradições narrativas Akwẽ”, que “não é bom ficar contando como os velhos, pois assim vamos ficar velhos mais rápido”. Não se trata de não conhecer sobre os mitos, mas sim simplesmente de se recusar a conta-los em virtude de ser jovem e sobretudo por ter um parente mais velho vivo a quem possa recorrer.

Assim como os Piro de quem nos fala Gow (op cit), os Akwẽ valorizam a experiência pessoal e envolvimento emocional (positivo ou negativo) no curso de suas vidas. A memória de atos de amor concretizados no compartilhamento de alimentos e respeito recíproco constitui uma dimensão importante da concepção de pessoa entre os Akwẽ. O valor das práticas de amor atrai as pessoas a viverem umas com as outras, juntando-se em aldeias e criando crianças. A experiência pessoal de bem-estar pessoal e tranquilidade é em grande medida atributo da concretização de relações entre três gerações diferentes. Pode-se dizer que os Akwẽ formam aldeias e permanecem nelas, em virtude do número de crianças que ali nasceram e cresceram. Por outro lado, a morte de algum cabeça de parentela, antigamente, forçava a retirada da aldeia e a formações de novos sítios de moradia (veremos isso adiante).

A relação entre avô/avós e neto(a)s é bastante valorizada na vida cotidiana. Na terminologia de relacionamento akwẽ avôs paternos e maternos são referidos por um mesmo termo, *hĩkrda*, cujo recíproco é *ambãdi*. A relação G+2 unifica o que na relação G+1 mantém-se separado no que se refere a terminologia de relação; os sistema de parentesco Akwẽ separa em G+1 os parentes paternos dos maternos, sendo o vocativo para os parentes paternos o termo *-mumã*, e para os maternos *nõkrêkwa*. O papel dos tios maternos é um tema bem desenvolvido na literatura Akwẽ, de modo que vou me abster de fazer aqui uma recapitulação. É interessante notar que o tio materno do protagonista do mito de surgimento do fogo ocupa a posição de central, é a ele que o menino conta sobre as carnes assadas no fogo que pertencia a onça. No mesmo mito, não se menciona os parentes paternos, eles estão ali praticamente anônimos na narrativa. Avôs paternos e maternos embora indistintos terminologicamente, pertencem a metades cerimoniais

diferentes, além de ser grande a chance de um neto viver mais próximo do avô materno, seguindo o modelo uxori-local de residência pós-marital.

O termo *ahâmre hã*, com o qual invariavelmente se inicia uma narrativa mítica, tem a função de marcar um gênero discursivo específico nos atos narrativos akwê: trata-se de narrativas nas quais ficam marcadas a ausência de experiência pessoal direta do narrador, ou de qualquer pessoa por ele conhecida, nos eventos/acontecimentos narrados. Remete a uma categoria de tempo, mais precisamente à experiência de ter ouvido de um parente mais velho a narrativa que agora conta para seus neto(a)s e/ou filho(a)s. Quando trabalhávamos na elaboração do texto sobre o mito de surgimento do fogo primordial, Sawrepte disse ter sonhado com parentes mortos. “Vinha muita gente, esses que já morreram, querendo me contar as coisas. Eu escutava, só escutava a conversa deles. Aí eu ficava assuntando, só assuntando, mas eu não falava nada não, é assim, aqui é assim, não pode responder esses que já morreram não”. Dialogar em sonho com morto é ser tomada pela perspectiva dele. O fato de Sawrepte ser pajé minimizava o risco de ser capturado pela perspectiva dos mortos, fazendo dessas experiências oníricas, acontecimentos produtivos na vida dele.

Essas experiências oníricas estavam relacionadas ao trabalho com o mito de obtenção do fogo. Sawrepte me contava que seu pai apareceu em sonho narrando episódios do mito de origem do fogo, além de outras narrativas dessa natureza. Revendo minhas notas de campo de 2006 e 2008 percebo que Sawrepte vivia fase de sua vida uma rica atividade onírica, para além daquele experiência específica. O fato de ser idoso colocava-o em constante interação com parentes mortos. Em outra conversa, quando ele falava de suas experiências pessoais, mencionou o encontro com o finado pai, ao entrar num estado de coma alcóolico. Ele vivia em Imperatriz do Maranhão quando isso aconteceu. Disse que sonhou com o pai quando estava inconsciente no hospital da cidade. O finado pai negou-se a caminhar junto com o filho dizendo que este estava novo, não era ainda o momento dele morrer. Em outra ocasião, o finado pai apareceu novamente em sonho, conclamando que retornasse a viver em terras Akwê, após longos anos vivendo entre outros índios Timbira. Nesses casos, a interação com parentes mortos é semelhante às experiências de encontros oníricos com seres xamânicos quando ocorrem transferência de vitalidades entre estes e os iniciantes no xamanismo.

O que Sawrepte parece estar sugerindo é que as relações com mortos nos sonhos implica um modo de transferência de tecnologias da memória dos atos narrativos prefigurados no conhecimento de mitos. O ato de narrar mitos arrasta o narrador para o

tempo do sonho, um tempo que não é histórico, mas um tempo de metamorfose. O passado invade o presente do narrador quando ele sonha e se encontra com parentes mortos que lhe contaram mitos, criando um espaço complexo de intercruzamento de afetos. Sawrepte, narrador no presente etnográfico de minha pesquisa, continuava sendo um ouvinte de mitos ao atualizarem-se relações com os parentes mortos de antanho por meio da experiência onírica, e isto, me parece, faz parte do próprio ato de narrar mitos. O narração de mitos cria entre as pessoas (vivas ou mortas) um política de subjetivação cujo objetivo é reproduzir uma relação de afeto vivida, atualizar uma forma de ação social que envolve relações não só entre narradores e ouvintes (geralmente, avôs e neto(a)s), mas inclui outros seres invisíveis, notadamente parentes mortos com os quais os narradores do presente tiveram experiências desse tipo enquanto ouvintes em tempos passados (quando eles mesmos eram crianças).

A mitopoiese de Sawrepte, quando de nosso encontro etnográfico, expandia em profundidade e complexidade o mito do “surgimento do fogo culinário”, ampliando o repertório narrativo por meio da interação com parentes mortos que em sonho contavam para ele episódios míticos, assim como fizeram quando estavam vivos. E, ao assim fazê-lo, além de complexificar o processo de mitopoiese descrito por Gow (2001), estabelecia conexões com outros mitos, destacadamente aqueles de transformação de humanos em animais. A versão de Sawrepté do surgimento do fogo e seus comentários exegeticos parecem ampliar todas as outras versões aqui tratadas. A narrativa fica ainda mais interessante tomada do ponto de vista do texto que elaboramos em 2008, uma vez que ele associava esse mito a outros que contavam os episódios específicos de cada transformação dos Akwê em cada um dos animais. Tratava-se, sobretudo, falando do mito de origem do fogo, de uma narrativa multidimensional na qual está contida uma chave importante de leitura do mundo que passou a existir para este povo a partir de então.

O mito do fogo culinário institui um conjunto de distinções ontológicas centrais para o mundo vivido akwê: o eu e o outro, parente e afim, o visível e o invisível. O fogo, a carne, o parentesco, o xamanismo e a morte estão em pressuposição recíproca nesses e em outros mitos. Nesse sentido, o mito expõe algo sobre o modo de existência de um outro mundo contra o qual se constitui o parentesco e as outras relações nas quais se tramam as biografias pessoais. Não são apenas as versões do mito que variam conforme a identidade do narrador, ou com o avançar da sua idade. O próprio regime ontológico ao qual o mito reporta, em si, corresponde a um estado de variação contínua, atualizada em corpos, pessoas e relações perspectivas. O processo de especiação das gentes não apenas

falava das transformações de humanos em animais de caça, mas sobretudo da origem dos seres-espíritos donos dos animais que apareciam aos Akwẽ no intuito de iniciá-los no xamanismo.

Eis o ponto salientado por Sawrepte ao contar mitos que tematizavam as transformações de humanos em animais e que o mito do fogo, contado a mim, buscava dar conta da agência não-humana que afetava a vida das pessoas, provocando doenças e ensinando aos humanos determinados itens da “cultura” akwẽ. Os mitos que tematizam as transformações de humanos em animais remetem à ideia de um outro regime de temporalidade, a outro lado da existência, da vida de outros seres que resvalam no nosso mundo, sendo a morte, assim como o contato com os espíritos que ensinam o xamanismo, uma evidencia que atualiza essa outra existência. As mesmas forças que operam no mito estão atuando no mundo dos viventes quando eles sonham, adoecem ou se iniciam no xamanismo. Para Sawrepte, o mito de origem do fogo é um mito que ao mesmo tempo explica a aquisição do fogo, as divisões clônicas, a “especiação” das gentes e, sobretudo, atesta a existência paralela do mundo habitado por outros seres-espíritos donos dos animais, e também de parentes mortos.

O avô-onça mítico e o sonho com a onça

No curso de nossa atividade exaustiva de criação de uma versão do mito do fogo culinário, a figura da onça mítica foi objeto de uma interessante conversa, suscitando um ponto que merece destaque nesse capítulo. Um sonho de Sawrepte motivou a conversa sobre o estatuto ontológico da onça mítica, que culminou no seu comentário exegético que incluí no texto de nossa versão do mito de origem do fogo culinário. Lembremos o que escrevemos no texto. “Essa onça-gente primordial, tem espírito, todo bicho tem espírito, que é esse dono, o primeiro akwẽ que se transformou em anta, em onça, em todo bicho. Essa onça que era o avô do menino é o que se chama de *hâipãrwawẽ*, dono de toda caça que tem no cerrado”. A exegese de Sawrepte que incluímos na nossa versão do mito de surgimento do fogo culinário colocou uma questão que me interessou como antropólogo: o que ele e os Akwẽ querem dizer quando falam sobre espíritos e que os animais e outros seres terrentes têm “donos”? Quem são os *hâipãrwawẽ* e como essa figura se relaciona com a onça mítica que na história aparece como avô do menino? Quais os efeitos das relações com espíritos, eles mesmos descritos como donos dos animais, donos de elementos da paisagem, ou fenômenos meteorológicos? O sonho de Sawrepte nos ajuda a tratar dessas questões, que retornarão detalhadamente adiante (capítulo 02).

Sawrepte acordou animado naquele dia de março de 2008. Havíamos terminado o trabalho de escrita da nossa versão do mito do fogo. Ele planejava realizar um ritual de cura xamânica direcionado às crianças e aos jovens da aldeia. Planejava uma viagem para Gurupi (TO), onde então funcionava a sede administrativa regional da Funai, a fim de angariar recursos para a realização do ritual. Solicitou que eu escrevesse um mini- projeto a ser entregue ao administrador regional. Logo após a redação do documento passou a relatar o sonho que teve. Sonhou com uma onça pintada. O sonho tinha a ver com o que estava para acontecer. Dizia que sonhos como esses, quando era jovem, anteviam sorte nas caçadas. Mas agora, como não mais caçava, ou melhor, não mais abatia presas, o sonho, especulava, antevia sucesso na “caça” aos recursos financeiros sob administração da Funai. Se, quando jovem, sonho com onças significava sorte na caça, agora prometia recursos financeiros e projetos, e minha presença ali como redator qualificado de projetos também tinha a ver com aparição da onça no sonho dele. Ouvi outros dizerem, tempos depois, o seguinte: “hoje vou para cidade caçar dinheiro”. Dinheiro era a presa dos tempos contemporâneos.

O sonho com a onça que Sawrepté sonhou naquele dia de março de 2008 é bom para pensar alguns aspectos da noção de “dono” entre os Akwê, de que falaremos com mais demora adiante. O caçador estava sozinho munido de um facão e um enxadão. Andou por horas a fio sob um sol alucinante. Era verão, o vento movia a vegetação seca monocromática. Rastreava buraco de tatu. Uma onça apareceu no seu horizonte. O medo quase tomou conta dele, o coração acelera, o boca saliva, paralisa-se qualquer intenção de movimento, o caçador espera, observa o movimento da onça que olha para ele displicentemente, quase desinteressada. O caçador lembra o que outros caçadores mais experientes lhe ensinaram: “chame a onça de avô, *ihikrda*, ela não pode te comer, nós nos respeitamos, você é meu parente, ou você já se esqueceu?” A onça toma outra direção, não ataca. O caçador toma a direção contrária da onça, sai a campear o que matar. Encontrou o buraco de tatu. Chega na aldeia e entrega o tatu à esposa para que o transforme em alimento. O relato do sonho parou nesse ponto. Sawrepte passa a comentar. A onça que se esquivou de atacar o caçador poderia não ser uma onça sob o corpo de onça, mas um parente ancestral sob corpo-forma de onça.

Difícilmente, uma onça ataca um caçador, Sawrepte, um caçador experiente mas aposentado quando o encontrei, deparou-se pelo menos duas vezes com uma onça no Cerrado. Nessas ocasiões usou a fórmula “mágica” que apreendera com o pai: chame-a

de avô para não vê-la como onça! O termo hûku, onça, se diz quando se está diante de parentes, quando alguém se encontra com semelhantes. “O caçador é como se fosse uma onça, ele mata para comer, mas é diferente, porque o caçador mesmo não come sozinho não, ele dá para seus parentes, ele alimenta sua família”. Especula-se que quando uma onça aparece para um caçador que percorre o cerrado ela já é uma outra coisa e não sabemos de ante mão o que ela é exatamente, se parente ancestral ou espírito inimigo. Sabe-se o que ela é pelo que faz, como age, é um efeito do que seu corpo é capaz de fazer em relação a outrem num acontecimento específico. Ela pode não atacar, mas se assim o faz, é porque ela já é uma outra coisa. A onça acontece, por assim dizer, no período noturno, quando vive como humana para si mesma. Todos animais, dizia Sawrepte, tem um morada subterrânea onde vivem como humanos para si mesmos, ali eles são akwẽ para si mesmos - exceto a onça. Elas co-habitam com os Akwẽ o domínio terrestre, geralmente em cavernas no alto de algum morro, e andam à noite (que é o dia delas).

Além de antecipar fortuna, presas ou dinheiro, como afirmava Sawrepte, outro aspecto dos sonhos com onças é a evocação do parentesco intergeracional e assimétrico entre predadores e humanos – “chame-o de avô para não vê-la como onça!” Lembremos da onça mítica que resgata o jovem abandonado pelo cunhado no ninho de araras vermelhas. A onça aparece para o jovem, conversa com ele, apresenta-se como avô, adota-o, dispensando-lhe cuidados, afeto e alimento; doa-lhe o arco e a flecha, ensina-o a utiliza-los. O avô onça, nesse mito do fogo primordial, para o jovem é um provedor; para outros animais terrestres, é predador infalível. A onça que aparece para o caçador no Cerrado pode atualizar um afeto de um parente G+2 (matri ou patri), ou pelo contrário, pode se manifestar como um espírito predador sob o corpo-onça que ataca o caçador solitário. Ele, o caçador, que campeia sozinho no Cerrado algo para abater, é sob a mira de outrem (presas) uma afecção felina, uma potência predatória.

Sawrepte comentou que a onça virou onça após perder o controle exclusivo do uso do fogo. Antes disso, era onça-gente, transformava-se ora em onça ora em gente. Isso fica claro na sua narrativa, uma vez que a onça dono do fogo conversa com o menino usando a linguagem ritual akwẽ, prerrogativa de chefes e/ou homens amadurecidos, além de se referir ao menino como neto (*ambâdi*). É interessante comparar esse comentário de Sawrepte com uma versão a’uwẽ-xavante registrada por Eid (2002). Nessa versão, quem resgata o menino abandonado pelo cunhado é o avô do primeiro – que era humano mesmo, e não onça que se transforma em gente como no mito narrado por Sawrepte.

Como na história de Sawrepte, o narrador Xavante do mesmo mito salienta que o avô do menino se transformou em onça após o episódio do roubo do fogo.

É interessante trazer a versão e as exegeses do mito do fogo dos anciãos Xavante, registradas em Eid (2002), pois, como na de Sawrepte, o motivo do roubo do fogo traz consigo o tema da diferenciação humano/não-humano. Na versão Xavante (Anexo, p. 265), o menino, sob orientação do avô onça-gente, mata a onça fêmea que lhe fazia medo, e ela então se transforma em tamanduá-bandeira. Do mesmo modo, aqueles que roubaram o fogo da onça-gente, a anta, o veado, os pássaros, como no mito Akwẽ-Xerente, já evidenciavam quais formas animais, internas a eles, iriam se manifestar. “Cada um já sabe qual a forma animal que ele contém em si enquanto humano, e eles farão vir à existência, nesse roubo do fogo, a maioria dos animais que passarão a existir no ambiente da vida dos A’uwẽ” (EID, 2002, p. 203). Em outra passagem os anciãos A’uwẽ (Xavante) explicaram que, antes do roubo do fogo, os bichos que o pegaram da onça-gente já sabiam no que eles iriam se transformar. “Quando eles tomaram o fogo, eram humanos ainda [...] cada animal que levava o jatobá [com brasas de fogo] ao passar p/ outro animal já ia virando bicho.” (EID, 2002, p. 211).

O tema das transformações no mito de surgimento do fogo culinário nessas versões Akwẽ aqui tratadas evocam o debate entre animismo e perspectivismo no que tange à caracterização dos regimes cosmológicos ameríndios. As exegeses dos anciãos Xavante registradas por Eid (op cit) e as de Sawrepte no contexto de conversas comigo sobre a atividade xamânica, parecem não contradizer as teses do perspectivismo contra as assunções do animismo. “O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são ‘no fundo’ semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa ‘no fundo’: eles têm, em outras palavras, um ‘fundo’, um ‘outro lado’; são diferentes de si mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 61). As transformações interespecíficas tematizadas no mito do surgimento do fogo culinário tem a função de condicionar a existência dos seres em termos de sua alteridade constitutiva, interna a cada ente, sendo cada “espécie” de seres diferentes de si mesmas. Dessa perspectiva, o jaguar primordial é uma multiplicidade humano|jaguar. O jaguar tem um outro lado, e ele é humano para si mesmo; no mito, o jaguar que apareceu para o menino abandonado no ninho de arara metamorfoseia-se em gente ao se referir a ele por um termo de parentesco, *âmbadi* (neto). “A humanidade de ‘fundo’ torna problemática a humanidade de ‘forma’, ou de ‘figura’. As súbitas inversões entre fundo e forma ameaçam

constantemente o instável mundo transformacional ameríndio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 62)

Emergindo no mito de origem do fogo culinário, a diferença mesma humano e não-humano, a divisão clânica e a construção do parentesco por meio dessa divisão, não são somente eventos primordiais, mas uma ação que deve ser continuamente perseguida no presente, sob o risco da inversão figura e fundo de que nos fala Viveiros de Castro (op cit). O que os mitos nos revelam não é o passado, mas uma linha de devir imperceptível, o por vir de um tempo no qual o futuro do presente é o limite de uma transformação, a borda que separa e conecta formas molares relativamente estáveis. É interessante notar que todas as versões do mito do fogo já tratam do tema da diferenciação humano/não-humano e da perda da humanidade da onça. Se, a onça é desumanizada com a perda do fogo, ela não vira presa, vira pura predação.

A precedência da relação com a onça mobiliza todas outras distinções, como se a onça primordial fosse a imagem mesma da diferença e dos desdobramentos pós-míticos em que as posições de predadores e presas, bem como o risco de reversibilidade dessas posições, estivessem já dada desde o início. O ponto que gostaria de registrar é que a precedência da relação com a onça indica também a precedência de uma relação de ancestralidade com ela e, com efeito, a profusão de relações de afinidade com as presas que se tornaram enquanto tais após o fim do tempo mítico. Essa relação de ancestralidade mítica com a onça se atualiza na relação assimétrica intergeracional avô e neto, e não na relação paterna, que é mais ressaltada na literatura. A ancestralidade está marcada, para o caso que vamos aqui tratando, no vínculo afetivo entre avô e neto, e não na sucessão indutiva entre pai e filho. A onça-mítica indexa essa diferença primordial que precede todas as outras, e é isso que vou chamar de assimetria primordial que está ali colocada como dado no pensamento Akwẽ. Como disse Sawrepte ao comentar seu sonho com a onça, “o caçador [gente] é como se fosse uma onça...”, e poderíamos ainda emendar esse comentário com o que escrevemos no nosso texto do fogo culinário, “essa onça que era o avô do menino é o que se chama de *hâipãrwawẽ*, dono de toda caça que tem no cerrado”.

No mito de surgimento do fogo, portanto, está colocado dois regimes de diferença: a diferença descontínua entre humano (predador) e não humano (presa), e uma diferença contínua entre humano vivo e humano morto. Isto é, a diferença descontínua (e simétrica) entre akwẽ e queixada (ou anta, ou galinha d’água, ou qualquer outro ente que se transformou em presa no episódio da captura do fogo primordial) é a condição mesma da diferença contínua (e assimétrica) entre o avô-onça mítico e o menino que revela o

segredo do fogo culinário. Há, portanto, uma diferença contínua entre parentes vivos e parentes mortos, que não é a mesma oposição descontínua entre humanos e não humanos que está colocada no mito de surgimento do fogo. É que o outro lado dos akwê, sob o ponto de vista de outrem, pode ser o jaguar que eles vêem desse lado; o outro lado do jaguar pode ser o lado de cá dos humanos quando eles sonham com parentes mortos e estes o atraem para a morte, como veremos adiante (capítulo 03).



“Os Akwê, mais velhos, tem fome de carne de caça”, assim se expressou Sawrepte para mim num dia em comíamos uma insossa carne de gado comprada no comércio urbano. “Nossa comida é farinha de puba, grolada e carne de caça, o resto é só veneno”, continuava ele, algo indignado não só com a falta da “comida verdadeira” como também com a velhice que lhe cerceava a capacidade de abater presas e cultivar roçados. “Eu era como onça, não passava muitos dias sem matar algum animal”, dizia ele ao lembrar que “já havia dado de comer para muito filho alheio”. Se a onça é a imagem do predador eficiente e do espectro de um parente morto, a queixada é o protótipo da presa preferencial e do espírito xamânico com o qual os pajés akwê se relacionam. A caça às queixadas, há não muito tempo atrás, era mediada pela ação de pajés que negociavam com o dono das queixadas o provimento de comida farta, e por meio da distribuição coletiva transformavam presas em posições de parentesco.

Sawrepte também me reclamava sobre a falta de carne de caça. Criticava os jovens pais de família que não saíam a caçar no cerrado. Dizia conhecer lugares onde haviam animais-de-caça, nas imediações sonhava com alguma frequência com os possíveis paradeiros e percursos de animais-de-caça. Considerava o fato de que as caças tinham rareado naquelas partes da terra indígena, mas elas ainda existiam, notava, ainda que exigisse mais esforço por parte dos caçadores andar longas distâncias atrás de seu alvo. Caçar envolvia mais que a habilidade técnica de andar no mato, perseguir o animal, conhecer a etologia das presas, saber manusear armas de fogo, ter coragem, etc. Embora fossem importantes as habilidades técnicas adquiridas convivendo com outros caçadores experientes e sendo por eles orientados, outras relações cruciais mantinham-se invisíveis até para o mais virtuoso caçador, que não ignora sua existência, mas só pode conhecê-las em termos de sua invisibilidade. O velho caçador ainda sonhava com as caças, dizia saber por onde elas andavam, apesar disso, reclamava ele para mim, seus co-residentes, homens adultos com muitas crianças por criar, não vinham procura-lo antes de saírem para o mato

a fim de abater presas. Os “espíritos-donos” dos animais o visitavam em sonho, dizendo onde circulavam presas para os caçadores. Ocorria então de um jovem genro, envergonhado, não se dirigir ao sogro para obter informações sobre o paradeiro das presas a serem abatidas. Por vezes, a intrepidez assolava o juízo de outros que, surdos, não buscavam dialogar com pessoas mais velhas desconfiando que elas nada sabiam ou pouco conheciam sobre os tempos contemporâneos.

Sabemos que a “o apetite por carne de caça” envolve mais que a satisfação de uma necessidade “alimentar”. Quando mata uma anta, ou um veado, ou um porco-do-mato, presas de grande porte no cerrado centro-brasileiro, o caçador costuma repartir entre seus co-residentes, geralmente pais e sogros, o produto de sua atividade. A carne de caça, diferente daquela conseguida nos açougues urbanos, é amplamente distribuída. A circulação da carne entre parentes e entre afins efetiva vínculos sociais atualizando formas apropriadas de conduta entre pessoas humanas. Dar e receber de comer de algum parente constrói o nexo de relações que conforma e atualiza uma aldeia akwê. Sovinar, por outro lado, detona um ciclo de mal ditos capaz de impulsionar o rompimento dos laços que fazem as pessoas conviverem umas com as outras, impulsionando o estabelecimento de novos relacionamentos pessoais que engendram a formação de novas aldeias.

Os velhos que conheci, e os que conheço, no entanto, a pesar de não caçarem, se servem de uma relativa independência provida pela aposentadoria rural paga pelo governo federal. Arroz, feijão, café, açúcar, óleo de cozinha, macarrão, farinha, bolachas, trigo, polvilho, leite, queijos, sabão, pilhas para lanternas, sandálias havaianas, carne de frango ou gado, peixe de criatório, fazem parte da lista de compras padrão. Velhos aposentados reúnem em torno de si alguns parentes que com eles compartilham os alimentos comprados no comércio local. Mas, diferente da carne de caça, e diante da precariedade do poder de compra do salário mínimo pago aos aposentados rurais, a lista de compra não dura o mês, e acaba sendo distribuída de forma seletiva entre alguns parentes, e não amplamente entre os que vivem juntos numa aldeia. Em poucos dias, os velhos voltavam a depender de genros, noras, filhos e filhas. A autonomia era franqueada a esses homens idosos por alguns dias apenas, e isto os velhos sentiam pois não mais poderiam contar inteiramente com suas próprias capacidades físicas. Distantes da atividade cinegética, os velhos pareciam cansados de viver, e assim se aproximavam dos parentes mortos, sendo a cada dia mais e mais assediados por seus espectros que aparecem em sonho oferecendo alimento e afeto.

Sawrepte apreciava carne de queixada e tatu, já havia abatido muitas dessas presas. Mas, as queixadas tinham uma importância ritual de que os tatus não gozavam, observou. Em tempo antigos, bandos de queixada quando abatidos em caçadas coletivas abasteciam um dos principais rituais Akwê, chamado de Dasĩpsê, no qual se reúne um conjunto de aldeias para a atribuição de nomes masculinos e femininos. Sawrepte considerava que as queixadas eram a principal presa para a realização desse ritual. A queixada fornecia, em suma, a carne por excelência dos rituais de nomeação, casamento e funerários; era por meio da carne de queixada que os akwê se reproduziam como parentes uns dos outros. Por que as queixadas? A queixada como modelo prototípico da presa e da reversibilidade de perspectivas tem algo nos dizer sobre a humanidade. A onça, por seu lado, é predador prototípico, exímio caçador, como nos conta o mito de origem do fogo culinário. No entanto, o regime de socialidade das onças é o oposto da socialidade intra-aldeã akwê. Onças se alimentam sozinhas, abandonam seus parentes, não vivem em aldeias, abrigam-se em cavernas escuras, solitárias, têm hábitos noturnos e, diante disso, se assemelham aos espíritos de parentes mortos. Humanos e jaguares, nos diz a letra do mito, são parentes assimétricos, e ambos são predadores de queixadas. A socialidade das queixadas, no entanto, configura mais próxima do ideal Akwê. Apresentam um forma assimétrica, vivem em bandos sob a regência de um chefe-pajé e são exímios conhecedores de técnicas de cura e cânticos rituais; como os akwê, atribuem nomes uns aos outros e dividem-se em clãs patrilineares.

O caçador e o dono dos queixadas

Em abril de 2008, pouco mais de um mês depois do processo de textualização do mito de obtenção do fogo culinário, os cunhados Sawrepte e Sipĩprã, contaram a mim e para algumas crianças presentes, uma narrativa sobre um caçador que encontrou-se com um bando de queixadas no patamar subterrâneo. Na ocasião, estavam tristes por não ter carne de caça para comer naquele dia. Sipĩprã, lembrava de quando era jovem e cheio de destreza no abate de presas; lembrava ainda das capacidades do cunhado, a quem considerava um grande caçador – “ele não ia caçar não, ele só ia buscar a caça no mato, era difícil voltar de mãos vazias”. Sipĩprã inicia a narrativa, em língua portuguesa. Sawrepte continua, tomando a palavra quando o primeiro narrador interrompe-se com uma crise de tosse aguda. À medida que a narrativa avançou, alguns jovens foram chegando, mas eu não podia reconhecê-los, estava absorto entre escrever e manter minha

lanterna apontada para o caderno, tentando registrar aquela narrativa uma vez que meu gravador não estava a postos.

Certo dia, um caçador foi para o cerrado, e seguiu uma trilha de caça que levava a um barreiro de onde costumava encontrar bandos de queixada. Andou, andou, mas não encontrou nenhum bando. Até que, cansado, resolveu voltar; mas foi aí que viu um buraco no terreno. Achou que era buraco de tatu-canastra, resolver entrar, caminhou, caminhou, o buraco era estreito mas, conforme caminhava, ia se alargando, até que esse buraco virou um despenhadeiro, e ele caiu num capão muito bonito – a superfície em que ele agora caminhava era o solo de um patamar subterrâneo em relação àquele de onde ele caíra. Ficou escondido no toco de um árvore, observando o movimento daquele lugar. Viu uma enorme vara de queixadas se banhando no barreiro, outros pastoreando no capão, e viu ainda um queixada, o maior de todos, um pouco distante dos demais.

Ficou com muito medo, mas admirado pela beleza do lugar; as árvores eram cheias de frutos, pássaros revoavam aqui e acolá, e ele podia ver veados, antas, capivara, toda espécie de caça por ali. Quando avistou um magote de queixadas indo em sua direção, subiu num pé de árvore, e ficou ali escondido. As queixadas viram sua sombra, sentindo o cheiro do caçador. Uma queixada fêmea, dirigiu-se a ele, chamando-o para descer da árvore e acompanhá-las até o chefe do bando. Ele ficou com medo, não desceu, e fez que não entendeu o que o queixada havia dito.

A queixada voltou a chama-lo, insistiu nisso várias vezes, até o que o caçador venceu o medo e desceu do topo da árvore. Foi levado ao chefe do bando, a quem narrou sua trajetória até cair no buraco. O chefe do bando disse para ele ficar ali; poderia escolher uma queixada para namorar, comer da comida deles e participar de um festival que se realizaria em alguns dias. Na aldeia, os parentes acharam que ele havia se perdido no cerrado, sido morto por uma onça ou devorado por algum bando de queixadas, ou sabe se lá o que. Enquanto isso, o caçador se deitava com as filhas do chefe do bando.

Viu o festival que os porcos realizavam, tomando parte nele. O chefe do bando então convocou o caçador e ensinou-lhe a regurgitar feitiços. Vários porcos enfeitiçavam uns aos outros, só para que treinassem técnicas de regurgitação. Mandavam feitiço para em seguida regurgitarem. O caçador também realizava os mesmos procedimentos dos queixadas. Findada essa fase, e após os sucessos alcançados pelo caçador, o chefe do bando convocou-o para uma conversa. Falou ao caçador que quando seu povo quisesse comer da carne das queixadas, deveria chamar o chefe do bando, usando um canto específico. Avisou-o que, no dia seguinte, iriam passear pela terra dos Akwê, de onde havia vindo o caçador. Advertiu-o que deveria ficar junto com os outros, misturar-se no meio do bando, porque eles passariam por um buraco que

dava acesso ao outro mundo, e ali naquele buraco, havia uma cobra que devorava os porcos retardatários.

O chefe do bando daria um sinal para que todos corressem juntos, como se fosse um corpo só, compacto, movimentando-se uniformemente. Assim fizeram, e o caçador chegou no patamar terrestre, que para as queixadas era o inverso, o patamar subterrâneo, onde eram submetidos à prova da morte, tornando-se visíveis para diversos predadores, como o eram os akwẽ e o jaguar. O chefe de bando ia contando tudo para o caçador: os akwẽ que as queixadas viam caçando eram espíritos, as onças eram animais predadores – as queixadas viam as onças como os humanos a viam. O caçador então se perguntava se as queixadas eram humanos como os Akwẽ, uma vez que eles partilhavam de características muito semelhantes quando cada qual habitava seus respectivos patamares terrestres. Assim como os humanos viam as onças, as queixadas também viam da mesma forma. As queixadas tinham chefe, que também eram xamãs super-poderosos, pessoas sábias, detentores de conhecimentos sobre como se relacionar com estrangeiros, guias cuidadosos de seus seguidores. Então o chefe do bando falou para o caçador: agora você já pode ir para os seus parentes. “Quando quiser alimenta-los é só me chamar que eu trarei para você as minhas criações. Mas tem uma regra para seguir. A cada vez que você me chamar, só pode matar cinco ou seis deles, e você mesmo não pode matar. Aqueles que forem flechados para além de cinco ou seis, você deve cura-los, tirando as flechas deles, soprando as feridas, e mostrando-lhes os caminho de volta para nossa terra. É muito importante observar essas regras, caso contrário eu mesmo venho te buscar para ir viver comigo. Mas se você seguir essas regras, eu vou deixar você viver com seus parentes, e quando você estiver bem velhinho eu venho te buscar para ir viver junto comigo”.

O caçador seguiu então de volta para aldeia. Foi direto para a casa onde vivia com a esposa e os filhos. Todos se reuniram ali para escutar as histórias do caçador. Mas ele não contou muita coisa, disse apenas que se perdeu no cerrado e então encontrou o caminho de volta. Muitos ouvintes, entre eles homens mais experientes, ficaram ressabiados com aquela história improvável, porque extremamente pobre de detalhes e de episódios extraordinários. O caçador encontrou a aldeia com fome, sua família vinha se alimentando apenas de vegetais, o que os deixava letárgicos, desanimados, tristes. O caçador convidou vários caçadores ao barreiro onde os queixada gostavam de perambular. Chegando ali, cantou o canto que aprendera com o chefe de bando dos queixadas. Ninguém nunca havia escutado aquele cântico. Em alguns instantes, apareceu um bando imenso de queixadas, guiadas pelo chefe de bando. Os caçadores se animaram, e atiraram nelas.

O caçador-pajé, não atirou nenhuma flecha. Havia se afastado dos demais. Fez o que aprendeu com o chefe do bando, que já havia passado para o outro lado com seus principais

seguidores, enquanto as outras queixadas eram alvejadas pelos caçadores humanos – que, ao matarem, não eram mais humanos, mas espíritos para as queixadas que tentavam escapar daquela carnificina. O caçador-pajé, no entanto, afastado dos demais caçadores, pôs-se a retirar as flechas, soprar as feridas e mostrar o caminho de volta para os queixadas. Como recomendado pelo chefe do bando, liberou seis queixadas para os caçadores levarem de volta para a aldeia. Ao lá chegarem, a carne foi distribuída. A mulher do caçador-pajé reclamou. Achava que devia receber uma porção maior da carne distribuída, pelo fato de ser ele o responsável principal da matança de porcos. Outro dia, fizeram o mesmo. O caçador cantou, as queixadas apareceram, os caçadores alvejaram várias delas, o principal caçador curou tantas quanto conseguiu, a carne foi distribuída na aldeia, a esposa do caçador principal reclamou com ele, e o caçador, estupefato, decidiu que da próxima vez iria ele mesmo matar uma delas e entregar inteira para esposa; ele morreria dessa vez! E assim foi, seguindo-se o mesmo repertório: o canto à guisa de encantamento, a aparição repentina de queixadas, a saraivada de flechas, presas abatidas, mas, dessa vez, o caçador-pajé não só curou a feridas de tantas delas mas trouxe uma consigo em lugar de libertá-la.

Ao chegar na aldeia, entregou a presa para a esposa, que alegre moqueou a carne pensando em cada parente que iria comer dela. A noite, o caçador ardeu em febre: era o sinal de sua morte próxima. A noite, morreu, foi viver com os queixadas, e se tornaria o chefe do bando para o sogro-queixada que se aposentaria.

Há não muito tempo atrás, talvez do início do século XX, existiam pajés que mantinham vínculos xamânicos com o dono das queixadas. Quando iam para o cerrado caçar, faziam os mesmos procedimentos do caçador protagonista dessa história, e muitas presas eram abatidas e distribuídas na aldeia. Atualmente, o narrador dessa história, não conhece ninguém que tenha essa capacidade. Ele mesmo, no entanto, a cerca de 20 anos atrás era capaz disso, mas não mais quando me narrou essa história.

A narrativa acima trata das experiências de um caçador em seu encontro com um bando de queixadas no mundo subterrâneo, onde são humanos para si mesmos. O caçador se perde de seus companheiros e cai num buraco que o leva para um outro mundo, habitado por diversos grupos de pessoas-corpos humanos para si mesmos (veados, antas, pássaros, etc). Ao ser percebido pelos queixadas, se esconde no alto de uma árvore. A sombra do caçador projetada no solo chamou a atenção dos queixadas que deram conta dele no alto da árvore. Há um diálogo entre eles, mas o caçador se mantém no alto da árvore, tomado pelo medo dos queixadas. Estes o convencem a descer. O caçador se

relaciona com as filhas do chefe dos queixadas e passa a viver com eles. O sogro queixada o trata bem, e o caçador passa a tomar gosto pela vida entre os novos afins. O sogro ensina o caçador a curar feitiços e depois celebra um pacto entre eles. O caçador que se tornou pajé aprende técnicas estético-vocais para atrair os queixadas. O chefe dos queixadas estabelece uma quantidade máxima de queixadas que devem ser abatidas. O excesso de abate de queixadas além do limite estabelecido deve ser curado pelo caçador-xamã, a quem ainda cabe a responsabilidade de guia-las de volta para o mundo delas. O caçador, no entanto, não pode ele mesmo abater presas. A esposa dele, entretanto, não sabe do pacto e passa a admoestar o marido devido o fato dele mesmo não abater presas e receber dos companheiros nacos de carne insuficiente para o desejo da esposa. Cansado das insatisfações da esposa, resolve agir diferente, e mata uma presa. Ao chegar na aldeia e entregar a presa para a esposa, cai doente e morre em seguida indo viver com os queixadas.

O narrativa não é um mito de origem dos queixadas, tampouco do aparecimento do “primeiro pajé”. Talvez, especulo, seria uma narrativa onírica de iniciação ao xamanismo (veremos sobre isso adiante, no capítulo 02). Em Moraes (2012, p. 39), publicou-se uma versão bilíngue do mito de surgimento do queixada e do caititu⁷. Resumo livremente esse mito. Um grupo de jovens, rapazes e moças, imberbes, se reuniam todos os dias para colher *wasari* (uma espécie de coquinho). Saíam juntos e voltavam antes de anoitecer. Eles e elas enfeitavam seus corpos antes de irem para a expedição de coleta de *wasari*. Tinham já a intenção de se transformarem em “bichos-do-mato”. Passaram o dia seguinte todo no mato, e tornou a anoitecer. Ali, eles tiraram os enfeites e penduraram numa árvore. Dançara a noite toda, até amanhecer o dia. Iniciaram a transformação em outros. Enquanto isso, na aldeia, os parentes dos rapazes e moças lembraram deles e tomaram a iniciativa de procurá-los. Duas pessoas foram na frente rastrear o caminho tomado pelos rapazes e moças. Chegando lá, os rastreadores viram o chão todo pisado, com o capim rasteiro todo amassado. Viram também os enfeites todos pendurados na forquilha de uma árvore. Repararam os rastros deles e delas e se deram conta que não eram rastro de gente. Tinham-se transformado em porco-queixada. O rastro era de porco-queixada. Os rastreadores observaram que tinham ido em direção à entrada de uma mata

⁷ A versão publicada nessa Coletânea de Mitos Akwê foi narrada por Augustinho Shârrã, na aldeia Brejo Cumprido, no início da década de 1980. Registrada, transcrita e traduzida por Rinaldo de Mattos.

fechada. Ali haviam passado a noite e se multiplicado. Não haviam se transformado completamente, eram uma mistura de gente e porco-queixada. Os rastreadores voltaram para aldeia e contaram para todos o que tinham visto. Os homens da aldeia se reuniram e decidiu-se ir em direção aos queixadas. Flecharam muitos deles. Alguns ainda não tinham se transformado completamente, de modo que gritavam como gente ao serem alvejados. Matou-se muitos porcos. Levaram para aldeia e distribuíram a carne para as pessoas. “É daí que nós comemos, hoje em dia, a caça. Foi aí que o índio iniciou o seu hábito de comer caça. Eles mataram aquilo que tinha sido gente. Daí eles deram nomes nas caças”, comenta o narrador desse mito.

A narrativa do “caçador e o dono dos queixadas” e narrativa do “origem das queixadas” a que me referi retratam episódios em que o motivo básico é a transformação de humanos em não humanos. Na primeira, a transformação ocorre em virtude de uma troca mal sucedida e da quebra de um pacto de aliança entre o donos dos queixadas e o caçador-pajé. Na segunda narrativa, um grupo de jovens imberbes tomam a iniciativa de se transformarem por conta própria, e ao assim fazê-lo servem de alimento para os parentes. Se uma narrativa dá conta de um processo de transformação originário já presente no mito de origem do fogo culinário, a outra nos remete à um tema clássico na literatura etnográfica amazônica: as presas aparecem para o sonhador como pessoas e tentam se apoderar da “alma” do caçador. “A ação humana gera,[...], uma contra-ação dotada de um estatuto anímico na qual as posições de agente e paciente acham-se ligadas por uma simetria em espelho: a pessoa humana torna-se presa de sua presa” (Lima, 2005: 214).

Queixadas, onças e humanos, dizia Sawrepté, eram “espíritos demais” dado sua capacidade metamórfica e instabilidade de fundo, fazendo de cada ente efeito de perspectiva de outrem. A relação diferencial entre queixadas e humanos não é uma constante, assim como não é a relação diferencial entre humanos e espíritos. O ponto é que dentro de cada existente um outro pode atualizar-se – a onça primordial pode vir a ser um parente ancestral, assim como o queixada pode ser um pajé-espírito, fazendo dos seres discretos que compõe a paisagem sensível, sujeito duais. E isto tem a ver com assimetria interna a cada existente, manifesta nas condições espirituais do corpo e nas condições corporais do espírito, que se alternam ao longo do ciclo de vida pessoal. O modo de construção da pessoa é uma relação assimétrica entre corpo e alma, princípios perspectivistas constituintes da socialidade humana. Não há aqui um equilíbrio cósmico

posto como dado; antes haveria um desequilíbrio dinâmico, um dualismo (outro e não-outro) em perpétuo desequilíbrio, na fórmula elaborada por Lévis-Straus (1991) para o dualismo ameríndio. O tempo da instabilidade das formas, o tempo mítico, é ao mesmo tempo o tempo atual, pois ele está ali permanentemente a influenciar a vida das pessoas quando elas sonham ou adoecem.

Para ficar com a experiência etnográfica de minhas conversações com Sawrepte e a condição existencial dele quando de nosso encontro, poder-se-ia considerar que o dualismo sensível relevante para ele, naquele momento, seria uma relação diferencial entre a vigília e o sonho, “entre a realidade do sujeito e a realidade da sua alma” (LIMA, 1999, p. 48). O outro lado da existência (interna a cada ente) é o mundo das formas assimétricas em infinita variação, velocidades mais ou menos intensas, e é contra esse mundo, de formas assimétricas em regime de aceleração variável, no limite, caosmóticas, que o parentesco é constituído, como se fosse, no limite, pura simetria, ainda que o vetor assimétrico esteja ali eclipsado na relação. Qual a natureza desse dualismo? A resposta começa a ser delineada nos próximo capítulo ao descrever as equivocações contidas na tradução de *dahâimba*. O dois não advém de um, não é uma operação de adição. A oposição dual que se insinua é perspectiva e ela tende a multiplicação e à difração, e isto resulta, a meu ver, numa assimetria primordial na qual o pajé aprende logo no primeiro encontro com um espírito, que se revela como xamã de um outro povo não-humano. O que faz de alguém pajé não é exatamente o controle ou a aquisição das potências desse “outro mundo” com que se relaciona, mas sim sua capacidade fazê-lo girar, acelera-lo, mostrar a própria loucura do mundo, sua arbitrariedade. E dali, extrair almas/vitalidades para habitarem corpos de parentes, fazendo do pajé a força simétrica contra a assimetria, uma força claramente provisória, ilusória até, uma vez que para o pajé todo encontro com um espírito é um jogo de tudo ou nada, quando se coloca tudo à prova, inclusive sua própria vida.

Antes de passar adiante vale a pena recorrer ao texto de Vilmar Kmõmse Xerente (2012, p. 102-3), publicado recentemente num livro voltado para educação escolar do povo Akwê. Delineia-se nesse texto, questões similares evocadas nos mitos anteriores: a transformação de humanos em não-humanos; às complexas noções de alma/espírito e dono na cosmologia Akwê; o tema da mortalidade.

O jovem – wapte – e a mãe d’água

Certo dia há muito tempo, um grupo de mais ou menos 20 jovens (Wapté sipsa akwê) 'Jovens Virgens' combinaram um pescaria com arco e flecha. Queriam também se divertir, banhando-se em um rio próximo à aldeia Akwê. Durante o banho, disputaram quem teria mais fôlego para nadar no fundo. Quem ficasse mais tempo sob a água seria o vitorioso. Por acaso, era ali no fundo do rio que a Mãe d'água morava com sua única filha, também virgem.

A intenção da Mãe d'água era casar sua filha com um rapaz jovem Akwê e assim misturar as raças. Segundo nosso mito, a Mãe d'água reside debaixo da água de todos os rios e nós, Akwê, acreditamos que ela exista.

Assim, a Mãe d'água mandou sua filha observar todos os rapazes e escolher um que ela desejasse, aquele que achasse ser o mais bonito. Assim ela fez. Quando o rapaz mergulhou para disputar com os outros quem tinha mais fôlego, a filha da Mãe d'água o pegou e arrastou para o fundo, um lugar seco como se fosse fora do rio. A moça falou rapidamente com ele e disse para retornar para onde estavam seus companheiros.

O rapaz voltou para o grupo na beira do rio e todos estavam admirados com o tamanho do seu fôlego. O rapaz então sugeriu que comessem a pescaria e se separaram uns rio abaixo, e outros, rio acima. Resolveu pescar ali mesmo e os outros concordaram não desconfiando de nada.

Quando o rapaz viu que todos haviam se afastado, escondeu o arco e as flechas para que ninguém os encontrasse, foi ao encontro da moça e logo a encontrou. Ela levou o jovem Akwê até a sua casa, parecida com casa de índio. Lá estava a Mãe d'água sentada fumando um cachimbo igual ao nosso. O rapaz ainda viu beiju de mandioca, puba e peixe assado com escamas.

A jovem levou o rapaz a um recanto, forraram o chão, conversaram muito e tiveram relação sexual.

Ficou tarde e voltaram para a casa da Mãe d'água que era viúva e morava apenas com a sua única filha. A Mãe d'água estava felicíssima, pois achava que seu desejo se realizara, que era o de casar sua filha com um jovem Wapté (Akwê) e então as duas raças se misturariam.

A moça deu para o rapaz três peixes, um tipo ladina, na linguagem Akwê chamado de Tpêhãirê, uma piabanha, chamada Tpêhãirê wawê, e um pacu, chamado de Waikwaka. Ela furou os peixes com a ponta de flecha para que os outros Akwê pensassem que o rapaz os havia flechado com o arco.

O rapaz saiu do fundo do ribeirão e foi para casa. Seus amigos admiraram por ele chegar tão tarde e ele explicou que a pescaria tinha sido difícil.

Antigamente, todo jovem Wapte (virgem) tinha seu zelador, uma pessoa que cuidava dele, dava-lhe alimentos, chamada também de mensageiro ou espião. O zelador do rapaz trouxe-lhe comida e levou para sua casa os peixes que o jovem ganhara da filha da Mãe d'água.

Após comer, o rapaz pegou sua esteira e foi ditar-se no terreiro, à espera da moça, pois já era noite. Enquanto ela não chegava, ele gritou anunciando publicamente a todo o povo, em especial aos jovens virgens. O anúncio era também um tipo de conselho assim:

“Já fui virgem, porém não o sou mais,

Por essa razão, vocês jovens virgens

Tenham cautela, muito cuidado,

Pois eu já fui!”]

O povo nas casas pegou o Kupawã, instrumento feito com grossa tabocas, que é tocado em rituais e festas, e começou uma toada. Os outros rapazes, que também já não eram mais virgens, e estavam junto com as namoradas, começaram a gritar de todos os lados assim:]

“Esse alguém me escolheu porque não sou mais virem.

Por que foi escolher um virgem inexperiente?

Ah! Quem me dera...”

A mãe do rapaz havia presenciado tudo e, curiosa, ficou esperando e espiando para conhecer a mulher do rapaz.

Logo em seguida a moça apareceu, e eles passaram a noite juntos. Quando o dia estava chegando a moça despediu-se do rapaz e foi embora para o ribeirão, para o fundo da água, para sua casa. O rapaz disse-lhe que iria vê-la tão logo o dia clareasse. O dia chegou e o rapaz foi novamente à casa da moça. Chegando lá viu tudo novamente: peixe assado, mandioca, beiju de massa e puba.

A moça recebeu-o, deu-lhe comida e foram novamente ao local onde costumavam deitar-se. Ao entardecer o rapaz voltou para aldeia. Por sua vez, a moça também prometeu que à noite ela iria à casa do rapaz.

A mãe esperava o filho com raiva por ele enamorar-se de uma filha de Mãe d’água e ao invés de falar com o rapaz de dia, a mãe brigou com ele quando estava anoitecendo. Ela disse para seu filha que pensava que ele estivesse namorando um ser humano e que aceitaria jamais aquele casamento. No momento em que a mãe brigava com o filho, a moça chegou, ouviu tudo, e voltou sem falar com o rapaz.

Após a briga, o rapaz deitou-se na esteira, no terreiro, à espera da jovem mas ela havia voltado para sua casa, pois, segundo dizem os velhos, o povo da Mãe d’água desiste fácil de tudo, por qualquer coisa ficam zangados, irados.

O dia amanheceu e o rapaz foi novamente se encontrar com a jovem no fundo do ribeirão. Só que dessa vez encontrou apenas o lugar do fogo e não havia nem brasas. O rapaz procurou rio acima e rio abaixo, mas não achou nada.

Numa distância de, aproximadamente 6 km, encontrou novamente a casa da Mãe d’água e quando foi chegando, ela o recebeu muito mal:

-Não venha, não! Volte daí mesmo, pois sua mãe é uma faladeira. Vocês são gente, mas são feios, de olhos muito pretos, vocês não são bonitos como nós. Sua mãe falou mal de nós. Por isso, volte daí, não venha, não!

Mesmo assim o jovem insistia, mas a Mãe d’água continuou:

-Vá embora, você não tem olhos claros porque vocês são bestas. Vocês bebem água misturada com nosso cocô. Eu queria que a gente se misturasse, por isso eu mesma tinha mandado minha filha pessoalmente para fazer tudo isso. Por isso, volte, volte daí mesmo, eu não quero você.

A moça nem olhava para o jovem, estava de costas para ele. O rapaz não desistia, mas a Mãe d’água, muito brava, brigava com ele.

O rapaz, então, parou de insistir e voltou, mas sem alma. Quando saiu da água, ele já estava com muito frio e com muita febre.

Chegando em casa falou à sua mãe:

-ĩnatkũ, mamãe, a senhora não gosta de mim, não quer o meu bem, por isso não chores por mim, pois não vou mais viver, não estou mais vivo. Eu já morri, estou morto, porque a senhora falou mal da filha da Mãe d'água, não adianta se lembrar de mim.

Essas foram as últimas palavras do jovem Wapte (Akwẽ) à mãe dele. A noite caiu e a febre do jovem foi aumentando até deixá-lo inconsciente. Pela madrugada ele morreu. Se houvesse pajé talvez a vida do rapaz tivesse sido salva, mas não havia pajé nesse dia e o wapte morreu.

A narrativa do “caçador e o dono do queixada” registrada acima e o texto de Vilmar Kmõmse, intitulado “O jovem – wapte – e a mãe d'água”, apresentam estruturas isomórficas. Em ambas narrativas, humanos estabelecem um pacto de aliança com seres não humanos e há um quebra nesse pacto. Na primeira narrativa, um caçador vai viver entre os queixadas após a morte; na segunda, o jovem que se apaixonou pela filha de mãe d'água, morre também, mas não se menciona seu destino – o tema da “perda da alma” é explicitamente mencionado no texto.

O texto conta a história de um grupo de rapazes imberbes que iam ao ribeirão pescar e se divertir nas águas. O rio em que os jovens estavam, era morada da “mãe d'água” e de sua única filha virgem. Mãe d'água é a tradução que os Akwẽ geralmente dão ao termo vernáculo *kãtdêkwa* ou *kãmhã*. Esses termos vernáculos aludem ao espírito-dono das águas e dos peixes. Adiante falaremos dessa categoria de espírito-dono e de como meus interlocutores descreveram-na para mim.

Mãe d'água tinha intenção de “misturar as raças”. Falou para a filha escolher um dos rapazes. Enamorados, o jovem e a filha da mãe'água se visitam reciprocamente trocando afetos e promessas de amor. A mãe do jovem não aprova o relacionamento do filho e a filha da mãe d'água. A mãe do jovem briga com ele pouco antes do anoitecer, e a filha da mãe d'água escuta as palavras desonrosas da sogra potencial. A filha da mãe d'água conta para mãe dela sobre as palavras da mãe de seu namorado. O jovem sai à procura da namorada que não o recebe, assim como a mãe dela, expulsando o jovem e rompendo o relacionamento. O fato da negação da aliança com as filhas do dono dos peixes põe em dúvida a condição potencialmente humana do jovem rapaz e de seus parentes, do ponto de vista dos peixes. Do ponto de vista da mãe do rapaz protagonista do mito a filha da “mãe d'água” não era ser humano, daí sua indignação com o filho ao ver sua noiva não-humana como gente. O jovem insiste no relacionamento, mas sem lograr sucesso. Decepcionado, retorna para casa. *“O rapaz, então, parou de insistir e voltou, mas sem alma. Quando saiu da água, ele já estava com muito frio e com muita febre”*. Nessa

narrativa a morte está vinculada à captura da alma do jovem rapaz akwẽ pela “mãe d’água” após ter a aliança renegada pela mãe do protagonista. Diz-se que sem alma o corpo não vive, pois destituído de suas vitalidades sensoriais. Como no relato do “caçador e do dono das queixadas”, os acontecimentos relatados no texto “o jovem –wapte – e a mãe d’água” bem poderiam ser relatos de iniciação ao xamanismo, de “encontros sobrenaturais” com entidades não humanos em experiência oníricas, geralmente descritas como espíritos-donos. Esses temas serão desenvolvidos nos próximos capítulos.

A seguir apresento uma reflexão sobre as noções de alma e corpo por meio de exercício de tradução do termo *dahâimba*. Essa reflexão nos serve de interlúdio para uma análise dos relatos de iniciação ao xamanismo entre os Akwẽ com o objetivo de examinar noções de metamorfose e espíritos donos.

INTERLÚDIO 1
DAHÂIMBA – ALMA/CORPO: NOTAS PARA UM DICIONÁRIO
INTERCULTURAL

— *Ai, quem tem dois tem um, quem tem um não tem nenhum...*
 (GUIMARÃES ROSA, 1985, p.).

A alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica. Dada, pode ser tomada.
 (Eduardo Viveiros de Castro, 2002, p. 443)

No dia 29 de dezembro de 2004, dormia eu, sozinho, nas dependências da Escola Estadual Indígena Sawrepte da aldeia Hespohurê. O dia tinha sido tenso. Zacarias não estava bem, tossia muito, não se alimentava, tinha febre. Ele piorara sensivelmente ao longo do dia. Quando anoiteceu e depois de ter me alimentado, ajudaram-me a armar a rede na escola, para onde havia me mudado após passar duas noites na casa de Sawrepte e Wakrtidi. Já estava deitado quando escutei uma voz que não tinha certeza se estava a me chamar. Fiquei quieto. Não me precipitei. Uma vela pela metade sustentava alguma claridade na sala onde havia me instalado. Momentos depois, escuto alguém cantando. O canto era alto, parecia bem próximo de onde eu estava, e foi diminuindo o volume até cessar por completo. Ao cessar o canto, ouço som de flautas. O silêncio novamente dominou o ambiente, a vela tinha apagado. Mal consegui dormir naquela noite escura imaginando o que teria acontecido.

Quando acordei, fui à casa do professor indígena da aldeia, filho de Wakrtidi, tomar um café. Ele comentou comigo o ocorrido na noite. Disse-me que Sawrepte havia curado Zacarias numa sessão de pajelança. O professor me perguntou: “Você ouviu ele cantar?” Respondi que sim. Falei que além do canto tinha escutado um som parecido com flautas. Ele mirou-me seriamente, quase assustado, disfarçando com um leve sorriso, “Você também escutou as flautas?! Era os espíritos que veio ajudá-lo a curar o irmão. Aquilo não eram flautas, era o som dos espíritos que ajudam os pajés”, disse finalmente meu interlocutor, encerrando o assunto. Uma criança, filho dele, trouxe o café. Bebi, sem saber o que pensar, mas já levemente alterado pelos acontecimentos daquela noite, que

nunca saíram de mim; e enquanto escrevo essas linhas sinto os efeitos que aquele evento provocou em meu corpo.

Fui à casa de Wakrtidi e Sawrepte logo que saí da casa do professor. Wakrtidi me recebeu, seu marido ainda não havia se levantado. Disse que não tinha passado uma noite tranquila e que dormira pouco antes do sol aparecer anunciado o dia. Quando se levantou, Sawrepte me perguntou porque eu não tinha lhe respondido quando me chamou. Ele disse que tinha me convidado para tomar parte na sessão de cura que oficiara em favor do irmão, e avisou que haveria outra sessão naquela noite, convidando-me outra vez a assistir.

Quando estive na aldeia Hespohurê, em 2004, residiam ali oito famílias nucleares dispostas em sete casas. Eram cinco filhas casadas de Wakrtidi, com seus respectivos cônjuges, filhos e filhas, além de Zacarias (solteiro), sua filha, o marido desta e suas crianças. Embora fosse uma pequena aldeia, havia ali pelo menos quatro homens adultos reconhecidos como pajés e/ou curadores, sendo um deles um homem branco, casado com uma filha de Wakrtidi, considerado um curador de tradição cristã-kardecista-popular. Quando veio a noite, dois deles estavam na sessão de cura de Zacarias. Sawrepte e A., genro do primeiro e de Wakrtidi, de origem xavante, se reuniram para tratar o doente.

A. iniciou a sessão de cura soprando seu próprio corpo com fumaça de tabaco. Sawrepte acompanhava de longe sua ação e segurava uma varinha pintada com urucum denominado *wdê pré*, usado como objeto de cura xamânica. A. soprava o doente, e Sawrepte lhe tocava suavemente o *wdê pré* nas costas e na barriga. A. começou a sugar o peito de Zacarias, retirou um objeto que não consegui ver e repetiu a operação algumas vezes, observado pelo sogro. A. rezou o “pai nosso” e, em seguida, cantou com maracá dançando em volta do doente. Sawrepte fez um cigarro e começou a soprar contra o corpo do paciente várias vezes enquanto A. estava cantando. A. parou de cantar, e Sawrepte fumou e ficou soprando a fumaça para fora da casa. O público conversou e até simulou um riso, talvez zombando de minha atenção circunspecta naquele ritual de cura. A. comentou que era uma pena não ter levado uma filmadora para registrar sua performance xamânica. Eu estava apreensivo, impactado pelo que acabara de ver, ansioso pelo que estava por vir, já que Sawrepte havia saído da casa e, durante alguns minutos ficou na parte da frente de sua casa, mas fui recuperado pela descontração quando A. se comunicou comigo.

Depois ouvimos um canto se intensificando e aproximando, vindo de fora para dentro da casa. Sawrepte entra cantando e dançando – como se simulasse uma luta contra

os espíritos que estão presentes no local como predadores. O canto era alto, e a luta-dança seguiu por alguns minutos, enquanto todos permaneciam calados e cabisbaixos. Ele faz um movimento como se estivesse apanhando algo no ar, vindo do fundo da casa; ao pegar, faz o gesto, tendo as mãos fechadas, de colocar o que foi pego no corpo do doente pela parte frontal da cabeça. Em seguida, acende outro enorme cigarro e fica observando o doente. Faz uma longa fala em língua akwẽ para os presentes que, ao final, retornam para suas casas, inclusive eu, convidado a repousar em minhas dependências.

No dia seguinte senti uma alegria que se confirmou quando percebi o bom humor das pessoas envolvidas na cura xamânica da noite anterior. Sawrepte, Wakrtidi e outros moradores da aldeia estavam indo para a cidade participar da cerimônia de posse do prefeito de Tocantínia. A cura da noite anterior havia sido bem-sucedida, e o paciente já reagia, se alimentava e voltara a falar com seus filhos, que o auxiliavam na satisfação de suas necessidades físicas.

Cerca de um ano depois, Sawrepte me explicou sobre o trabalho do pajé, no contexto de uma outra sessão de cura por ele protagonizada: “Quando não tem espírito não tem jeito. Por causa disso morre muito índio no hospital. Crianinha, gente grande, tem que morrer, porque não tem espírito. Quando sai o espírito, fica só o corpo. É igual cigarra, fica só a casca, o espírito sai, não tem mais nada. Assim, vai morrer logo. O espírito sai, fica só o corpo, e aí as pessoas se acabam, mas o espírito está andando...”. Ele emprega espírito e alma como sinônimos. Sem espírito, o corpo é como se fosse uma casca; sem espírito, a pessoa não vive por muito tempo, se acaba, enquanto o espírito segue um caminho próprio e desconhecido. Mas o que está dizendo Sawrepté ao falar “quando sai o espírito, fica só o corpo”? Trata-se de uma dualidade entre corpo e alma, evocando uma oposição entre material e imaterial? Qual a natureza dessa dualidade?

Ainda em 2004, perguntei a Sawrepte qual era o termo para “espírito” na língua akwẽ - uma pergunta ingênua de iniciante, cuja resposta daria início à minha insistente tentativa de compreender os conceitos mobilizados por meus interlocutores, habitantes de um mundo no qual a agência de espíritos é tão material quanto imagino ser o chão que pisávamos. Sawrepte, ao responder, apresentou-me uma das primeiras palavras que aprendi na língua akwẽ: como tradução para espírito (alma), ele propõe o termo vernáculo *dahâimba*. Este termo é polissêmico. O dicionário escolar bilíngue Akwẽ-Xerente/Português a traduz como “alma, corpo, imagem, semelhança” (KRIEGER; KRIGER, 1994, p. 5). Em um importante sentido para os Akwẽ, *dahâimba* é simultaneamente alma e corpo, equação que exprime aqui a materialidade constitutiva do

que convenciamos chamar de alma/espírito. Dois anos depois meu vocabulário havia se expandido e outros termos vieram à tona como tradução para espírito: *hâipãrĩ*, *dawawã*, *hâipãrwawê*⁸. Esta seção reconta minhas conversações com Sawrepte e Wakrtidi sobre as noções de *dahâimba*, *hâipãrĩ* e *dawawã*.

O objetivo proposto não é tentar estabilizar uma tradução para esses termos. O problema dessas traduções – espírito, alma, corpo – parece estar em que eles não interpretam, nem traduzem nada de criativo, a maioria das vezes, são como rótulos convencionais, fazendo parecer que sabemos do que estamos falando. Tento, assim, a partir de um exercício de tradução como equivocação controlada (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2004) desdobrar alguns elementos para uma teoria etnográfica sobre a existência das pessoas na T/terra⁹ fundada no conceito de *dahâimba* e seus correlatos (*dawawã*, *hâipãrĩ*, *hâipãrwawê*). Tal como explicadas por Sawrepte e Wakrtidi, isso nos levaria, de fato, não a uma categoria de entidades traduzível por espírito/alma, mas a um conceito de relação a partir do qual pessoas, coisas, espíritos, almas podem ser pensadas como existentes. Assim, podemos perguntar qual a natureza da relação que faz existir almas, espíritos, e o que isto tem a ver com o mundo vivido por pessoas idosas, como era o caso dos protagonistas desta seção.



A ontologia de *dahâimba* é complexa. O conceito indica que as entidades físicas do mundo têm uma segunda modalidade de existência não-visível, um lado oculto que subsiste em uma tensão entre o mesmo e o diferente, entre o humano e não-humano: “[...] things that are never just themselves, but always something else as well” (CORSÍN-JIMENEZ; WILLERSLEV, 2007, p. 528). No dicionário escolar bilíngue Akwẽ-Xerente/Português, *dahâimba* é classificado gramaticalmente como substantivo, traduzido como “alma, corpo, imagem, semelhança” (KRIEGER; KRIEGER, 1994, p. 5).

⁸ Sobre *hâipãrwawê*, teremos muito a dizer no capítulo 02

⁹ A grafia “T/terra” é tributária do projeto coordenado por Marcela S. Coelho de Souza no âmbito do Laboratório T/terra, sediado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, e seu uso aqui deve ser entendido como “[...] lembrete da ‘polissemia’ do termo [...] usamos a expressão para sinalizar tanto os significados nela contidos quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: Planeta/solo, Globo/superfície, Concebido/vivido, Continente/conteúdo, Ego/oikos, cosmologia/economia, etc. O que está em jogo, esperamos que fique claro, não são portanto apenas as potências de uma palavra (e meia), mas todas as outras ‘palavras’ que ela evoca.”. COELHO DE SOUZA, Nome. *et al.* Título. Cidade: Editora, 2016. 30, nota 07.

Numa primeira conversa com Sawrepte, quando me explicou sobre a intervenção xamânica, traduziu espírito (alma) utilizando a palavra *dahâimba*, dando o sentido de um princípio vital que anima o corpo - “quando sai o espírito, fica só o corpo [...], o espírito sai, não tem mais nada; [a]ssim, vai morrer logo”. Em outras conversações, ele e outras pessoas não-pajés, quando questionadas por mim, em situações de adoecimento grave, utilizaram a palavra *dawawã*, no mesmo sentido de *dahâimba*, referindo-se a algo que “sai do corpo”, que por sua vez, nos remete a ideia de princípio vital, substância anímica, tal qual utilizada na literatura antropológica. *Dawawã*¹⁰, por sua vez, é também traduzida por alguns interlocutores akwẽ como “sombra”.

Etimologicamente, *dahâimba* provém da raiz *-hâi*, um substantivo que quer dizer casca, mama, pele, seio, teta (KRIEGER; KRIEGER, 1994, p. 10). O prefixo *da* em *dahâ* indica “a posse pela 3ª pessoa honorífica ou 3ª pessoa coletiva como possuidor” (SIQUEIRA, 2003); assim, *da-hâ* é a glosa que foi traduzida por Krieger e Krieger (1994) e por Melo (2016) como corpo, pele, seio, de alguém¹¹. Na primeira pessoa do singular, *hâ* teria a forma *ĩ-hâ* (meu corpo, minha pele, meu seio), ou *ai-hâ*, na segunda pessoa do singular. A palavra *hâipãrĩ*, por sua vez, provém também da raiz *hâi*; *pãrĩ* é o plural do verbo *wĩ*, matar. *Hâipãrĩ* seria então, literalmente, corpos/peles/casca matado(a), assassinado(a), mencionada em conversações ordinárias para referir-se à alma ou espectro dos mortos, uma entidade conspícua na ontologia akwẽ.

Voltando a palavra *dahâimba* vemos que é composta por *dahâ* adicionando-se o sufixo *mba*. E *mba* é um posposicional inessivo (SOUZA FILHO, 2007). Segundo este autor, *-mba* pode ser glosado por “em, no, dentro”, indicando relações de continente/conteúdo. Neste sentido, nossa análise etimológica indica que *dahâimba* remete a algo que está dentro do corpo/pele/seio de alguém. A palavra pode ser distinguida, nesta acepção, de expressões como *dahâi pku* (“corpo-furado”, “pele-furada”, literalmente) e *dahâi wakro* (“corpo quente”, “pele quente”, literalmente), que se refere a algo que se manifesta na superfície da pele e não “dentro” dela.

Já *hâi-mba*, por sua vez, corresponde ao verbo “existir”, “permanecer”. *Ĩ-hâimba* (cf. *ai-hâimba*, segunda pessoa do singular) refere-se à minha existência enquanto corpo dotado de vitalidade, como, por exemplo, na seguinte sentença: *watô kãnmẽ ihâimba rê* (eu estou aqui com meu corpo inteiro – eu estou aqui, permaneço existindo entre aqueles

¹⁰ Essa palavra não consta no dicionário escolar akwẽ Krieger e Krieger (1994).

¹¹ Adiante discuto a tradução registrada por Melo, cf. p. 84

que estão presentes diante de mim). Assim, *dahâimba* parece ser uma substantivação do verbo *-hâimba*, “existir”, uma substantivação que indica a existência de alguém para outrem, humano ou *não-humano*; e que o faz na forma de uma objetificação de uma relação continente/conteúdo – mas é o “dentro do corpo” ou o “corpo de dentro”? A expressão *dahâimba*, portanto, suporta as seguintes glosas, conforme se interprete como designando uma coisa ou outra:

Dentro do DAHÂI = Corpo Visível	DAHÂI de dentro = alma invisível
Corpo do corpo	Alma do corpo
Corpo da alma	Alma da alma

Essa análise etimológica do termo, no entanto, não é conclusiva, e deve ser melhor contextualizada em situações concretas de fala na vida social akwê. No trabalho de campo, a expressão *dahâimba* surgiu nos seguintes contextos de fala: i) para se referir ao objeto reproduzido em imagens de filme e fotografia; ii) para se referir a uma entidade/substância que se desvincula do ‘corpo’ durante os sonhos, na doença, na prática xamânica e definitivamente na morte; iii) para se referir ao espectro de um defunto determinado que se apresenta aos parentes vivos que deixou recentemente, sendo que aqui notei uma certa variação por parte de pessoas não-xamãs, empregando para o espectro do morto a palavra *hâipârĩ*; iv) para se referir a um princípio para a existência/permanência de uma vida de capacidades e conhecimentos corporais, partilhados também por animais e alguns fenômenos da natureza. Em nenhum momento percebi ou escutei *dahâimba* se referindo ao corpo de um vivente. Não obstante, ouvi dizer *ihâimba* no sentido de existir plenamente, de estar vivo, no gozo de suas capacidades e vitalidades sensíveis (visão, audição, tato, olfato, mobilidade). Isso, aliás, não só no caso de corpos humanos, mas também de animais, corpos celestes e objetos de uso pessoal.



Nimuendajú (1942, p. 98) traduz o termo por ele grafado “*dahiembá*” por “alma”. “The soul (*dahiembá*) is believed to leave the body by the front part of the head before the pangs of death are over”. Esse sentido atribuído ao termo *dahâimba* (na grafia aceita atualmente) nos faz pensá-la como princípio que anima o corpo, responsável por sua vitalidade. “By reinserting it into the patient’s head, he had cured him”. Em outra

passagem, a tradução de *dahâimba* (*dahiembá*) por “*soul*” (alma), referindo-se a um princípio vital que anima o corpo e que dele se desvincula nos sonhos, doença e morte, é ainda mais incisiva. “Bruë told me he had already died twice, but each time Venus had restored his soul to its body. He described his shadow-soul’s experiences during its separation and drew on the ground a chart of his adventures in the realm of the dead and in sky” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 91). Nessa passagem, *dahâimba* é traduzido para língua inglesa como *shadow-soul* (sombra-alma). De todo modo, a experiência da “alma” no plano cósmico propicia conhecimentos tipicamente xamânicos, como o poder da cura, a comunicação com os mortos, a aquisição de cânticos e a capacidade de agir contra o eclipse solar ou outras possíveis catástrofes “naturais”. Em sua viagem onírica, a alma de Bruwê, percebe os habitantes do plano cósmico que percorre na forma de corpos humanos, atestando a condição material da alma. “Venus was living in human shape among men. His body was covered with malodorous ulcers and behind him was buzzing a swarm of blowflies” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 91).

Conforme explica Raposo (2009), os “Akwê-Xerente usam a mesma palavra para se referir tanto à alma quanto ao corpo de uma pessoa viva. Ambos são chamados de *dahêmba* ou *dahâimba*”. A autora também observa algo próximo ao que fora descrito por Nimuendajú:

É essa alma/dahêmba que viaja durante os sonhos do sekwa (xamã), que se encontra com seres sobrenaturais, que é roubada, perdida, alienada, etc. Poderíamos talvez dizer que ela seria uma espécie de duplo do corpo, não fosse afinal o uso do mesmo termo para dizer ambas as coisas – o que indica que não é possível para um akwê conceber um corpo de alguém vivo desvinculado dessa ‘alma’. Quando isso acontece, esse ‘alguém vivo’ certamente já terá se transformado, inclusive corporalmente, em outra coisa, assumindo um outro ponto de vista. (RAPOSO, 2009, p. 77).

A observação exposta nesse trecho está de acordo com o dicionário escolar bilíngue Akwê-Xerente/Português (KRIEGER; KRIEGER, 1994, p. 5). Se “[...] não é possível para um akwê conceber um corpo de alguém vivo desvinculado dessa alma [...]”, talvez seja igualmente impossível conceber uma alma desconectada de um corpo. O que nos levaria à seguinte equação: *dahâimba* = corpo = alma = corpo animado, “corpo com alma” = alma corporificada, visível – “alma com corpo”. Rigorosamente falando, *dahâimba* só é “em corpo”, não existe desconectada do corpo; ou está “em um” e, nesta medida, é distinguível e por isso separável dele, ou está desconectada, separada do corpo, mas neste caso é um outro corpo. Trata-se de sustentar a presença da “alma”, seu estar no

corpo – aliás, casca-carcaça – contra um vetor de separação, vivida e observada como des-animação daquele. Se traduzirmos *dahâimba* por “duplo do corpo”, como parece sugerir Raposo (op cit), e se lembrarmos que corpo é *dahâimba*, temos que a expressão duplo do corpo pode ser lida como: i) copo da alma; ii) alma do corpo; iii) corpo do corpo; iv) alma da alma.

Uma pesquisadora akwê-xerente explicou a Ferreira (2016, p. 47) que “[...] *dahêmba* é a ‘alma’ da pessoa quando ela está viva, igual a nossa. Quando a pessoa morre e aparece, ela se torna *Hêpãri*”. Essa mesma pesquisadora afirmou ser *hâipãri* o fantasma de um morto.

Quando a pessoa já morre [ela] fica vagando assim. Quando não é muito bom assim diz que não vai para o céu. Aí vira *hêpãri*. Fica andando por aí. Se ele for mau ele faz mal para a pessoa, se ele for bem ele faz bem a pessoa. Fica assustando a pessoa ou então a pessoa morre e depois de sete dias que vai para o céu, se ele for bonzinho. Se não fica morando por aqui mesmo. (FERREIRA, 2016, p.47).

O autor interpreta a afirmação de sua interlocutora fazendo uma distinção entre *dahâimba* e *hâipãri* em termos de “alma dos vivos” e “alma dos mortos”, respectivamente. Conforme afirma, ambos são agentes de adoecimentos, cada qual operando diferentemente. Os primeiros podem se transformar em outros corpos de animais, e evadir-se do corpo, provocando o adoecimento da pessoa. Nesse sentido, mais uma vez, temos a noção de *dahâimba* operando como um princípio vital. *Hâipãri*, por sua vez, como espectro dos mortos, ao se comunicar com pessoas vivas, pode provocar nelas enfermidades; neste caso é o contato que causa a doença, fazendo o caminho inverso do *dahâimba*.

Cabe notar, contudo, que a distinção entre *dahâimba* e *hâipãri*, como distinção entre almas de pessoas vivas e almas de mortos, está longe de ser estável. Eu mesmo ouvi em campo pessoas se referindo à *dahâimba* com o sentido de *hâipãri*, como alma de mortos; alguns interlocutores, quando questionados, apontavam uma distinção entre *dahâimba* como imagem de pessoas mortas que atravessam as memórias de parentes vivos, e *hâipãri* como se referindo à uma “entidade” genérica de mortos, geralmente muito antigos e temidos, com os quais é preciso manter certa distância.

Melo (2016), em tese recente, traduz o termo *dahâimba* por alma descrevendo-a como um princípio vital que se descola do corpo nos sonhos, doenças e morte. Para ela,

corpo seria um dos sentidos do substantivo *dahâ*, que também poderia ser traduzido como “pele”, “casca”, “seio”.

A palavra *akwê* para corpo é *dahâ*. O corpo está intimamente relacionado ao que os *Akwê* chamam de *dahêmba*, que é algo próximo do que entendemos como alma. O *dahêmba* é o responsável pela vitalidade do corpo e habita o coração (*pkê*). O que incide sobre o corpo parece incidir também sobre o *dahêmba* e vice-versa. Essa influência recíproca tem a ver com a perda ou acúmulo de energia vital (MELO, 2016, p. 117).

Adiante veremos que a tradução de corpo pelo termo vernáculo *dahâ* é equivocada, pois parece-me que o corpo como totalidade orgânica não é marcado linguisticamente de forma unívoca. O que interessa agora é a distinção entre *dahâimba* e *hâipãrĩ* em termos de almas de pessoas vivas e almas de mortos. Melo (2016, p. 102) afirma que, “[...] [s]e 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”. A autora, assim como Ferreira (2016), aposta numa interpretação na qual é possível estabelecer uma diferença conceitual entre *dahâimba* e *hâipãrĩ* ao modo de uma descontinuidade entre vivos e mortos. Para Melo (2016, p. 104), “[...] [a]ssim, 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 *hepãrĩ* são espíritos marcados pelo anonimato e homogeneidade”. Note-se que, *hâipãrĩ* nunca é descrito como “alma dos vivos”, e, quando *dahâimba* se refere a mortos, se refere aos que estão “mais vivos”, entre os mortos.

Uma pista para a compreensão do conceito de *hâipãrĩ* é dada por Srenomrĩ, interlocutor de Melo, ao apontar o caráter transformacional dessas “entidades” – chamemo-la, provisoriamente assim por falta de termo melhor; “– são, como se diz? Como aqueles mutantes da televisão. Eles são perigosos e podem pegar o jeito de tudo: gente, animal, coisa” (MELO, 2016, p. 103). Raposo destaca que *hâipãrĩ* denota “[...] os mortos enquanto entidades diferentes do sentido de humanidade presente em ‘*akwê*’. Os *hêpãrĩ* não são portanto a ‘alma’ de alguém, no sentido de ‘espírito que anima o corpo de uma pessoa’, pois isto se refere necessariamente ao *dahâimba*” (2009, p. 78). A autora afirma, ainda, que os *hâipãrĩ* são “[...] desvinculados, sobretudo, da condição de humanidade. Eles são alteridades literais, perigosas e maléficas (*pãrĩ* quer dizer ‘assassinar’, ‘matar’) e, enquanto tais, são temidos pelos vivos”.

Hâipãrĩ, em conversações ordinárias, não necessariamente encerra um sentido unívoco, mas parece apontar para um modo de relação que também está implicado na noção de *dahâimba*; nos dois casos, ambos só existem como relação e não como entidade separada de uma relação e de uma tradução entre leigos e especialistas. Lembro sempre de como as pessoas, ou algumas delas, tratam *dahâimba* e *hâipãri* como a mesma coisa. Sawrepte, por exemplo, quando conversávamos sobre o assunto, ele me sugeria que *dahâimba* e *hêpãri* podem ser justamente a mesma coisa, um modo de relação, em seus próprios termos, com o “mundo espiritual”. Logo, a transformação de *dahâimba* em *hâipãrĩ* mencionada por alguns de meus interlocutores não descreve uma metamorfose ou mesmo uma substituição de uma entidade por outra e não supõe pois a existência de tipos discretos de entidades, mas uma capacidade de assumir diferentes pontos de vista por meio de distintas corporalidades.

Para uma pessoa viva, *dahâimba* é a capacidade reflexiva, consciência de si em relação a outrem, disposição de interagir de forma moralmente correta com parentes e afins. Enquanto tal, é condição para constituição da pessoa em relação a outras pessoas com quem mantém vínculos de parentesco e afinidade. Nessas condições, *dahâimba* é como que um aspecto interno do corpo, que pode se manifestar como alma quando a pessoa sonha ou adoecer. Em tais situações, *dahâimba* é a alma de quem dorme ou está doente, mas é um corpo para outros seres que com ela se relaciona no sonho ou na doença quando o corpo jaz inconsciente. Aqui, o *dahâimba* se manifesta como duplo da pessoa. O que é para mim alma quando estou dormindo ou doente, para um espírito ou um morto é corpo, e os Akwẽ são explícitos quanto a isso ao não distinguirem terminologicamente e conceitualmente corpo e alma, retendo, dessa forma, uma conceituação da alma como capacidade de assumir diferentes posições em uma variedade de relações e contextos de interação.

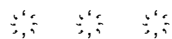
A diferença apontada entre *dahâimba* e *hâipãrĩ*, em termos de alma de pessoas vivas e mortas, nos diz sobre estabilidade perspectiva e instabilidade virtual intensiva. Uma pessoa viva é um composto mais ou menos estável de corpo + alma que se diferencia de outros corpos (os animais, por exemplo). *Dahâimba* como conceito expressa essa natureza compósita da pessoa e seu frágil equilíbrio: a oscilação semântica alma/corpo manifesta justamente isso. Ao contrário, *hâipãrĩ* remete mais diretamente a algo próximo ao que Viveiros de Castro (2006, p. 326) conceitua como espírito na Amazônia indígena. Ele parte da pressuposição de que “[...] os conceitos amazônicos que traduzimos por

‘espírito’ não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos”.

Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar. Menos um espírito por oposição a um corpo imaterial que uma corporalidade dinâmica e intensiva, um objeto paradoxal... um espírito é menos que um corpo – os xapiripê são partículas de poeira, miniaturas de humanos dotados de micro-falôs e a cujas mãos faltam dedos (Kopenawa & Albert 2003: 68)¹⁶ – e mais que um corpo – aparência magnífica, eventualmente terrificante, ornamentação corporal soberba, brilho, perfume, beleza, um caráter, em geral, excessivo em relação àquilo de que são a imagem... Em suma, uma transc corporalidade constitutiva, antes que uma negação da corporalidade: um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum.

As interpretações/traduições para *dahâimba* e *hâipãrĩ* – princípio vital, alma dos vivos, alma dos mortos – são como rótulos convencionais, que nos fazem parecer que sabemos do que estamos falando. O que é princípio vital? O que é alma? Está se usando essa palavra num sentido meramente descritivo, aproximativo (uma tradução aproximada) ou como conceito? Conceito nativo ou interpretação antropológica?

Passemos ao corpo por meio de traduções que o termo *dahâimba* suscita.



A questão de como traduzir o termo vernáculo “corpo” para a língua akwẽ - questão inversa a que nos colocamos em geral como antropólogos - me foi colocada por um colega e professor não-indígena que leciona a disciplina de biologia no ensino médio da Escola Indígena Warã. Ele havia tentado traduzir “corpo” em um exercício na sala de aula. Sua questão havia colocado estudantes em um impasse: como traduzir? Alunos e alunas, dizia meu colega, traduziram corpo por *dahâ*, mas a tradução causou certo embaraço entre alguns, que alertaram o professor que *dahâ*, queria dizer também, e, mais especificamente, a pele ou o seio feminino. Definitivamente, o professor não ficou satisfeito; o corpo não é somente pele, tampouco o seio, pensou.

Recordo-me que encontrei meu colega logo após este acontecimento; ele estava, de fato, intrigado e afirmou taxativamente: “Odilon, você sabia que na língua akwẽ não tem uma palavra para corpo, que o represente como um todo, tal como está nos livros

didáticos de biologia? Eu estava fazendo um exercício de tradução na sala de aula. Comecei traduzindo as partes do corpo, cabeça, braços, tronco, mãos etc., até aí foi bem, mas quando fomos traduzir corpo, daí não deu certo!” Para me salvar, pois, por algum lapso, não havia me colocado a questão e tomava como dada a tradução do dicionário produzido pelos missionários (KRIEGER, KRIEGER, 1994), respondi a ele que, de fato, os Akwẽ não tinham uma palavra para corpo porque a ideia de “corpo” não é a mesma que a nossa, usando uma estratégia relativista para destacar variações em algo imaginado como universalmente unitário.

Mas a questão também havia me incomodado, primeiro porque minha resposta não me satisfazia e soou, para mim mesmo, como uma bravata circunstancial na ocasião do encontro com meu colega, para não falar do meu desespero por não ter me colocado esta interrogação de forma autoconsciente. Passei então a conversar com amigos que frequentavam minha casa ao longo de 2016, colocando para eles a dificuldade de meu colega, que era também a minha. Ao longo deste ano, morando em Miracema, onde leciono na Universidade Federal do Tocantins (UFT), tinha marcado uma série de orientações com três professores/pesquisadores indígenas matriculados no curso de Especialização em Culturas e História dos Povos Indígenas. Além deles, conversei sobre o assunto com dois professores/pesquisadores que estavam preparando projetos para ingressar em cursos de mestrado e, ainda, com duas lideranças (homens maduros) que pediram minha ajuda para preparar o estatuto de uma associação não governamental. Anotei um conjunto de termos possíveis para corpo, mas nenhum expressava inteiramente uma concordância final entre os falantes da língua akwẽ com quem conversei.

Em primeiro lugar, minha pergunta, e a de meu colega, já estava de antemão eivada de pressupostos biológicos que consideravam o corpo como uma totalidade físico-orgânica, a mesma, aliás, ensinada nos livros didáticos das escolas indígenas e/ou professadas pelo saber biomédico com o qual os Akwẽ lidam no contato com os profissionais de saúde. Em segundo, as respostas por mim obtidas já eram um modo de concessão de meus interlocutores para com os pressupostos de minha pergunta – ainda que isso não os impeça de subvertê-la. A tradução é uma prática constitutiva do conhecimento antropológico envolvido na comunicação intercultural. Para Asad (2016 [1986], p. 226), “[...] toda boa tradução busca reproduzir a estrutura de um discurso estrangeiro na própria língua do tradutor”. Traduzir, por exemplo, o substantivo *dahâimba* por alma-corpo, terminologicamente indistintos na língua akwẽ, sugere que uma dicotomia desta natureza não se aplica ao pensamento desse povo – mas também que

não dispomos em nossa língua de um termo que dê conta do conceito em questão. Atentar para outras traduções possíveis para corpo e alma nessa língua implica assumir que “traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 153), e isto vale para a tradução estabelecida pelo dicionário referido, incluindo ainda os falantes da língua desses povos quando eles se propõem a oferecer respostas para nossas questões.

T., professor e pesquisador akwẽ formado em Licenciatura Intercultural pela Universidade Federal de Goiás (UFG), ao ser questionado por mim sobre o correspondente de corpo na língua akwẽ, por meio de uma alusão à conversa com meu colega, professor de biologia, informa que o certo seria *dahâimba*, tal qual traduzido por Krieger e Krieger (1994) - advertindo que o termo é usado também para expressar a alma da pessoa e a imagem gerada por uma foto ou vídeo. Um outro vocábulo possível para corpo, dizia ele em seguida, seria *dawã*, que fala do corpo, mas em oposição à cabeça, o que, portanto, não corresponderia ao sentido de corpo na língua portuguesa. Para ele, portanto, no intuito de encontrar um correlato na língua akwẽ, mais próximo ao sentido de corpo na língua portuguesa, *dawã* não seria uma boa tradução.

Em seguida, T. mencionou a palavra *dawawã* que se refere à sombra projetada pelo corpo de uma pessoa, ou ainda à alma da pessoa, assim como *dahâimba* - mas ele não sabia aprofundar a questão de *dawawã* e *dahâimba* serem ou não sinônimos. Outra tradução possível para corpo seria o substantivo *dahâ*, usualmente utilizado em contextos de fala em alusão à pele ou ao seio. Ao questioná-lo sobre a palavra *danĩ*, ele alertou que esta tradução nos remete mais diretamente à carne da pessoa ou de animais abatidos para consumo. “É apenas a carne, isto que fica debaixo da pele, não tem alma, sem alma não tem vida, ninguém vive só com carne”, dizia. Nessas traduções, é possível notar que algo sempre escapa, e meu interlocutor não deixou de perceber isto: o corpo para os akwẽ não é um todo biofísico autônomo e individual que existiria da forma como é ensinada nos livros do ensino médio.

Por fim, T. reiterou que o mais correto, do seu ponto de vista, seria traduzir *dahâimba* por corpo-alma, recusando-se a entrar no jogo de oposição entre ambos tão caro à nossa tradição judaico-cristã (da qual ele não deixava de ser herdeiro, mas não da mesma forma que eu). Essa recusa tem algo a nos dizer. Uma forma corporal não se define aqui em oposição a uma “alma”, isto é, a uma forma não-corporal, mas sim em relação a outras formas corporais, sejam de animais, espíritos ou não-indígenas. Se formas corporais falam de “corpo”, este não pode ser uma substância distinta da alma, nem se

definir em oposição a ela. Este corpo terá de se explicar em termos de suas variações. Se o corpo se define em relação a outros corpos, o que a “alma” – “no corpo de alguém” – vem nomear? Como dito acima, o fundo em que transcorre a comunicação ou a relação entre corpos, ou melhor, de onde emergem certas corporalidades como sede de perspectivas. A questão é, portanto, de princípio: se recusarmos de fato o dualismo corpo/alma, se queremos sustentar essa recusa, temos de postular que há apenas um tipo de “substância” em jogo aqui – chamemo-la “corpo”! Alma não pode ser outro tipo de substância. Só há, dizemos, corpos-almas.

Coloquei a mesma questão de tradução para corpo aos meus orientandos do curso de especialização de formação de professores, narrando meu diálogo com T. e também a observação de meu colega não-indígena, professor de biologia. Eles compartilharam as dúvidas de T., mas acabaram por propor uma tradução em torno do termo *dahâ*, considerando que, designando também a pele, além de seio, esta palavra teria o sentido de um invólucro que recobriria o corpo como um todo. Advertiram, no entanto, que seria uma tradução tentativa, buscando se aproximar ao máximo da representação de corpo como totalidade embutida na concepção não-indígena, principalmente aquela ensinada nas escolas indígenas sob a disciplina de biologia.

Nossa conversa avançou para uma conclusão aparentemente relativista: o que é corpo para os não-índios não é o “corpo” para os Akwẽ. Mas que se pode ler em uma chave perspectivista, uma vez que o que difere não são os “significados”, mas os referentes; não o como se vê, mas o que é visto: o que os não-índios veem como totalidade biológica, os Akwẽ não veem! O que eles veem, em seu lugar, são diferentes agenciamentos nos quais alma, pele, nome, sangue, carne compõe-se para formar, deformar e dissolver a pessoa vivente que se concebe como humana.

Continuemos nossa conversa, agora com outro perfil de interlocutor – até aqui o debate concentrou-se em escolarizados treinados em curso superior de formação de professores indígenas. Ao conversar com duas lideranças akwẽ (dois homens maduros não-escolarizados) e perguntar-lhes como eles traduziriam a palavra corpo, um deles retrucou: “O corpo inteiro?” E a resposta dele foi *dawã*. Lembrando da conversa com T., acima descrita, questionei-o: *dawã* não representava o corpo inteiro. Ele confirmou, gerando uma dúvida sobre como traduzir. Seu companheiro, que escutava nossa conversa calado, falou, de repente, que corpo (inteiro) poderia ser dito *dawawã*, o que gerava um outro problema, disse ele, pois essa também poderia ser a sombra projetada pelo corpo da

pessoa, ou a alma que evade do corpo em situações de doença, mas não na morte, pois aqui o que definitivamente escapa seria o *dahâimba*.

Em seguida, ele acrescenta mais uma variação na concepção de “alma” entre os Akwê, ao fazer uma distinção entre *dawawã* e *dahâimba*, como se fossem dois componentes da pessoa (duas “almas-corpo”) – voltarei a isso adiante, recuperando uma longa conversa que entretive com Sawrepte sobre o tema. Ele continuou a explicação dizendo ainda que se poderia traduzir a palavra “corpo” por *danĩ*, com o inconveniente de que o termo se refere propriamente à carne da pessoa, destituída de qualquer vida (*dahâimba*). Conforme afirmou, melhor seria então não traduzir a palavra corpo por um termo único na língua akwê. O ponto, em suma, observado por essa liderança com quem aprendia sobre tradução, estava em cuidar para não operar como se devesse haver uma tradução para corpo; sobretudo, não manufaturar uma, e apenas para suprimir o incômodo de que corpo = alma.

Está última tradução, *danĩ*, remete a uma outra conversa com um jovem enfermeiro akwê, quando o questionei sobre o correspondente para corpo na sua língua. Não sem antes pensar bastante e achar a pergunta extremamente difícil, ele sugeriu a palavra *danĩ*, lembrando das palavras de sua avó que foi procurá-lo na enfermaria em busca de remédio, já que estava com dores no corpo, característica de gripe forte. Ela disse a ele o seguinte: “*ĩnĩze sedi, wakro ktadi*” – literalmente, minha carne está doendo – com dor no corpo todo; “ela não falou *ĩhâimba sedi*”, disse. Perguntei o que ele achava da tradução para corpo usando a palavra *dahâimba*, como outros professores akwê haviam me ensinado. Ele sorriu e disse que *dahâimba* seria alma, o espírito da pessoa, o que significa que para ele não seria uma tradução aceitável. O que mostra que *dahâimba* pode ser corpo-alma, mas de modo desequilibrado: o corpo-alma (na pessoa viva) em oposição à disjunção corpo/alma; e é a alma em oposição seja ao corpo separado da alma (cadáver), seja à alma desconectada do ex-corpo (*hâipãrĩ*).

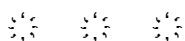
Em resumo, meus interlocutores listaram as seguintes alternativas de tradução para “corpo”: 1) *dawawã*, que em certos contextos pode se referir precisamente à sombra projetada pelo corpo, e em outros, à alma de uma pessoa; 2) *danĩ*, que se refere à carne, primeiramente, de animais abatidos para uso alimentar, mas que no caso dos humanos seria a matéria que encobre os ossos e é revestido pela pele; 3) *dahâ*, que se refere primordialmente à pele e ao seio; 4) *dawã*, com o alerta de que se refere ao corpo em oposição à cabeça, como se fossem duas partes separáveis, e finalmente, 5) *dahâimba*, quando se trata do corpo-com-alma ou, o que dá no mesmo, da alma-no-corpo.

Todavia, essas cinco traduções para corpo não deixaram todas de soar estranhas para os próprios falantes – o que parece natural, se considerarmos que o equívoco é uma condição da tradução ou da comparação intercultural. Controlá-lo – e não procurar obliterá-lo – estaria assim no cerne da arte da comparação antropológica:

Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro, ao presumir uma univocalidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que eles e nós ‘estávamos dizendo’. (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 153).

Pode-se afirmar que na língua akwẽ não há palavra que represente o corpo enquanto totalidade discreta. Isso não quer dizer que os Akwẽ não formem ou possam formar uma tal representação. O corpo é nomeado em contextos de encontro intercultural por exemplo, e a educação escolar tem sido cada vez mais propulsora desses diálogos e dessas tentativas de tradução. Essa tradução aparece primeiro como uma exigência de produzir, na língua nativa, um equivalente, na forma de um termo ou, sendo impossível, um conjunto de termos que corresponderia o mais precisamente possível às denotações reunidas no português “corpo”. O esforço de encontrar traduções para “corpo” induz à convicção de que há algo a ser nomeado: motiva e invoca aquela representação.

É interessante atentar-se para o fato de que em todas essas traduções, o corpo é nomeado às custas de um descarte, em relação à pessoa humana, vivente – em *danĩ* (falta a vitalidade), *dawã* (falta a cabeça), *dahã* (não inclui a carne, nem os fluidos), ou por oposição ao que lhe escapa, como nos casos de *dahãimba* e *dawawã* (a alma que pode evadir-se do corpo). Se o corpo é nomeado “por exclusão”, seria interessante se invertêssemos essa formulação – o que é, de fato, nomeado? Não “o corpo” como totalidade de qualquer tipo, mas uma parte, o resultado de um “a-parte”, de uma separação: algo fica, resta (sem vitalidade, sem cabeça, sem carne); algo se esvai – “a alma”. Isso sugere que o que a pergunta pela totalidade do corpo incita a representar é o que fica, dessa separação: é a carcaça, o cadáver. Todo corpo tende ao cadáver!



Wakrtidi, mulher anciã (mãe, avó, sogra), ativista dos direitos indígenas pela terra, ao falar de sua biografia, aciona conceituações do corpo envolvendo dimensões de materialidade, de sensibilidade, que o articulam diretamente ao parentesco (com vivos e mortos) e a terra. “Meu corpo é tudo isso que você está vendo. Meus netos, meus filhos,

minhas netas, essa aldeia, minhas galinhas, minhas criações, meus roçados que eu não faço mais porque estou velha. E o que você também não está vendo, meus parentes que já morreram. Falo assim para minhas filhas e meus netos, eu sou essa terra em que nós vivemos, e essa terra é a terra onde meu pai, minha mãe, viveu e me criou; a terra que eu criei minhas filhas e elas criarão os filhos e as filhas delas”, conta.

Essa foi uma recitação emotiva que Wakrtidi me fez em 2016, logo após a realização do festival de nomeação na aldeia onde vivia. Falávamos a respeito de minhas conversações com os professores indígenas sobre a tradução do termo *corpo* para a língua *akwẽ* e sobre o sentido de *dahâimba*. Seu comentário evocava uma conexão pouco evidente em meus diálogos com outros interlocutores. Ela diz que o corpo das pessoas é efeito de relações de parentesco, o resultado de atos de cuidado não só por parte de outros mas do sujeito mesmo para com outros, que aparecem nessa medida como suas extensões. Assim como no caso de seu falecido marido, o corpo de Wakrtidi era uma figuração do múltiplo, incluindo não só os descendentes que dele se criaram, mas também todas as outras suas criações (plantas, animais, os parentes mortos e a própria terra em que ela vive). Nesse ponto, é significativo, por exemplo, que o termo na língua *akwẽ* para uma pessoa idosa, cabeça de parentela (masculino e feminino), glosado por *wawẽ*, literalmente, velho, grande, múltiplo.

Talvez nos ajude, neste ponto, retomar o conceito perspectivista de corpo como “feixe de afecções e capacidades”, “um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380). Trata-se do plano em que a diferença de perspectiva se atualiza, o plano de diferenciação que no esquema materialista era atribuído à alma/cultura. Chamemos pois este plano de corpo, sublinhando sua dimensão de materialidade/sensibilidade.

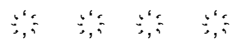
Esses corpos, portanto, não são diferentes em substância, mas apenas em capacidades. Se essas capacidades, por conseguinte, não podem depender das substâncias (que afinal é a mesma), do que dependem? Só podem depender de, se referir a, determinadas relações. É capaz de certas coisas em relação a certos corpos, certos outros, conforme as relações que se entretêm com eles e com terceiros. Como nos ensina Lima (2002, p. 3), o corpo pode ser apreendido “[...] como uma realidade do mesmo tipo que as relações de parentesco, [...] não são substâncias, mas relações ou posições, ou ainda perspectivas [...]; o que um corpo é depende, intrinsecamente, de uma perspectiva. Sendo assim, todo corpo é disponível para vir a ser o que é para uma perspectiva alheia”.

Wakrtidi, por exemplo, uma mulher idosa, no fim do ciclo de vida, com suas filhas e filhos, netos e netas, genros, sobrinhas e sobrinhos, é capaz de bem mais do que deixa adivinhar seu corpo “já cansado”. Sua capacidade de ação excede esses limites, e não só se manifesta mas se distribui ao seu redor. Nesse sentido, seu corpo conforma uma “comunidade corporificada”, produto de seus conhecimentos, de suas ações no mundo e sua capacidade criativa. E isso não é tudo: essa “comunidade corporificada”, envolve ainda uma dimensão material e espacial – ela é territorializada, como indica a menção ao que ela chama aqui de “terra”, *tka*. Nesse sentido, induz a uma conceituação da existência das pessoas assentadas numa base material, o lugar onde essas mesmas pessoas vivem e coabitam com outros seres e elementos terrestres. Essa “terra”, isto é, a comunidade corporificada por Wakrtidi, tem um outro lado, daí a menção a seus parentes mortos – eles estão nessa terra, como um outro lado dela.

Em cada uma das “comunidades corporificadas” (ou dos “corpos comunitários”) que se formam pela ação dos sujeitos, os elementos participantes (rios, plantas, animais, sol, lua, chuva, constelações), espíritos de parentes mortos, outros espíritos, são partes uns dos outros, entidades que emergem como estabilizações (provisórias) de relações de cuidado e respeito, mas também de antagonismo e predação. *Dahâimba*, talvez, vem nomear exatamente isso: um princípio de duplicação ou multiplicação que responde pela diferenciação e extensão de corpos como feixes de capacidades. A fala de Wakrtidi, uma espécie de meta-comentário ao exercício de tradução em que eu e alguns professores indígenas havíamos nos engajado, exprime uma recusa em estabilizar uma oposição entre corpo e alma, e, simultaneamente, estende a corporalidade além das fronteiras de organismo individual (“a terra que eu criei minhas filhas e elas criarão os filhos e filhas delas”).

A terra a qual ela remete é também uma equivocação (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; CADENA, 2015). Essa terra não é uma unidade, mas no mínimo duas; ela tem um outro lado, e este outro lado é múltiplo, uma imagem da multiplicidade que o conceito de *dahâimba* mantém implicado. Volto a terra como equivocação com mais detalhes no final desta tese, quando trato das concepções escatológicas por meio de minhas conversações com Sawrepte e Wakrtidi. Por ora, quero ainda dizer algo sobre o conceito de *dahâimba* (e seus correlatos), também a partir de uma conversa com Sawrepte. Se por um lado, como vimos, há várias glosas para corpo na língua akwẽ, por outro, a tradução de alma por *dahâimba* é objeto de concordância geral por parte de meus interlocutores (akwẽ, antropólogos e antropólogas). Mas aqui surge outro termo que permanece por analisar:

dawawã. *Dahâimba* e *dawawã* seriam duas entidades distintas ou duas palavras para falar da mesma coisa? Afinal, são uma ou várias almas? Ou não se trata exatamente disso?



Os substantivos *dahâimba* e *dawawã*, como visto, tanto podem ser traduzidos como corpo quanto alma. Neste aspecto linguístico, não há uma distinção formal entre um e outro, corpo e alma. Essa indistinção linguística parece ser a mesma no que tange à conceituação da pessoa akwê. Aqui, estamos em um mundo vivido alheio à dicotomia entre corpo e alma projetada pela cosmologia e pelas práticas não-indígenas – aquelas às quais conheci e estão relacionados (biomedicina, prática do atendimento de saúde pública, proselitismo religioso missionário, pedagogia escolar das ciências da natureza) –, aos encadeamentos do tipo corpo:alma – aparência: essência – natureza: cultura, tão caros a estes saberes/práticas não-indígenas com a qual meus interlocutores estão cotidianamente envolvidos. Lembremos ainda que Nimuendajú (1942), Raposo (2009), Ferreira (2016) e Melo (2016) traduziram *dahâimba* por alma, referindo-se a um princípio vital que anima o corpo e que dele se desvincula nos sonhos, em situações de doença e morte.

O termo *dawawã* no sentido de alma da pessoa não aparece na etnografia de Nimuendajú, tampouco nos demais. Meus interlocutores (professores e pesquisadores escolarizados), em entrevistas realizadas em 2016, todavia, mencionaram frequentemente este termo, sem se preocupar em dar maiores explicações sobre o assunto. Alguns pareciam tratar *dawawã* como sinônimo de *dahâimba*, isto é, como algo que se desvincula do corpo nas doenças e nos sonhos, mas não tenho certeza se também sobrevive à morte – lembremos do que me disse acima um dos meus interlocutores: “*dawawã* acaba junto com o corpo, ela não sai como o *dahâimba* que quando a pessoa morre vai viver com seus parentes mortos”. Nessa formulação, sugere-se uma duplicação da alma ao modo como foi relatado por Gianini (1991) entre os Xikrin. Trata-se do *kadjuo* que a autora distingue do *karõ*, sendo este concebido como inato enquanto o primeiro teria que ser fabricado tal como ocorre com os corpos:

Se o *karon* está ligado à ‘identidade individual’ da pessoa (Fisher, 2001), então esta ‘identidade individual’ tem a particularidade de ser ‘externa’. E não se trata de uma externalidade qualquer: em sua forma ativa, isto é, na qualidade de duplo mais que de sombra ou retrato, a alma tem essa notável peculiaridade de só manifestar-se ou aparecer no lugar do indivíduo, e nunca junto a ele. (COELHO DE SOUZA, 2002, p.540).

Coelho de Souza (2002) retoma a discussão de Giannini (op cit) chamando atenção para o mesmo caso de duplicação da alma no caso dos Canela (Ramkokamekra). Giralдин (2001) fala também de três aspectos da alma entre os Apinajé, e Carneiro da Cunha (1978) menciona uma narrativa de seu interlocutor em que ele aponta para a mesma questão, a saber, a pluralidade de almas que comporiam a pessoa. O ponto da autora é que se trata menos de uma questão de quantidade de almas do que do efeito multiplicador da alma como princípio.

Tudo isso sugere que essa duplicidade kayapó karõ/kadjuo consiste numa espécie de reduplicação da oposição corpo/alma no plano dos princípios ‘espirituais’ constitutivos da pessoa jê. De um lado, o ‘outro do corpo’, seu duplo inato, em que reside sua personitude, suas capacidades de agência, consciência e vontade. É este aspecto que sobrevive à morte e, segundo os povos setentrionais, encontra-se igualmente em todas as coisas ‘vivas’. É também o que permite que essas se transformem umas nas outras – traço crítico, justamente, que o distingue daquilo que, pelo contrário, confere à pessoa sua identidade, ligando-se a tudo aquilo que faz dela um ser humano: suas relações determinadas com outros seres humanos. Esse segundo princípio reconhecido pelos Kayapó (e talvez Ramkokamekra) aparece então como uma ‘alma interior’, repositária de conhecimento corporal, não porque seja localizado no corpo, mas porque, adquirido através de uma interação com outros humanos que, como teremos ampla oportunidade de verificar, é pensada como eminentemente corporal, trata-se do conhecimento que constrói o corpo como humano (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 543).

Em Melo (2016, p. 119) encontramos uma análise do termo *dawawã* em comparação a *dahâimba*, segundo uma interpretação do pajé M.

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.

Nesta interpretação *dawawã* está se referindo à sombra projetada pelo corpo-alma. Melo (2016, p. 118) afirma que “[...] 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 autora interpreta *dahâimba* como princípio vital e/ou duplo do corpo, aproximando seus dados da análise de Carneiro da Cunha (1978)

para os Krahó no que se refere ao *karõ*.¹² Diante disso, meus dados de campo parecem indicar também que *dahâimba* tem as mesmas propriedades que o *karõ* dos Timbira e Kayapó, no que tange ao fato de só aparecerem na ausência do corpo, um duplo da pessoa, que se afasta dela, momentaneamente, nos sonhos, na doença e na viagem xamânica controlada.

Quanto à aproximação entre *dahâimba* e *karõ* (entre os Timbira), cabe notar, que o *karõ* nunca designa o corpo vivente como algumas traduções de *dahâimba* sugerem. O corpo-vivente entre os Timbira é análogo à carne, tanto é que a autodenominações desses povos se enraízam no “corpo”, mas a glosa não se trata de corpo-casca, corpo-pele, corpo-invólucro, corpo-continente, e sim do corpo-carne, de um corpo-conteúdo afinal. Se seguirmos a lição dos Canela (CROCKER, 2009), essa “carne” corresponde a um “jeito”, uma maneira de ser. A aproximação entre *dahâimba* e *karõ*, tal como sugerida por Melo (2016) e de acordo com o que meus próprios interlocutores sugerem, é ainda mais intrigante, haja vista que, embora essas ressalvas, *karõ* e *dahâimba* suportam o sentido de imagem/semelhança. Como apontei acima, *dahâimba*, rigorosamente falando, só é em corpo, não existe separada do corpo; ou está “em um” (corpo), e nesta medida é indiscernível dele, ou está em outro corpo. Separada do corpo (humano) é um outro corpo (potencialmente não-humano).

Entre os Akwẽ, ao que parece, a duplicação da alma que encontramos nos termos vernáculos *dahâimba* e *dawawã* é objeto mesmo de intensa reflexão por parte dos pajés e, ainda, de especulação pouco diligente por aqueles que não o são, quando confrontados com perguntas antropológicas. Não é irrelevante traduzir estes termos simultaneamente como corpo e alma, ou mesmo, concebê-los como diferentes aspectos da alma, ou inversamente, como distintos aspectos do corpo. Aqui vale para os Akwẽ o que Taylor (2012, p. 218) diz sobre os Ashuar, “[...] o corpo é a melhor imagem que podemos ter da alma, particularmente por sua reversibilidade”, pressupondo uma relação alheia ao jogo de essência e aparência.¹³ Seguindo a reflexão de Viveiros de Castro (2002) sobre os

¹² Como ensina Carneiro da Cunha (1978, p.10-12), 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. A ausência prolongada do duplo detona o processo de doença, que se não for revertido leva a morte.

¹³ “A leitura tradicionalmente platonizante feita do dualismo indígena do corpo e da alma, que o toma como opondo aparência e essência, deve assim dar lugar a uma interpretação dessas duas dimensões como constituindo o fundo e a forma uma para outra: o fundo do corpo é o espírito, o fundo do espírito é o corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 444).

conceitos de alma e corpo, poderíamos tratar talvez *dahâimba* como uma “condição espiritual do corpo”, e *dawawã* como uma “condição corporal do espírito”.

Vale ainda lembrar que pelo menos um dos meus interlocutores chamou a atenção para o seguinte ponto: *dahâimba* é uma palavra recente para se referir à alma que se desvincula do corpo/casca/carcaça nos sonhos, doenças graves e na morte; enquanto *dawawã* seria usada pelos antigos para se referirem à alma e à sombra da pessoa, sendo esta última uma evidência material da primeira. De todo modo, meus interlocutores, bem como aqueles de Melo (2016), Ferreira (2016) e Raposo (2008), não operam com um único conceito de “alma” ou de “corpo”; ao invés disso, esses conceitos funcionam quase como dêiticos, seu significado sendo altamente dependente de quem, para quem, quando e de onde se fala. O que é comumente traduzido como alma denota uma presença efêmera ou difusa sempre pairando no limiar do mundo visível; e isto nos devolve à questão do corpo-alma como efeito de perspectiva e de reversibilidade – “[...] *the idea that a visible institution or practice is never simply identical with itself but always carries with it its invisible double or shadow, that can turn back upon it so that one crosses over and becomes the other*” (JÍMENEZ; WILLERSLEV, 2007, p. 528).

Em 2008, conversávamos, eu e Sawrepte, sobre a noção de espírito, remetendo à conversa de 2006, logo após uma “sessão de cura coletiva” em favor de seus netos e suas netas que viviam na aldeia Hespohurê. Expressando-se na língua portuguesa, ele preferia falar de espírito ao invés de alma. Em língua akwê, não tenho certeza, uma vez que em 2008 meu conhecimento linguístico ainda era bastante precário. Foi justamente esse o ponto no qual iniciou nosso diálogo naquela ocasião. Eu ouvira algumas pessoas pronunciarem tanto *dahâimba* como *dawawã* ao se referirem à alma/espírito, como princípio vital que se desvincula do corpo em sonhos, doenças e na morte. Coloquei a ele a questão de serem palavras que significavam a “mesma coisa”. Tinha em mente, ao formular a pergunta, diversos casos etnográficos de pluralidade de almas, como os dos Kaxinawá (LAGROU, 2000; 2007) e Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), além de alguns de povos falantes de língua Jê (GIANINI, 1991; GIRALDIN, 2001; COELHO DE SOUZA, 2002). Eu me perguntava se os Akwê, através de termos como *dawawã* e *dahâimba*, não estariam simplesmente em continuidade com outros casos reportados pela etnografia de povos ameríndios.

Os dizeres de Sawrepte, proferidos em abril de 2008, trazem a seguinte explicação:

Quando uma doença brava ataca uma pessoa, ela fica assim prostrada, muito ruim, fica só o corpo, só a casca. Então o espírito tá andando por aí. Por isso que gente como eu faz isso, pega o espírito da pessoa. Mas é difícil isto, não é qualquer um que sabe não. É assim, eu tenho que procurar onde foi o espírito da pessoa. Tem uma que a gente vê rápido, que o chamam de dawawã né, ela fica perto, igual a sombra, às vezes é algum bicho [animal] que tá rondando aqui pertinho que ela virou; mas a outra não, é difícil, é que dizem com nome de dahâimba né, ele tá aí andando virando que nem espírito mesmo, eu não sei, mas eu vejo assim, não é só uma alma não, tem duas né...Muita gente diz que é só um espírito, mas no meu estudo eu vejo mais de um; um, é igual gente mesmo, ou [animal de] caça também, a outra não, é igual espírito de morto, é difícil de ver, só pajé que estudou muito é que vê essas coisas do jeito que eu tô contando, mas quem não estudou não vê nada, só vê mesmo dawawã pensando que é dahâimba, mas aí a pessoa vai morrer, não vai viver não.

Aqui ele fala da duplicação do espírito/alma em duas “entidades” distribuída em espécies animais e parentes mortos. Isso se dá em casos de adoecimento grave, quando o espírito/alma polariza com o corpo/casca/pele. Lembremos do que M. falou a Melo (2016), de que a “alma é uma só”, desde que esteja “em corpo”, diria eu. Entretanto, sua explicação parece dizer o mesmo que Sawrepte quanto à duplicação da alma, distribuindo a pessoa entre mortos e espécies animais ou outros elementos terrestres, inclusive, objetos ou artefatos. É como se, em casos de adoecimento grave, essa “alma/espírito” fosse o outro lado – a alma – de alguma materialidade (o corpo de algum animal ou a coisa objetificada por um artefato) ou a afecção com um parente morto invisível. M. disse, ainda, a Melo que, “Quando a alma de um doente ou de um morto se transforma em animal para visitar os parentes vivos, dizemos *dasiwã*”. Sawrepte chamou *dasiwã* de *dawawã* se referindo à parte animal da pessoa. M. falou em *hâipãrĩ* como se fosse a parte-morto da pessoa, enquanto Sawrepte falou em *dahâimba*. Eles estão falando da mesma coisa? Creio que sim, a despeito das divergências dos nomes dados às coisas a que se referem. A “distribuição dualista” da alma existe?

Os termos *dahâimba* e *dawawã*, na exegese de Sawrepte, ao evocarem a duplicação da alma enquanto duas metamorfoses possíveis para a pessoa humana, em corpos de espécies animais e em corpos-espíritos de mortos, estão mutuamente implicados, ou melhor, passíveis de multiplicação, assumindo perspectivas divergentes – entre gente-animal e gente-morto. A multiplicação assim distribuída – mutuamente implicadas a metamorfose do *dawawã* em corpo gente-animal e a metamorfose do *dahâimba* em corpo gente-morto – evoca uma noção de pessoa “multidual”, atravessada por diversas agencialidades não-humanas, atuantes no processo de fabricação do corpo como corpo de parentes que se veem como humanos. *Dahâimba* e *dawawã*, enquanto componentes da pessoa não são substâncias, mas relações, posições ou, ainda, efeitos de

perspectivas. “Muita gente diz que é só uma alma, mas vejo mais de uma, uma é igual corpo de gente mesmo, ou de animal de caça também, a outra não, é igual espírito mesmo, é difícil de ver, só pajé que estudou muito é que vê essas coisas do jeito que eu tô contando ...” A alma não é substância, mas sim a possibilidade de acesso a algo que não é corporalmente similar a si mesmo; alma é um operador de efeitos de multiplicação, como forma de estabelecer outras relações com outros seres.

O problema colocado parece ser o da não-unicidade do sujeito como encontramos na narrativa xamânica de Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT; 2015) sobre o sentido de humanidade entre os Yanomami (2015). Disso resulta o debate sobre uma ou várias almas das quais o sujeito é constituído, que não é tão relevante quanto conceber a pessoa a partir dos aspectos multiplicadores que a noção de alma logra estabelecer. O sentido de humanidade expresso no termo *akwẽ*, um dêitico posicional, escusado dizer, não está definido *a priori* – não há uma totalidade que englobe e sirva de calibre ou referência para mensurar as diferenças em relação a um termo englobante que fosse “o” humano. Quando uma pessoa sonha, por exemplo, o que está em risco é a própria capacidade de se definir como humano (como parente de alguém), você pode ter duas ou mais perspectivas, você é ambas, e isso não é problema; o problema não é ser “um, e outro, e outro, e outro...” A pessoa, quando acordada, sabe que é humana porque se relaciona com humanos, com os quais se aparenta corporalmente, mas fica o resíduo do sonho que configura um mundo do dado, no qual a humanidade não é definida por um atributo de espécie, mas sim por uma relação de reconhecimento intersubjetivo. Nem condição, nem espécie marcam inteiramente a humanidade. O que está em questão não é quem é e não é humano substancialmente, mas como posso me relacionar com outros através de um reconhecimento intersubjetivo negociável sobre a posição/perspectiva de humanidade.

O dualismo da alma aqui evocado na fala de Sawrepte é um efeito do regime de multiplicidade que subjaz a estabilização de qualquer par em “entidades” objetiváveis. Se há dois é porque há vários; a figuração dual é um acontecimento no qual um par se estabiliza e oculta um terceiro, que não é uma totalidade hierárquica (LIMA, 2005, 2013), mas sim remete àquele regime de instabilidade de formas evocadas no regime metamórfico dos mitos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). É diferente dizer que há uma “multiplicidade” – isto é, uma pluralidade – de almas e dizer que a alma, o espírito é da ordem da multiplicidade – a alma como multiplicidade não é “contável” (1,2,3...). Em primeiro lugar porque sempre pode aparecer mais uma, e outra, e outra, o que sugere

estarmos diante não de uma quantidade, mas de uma operação. Poderíamos especular a alma como uma operação. Se assim fosse, creio que seria de multiplicação por dois – a produção de uma imagem duplicada.

O espírito, para falar como Sawrepte, é a duplicação que resulta da apreensão imediata da diferença – essa apreensão talvez se possa chamar perspectiva, na medida em que se apreende não como própria, nem como de outrem, duas, como a diferença entre o próprio e o alheio. A multiplicação é de perspectivas: a multiplicação/pluralização ‘aparente’ das almas, parece corresponder à divergência de perspectivas que dilacera a pessoa; já não é possível coordenar as relações múltiplas que fazem a pessoa, que se objetificam nela; e isso resulta na sua difração.

O conceito de *dahâimba* nos sugere uma tradução que é equivocação, daí apelarmos por traduções como corpo, alma, espírito, imagem, mas isso nunca é tudo; poder-se-ia, sugiro, que *dahâimba* seja algo mais que tradução, isto é, um conceito – penso que de relação, relações perspectivas e assimétricas que une-separa actantes em zonas de intensidades contínua num regime de variação instável. É no encontro com o espírito que essa relação e esse regime se atualizam. Destaco dois tipos de encontros: com mortos e com espíritos-donos. No capítulo seguinte, intento investigar a natureza do vínculo entre os pajés e os espíritos-donos, tendo em vista que minha suspeita é que essa relação não é apenas simétrica, mas também assimétrica, pois ambas estão pressupostas. Eis, portanto, a natureza do dualismo de que falava, corpo e alma, simetria e assimetria, que podem ser descritos como reversibilidade.

For unlike other expressions of counterpoints, e. g. contraries, antitheses or polarities..., reversibles are opposites that self-contain themselves: at the limit they are their own shadow... Reversibility is thus the conceptual name we give to the ayibii [alma]: the name the concept takes when it captures the shadow at the moment it reaches its limit. (CORSÍN-JEMINEZ; WILLERSLEV, 2007, p.538).

Espectros, espíritos e almas aparecem sempre como o limite entre a vida e a morte, o lugar onde a diferença tende a ser completamente apagada e ultrapassada, uma indistinção ontológica que condensaria todas as formas possíveis dos entes do *caosmos*. O entrelaçamento entre o mundo dos vivos e dos mortos, ou entre o primeiro e o mundo dos espíritos, é o que funda o vínculo social e político; e é nesse entrelaçamento no qual Sawrepte engajava-se quando assumia a função de pajé – o espírito de que me falava,

quando saia do corpo de uma pessoa doente, é a objetivação de uma realidade supramaterial (mas não imaterial) que seria parte integrante da socialidade akwê.

Em tese, diria Sawrepte, o que ocorria durante o dia era apenas uma sombra dos acontecimentos noturnos, no qual uma multidão de entidades não-humanas afeta as afecções humanas, despertando sentimentos assaz furiosos ou apaziguadores. Os próprios pensamentos de uma pessoa provêm de um outro mundo, “espiritual”, fazendo das pessoas em vigília entidades compósitas, nós de malhas tecidas entre humanos e não-humanos. O tempo da vigília, contudo, só pode ser apreendido nas regiões caosmóticas do sonho e do encontro com os espíritos. O que denominamos aqui *dahâimba* não é senão o lugar de convergência de variáveis que restam nas sombras, ou numa dobra de lados reversíveis. A imagem da dobra “[...] que distingue e articula os dois domínios [...] do universo indígena...” (PITARCH, 2018, p. 131) capta o que Sawrepté teorizava para mim, no contexto de novas conversas nos idos de 2009 e 2010, sobre a existência das pessoas (humanas e não-humanas) na T/terra como um desdobramento entre um estado contínuo no qual o mito do fogo, o xamanismo e a morte seriam o horizonte – e um outro estado descontínuo, quando as diferenças perspectivas contidas nos corpos se mantêm como uma atualização das diferenças no plano do parentesco, daí as distinções entre metades exogâmicas, clãs e categorias de relacionamento.

CAPÍTULO 02
ESPÍRITOS DEMAIS



Imagem 04. O *sekwa* Justiniano Sawrepte no início dos anos 1980
(Foto: Patrick Godard. Arquivo do Centro de Memória Akwẽ-Xerente)

Assim, andando o tempo todo pela floresta, os rapazes acabam tornando-se outros durante o sono. Começam a sonhar com os xapiri sem parar. Estes os olham e se apaixonam por eles.

Kopenawa & Albert, 2015, p. 101

O trecho de uma entrevista concedida por Julio Cezar Melatti à Marcela S. Coelho de Souza e Aparecida Vilaça, publicada na *Revista Mana* (2002), é o ponto de partida do presente capítulo, que versa sobre as relações com o “outro mundo” por meio de noções de metamorfose e “dono” entre os Akwẽ-Xerente.

Coelho de Souza

Ainda falando dos Jê: sua primeira publicação sobre os Krahó foi *O Mito e o Xamã*, de 1963. O que não deixa de ser curioso, na medida em que o xamanismo acaba sendo um tema secundário na etnologia jê.

Melatti

Não consegui ir muito longe nessa área do sobrenatural com os Krahó. Mesmo quanto à atuação do xamã: há as histórias de como ele se tornou xamã, onde ele entra em contato com outros seres, como o chefe dos peixes, ou o gavião etc. Mas ele não entra em transe, o seu espírito não sai quando ele está agindo, e nenhum espírito entra nele. Ele simplesmente tem o poder de ver muito, de ver longe, de ver dentro do corpo do doente e tirar a doença, mas fica por aí. É diferente de um xamã marubo, que entra em transe, o espírito sai, vai viajar, e enquanto o espírito está viajando um outro espírito de lá entra no corpo dele. As duas coisas acontecem ao mesmo tempo, e esse espírito começa a contar o que o espírito do xamã está fazendo na terra dele. O xamanismo marubo é muito mais complexo – se é que nos Krahó se pode falar em xamanismo, ou, como o Baldus decretou na reunião em que apresentei minha comunicação ‘O Mito e o Xamã’: ‘na verdade os Krahó não têm xamã’. O outro mundo deles também é bastante simples. Há a aldeia dos mortos, depois as almas dos mortos também morrem, e há aquele ciclo involutivo da alma do morto: de alma para animal de caça, de animal de caça para inseto, de inseto para toco, e depois o desaparecimento. Talvez eles elaborem muito este mundo, com toda aquela profusão de ritos, metades e grupos rituais. Nos Marubo, essa profusão vai se manifestar no outro mundo, na forma de toda uma quantidade de espíritos, de almas humanas. A complexidade que os Timbira apresentam nos ritos e na organização social, os Marubo vão situar no mundo sobrenatural. (REVISTA MANA, 2002, p. 204).

A afirmação do antropólogo sobre o “outro mundo” dos Krahó, povo indígena falante de uma língua jê, com quem Sawrepte e os Akwẽ mantêm uma longa história de relações, reflete bem um certo consenso tributário do projeto conhecido como Harvard-Brasil Central: “o outro mundo deles também é bastante simples”. A suposta simplicidade do mundo dos espíritos contrasta com a complexidade da elaboração visível deste mundo, “com toda aquela profusão de ritos, metades e grupos rituais”, como afirma o

entrevistado. A comparação com os Marubo, grupo indígena falante de uma língua pano habitantes do Vale do Javari (AM), não deixa de ser reveladora: “a complexidade que os Timbira apresentam nos ritos e na organização social, os Marubo vão situar no mundo sobrenatural”.

Como notou Graham (2018 [1995]; p. 155-156), por ocasião de uma etnografia das performances oníricas de Warodi, um velho-sábio A’uwe Xavante, a imagem das sociedades Jê como “voltadas para este mundo” (SEEGER, 1981, p. 66) não se aplica aos Xavante com os quais a autora trabalhou. “O que tem atrapalhado os etnógrafos é o fato de o outro mundo xavante não ser um mundo que se vê: o mundo dos criadores imortais é um mundo que se ouve. Os imortais não podem ser vistos, mas sua presença entre os vivos pode ser ouvida e sentida” (GRAHAM, 2018, p. 156). Este argumento me parece sugerir que a complexidade do “mundo sobrenatural” xavante é análoga àquela presente no mundo físico (visível), mas ela reduz essa dita complexidade à relação com os mortos e os imortais, e isso, a meu ver, se relaciona com o foco etnográfico da autora na esteira dos interesses de Warodi. Tivessem ela e Warodi falado de xamanismo, por exemplo, poderia-se falar como Sawrepte: “espíritos demais rondam minha vida desde que eu me entendo por gente”. Os espíritos dos quais fala Sawrepte dizem respeito a duas classes de seres: espíritos-donos e parentes mortos. Este capítulo é dedicado aos espíritos-donos, adiante teremos a oportunidade de encontrar os mortos.

A afirmação de Sawrepte de que há espíritos demais influenciando a vida das pessoas e seus afazeres cotidianos diz respeito a sua condição de xamã e homem idoso. Ser velho, dizia, é estar perto dos mortos, da transformação que subjaz à morte da pessoa, de sua alma que, descolada do corpo/carça, se desdobra em fragmentos múltiplos. A velhice implica uma aproximação com parentes mortos, um velho é movido pela saudade daqueles ascendentes. Sawrepte sonhava frequentemente com parentes mortos, principalmente com seu pai, sua mãe e irmã, seus tios e avós, aqueles que contribuíram na sua criação. E também com espíritos-donos, entidades que o acompanhavam em suas atividades xamânicas. Em alguns relatos de sonhos, espíritos-donos e parentes mortos pareciam se confundir, além de habitarem um mesmo mundo, um outro lado da existência invisível para pessoas não iniciadas no xamanismo.

No capítulo anterior, afirmamos que a tradução de *dahâimba* como alma/corpo reflete não as propriedades de um substantivo, mas o conceito de relação e os efeitos que esse relacionar tem na vida das pessoas. Se o sol e a claridade do dia dominaram a imagem das sociedades Jê, o que teria a nos dizer a noite e o companheiro de Sol, Lua, sobre a

socialidade desses povos? Qual a perspectiva de Lua em relação a de Sol sobre ele? O que acontece quando as pessoas sonham, o que elas veem, ouvem, sentem? Esta seção é sobre minhas conversas com Sawrepte sobre sonhos, espíritos, xamãs e xamanismo. Refletimos acerca da antropologia escrita sobre os Akwẽ (e outros povos Jê) e sobre a imagem de uma contra-antropologia que poderia ser eludida das práticas de conhecimento de Sawrepte sobre o “mundo dos espíritos”.

Estamos diante de um regime ontológico em que as relações entre os pontos de vista, cujo desdobrar define mutuamente a natureza dos sujeitos são, tipicamente falando, assimétricas, nos sonhos e nas visões; e simétricas, de dia, em vigília. O argumento aqui é que a vida humana existe e persiste por meio da interação com entidades não humanas descritas como espíritos-donos e parentes mortos. Essas relações podem incitar comportamentos humanos e/ou extra-humanos, direcionar ações para o parentesco e/ou contra ele, excitar a fúria ou conferir a paz. Com efeito, toda a vida humana, mortal, provém não apenas dos coletivos humanos, cujo horizonte imediato é o parentesco, mas sim daquele fundo *caosmológico* que vimos expresso no mundo mítico – aquele fundo de virtualidade intensiva de que fala Viveiros de Castro (2006; 2015). Tudo se passa como se toda a dita complexidade da vida em vigília – “com toda aquela profusão de ritos, metades e grupos rituais” – fosse simplesmente a sombra de uma outra complexidade mais fundamental, porque imortal e incontável.

Esse outro mundo, no qual emergem, provisórias, as entidades descritas como espíritos-donos e mortos das quais me falou Sawrepte, naquelas noites escuras no cerrado, não me parece ser muito diferente daquele descrito por Davi Kopenawa, em que dançam os espíritos conhecidos pelos xamãs yanomami:

São muitos mesmo, pois não morrem nunca. Por isso nos chamam ‘pequena gente fantasma’... – e nos dizem: ‘Vocês são fantasmas estrangeiros porque são mortais!’ Assim é. Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade [...]. Os xapiri [espíritos xamânicos] são imortais [...] eles aumentam sem parar, são multidões. Os que dançam para os xamãs não passam de uma pequena parte deles” (KOPENAWA; ALBERT; 2015, p. 81).

No mundo dos imortais, do qual Warodi falou para Laura Graham (2018), cabem mias entes do que ancestrais. Os Akwẽ com quem conversei parecem experimentar um cosmos saturado com o que eles chamam, falando ou escrevendo em língua portuguesa, de “espíritos-donos” que aparecem para os *sekwa* (pajés) e que podem se manifestar como o “outro lado” de toda coisa viva fisicamente: um animal qualquer, uma planta, um astro,

até mesmo um elemento da paisagem e, inclusive, a variedade de mercadorias produzidas pelos brancos. Tudo isto pode capturar alguém e fazer dele um outro (corpo), morrendo para os seus. Os relatos de iniciação ao xamanismo, nesse sentido, são persuasivos quanto à saliência desse “outro lado” da existência.

Relatos Krahó

Melatti (1970, p. 66-69) apresenta quatro relatos de iniciação xamânica entre os Krahó. O primeiro é o de Zezinho, que estava doente, mas mesmo assim foi para o cerrado procurar alguma presa para abater. Um gavião aparece quando o caçador se deita, sentindo febre, e lhe transmite poderes de cura para que a use em favor de seu povo.

O segundo é o de Clóvis, cunhado de Zezinho. Como no primeiro caso, o protagonista da história adoece. Ainda assim, resolve ir pescar no Ribeirão dos Cavalos. A pescaria não lhe rendera nenhum peixe, embora muitos deles e um jacaré estivessem próximo do local. Apesar do medo, ele não fugiu dali. E então apareceu um peixe que se transformou em gente e lhe pediu um cigarro. Clóvis fez o cigarro e entregou ao peixe-gente, que o defumou durante algum tempo. Do corpo de Clóvis, saiu gordura de porco, causa de sua doença. Em seguida, o peixe-gente ofereceu-se para instruí-lo no ofício de pajé, preparou um banquete para o aspirante e lhe ofereceu comida farta. Findada a refeição, o peixe o instruiu a seguir uma rigorosa dieta até a próxima lua nova. “Depois introduziu uma porção de coisas no corpo de Clóvis, inclusive rádio, uma faca, uma tigela, arroz, carne de diversos animais etc.” Com isso, ele pôde enxergar longe, provocar o fogo e as tempestades. No entanto, como não cumpriu todo resguardo recomendado pelo peixe-gente, Clóvis perdeu seus poderes.

O terceiro relato é de Ituap. “Declarou-nos que foi um xupé, uma espécie de abelha, quem lhe doou poderes xamanísticos” (MELATTI, 1970, p. 68). Um dia, foi para o cerrado caçar veado, avistou uma serra e de lá surgiu-lhe a abelha xupé, que recomendou a Ituap que procurasse outro lugar para caçar. “Ituap votou para a aldeia e adoeceu: sentia o corpo quente demais. À noite o xupé veio até sua casa; transformou-se num homem preto de cabelos lisos e atirou-lhe uma substância na cabeça, no coração e nos braços, curando-o. Esta substância servia também para que Ituap fizesse sarar as enfermidades de outros indivíduos” (MELATTI, 1970, p. 68).

O quarto e último relato é o de Aniceto, que também ficou enfermo e passou a sentir dores de cabeça. Quando estava sozinho em casa, uma seriema apareceu, chegou à porta e o cumprimentou. “Inteirada de sua enfermidade, doou-lhe ‘coisas’ e marcou-lhe um encontro para dois dias depois. Aniceto foi procurá-la no local combinado e, com seu auxílio, curou-se” (MELATTI, 1970, p. 69). A seriema, para certificar-se dos poderes de Aniceto, colocou feitiço no corpo de sua filha e pediu que retirasse. Ele então regurgitou um ovo de calango da filha da seriema, curando-a.

A análise de Melatti (1970) relaciona os relatos pessoais de iniciação ao xamanismo com o “mito coletivo” de Tyrkrē (Tyrkrē), o primeiro pajé, que o autor considera como o mito de origem dos pajés Krahó. Tyrkrē foi para a roça colher raízes de mandioca. Depois de ralar as mandiocas, adormeceu. Uma formiga entrou na sua orelha, que começou a inchar. A comunidade em que vivia estava mudando de sítio. Sua esposa, que mantinha relações sexuais com o irmão dele, deixou-o na antiga aldeia enquanto preparava sua mudança para a nova morada. O pajé ficara esquecido, abandonado, acometido pela moléstia provocada pelas picadas das formigas. Certo dia, um bando de urubus o encontrou sozinho na aldeia abandonada e resolveu curá-lo com a ajuda de passarinhos. Um deles conseguiu extrair a formiga de dentro de seu ouvido. Houve uma intensa negociação entre o bando de urubus e o urubu-rei para ver quem teria condições de levantar Tyrkrē. Resolvida a questão, alçaram voo com o enfermo e chegaram ao céu. Lá encontram um gavião conhecido como curador que saiu para caçar e abateu um jaó, servido cru para Tyrkrē comer. A ave saiu novamente para uma caçada e abateu uma ema, também servida crua. Os urubus desceram na terra e recolheram fezes humanas para servirem de refeição ao enfermo, mas ele recusou. Tyrkrē então foi curado e não mais padecia da doença provocada pelas picadas de formigas. No céu, foi realizado o ritual Pemb-Kahok, o rito de iniciação masculina, até então desconhecido pelos Krahó. Ao retornar para terra, Tyrkrē ensinou aos Krahó como realiza-lo. O gavião passa então a transmitir poderes sobrenaturais para Tyrkrē, que se metamorfoseava em pomba, folha de sambaíba e em vários pássaros, tornando-se um curador poderoso. Ao voltar para aldeia, ele se vingou do irmão e da esposa que o enganavam e tornou-se o primeiro pajé conhecido pelos Krahó.

Segundo Melatti (1970, p. 71), os relatos pessoais de iniciação ao xamanismo e o mito de Tyrkrē “[...] possuem, assim, estruturas isomórficas”. Apesar das pequenas variações entre os registros pessoais e o “mito coletivo”, as mesmas ações realizam-se em ambos: “curar, alimentar, doar poderes mágicos e fazer o receptor experimentá-los”.

Assim, conclui afirmando que os relatos de iniciação ao xamanismo consistem num reviver do mito, cujos enunciados são homólogos, basicamente: 1) uma pessoa adoece; 2) a pessoa está sozinha; 3) um não humano aparece para a pessoa; 4) o não humano cura a enfermidade da pessoa; 5) o não humano alimenta o homem; 6) o não humano doa poderes mágicos ao homem; 7) a pessoa experimenta os poderes recebidos. Em alguns casos, entretanto, pode perder os poderes recebidos, seja quebrando os resguardos alimentares, seja voluntariamente, solicitando para que outro pajé lhe retire os poderes.

Nos enunciados 3, 4, 5 e 6, o sujeito é um “não humano”: nos casos individuais e no mito de Turkren, são animais (gavião, peixe, abelha, ema), mas, de acordo com Melatti (1970, p. 75), podem ser também várias espécies de plantas cultivadas. A etnografia de Morim de Lima (2016) aprofunda esta relação entre humanos e plantas, especialmente no que se refere ao cultivo da batata entre os Krahó. Não só a atividade cinegética é tributária da iniciação ao xamanismo, uma vez que alguns cultivares também se apresentam para as pessoas como entes dotados de perspectiva.

Vale considerar aqui o relato de Raimundo Hapuhhi, morador da aldeia Morro do Boi, em terras Krahó, registrado por Morim de Lima em 2006, sobre sua iniciação ao xamanismo.

‘Eu via tudo como lanterna, eu via tudo de longe, o povo no pátio e também os mēcarō. Eu aceitei a indústria da batata. Quando a batata escolhe você para ser pajé, quando planta o alimento, não pode mexer no tempo errado. Se mexer, ela vira contra você, ela vai tentar fazer você de pajé. Se mexer no tempo errado, faz moquém, ela não gosta e faz doença em você. Dor de cabeça, febre. A pessoa sofre de dor até conseguir virar pajé. Se você não virar pajé, você morre. Se transformar em pajé, cura e levanta na mesma hora, não sente mais dor. Quando ela se transforma em pajé, a dor some. Se o sangue da pessoa é ruim, ela não vira e só sofre. Depois de ser pajé, não pode comer as coisas assadas no fogo. A visão vai ser forte. Eu não como mais batata, nem macaxeira, assado ou no caldo’. (MORIM DE LIMA, 2016, p. 205).

A descrição de Hapuhhi amplia, com relação a de Melatti, o espectro dos entes que se relacionam com as pessoas a fim de transformá-las em pajé. Essas, então, passam a ver os habitantes do mundo sensível como aqueles entes se veem, ou seja, como humanos para si mesmos, o que faz dos congêneres do pajé uma outra coisa para este, que passa a vê-los do ponto de vista das plantas e dos animais. O gavião que apareceu para o caçador adoentado dormindo no cerrado, por exemplo, revelou-se como humano, mudando de forma corporal e conversando com Zezinho numa língua inteligível para ambos; nesse encontro, Zezinho virou outro para si mesmo ao ser tomado pelo ponto de vista do gavião, que também era humano para si mesmo. A troca de perspectivas se revela

ainda nos outros relatos, colocando em dúvida – e muitas vezes redefinindo - a natureza dos seres que se relacionam.

A abelha xupé, a ema e o peixe, conforme os registros feitos por Melatti (1970), se revelam para o caçador solitário no cerrado como humanos. Os caçadores, do ponto de vista desses entes, são o que então? Os relatos nada nos dizem sobre isso, pois não se preocupam com uma definição da natureza do outro, não obstante apontam para uma ontologia que formula a existência de “espíritos demais”. A intuição do autor, ao relacionar as exposições individuais de iniciação xamânica e o mito de Turkren, mostra algo importante, que também se aplica à iniciação xamânica entre os Akwê-Xerente (apesar de eu não ter encontrado um mito específico que trate de um pajé originário): a relação entre o regime ontológico dos mitos e a experiência xamânica.

No entanto, como vimos no capítulo 1, o mito de transformação de humanos em animais, bem como o de origem do fogo culinário, contêm implícitos o motivo da iniciação ao xamanismo, segundo exegeses de Sawrepte e seus comentários sobre o relato de Cipriano Bruwê registrado por Nimuendajú (1942, p. 86).

Relatos Akwê

Na língua akwê, o termo *sekwa*, que meus interlocutores geralmente traduziam como “pajé”, exprime uma condição social particular de pessoas que são reconhecidas e se reconhecem publicamente como curadores (*medicine man*) ou videntes, nas publicações de Nimuendajú (1942) em inglês. Etimologicamente, a palavra *sekwa* vem da raiz *se* que significa “dor” como em *sedi*, “estado de dor”. O sufixo *-kwa* é um nominalizador (SOUSA FILHO, 2007, p. 102). A raiz *se* está também numa palavra de importante incidência sociológica, *semdi*, que significa “vergonha”, “estar envergonhado”. Sente-se vergonha em relações de afinidade do tipo genro/sogra, “amigos formais” (*wasiwaze*, *wasisdarnākwa*), indicando reciprocidade e respeito mútuo (SCHROEDER, 2006). Não tenho elementos para traçar uma relação entre os termos *sekwa* e *semdi*.

Em *The Serente* (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 86) lemos o relato de uma visão de Cipriano Bruwê, amigo e interlocutor do lendário etnógrafo alemão. A visão o acometeu quando ele percorria o Cerrado em busca de presas a serem abatidas.

A man will be going through the steppe all day. Suddenly his heart begins to pound and his hair stands on end. A branch is heard snapping. The wanderer looks. There He is standing in profile view; His hands resting on a bow; His

face turned upward. He calls us to Him and teaches us how to become a good hunter or doctor. On the following day He reappears at the same spot.

O encontro no Cerrado com uma entidade sobrenatural é o evento típico da iniciação ao xamanismo entre os Akwẽ (e também entre os Kraho). O caçador solitário se depara com um espírito que assume a forma de qualquer elemento da fauna ou da flora. Nesse registro, quem aparece em forma humana para o caçador é o planeta Vênus – que passa a instruí-lo a ser um grande caçador e pajé.

Durante esses encontros, o caçador começa a abater uma quantidade surpreendente de presas. Quem mata um animal de caça no cerrado, alimenta um parente na aldeia e fabrica o parentesco. Outrossim, o encontro com um ente sobrenatural desloca a perspectiva do caçador, que assume o ponto de vista do outro ente com o qual se relaciona e passa a ver o mundo que o outro vê. Dias depois dessas experiências, o caçador sonha com esse espírito que lhe apareceu em vigília. Bruwẽ relata a Nimuendajú sua visão onírica logo antes da aurora, quando se diz que os espíritos deixam a terra dos vivos e vão habitar seus próprios mundos.

After midnight, Venus appeared in a dream and said, 'Take off all your clothing and paint with rubber latex [of the steppe tree Castilloa sp.]. Tomorrow at noon we shall meet at the hill by the spring of the Agua Sumida creek!' The next morning Brue painted; ate a little; then went to the rather distant place designated. When he got to the hill, a wind rose, driving him up the slope. At the top there was a pure steppe with only three paty palms. A soft call became audible, and turning around Brue saw the planet in human shape seated on the ground on three broken-off paty leaves. From a cord round his neck a large falcon feather was hanging at the nape, and at first he seemed somewhat to resemble Brue's dead brother. The star rose, and at first both wept. Then Venus said, 'I am the son of Waptokwa's brother. He is angry because of the great bloodshed. Already so many Canella, Sava'nte, Canoeiros, and Kayapo' have been murdered by the Christians. He wants to destroy mankind. But if you so desire, you can prevent it by fasting and 'shutting up the water.' In each of these mountains there is water.' Having brought from heaven two bits of coal wrapped up in leaves, he took them out and painted Brue's legs as far as somewhat beyond the knees, then his hands. Then from his shoulder bag he took a little feather-case of burity leaf-stalks, from which he extracted a nape feather, which he tied round Brue. He next bade him step to one side, and himself did likewise. Then there was a rustling underground, and the water gushed forth in a high, wide jet. 'Shut it up!' ordered Venus. Brue tried to stop the hole with his hands, but was unable to do so. 'Stop it with your feet', Venus ordered. Brue's legs sank into the hole down to the limits of his black paint; then he succeeded in closing it. The water ran off. Venus then further taught him songs and finally extracted from another little box of burity leaf-stalk three small medicine packages-for the tempest, the world-conflagration, and the 'cold night' respectively: of these Brue was to choose one. He selected the first, not in order to injure his people, but in order to terrify his and the tribal enemies if they should some time threaten his and his kin's life. (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 87).

O relato de Bruwê, registrado por Nimuendajú, retrata o sonho com o planeta Vênus. Há primeiro o encontro em vigília, uma visão; depois o sonho; em seguida, outra visão, em vigília. Marcam um lugar de encontro. O sonhador acorda cedo, se prepara, seguindo as recomendações de Vênus. Ao chegar no lugar marcado, Vênus aparece para Bruwê em sua forma humana, semelhante ao falecido irmão de Bruwê. Vênus disse: “Eu sou o filho do irmão de Waptokwa. Ele está com raiva por causa do grande derramamento de sangue. Muitos índios Canela, Xavante, Canoeiros e Kayapó foram assassinados pelos cristãos. Ele quer destruir a humanidade. Mas se você assim o desejar, pode evitá-lo jejuando e ficando em silêncio”. Vênus se apresenta como irmão de Waptokwa. Este termo pode ser traduzido por “nosso pai”. Waptokwa é o termo referencial para parente de G+1 em linha paterna, cujo vocativo é *ĩmumã*. Refere-se também ao demiurgo Bdá (Sol antropomorfo), que tem como companheiro de jornada Wairê (Lua antropomorfo). Vênus doa artefatos e canções para Bruwê, instrumentos pelos quais este poderá utilizar no caso de tempestade.

Para Bruwê, no sonho relatado a Nimuendajú, o planeta Vênus aparece sob a forma humana, que passa então a ver o mundo visto por Vênus. Um tapir tem como outro de si mesmo um monstro canibal, denominado *romsiwamnãrĩ* – “[...] *a romsiwamnari', passed very close to the village in tapir shape. Otherwise in similar circumstances this cannibal appears in human guise, but with huge teeth*” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 86). Vênus, quando apareceu para Bruwê, quase o enganou, pois sua aparência o tornava similar ao seu irmão morto. Isso porque os sonhos colocam o problema dos graus de realidade desse outro lado que redobram, reversivelmente, o lado de cá, em vigília, expondo o problema político-cósmico central desses encontros, em que há:

[...] intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que ele é humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal [...]. As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 397).

Vejamos outros relatos de iniciação xamânica no intuito de precisar o sentido de metamorfose.

Como alguém se transforma em *sekwa*? Fiz essa pergunta a Sawrepté em março de 2006 e obtive a seguinte resposta:

– Aprende no sonho, o espírito aparece para a pessoa, daí ela começa a sonhar com esse espírito, e ele ensina as coisas para ele, daí a pessoa adocece, mas ela não tá doente não, ela tá é estudando com o espírito. É assim, por aqui é desse jeito, não só aqui não, por onde andei eu vi isso também, é nos Krahó, é nos Apinajé, é por onde eu andei..., é o espírito que ensina no sonho. É o espírito que escolhe a pessoa. Escolhe aquele que gosta de andar no mato, pescar, se ele começa a matar presas é porque o espírito deu para ele aquele animal. É assim. Tudo tem dono, todo bicho, toda planta, tudo tem dono. É esse espírito que aparece no sonho. Quando alguém está virando pajé, ele mata facilmente qualquer “caça” [presa], ele não vai caçar não, ele só vai buscar “a caça” no mato! Quando eu comecei a virar pajé foi assim, eu gostava de andar no mato. Um dia eu fui pescar e comecei a matar muito peixe. Cheguei em casa com muito peixe e dei para minha mãe tratar. Outro dia fui pescar de novo, matei muito peixe. Fiz a mesma coisa, dei tudo para minha mãe tratar. Aí eu escuto um chamado, pensei que tinha alguém da aldeia me chamando. Eu olhei, tinha muito peixe no ribeirão. Um deles, maior que os outros, então, falou comigo, me chamou, falava na nossa linguagem, parecia até gente mesmo. Eu fiquei com medo, mas eu venci o medo. Eu acompanhei ele e ele me mostrou todo peixe que tinha no rio e como fazia para chamar eles para poder matar. Dizem que é mãe d’água, que é dona dos rios, de todos os peixes. Na nossa linguagem a gente chama de *kâtdêkwa*. Aí, então, eu voltei para casa com muito peixe. Quando foi de noite eu fiquei doente. Tive febre. Meu avô e meu pai já sabiam o que era o que me adoecia. Não era doença não, era coisa de pajé, eu estava virando pajé, dizem que é mãe d’água que gostou de mim, ela é quem me dava aqueles peixes. Daí os pajés me trataram, meu pai e meu avô, que era o pai da minha mãe, me trataram. Eles perguntaram se ia querer virar pajé, mas eu fiquei com medo, eu sentia meu corpo fraco, não comia direito, não andava com os outros rapazes de minha idade. Quando eu dormia, sonhava com peixe, daí eles falavam comigo, que eu ia ser bom curador, ia tratar do meu povo. Mas eu tinha medo, era muito jovem. Mas os pajés mais velhos conversavam comigo, me falavam que não era para ter medo, eles iam me ajudar. Assim que eu comecei a aprender sobre pajé. Aí, outro dia, eu estava caçando tatu com meu finado pai. Achamos o buraco de tatu, e meu finado pai tocou fogo no buraco para matar o tatu. Ele falou para mim: – “Entra no buraco e tira o tatu de lá”. Eu fiz isso, e tirei o tatu dali. À noite, sonhei com esse tatu, ele tinha virando gente e conversou comigo, dizendo que sabia muito remédio do mato, que queria me ensinar a fazer remédio. Fiquei doente de novo, mas meu pai me tratou. Isso foi quando eu era novo, mas eu não terminei de estudar tudo não, eu parei de estudar, daí eu fui andar no mundo... Depois eu comecei de novo a estudar...

Um jovem amigo *sekwa*, Tp., em 2006, dias depois do registro da narrativa acima, relatou, diante da mesma pergunta que havia feito a Sawrepté: “– É o ‘bicho do mato’ que ensina. Tem também mãe d’água. A gente sonha com ele. Aí começa a aprender, aí se tiver coragem mesmo, aí vira pajé (*sekwa*)”. A resposta curta de meu amigo contrasta com o longo relato de Sawrepté, um *sekwa* idoso e experiente. Para estimular a conversa, fiz a ele outro questionamento: Como se diz na língua akwê esse nome que você falou, bicho do mato? E mãe d’água? “– Bicho do mato é *hâipãrwawê*; mãe d’água tem dois nomes que eu sei, *kâmhã* e *kâtdêkwa*”, respondeu. E você estudou com qual deles, *hâipãrwawê* ou *kâtdêkwa*?

– Eu comecei a estudar com *hâipãrwawê*; depois com *kâtdêkwa*. Mas eu não terminei, não fui até o final, com nenhum deles. É muito difícil isso daí, tem que ter coragem, não pode ter medo, senão a pessoa pode até morrer, eu mesmo quase morri quando estava estudando. Pra mim foi assim, eu ia pro mato sozinho, eu era rapazinho, assim de uns 15 anos, então toda caça (presa) aparecia para mim, eu matava tatu, cutia, paca, passarinho, nhambu, quati. Para mim era fácil matar. Aí, um dia, eu fui para o mato sozinho, saí cedo, não contei para ninguém onde eu ia. Aí eu andei, andei, e quando o sol estava alto (entre 10h e 12h) eu parei numa sombra de pequizeiro, era o tempo do verão, para poder descansar um pouco. Aí eu escuto algum grito uh! uh! uh!, três vezes. Eu olhei para cá, para lá, acolá, na frente, e nada, não vi nada, pensei que era alguém de outra aldeia que estava caçando também, e estava gritando para fazer brincadeira comigo. Mas não era! Aí começou de novo, gritou do mesmo jeito, três vezes. Eu fiquei com medo, mas não corri, eu não tinha espingarda, só estava com um facão. Nessa hora nem os cachorros latiam, só o vento mexendo nas folhas do pequizeiro. Aí apareceu para mim um tatupeba. Conversou comigo na nossa

linguagem. Falou para mim acompanhar a ele, mas eu fiquei assim sem reação, nem conseguia me mexer. Quando eu consegui levantar, o tatuzinho correu, e foi embora. Eu tomei outra direção, de volta para aldeia. Quando cheguei na minha casa, eu já vinha no caminho sentindo o corpo ruim, daí eu já cheguei com febre. Então eu comecei a sonhar com esse tatu. No sonho ele aparecia como se fosse gente, como nós mesmos. Ele me contava toda coisa, me ensinava remédio do mato, onde tinha caça, onde não tinha, e assim marcou o dia para a gente encontrar de novo no mesmo lugar. Aí naquele dia que ele marcou, eu fui. Não contei isso para ninguém, nem para minha esposa, nem para minha sogra, para ninguém. Cheguei no lugar marcado para nosso encontro. Aí ele me perguntou se eu queria ser curador, aprender a tratar as pessoas, a ajudar meu povo. Eu aceitei a proposta dele. Foi assim que eu comecei a aprender, não foi com *hâipārwwã* nem com mãe d'água que eu comecei a virar *sekwa*.

O relato de Ak. (homem da mesma geração de Tp. que não quis virar *sekwa*) coloca outras questões nesse vínculo entre o mundo humano e extra-humano. O “espíritomestre”, na escrita de Melo (2016), passa de provedor para credor, impondo ao jovem caçador não mais uma relação de partilha, inserindo-o num regime de “dar-receber-retribuir” (Mauss, 2003[1925]), cujos objetos trocados não são coisas, mas pessoas. Outro ex-pajé me relatou essa mesma relação. O *sekwa* recebe do espírito a capacidade de curar pessoas doentes e em troca deve ceder algumas outras pessoas, geralmente filhos, filhas ou sua esposa. Um *sekwa* nunca trata de seus próprios filhos ou filhas, tampouco do cônjuge, quando dele necessitam de tratamento. Dito de modo marcadamente cristão, o que ocorre nessa transação é uma troca de corpos (de presas) por almas (de pessoas), invertendo o sentido da predação – a alma da presa preda os corpos de pessoas.

– Eu quase virei pajé, mas desisti, era muito perigoso para mim. Eu comecei a matar passarinhos, quando era um rapaz de 13 ou 14 anos. Era fácil para mim matar passarinhos. Um dia eu sonhei com um pássaro. Ele falou comigo, daí virou gente para mim. Era como um menino da minha idade. Andamos pela chapada, ele mostrava todo lugar que tinha bicho para comer, qual pé de árvore os bichos iam para comer os frutos. Sonhei muitas vezes com esse pássaro. Outra vez ele me mostrou as plantas que serviam como remédio para dor de barriga, para dor de cabeça, para arrumar namorada... Mas daí eu parei, eu fiquei doente e meu pai foi procurar um *sekwa*. Meu pai não queria que eu virasse pajé. Ele falou com o *sekwa* para cortar meu estudo. Eu nunca mais sonhei com esse pássaro. Também parei de andar no mato a fim de matar passarinhos. Depois foi com a ema. Eu fui para roça com meu cunhado. Eu deixei-o sozinho coivando e fui caçar, parece que tinha alguma coisa me dizendo para eu ir caçar. Apareceu uma ema para mim, ela mesmo se entregou para mim. Então eu matei, ela mesma se ofereceu para que eu a matasse. Meu cunhado se admirou por mim naquele dia. Quando foi de noite eu sonhei com essa ema que eu matei. No sonho ela me convidou para ir na chapada nos encontrarmos. Quando eu acordei eu fui para lá. Aí eu vi muitas emas na chapada. A maior delas veio na minha direção, quando chegou perto de mim virou gente e me falou: “– Você está vendo essas emas aí, são todas minhas! Eu tomo conta delas!” Aí ela me falou que se eu tivesse coragem eu ia ser pajé. Disse que ia me ensinar todo remédio, ia me ensinar a soprar, a curar e matar. Eu fiquei com medo. Depois ela me disse que de vez em quando teria que me dar um parente para ela comer. Aí eu não quis saber de aprender nada com ela. Eu fui embora dali. Depois disso eu quase morri, fiquei muito doente, eu sonhava que eu já tinha virado ema, vivendo junto com elas, meu corpo já tava virando como ema, era um pesadelo, né?, nem dormia direito, imagina você sonhar que você tá virando ema!? Foram os pajés que me curaram. Eu nunca mais sonhei de novo com essa ema e, por um tempo, não andei mais no mato, seguindo as recomendações dos pajés que me curaram. Outros bichos também ensinam alguém a ser pajé. Meu irmão é *sekwa*. Ele estudou com a abelha tiúba e com cobra. Os velhos dizem que esses dois são muito poderosos. Não é tudo igual não, cada um ensina uma coisa, cada um tem seu jeito de ensinar, então é assim, é parecido com escola dos brancos, a gente vai estudando, estudando, até que termina de aprender, aí é pajé formado, completou seu estudo.

Consideremos ainda o caso de um jovem amigo meu de cerca de 15 anos de idade, que conheço desde criança. Ele costumava sair sozinho pelo cerrado levando apenas um facão, nos idos de 2015, e voltava sempre com pequenas presas – quati, tatu de várias espécies, cutias, paca – as quais entregava para sua mãe. Como venho descrevendo, este é um evento típico da iniciação xamânica entre os Akwẽ. No caso desse amigo, seu pai, percebendo os sucessos do filho em incursões ao cerrado, aconselhou-o a deixar de fazer isso por ora, uma vez que ele estaria próximo, ou se já não havia iniciado, a aprender a ser pajé. Azanha (2005, p. 7) afirma que “[...] ser *wajaká* [pajé] não é algo que os Timbira desejam para seus parentes (aliás, os *wajaká* não podem tratar dos seus próprios)”, e isto vale integralmente para os Akwẽ, como atesta implicitamente os conselhos do pai ao jovem matador de presas acima mencionado.

Não tive a oportunidade de conversar sobre esse caso nem com meu amigo tampouco com seu pai, que o desaconselhou a ir caçar com frequência como fazia. Quando conversei com irmão mais velho deste jovem, comentou o caso comigo, dizendo que o irmão havia parado de matar animais de caça, respeitando os conselhos do pai.

Eu não sei, mas parece que ele estava virando pajé. Eu também tive essa experiência. Quando eu ia pescar, matava muito peixe. Aparecia também muitos pássaros para mim. Para mim era fácil matá-los. Até que um dia eu fiquei doente e um pajé tirou do meu corpo o feitiço que o dono dos pássaros havia botado em mim. Ele perguntou se eu queria ser pajé, mas eu respondi que não queria não. Eu não vejo vantagem em ser pajé. Por um lado, é bom, por outro é ruim. A gente pode ser acusado de ser feiticeiro. Era assim com meu finado avô [se referindo a Sawrepte], ele era bom curador, mas muita gente acusava ele de ser feiticeiro. (S., Tocantinópolis, abril de 2015).

Vejamos o que diz Raposo (2019, p. 202) sobre o aprendizado xamânico, conforme o relato de um de seus interlocutores:

Sakru sempre foi um exímio caçador. Disse que no tempo em que era solteiro foi arrebatado por vários desses encontros, mas que acabou pedindo a um outro xamã que lhe auxiliasse no encerramento dessas relações por conta das inúmeras vezes em que teria adoecido. Disse que acabou ficando com medo do mato depois de ter sido picado por uma cobra e que isso teria enfraquecido o seu corpo para suportar a força desses agenciamentos. Houve uma vez em que havia matado dois veados em uma mesma semana. Entregou a caça ao seu avô que lhe advertiu prontamente: Você não pode matar muito veado, precisa descansar, é melhor esperar. Três dias depois Sakru resolveu sair novamente para o mato, quando viu novamente um veado contra o qual atirou sem pestanejar. Quando estava assuntando para perceber onde a sua presa iria fenecer, escutou um longo assobio vindo de um dos seus lados. Olhou para o lado, mas não viu nada. Depois, um segundo assobio vindo do lado oposto. Olhou para o lado oposto, mas nada encontrou. Quando voltou o olhar à sua frente se deparou com uma mulher muito bonita, ‘era como gente, bem

branquinha’, segundo disse, ‘parecida com você’, se referindo ao tom da minha pele. Era o(a) dono(a) do veado que lhe perguntou: Você que baleou esse veado? Não pode, esse tem dono, eu sou dona(o) do veado. Vem comigo! Se você vier vai ser um bom curador. ‘Eu a acompanhei sem graça e senti vontade de chorar’. (No momento mesmo em que narrava o episódio, Sakru estava chorando). Chegamos em uma morada perto do morro da arara (?). Era assim como casa, mas tinha três portas, uma de um lado, outra de outro e uma no meio. Eu entrei. Lá estava o tio dessa mulher. Ele me olhou e disse: Sakru, você tem coragem. Tá vendo essa minha filha? Você pode tomar conta. Ela se deitou nua, sua pele era muito branca, e me chamou. Aí eu não quis ir porque ele ia me fechar. Ele estava esperando eu passar para fechar a porta. Fui voltando de costas, falei que não queria. Ela disse: Ah, você não quer? Tá bom, mas você não vai matar mais... Minha vista estava clara, estava chorando. Cheguei na aldeia com muita dor de cabeça e febre. Fui pedir ao meu irmão que me olhasse. Ele veio, levou a cabaça, começou a cantar: *Wa tô za aikmadâ kâri...* (Eu vou pegar/carregar sua visão). Me disse: você matou veado, agora precisa ficar um tempo longe do mato. Depois disso, Sakruikawê me contou um segundo episódio em que se encontrara com o dono da tiúba, tida como um dos agentes mais poderosos envolvendo o xamanismo entre os Akwê, em que houve um convite sexual.

Os relatos de iniciação que registrei, bem como os reportados por Raposo (2019) e Nimuendajú (1942), não nos deixam dúvidas de que o “outro lado” dos Akwê esteja longe de ser simples, como supôs Melatti (1970). Notamos que relatos akwê de iniciação xamânica são muito semelhantes, salvo o fato de que, no relato de Bruwê, não são os “mestres” de espécies animais que se relacionam com o caçador, mas sim um ente que habita o patamar celeste.

Nas narrativas por mim registradas e os registros de Raposo e Nimuendajú, podem-se extrair, seguindo o procedimento de Melatti (1970), os seguintes enunciados comuns a todos eles: 1) o caçador está sozinho; 2) um não humano aparece para o caçador; 3) o não humano (espírito) doa presas para o caçador; 4) o caçador sonha com a presa; 5) a presa sofre uma metamorfose e toma forma humana; 6) a pessoa adoece; 7) o não humano doa poderes xamânicos ao homem, curando-o; 8) o *sekwa* se torna devedor do espírito que lhe doou presas.

Antes de passar adiante, explico a diferença de resultado que a aplicação do procedimento de Melatti (1970), dá sobre os relatos de iniciação xamânica entre Kraho e Xerente.

KRAHO	AKWĒ
1. Uma pessoa adoece;	
2. A pessoa está sozinha;	1. O caçador está sozinho;
3. Um não humano aparece para a pessoa;	2. Um não humano (espírito) aparece para o caçador;
4. O não humano cura a enfermidade da pessoa;	3. O não humano (espírito) doa presas para o caçador;
5. O não humano alimenta o homem;	4. O caçador sonha com a presa;
	5. A presa toma forma humana;
	6. A pessoa adoece;
7. O não humano doa poderes mágicos ao homem;	7 o não humano doa poderes xamânicos ao homem, curando-o;
8. A pessoa experimenta os poderes recebidos.	8 o sekwa se torna devedor do espírito que lhe doou presas.

Tabela 02. Comparação entre os relatos Kraho e Akwĕ

Os enunciados 1, 2, 5, 6 e 7, nos relatos Akwĕ, evocam explicitamente uma noção de metamorfose que caracterizaria o regimes das formas corporais nos sonhos, mas também em certas situações de vigília, quando, por exemplo, alguém se encontra sozinho no cerrado. Já 3, 4 e 8 apresentam o problema da troca com os espíritos xamânicos, anunciando a saliência da categoria de “dono” que possui extensa incidência no vocabulário de diversos povos indígenas habitantes das terras baixas sul-americanas. Esse tema é explicitamente elaborado nas narrativas akwĕ, ficando apenas como plano de fundo nas narrativas dos Kraho, que não deixam de ser importantes. Tratemos primeiro do problema da metamorfose para, em seguida, abordar a questão da categoria “dono”. Assim como a noção de corpo/alma investida anteriormente, “metamorfose” e “dono” proveem um manancial de equivocacões – tentemos controlá-las.

Metamorfoses?

Imaginemos a seguinte situação: O caçador acorda, sente vontade de ir caçar e matar animais comestíveis. Ele tem em mente, nesse ato, parentes com os quais convive naquele momento de sua vida. Sai bem cedo de casa, geralmente, e se alimenta pouco, o suficiente para aguentar um longo dia de caminhada no cerrado. Caminha a manhã toda,

acompanhado de seus cães de caça. Sol à pino, ele procura a sombra de um pé de fruta, alguma daqueles que os animais costumam se alimentar. A experiência de estar sozinho potencializa um deslocamento de perspectiva: sozinho, o caçador se assemelha ao jaguar, aquele predador típico da paisagem ameríndia. E estar sozinho caçando o coloca sob a mira de outrem¹⁴. Como nas narrativas apresentadas, acontece uma experiência extraordinária. Bruwë sentiu “[...] *his heart begins to pound and his hair stands on end*” (NIMUENDAJÚ, 1940, p. 86), quando lhe apareceu Vênus em forma humana e que passou a lhe dar instruções de como se tornar *sekwa*. Na versão de Sawrepté, a experiência foi auditiva: um peixe “[...] falava na nossa linguagem, parecia até gente mesmo”. Tp., por sua vez, escutou um chamado monossilábico, num primeiro momento, para, em seguida, se comunicar com o tatupeba, que conversou com o caçador numa linguagem inteligível para ambos. No registrado por Raposo (2019), o caçador escuta assobios vindos de vários lados, até que ele “[...] se deparou com uma mulher muito bonita, ‘era como gente, bem branquinha[...]’”. Desse modo, poderíamos nos perguntar: Quem se metamorfoseia em quê, o humano ou aquele com quem se relaciona (peixe, tatu, seriema, veado)?

A narrativa de Bruwë parece indicar que se trata de algo como um espírito que aparece como “índio mesmo”, e não como um animal que troca de pele e se revela como humano para alguém, como parece ser o caso registrado por Raposo (2019). Na narrativa de Sawrepte, o peixe não se metamorfoseia em humano ao se relacionar com o caçador, ele “só” parece humano, pois fala a linguagem *akwë*. Do mesmo modo, na narrativa de Tp. nada sugere que o tatu que conversou com o caçador tenha “virado gente”. Ele simplesmente se dirige ao caçador numa linguagem inteligível para ambos. Nesses casos, não é o corpo do animal ou espírito que muda, mas os sentidos corporais do sujeito interpelado, no caso a audição. Um humano entende o que um peixe fala para ele. Talvez seja melhor dizer que ambos se alteram, peixe e gente, borrando a distinção entre eles, que, no final, precisara ser restituída para que a relação possa ocorrer.

Se, nas visões, em vigília, cada ser mantém suas roupas, que são suas peles, desta ou daquela espécie, mas se comunicam numa linguagem inteligível para ambos, em sonho, a indistinção ontológica entres estes seres que se relacionaram no cerrado não é

¹⁴ Nesse sentido, trata-se de uma experiência análoga ao transe induzido por substâncias alucinógenas. É o que parece, de fato, ocorrer nesses casos, haja vista que o transe se dá como experiência de deslocamento de perspectiva quando o caçador solitário está a todo momento sob a mira de outros seres não humanos.

mais exclusivamente da linguagem verbal, mas também da transparência visual. O tatupeba virou gente para Sawrepté e Tp. em sonho. A seriema também se transformou em gente no sonho de Ak. Os fatos extraordinários narrados pelos *sekwa*, tais como esses aqui mencionados, evocam os acontecimentos próprios narrados pelos mitos, nos quais “[...] se identificam mais com uma distância sincrônica que com uma distância diacrônica; o tempo em que os animais falam é um outro tempo atual, o do xamanismo; nele, os animais continuam falando” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 370).

A narrativa de Ituap, registrada por Melatti (1970), não nos deixa dúvida quanto à natureza da abelha xupé que apareceu para o caçador quando ele percorria o cerrado. “À noite o xupé veio até sua casa; transformou-se num homem preto de cabelos lisos e atirou-lhe uma substância na cabeça, no coração e nos braços, curando-o”. No relato de Clóvis (MELATTI, 1970, p. 67), ocorre algo semelhante quando ele pescava no Ribeirão dos Cavalos: “Por trás dele, no entanto, apareceu um peixe transformado em índio”. Em outra narrativa registrada no filme-documentário “O pajé”, temos o registro da fala de um jovem *waiacá* Krahó em que a metamorfose de animal em gente é novamente colocada.

Eu fui andar dentro do mato, eu enxerguei, na mata do rio, eu fui chegando perto dali, eu enxerguei ali um tatuzinho. Assobiou assim, assobiou para mim três vezes, aí eu olhei assim e enxerguei que era um tatuzinho, já estava na boca do buraco, já na hora de entrar, aí eu enxerguei tatuzinho. Eu vou matar para mim levar, para chegar lá na aldeia com ele. Eu pensei isso, eu vou matar o tatuzinho. Mas antes de eu chegar ele me respondeu como gente, a mesma palavra que conversava com ele, ele me respondeu. Aí parei assim, e fiquei escutando o tatuzinho conversar comigo. Conversou, explicou muita coisa para mim. Marcou o dia para mim, tal dia para nós encontrar. Pra três dias nós encontrar no mesmo lugar. Aí quando deu três dias, de manhãzinha eu fui lá e o tatuzinho tava lá mesmo. Assim, o mesmo corpo de nós mesmo. De gente mesmo. De cabelo comprido, uma pessoa branca mesmo. Muito bonito, e a conversa a mesma conversa que nós conversa. Mas só que ele não é gente não, ele é o tatuzinho. Ele conversou sobre esse negócio de *wayacá*, de pajé, né. Explicou tudo. Perguntou se eu tinha coragem mesmo de topar. Eu falei assim, eu pensei, que eu tinha vontade de aprender, de topar esse emprego aqui... Que ele me escolheu, interessou comigo para eu ser *wayacá*, né. E ele que me fez esse tipo de trabalho. Ele que me ensinou, ele que me deu esse negócio de *wayacá*. Tudo em mim, ele despachou para mim. Aí do jeito que o tatuzinho enxerga, eu enxergo. Porque o tatuzinho fica embaixo do chão, mas ele enxerga longe. Dentro do chão, mas ele enxerga até por fora, assim, ele enxerga muito longe. E eu sou uma pessoa também que se eu estiver dentro de um buraco, assim, fundo, eu enxergo aqui por fora, de dentro do buraco assim, enxergo... Aí que cheguei lá no rio, arrumei tudo e fui pescando, fui pescando aí, aí chegou um peixe assim, sei não, parece que esquece o nome, saiu e falou comigo aí, me perguntou. Aí, me perguntou se eu tinha a... será que dá de eu acompanhar o peixe até o fundo da água. Eu falei, eu acompanho. Aí eu mergulhei assim atrás do peixe, aí eu comecei a enxergar assim claro pra mim dentro de um remanso. Aí foi ficando claro para mim, eu entrei, sai... fiquei lá debaixo d’água, e o rio passa por cima de mim. Mergulhei e entrei, passei para outro lado. Debaixo do chão d’água tem outro, assim, um tempo assim, mesmo que esse daqui, né. Assim claro, se respira bem...

A rigor, não precisamos de um mito de origem do pajé-curador para estabelecer uma relação entre o tempo mítico e o mundo xamânico. A análise de Melatti (1970) é, no entanto, potente, se a levamos adiante fazendo uma conexão com a teoria do

perspectivismo ameríndio, cujo solo etnográfico encontra-se principalmente fora da paisagem dos povos de língua Jê. As narrativas de iniciação ao xamanismo akwẽ e krahó tornam evidentes que todo esforço desses povos em sustentar a complexidade de sua dita organização social, “com toda aquela profusão de metades e ritos”, respondesse a uma outra complexidade nada desprezível, a saber, de um “reino dos espíritos” onde, afinal, se encontra o plano da diferenciação virtual infinita dos corpos.

Se a complexidade deste mundo pôde ser escrutinada em termos de sistemas de “oposições de oposições” (MELATTI, 1970) ou da ideia de um princípio multidualista (COELHO DE SOUZA, 2002) inscrito no plano da aldeia (ao menos naquela aldeia desejável, ideal) e na vertiginosa parafernália ritual, é porque deixava na sombra, ocultada, uma estrutura rizomática *caosmológica*, que destitui a dualidade, anula os polos, sabota qualquer tentativa de instituir um começo e um fim. Ainda que Melatti, entre os participantes do projeto Harvard/Brasil-Central, tenha sido dos mais sensíveis à sutileza dos multidualismos Jê, entende-se o quanto essa particular anti-dialética seria de difícil apreensão por uma jê-ologia instalada sobre o problema da oposição natureza e cultura, e sua integração dialética. Nessa ontologia reivindicada pelos mitos e pelo xamanismo, só há meio, um entre que se impõe, um *ambiente que não sintetiza nada* que fora colocado em oposição.

É que o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 49).

Numa conversa que tive com Sawrepte em 2008 sobre os sonhos com espíritos, li para ele o sonho de Bruwẽ registrado por Nimuendajú, que transcrevi nesse capítulo. Dias antes, havíamos trabalhado intensamente na narrativa de “origem do fogo culinário”, tratada no primeiro capítulo – lembremos que naquele contexto ele estava sonhando constantemente com espíritos de parentes mortos. Anotei seu comentário feito no contexto dessa leitura: “o sonho é como os mitos, quando toda coisa aparece para gente, e a gente não sabe o que é, se é bicho, se é gente ou se é espírito, se está vivo ou se está morto! Eu mesmo, eu não sei, eu só sei o que é meu!” O comentário de Sawrepte sugere que o encontro com os espíritos é uma atualização do regime próprio dos mitos, como descrito no capítulo 01: um regime de metamorfose generalizada em que a estabilização

da forma de cada existente marca um limite dentro de um diferencial de potencial entre corpos cujas durações são variáveis, efeitos de perspectivas assimétricas. Lima (2005, p. 256), escrevendo sobre os Yudjá, povo do médio Xingu, me parece captar o que Sawrepté poderia estar afirmando: “[...] é como metamorfose que se explica o fenômeno onírico em que uma pessoa ou coisa é substituída por outra”. E suponho que a associação entre experiência xamânica, sonhos, mitos e metamorfoses tenha a ver com a condição corporal particular de Sawrepté, um *sekwa* idoso que vinha antevendo sua morte no contexto de nosso encontro.

As exegeses de Sawrepte sobre os mitos e as narrativas de iniciação ao xamanismo é bastante sugestivo como elemento para uma invenção deliberada de ficção antropológica, a construção analítica do que poderia ser uma *caosmologia* akwê-xerente. Parece-me que, nessas narrativas, o regime de distinção humano/não humano é homóloga ao prevalente no mito. Ambos nos remetem ao caos de Deleuze e Guatari (1992, p. 153).

Define-se o caos menos por sua desordem que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça. É um vazio que não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência. E uma velocidade infinita de nascimento e de esvanecimento.

“O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência”, dizem os autores em outro trecho (DELEUZE; GUATARI, 1992, p. 59). É um sistema aberto, conectável em dimensões variadas, passível de ser desdobrado, reversível, sensível a modificações insuspeitas, imprevisíveis. Não é uma totalidade ordenada constituída por seres estabilizados nas figuras de mortos, ancestrais, espíritos, deuses, fantasmas, monstros canibais, passíveis de serem localizados em lugares específicos de um cosmos organizado, uma vez que resiste bravamente a qualquer tentativa de classificação e/ou estabilização. É um todo, mas que totaliza seus componentes numa velocidade infinita. Um todo que não é um fora, mas um dentro; como o dentro e o fora de uma figura que dobra e se desdobra em cada forma do mundo material, das variadas formas de corpos humanos, seres terrestres, ctônicos, aquáticos e celestes. É desse fundo de velocidade infinita que formas aparecem como se fossem entidades, espíritos, ancestrais, fantasmas, donos, mas cuja existência enquanto tais se dissipa, “[...] suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 59).

O outro do humano, aquilo que chamamos alma ou espírito, não é uma coisa ou outra, mas ambas ao mesmo tempo, a depender do grau de velocidade na qual se apresenta para alguém, lembrando que sua aparecência tem curta duração, e o mesmo não se poderia dizer de seus efeitos sensíveis para outrem. Quando alguém que vê um espírito de um “dono de caça” que fora abatida ou sonha com um parente morto, é sinal de que as coisas não vão bem e que essa força caosmótica – esse mundo de velocidade infinita de nascimento e de esvanecimento – está prestes a capturá-lo, tornando-o outro de si mesmo. Tudo isto diz respeito aos mitos – ao mundo narrado pelos mitos, seu regime ontológico, ao qual a onça-gente dono do fogo difere internamente de si mesma, assim como a mulher e o filho que viraram anta.

Com isto em mente, voltemos ao problema da metamorfose. A rigor, poder-se-ia apreciar nas narrativas krahó e akwê o mesmo questionamento feito por Calavia Sáez (2006, p. 335) em relação ao material mitológico Yaminawa, povo de língua Pano habitante da terra indígena Cabeceiras do Rio Acre e do rio Iaco (em território peruano): “[...] metamorfose ou transformação seriam termos pouco adequados para rotular esses episódios: translação, tradução, transubstanciação, transvestismo, transfiguração poderiam se acrescentar à lista, sem ser, contudo, suficiente.”

O problema aqui é o inverso daquele antevisto por Melatti (2002) ao comparar o mundo sobrenatural dos Krahó e dos Marubo, pois não se trata da quantidade de categorias de espíritos que emergem nas descrições nativas, não é uma questão de extensão, mas sim de intensidade de relações. O problema é que a própria ideia de metamorfose parece trazer a suposição de que uma identidade originária e unificada se transforma em outras identidades essencializadas ao longo do tempo.

Nesses termos, não se trata de metamorfose. O corpo-espírito xamânico é a dobra de dois lados reversíveis que contém multiplicidades moleculares que se envolve noutras, daí que a cada encontro extraordinário se impõe o refazimento das diferenças extensivas pelas virtualidades intensivas, está última o plano de onde provém as diferenciações finitas e percíveis que compõem o mundo físico das qualidades sensíveis. Os corpos humanos, tal qual os conhecemos pós-espeiação mítica, continuam sendo aquelas composições heterogêneas, mas despotencializadas, feitas inertes pela “indústria” do parentesco e suas afecções relativamente molares. Não é à toa que, em todas as narrativas acima reportadas de iniciação ao xamanismo, o indivíduo está sozinho, sob a mira de outrem, quando irrompe sobre ele uma perspectiva outra, alterando a própria humanidade do caçador, e ele, solitário, desamparado do campo relacional que definia sua própria, isto

é, o seu “corpo de parentes”, sucumbe a essa perspectiva que se altera ao transformar o próprio caçador.

Como já nos disse Lima (2000), o corpo não é substância, é efeito da perspectiva de outrem, que se altera a cada encontro, seja no mato, seja no sonho. Em sonho a velocidade com a qual os corpos se alteram e se comunicam instabiliza ambos entes relacionados pelo evento onírico – o tatu vira gente para, em seguida, virar tatu novamente e irromper outra mente na figura de um parente morto que leva a outro ancestral não conhecido, e esse desdobramento de formas é virtualmente infinito, pois, logo ali adiante, antes de amanhecer o dia e a pessoa retomar suas atividades como parente de alguém, pode surgir outro ente qualquer que não se revela, apenas observa aquela pessoa – e ela então acorda perturbada.

Se estamos falando aqui de corpos como composições heterogêneas que se envolvem com outros corpos igualmente heterogêneos em suas composições, faz pouco sentido falar em metamorfose se a compreendemos como processo biológico, mais ou menos acelerado, real ou imaginário (como a lagarta em borboleta, ou do homem em lobisomem). As mudanças de forma são, pelo contrário, acontecimentos, eventos, aqueles “[...] momentos de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 321), que caracterizam os sonhos, a inconsciência ou semi-consciência nas doenças graves, na quase-morte, nos rituais e em sessões xamânicas, quando os pajés convocam uma legião de espíritos para tomar o mesmo espaço ocupado pelos humanos. “É esta auto-diferença que define um espírito e que faz com que todos os seres míticos sejam espíritos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 324). Por isso sugiro falar em caosmos como Deleuze & Guattari e Viveiros de Castro, ao invés de cosmos, porque o primeiro coloca em primeiro plano uma estrutura reversível em que todos os seres que estão no mesmo mundo que o nosso têm um outro lado, assim como esse outro lado está em nós mesmos.

Como indica Pitarch para o caso etnográfico mesoamericano, o que chamamos de transformação sobrenatural ou metamorfose corporal pode ser melhor entendido por meio “da figura da dobra”, remetendo ao significado de “virar algo do avesso”: “a pessoa ‘vira do avesso’ e mostra o lado interior de si mesmo, isto é, o outro de si mesmo. Desdobrando-se, o humano deixa de sê-lo e se situa em um estado análogo ao do espírito que o ataca [...]” (2018, p. 136). Se o tempo das dualidades diamétricas e concêntricas que mobilizam complexas estruturas de relações interpessoais remetem a um “[...] discreto homogêneo, nos termos do qual cada ser é só o que é, e só o é por não ser o que não é” (VIVEIROS

DE CASTRO, 2015, p. 59), não garante uma estabilidade requerida pela noção de identidade, pois ao sonhar ou ao adoecer, ou num encontro extraordinário, impõe-se um regime de virtualidade intensiva (e infinita) prefiguradas nos mitos.

O problema de quem é “o” humano numa determinada relação faz da iniciação ao xamanismo o umbral entre domínios reversíveis, assaz multidimensionais, que precisam se manter, ao menos provisoriamente, como distintos, uma distinção que relaciona ao separar. Daí a importância dos dualismos diametrais e concêntricos que precisam ser continuamente reconstituídos pela dinâmica do parentesco que, afinal, circunscreve os adensamentos humanos na paisagem Jê centro brasileira. Ao colocar em foco os modelos diametrais e concêntricos, como faz a etnologia Jê, resta como pano de fundo um domínio do dado, e o que é dado é a existência de um outro-mundo multidimensional caosmótico-rizomático. A iniciação ao xamanismo atualiza esse outro-mundo, fazendo-o intervir na vida das pessoas, dotando-as de sensibilidades xamânicas que podem ou não ser desenvolvidas ao se fazer alguém virar pajé – ou melhor, fazer com que alguém (man)tenha dentro de si um corpo-duplo, capaz de dobrar e desdobrar controladamente a relação cosmopolítica que subjaz à construção do parentesco.

A metamorfose, nesse sentido, é atributo da alma – não um processo orgânico. Por isso tomo *dahâimba* como um operador do regime de multiplicidade da pessoa. Não é que no sonho ou visão o caçador vire peixe ou tatu, como se mudasse de espécie, é que o tatu, o peixe, o gavião, a ema, o pequizeiro, a mandioca, a batata, enfim, são devires do caçador ou do cultivador. O que ocorre nessas experiências com o sobrenatural não é a vivência imaginária de uma analogia com o animal, uma planta ou qualquer fenômeno “natural”, mas a criação de uma zona de vizinhança, de mútua afetação. “É em nós que o animal mostra os dentes como o rato de Hoffmanstahl, ou a flor, suas pétalas, mas é por emissão corpuscular, por vizinhança molecular, e não por imitação de um sujeito, nem proporcionalidade de forma” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 67).

Aos meus ouvidos, os espíritos dos quais fala Sawrepte soam exatamente como esses devires moleculares invisíveis abordados por Deleuze e Guattari (1997, p. 67): “[...] sim, todos os devires são moleculares; o animal, a flor ou a pedra que nos tornamos são coletividades moleculares, hecidades, e não formas, objetos ou sujeitos molares que conhecemos fora de nós, e que reconhecemos à força da experiência, de ciência ou de hábito”. Agora, podemos formular o conceito de *dahâimba* em termos de devires que atravessam a pessoa. No caso do *sekwa*, há um devir imperceptível atuando sobre ele, “[...] uma potência molecular de captar microfenômenos, micropercepções,

microoperações, e dá ao percebido a força de emitir partículas aceleradas ou desaceleradas [...] o imperceptível enfim percebido” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 77).



Suponhamos que o dualismo Akwê-Xerente pudesse ser formulado da seguinte forma: este-mundo e outro-mundo. O lado de cá é o mundo das formas estáveis em variáveis formas de percibibilidade. Eu diria que seria essa a oposição que atravessa o pensamento xamânico de Sawrepte, o precível e o imprecível, quando de nosso encontro etnográfico. O lado de lá é o mundo das formas instáveis absolutamente imprecíveis, uma imprecibilidade que supõe instabilidade metamórfica resistente a quaisquer formas que venham se estabilizar e se relacionar com o lado de cá, pois o que aparece para alguém deste lado, como um ente que vem do lado de lá, é uma forma que não se estabiliza. Assim, teríamos um lado de lá marcado pelo grau máximo de instabilidade, daí a imprecibilidade característica daquele mundo; e um lado de cá marcado pela estabilidade que a percibibilidade instaura.

Vimos, entretanto, que o conceito de *dahâimba* transborda qualquer dualismo. No que consiste essa inadequação? Suponho que na oposição entre corpo, enquanto materialidade, e alma, enquanto imaterialidade, pois o que há aqui é antes um contínuo entre materialidades imprecíveis e materialidades precíveis, entre materialidades invisíveis e materialidades visíveis. De um lado, este mundo de percibibilidade e morte; de outro, o lado de lá caracterizado pela imprecibilidade.

O dualismo entre este-mundo e o outro-mundo é reversível. “*For unlike other expressions of counterpoints – for example, contraries, antitheses, or polarities (Needham 1987) – reversibles are opposites that self-contain themselves: at the limit they are their own shadow*” (CORSÍN-JIMENEZ; WILLERSLEV, 2007, p. 538). Como exprimiu Pitarch (2018, p. 154), “[...] uma dualidade não dualista, na qual os dois lados se requerem e se intercambiam [...]”. O lado de lá não é o além, o transcendental, porque está aqui, *ao lado* do lado de cá – é a sombra projetada pelo corpo que indexa este outro lado, que *ao lado* do lado de cá comporta também uma imagem que não prescinde de um corpo e de suas relações. A ausência de uma sombra coincide com a morte, quando o corpo jaz sepultado, dentro da terra. O invólucro da alma, propulsor da vida e do movimento, é a pele, sabemos, e dela projeta-se uma sombra; quando a sombra deixa de

existir é porque seu invólucro tornou-se terra, projetando outras sombras, agora como espectros de mortos.

Os relatos de iniciação xamânica não deixam dúvida: os seres que habitam o mundo que percebemos ordinariamente têm um outro lado. Espíritos são acontecimentos para as pessoas, e os xamãs não são os únicos a experimentá-los. A expertise xamânica é justamente coordenar o impacto desse acontecimento, uma vez que este coloca o problema da multiplicidade de corpos. Trata-se do problema da reversão da “assimetria perspectiva”, para a qual Lima (2005) chama a atenção em relação aos Yudjá. O xamã, numa sessão de cura, quando luta-dança contra espíritos malignos que “roubaram a alma” de alguém, deixando-a inerte na cama, deve impor sua perspectiva sobre a dos espíritos raptadores, que estão impondo a sua sobre a “alma roubada” daquela pessoa doente. Assim sendo, trata-se de uma diplomacia e/ou guerra contra esses espíritos, ou seja, contra a capacidade que eles têm de se multiplicar, sendo outros de si mesmos, numa velocidade em que já não é mais possível estabilizar as diferenças pelas quais uma pessoa se constitui. Pois se trata disto: fazer com que essas diferenças se estabilizem de modo que uma perspectiva domine a relação. A estabilização parece corresponder para um dos polos à manutenção da forma que assume como objeto de ação de outro, mas essa estabilização dura apenas enquanto seu outro retribui algo em troca: alimento, afeto, música. Uma reciprocidade assimétrica.

Qualquer estabilização é, pois, um estado precário, como o mato que toma conta de uma roça quando seu dono não cuida. O cosmos deixa de ser descritível como uma estrutura que suporta patamares superiores e inferiores ocupados/habitados por seres com suas respectivas naturezas, para ser um caosmos no qual o que interessa agora são velocidades e intensidades, variações de formas-corpos e suas durações. Desse ponto de vista, me parece valer retomar uma oposição clássica que atravessava o pensamento xamânico de Sawrepte quando de nosso encontro etnográfico, aquela entre o perecível e o imperecível¹⁵.

Nesse sentido, a iniciação ao xamanismo entre os Akwê e os Krahó parece colocar um problema suplementar ao (multi)dualismo jê (COELHO DE SOUZA, 2002),

¹⁵ Essas são questões formuladas tardiamente em relação ao meu material de modo que não posso desenvolver aqui como gostaria, mas vale ao menos apontar. A partir da leitura da etnografia de Pierri (2018) sobre a cosmologia Guarani, fiquei me perguntando se talvez fosse o caso de considerar meus dados testando a potência analítica de uma oposição entre: materialidades perecíveis e materialidades imperecíveis como se fossem dois lados que se pressupõem e ambos se constituem um contra o outro, além de estarem presentes um no outro.

prefigurado na articulação complexa das várias formas duais e ternárias que se dão a ver na vida social e cerimonial Jê. Se estamos lendo corretamente a formulação de Sawrepte feita para mim em meados de 2008 – “espíritos demais rondam minha vida desde que eu me entendo por gente” – a abertura para o “outro-lado” em que consiste a duplicação corpo/alma-espírito não é uma operação de adição, do “um” que se soma a um outro. Essa duplicação é antes figuração do múltiplo, um índice de multiplicidade que subjaz à constituição do mundo (do parentesco, das relações visíveis, etc.) revelada no encontro com espíritos.

All binary opposition, in short, is the degeneration, in the mathematical sense of the term, of a ternary structure. Two is a limit case of three, or, we might also say, duality is but the minimal multiplicity and not a fundamental and self-subsistent structure—one that would be inherent to reality or thought. (VIVEIROS DE CASTRO, ano, p. ii).

O mote aqui é o mesmo colocado pela tentativa de traduzir *dahâimba* em termos da dualidade corpo/alma: “organizações dualistas não existem”! A multiplicação de perspectivas correspondem a uma multi-di-vergência de perspectivas que dilaceram as pessoas, quando por alguma razão não é possível coordenar as relações múltiplas que a fazem, e que se objetificam nelas. A ação xamânica é uma tentativa (sempre provisória e *ad hoc*) de coordenar provisoriamente os efeitos da multi-di-vergência de perspectivas que afetam a vida das pessoas quando elas sonham, adoecem ou se transformam em *sekwa*.

Como afirmei no primeiro capítulo, o que parece fundamental para entender o mundo vivido akwê é então um duplo processo originário: a especiação humanos/animais que cria ao mesmo tempo a distinção entre os gêneros *ambâ/pikõ* (masculino/feminino)¹⁶; a separação entre este mundo e o outro mundo, não visível e não estável. Descrito por Sawrepte como o lugar onde habitam “espíritos”, imagens interiores dos seres que compõem “este-mundo” de materialidades percíveis variáveis, este outro mundo, material mas supra-sensível, imperecível mas instável, é um mundo de metamorfose generalizada, insuspeitas e infinitas, por certo, mas a metamorfose aqui não é processo orgânico objeto de percepção de um sujeito dele separado, e sim devir que implica o percebido tanto quanto, de outro ponto de vista, implica também o percebido. Os equívocos permitidos pela noção nem sempre são produtivos, e Calavia (op cit) tem razão,

¹⁶ Ver a brilhante tese de Raposo (2019) sobre esse ponto.

nenhum dos termos disponíveis nos vocabulários correntes dos antropólogos e antropólogas resolveria a questão.

A próxima seção trata de outra questão recorrente nas narrativas Akwẽ abordadas ao longo desse capítulo: o espírito que aparece para o caçador é descrito como um “dono”.

Hâipãrwawẽ

No dicionário escolar bilíngue Akwẽ/Português, a palavra *hâipãrwawẽ*, grafada ali “hêpãrwawẽ”, é traduzida como “chefe dos espíritos maus, diabo, satanás” (KRIEGER & KRIEGER, 1994, p. 11). Etimologicamente, *hâipãrwawẽ* provém da raiz *hâi*, que também forma a raiz das palavras *dahâ*, *dahâimba* e *hâipãrĩ*, como vimos anteriormente. A palavra *hâipãrwawẽ* pode ser decomposta em *hâi-pãr-wawẽ*. *Hâi* é traduzido por casca, pele, seio (ver Interlúdio, supra). *Pãr* se refere ao verbo *pãrĩ*, plural não dual do verbo *wĩ*, matar, assassinar, e que também está presente numa palavra mencionada no interlúdio desta tese, *hâipãrĩ*, cuja tradução, sugerimos, poderia ser “almas/espíritos dos mortos ou espectro dos mortos¹⁷”, ou literalmente, “peles/corpos assassinadas, peles/corpos mortas”. *Wawẽ*, segundo Souza Filho (2007, p. 172), é um advérbio de intensidade, “intensifica ação verbal ou a circunstância expressa numa sentença por outro advérbio, ou seja, os advérbios de intensidade atuam sobre o sintagma verbal ou o sintagma adverbial. Consta em nossos dados o advérbio de intensidade: *wawẽ*, ‘muito’”. O autor oferece como exemplo a seguinte sentença:

<i>sika-te</i>	<i>kũmdi</i>	<i>kahir-wawẽ</i>
galinha-ERG	capivara	bater -muito

A galinha bicou a capivara. lit.: A galinha bateu muito na capivara.

O termo *wawẽ* é também utilizado como nome, referindo-se à categoria de idade ou a uma condição social – pessoas idosas são chamadas de *wawẽ*, que também tem a conotação de alguém que é sábio não só em virtude da idade mas também no que se refere

¹⁷ Em Krieger & Krieger (1994, p. 12) a palavra *hâipãrĩ* é traduzida por “espíritos malignos”.

aos conhecimentos por ela acumulados e transmitidos¹⁸. Deste modo, uma tradução literal para *hâipãrwawê* poderia ser “o grande morto” ou “grande alma/espírito dos mortos”. Entretanto, meus interlocutores nunca fizeram tal associação com a tradução literal que aqui enuncio, e ao invés disso mantêm uma tradução para a língua portuguesa nas seguintes glosas: bicho-do-mato, dono-das-caças, dono-do-mato, e com a influência das missões protestantes, associaram-no ao diabo como se fosse um “chefe dos espíritos malignos” que habitam o Cerrado. Esta última glosa não fazia parte do vocabulário de meus interlocutores reconhecidos como pajés (sekwa), mas era utilizada por alguns Akwê convertidos ao protestantismo evangélico.

Lembremos que na exegese do mito de origem do fogo, Sawrepte associou *hâiparwawê* ao jaguar primordial de quem os Akwê lhe roubaram o fogo¹⁹. Ainda, no sonho reportado nesse mesmo capítulo, o jaguar aparece para Sawrepté do mesmo modo que o jaguar mítico apareceu para o menino quando ele estava abandonado no ninho de araras, isto é, como um avô, um parente G+2. “Chame-o de avô, para não toma-lo como jaguar”, diz o provérbio Akwê²⁰. O jaguar prototípico é assim associado à imagem de um parente morto (um avô), em geral, tido como um espírito-dono das presas constantes no cardápio alimentar Akwê. Outrossim, é descrito, em língua portuguesa, na exegese de Sawrepte, como “o dono de toda caça que tem no cerrado; tem outros também, mas ela é que é a dona, a principal de todos”. Em um conversa com Tp., acima reportada, ele me

¹⁸ A palavra *kâwawê* se refere ao rio Tocantins, enquanto para designar ribeirões e afluentes destes, diz-se simplesmente, *kâmba*.

¹⁹ “Então ainda tem muita história de gente que virou bicho, cada bicho do mato tem sua história própria de como foi virando outro. Por isso, que aí no cerrado, todo lugar, todo bicho tem um dono, que é esse primeiro akwê que se transformou, ele fica vigiando os lugar, os bichos, cada um tem dono. Mas tem a onça, que ficou sem fogo, ela mesma que entregou o fogo para os Akwê, ela não teve escolha, tinha muita gente que agora sabiam do fogo. Onça se diz *hûku*. Ela é o dono de toda caça que tem no cerrado, tem outros também, mas ela é que é a dona, a principal de todos. Tudo tem dono, é aqui na aldeia, é lá no mato. Essa onça-gente primordial, tem espírito, todo bicho tem espírito, que é esse dono, o primeiro akwê que se transformou em anta, em onça, em todo bicho. Essa onça que era o avô do menino é o que se chama de *hieparwawê*, dono de toda caça que tem no cerrado. Os cristãos falaram para nós que *hâipãrwawê* é diabo, muita gente agora fala isso, mas são aqueles que não sabem de nada, não é diabo não, é perigoso, mas não é diabo não. Para nós, que somos pajé, que já estudamos muito, esse *hâipãrwawê* é espírito, e é dono de toda a caça, é como o presidente, o cacique da aldeia, era o avô do menino que virou onça, é o espírito da onça. Quando os Akwê roubaram o fogo dela é que a onça ficou como onça, virou onça. *Hieparwawê* é um espírito que ensina alguém a ser pajé. Esse espírito pode virar qualquer caça e aparecer para o caçador. Se ele mata essa caça, a noite vai sonhar com ela”.

²⁰ Note-se que esse provérbio akwê tem a mesma estrutura, como uma reclassificação, da fala kraho utilizada por Coelho de Souza (2002) ao tratar do caráter performativo das terminologias de parentesco Jê: “Chame-o de pai, para não trata-lo pelo nome”.

falava que iniciou seu aprendizado para *sekwa* com “bicho do mato”, expressando-se em português; ao ser perguntado sobre o correlato de “bicho do mato” em akwẽ ele respondeu “hâipãrwawẽ”.

Em Nimuendajú encontramos a entidade espiritual denominada *hâipãrwawẽ*, sendo associada à lua e às estrelas, como uma personificação destas. “Wairie' s most important companion is Wasi-topre' -pe (planet Mars), personified in the demon Hieparowawe. Brue, a siptato', said of him: 'He belongs to the night, which torments us” (1942: 85). As visões de Bruwẽ relatadas à Nimuendaju contrastam com as de Sawrepte, como vimos em suas exegeses na narrativa de origem do fogo, nas quais *hâipãrwawẽ* estaria relacionado ao “dono das caças” no contexto de uma classificação de seres sobrenaturais existentes no Cerrado. Algo similar aparece nos manuscritos do missionário Rinaldo de Mattos sobre o povo Akwẽ-Xerente. Matos escreve que:

Na cosmogonia Xerente, as matas e os rios são a morada de uma multidão de Espíritos. No passado, conheciam-se várias classes de Espíritos habitando regiões diferentes da terra, ou mesmo fora dela. Hoje são mais conhecidos os mrãi tdêkwa ‘donos do mato’ e os kã tdêkwa ou kãm hã ‘donos das águas. Os primeiros são os vigias permanentes das matas e controlam o fornecimento da caça e o plantio de roças, enquanto que os segundos são os vigias permanentes dos rios e controlam a dieta pesqueira [...] entre os Espíritos, há um que causa sempre maior espanto para os índios. Ele é uma espécie de “lobisomem” com o corpo coberto de pelos, cabelos desarrumados, habita a mata e pertence à classe dos mrãi tdêkwa. Dizem que ele (eles – parece que são muitos e andam sempre em casais) mora nos troncos ocados das grandes árvores. A este, o Xerente chama de Hêpãrwawã ‘chefe dos Espíritos’. No sincretismo religioso, os Xerente associaram o Diabo (e Satanás) referido pelos cristãos, a Hêpãrwawã, a quem chamam também de “Cão”, por ser ele temido e tido como mau (MATTOS, 2009).

O autor menciona ainda a existência de *sdakro tdêkwa*, “donos dos raios sol” (*sdakro* é o nome para o sol como astro), mas lamenta o fato que as descrições nativas sobre os *sdakro tdêkwa* seriam raras e lacunares. Matos pressupõe que os espíritos podem ser descritos em termos de classes de seres espirituais que habitariam regiões determinadas. Imaginaria assim possível reconstruir o panteão de espíritos conhecidos pelos Akwẽ como se constitui-se um mapa cosmológico dos seres e seus domínios, classificando toda a variedade de tipos de “donos” dessas entidades espirituais e localizando-as em lugares determinados dos cosmos. Existiriam espíritos de vários níveis de autoridade e poder, passíveis de serem classificados em uma ordem hierárquica em níveis no qual cada espírito estaria alocado num lugar fixo. Se esse mapeamento não

parece hoje realizável, seria talvez porque o conhecimento do mundo espiritual teria diminuído, encolhido, diante do genocídio e da intensificação do contato intercultural e das mudanças socioambientais que vieram junto com a colonização. Matos, por exemplo, supõe que em tempo antigos, “*conheciam-se várias classes de Espíritos habitando regiões diferentes da terra, ou mesmo fora dela*”, e que os Akwê, ou pelo menos alguns deles, tivessem um elaborado conhecimento desse vasto mundo espiritual. Essa suposição em relação à um tempo antigo, leva a uma certa convicção de que o tempo presente seria marcado por um conhecimento reduzido desse suposto panteão, atualmente reduzidos a duas classes de seres relacionados à dois domínios, os rios e o cerrado (a mata). O raciocínio é clássico – dissolver a positividade incompreendida do presente numa versão reduzida e residual de uma ordem idealizada e projetada – e além de inverificável, irrelevante para a compreensão da complexidade existente.

Raposo (2009, p. 81) registra a seguinte explicação de um dos seus interlocutores: “É assim... que pra nós tudo tem dono. Esse Hêpãrowawê é o dono de todo bicho que tem no mato. É da mata. Vira todo bicho. Só que é igual gente mesmo, só que é cabeludo, a cabeça grande e é assim, grosso e baixo, é forte. Tem uma catanga feia!” Segundo a autora, hâipãrwawê aparece nos sonhos dos caçadores com o intuito de transmitir potência xamânica por meio de um pacto tal como aquele descrito no mito do “caçador e o dono dos queixadas” (ver supra cap. 01). Ainda, segundo Raposo, essa entidade assombra as mulheres quando estão sozinhas à noite e tenta apoderar-se da alma delas²¹, afim de torná-las suas namoradas e/ou esposas.

Melo (2016) e Ferreira (2016) trazem registros de descrições nativas sobre *hâipãrwawê* muito próximos dos que ouviu Raposo. Melo, por exemplo, escreve que *hâipãrwawê* “parece ser uma variação dos *mrãi 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”. *Hâipãrwawê* teria várias faces, outras de si mesmas, “*não é uma coisa só que aparece, a gente não sabe*”, dizia Sawrepte. Talvez, por isso, as descrições reportadas pelos pesquisadores sejam variadas: Nimuendaju associava à imagem da constelação Vênus em forma humana; Matos evoca

²¹ “Segundo os relatos e narrativas que escutei, talvez possamos inferir que Hêpãrowawê aparece reincidentemente apenas àqueles homens escolhidos para serem sekwa, ao passo que as mulheres, quaisquer que sejam elas, estarão sempre sujeitas a serem “predadas” ou “alienadas” por esse Outro/Animal”. (RAPOSO, 2009, p. 83)

as imagens do “lobisomem” e do diabo cristão; alguns de meus interlocutores falam de ser horrendo de cabeça grande e peludo (como os Raposo e Melo); outros interlocutores me falavam de andarilhos solitários e sujos circulando pelas estradas; outros ainda, com quem conversei, evocavam a imagem de fazendeiros lascivos usando chapéus e botas; Sawrepte, por sua vez, associou-o à a imagem do jaguar mítico ou de um parente morto G+2.

O modo como *hâipãrwawẽ* é descrito apresenta assim características de personagens de uma variedade de contextos históricos, como nos mostrou Kohn (2007) em relação aos “mestres dos animais” entre os Ávila Runa do Equador. *Hâipãrwawẽ*, tanto num sentido etimológico quanto nas descrições feitas a interlocutores não índios, aparece sob o signo da multiplicidade e da transformação. Raposo destaca aquilo que acho central para a compreensão da figura de *hâipãrwawẽ*:

O mundo do Hêpãrowawẽ, esse animal superlativo – , é o mundo do mito. Essa entidade representa o fundo de diferença infinita do qual provêm a humanidade e para onde esta pode sempre retornar. Essa diferença é, portanto, contra-efetuada - porque está, justamente, pressuposta - no decorrer de todo processo de assemelhamento envolvido no parentesco, cuja dinâmica se inicia no casamento. (RAPOSO, 2009, p.)

O ponto tratado por Raposo, associando *hâipãrwawẽ* ao mundo do mito nos termos de Viveiros de Castro, vai no mesmo sentido de minha análise. *Hâipãrwawẽ* seria um signo de multiplicidade e diferença intensiva, e se nossos interlocutores fazem dele um “dono” é preciso mais uma vez controlar a equivocação precipitada pelo termo. Assim como escreveu Almeida (2013, p. 14) sobre a ontologia Caipora, a ideia de dono de que nos traduzem nossos interlocutores Akwẽ, *hâipãrwawẽ* “é um pressuposto para continuidade dos animais na mata, para sua regeneração e sua cura quando malferidos e ele – ela, já que seu status de gênero é ambíguo -, só pode ser encontrado em situações especiais, sendo conhecido, em geral, por indícios diversos”. Encontramos essa questão explicitamente no mito descrito no primeiro capítulo “o caçador e o dono dos queixadas”. Nesse mito o “chefe-dono” dos queixadas estabelece um pacto com o caçador. Este deve controlar a quantidade de queixadas a serem abatidas quando ocorrem caçadas coletivas, geralmente destinada a realização de grandes rituais comunais. Aquelas que forem feridas devem ser cuidadas pelo caçador e encaminhadas para o mundo delas, abaixo do patamar terrestre. O dono das queixadas, por sua vez, atraem-nas para as caçadas dos Akwẽ, como se ele ao estabelecer um pacto com o caçador traísse os queixadas de quem seria chefe-

dono. A quebra do pacto entre o chefe dos queixadas e caçador resulta na morte deste, sendo seu destino post mortem uma vida entre os queixadas como genro do chefe destas. Esse mito é chave na interpretação de Melo (2016) sobre o xamanismo Akwẽ no que se refere ao vínculo entre os pajé e os espíritos. Outrossim nos serve para abordar um outro termo que aparece nas descrições nativas sobre os espíritos grafadas pelo termo vernáculo “-tdêkwa”.

A noção de “dono” é uma das mais complexas no pensamento akwẽ que em linhas gerais apresenta vários paralelos com a literatura etnológica das terras baixas sul-americanas (Azanha, 1984; Seeger, 1981; Viveiros de Castro, 2002d; Fausto, 2008; Costa, 2007, 2016; Lima, 2006; Guerreiro, 2015; Vanzolini, 2015; Melo, 2016; Garcia, 2015).

O pesquisador e professor Armando Sõpre Xerente (2015), em sua monografia de conclusão de curso em Educação Intercultural, ao pesquisar sobre os cânticos de nomeação masculina e feminina, escreveu que:

Para os Akwẽ, tudo o que existe na natureza tem dono, como, por exemplo, árvores, aves, água, peixes, animais, noite, dia, abelha e vento.

Dizem que os donos dessa natureza são espíritos invisíveis, pessoas normais não os enxergam, somente os pajés. Mas, para ter essa conexão com os espíritos ela começa a se manifestar da seguinte forma: o dono, o espírito, começa a observar pessoas que gostam de caçar e de pescar e assim que passar do limite, se alguém está matando muito peixe, por exemplo, o espírito dá um sinal, colocando algum feitiço na pessoa, aí ela começa a se sentir mal, e quem pode tirar esse feitiço só é o pajé.

O professor Viturino Mãrawẽ Xerente (2012, p. 55) escreve algo similar.

Tudo na natureza tem dono quer dizer, existe o espírito da água, dos peixes, das aves, de todos os animais de caça, da chuva e do sol. O futuro “Sekwa”, no início da formação, fica sabendo qual desses espíritos o está chamando. Ele deve ser corajoso, não ter medo e não abandonar os ensinamentos até chegar ao final.

As formulações dos pesquisadores/professores Armando Sõpre e Viturino Mãrawẽ Xerente “tudo na natureza tem dono[...]”, bem como do pajé Sawrepte, nesses termos, em português, seria praticamente impossível na língua akwẽ. A oposição natureza/cultura não encontra ali nenhuma expressão, a não ser no contexto de modos e esforços de interação e tradução intercultural, seja na escrita de trabalhos acadêmicos, em que pesquisadores indígenas fazem uso de um vocabulário estrangeiro, seja, por exemplo,

no diálogo de um ancião (não escolarizado) e um jovem pesquisador não índio. Ao falar/escrever que “tudo na natureza tem dono”, a palavra dono vem aqui justamente cumprir essa função de deslocar a oposição entre cultura e natureza, afirmando um mundo de sujeitos em relação, donde a separação entre sujeito e objeto, natureza e cultura, é uma operação colocada em prática nas relações entre sujeitos – o que é dado não é a “natureza”, mas a “cultura”. Os donos seriam, assim - como me disse certa vez Sawrepte quando eu insistia no assunto das transformações de humanos primordiais em seres não-humanos do mundo presente - humanos primordiais. “Donos” aqui remeteriam à origem humana de algum animal, astro ou elemento da paisagem. Natureza não é um dado universal, uma ordem transcendente que limita ou condiciona a vida humana, uma vez que esse mundo natural como uma totalidade externa não existe por si só, e nem é relevante para os Akwẽ.

A palavra “dono” na formulação “tudo na natureza tem dono”, como acabo de dizer, vem para deslocar a oposição entre natureza e cultura, mas por meio e às custas de outro equívoco que é preciso controlar. Sabemos o quanto registra e evoca em nosso vocabulário noções de propriedade, domínio, controle. A natureza de que nos fala Sôpré não é a mesma coisa que entendemos por Natureza, com sua distribuição peculiar de pessoas e coisas, de sujeito e objeto, sem a qual o que entendemos, por sua vez, por propriedade, perde o sentido. “Dono”, nessa formulação, sugiro, terá de significar outra coisa, multiplicidade, nos quais os nomes “árvores, aves, água, peixes, animais, noite, dia, abelha e vento”, são elementos (singularidades) dessas multiplicidades.

Melo (2016), em sua competente tese sobre a cosmologia Akwẽ-Xerente enumera uma série de entidades espirituais que compõe o cosmos Akwẽ. Ela traduz o termo *tdêkwa* como “dono”, associando-o à noção de espírito e destacando os *mrãi tdêkwa* (“donos” das matas, “dono” do cerrado), *kbazêiprãi tdêkwa* (“donos” das caças) e *kâ tdêkwa* (“donos” das águas), como classes de entidades nas quais “controlam domínios e corpos não humanos”, cuidam de animais de caça, negociam com caçadores as presas por eles perseguidas no cerrado, possuem determinados atributos de socialidade análogas às conhecidas pelos Akwẽ, singularizando coletivos não humanos. Cerrado, matas e águas seriam morada de espíritos, ordinariamente invisíveis às pessoas, que habitam lugares de destaque na paisagem, como cabeceiras de rios ou córregos, em grutas ou cavernas e ainda em elevações geológicas, sendo, inclusive, algumas destas, associadas a personagens míticos. “O mundo estaria, assim, dividido em domínios, em diferentes espaços de

domesticidade pertencentes a humanos e a não-humanos, cada qual com os seus donos-mestres” (FAUSTO, 2008, p. 339).

Segundo a autora, poder-se-ia descrever os *kâ tdêkwa* e o *mrâi tdêkwa* em termos de diferentes modos de socialidade. Os primeiros estão relacionados à vitalidade dos rios e córregos, controlando ainda o recurso pesqueiro utilizado pelos humanos para fins alimentares. Os peixes, diz ela, seguindo a visão de um interlocutor, teriam uma origem celeste, e diferente de diversos animais, não seriam humanos primordiais que se transformaram em outros seres como ocorreu com os seres terrestres que viraram as variadas espécies animais, como consta na mitologia Akwẽ (ver capítulo 01). No entanto, para si mesmos, os peixes seriam humanos, habitantes do fundo das águas, lugar seco análogo a vida terrestre²². De acordo com um interlocutor de Melo (op cit, p. 87), 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*”. Os seres denominados *mrâi tdêkwa*, por sua vez, diferentemente dos *kâ tdêkwa*, escreve Melo (p. 85), “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”. Assim como já mencionado por Matos (2009), ao falar desses seres, os Akwẽ geralmente reportam à figura de *hâipãrwawẽ*, descrevendo-o, em seus aspectos físicos, como uma pessoa de pele escura, cabelos crespos compridos, muito parecido com “andarilhos que volta e meia são vistos andando nas estradas ou mesmo na terra indígena” (Tp., maio de 2008).

As descrições de Melo e Matos não deixam de remeter à essa epistemologia implícita que supõe o mundo espiritual organizado num panteão cuja estrutura reproduziria uma divisão em “reinos” - terrestre, aquática ou celeste (embora no último caso não exista termo geral na língua akwẽ que abarque outros seres-espíritos celestes que também ensinam os sekwa, tais como chuva, sol, arco-íris, estrelas). Parece-me, porém, que se é possível encontrar nos discursos Akwẽ essa distribuição dos espíritos ligados pelos domínios terrestre, aquático e celeste, nada autoriza passar disso – por meio da noção de “dono”, por exemplo – para uma representação do cosmos como exaustivamente esquadrinhado por relações de controle e domínio. O que mais me chamava a atenção em conversas com Sawrepte era sua indisposição para reflexões

²² Nunes (2016) desenvolve esse ponto em sua tese sobre os Karajá, de que o fundo das águas é seco. Geralmente se supõe erradamente que não.

classificatórias a respeito dos “donos da natureza”, preferindo se enveredar por outros caminhos discursivos em conversações comigo sobre o mundo dos espíritos. Se ele afirmava, em um momento, que *hâipãrwawě* era “dono das caças”, em outras ocasiões insistia em pontuar que cada “animal” tinha seu dono, e que não havia nenhuma hierarquia fixa entre eles.

A descrição de Melo dá muita ênfase à linguagem do domínio e do controle, adotando as teses de Fausto (2008) e Costa (2007) sobre a noção de dono e maestria. O debate é inescapável se queremos entender o termo *tdekwa*.

O termo *-tdêkwa* é necessariamente antecedido por um substantivo que designa o objeto da relação nomeada: *kri-tdêkwa* (dono de *kri*-casa); *mrãi-tdêkwa* (dono de *mrãi*-mata, cerrado); ou *kâ-tdêkwa* (dono de *kâ*-água). Melo escreve que “Tdekwa é a palavra para dono e esse termo é usado em diferentes contextos. *Mrãi tdekwa* é o dono das matas, *Kâ tdekwa* é dono da água e, como eles, existe uma infinidade de outros seres que possuem e cuidam de seus domínios” (2016, p. 81). Os clãs patrilineares são denominados por expressões compostas em geral pelo nome do clã (ou da metade) e pelo sufixo *-tdêkwa*, que teria o significado específico de “dono de” *wahirê* (um dos clãs patrilineares). Não faria sentido, para os Akwẽ, penso, falar em dono do clã *wahirê* remetendo à uma relação de “controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse” (FAUSTO, 2008); ao invés de marcar essa relação, faria mais sentido entender as expressões que dão nomes aos clãs – *wahirê tdêkwa*, *kuzâ tdêkwa*, *kbazi tdêkwa*, *krâiprêhi tdêkwa* – em termos de uma “marcação de intensidade na relação entre um sujeito e um objeto, em comparação a outros sujeitos” (VANZOLINI, 2010, p. 182). Isto se aplica, como vimos, aos espíritos descritos pelos pesquisadores Akwẽ, expressando-se em português, “tudo na natureza tem dono” (ver supra). Eu diria que a linguagem dos “donos da natureza”, que preferem escrever nossos interlocutores é eminentemente equívoca: essas palavras não tem para esses falantes os mesmos referentes que atribuímos em português, comumente a elas. No caso do “dono”, que está em pauta, ela não me parece referir-se ao controle e domínio, que envolveriam a estabilização de uma oposição entre um sujeito e objeto. De todo modo, o foco nessa articulação entre dono e aquilo de que é dono faz perder uma dimensão importante. Como argumentou Guerreiro, se o conceito de “maestria [...] for definida a partir da relação hierárquica de domínio de um dono sobre aquilo/aquele que possui ou controla, as relações recíprocas entre diferentes donos apareceriam como paralelas, e talvez mesmo secundárias” (2015, p. 242).

As reflexões de Lima sobre a noção de *iwa* entre os Yudjá podem nos ajudar a entender o termo *-tdêkwa*. Para Lima (2005) o mais importante no conceito de *iwa* é – que os homens yudjá, diz Lima, glosam pelo termo “dono” – é a equivalência entre a ação pessoal e a ação coletiva. As conotações que a tradução de *iwa* como “dono” tem na nossa própria vida, adverte Lima, não devem ser exageradas. Para os Yudjá o que está colocado nessa categoria é uma ideia de relação, “e ela é importante por consistir em meio de criação das unidades sociais, por fundar um dos modos de socialidade e articular processo da vida social a uma função-Eu, razão da existência das unidades e dos processos vida social” (2005, p. 94). *Iwa* é uma posição que circula e apropriação dela por alguém cria uma unidade por meio dessa relação. Estamos aqui diante menos de uma ideia de relação de domínio/controlado do que de um princípio de ação que por meio do “domínio” articula um grupo em torno da coisa que se criou frente a outros de mesma natureza.

A imagem desse “dono” é menos de um controlador que de um causador de uma ação. O sentido é a de alguém que está na origem de algo, que pode ser tanto uma coisa, como uma pessoa, ou um lugar. Lembremos que estar na origem de algo é uma ideia importante na exegese de Sawrepte do evento da apropriação do fogo primordial: *hâipãrwawê* seria a condição instável dos onças atuais ou o “dono” dos animais de caça. Os “donos dos animais” – ou outros – não podem ser compreendidos exclusivamente nos quadros da assimetria entre “dono” e aquilo que ele “controla”, uma vez que por meio desse controle e do objeto controlado o “dono” torna-se visível para outrem – o caçador ou o *sekwa*, por exemplo – fazendo entrar um terceiro termo de fora do par sujeito/objeto (um outro sujeito). É uma noção que conecta ao diferenciar perspectivas, e é por meio de uma relação de diferença simétrica que a assimetria se torna evidenciada, ou vice-versa; cria-se assim dois ou mais coletivos, cada qual com seu “dono”.

Se não deixaria de ser verdadeiro que seu estatuto dá a sua palavra o poder de incidir sobre a conduta de pessoas de seu próprio grupo, não é por isso, contudo, que ele é retratado como ‘o dono da palavra’: é para outros donos da palavra que ele aparece como tal, isto é, para seus similares. (LIMA, 2005, p. 97)

Garcia (2015), escrevendo sobre a noção de *jara*, que seus interlocutores Awá-Guajá não traduziam por “dono” (quando se expressam em língua portuguesa), mas que o autor subteve como uma tradução possível tendo em vista as reverberações dessa noção em outros contextos etnográficos, traz um ponto importante. *Jara*, escreve Garcia,

é uma categoria relacional e tem como complemento *nimá* ("ser de criação"). O vetor dessa relação entre "dono" e "ser de criação" é expresso pelo conceito de *rikú*, que segundo o autor "constitui ideia fundamental de Relação" entre os Awa-Guaja. A forma *rikú* mobiliza relações entre diversos seres: pais e filhos; maridos e esposas; mulheres e animais de criação; pessoas na terra (*jara*) e seus duplos celestes (*nimá*); animais e animais (por exemplo, veados e pacas); ogros não humanos e animais; animais e alimentos preferenciais. Adverte que a relação *rikú* não pode ser reduzida à adoção, controle ou domesticação. "Os termos *jar-*, *-imá* e *rikô*, fazem parte de um mesmo modelo, que é o sistema de relações objetivado pela idéia de *rikô*, a "Relação" por excelência" (GARCIA, 2010, p. 216). A relação *rikú* está associada a ideia de criar (no sentido de cuidar de um dependente ao longo de seu desenvolvimento), de fazer crescer, de multiplicar, como um mecanismo de replicação associando entre si seres de diversas espécies

Trata-se menos pensar um todo dividido entre, de um lado, donos, e de outro seres criados por estes, do que pensar o sistema como uma multiplicidade de *jará* e *nimá* variando de acordo com as relações estabelecidas entre os seres. Uma linguagem que concebe múltiplos pontos de vista, com ênfase no aspecto relacional que aqui aparece intensamente. A relação *rikô* sempre será uma relação para alguém, penetrando de forma escalar em diversos intervalos de relações impossibilitando quase que completamente a existência de um "espectador absoluto" (Lima op.cit, p. 88), embora existam alguns seres com pontos de vistas privilegiados (embora não absolutos), como os humanos e os *ajỹ*.

A descrição de *hãipãrwawẽ* e *kãtdêkwa* como "donos", e a tradução de *tdêkwa* pelo termo, implicam, ao meu ver, um modo de relação próximo ao que fala Garcia, reunindo a ideia de criação, cuidado, "andar junto" ("permanecer junto") e acentuando a qualidade perspectiva dessa relação. A implicação disto é que os donos dos animais de caça, donos dos peixes, donos dos rios, não expressam um mecanismo de totalização como as formulações nativas expressas em língua portuguesa podem nos sugerir. Ninguém domina ninguém, e paradoxalmente, "tudo tem dono", o que equivale a dizer que tudo tem uma origem humana, e relações sociais – um mundo de socialidade inata (Strathern, 1988). O foco de atenção desse mundo de socialidade inata são interações perspectivas com outros de modo a constituir modos possíveis de co-existência, uma negociação que envolve tanto a predação de corpos-almas quanto a criação de parentes. A caça e o cultivo são atividades "sociais", exprimem regimes de interação em que as distinções entre as espécies ocultam continuidades ontológicas que se manifestam em

contextos específicos (no xamanismo, no sonho, na solidão do cotidiano, nos rituais e na morte). Se a ideia de Natureza é um equívoco, a noção de Dono põe um problema do mesmo tipo: como controlá-lo para fazer aparecer nela a intersecção de multiplicidades.

Coloquei a questão dos espíritos-donos para Sawrepte num dia em que conversávamos sobre sua atividade xamânica. Queria entender a composição do cosmos Akwê, na esteira da afirmação dele de que *hâipãrwawê* seria o “dono de toda caça que existe no Cerrado”. Minha pergunta tinha como pressuposto a formulação de Matos sobre as “classes de espíritos” e a imagem do cosmos como uma totalidade ordenada, e tinha a ver com o relato de Sawrepte sobre sua iniciação ao xamanismo. Eu queria saber sobre esses espíritos que apareciam para os pajés. Nas narrativas de iniciação xamânica que registrei, esses espíritos eram descritos como “donos da natureza”, de forma geral, e mais especificamente, como “espírito da água, dos peixes, das aves, de todos os animais de caça, da chuva e do sol”.

- O senhor estava falando outro dia que tudo tem dono, como é o nome desses espíritos que são os “donos da natureza”? O senhor falou do hâipãrwawê seria o dono de todos os animais de caça?

- Os espíritos não tem nome, quem tem nome somos nós. Chamamos eles por hâipãri, hâipãrwawê, mas esses não são os nomes deles, eles não se chamam assim, eles são diferente [de nós, humanos], não sabemos, é perigoso, temos medo, mas viver é ter coragem para vencer o medo. O nome deles não é igual aos nossos nomes, é diferente, hâipãrwawê é hâipãwawê, na nossa língua. Kâtdêkwa, mesma coisa. A gente fala que é espírito, mas é diferente, não é uma coisa só que aparece, a gente não sabe, pode ser qualquer coisa que aparece para gente, mas não é igual toda vez que aparece para alguém. Agora, gente é diferente, a gente sabe o nome porque a gente sabe que é aquela pessoa. Ele mesmo, [hâipãrwawê] não fala o nome dele para gente, eu nunca escutei, então é assim... Para alguém ser pajé não pode ter medo. Os espíritos são muitos, eles nunca se acabam, quem não sabe de nada, não pode vê-los, só quem é pajé. Agora, esses pajés que são fracos, não enxergam nada, vê só o espírito daquele que morreu, mas não vê que a doença está judiando com a pessoa.

O que Sawrepte quer dizer ao afirmar que os nomes atribuídos aos espíritos-donos não são os nomes deles? De fato, os espíritos não se deixam capturar por uma nomenclatura substantiva que os suponha como entidades discretas especificáveis. Em

cânticos xamânicos, por exemplo, não se mencionam o nome desses espíritos (*hâipãrwawê*, *kâtdêkwa*, etc). Inomináveis no vocativo, os nomes a eles atribuídos são sobretudo referenciais, usados apenas nas conversas com congêneres humanos. “Os espíritos não tem nome” – os nomes que recebem dos humanos são modos de falar, não referem ao que estes entes são, mas indicam o desconhecimento deles por parte dos humanos. Esses nomes evocam um acontecimento, uma experiência, afecções, desejos, capacidades corporificadas que extraem de si uma potência transformativa. Como afirmou Viveiros de Castro (2006, p. 321), ao analisar o conceito de *xapiripe* a partir dos textos do xamã Davi Kopenawa, *hâipãrwawê* não designa uma classe de seres cujas representações poderiam ser descritas tendo em mente personagens específicos (diabo, chefe dos espíritos maus, donos das caças, “curupira”, etc). Tudo isso me sugere que figuras como a do *hâipãrwawê* remetem a um conceito de espírito que, como propõe Viveiros de Castro ao comentar a descrição que Davi Kopenawa faz dos *xapiripe*, “fala assim de uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não humano[...] ele fala de uma humanidade molecular de fundo, oculta por formas molares não-humanas e fala dos múltiplos afeto não-humanos que devem ser captados pelos humanos por intermédio dos xamãs[...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321).

Pode-se dizer que as falas de Sawrepte sobre a experiência xamânica não preocupava em descrever personagens específicos mas sim em considerar “afetos característicos daquilo de que são a imagem, sem por isso, parecerem com aquilo de são imagem: são índices, não ícones” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.325). Como dito, um jaguar como elemento da experiência sensível, aciona um devir molecular invisível no caçador – o que ocorreu no sonho de Sawrepte reportado no primeiro capítulo, consiste numa afecção felina que arrasta o caçador para a potência predatória. Parece possível dizer que *hâipãrwawê* (ou outro espírito-dono) que aparece para o caçador ou para o *sekwa* seja um “ser excepcional”, anômalo, o principal, o chefe de bando ou de matilha, a figura que se destaca numa multiplicidade: “o anômalo é uma posição ou um conjunto de posições em relação a uma multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 26).

o anômalo não é tampouco um portador da espécie, que apresentaria as características específicas e genéricas no mais puro estado, modelo ou exemplar único, perfeição típica encarnada, termo eminente de uma série, ou suporte de uma correspondência absolutamente harmoniosa (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 26).

Deleuze e Gattari descrevem a condição de anomalia não como estado de desordem ou ausência de regra, “mas um fenômeno de borda” (DELEUZE;GUATTARI, 1997 p. 27), o que bordeja uma multiplicidade, entrando em devir com outros seres, mediando relações entre multiplicidades heterogêneas. Desse modo, a relação entre o sekwa e o espírito-dono de algum elemento terrestre, aquático ou celeste, não se dá primariamente entre dois seres molares estabilizados em formas corporais distintas. O encontro sobrenatural típico no mundo vivido dos Akwẽ é o acontecimento que aciona devires animais ou outros.

Os devires-animais são, antes, de uma outra potência, pois eles não tem uma realidade no animal que se imitaria ou ao qual se corresponderia, mas em si mesmos, naquilo que nos torna de repente e nos faz devir, uma vizinhança, uma indiscernibilidade, que extrai do animal algo de comum, muito mais do que qualquer domesticação, qualquer utilização, qualquer imitação: “a Besta”

Daí a imagem de horror que *hãipãrwawẽ* evoca às perspectivas missionárias, pois o que essa imagem registra é uma velocidade de transformação, uma figura caosmótica-rizomática na qual formas se desdobram infinitamente: monstruosidade... Talvez, o melhor conceito para exprimir aquilo que os Akwẽ designam em português como “espíritos-donos” seria o que Deleuze e Guattari escreveram sobre a definição de corpo sob o nome de hecceidade. “São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas e partículas, poder de afetar ou ser afetado” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 47). São modos de individuação que diferem de definições usuais quer de pessoas e sujeitos, seja de coisas e substâncias. Pessoas e espíritos não são exteriores uns aos outros absolutamente, pois se compõe sob variáveis de latitude e longitude, dos afectos que os preenchem e os transbordam, formando hecceidades com outros elementos. *O clima, o vento, a estação, a hora não são de uma natureza diferente das coisas, dos bichos ou das pessoas que os povoam, os seguem, dormem neles ou neles acordam.* (op cit, p. 50). Poderíamos então sugerir uma torção na tradução em que se diz que tudo tem dono. Se tudo tem dono é porque tudo são hecceidades, devires, movimentos infinitesimais de partículas em variáveis velocidades, formando durações instáveis de modos de individuação, “o acontecimento que eles são para si mesmos e nos agenciamentos”, devir-predador do caçador, devir-outro do sekwa e do morto.

A descontinuidade física entre os corpos (humanos, jaguares, queixadas, brancos, outros índios, pássaros, buritizais, “frutos do cerrado”, roças, veredas, “mata-virgem”, rios, ribeirões, sol, lua, vento, chuva, etc) oculta uma continuidade metafísica revelada nas narrativas míticas e atualizadas nos relatos de iniciação ao xamanismo, quando se destacam traduções e equívocos em série – alma, corpo, metamorfose, espíritos-donos, espíritos de parentes mortos. Argumentei no capítulo 1 que o mito de surgimento do fogo culinário instaurou um dualismo entre predador e presa como efeito de um regime de multiplicidade de posições/relações que ultrapassam as simples distinção entre humano/animal. A diferença entre humanos e jaguar não é a mesma que humanos e queixadas, e a diferença descontínua entre predador e presa oculta uma diferença contínua entre humano vivo e humano morto, ou mais precisamente, entre parente vivo e parente morto. A diferença descontínua entre akwê e queixada (ou anta, ou galinha d’água, ou qualquer outro ente que se transformou em presa preferencial no episódio da captura do fogo primordial) é a condição mesma da diferença contínua entre parentes vivos e parentes mortos – aquela que “vai aumentando ou vai diminuindo, mas nunca acaba, é assintótica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 17-8).

Poder-se-ia formular que a relação de diferença predador/presa é descontínua e simétrica, a descoberta do fogo primordial rompeu a continuidade de um regime antropófago generalizado. A condição mesma dessa descontinuidade é a mortalidade. O parentesco/humanidade é produzido por meio de um ato homicida (a caça da perspectiva dos humanos e a guerra da perspectiva das presas). Ao assim fazê-lo, outras relações de diferença se desdobram: macho/fêmea, wanõrĩ (nós-parentes)/wasisdanãrkwa (outros-afins), vivos/mortos. A condição dessas diferenças, argumento, consiste numa relação de continuidade diferencial entre parentes vivos e parentes mortos que vai aumentando ou diminuindo ao longo do ciclo de vida da pessoa, “mas nunca acaba”.

Passemos aos sonhos e às aparições de parentes mortos.

3. “OS MORTOS NÃO ESQUECEM”

Ah, o senhor pensa que morte é choro e sofisma – terra funda e ossos quietos [...] quando o que já defunto era quem mais matava

(Guimarães Rosa, 1984, p. 554)

Sawrepte dizia a mim que vivíamos em um tempo de perturbação. Era como se incontáveis forças e energias desconhecidas tivessem subitamente sido liberadas, efeito da intensificação das relações com os não-índios e suas tecnologias com valor de morte. A ocorrência de novas patologias nos corpos dos Akwẽ contemporâneos (principalmente, câncer, diabete e AVC), os impactos socioambientais e as mudanças dos hábitos alimentares, que se intensificaram desde o advento do século XX, estavam associadas, segundo Sawrepte, à sua percepção de que se vivia num mundo povoado por multidões de seres malignos invisíveis. Além disso, ou justamente por isso, adensavam-se relações com parentes mortos, cujas formas e intencões eram decididamente imprevisíveis, desconhecidas, em suma, um mundo de perturbação espectral em que mortos demais afetam a vida dos parentes vivos, causando-lhes dramas psico-ontológicos recorrentes. A morte de um parente e sua inevitável aparição na condição de espectro são acontecimentos dos quais não se pode escapar, imagens resilientes que insurgem em situações específicas e cada vez mais intensas em virtude da aproximação contínua com o “mundos dos brancos”.

A matéria-prima desse capítulo são os relatos oníricos de Sawrepte sobre encontros com espectros de parentes. Essas narrativas equivalem aos relatos de iniciação ao xamanismo e são boas para pensar a natureza do regime de coexistência entre mortos e vivos. A significância para a vida pessoal e coletiva dessas aparições de parentes mortos nos sonhos, instiga a imaginar a socialidade akwẽ como uma espécie de oniropolítica. O que são os sonhos com mortos (principalmente, com parentes mortos)? O que neles acontece? O que acontece quando se encontra parentes mortos em sonhos? Meu objetivo nesse capítulo é focalizar o acontecimento onírico por meio de minhas conversações com Sawrepte. Os sonhos são esses acontecimentos em que os mortos podem aparecer como virtualidades não desejadas, abrindo-se para outras virtualidades a serem potencialmente

atualizadas na terra e nas relações com outros seres. Argumento que a morte de um parente querido impõe um “fato oniropolítico parcial”, cria um laço ontológico entre parentes vivos e mortos, constituindo uma preocupação obsessiva de Sawrepte quando de nosso encontro.

Co-existência I

Em 2008, Sawrepte comentava comigo frequentemente seus sonhos. Anotei uns tantos relatos, alguns deles produzidos em favor de minhas perguntas quase despreziosas (O que você sonhou?); outros surgiam como previsões ou agouros relativos a atividades em que estávamos conjuntamente envolvidos. No capítulo 1 escrevi que o ato de narrar mitos arrastava o narrador para o tempo do sonho e ao encontro com parentes mortos, criando no contexto da pesquisa um espaço complexo de intercruzamento de afetos. No contexto da discussão do mito de origem do fogo, argumentei ainda que o encontro de Sawrepte com parentes mortos no sonho implicava uma transferência de tecnologias da memória para o conhecimento de mitos. Igualmente, envolvia uma política de subjetivação que enlaçava vivos (de diferentes gerações) e mortos (antigos ou recentes). Início essa seção com um registro que fiz em 2006 que capturou minha atenção por muitos anos e que eu frequentemente relatava aos meus (minhas) amigo(a)s antropólogo(a)s com aquela admiração de um pequeno tesouro descoberto. O relato onírico de Sawrepte que registrei em 24 de fevereiro de 2006 entrelaçava os sonhos com o cotidiano, os mortos com os vivos e a vida diurna com o que estou chamando de oniropolítica, trazendo questões que se tornaram mais claras para mim quando trabalhei com ele em 2008, mas que só soube – se soube - formular muito tempo depois, já na escrita dessa tese.

Naquele dia de fevereiro de 2006, os viventes recolhiam-se em suas casas. O movimento na aldeia havia cessado. As crianças, donas do dia, da alegria, dos desejos incontroláveis - elas agora dormiam, não se ouvia o brincar, o chorar, o vozerio, nenhum movimento delas. Os cães, esses sim, corriam seguros na noite, ladrilhavam soberanos enquanto seus donos estavam recolhidos. Os sons da noite eram interceptados pelo ladrilhar dos cães que por instantes, invadiam o parado das coisas. Havia morrido um ancião de prestígio em outro lugar, distante da aldeia onde estávamos. Wakrtidi foi para o enterramento. Chegou de lá trazida por seu genro, casado com a filha do filho mais

velho dela, e que era neto do falecido. O genro de Wakrtidi, quando chegou na aldeia, chorou ritualmente com o velho Sawrepte, que lhe dirigiu, após o choro ritual, um discurso no estilo romkrêpktã. No discurso (que eu não gravei), falava ao enlutado a necessidade de esquecer o morto, de saber que o mundo dos que morreram é outro e para lá vão os parentes que morreram. Quando a noite veio, como de costume, ficamos conversando. Perguntei.

- *O que acontece quando a gente morre?*

- *Eu não sei, ninguém pode saber! A gente sonha, a gente sonha com muita coisa, com parente que já morreu, com amigo nosso que já morreu, com gente que está viva, com o espírito que ensina os pajés, a gente sonha com tudo, e no sonho tudo acontece com a gente e com quem a gente sonha. Ontem eu estava sonhando com uma coisa que ia acontecer, e do jeito que eu sonhei não é que aconteceu daquele jeito que eu sonhei?*

- *Quando morre uma pessoa, para onde ela vai?*

- *Eu já escutei muita coisa. Mas ninguém sabe sobre isso. É assim, eu acho que é assim, eu não tenho certeza. Quando morre uma pessoa ela fica por aqui mesmo, não é como entre os cristãos que dizem que quando morre uma pessoa que é boa vai para céu viver com Deus e Jesus, e quando é ruim vai pro inferno. Ela fica por aqui mesmo [na terra]. Fica andando por aí, e vai virando qualquer coisa, não para de virar qualquer coisa, é bicho, é qualquer lugar por onde ela gostava de andar. Parece que quando morre fica andando em todo lugar como se já estivesse em todo lugar, mas não gosta de viver no meio de muita gente não, eu já vi muito morto, mas tá sempre andando com poucos, com a mulher, com os filhos, ou com irmãos, só anda com parente mesmo. Não é tudo igual não! Quando morre criancinha, é todo pássaro que vai virar, criancinha quando morre é porque vai gostar de voar. Criança sonha, sonha que sempre está voando, eu era assim, sonhava que estava voando, eu me lembro disso! O pajé, o cacique, já é diferente. Quando morre um pajé ou um cacique, eles ficam vigiando o povo dele, e assim eles ficam com saudade e querem levar aqueles parentes que estão sofrendo. Mas eles não fazem por mal, eles não gostam que os parentes sofram, comigo eu vejo assim, muitas vezes eu vejo minha mãe, ela me fala o que ela me falava quando eu era criança. Outro dia sonhei com meu tio, meu pai, meu avô, fazendo discurso para mim, eles estavam me ensinando. É por isso que a gente faz o Kupre, para que aquele cacique ou aquele pajé, não fique se preocupando muito com o povo dele, para que vá embora e só apareça de vez em quando, para visitar quando a gente faz festa para botar o nome nos meninos,*

para correr com tora, mas a gente tem que enganar eles, para que eles não saibam que somos nós que estamos fazendo festa. Agora aquele que não é pajé ou cacique, não sabem que já morreram, ficam pensando que estão vivos, mas não, eles estão mortos e ficam atentando quem está vivo. Quando adoece, aparece para a pessoa, aí engana ela, a pessoa doente não sabe de nada e daí se entrega, morre... Agora, tem muito morto andando por aí, esses que morreram de doença do branco não tem dó de ninguém, atentam mesmo os parentes, mas ninguém sabe disso, ficam comendo a comida do branco como se fosse boa coisa, mas não, a gente fica assim fraco, e daí vamos morrer, os pajés de antigamente aparecem para nos acudir, mas ninguém quer morrer. Lutamos contra os mortos, mas eles não nos fazem por mal, eles tem dó da gente. Agora eu já estou vendo muita gente que morreu, eles ficam aqui mesmo, a noite eles andam, é o dia deles, se alguém sonhar com morto pode ficar doente, pois tá andando com aquele parente morto. O corpo tá aqui, mas tá fraco, não tem animação de nada, fica triste, não come direito, fica com preguiça de fazer qualquer coisa, é porque o espírito da pessoa tá andando por aí. Por isso tem pajé, para pegar a alma da pessoa, para poder viver, não é para morrer não. É assim, o que eu sei é isso.

Minhas questões, nessa conversa, estavam voltadas para uma compreensão do destino dos mortos e da escatologia, temas canônicos no escopo dos estudos ameríndios e que certamente ocupavam minha atenção. Sawrepte inicia a resposta com um lacônico “Eu não sei, a gente não pode saber!”, daí remete ao mundo onírico e à aparição de mortos nessa situação, além de sugerir uma onirologia sobre a qual precisamos refletir. Eu continuo a conversa insistindo no tema da escatologia. Sawrepte delineia uma teoria escatológica especulativa afirmando que “quando morre uma pessoa ela fica por aqui mesmo...”. Ao mesmo tempo, articula uma diferenciação do destino dos mortos dependendo do status social da pessoa ou da fase do ciclo de vida. O destino post mortem não é o mesmo para crianças, jovens, adultos, chefes e pajés. Menciona o ritual pós-funerário dedicado a chefes e pajés como uma operação de diferenciação entre vivos e mortos. Um raciocínio perspectivo está embutido na passagem “agora aquele que não é pajé ou cacique, não sabem que já morreram, ficam pensando que estão vivos, mas não, eles estão mortos e ficam atentando quem está vivo”. Deixemos de lado por ora o tema da escatologia e do destino post mortem, assunto no final da tese, para seguir o curso dos acontecimentos que permeavam essa conversa com Sawrepte naquela noite, quando ele e seu jovem neto eram açoitados pela presença dos mortos.

Lembro que fomos interrompidos por um jovem neto de Sawrepte que entrou decidido na casa do avô. Falou algo que não entendi. Saímos todos para fora da casa de meu anfitrião. O jovem mostrava ao avô as nuvens do céu: elas, momentaneamente, formavam a imagem perfeita da coluna vertebral humana, das costelas; admirávamos aquela imagem, eu sem captar bem o sentido daquele acontecimento. Os cachorros desviaram nossa atenção da forma com que a nuvem solitária, sob um plano de fundo repleto de estrelas, se apresentava para nós. Sawrepte comenta comigo - *Quando os cachorros estão latindo muito é porque espíritos estão andando na aldeia! Os mortos não esquecem. Os mortos tem saudades dos vivos. Querem nos levar (os vivos) para perto deles. Quem sabe para onde vão os mortos? Será que eles vivem a vida de morto deles? Os mais jovens tem medo dos mortos!* Sawrepte nos deu um punhado de fumo para que passássemos no tórax, na testa, e nas articulações dos braços, antes de irmos dormir. Fui para minha rede, atada num canto da casa, mas não conseguia dormir.

O jovem neto de Sawrepte atou a rede próximo a mim. Trocamos algumas palavras. Ele me dizia que os cachorros sentem a catinga do morto, por isso latem muito. Os mortos, zangados com os cachorros, batem neles. Naquela noite os cachorros latiram sem parar. Quando a chuva veio, no meio da madrugada, eles se acalmaram. Meu jovem companheiro de quarto me chamou novamente. Perguntou se eu estava com medo. Respondi que não, mas que quando era criança tinha muito medo de espírito de morto, quando morria alguém conhecido eu não conseguia dormir sozinho. Ele ri (acho que de nervoso) e falou que estava com muito medo aquela noite. Disse que dormiu um pouco, mas acordou assustado, tinha visto uma criancinha que morrera na aldeia tempos atrás e ela apareceu no sonho chamando-o para matar passarinho. Por isso ele acordou assustado, e saiu para urinar no terreiro, momento em que olhou para cima e viu as nuvens no céu, e então foi nos chamar para vê-las também. Meu jovem amigo não conseguiu mais dormir. Não queria fechar os olhos. Tinha medo, sua pele arrepiava, sentia dores agudas passageiras no peito, ansiava que o dia clareasse.

Escutamos Sawrepte cantar baixinho, do interior de seu quarto. No meio da noite saio para fora a fim de urinar. Assustado, sinto a presença de Sawrepte a meu lado, nu, manuseando um artefato usado em sessões de cura xamânica, uma varinha pintada de urucum. Olhei no relógio: duas horas da manhã. Não senti medo algum. Os cachorros, de novo, ladravam. Seriam os espíritos de que meu jovem amigo falou, que ficavam andando pela aldeia? Meu anfitrião, xamã-visionário, lá fora da casa, nu, atestava a presença deles? Estaria ali se comunicando com eles, zelando pelo bem estar e o sono das pessoas? Os

cães, sensíveis à presença dos espíritos, por certo, não me deixavam dúvidas: os mortos estavam presentes na aldeia aquela noite. Agora entendo o porquê do meu amigo não conseguir dormir - dormir é muito perigoso! Xamãs-visionários não dormiam como pessoas comuns! “Eu durmo pouco”, me dizia Sawrepté. J. L. Borges, no livro “Ficções”, escreveu que “enquanto dormimos aqui, estamos acordados noutro lado e que assim cada homem é dois homens”. A dualidade intrínseca da pessoa, que se manifesta quando ela dorme, abre a possibilidade de tomar parte em outro plano da existência, em que circulam parentes mortos. Aquela noite de 2006 atestava a copresença dos mortos, a suscetibilidade de ser por eles afetados, de um lado; e de outro, um regime de coexistência entre vivos e mortos, cujas relações são de evitação e diferenciação.

Definitivamente, não conseguíamos dormir. Duas e meia da madrugada, nuvens densas se formaram no céu anunciando chuva. Sawrepte se recolhe junto a esposa e filha. Faço o mesmo, vou para minha rede. A chuva cai para valer, mas sem trovões ruidosos, apenas o clarão reluzente de raios intrépidos. O dia amanhece. O movimento dos viventes pela casa retorna: uma criança vem pedir para a avó um punhado de açúcar; um jovem rapaz racha lenha para preparar o café; outro rapaz, muito irritado, anda de um lado pro outro arengando os cachorros que latiram sem parar na noite que passou. Eu ria, levemente sobrepujado pelos acontecimentos noturnos, cansaço e êxtase se misturando em minha mente após uma noite mal dormida. O menino irritado se acalmou quando Sawrepte se juntou a nós na cozinha da casa. Então, Sawrepte me conta o sonho que acabara de ter, vívido demais na sua memória, como se fosse um acontecimento que acabara de ocorrer, uma visão.

Sonhei com muita gente morta. Eles estavam reunidos na aldeia. Aí eu cheguei, eu estava sozinho. Aí veio meu tio e falou para mim no discurso. Aí veio outro, mesma coisa. Aí veio minha mãe e chorou comigo, falava que eu tava magrinho, que eu não tava comendo direito, e que ia me preparar *kupakró* (grolada). Aí começou de novo, veio meu outro tio e discursou para mim, aí veio meu outro avô e falou de novo para mim no discurso. Daí eles queriam resposta, que respondesse no discurso. Eu falei que não, eu não posso fazer uma coisa dessas, eu falei que eu não sabia, que ainda era novo que não sabia fazer discurso. Eu estava assim enganando eles, não é?! Eles pensavam que eu era como eles, que eu já estava morto, e estava ali como um morto! Se eu tivesse respondido eu tinha morrido, tinha ficado lá com eles. Então fui embora dali, aí já vinha

amanhecendo e acordei com esse menino aí abusando com os cachorros que são atentados mesmo esses..

O fato dos mortos aparecerem em sonho tinha tanto a ver com a morte de um homem idoso proeminente de outra aldeia quanto com os acontecimentos que vinham capturando a atenção de Sawrepte desde minha chegada em fevereiro de 2006. Nesse ano, os Akwẽ estavam diretamente envolvidos na execução de uma soma de recursos financeiros até então inédita na história de relações com o “mundo dos brancos”. Essa experiência de gestão de recursos era motivo de diversos mal-entendidos e vários conflitos internos. O registro do relato onírico de Sawrepte, fui entender mais tarde, tinha a ver com um litígio que mobilizava diversas lideranças, além de outros agentes não indígenas diretamente ligados na administração dos recursos oriundos do Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente.

A situação era tensa, dois grupos se mobilizavam um contra outro em vistas do controle dos recursos financeiros que seriam executados naquele ano de 2006 pelo Programa de Compensação Ambiental. Dois homens Akwẽ disputavam o controle dos cargos executivos para gestão financeira do referido Programa. Uma das partes havia procurado Sawrepte pedindo-lhe apoio. Alegava que não havia cometido nenhum ato ilícito e que era acusado injustamente com base em fofocas infundadas de ter desviado para si parte dos recursos do ano anterior. Sawrepte prometeu-lhe apoio, assinou um documento abaixo-assinado no qual outras assinaturas tinha sido recolhidas. Passados alguns dias mais, a outra parte também se dirigiu a casa de Sawrepte. Como havia feito em relação ao primeiro litigante, promete apoio para o segundo também, assinando outro abaixo-assinado. A julgar pelas assinaturas, que pude ver de relance, tive a impressão de que o povo Akwẽ, ou melhor, suas lideranças comunitárias, estavam divididas. De um lado os apoiadores de A. De outro lado, os apoiadores de B. Eu me perguntava como Sawrepte poderia ter apoiado as duas partes, sendo que naquele jogo a fidelidade a uma delas implicava contra a outra uma oposição irreconciliável. Não era uma divisão entre metades patrilineares, tampouco de um clã de certa metade contra seus correspondentes - não era por meio do cálculo linhageiro patrilineares que o conflito se manifestava.

Haveria uma reunião com todas lideranças Akwẽ e demais representantes de instituições não-indígenas envolvidos no Programa de Compensação: FUNAI, Ministério Público, IBAMA, INVESTCO (consórcio proprietário e responsável pelas operações da Usina Hidrelétrica Luis Eduardo Magalhães). A reunião ocorreria em “lugar neutro”, me

dizia Sawrepte, fora escolhido Ministério Público Federal em Palmas, capital do Estado do Tocantins. Um ônibus levou as lideranças para a reunião. A viagem ocorreu sob um silêncio absoluto, quase constrangedor, sinal de uma tensão silenciosa que acometia todos os envolvidos.

Na noite anterior à viagem, perguntei a Sawrepte sobre seu posicionamento na reunião, uma vez que havia apoiado os dois litigantes assinando os documentos de apoio a ambos. Disse que faria exatamente isso, apoiaria os dois, fazendo a seguinte proposta: “ou fica os dois trabalhando, que acabem com essa briga que não leva a nada, ou vão sair os dois dando lugar aos brancos. Vai ser assim, ou fica os dois, ou saem os dois. Você vai ver, eu vou fazer discurso no meio de todo mundo, vou falar assim: aqui, ninguém é casado com a própria filha, ninguém é casado com a tia ou a sobrinha, ninguém aqui é casado com a irmã, todo mundo é casado com a filha alheia. Vocês vão querer brigar com o sogro, com o cunhado, com o tio, com o irmão? Não, ninguém quer brigar, todos querem viver em paz, respeitando uns aos outros, o clã é para isso, para se respeitarem, para se amarem uns aos outros, para viverem juntos!”

Então, Sawrepte me fala novamente do sonho que vinha se repetindo por vários dias, o mesmo sonho em que apareciam várias parentes falecidos se dirigindo a ele no estilo de fala cerimonial *rômkreptã*²³, prerrogativa de homens e mulheres maduro(a)s. Comentava o fato do sonho ser uma cópia dos anteriores – a aparição de parentes falecidos discursando no estilo *romkrêptã*. Sawrepte comenta. “Esses mais velhos que já morreram eram profissionais no discurso, daí eles queriam me ajudar, para que meus pensamentos aumentassem, para que eu falasse de um jeito que ninguém poderia teimar comigo, é isso que aconteceu no sonho que eu estava te contando”. Nessa noite ele tinha

²³ Nos vários estudos dedicados aos akwê, etnológicos ou estritamente lingüísticos, salvo engano, não há qualquer menção sobre a fala ritual no estilo *romkrêptã*. Trata-se de um gênero discursivo conhecido pelos etnólogos das terras baixas sul-americanas sob o termo ‘cerimonial dialogues’, introduzido por Niels Fock (1963) para descrever uma forma ritualizada de interação lingüística dos índios Waiwai, falantes de uma língua Caribe. Em termos de suas características formais a fala no estilo *romkrêptã* se aproxima do que foi escrito sobre os Waiwai (Fock, 1963), Ashuar (Gnerre, 1984), Xokleng (Urban, 1991), Trio (Rivière, 1971), Kuikuru (Franchetto, 1983; 1989; 1995; 2000), Xavante (Graham, 2018), Kalapalo (Guerreiro, 2015) e, Jívaro (Descola 2006[1993]). Como tem notado estudos da arte verbal indígena, apesar das diferentes filiações lingüísticas dos grupos indígenas sul-americanos, são recorrentes os usos dos seguintes traços estilísticos: o recurso a paralelismos e repetições, o estilo de fala cantada, o efeito stacatto, o uso de marcadores linguísticos para efetuar relações de tempo/espço, a recorrência às metáforas centradas em arcaísmos de linguagem etc (Urban, 1986; Sherzer 2002).

ido dormir tarde, ficamos conversando sobre o conflito e a rede de intrigas que assolava a socialidade akwẽ naquela situação. Me dizia que estava pensando como iria falar. A questão não é só falar, é ter coragem de sustentar uma fala em público; o conteúdo do enunciado e a forma da performance são indissociáveis, igualmente importantes na intenção de produzir um consenso entre as partes em litígio, ainda que provisoriamente. Somente os velhos tem essa prerrogativa de falar no estilo rômkrêpktã, mas nem todos o fazem.

Iniciou-se a reunião. O primeiro ponto era o litígio mencionado. Acordaram fazer uma votação para decidir o destino final dos litigantes. Antes de iniciar a votação, Sawrepte se dirigiu à mesa diretora da reunião e solicitou a palavra. Ele, então, proferiu um discurso no estilo rômkrepktã para o público akwẽ. Todas as lideranças, cabisbaixas, escutaram o discurso de Sawrepte. Ao fim, ele saiu do auditório e não acompanhou a votação que se seguiu. Resultado: foi unanimemente decidido que a disputa deveria ser posta de lado e os dois dirigentes permaneceriam ocupando seus respectivos cargos. Fiquei no auditório até o fim da votação, quando saí para encontrar Sawrepte que estava na entrada no prédio, sentado na escadaria, fumando. Acendi um cigarro também e falei para ele: “deu certo seu discurso, todos concordaram contigo, nenhum voto contrário!” Ele deu um longo trago no cigarro. Aliviado, mirou displicentemente o final do corredor...

Coexistência II

Os mortos apareceram para Sawrepte com o propósito de transmitir conhecimentos referentes à oratória e suas chaves discursivas para resolução de conflitos, um enredo canônico que evoca o sistema de relações entre clãs patrilineares. Mas não foi somente isso o que aconteceu no sonho que ele me relatou (supra, p. 161).

*Daí eles queriam resposta, que respondesse no discurso. Eu falei que não, eu não posso fazer uma coisa dessas, eu falei que eu não sabia, que ainda era novo que não sabia fazer discurso. Eu estava assim enganando eles, não é?!
(Sawrepte, 2006)*

No sonho, ele apenas escuta o que dizem os mais velhos, já falecidos, assim como ocorre na vida comum, em que os jovens declinam obstinadamente de proferir discursos

rituais, limitando-se a escutá-los. Aprendem escutando os mais velhos discursarem, o que farão somente quando tiverem netos e em ocasiões muito específicas, como ocorre em relação à narração de mitos.

O ponto é que o encontro com mortos é uma ação deliberadamente provocada por estes, e não pelo sonhador, que não os procura para obter conhecimentos rituais. Não há por parte das pessoas comuns, nem de xamãs, a intenção de extrair dos mortos qualquer continuidade em termos de relações de ancestralidade. São os mortos que não esquecem dos parentes vivos e vez por outra aparecem de súbito nos sonhos das pessoas. Os mortos são aparições involuntárias mas não inteiramente imprevisíveis, pois nas doenças graves geralmente aparecem oferecendo comida, cuidado e chamando o doente por um termo de parentesco. Pajés dizem ver os espíritos de parentes mortos não só em sonhos, mas também em vigília, noite adentro. Sawrepte dizia que os mortos tem medo dos pajés, são fracos diante deles, mas perigosos quando interagem com quem não é pajé, geralmente provocando patologias, ou delas se aproveitando para aparecerem.

A própria longevidade de uma pessoa e seu status de ancião/sábio implica uma intensificação das relações com mortos, por meio dos sonhos. A experiência de ter vivido a morte de um parente querido, de vários deles aliás, paternos e/ou maternos, impõe às pessoas idosas uma experiência de aproximação progressiva noite à noite, a cada sonho em que parentes mortos aparecem. A descontinuidade vivos/mortos, que está na base da vida cotidiana porque dela depende a sustentação da própria vida, dá lugar a uma diferença contínua que corresponde à imposição da perspectiva dos últimos sobre os primeiros, os quais, por sua vez, tentam escapar apelando para seus relacionamentos com os vivos, especialmente com crianças pequenas a quem os velhos e velhas sempre tem por perto. O sonho com parentes mortos é um acontecimento deveras ambíguo, se não uma armadilha letal. Os mortos que apareceram para Sawrepte não só lhe transmitiam conhecimentos rituais, mas desejavam levá-lo consigo: o menor descuido, o ato de responder ao apelo dos mortos, poderia resultar em adoecimento e morte. Nenhuma benevolência dos mortos em relação aos vivos, se não um desejo irrefreável de romper a descontinuidade ontológica que estes últimos sustentam para com os primeiros. Há duas perspectivas em luta. As relações entre vivos e parentes mortos por meio da experiência onírica, emaranhadas nas atividades cotidianas, me faz descrever a experiência onírica como acontecimento onipolítico – o sonho como locus de ação política.

No discurso akwẽ, são os mortos que insistem na continuidade da etiqueta do parentesco para com os vivos. Estes, por sua vez, sustentam diversas práticas para justamente romper com os mortos, reservando-lhes atitudes hostis e de aberta negação do parentesco²⁴. A saudade, como índice de identificação a um corpo de parentes, que os vivos sentem para com os mortos é constantemente objeto de ações rituais. Busca-se sobretudo anular o sentimento de saudade. As crianças ocupam um lugar central nesta trama, ajudando a esquecer dos mortos e rejeitar suas aproximações oníricas. A saudade é um sentimento sobretudo dos mortos, são eles que a cultivam de forma insistente. “Eu vejo muitos dos que morreram em sonho, meu pai, minha mãe, meu avô, meus tios. Eles ficam me chamando, cada vez mais. Mas eu falo que não, ainda tenho que criar essa menina, eu não quero ir ainda não”.

Paradoxalmente, os discursos cerimoniais dos mortos sonhados por Sawrepte eram ao mesmo tempo uma transferência de tecnologias da memória, e uma força-vetor de captura do sonhador por meio dos atos discursivos. Talvez, a própria prerrogativa de uso da fala cerimonial e das narrativas míticas sejam a expressão da continuidade que os mortos logram estabelecer para com os vivos, como se estivessem sempre ao seu lado, se não, estou supondo, fazendo parte de suas própria corporalidade.

A formulação de Sawrepte, “os mortos não esquecem”, nos obriga a pensar os mortos como “perspectiva” que faz do sonhar – e da própria vida - uma experiência muito perigosa. Nesse sentido, escrever que a performance do estilo de fala cerimonial dos parentes mortos nos sonhos de Sawrepte consistia numa transferência de tecnologias da memória é uma equivocação que contribui para anular a ideia dele sobre o que seriam os

²⁴ O tema da saudade dos mortos foi objeto de uma bela passagem escrita por Kopenawa & Albert (2015: 191) que gostaria de reproduzir aqui uma vez que ela poderia muito bem ter sido dita por um pajé Akwẽ. “É assim que morrem os humanos. Os fantasmas de nossos maiores falecidos sempre querem levar os vivos para junto deles, nas costas do céu. É verdade. Os mortos sentem saudade daqueles que deixaram, sozinhos, na terra. Dizem para si mesmos: “Os meus são tão poucos, têm tanta fome, nessa floresta infestada de epidemia xawara e de seres maléficos! Sinto muita pena deles! Tenho que ir depressa busca-los” Por isso os vemos em sonho, com a mesma aparência de antes de morrerem. Mas se eles não pararem de descer para chamar os vivos, estes vão ficar cada vez mais afetados pela saudade. Alguns podem até acabar morrendo por isso. Nesse caso, os xamãs devem despachar seus xapiri, para repelir os fantasmas de volta para as costas do céu. Os xapiri lhes dizem: “Ma! Parem de descer! Fiquem longe de nós! Deixem-nos viver por um tempo aqui nesta floresta! Mais tarde vamos nos juntar a vocês! Não tenham tanta pressa em nos chamar para perto! Ao que os fantasmas retrucam: “Ma! Vocês deveriam é ter pressa de voltar a nós! E novamente os xapiri: “Ma! Não estamos sofrendo! Voltaremos a vocês, é claro! Mas sem sempre! Retornem para o lugar de onde vieram!”

sonhos e quais suas relações com a vigília – oposição essa, logo de saída, algo suspeita. Os mortos não simplesmente ditavam para ele uma receita a ser pronunciada em vigília. Não era uma recitação, tampouco uma memória de palavras, atos e estilos de fala específicos que eram transmitidos de um sujeito A, que conhece mais sobre o assunto em questão, dirigido a sujeito B. Não era uma dádiva dos mortos para os vivos, enquanto vivos, porque é a própria diferença entre mortos e vivos que, do ponto de vista dos mortos, escapa, ou se relativiza; não é à toa que, nos rituais funerários e pós-funerários, como veremos adiante, serão postos como outros, radicalmente outros, numa condição ontológica exatamente inversa à dos vivos. Há aqui, no sonho de Sawrepte, um regime de copresença, num sentido forte, entre vivos e mortos. Nesse regime, relações de influência e perturbação incidem sobre os corpos, fazendo aparecer formas e sujeitos, como acontecimentos impossíveis de serem capturados em termos de gênese ou estrutura; composições de afeto que atravessam vivos e mortos. Nenhum culto aos mortos, nenhuma evocação a eles, somente o desejo de que o encontro com eles seja breve como numa noite mal dormida quando acordamos assombrados.

Um diálogo que Lima (2005: 338) entreteve com um homem Yudjá traz um ponto interessante sobre a existência do mundo dos mortos, que ecoa no pensamento de Sawrepte.

Você acha que os 'í'anay[espíritos dos mortos] são reais?

Eu mesmo acho que não são.

Alguém acha que são reais?

Eles não vivem não! Eles sonham sua vida. Existem sonhando o sonho deles.

Achariam eles que a gente é real?

Eles sonham [com] a gente. Podem fazer alguma coisa [estranha] com a gente.

Tiraremos a conclusão de que são três as tomadas em jogo aqui: sua irrealdade para outrem; sua indubitável existência para si; por fim, a realidade acima de qualquer suspeita daquele que fala. Se as duas primeiras revelam-se simétricas, a terceira contém a ambas: é ela a assimetria perspectiva, e ela é humana. Todavia há algo mais aqui. Os Yudjá conferem aos 'í'anay um grau menor de realidade, mas estes, ao obrigarem-nos a reconhecer sua realidade (sonhando-se e sonhando-os), conferem-lhes uma mais-valia de realidade.

Assim como os Yudjá, os Akwẽ e os Mehĩ (Krahó) – estes, segundo Carneiro da Cunha (1978) – também conferem aos mortos “um grau menor de realidade”, uma vez que eles (os mortos) não são dotados de reflexividade. “Eles não sabem que estão mortos,

eles pensam que estão vivos”, disse Sawrepte. Um interlocutor de Carneiro de Cunha disse algo semelhante: “eles [os mortos] não se chamam de mekarõ, eles tem medo de nós” (1978, p. 120). Isso não os torna menos perigosos, no entanto: eis aí talvez a mais valia de realidade... Pois o ponto tenso dessa coexistência, feita de co-presença e oposição, é que enquanto os parentes vivos se negam a manter relações de convivialidade com parentes mortos, estes, por sua vez, insistem em mantê-las assumindo com eles – parentes vivos – uma mesma corporalidade, e ela assim pode se efetuar quando os vivos se encontram doentes ou sonhando.



Os Akwê-Xerente não fazem uso de substâncias psicoativas. A experiência onírica é o principal mecanismo de comunicação entre planos de realidades distintos, como ficou entrevisto nos relatos de iniciação ao xamanismo, abordados no capítulo 02 desta tese. A atividade cinegética e/ou haliêutica favorece o sonhar e a interação com espíritos-donos, mas de toda forma, as narrativas desses sonhos são evitadas pelos noviços e devem ser mantidas em segredo durante a iniciação xamânica. Geralmente, quem narra sonhos dessa natureza são pajés idosos ou ex-pajés. É grande a tentação de dizer que, para os Akwê, os sonhos ocupam o lugar dos “estados alterados de consciência” estimulados por substâncias psicoativas como ocorrem entre outros povos indígenas amazônicos, mas isso não necessariamente condiz com o que me afirmaram alguns interlocutores sobre suas experiências. Os acontecimentos oníricos que envolvem espíritos-donos e parentes falecidos afetam a vida dos sonhadores de maneiras distintas, assim como são distintas as experiências oníricas de quem é reconhecido como pajé daqueles de quem não o é.

De acordo com minha experiência etnográfica, narrativas de sonho com parentes mortos são objeto de extensas narrações, das quais registrei várias, seja com pajés reconhecidos, seja com pessoas não reconhecidas como tal. Se, como vimos anteriormente, os relatos míticos são narrados por pessoas mais velhas a parentes mais novos (geralmente netos e netas), relatos oníricos cotidianos – fora dos processos de iniciação xamânica – são geralmente contados por pessoas mais novas a seus parentes mais velhos, ou trocados entre aqueles de mesma geração que mantenham alguma relação de intimidade doméstica. Velhos geralmente contam seus sonhos para seus cônjuges, preferencialmente, ou para alguém da mesma idade. Contam também, claro, para pessoas mais novas, mas quando provocados por elas sobre algum assunto associado ao que fora

sonhado. Assim como os relatos míticos, o ato de narrar sonhos expressa relações de intimidade doméstica e afetos compartilhados entre narradores e ouvintes. Um jovem ou uma jovem, contam seus sonhos para seus pais, estes contam para seus cônjuges ou para um parente mais velho. Alguns sonhos não são sempre rememorados quando a pessoa acorda, mas ao longo do dia e dos afazeres cotidianos pode ser que acabam lembrados e comentados. Sonhos relembrados logo ao amanhecer são narrados para alguém próximo e o desejo de narrá-los parece ser um antídoto à intensidade da experiência onírica.

Quando narram seus sonhos, acrescentam, invariavelmente, no início de uma sentença, a palavra *ammō* (um evidenciável) - *ammō nã wat kmâdâk* (Eu vi em sonho...) - marcando que sua narrativa se refere a experiências que ocorreram no estado onírico. Lembremos que os mitos, em seus contextos de enunciação, são marcados pela expressão *ahâmã* ou *ahâm re hã*, uma partícula de tempo, que indica a antiguidade dos acontecimentos, mas também da narração, o fato de se ter escutado esta narrativa quando se era criança, de um parente mais velho. A expressão *ammō* não indica uma forma gramatical de tempo²⁵. Indica a mudança de estado da pessoa quando ela dorme, como foi descrito por Gonçalves para o caso etnográfico Pirahã²⁶ (2001, p. 266). Usa-se o termo *ammō* para marcar um estado de alteração da corporalidade da pessoa, exatamente sua solitude perspectiva, o momento em que as pessoas estão irremediavelmente sozinhas. Talvez seja essa a tradução mais límpida do estado de sonho (*ammō*), a condição de solidão, a condição de não se estar em comunicação ou de interação com quem diurnamente se convive. Outrossim, é uma posição de perspectiva, solidão cá, encontro, comunicação, interações verbais e visuais, estão ocorrendo do lado de lá.

A experiência marcada por *ammō* poderia, como mencionado, ser lida na chave dos estados alterados de consciência análogos aqueles provocados pelo uso de substâncias alucinógenas, descritas para outros povos indígenas amazônicos. O sonhar pode ser lido nessa chave, expressando mais uma alteração do estado “corporal” do que da consciência “mental”, muito embora essas duas coisas não sejam distintas na teoria da pessoa Akwẽ.

²⁵ Como ocorre entre os Kawahib descritos por (Kracke, 1978, p. 19; 1985, p. 54), indicando um tempo distinto daquele do cotidiano a narração de um sonho se marca por uma partícula de tempo, *ra'u* (aho ra'u} “sonhei que ia ...”), enquanto o mito toma, na mesma posição dentro do período, certos marcadores de tempo que indicam passado remoto. Os sonhos também se contam nas mesmas situações nas quais se contam os mitos (exceto, naturalmente, situações cerimoniais) à noite, quando a gente vela, esquentando-se à beira do fogo, quando se recebe visita, etc.

²⁶ [...] entre os pirahã, a palavra *abaisi* é usada não para marcar um tempo distinto daquele do cotidiano, mas para indicar a mudança de estado que uma pessoa sofre quando sonha.

Outrossim, esse “estado de alteração corporal” que ocorre em sonho é análogo aos estados de adoecimento e dor intensa, ou mesmo às experiências xamânicas analisadas no capítulo anterior. Se os sonhos e doenças são descritos como estados de ausência temporária da alma destacada do invólucro corporal, a morte seria o ponto de não retorno da alma ao corpo. Considerar os sonhos, doenças e morte como estados alterados da corporalidade me parece coerente com o conceito de *dahâimba*, uma vez que este não nos remete a uma oposição conceitual entre corpo e alma, mas à uma oposição entre corpos-alma. Estados alterados implicam necessariamente relações com outros, com um mundo radicalmente outro. Os sonhos, para os Akwẽ, não remete tanto a uma psicologia quanto a uma etnoantropologia, o espaço onto-epistêmico de relações com outros seres. A ética da vigília não está dissociada das regiões caosmóticas dos sonhos, mas ambas não se espelham como reflexos simétricos, pois constituem-se como modos de virtualidade e atualização de relações entre pessoas e entre humanos e não humanos.

Minha impressão é que a experiência onírica constitui fonte de conhecimento sobre um outro plano de realidade e de seus (possíveis) efeitos no plano da vigília e da fabricação do parentesco. Os mortos (suas aparições como imagens espectrais) são assim acontecimentos que os corpos sentem: dores, saudade, mal-estar, euforia, medo, alegria, conhecimento, esquecimento, tristeza - qualidades sensíveis e estados emocionais corporificados em seus parentes vivos. Nesse sentido, os mortos são afecções corporais que sentimos quando deles lembramos, com eles sonhamos ou quando interagimos nos rituais funerários, pós-funerários e nominação masculina. Os mortos são materialidades sensíveis corporificadas, e a experiência onírica parece atestar um regime de co-presença, daí minha sugestão em chamar essas experiências como acontecimentos oniropolíticos. São os corpos que os separam, mas no mundo de lá, dos sonhos, não se sabe quem está “dentro” do mundo, ou “do corpo” de quem.

Na próxima seção, descrevo alguns episódios oníricos importantes na trajetória biográfica de Sawrepte. Meu objetivo é apreender o impacto da morte de um ente querido, a ambiguidade das relações entre vivos e mortos, e como essas relações influenciaram a vida de Sawrepte. O enredo biográfico é aqui uma invenção deliberada, resultado de uma série de conversações que não se deram tendo como objetivo, da parte de meu interlocutor, a construção de uma narrativa sequer moderadamente linear como a que vou apresentar. Não obstante, essa construção me permite dimensionar analiticamente como

a influência dos mortos, retrospectivamente, enreda a vida e os corpos dos vivos, ora diminuindo, ora aumentando, sua distância ontológica em relação ao sonhador.

Influência

Em setembro de 2009 Sawrepte reuniu alguns homens maduros – cabeças de extensas parentelas – para uma reunião cujo objetivo era comunicar sua retirada da vida social e política dos Akwê, tão intensa nos últimos trintas anos, desde que retornou a viver em terras onde seus pais estavam enterrados. Repassava suas prerrogativas rituais aos homens maduros chamados para ouvi-lo. Não mais estaria disponível para executar discursos cerimoniais no estilo rômkrêpktã, necessários em ocasiões específicas – casamentos, funerais, pagamento de sepultura, conflitos entre afins e/ou parentes, ou ainda, em conflitos envolvendo relações com a FUNAI e outros agentes indigenistas. A velhice enfim colocava-o indisponível, a não ser para uma jovem criança a quem criava com esmero e paciência.

Sawrepte fez um longo discurso. Discursou por quase meia hora, o que não é tão usual nessa arte verbal que se destaca da fala prosaica por seu estilo metafórico, arcaico, cortado pelos efeitos stacattos ao final de cada sentença em que se quer marcar ênfase do enunciado. Pouco usual também foi o conteúdo do discurso. Iniciou enredando cânones das relações de convivalidade akwê, como o respeito entre afins, a terminologia de relação correta a ser utilizada entre as pessoas, as metades e os clãs patrilineares, para então, falar disso tudo novamente por meio de sua “autobiografia”. Ele falava de si, de suas experiências pessoais. Em verdade, a chave do entendimento daquele evento não estava tanto no enredo, que muitos pareciam escutar estupefatos, mas sim na forma como o discursante executava seu conhecimento dos recursos linguísticos daquele estilo de fala cerimonial.

O comentário de um dos homens, quem fui leva-lo de volta para sua casa em outra aldeia no dia seguinte, não poderia ser mais preciso:

antigamente não era assim que fazia discurso. Ele falou muito, muito mesmo, pensei que não ia acabar nunca. Fazemos discurso meio curto, assim como os outros fizeram depois dele, em resposta a ele. Mas ele não, falou muito. Acho que aqueles mais velhos é assim, tem saudade daqueles de antigo (que já morreram) daí fica falando, falando, falando, como se não fosse parar. Quando é assim, é porque agente já tá morrendo,

quando agente sabe muito como falar é porque agente sonha com os mortos falando assim para gente. Ele falou bonito! (Stomnê, 2009)

O comentário do meu amigo me deu muito o que pensar. Eu tinha acabado de ler a versão em língua inglesa do livro “Performing dreams”, de Laura Graham (1995). Ali a autora defende a tese de que os Au’wê com quem trabalhou, especificamente o velho chefe Warodi, um dos filhos do lendário Apoena, sustentavam relações com ascendentes mortos, categorizados como os “imortais” (*the always living*). Esta categoria – “imortais” – parecia apontar para uma centralidade das relações de ancestralidade que estava em contraposição ao modelo de alteridade radical entre vivos e mortos proposto por Carneiro da Cunha (1978) para os Jê, com base em dados Krahó. Deixemos de lado por ora esse debate, fazendo dele um plano de fundo para descrição que segue.

Tudo isso me fazia retornar para minhas próprias anotações em 2008, sobre os acontecimentos que narrei na seção anterior, quando parentes mortos de Sawrepte apareceram para ele em sonho discursando no estilo ritual. Lembremos ainda do capítulo 1 e de como a mitopoiese de Sawrepte era também um efeito de relações oníricas com parentes mortos. Um trecho do discurso cerimonial dos mortos conectava-se com um trecho no final da narrativa do mito de origem do fogo, quando ele mencionava nominalmente parentes mortos com quem havia convivido e com quem sonhava frequentemente desde o início de nosso trabalho.

Quase um ano depois, quando trabalhava com meu colaborador remunerado na transcrição e tradução do material registrado em 2009, me dei conta disso: as práticas expressivas da oralidade akwê, geralmente prerrogativa dos velhos, implicavam relações com parentes mortos no tempo dos sonhos. Fui me dar conta, compilando meus dados sobre a trajetória de vida de Sawrepte, que as linhas por ele trilhadas - uma profusão de caminhos seguidos, interrompidos, com recuos e retornos – não deixaram nunca de ser influenciadas por encontros oníricos com seu finado pai. O próprio impacto da morte do pai favoreceu um incessante trânsito de Sawrepte por diferentes lugares. O deslocamento como prática de luto é um lado da história de sua vida. O outro lado dessa história é o retorno e a persistência da re-aparição do espectro do pai, intervindo no curso de sua vida. Outros mortos se fizeram presentes para ele quando envelheceu em terras Akwê. Não mais somente o pai, mas agora mortos demais apareciam nos sonhos do velho Sawrepte. Essas relações são ambíguas, irredutíveis, para o caso que venho aqui tratando, à uma

simples oposição entre o paradigma da ancestralidade e o paradigma da alteridade no que se refere ao comércio com os mortos.

No discurso cerimonial que registrei em 2009, Sawrepte falava dos lugares onde nasceu e cresceu, evocando ainda várias pessoas falecidas com as quais interagiu quando criança e jovem imberbe – essas mesmas pessoas ocupavam com frequência os sonhos dele.

1. Bukō sakrê pra [se refere à região do Funil, lugar de moradia Akwê]
2. Sakrê tô ìwapru (meu sangue saiu no Funil)
3. Ssakrê tô ìn̄ipkrā (minha placenta está no Funil)
4. Akwê simā (os akwê)
5. Bukō ktêkssurê (veja o Morro Perdido)
6. Bukō simā (Veja também)
7. Naitê ktâ krê (aquele [nome de um lugar])
8. Bukō dure kâhâ (veja também aquele)
9. Kâwakrarê ([nome de um lugar] rio)
10. Mrâizawre kâ [nome de um rio]
11. Wasîkwap Bruwê (meu finado consogro)
12. Wasîkwap Bruwê ânim narde (a aldeia do Bruwê)
13. Bukō Brupré ve (veja o Brupré velho)
14. Adu ìnmâ ksê kōdi (na época que era criança e não sabia de nada)
15. Are sikutōr kōdi adu romkmādâ hâ (ainda não acabou meu sentimento/pensamento)
16. Watō re ìpredu (com estes pensamentos eu já estou velho)
[...]
17. Bukō simā ktêkakâ (veja lá o rio sono)
18. Tam mō wat ìnmâksê pêsê (é para lá que eu acabei de entender as coisas)
19. Tam mō wat ìwrahku rê (que para lá que acabou de crescer)
20. Tam mō wat ìwrahuku (é para lá que acabei de crescer)
21. Tain̄id saktōdi (para lá que tinha muita gente)
22. Aimō wanōkrêmzukwait (como meu finado tio)
23. Sōnhâ (nome próprio)
24. Aimō kdam sihâ mnō (que ele fazia festa)
25. Kdam sîpsê mnō (lá se fazia festa)
26. Bukō dure kuhâ (olhe aquele outro)
27. Wahîktad Suzawre nōrī (finado avô suzawre)

28. Wahĩktad Wazase (finado avô wazase)
 29. Watô srã ĩptokrdai hã (eu alcancei os mais velhos)
 30. Wam mã wãĩkazapari (nossos tios waĩkazapari[nome próprio])
 31. Watô srã tahã (eu alcancei eles)
 32. Bukô dure kuhã (olhe aquele também)
 33. Wahĩktad Waĩkazate (finado avô Waĩkazate)
 34. Watô dure tahá srã (eu também alcancei ele)
 35. Tô K bure watô ĩptokrda srã (todos os mais velhos eu alcancei)

[...]

Nesse trecho de um longo discurso cerimonial, Sawrepte se refere ao lugar onde nasceu, na região do Funil (Ssagrê pra). *Ssagrê tô ĩwapru Ssagrê tô ĩnĩprã*. Esses enunciados mencionam o sangue (ĩwapru) e a placenta (ĩnĩprã), duas substâncias importantes na simbólica Akwẽ, por meio das quais se referem ao nascimento. A teoria Akwẽ considera o sangue como substância paterna, transformação do sêmen masculino gestado no corpo feminino, refletindo a inflexão patrilinear do sistema de parentesco desse povo indígena. A placenta, como entre outros povos ameríndios, é concebida como um duplo do recém-nascido e outro não-humano; nesse sentido, podemos dizer que é análoga à alma da pessoa. O lugar onde a placenta é enterrada marca um ponto de referência para o retorno do corpo-cadáver, onde idealmente seria enterrada a pessoa. A região do Funil é um antigo sítio de habitação Akwẽ Xerente, e onde atualmente encontra-se demarcada a Área Indígena do Funil, homologada nos idos dos anos 1990, quase vinte anos depois da demarcação da Área Indígena Xerente.

A narrativa continua mencionando lugares antigos de habitação Akwẽ: *ktẽkssurê, ktã krê, Kãwakrarê, Mrãizawre kã, Brupré*, situados na margem esquerda do rio Tocantins, lugares estes que ficaram de fora da demarcação das terras Akwẽ. Nimuendajú (1942) menciona alguns desses lugares em seu livro, atestando que os Akwẽ até meados dos anos 1940 habitavam as duas margens do rio Tocantins. Maybury-Lewis (1995), que esteve entre os Akwẽ em meados dos anos 1950, registrou também aldeias nas duas margens do rio Tocantins, uma delas no ribeirão Providência, onde mais tarde seria fundada a cidade de Miracema do Tocantins, no início dos anos 1940. Sawrepte, em outra ocasião, me falou que depois do seu nascimento na região do Funil, morou numa aldeia chamada Pedra Una, localizada próximo à atual cidade de Miranorte (TO). Com a pressão dos fazendeiros locais e uma epidemia de sarampo que matou várias pessoas (inclusive o

pai de seu pai) nessa aldeia, onde vivera parte de sua infância, mudaram-se para a região do rio Sono, onde moravam o pai e a mãe de sua mãe, além dos tios maternos dela. São esses parentes que Sawrepté menciona na narrativa. Foi na região do rio Sono que ele viveu sua puberdade e juventude (18. *Tam mō wat ãnmãksê pêsê, Tam mō wat ãwrahku rê* – “é para lá [nesses lugares] que comecei a entender sobre a vida/mundo”).

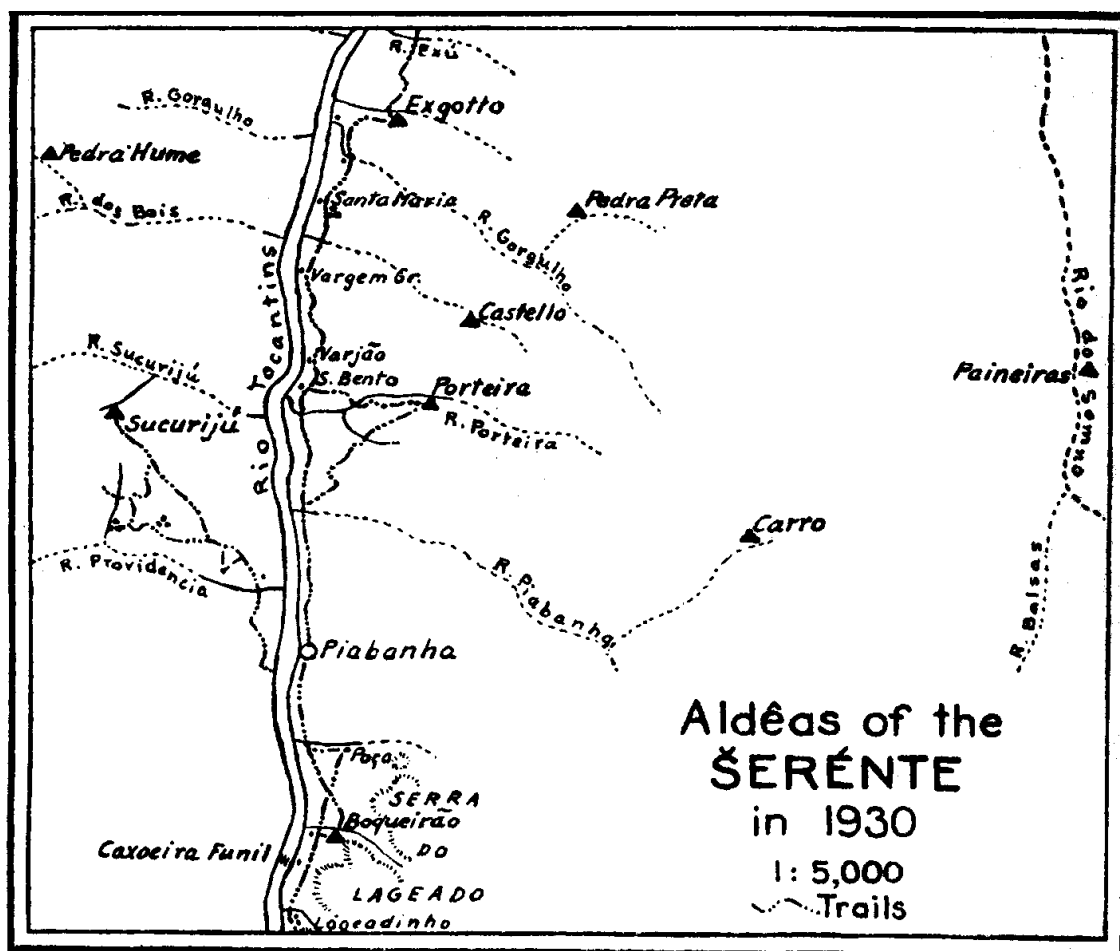


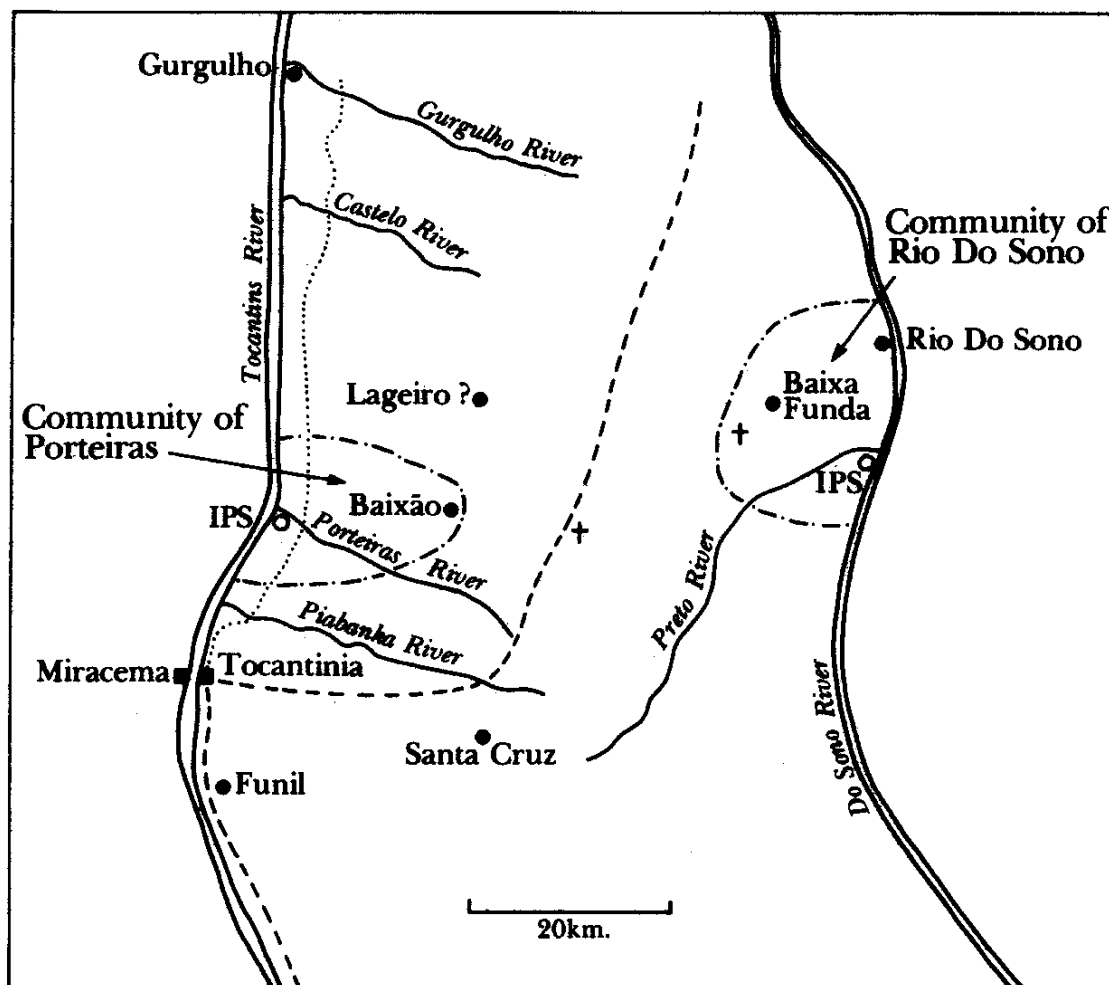
Figura 2. Comunidade Akwê nos anos 1930. In: Nimuendajú (1942)

A menção aos parentes maternos na narrativa tem a ver com o contexto de enunciação da mesma, pois era para aos descendentes deles que ele estava se dirigindo naquele momento. Ao falar deles, o narrador demonstrava seu conhecimento sobre as relações de parentesco nas quais ele próprio estava envolvido no momento da enunciação.

Os parentes paternos também são mencionados, de forma geral, pelo termo *wammã*, que designa o pai e os irmãos do pai.

Sawrepté falava que nas margens do rio Sono, numa aldeia homônima, haviam muitas pessoas maduras que seguiam um calendário ritual rigoroso, se referindo aqui à realização dos festivais de nominação masculina e feminina, e todo o complexo de ritos que o acompanham. A aldeia Rio Sono era uma boa aldeia: a memória de Sawrepte tendia a idealizar esse lugar como sua principal referência de aprendizado do jeito de viver dos antigos. Em meados dos anos 1940 e primeira metade dos anos 1950, a população Akwẽ se concentrava em três regiões: nas margens do rio Tocantins, na região do Funil e na do rio Sono. Segundo o relato de Maybury-Lewis (1990), essas três regiões eram relativamente isoladas, mantendo relações de hostilidade entre si, além de guardarem diferenças nos modos de fala e na execução dos principais rituais. A região do rio Sono, por exemplo, mantinha uma distância tanto geográfica quanto política das aldeias situadas nas margens do rio Tocantins e do Funil, próximas entre si geograficamente mas não menos politicamente autônomas.

Nos anos 1930, Nimuendajú registrou cerca de duas aldeias na margem esquerda do rio Tocantins, e oito aldeias na margem direita do mesmo rio. Havia uma aldeia na região do Funil, e uma aldeia na margem direita do rio Sono. Quando Sawrepte foi morar nessa última região, a aldeia havia mudado para a margem esquerda do rio Sono, em virtude de uma epidemia de gripe que provocara a morte de várias pessoas. É por essa época, início dos anos 1940, que se instala um Posto Indígena do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nessa região. Quando Maybury-Lewis realizou pesquisas etnográficas em terras Akwẽ (meados dos anos 1950), a aldeia do Rio Sono já estava na margem esquerda do mesmo rio. Entre os anos 1930 e meados da década de 1970, foi um período histórico de retração da população Akwẽ em relação aos dados estimados para o século XIX. Se entre 1930 e 1950, por exemplo, a população Akwẽ oscilou de 500 para 300 pessoas, do século XIX temos estimativas de cerca de 4.000 pessoas - mas há que se levar em conta que os Xerente e Xavante, ou como prefiro o conjunto populacional falante de língua Akwẽ, habitavam a mesma região tocantinense numa área muito mais ampla que aquela dos anos 1930 e 1950.



The map contains the area of the municipo of Tocantinia

- Road
- Horse trail
- † Mission
- Indian Protection Service post
- Sherente village
- Brazilian Town

Figura 3. Aldeias Akwê nos anos 1950. Em Maybury-Lewis (1979, p. 221)

A notícias de doença, epidemias e alto índice de mortalidade infantil não podem ser desconsiderados na explicação da impactante baixa populacional dos Akwê entre 1850, data do tratado de paz com os brancos e fundação do aldeamento de Thereza Cristina (nas margens do rio Tocantins onde atualmente é a sede do município de Tocantínia) e os anos 1930, quando da pesquisa de Nimuendajú. Sawrepte falava disso para mim reiteradamente: a morte de alguém, ou a irrupção de epidemias seguidas de mortalidades em massa, eram fatores decisivos para o abandono e fundação de novas

aldeias. Lembrava-se das epidemias de sarampo que o fizeram mudar da aldeia Pedra Una, na margem esquerda do rio Tocantins, para a região do rio Sono, a cerca de 70 km de distância da primeira. Depois uma nova mudança, da margem direita para a margem esquerda do rio Sono devido uma epidemia de gripe. Nimuendajú, nos anos 1930, registrou um surto de bexiga que atingia a região do Funil²⁷. Nos anos 1950, segundo Maybury-Lewis, os Akwẽ enfrentavam um ciclo epidêmico de hanseníase, logo após terem vencido a varíola anteriormente registrada por Nimuendajú. A assistência médica era praticamente inexistente nessa época, e o fato é que a população Akwẽ, desde a segunda metade do século XIX até a primeira metade do século XX, foi drasticamente reduzida. Apenas um terço dela resistiu às epidemias e a invasão sistemática de suas terras.

Nimuendajú (1942, p. 11) chamou atenção para outro ponto importante sobre os dados demográficos Akwẽ: *“In 1930 I found nine such house groups, in 1937 only seven. An accurate census of the Sere ’nte outside these “aldeas” was impossible but the number was comparatively large and the on increase”*. Maybury-Lewis (1979, p. 220), vinte anos depois dos registros de Nimuendajú, observa algo bastante semelhante: *“They have even succeeded in maintaining their population in spite of their precarious social and economic situation and of the considerable emigration from their villages”*. A migração para lugares distantes das aldeias de referência, como notam os autores, era um fator importante a levar em conta em qualquer censo demográfico do povo Akwẽ. Parte dos migrantes haviam se refugiado em terras krahó ou mesmo em cidades distantes, como Porangatu (GO) e Goiânia (GO). A migração para lugares distantes e com poucas ou nenhum Akwẽ também tinha a ver com a mortalidade provocada por epidemias, sendo um comportamento de luto típico. Enlutados costumam transitar entre aldeias de outros povos indígenas ou cidades não-indígenas, de onde aliás alguns deles nunca mais retornaram, estabelecendo-se em terras estrangeiras.

Seria preciso, contudo, matizar a ideia de migração, situando-a no contexto da característica mobilidade sazonal desse povo. Sawrepte e Zacarias, seu irmão mais velho,

²⁷ “Encontrei os Cherénte em estado lastimável. Desde a minha última visita em 1930, o seu número diminuiu de 500 para pouco mais de 300. Três aldeias, das que então havia, não existem mais. Bexiga por toda parte. O pior, porém, é aquela horrível pseudo-civilização em que caíram os sobreviventes, esse consciente abandono de toda tradição. Por toda parte diziam-me na cara: Agora somos cristãos!” (NIMUENDA JÚ, 2000, p. 263)

relataram a mim que homens de prestígios eram aqueles que percorriam lugares distantes em busca de bens controlados por não-índios. O pai deles era um desses homens. Diziam que o pai viajava bastante, seguindo duas rotas distintas, uma ao sul, rumo ao Rio de Janeiro e São Paulo; e uma outra rota à leste, para “os rumos da Bahia” e outras cidades litorâneas no Nordeste.

O pai de Sawrepte e Zacarias, segundo eles, geralmente após a derrubada de campos de cultivo, ao final do período de estiagem, viajava para lugares distantes em busca de ferramentas, sementes, roupas, remédios, armas e outros bens. No início da colheita, quando iniciava novamente o período da estiagem, regressavam para as aldeias onde haviam deixado as esposas e crianças. Eles contam que viajaram duas vezes com o pai, uma vez para a Bahia, nas cidades de Juazeiro e Petrolina, chegando até a capital Salvador, onde o pai mantinha relações de amizade e compadrio com pessoas residentes nessas cidades; outra vez, chegaram ao Rio de Janeiro, lugar de deslocamento antigo dos Akwê, que para ali se dirigiam desde o final do século XIX.

Mais uma vez, viagens longas como essas relatadas para lugares distantes estariam relacionadas à morte de parentes e comportamento de luto. A viagem ao Rio de Janeiro, por exemplo, da qual participaram Sawrepte e Zacarias, quando eram crianças de cerca de oito e doze anos, ocorreu em virtude da morte do avô paterno deles. Essa viagem a pretexto do luto do pai deles durou cerca de dois anos. A viagem para “os rumos da Bahia” teria ocorrido por conflitos em que o pai estaria envolvido com os parentes de sua esposa quando foram viver na região do rio Sono. As pessoas se movem, mudam de sítio, deslocam-se para terras estrangeiras (e, talvez nunca mais retornem) numa grande medida em virtude da interação com parentes mortos. Os mortos conectam passado e futuro como efeito de suas relações. O luto separa, impulsiona deslocamentos individuais ou coletivos, para posteriormente conectar, delineando uma viagem de volta para o lugar onde placenta fora enterrada ou onde alguém viveu sua infância e juventude, retomando o lugar antigo onde seus ascendentes haviam falecido. O ponto que quero enfatizar é como a morte de um parente querido ou muitos, como na irrupção de epidemias está relacionada ao deslocamento (migração) para lugares estrangeiros, sejam as cidades dos brancos ou as aldeias de povos indígenas vizinhos.

Perturbações em terras estrangeiras

Sawrepte, após a morte do pai, foi para aldeias krahó, entre o final dos anos 1950 e início dos anos 1960, um pouco antes das pesquisas de campo do antropólogo Julio Cezar Melatti. Este autor, em suas notas de campo, recentemente publicadas em sua página na internet, registra a presença de Sawrepte na aldeia do Posto, chefiada pelo lendário Pedro Penõ. Sawrepte me contou várias experiências pessoais que viveu entre os Krahó, Apinajé, Krikati, Gavião, Guajajara, além daquelas vividas em pequenas cidades do sul do Maranhão e grandes cidades como Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo, São Luís e Belém (Morais Neto, 2007). Viajou muito ao longo de sua vida, e disso ele se orgulhava. Em 2006, e depois em 2008, estava velho, cansado, e por vezes doente, dizia, “fiquei velho de tanto viajar”.

Em certa ocasião, contou-me que antes de chegar nas aldeias krahó ficou trabalhando para um fazendeiro de Pedro Afonso (TO), e ali encontrou dois jovens krahó que também vendiam sua força de trabalho nas fazendas da região. Ao fim da empreita, seguiu com os jovens para aldeias krahó, pois tinha notícias de alguns parentes de sua mãe que ali viviam. Foi para aldeia do Galheiro²⁸, onde residiam seus tios maternos (*nōkrēmzukwa*) João Noleto e Marcos. Nessa aldeia, onde havia a maior concentração de indivíduos Xerente (ou deles descendentes) fora das comunidades deste povo, João Noleto era um homem influente, chegando a exercer a posição de chefia. “Na aldeia de Serrinha, apesar de atualmente só existirem quatro xerentes e um apinajé, na realidade uma grande parte da população possui ascendentes xerentes” (Melatti, [1967]2009, p. 33). Sawrepte não ficou muito tempo na aldeia Serrinha, a pesar dali ter parentes em linha materna com quem poderia atualizar relações. Disse-me que certo dia, quando foi caçar com o seu tio João Noleto, ele lhe contou sobre a morte de Cará, um xerente casado com mulher krahó, que fora acusado de feitiçaria²⁹.

A história que o tio lhe contou era uma advertência para que Sawrepte não exercesse o xamanismo em terras krahó, devido ao perigo de ser acusado de ser feiticeiro. Sawrepte, dias antes da advertência do tio, havia curado a filha de João Noleto, por meio do sopro e regurgitação de objetos patogênicos. Sawrepte me contou que vira muito *hâipãrĩ* num sítio antigo onde havia sido aldeia, quando certa vez fora pescar num ribeirão

²⁸ Segundo Melatti (2009[1967], p. 32) “Galheiro é o nome que frequentemente se atribui à aldeia de Serrinha”.

²⁹ Em Schultz (1976, p. 212-224) encontramos um relato da execução de Cará.

próximo. Como ocorria entre os Akwê, as almas dos mortos krahó assediavam os vivos que adoeciam. O análogo de *hâipãrĩ* na língua krahó é *mêkarõ*, dizia me Sawrepte. A iniciação de Sawrepte ao xamanismo ocorreu ainda quando vivia em terras akwê, mas entre os krahó também via muitos espíritos, que o acompanhavam sempre que ia caçar. Sawrepte foi um eficiente caçador, por isso seu tio João Noletto tentava persuadi-lo a ficar perto dele. Mesmo assim, Sawrepte resolveu procurar a aldeia do Posto, onde viviam outros Akwê, e que era chefiada por Pedro Penõ, filho de um homem Xerente, mas que nasceu e cresceu em aldeias krahó. Sawrepte diz que tratava Pedro Penõ pelo termo *ĩmumã* (termo atribuído ao pai, aos irmãos do pai, aos primos patrilaterais do pai), mas depois passou a trata-lo como sogro, uma vez que se casou com a filha da irmã de Pênõ. Havia ainda uma mulher, de nome Vitória, a quem chamava de *ĩtbê* (irmã do pai), e um homem que tratava também por *ĩmumã*, de nome Marquinho. Morou na aldeia do Posto por cerca de dois anos.

Certo dia, encontram Sawrepte desmaiado na roça que havia plantado para a sogra krahó. Penõ e os parentes da esposa resgatam Sawrepte. Os pajés krahó descobrem que Sawrepte era ele próprio um pajé, e que seu desmaio na roça era efeito da ação dos espíritos que haviam lhe assaltado. Dias depois daquele incidente, corria o boato que ele era um forte pajé. Os Krahó então resolvem chamá-lo para curar uma pessoa doente, aparentado de sua esposa. Ele curou a pessoa, com técnicas canônicas da pajelança akwê, soprando-a e regurgitando objetos patogênicos. Agora, a notícia havia realmente se espalhado, e ele passou a ser reconhecido como pajé, meio a contragosto, mas sob o assédio constante dos parentes de sua esposa. Não era seguro, todavia, ser objeto de um tal reconhecimento. Entre os Krahó, e também entre os Xerente, acusações de feitiçaria recaem, geralmente, sobre os estrangeiros, embora não só sobre eles, pois podem ser atribuídas aos aventos ou que usam do expediente da ameaça para conseguir o que outros obtêm pela troca (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 17). A política da partilha entre parentes e da reciprocidade balanceada entre afins, uma complexa trama de afetos e desejos, mobiliza acusações de feitiçaria que colocam a suspeita sobre estrangeiros, que tendem a ser considerados como pajés poderosos. O pajé é sempre um outro não parente, no limite um estrangeiro recém-chegado. Carneiro da Cunha (1978, p. 12), escrevendo sobre os Krahó, nos informa que “[a] distinção de feitiço e de doença é feita por um especialista, o curador, que sua visão aguçada e sua imunidade aos mortos torna igualmente apto a cuidar de ambas as eventualidades, desde que a vítima não parente

sua”. Azanha (s/d, p. 07), por sua vez, escreve o seguinte sobre os pajés Krahó, “...ser wajaká [pajé], não é algo que os Timbira desejam para seus parentes (aliás, os wajaká não podem tratar dos seus próprios)”. Essas observações são integralmente válidas para os pajés akwê. A letalidade potencial da política do xamanismo arrasta as pessoas para morte ou para migração, o refúgio em lugares distantes, onde quiçá existam pessoas com quem possam ativar relações de parentesco. A fama de curador poderia se converter em suspeita e acusações de feitiçaria, e os casos de assassinato de feiticeiros eram por ele conhecidos desde o alerta de parentes seus que ali viviam.

Para evitar isso, viajou com alguns Krahó para Goiânia, a fim de ajudá-los a conseguir ferramentas e outras mercadorias dos brancos. Ao retornar fica sabendo que a esposa tinha namorado com um homem krahó recém-chegado de aldeias apinajé. Sem fazer alarde, fugiu com uma mulher apinajé que vivia na aldeia do Posto para aldeias dos parentes dela, onde viviam primos de Sawrepte que para ali tinham migrado quando jovens. Disse que nesse tempo sonhava com muito gado no pasto, sinal de que a feitiçaria rondava as aldeias krahó. Não era um lugar seguro para ele. Desgostoso com a infidelidade conjugal e receoso das acusações de feitiçaria, mudou-se para terras apinajé. Ali, foi viver na aldeia Bacaba, onde já moravam os irmãos Jovino e Pedro, primos paralelos de Sawrepte. Ali também tomou em matrimônio uma jovem apinajé e não demorou para ser novamente reconhecido como pajé.

Certo dia, seu cunhado apinajé adoeceu. Sawrepte interviu em favor dele, curando-o³⁰. Em seguida, curou outro jovem rapaz que tinha sido picado por cobra. Mais uma vez sua fama como pajé havia se alastrado. A paz durou pouco. O encarregado da Funai entre os Apinajé havia se desentendido com Sawrepte. Esse encarregado da Funai espalhou a notícia que Sawrepte era um índio ladino e charlatão. Antes dessa intriga, Sawrepte o tinha questionado sobre a distribuição de ferramentas que chegavam da Funai para os Apinajé. Depois, soube pelo cunhado das maledicências do funcionário. Irritou-

³⁰ Eu conheci esse ex-cunhado de Sawrepté em 2012, numa aldeia apinajé, durante um encontro de artesãos desse povo indígena. Eu estava acompanhado de minha esposa. Ele, ao vê-la, se aproximou de nós e perguntou se ela era índia. Respondi que sim, que ela era Xerente. Ele perguntou se eu conhecia o Justiniano Xerente. Respondi que sim, minha esposa era parenta dele. Perguntou se ele estava vivo. Respondi novamente que sim. Comentou o seguinte para mim: “Ele (Sawrepte), viveu aqui com a gente. Era um bom curador. Nós caçamos muito juntos. Ele matava muita caça. Eu estou vivo por causa dele. Ele me curou. Um dia fiquei muito doente. Daí ele me soprou. Então eu fiquei bom”.

se com fato de que o sogro não tivesse intercedido na intriga. Abandona a mulher e os parentes dela, e vai viver em terras maranhenses.

Trabalhou em fazendas da região, próximas à cidade de Imperatriz (MA), até conseguir trabalho da empresa responsável pela abertura de uma estrada que atravessaria as terras dos Pucobiê e Krikati. Enquanto trabalhava para essa companhia, quase morreu certa vez. Havia recebido seu pagamento e fora para cidade de Montes Altos (MA) a fim de comprar algumas mercadorias. Lá se juntou a não-índios, que trabalhavam com ele na companhia, a fim de se divertir. Bebiam e ofereciam dinheiro para mulheres em troca de sexo. Naquele dia, bebeu tanto que caiu inconsciente. Um companheiro de trabalho o resgatou. Enquanto esteve inconsciente, sonhou com o “espírito da cachaça”. Era um espírito que se alimentava do sangue das pessoas. Era um monstro, uma pessoa imensa, absurdamente imensa, gorda, barbuda, calçava botas de cano longo, comia tudo que via pela frente, e bebia sangue. A cachaça dele era sangue no sonho de Sawrepte. O espírito era o dono da cachaça. No sonho, ele chamava Sawrepte para beberem juntos. Mas ele viu sangue ao invés de cachaça. Daí seu finado pai também apareceu, acompanhado de outros parentes maternos, chamando Sawrepte para caçar. Foi quando acordou da bebedeira na casa de uma senhora maranhense, aparentada do companheiro de trabalho de Sawrepte que o havia resgatado. Coalescendo, sonha com a mãe e o irmão mais velho. Perturbado pela saudade, planeja retornar para visita-los. Comentou comigo que nesse tempo, após se separar da esposa apinajé e viver trabalhando para os não-índios nas fazendas ou na cidade, estava sendo atormentado cada vez mais com visões e sonhos nos quais apareciam a mãe e o irmão (ambos vivos, naquela ocasião).

Retornou então para visitar a mãe, que permanecera no mesmo lugar de onde Sawrepte partira anos antes. O irmão mais velho, não encontrou. Disseram que estava trabalhando em fazendas da região, próximo às aldeias akwê, mas não era possível indicar ao certo seu paradeiro. Sawrepte não se demorou muito: derrubou uma roça para a mãe e retornou ao Maranhão. Tinha cerca de uns trinta anos nesse momento. Novamente, se empregou na Companhia de Estradas em Montes Altos. Ali conheceu homens pucobiê que o levaram para a aldeia Governador. Casou-se com uma mulher Pucobiê. Nesse período, se envolveu numa intriga com os alguns moradores da cidade de Amarante, vizinha às aldeias Pucobiê.

Quando eu estava no Maranhão, os brancos da cidadezinha de Amarante aprontaram briga comigo. Vinha uma pessoa muito ruim, aí eu descobria, aí vieram

me falar que eu era curador. Eu respondia: - Eu não sou curador! Cristão vinha chegando onde eu estava, eu morava na aldeia do Governador (aldeia Pucobiê), vinha trazendo cofo de galinha, fardo de arroz, toda mercadoria vinham trazendo para mim para que eu curasse aquela pessoa doente. Aí eu comecei a trabalhar. Na cidadezinha de Amarante, os farmacêuticos deram parte de mim porque o povo não estava mais comprando remédio lá. Os moradores da cidade só iam na aldeia que eu estava. Em Amarante tinha um padre – toda cidade que eu chego eu me apresento, é para o delegado, escrivão, promotor, juiz, prefeito, secretário, todo mundo, falando quem eu sou, de onde eu venho... Aí eu falei para o padre: - Eu não preciso disso não, meu trabalho é na aldeia junto com os índios, mas o povo da cidade chega na minha casa eu tenho que receber. O delegado da cidade falou para mim: - Pois é Xerente, está vindo muita gente reclamar de você, dizendo que você é curador, outros dizem que você é feiticeiro, é assim... Eu respondi para o delegado: - Pois eu não vou negar que eu faço essas coisas, eu faço isso mesmo, mas eu estou aqui é para ajudar a viver, para melhorar, para a vida ficar boa. Aí o padre, ele era meu amigo, estava junto comigo na delegacia, daí ele falou para o delegado: - Ele está ajudando o município, os índios, todos aqui são beneficiados.

Mais uma vez, no meio de uma série de intrigas, agora envolvendo inclusive pessoas Pucobiê que o acusavam de ser feiticeiro, vai para Imperatriz do Maranhão e por lá fica um tempo morando com um curador não índio. Este lhe ensina rezas e magia contidas no livro de “São Cipriano”. Sawrepte passa a estudar com o dito curador, de nome Zé do Carmo, e a auxiliá-lo. Outra vez, uma nova intriga envolvendo os munícipes de Imperatriz do Maranhão, faz com que Sawrepte saia a procurar um novo lugar para viver. Os dois tiveram de sair em fuga de Imperatriz pois seu amigo e professor Zé do Carmo estava sendo acusado de charlatanismo e de ser praticamente de “magia negra”. Nessa fuga, Sawrepte encontra com índios Krikati que retornavam de São Luís do Maranhão, onde tinham ido reclamar junto a FUNAI contra o esbulho de suas terras.

Sawrepte então oferece ajuda a esses Krikati sobre esse assunto, informando que o lugar certo para tratar da questão de terras era o Rio de Janeiro, onde já havia ido com pai algumas vezes quando era mais jovem. Sawrepte casou-se então entre os Krikati, se envolveu na demanda pelas terras, e inclusive viajou ao Rio de Janeiro à frente de um grupo de lideranças Krikati. Certo dia, quando retornava de uma viagem para Belém, para onde havia ido acompanhar um padre que se instalara na comunidade krikati, chegou numa fazenda. Parecia abandonada, mas não, lá encontrou um mulher não indígena de meia idade bastante adoentada. Ela tinha sido abandonada pelos parentes que estavam com medo da doença dela. Tinha feridas pelo corpo inteiro e não conseguia se levantar da cama, tampouco preparar comida. Ao chegar a esta fazenda, Sawrepte diz ter sentido muita pena desta mulher e, a pedido dela, se prontificou a curá-la. Diz ter se lembrado, antes de iniciar o tratamento, dos seguintes conselhos que ouvia da mãe: quando se chega

em lugar desconhecido é aconselhável que se bote água limpa no pote, que se alimentem os animais de criação, se os há, acenda fogo, só depois se deve tomar banho e preparar a refeição.

Feito isto, saiu para o mato a fim de procurar raízes. Lavou a mulher com as raízes durante três dias. Ao fim deste tratamento, diz que a mulher melhorou, pois as feridas do corpo tinham secado. Ela também, agora, já podia caminhar e cuidar dos afazeres cotidianos – buscar água no ribeirão, preparar alimento e cuidar dos animais de criação. Diz ter ficado por mais de uma semana em vigília, observando a melhora de saúde da mulher. Quando curada, conta ele, esta mulher tentou convencê-lo a ficar morando com ela na fazenda. Sugeriu que ali eles iam viver bem, pois tinha-se de tudo: gado, galinha, terra boa para plantar e outros recursos. Não aceitou, argumentando que tinha família, mulher e filha, que ele tinha deixado na aldeia de São José nos Krikati.

Foi então buscar a mulher e a filha para viverem um tempo em Imperatriz, pois tinha conseguido trabalho numa delegacia da cidade. Conta que ouviu correr um boato na cidade que havia um índio-curador. Este índio era o próprio Sawrepte. A notícia da cura daquela mulher que vivia sozinha na fazenda tinha chegado a Imperatriz. Conta que chegava muita gente na sua casa a fim de procurar seus serviços de cura. Os pacientes eram, em grande maioria, moradores de Imperatriz, e alguns pobres trabalhadores que viviam em fazendas próximas. Com o aumento de sua ‘fama’ como curador, passou a ser perseguido pelos farmacêuticos e médicos da cidade, que foram denunciá-lo ao delegado. Este era o patrão de Sawrepté, em cuja delegacia trabalhava, realizando serviços de limpeza. O delegado deu-lhe um ultimato, aconselhando-o a parar com estas ‘coisas’, restringindo-se ao trabalho que fazia na delegacia.

Retornou então com a família para a aldeia onde estava o sogro. Mas não se demorou muito: logo novas acusações de feitiçaria lhe foram endereçadas por um homem pucobiê que estava casado com a outra filha de seu sogro krikati. Passou também a sonhar cada vez mais com o finado pai, que o exortava a retornar para terras Akwê. As exortações contínuas da alma do falecido pai, enfim, o convenceram. Retornou à Área Indígena Xerente acompanhado da mulher e filha Krikati. Sawrepte estava de fato muito tempo vivendo fora do convívio com os Akwê. Os encontros oníricos com o espectro do pai não eram acontecimentos irrelevantes. Sawrepte me dizia que na época temia a própria morte e os sonhos com o falecido pai eram um prenúncio dela. Então, no início do período chuvoso, quando ainda estava vivendo em terras krikati, tem uma visão com o pai.

Voltava às pressas da roça devido os sinais de chuva quando vê atrás de um toco de pau derrubado na coivara, a imagem do finado pai. Ficou paralisado quando viu a imagem, que desapareceu de súbito. Ainda sem qualquer reação, a chuva prestes a desabar sobre o solo, escutou a voz do finado pai. “Não é bom viver assim. Aqui não é seu lugar. Volte para aquele lugar onde levei você quando se descobriu como pajé. É bom assim, para terminar seus estudos, você vai ser bom pajé. Toda coisa vai aprender, e assim mais e mais. Por aqui só vai encontrar fuxico e intriga. Aqui você não tem parente!”

Conta ainda que nesta época o pai aparecia em sonho lhe ensinando canções, remédios e os discursos rituais Akwẽ, exortando o filho a voltar aos Akwẽ. Sawrepte descrevia para mim esse retorno algo como um destino definido à revelia de sua própria vontade – ele dizia gostar muito de viver no Maranhão (nas aldeias krikati). O fato de ser reconhecido como pajé – e por isso objeto de suspeita de feitiçaria - nos vários lugares e povos com quem conviveu era um fardo psicológico, existenciais e sócio-políticos. O espectro do seu pai e avós maternos (pajés mortos) nunca deixaram de compor com ele determinados momentos de sua vida, influenciando seus caminhos e escolhas; a necessidade de completar seus estudos xamânicos era a própria condição para que permanecesse vivo. Assim ele me dizia: tornar-se pajé não é algo que as pessoas escolhem voluntariamente, ou que se apropriam tendo em vista determinados fins. Ao invés disso, é efeito de acontecimentos e circunstâncias da vidas das pessoas. Elas não decidiam ser pajés por si mesmas; espíritos que apareciam em sonhos é que vinham influenciá-las neste sentido. A própria aparição de parentes mortos nos sonhos de Sawrepte condicionava seu retorno à terras Akwẽ e sua imersão definitiva na atividade xamânica.

A morte do pai, o luto, as viagens, o convívio com outros (índios e não índios), os riscos da condição de ser considerado pajé e estrangeiro, o retorno, a criação de um corpo de parentes, a velhice e a iminência da própria morte. Os fragmentos biográficos reportados aqui tem a ver com um aspecto aparentemente idiossincrático do xamanismo de Sawrepte. Sua experiência sugere que “a situação sobrenatural típica do mundo ameríndio” não se resume necessariamente a um encontro solitário no cerrado com um ente extra-humano, mas também se estende a um encontro (novamente solitário) com outros de humanidade incerta em lugares suspeitos como a cidade dos brancos e as aldeias de outros povos – neste ponto, como as aldeias timbira e as cidades vizinhas a elas no caso de Sawrepte. Igualmente, o espectro da morte sempre esteve presente no horizonte de sua vida.

O impacto da morte de entes queridos, a onipresença de um horizonte espectral, os perigos da atividade xamânica, vistos retrospectivamente, como se a trajetória de vida de Sawrepte fosse uma história biográfica, poderíamos dizer, impulsionou seus movimentos, sua deriva centrífuga quando jovem, e sua deriva centrípeta, quando maduro e depois como homem idoso. O impulso centrífugo do jovem Sawrepte está na origem de várias linhas que se desenharam quando outras linhas foram cortadas – a morte do pai e da mãe, a dispersão do grupo de germanos, o encontro com outros povos indígenas, a instabilidade dessas relações e a valorização do conhecimento pessoal sendo construída no caminhar, na travessia, nas relações com outros humanos e extra-humanos.

A morte de um parente querido impõe um fato oniropolítico parcial na vida das pessoas. O velho Sawrepte temia que sua morte desencadeasse um cataclisma ao qual seus parentes estariam vulneráveis. Atraídos pelas tecnologias dos brancos, a mortalidade de seus parentes akwẽ seria acelerada – o novo tempo seria o tempo de uma oniropolítica muito perigosa porque intensiva, talvez o fim dos tempos, a transformação absoluta e irreversível que deixaria os Akwẽ capturados pelo poder destrutivo dos não índios. Mortos demais contra os poucos e fracos pajés constituíam o mundo vivido de Sawrepte e dos Akwẽ, cada vez mais envolvidos e atraídos pelo mundo dos brancos (de suas tecnologias da morte refletidos em seus produtos alimentares e das relações de produção de alimentos). A onipresença dos mortos na vida de Sawrepte em 2006 e 2008, no contexto do encontro etnográfico comigo, era tema constante de conversa e de sua ação xamânica no cotidiano. Para Sawrepte estávamos vivendo num mundo em que a proximidade excessiva da morte com a vida tornava-a perigosa e louca, uma loucura indesejável materializada na proliferação de patologias decorrentes do contínuo contato com os brancos e, em consequência, da intensificação ainda maior das relações oníricas com parentes mortos que resultava em mais doenças, sucessivamente. O pajé Sawrepte lutava contra essas doenças alienígenas por meio de uma oniropolítica que enredava imagens de parentes mortos como virtualidade da materialização corporificada das novas patologias do contato.

Mortos demais

Zacarias era idoso, dependia de outros para se locomover e não enxergava - a diabete o cegara. Vivia com a filha e o genro. A pneumonia abalara ainda mais sua então

frágil condição quando o encontrei nos idos de 2006. Ele seria internado, sob seus fortes protestos. Eu me ofereci para acompanhá-lo durante a internação, uma vez que seus parentes próximos estavam impossibilitados. Era uma forma de retribuir as longas conversas que tivemos quando ele ainda se sentia forte e animado. Dias antes da internação, no Hospital Regional de Palmas (TO), me contara algo de sua vida. Por volta do final dos anos 1970, ele vivia em fazenda próxima da cidade de Miranorte do Tocantins, onde trabalhava e tinha se casado com uma mulher não-indígena. Levava uma boa vida: tinha um bom patrão e uma boa esposa, alimento farto e seu trabalho era reconhecido e confiável. Neste momento, seu irmão foi visitá-lo, convidando-o a abandonar aquela vida junto aos não-indígenas e seguir com ele para fundar uma nova aldeia onde tinham vivido parte de sua infância, próximo ao lugar onde sua mãe havia sido sepultada. O pai falecera no final dos anos 1960 e a mãe deles em meados dos anos 1970. Os dois irmãos viviam há muitos anos longe das terras akwê, sem contato regular com seus parentes. Zacarias, atendendo o convite do irmão mais novo, seguiu com ele, abandonando o bom patrão e a boa esposa não-indígena. Desde então, passaram a conviver juntos até a morte de Zacarias, em novembro de 2009.

Os dias no hospital foram difíceis. Ele acordava na madrugada, enunciava frases na língua akwê que eu compreendia apenas parcialmente, chorava saudades do neto que ele criava. Mas numa noite em particular eu fiquei preocupado. Acordou de repente, me chamou, falando em português: “Odilon, eu quero ver o meu irmão, porque ele não veio ainda me visitar? Eu não estou aguentando mais, meus parentes mortos estão me chamando... eu não quero ir ainda não, tenho meu neto para criar...” Liguei para o Pólo-Base de Saúde Indígena em Tocantínia para que dessem o recado na aldeia. Sawrepte, irmão de Zacarias, não tardou muito em chegar, a ponto de tranquilizar o irmão, que pouco antes da chegada dele, havia me avisado que não duraria muito mais. Ele me contava seu sonho, em frases curtas e ofegantes, chorosas até: “Odilon, eu estou sofrendo muito, não posso ficar aqui no hospital. Eu vou morrer depressa. Meus parentes (mortos) vieram me buscar, minha mãe, meu pai, meus tios, todo mundo apareceu para mim no sonho. Eu quero ir embora daqui!” Para meu alívio e o dele, seu irmão pajé chegou no fim da tarde.

Dormimos com ele aquele noite no Hospital Regional de Palmas (TO). Zacarias voltou a sentir-se aliviado por ter um pajé ali por perto, até esboçou um sorriso depois de ter chorado com o irmão, relatando o sonho da noite anterior com os finados parentes.

Sawrepte me ensinou aquele dia que quando alguém está muito doente, seu espírito encontra com parentes mortos. Sonhar com parentes mortos quando se está doente é muito perigoso. Zacarias sabia bem disso e apressou que eu tomasse providências em seu favor. Em que consiste o perigo? O encontro com parentes mortos, nos sonhos e na semiconsciência por doenças graves, faz vacilar a perspectiva do sujeito: "...o valor de verdade da perspectiva dos mortos se transforma em valor de verdade para os vivos, impondo-se lhes completamente" (Lima, 2005: 303). O que é verdade do ponto de vista dos mortos, isto é, sua humanidade e seu parentesco com os vivos, torna-se verdadeiro para aquele que com eles sonham.

Sizapi, um jovem amigo que costumava me visitar em 2015, quando eu morava em Miracema do Tocantins, me contou numa ocasião que consigo datar, suas lembranças quando jazia inconsciente na U.T.I. do Hospital Regional de Palmas (TO). Meu amigo tinha sofrido um acidente com arma de fogo quando caçava sozinho. Na U.T.I, ele tinha visto sua finada mãe. Ela apareceu oferecendo leite materno. Sizapi acordou depois de dois dias inconsciente, como contou o irmão que o acompanhava no hospital. Naquele dia, esse irmão de Sizapi tinha chamado o cunhado deles, Sawrepte, para curá-lo. "Se não fosse o pajé eu já tinha morrido, minha finada mãe queria me levar com ela" - assim se expressou meu amigo falando em português. Os Akwê que eu conheci afirmavam categoricamente que o encontro com parentes mortos em situações como as de Zacarias e Sizapi, nos sonhos ou inconsciência, poderiam ser fatais, uma vez que a relação restituída na experiência onírica, repercutia quando despertavam. Estendendo-se sobre o presente, a memória como que procura inverter a flecha irreversível da mortalidade – movimento vão, que só pode se realizar numa inversão de perspectiva do sujeito.

Zacarias, um homem idoso, conseguiu se esquivar do assédio de seus parentes mortos, mas tinha sido por pouco, se o pajé não tivesse chegado... Sizapi, um jovem de pouco mais de 20 anos, enquanto jazia inconsciente na U.T.I, estava sob o olhar de sua mãe já falecida, que tentava alimentá-lo, o que não veio a se efetivar pela intervenção de seu irmão que resolveu chamar um pajé. Minha cunhada me falou que quando certa vez fora enfeitçada não aceitava nenhum alimento que lhe era oferecida pelo marido ou por qualquer outro parente (vivo). Quando dormia, ela sonhava que estava sendo alimentada pelos parentes falecidos, o pai e o tio paterno, e isso a satisfazia. Em situações assim, de doenças e sonhos, o perigo para os vivos obviamente, está em tomar os mortos como parentes – vivos - com quem compartilham alimentos e afetos. Isto é evitado com

facilidade quando uma pessoa saudável eventualmente se encontra com um parente morto no sonho; ela acorda algo atordoada, conta para alguém o sonho, e então, na maioria das vezes, aquilo passa a não ter muita importância. Entretanto, se no sonho há interação física ou verbal, quando o sonhador despertar o risco de sentir-se enfermo não é desprezível. Assim aconteceu certa vez com meu jovem cunhado, que, logo após a morte do avô, sonha com ele acariciando-lhe a face. Acordou com fortes dores de cabeça, e indisposto. Em sonho, o morto tem a capacidade de se impor sobre o sonhador; ele, o morto, vê a si mesmo como humano, e vê a alma do sonhador como o corpo de um parente. Este acontecimento reverbera quando aquele que sonhou acorda: seus efeitos se manifestam sobre o corpo do sonhador. O simples toque da alma do morto em uma pessoa viva pode provocar dores, feridas e mesmo doença. O aumento do sofrimento do corpo em vigília é diretamente proporcional à intensidade das interações do doente com os mortos.

Para aqueles como Sizapi, inconscientes pela ação de alguma doença, evitar a comunicação com parentes mortos não é de todo possível. O mundo cuja existência deveríamos nos limitar a conceber, como algo longínquo, invade a corporalidade dos vivos. Em estado de adoecimento grave, as pessoas tomam parentes mortos por parentes vivos, e essa é uma relação primordialmente assimétrica uma vez que uns são alimentados por outros. Sizapi, inconsciente na UTI, estava sendo alimentado pela finada mãe.

Uma nota de Sawrepte sobre a noção de doença pode nos ajudar a entender os acontecimentos em que parentes mortos aparecem para seus parentes adoecidos.

A doença é como gente. Nós estamos aqui conversando, eles também conversam. Eu tenho muita cantiga de doença, que nenhum desses pajé daqui não sabem. Doenças como catapora, sarampo, tosse braba, gripe é como gente. Elas dormem, acordam, se alimentam, têm seu jeito de viver. Elas ficam escondidas durante o dia e atacam de noite. Quando está com gente doente primeiro não leva para o hospital não... Como é que um médico pode acudir quando chega gente prostrada no hospital? O doutor não pode procurar, o doutor não pode pegar o espírito do corpo que está na cidade. Como é que o doutor vai chamar e pegar e colocar o espírito que está andando com seus parentes que já morreram? Mas estando no meio de nós, de gente como eu, nós fazemos isso. Eu pego e coloco na pessoa, eu vou afastando dos mortos, vou apartando deles. No outro dia já está bom, está sentado, está comendo, fazendo tudo... Tem doença que a gente sonha com ela; tem cantiga para isso, quando tem gente prostrada, querendo se acabar. A gente

sonha que ela está falando que não estou fazendo nada com ela, que estou apenas a olhando. E assim é quando os pajés estão lutando com a doença mas não vêem nada, não conseguem afastar o mal, não conseguem curar. Por isso, que morre muita gente no hospital, doutor não sabe tratar dessas coisas. Eles sabem dar remédio. Mas sobre o espírito eles não dão jeito, pode dar remédio que não volta. Quando não tem espírito não tem jeito. Por causa disso morre muito índio no hospital. Criancinha, gente grande, tem que morrer, por que não tem espírito. Quando sai o espírito fica só o corpo. É igual cigarra, fica só a casca, o espírito sai, não tem mais nada. Assim, vai morrer logo. O espírito sai, fica só o corpo, e aí as pessoas se acabam, mas o espírito está andando com seus parentes que já morreram. Quando tem doença forte - o espírito, quando vem notícia de doença forte - o espírito sai com medo, o parente dele que já morreu fica com dó, vem buscar. Aqueles que são pajés vêem isso tudo, mas aqueles que não são, não sabem de nada....

O termo para doença na língua Akwẽ é *dahâze*. Encontramos aqui novamente a palavra *dahâ* que já tratamos anteriormente (supra, interlúdio), quando vimos que tem o sentido de “invólucro corporal”. O sufixo *-ze* é um nominalizador que forma nomes de circunstância a partir de temas verbais. Vejamos os exemplos apresentados por Cotrim (2016, p. 118-9).

(203) kuzə rkɔ- -zɛ

fogo acender-NML-CIRC

‘acendedor’ (“aquilo que acende”)

(204) kuĩkre- -zɛ

escrever, pintar-NML-CIRC

‘caneta, escrita, lápis’ (“aquilo com que se pinta ou escreve”)

(205) mrmɛ- -zɛ

dizer, falar-NML-CIRC

‘fala, idioma, língua’ (“aquilo que diz”)

(206) da tɔ̃-r-zɛ HUM urinar-NML-CIRC ‘banheiro’ (“lugar de urina de gente”)

(207) da zasku- -zɛ

HUM defecar-NML-CIRC

‘banheiro’ (“lugar de fezes de gente”)

Em *dahâze*, o sufixo se conecta não a um verbo, mas a um substantivo, *dahâ*, que funciona nesse caso como um locativo. *Dahâze*, nesse sentido etimológico, me parece implicar a noção de doença como algo que ocupa o lugar de um corpo, não exatamente o efeito de substâncias estranhas ao corpo, mas como um outro corpo que se impõe sobre o corpo afetado pela doença – o corpo que se torna continente de outros microcorpos, cuja duração resulta na aniquilação do próprio corpo de origem. O adoecimento, ainda, estaria ligado à sensação de dor. “A doença é basicamente um sinônimo de dor, e dores são, antes de tudo, efeitos de substâncias estranhas ao corpo...” (Barcelos Neto, 2008: 92). *Sedi*, é traduzido por dor, indicando um estado indiferenciado de dor, cuja raiz da palavra *se*, é também a raiz do termo *sekwa*, que poderia ser traduzido, literalmente, como aquele que tem a dor, ou em outro sentido, aquele que contém a doença.

Os Akwê usam o termo *dahâze* para se referirem à quase totalidade das doenças. Como argumentei, a materialização da doença no corpo implica a ação patogênica de outros microcorpos, sendo geralmente atribuída a uma agressão externa de outros: de um feiticeiro por meio de manipulação de objetos patogênicos; dos espíritos-donos; do encontro com parentes mortos em sonhos; dos não-índios. Os dois primeiros casos são classificados como “doença de índio” e não podem ser tratados de modo eficaz pelas tecnologias biomédicas. O terceiro, dos encontros oníricos com parentes mortos, tem um status ambíguo, ou melhor, borra a distinção entre doença de índio e doença de branco. Não parece, nesse sentido, uma classe de doenças, mas um estado agravante associado, derivado do próprio adoecer. Segundo Sawrepte, as doenças trazidas pelos não-índios não podem ser tratadas exclusivamente pelos médicos, estes devem ser auxiliados por pajés que são capazes de afugentar os espíritos do parentes mortos sequiosos de se imporem como perspectiva em relação ao doente hospitalizado.

As “doenças de branco”, tais como as mencionadas por Sawrepte, não são vistas exclusivamente como efeito da agência de vírus e bactérias; embora não desconsiderem essa explicação biomédica, consideram-na como veículos da aparição de espíritos de parentes mortos – as doenças advindas do contato encurtam a distância relativa que os Akwê se esforçam em manter com relação aos mortos. Não tenho condições aqui de oferecer uma análise sistemática da nosologia akwê. Meu interesse recai em saber o que acontece com alguém quando cai gravemente doente com o que consideram como sendo “doença de branco”. Deixo de lado as doenças consideradas de “índio”, isto é, as agressões xamânicas por meio de feitiçaria ou advindas da ação (nem sempre) maléfica

dos espíritos-donos. Me interessa aqui considerar as reflexões de Sawrepte sobre a relação entre “doença de branco” e a aparição de parentes mortos quando a pessoa jaz gravemente doente. As doenças vindas do contato com os não índios, tais com as mencionadas por Sawrepte na narrativa acima, parecem indicar que as “doenças de branco” tem como duplo onírico a imagem de uma relação de afeto com um parente morto, que é o que vem em primeiro lugar à mente de uma pessoa doente.

Uma pessoa doente ou idosa costuma sonhar que seus parentes mortos veem buscá-lo para viver com eles, oferecendo-lhes comida, boa vida, e acusando os parentes vivos de não prestar os devidos cuidados aos entes queridos. Movidos pela saudade, os mortos intencionam manter vínculos de convivialidade com parentes vivos, mas, não se reconhecendo como mortos, acabam por provocar doenças, embora não intencionalmente – o espectro é percebido como portador de propriedades patogênicas e se não tratadas por pajés, podem ser letais. Os mortos agem com consequências predatórias para com os vivos, mas, do ponto de vista dos mortos, estão apenas tentando estabelecer com os vivos relações de afeto, e dar continuidade a convivialidade e intimidade de quando partilhavam um mundo comum.

O fato de Sawrepte falar de doenças como sarampo, catapora, “gripe braba”, etc, todas associadas ao contato com não índios e como mazelas patológicas advindas dessa interação, não é à toa se considerarmos que, no dizer de Sawrepte, “quando vem doença braba o espírito sai e fica com medo”, implicando aqui uma ideia bastante disseminado em outros povos ameríndios, que Carneiro da Cunha (1978, p. 12) resume bem ao escrever sobre os Krahó: “doença, termo usado por alguns informantes, é a saída e permanência do karõ [espírito, alma, duplo] fora do corpo”. Sawrepte me dizia algo muito similar, “o espírito sai, fica só o corpo”. Carneiro da Cunha (op cit) continua, na sequência da citação acima, “cá fora, os parentes mortos, e dentre eles especialmente os parentes maternos, estão sempre à espreita, sequiosos de levar o duplo do doente”. Para além do simbolismo dentro e fora, ao qual recorre parcialmente Carneiro da Cunha, há aqui uma teoria da agência patogênica e dos efeitos dela nas pessoas, arrastando-as para relações com parentes mortos. Para Sawrepte, as “doenças de branco” intensificam essas relações com parentes mortos e nisso consistia sua ação xamânica. É como se as “doenças dos brancos” fossem aceleradores de geração de imagens de parentes mortos, o que é por si só suficiente para a morte de alguém no discurso akwẽ. Não me parece que as “doenças

de índio” provocariam esse mesmo efeito em relação a aparição de parentes mortos, pois nelas estariam envolvidos outros sujeitos não humanos.

“Quando sai o espírito fica só o corpo..., o espírito sai, não tem mais nada”, essa formulação, dita em língua portuguesa, corresponde ao que escreveram inúmero(a)s pesquisadore(a)s sobre muitos outros povos ameríndios. Barcelos Neto (2008, p. 90) conta que “para os Wauja, toda doença grave corresponde a múltiplos e seguidos raptos (ekepe, em wauja) de frações da alma do doente pelos *apapaatai*”. O autor explicita, em nota, que os Wauja, povo indígena falante de uma língua aruak, não tem um termo vernáculo para “frações da alma”. O que essa ideia de fraccionamento da alma indica é que a “substância vital é perdida de modo parcelado e não de uma única e definitiva vez” (op cit, p. 90).

Melo (2016, p. 126), escrevendo sobre os Akwẽ-Xerente, explica que

Quando uma pessoa cai doente se diz que ela está dahãze. 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.

O que é isso que descrevemos como “saída da alma”, ou inversamente, “intrusão de objetos/substâncias patogênicas” no corpo? E o quê Sawrepte enuncia ao dizer em língua portuguesa, “uma doença grave, que não tem cura, que o espírito saiu...porque sem espírito ninguém aguenta”? Considerando a discussão que fizemos no interlúdio (supra) do conceito de *dahâimba* e seus associados, podemos suspeitar que essa coincidência entre a linguagem de Sawrepte e dos antropólogos contenha um equívoco digno de nota. Talvez, poderíamos pensar que o emprego da expressão “espírito que saiu do corpo” tenha a ver com o efeito de duplicação que o conceito de *dahâimba* nos remete. Alma/espírito é a duplicação, dissemos. O que os encontros oníricos, e a própria condição do sonhar, com parentes mortos parece sugerir é o redobramento do estado contínuo sobre o estado descontínuo, prefigurado em imagens de relações de afeto vivida em outro tempo, como se a alma/espírito indexasse a reversão entre figura e fundo. Trata-se aqui de um dentro e um fora dobrados sobre si mesmos, em desequilíbrio perpétuo, como se as diferenças de perspectivas contidas nos corpos deixassem de atualizar as diferenças no plano do

parentesco com os vivos, daí o redobramento em outras relações que remetem ao plano de virtualidade que se impõe nas doenças, nos sonhos e no xamanismo.

O que está em jogo é o sentido da fabricação do parentesco, quem é ou quem não é parente. Alguém se torna humano porque teve seu corpo fabricado em relações de assemelhamento (e diferenciação) com outros humanos. Com efeito, a morte é a transformação das relações de parentesco do morto,

A morte aqui corresponde pois ao aparentamento – pela comensalidade, pelo sexo, pela pintura, pela comunicação – lá. Para capturar seus ex-parentes aqui, os mortos recorrem à memória do parentesco que os unia a eles, a mesma memória que responde pela sua própria aderência aos vivos. De certa forma, os mortos são isso: memória do parentesco, e se essa memória é (re)convertida em ato, reatualizada, isso é fatal para os vivos” (Coelho de Souza, 2002: 378).

Se, nos sonhos e doenças, vivos podem ver parentes mortos como pessoas vivas, os mortos vêem parentes vivos como vivos. Mais uma vez está em curso aqui uma luta de perspectivas: a tentativa dos mortos em manter ou reaver a consciência perspectiva com os parentes vivos, e a luta dos vivos em manter-se distantes da perspectiva dos mortos. Veremos no próximo capítulo que nas práticas funerárias e no luto é reivindicada uma alteridade “radical” entre vivos e mortos, em um trabalho deliberado de dissolução dos laços sociais, de negação do parentesco. De todo modo, o emprego descritivo de “saída da alma” para se referir à experiência de adoecimento ou onírica, parece ser melhor entendido considerando que a pessoa contém dentro do corpo uma capacidade de duplicação. A aparição de um parente morto no sonho ou nas doenças, não é senão o gatilho de aceleração dessa capacidade interna aos corpos de se duplicarem. Com efeito, os sonhos inserem o sujeito num plano virtual de multiplicidade cuja velocidade implica a difração de perspectivas e a dissolução contínua da pessoa.

A aparição de parentes mortos que ela acarreta, consistem na irrupção de um fundo fantasmático que é inerente ao corpo, a inversão figura/fundo traz os mortos como imagens de relações vividas. Ter/ser um corpo para os Akwê, espelho, não é simplesmente ser contido ou conter alguém, ser dono ou possuído por um dono qualquer, mas sobretudo conter em si, entre outras coisas, imagens de relações de fabricação e transformação do parentesco – os mortos, assim, não podem ter suas imagens atualizadas como afetos vividos, embora estejam ali como plano de fundo, à pretexto da destruição do corpos. Alguém que se relaciona com mortos, em certas circunstâncias, atualiza

“...uma diferença infinita, ... interna a cada personagem ou agente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 323).

Entre os Akwê, vivos e mortos não estão simplesmente em oposição uns em relação aos outros ou no exterior umas das outras, como a análise de Carneiro da Cunha faz aparecer para o caso Krahó. Cada um, vivo e morto, pode suceder o outro, aparecer no lugar do outro. Isto implica que o morto é também o que está dentro, um pode incluir o outro, não coexistindo simplesmente lado a lado, mas também se encontram dentro uns dos outros, uma vez que a continuidade entre eles é re-estabelecida na morte da pessoa. A negação dos vivos para com o mortos, as oposições relacionais entre eles, podem assim serem vistas em termos de uma dialética entre memória e esquecimento que prescinde de uma síntese. Talvez isto nos colocaria diante de uma série de questões sobre o parentesco, vendo-o como uma relação de alteridade que é interna ao sujeito e que se efetua propriamente na morte da pessoa, ali onde o mundo, dizem, é parentesco sem a afinidade, é um mundo de pura continuidade como no mito.



Seria possível, à esta altura da pesquisa, começar a esboçar um conceito etnográfico de sonho para os Akwê. Diferentemente da tradição freudiana de interpretação de sonhos que pressupõem a distinção entre a mente e o mundo físico, e que os sonhos refletem o estado inconsciente interior do indivíduo (Willerslev, 2004, p. 410), a onirologia Akwê e de outros povos ameríndios, refletem seu engajamento com a alteridade dada que constitui a vida humana. A realidade dos sonhos, assim, não são vistas como fantasias ou reflexos do mundo interior dissociado de um mundo exterior, e os mesmos princípios que trabalham na experiência onírica também operam na vigília. Como afirmei anteriormente, os sonhos, para os Akwê, não remetem tanto a uma psicologia quanto a uma etnoantropologia, ao espaço onto-epistêmico de relações com outros seres. Um ponto bastante descrito na literatura ameríndia é a experiência onírica como um modo de obter conhecimento e comunicar-se com seres não humanos. Além disso, é por meio da atividade onírica que alguém se torna pajé e usa desse conhecimento adquirido no tempo do sonho para exercer influência nas condições da vida desperta e mudar os rumos dos eventos cotidianos. O acontecimento onírico tem consequências práticas na vida cotidiana diurna. A rigor, nenhum sonho deixa de ser previsão de algum acontecimento futuro, mas seu valor premonitório não deve ser visto em termos de determinação regressiva ou progressiva, mas como bem observou Shiratori, estão abertas

“às possibilidades virtuais, entretidas à realidade, embora não atualizadas..., o diagnóstico das potencialidades desencadeadas em sonhos que serão manipuladas em benefício do sonhador” (2013, p. 15).

O mundo da vigília não está dissociada das regiões cósmicas dos sonhos, mas estas não são o espelho daquele. O mundo dos espíritos, tratado ao longo dessa tese, é tão real, tão material, tão sensível, quanto “o chão que pisamos”, para utilizar uma expressão frequentemente dita por Sawrepte no sentido de enfatizar que os espíritos não eram criaturas de fantasia. Ao contrário, emergem como efeitos sensíveis nos próprios corpos das pessoas, influenciando suas ações e trajetórias de vida, ou mesmo, provocando perturbações ontológicas com valor de vida ou de morte.

Sawrepte fazia uma distinção entre sonhos comuns e sonhos extraordinários. Os primeiros envolveriam pessoas conhecidas, atos e afetos cotidianos, resíduos do curso das atividades diárias. Não eram sonhos irrealis, mas sonhos comuns, por assim dizer, uma vez que seus acontecimentos constituem virtualidades da vida diária, revelando faces ocultas dos sentimentos, desejos e afetos das pessoas. Sonhos comuns não são irrealis; assim como os sonhos extraordinários, não se opõem a uma suposta realidade superior da vida em vigília. O que interessa nessa teoria onírica não é o contraste entre real/irreal, mas a dimensão de virtualidade acessível nos sonhos, com suas possibilidades abertas que podem atualizar-se (ou não) no curso das atividades diárias. A diferença entre sonhos comuns e sonhos extraordinários reside na natureza dos seres que ali se encontram. Como dito, em sonhos comuns, se encontram pessoas conhecidas, que podem se revelar, para exegetas dos acontecimentos oníricos, instrutivos sobre as intenções ocultas das pessoas. Uma vez, Sawrepte sonhou com muita gente chegando na sua aldeia, pessoas conhecidas, vivas; todos vinham lhe pedir conselho, mas quando ele começava a falar, ninguém mais estava presente - aconteceria muita fofoca nos dias seguintes. E ela se espalharia causando intensos distúrbios emocionais nas pessoas envolvidas.

Por outro lado, sonhos extraordinários, são aqueles em que se encontram animais, espíritos, ou mortos, que se comunicam em linguagem humana com o sonhador. Esses são os sonhos verdadeiros segundo a teoria onírica de Sawrepte, verdadeiros no sentido de produzirem efeitos na pessoalidade/corporalidade daquele que com esses seres sonhou. Essas experiências oníricas são, digamos, acontecimentos plenos, com valor premonitório; na feliz expressão de Shiratori (2013, p. 7) “o próprio futuro visto de relance”. É através desses sonhos que alguém se torna pajé: caindo gravemente doente,

se encontra com espíritos-donos ou com parentes mortos e assim pode morrer também; ou quase-morrer, o que resulta na apropriação de novas capacidades corporais, novos conhecimentos. Mais uma vez, o caráter extraordinário de sonhos com espírito-donos ou com parentes falecidos revela-se em seus efeitos na corporalidade. Em um sentido importante, sonhos extraordinários são aqueles em que a corporalidade do sujeito está sob risco de se transformar em outra, em outras capacidades. No caso de encontros oníricos com espíritos-donos, tratam-se de transformações vitais em que alguém como que passa a deter dentro de si um outro corpo. No caso de encontros com parentes falecidos, as transformações não implicam para o sonhador vitalidade, mas sim mortalidade, sonhos com valor de morte ou adoecimentos graves.

Ao contrário do que foi descrito para caso Aschuar (DESCOLA, 2006), os Akwẽ não me parecem interessados numa classificação tipológica dos sonhos segundo diferentes lógicas interpretativas. Dessa forma, me parece pouco estimulante enveredar na construção de uma tipologia de sonhos, como por exemplo faz Gonçalves (2001) ao organizar os seus dados referentes aos sonhos Pirahã.

Minha percepção é que há uma aproximação entre o acontecimento onírico e o tempo mítico, de acordo com uma conversa com Sawrepte quando eu li para ele o relato de um sonho registrado por Nimuendajú (ver sobre isso no capítulo anterior). Lembremos de seu comentário: “O sonho é parecido com as histórias que os mais velhos gostam de contar para gente, do jeito que eu estava te contando sobre como é que foi que surgiu o fogo. No sonho toda coisa aparece para a pessoa, todo bicho, todo espírito, conversando com a gente como se fosse gente mesmo, falando nossa língua...” A distinção entre sonhos comuns e sonhos extraordinários não é senão um recurso analítico para enfatizar a experiência onírica como da ordem do dado, da alteridade como estrutura a priori da relação ameríndia, remetendo-a ao regime metamórfico dos mitos.

Como observado por Descola (2006: 366) o mundo dos sonhos partilha algumas regras de construção com o mundo dos mitos. Segundo esse autor, os cientistas do século XIX viam os mitos como reflexo dos sonhos, mas é o inverso que parece ocorrer entre os ameríndios. As narrativas de sonhos que venho aqui escrevendo parecem aproxima-los do mundo do mito, no sentido proposto por Viveiros de Castro (2015: 56)

O discurso mítico consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um “caosmos” onde as dimensões corporal e

espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré-cosmos, muito longe de exibir uma “identidade” primordial entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual. Donde o regime de multiplicidade qualitativa próprio do mito: a questão de saber se o jaguar mítico, por exemplo, é um bloco de afetos felinos em forma de humano é indecível, pois a metamorfose mítica é um acontecimento, uma mudança não-espacial: um superposição intensiva de estados heterogêneos, antes que uma transposição extensiva de estados homogêneos.

Como já disse anteriormente, uma implicação clara do comentário de Sawrepte, feito ao escutar sobre o sonho de Bruwê, e ao refletir sobre os seus próprios sonhos no contexto de conversações comigo, é a de que as narrativas míticas não são coisas do passado, histórias inverídicas. Nesse sentido, reforça uma interpretação do mito que não remeta a uma oposição à história; as mesmas forças que operam no mito estão atuando no mundo dos viventes. O mito e os sonhos pertencem, entretanto, a um outro regime de temporalidade, não a um outro tempo *anterior* ao advento da história, mas ao outro lado da existência histórica. Como observou Vianna (2016, p. 278), num artigo recente sobre os sonhos ameríndios, “[os] sonhos, porque sem um mundo para si, oferecem às pessoas acesso a mundos outros que já são realidades constituídas – o sonho ameríndio não constrói realidades, mas oferece um acesso a realidades já dadas para outrem”.

Talvez, para os Akwê, a experiência onírica seja a demonstração mais simples da existência “de um mundo habitado por espíritos”, a face invisível das corporalidades descontínuas que constituem a paisagem existencial da realidade desperta. Acredito ter me aproximado de um conceito etnográfico de sonho por meio de Sawrepte: o sonho como a capacidade do corpo de dobrar e redobrar sobre si mesmo diferentes mundos – todos já pressupostos nos mitos - como efeito de diversas relações com parentes, mortos e espíritos. Essa conceituação do sonho corresponde à polissemia que o conceito de *dahâimba* mantém pressuposta ao recusar a distinção entre corpo e alma em qualquer que seja o sentido. Lembremos do esquema descrito no Interlúdio 1 dessa tese para se ter uma ideia disso que estou considerando “o sonho como a capacidade do corpo de dobrar e redobrar sobre si mesmo diferentes mundos” a partir das diferentes glosas que o termo *dahâimba* suporta.

Dentro do DAHÂI = Corpo Visível

DAHÂI de dentro = alma invisível

1. Corpo do corpo
2. Alma do corpo

3. Corpo da alma
4. Alma da alma

Nesse sentido, a glosa descritiva “a alma sai do corpo” no sonhos, na doença ou na morte, é equívoca, pois, além da distinção entre corpo e alma não ser relevante para os Akwẽ, o que o conceito do corpo como capacidade de dobramento nos indica é que a atualização das diferenças (corpo do corpo) no plano do parentesco – as distinções entre metades exogâmicas, clãs e categorias de relacionamento – são elas próprias instáveis (alma do corpo), sujeitas à sua própria dissolução (corpo da alma), à sua destruição que subjaz à morte (alma da alma). A morte e o parentesco são gatilhos. O parentesco é a vida. A morte, por sua vez, não é o fim do corpo (de parentes). Ambas, vida e morte, encontram-se dobradas nos corpos. Ao dormir, os corpos são desdobrados. No despertar, redobram-se por meio daquelas diferenças no plano do parentesco. Ocorre que esse redobramento não está sempre garantido, ao passo que o desdobramento não cessa de ocorrer, pois é a própria condição dos corpos de parentes. “A consanguinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 423)

Passemos aos ritos funerários e ao luto para refletir sobre porque os Akwẽ sustentam que a morte de um parente querido não é o fim do corpo, mas sim a capacidade de criação de outros corpos como imagens de relações de afeto memoráveis. O fim dos corpos, veremos, não é um fim em si mesmo, mas a criação de outros corpos como imagens de relações, virtualidades que sempre existiram e estão aí para serem atualizadas. Os ritos funerários são operações sobre os corpos dos enlutados como efeito de uma operação sobre o corpo do morto. É conveniente convencer as pessoas enlutadas que seus mortos são outros – imagens de relações memoráveis de afeto que devem ser atualizadas na relação com os parentes vivos.

4. O fim do corpo?

Nada continua igual depois da destruição dos corpos

(Els Lagrou, 2003, p. 107)

In essence, the problem is that nothing distinguishes the mental image of a deceased person from the image of a living individual; as thoughts, the recently dead are still alive.

(Anne Christine Taylor, 1993, p. 655)

No mito de surgimento do fogo culinário, estudado no primeiro capítulo dessa tese, coexistem, como tentei argumentar, dois regimes de diferença: a diferença descontínua entre humano (predador) e não humano (presa), e uma diferença contínua entre humano vivo e humano morto. Meu argumento, na análise do mito, era que a diferença descontínua (e simétrica) entre akwê e queixada (ou anta, ou galinha d'água, ou qualquer outro ente transformado em presa no episódio da captura do fogo primordial) é a condição mesma da diferença contínua (e assimétrica) entre o avô-onça mítico e o menino que revelou o segredo do fogo culinário. Há, portanto, uma diferença contínua entre parentes vivos e parentes mortos, que se distingue da oposição descontínua entre humanos e não humanos que resulta da obtenção do fogo.

O capítulo 2 abordou os efeitos da oposição descontínua entre humanos e não humanos no xamanismo akwê. A diferença entre os seres do mundo pós-mítico está centrada nos corpos. Os corpos são efeitos de perspectiva num regime de multiplicidade de relações entre predadores e presas. A morte de um parente faz passar ao primeiro plano o regime de diferença contínua entre vivos e mortos: contraefetuação.

O capítulo 3, por sua vez, tratou de descrever como esse regime de diferença contínua entre parentes vivos e mortos atualiza-se nos sonhos, na doença ou na velhice. Argumentei, ainda nesse capítulo, que a vida social akwê supõe a coexistência entre vivos e mortos como duas perspectivas distintas sobre a humanidade e o parentesco. Do ponto de vista dos mortos, sua relação com parentes vivos é de diferença contínua, e ainda que a distância vá aumentando na própria morte e nos rituais funerários, nunca há

rompimento, uma vez que os mortos sempre vão aparecer nos sonhos de pessoas gravemente adoecidas e para aquelas que ficaram idosas – aquelas que não mais percorrem o cerrado a fim de abater presas para produzirem o parentesco. Do ponto de vista de quem está vivo, entretanto, as relações com os mortos é análoga à descontinuidade entre humanos e não humanos, materializando-se em um conjunto de práticas que tomam e põem os mortos como outros e/ou inimigos. A morte, para os vivos, é uma relação que separa.

A morte é matéria para um conjunto de práticas funerárias que, por meio do idioma da corporalidade, lançam vivos e mortos numa reflexão sobre o corpo humano, sua destruição e os efeitos da aparição dos fantasmas de parentes. Se no capítulo anterior lidamos com as aparições de mortos nos sonhos de pessoas idosas ou doentes, agora quero me concentrar num momento específico; as relações entre vivos e mortos nos ritos funerários, pós-funerários e no luto, em que o vetor da relação se inverte e os vivos procuram reafirmar a oposição relativizada pelas aparições. Ao final, busco tratar brevemente um ponto sobre a nomenclatura masculina, considerando um comentário de Sawrepte – “os mortos não tem nomes”, ou ainda, “os mortos não podem ter nomes”.

Práticas funerárias

Os Akwê empregam, alternativamente, as expressões *mâtô dêrâ* ou *mâtô sikutõrĩ* para se referirem à morte de alguém. A primeira expressão significa literalmente “está morto”, “(alguém) morreu”. A segunda é um eufemismo para morrer; significa literalmente “acabar”. O verbo *sikutõrĩ* é utilizado também, em alguns contextos, para dizer que se esqueceu de algo ou alguém. Um outro eufemismo que escutei, com alguma frequência, para mencionar a morte propriamente dita, foi “ele se entregou”, dito em língua portuguesa. Um interlocutor, ao ser questionado “para quem ele se entregou?”, me respondeu: “para os parentes que já morreram, eles vem buscar a gente”. A expressão também tem o sentido de dizer que a pessoa que morreu se cansou de viver, principalmente no caso de pessoas idosas.

A expressão “ele já se acabou” evoca a centralidade do corpo, mais precisamente ao impacto da destruição dos corpos, de sua ausência e de sua espectralidade dotada de uma invisibilidade perspectiva, uma imagem espectral que acossa a memória dos parentes. A morte, para os Akwê, é uma catástrofe do corpo e ao mesmo tempo de persistência de uma imagem-memória desse corpo, que não deve ser cultivada pelos

vivos. Os Akwê esforçam-se para manter seus parentes mortos à distância: a semiótica das exéquias funerárias propõe um meio ideal de operar essa separação com os parentes mortos.

A morte de uma pessoa é atestada quando o coração para e as pulsações não são mais sentidas. A respiração cessa e os olhos, suas pupilas, perdem o brilho, anunciando então a morte de um indivíduo. O corpo se transforma definitivamente em cadáver. Para se referirem a este, empregam o substantivo *dadâ* ou *dadkâ*. Esses termos se opõem a *dahâimba* e *dahâ*, geralmente utilizados para o corpo de quem está vivo (vimos isso no Interlúdio 1). A morte, entre os Akwê, decompõe então a pessoa em: cadáver e espectro. Essa decomposição revela relações simultaneamente domésticas e cósmicas; o corpo do morto é a matriz relacional que funciona como um gatilho para operações de decomposição e recomposição das relações no plano do parentesco e no plano cósmico. O corpo-cadáver é assunto dos afins, são eles que devem prepará-lo e enterrá-lo; aos parentes, cabem os lamentos melódicos e o luto, cuja semiótica insiste na dissolução dos laços que os envolvia, mas que não acaba com o “fim do corpo”, uma vez que resta dele a imagem espectral.

Vejamos como isso ocorre a partir de um caso concreto que acompanhei no curso de minha experiência etnográfica.

A morte de Zacarias, irmão mais velho de Sawrepte, foi um longo e doloroso processo. Ele morreu idoso. Estava cego, era cuidado pela filha e genro, com quem residia. Em 2004, quando o conheci, encontrei-o bastante adoecido. Em 2006, encontrei-o novamente, desta vez, melhor disposto. Em 2008, voltamos a nos encontrar. Nesse ano, seu estado de saúde oscilou, até que ele caiu gravemente doente em virtude de um crise de pneumonia. Acompanhei-o quando foi internado no Hospital Regional de Palmas (TO). Ali, como relatado no capítulo 3, sonhou com o pai e a mãe, ambos já falecidos, oferecendo-lhe alimento e o convocando para tomar o caminho dos mortos. Foi necessário que seu irmão pajé intercedesse, afastando o mortos que vieram acostrar Zacarias. Ele não queria morrer. Chorou saudades do pequeno neto que deixara na aldeia. Recuperado, Zacarias voltou para casa. Meses depois, num acidente doméstico, quebrou o fêmur e precisou ser novamente hospitalizado.

Dessa vez, foi encaminhado para o Hospital Regional de Miracema do Tocantins. Um de seus filhos o acompanhou. Eu estava na aldeia quando isso ocorreu. Fui com Sawrepte visitá-lo. Conversamos com o médico. Disse-nos que o caso dele era grave.

Seria necessária uma intervenção cirúrgica, mas os exames detectaram que Zacarias poderia não aguentar os efeitos da anestesia. Sua internação se arrastava por vários dias. Quando fomos à enfermaria onde Zacarias estava internado, ele chorou com o irmão e contou-lhe sobre o insistente assédio do espectro do pai e da mãe. Voltamos para aldeia. Nessa noite, conversava com Sawrepte quando ele repentinamente interrompeu a conversa e saiu para fora da casa. Alguns minutos depois, ouvi Sawrepte cantando na noite escura. Me dirigi para a casa onde seu cunhado estava doente, pensando que Sawrepte estaria em trabalho de cura. Ele não estava lá. Voltei para casa dele e o encontrei fumando. Me disse que o “espírito” do seu irmão estava na aldeia. No canto, ele mandava o espírito voltar para o hospital. Disse ainda que não poderia mais interceder por ele, a morte do irmão estava próxima. Dois dias depois Zacarias veio a óbito no hospital regional de Miracema do Tocantins.

Quando alguém morre no hospital, o corpo é submetido a todo protocolo que já conhecemos: a autópsia, a preparação do cadáver e o encaminhamento para o local do enterro. O caixão é fornecido pelo Pólo-base de saúde indígena. O corpo de Zacarias foi vestido com uma camisa branca e a parte interna do caixão revestida de flores brancas em torno do tórax e cobrindo o corpo da cintura para baixo. O corpo já vem preparado para as exéquias que se seguirão no local do enterro. Aliás, as mortes em hospitais tem se tornado frequentes, e mesmo naquelas ocorridas nas aldeias, os corpos tem cada vez mais comumente sido encaminhados para autópsias em centros hospitalares, seguindo para laudo médico para fins de aquisição de direitos previdenciários ou de indenização quando o morto deixa filhos e/ou filhas menores de idade.

Os costumes funerários Akwẽ podem ser distinguidos em dois conjuntos, que consistem basicamente na ornamentação e na remoção do cadáver, ambos executados pelo mesmo grupo de pessoas. A ornamentação inclui a lavagem do corpo, o corte de cabelo e a pintura corporal, com os motivos do clã ao qual pertencia o morto. A lavagem do corpo era realizada no interior da casa onde residira o defunto, e nunca fora dela, me disseram. O local da lavagem era aterrado logo após o ato. O cabelo do morto, que fora aparado, seria colocado dentro do túmulo, enterrado junto ao corpo. Após a lavagem procede-se à pintura corporal e o cadáver é exposto na parte da frente a casa junto aos seus pertences pessoais. O corpo, em tempos antigos, era enrolado em esteiras trançadas e amarradas com fita de buriti, antes de ser levado para o local do enterro.

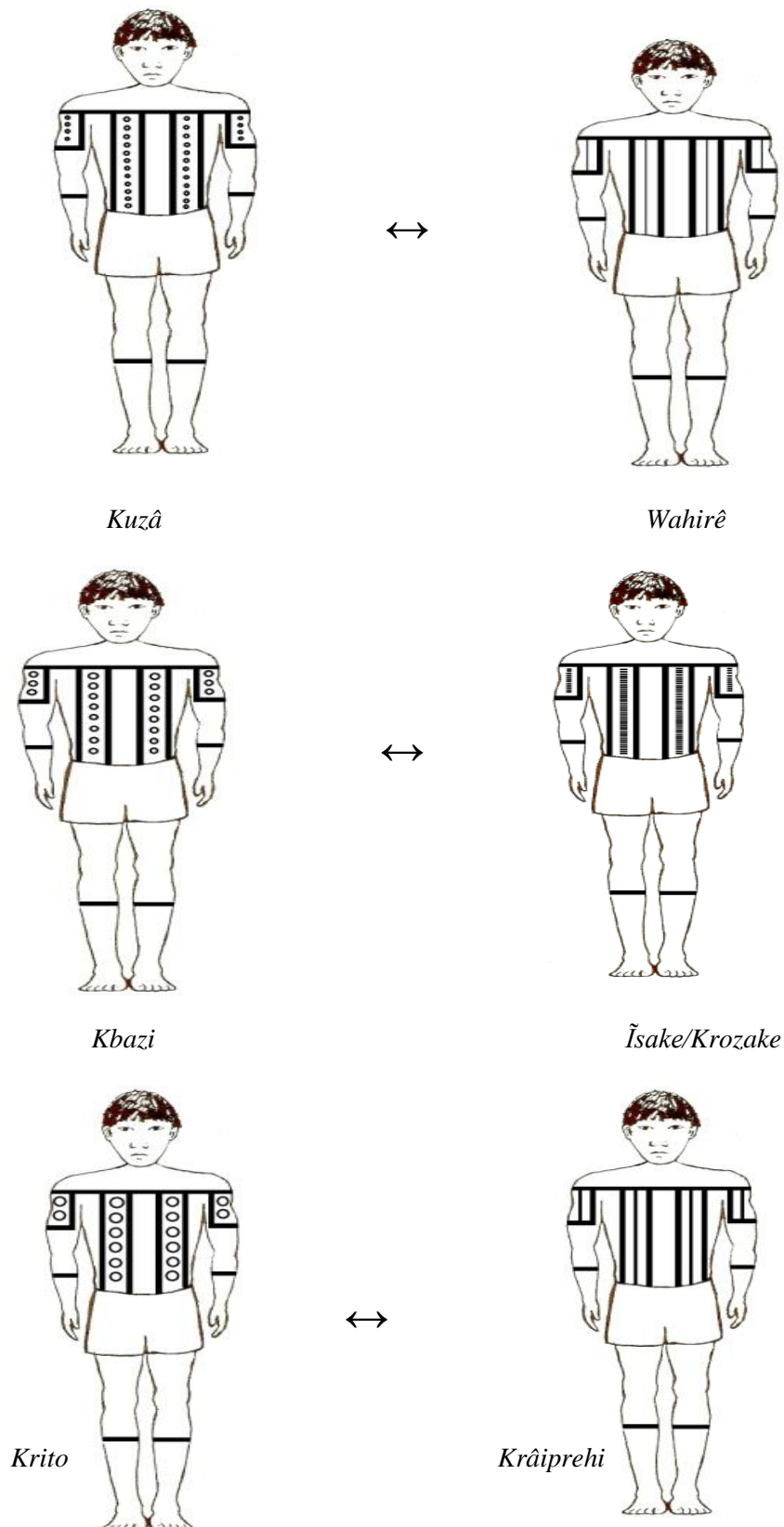


Figura 04. Clãs dasisdanãrkwa (parceiros cerimoniais); adaptada de Sinã (2016).

A ornamentação do corpo, assim como sua remoção, é executada pelos afins reais do morto. Idealmente, quando morre alguém do clã Wahirê, quem faz o enterro é alguém do clã Kuzâ, caso o falecido tenha entre seus genros pessoas identificadas à esse clã; caso contrário chama-se sempre alguém da outra metade. E vice-versa, claro: se morre uma pessoa do clã Kuzâ quem faz o enterro são membros do clã Wahirê, ou alguém da mesma metade dos Wahirê, isto é, um Krozaké ou um Krâiprehí, dependendo das relações que o morto mantenha com esses clãs, concretizados por casamentos de suas filhas e/ou netas. Por isso não é aconselhável casamentos dentro da mesma metade, pois como disse um homem a Raposo (2017: 156) – além de incontáveis interlocutores de antropólogos ao longo da história da disciplina: “Se casar no mesmo clã mesmo, com parente próprio, como é que eu vou colocar nome nos meus filhos? Como é que eu vou pintar meus filhos? Quem é que vai me enterrar depois que eu morrer?”

O tratamento do cadáver, sua preparação, remoção e sepultamento evidencia um conjunto de relações entre consanguíneos e afins. É expressamente interdita ao cônjuge (se haver) e aos parentes paternos do morto qualquer intervenção sobre o cadáver. O tratamento do corpo do morto por não indígenas, em hospitais e necrotérios, em lugar de pelos afins, parece coerente com a lógica de “alterização” que subjaz à morte. Se, atualmente, a preparação do cadáver tem sido cada vez mais realizada pelas instituições não-indígenas, a remoção segue rigorosamente os costumes antigos.

Sob a designação “remoção do cadáver” compreende-se a translação do defunto, a escavação da sepultura e a inumação propriamente dita. O corpo de Zacarias não foi para a aldeia que fundou e viveu até a sua morte. Me falaram que ele queria ser enterrado num local perto de lá, mas a aldeia Hêspohure não tinha cemitérios. Apesar de fundada há quase 20 anos, nenhum adulto ou idoso fora ali sepultado. Três pequenas crianças estavam enterradas na aldeia, no fundo das casas de seus pais, mas nenhum sinal era visível de que jaziam ali sepultadas. Nenhuma cruz, nem o amontado de terra por cima do solo em forma de cúpula³¹.

³¹ Os Akwê costumam enterrar crianças pequenas (até 05 ou 06 anos) nos “terreiro” das casas. As regras para a preparação e remoção do cadáver são as mesmas para adultos, homens ou mulheres. Geralmente, são os tios maternos, desde que pertencente à metade confrontante ao pai da criança, os responsáveis pela prestação funerária. Não tenho certeza se as crianças são pintadas com motivos clânicos. Atualmente, a prática de submeter os corpos à perícia realizada pelas instituições não-indígenas reduziram os serviços prestados pelos afins.

Por causa disso, a despeito de sua conhecida vontade, Zacarias foi levado para a aldeia dos parentes paternos de seu genro. O local do enterro fora escolhido por Sawrepte. Seria no mesmo cemitério onde também estavam enterrados o pai, a mãe e uma irmã deles. O cemitério ficava a cerca de quinhentos metros da aldeia Brejo Cumprido, aldeia esta bastante distante do local onde o defunto morava antes de morrer. Quando o corpo chegou na aldeia para ser velado, seu irmão, filha e filhos entregaram-se às lamentações fúnebres (ver adiante). Enquanto essas lamentações fúnebres fazem do velório um cenário dominado pela presença dos parentes do morto, os afins, mais afastados do caixão organizam-se para a remoção do cadáver. Para a organização do sepultamento de Zacarias, fora destacado seu co-sogro, pai de seu genro. Foram escolhidas treze pessoas para escavação da sepultura, todos eles pertencentes à metade oposta de Zacarias, que era um homem do clã Wahirê. Observei que, entre os homens responsáveis pela escavação, nem todos eram do mesmo clã. Havia homens do clã Kbazi, de quem o genro de Zacarias fazia parte, e outros do clã Kuzâ, em minoria.

As sepulturas são abertas com uma profundidade de aproximadamente dois metros. É feito um girau onde é assentado o corpo³². Joga-se terra por cima até a formação de uma cúpula sob o terreno. Em alguns casos é fincada uma cruz. Em volta da cúpula são colocadas pedras encontradas em local próximo. Os Akwê, diferentemente de outros povos ameríndios, não enterram seus mortos dentro da aldeia, mas, geralmente, em locais relativamente distantes do adensamento de casas (com exceção de bebês e crianças pequenas). O uso do cemitério é relativamente recente, mas implica uma continuidade com os tempos antigos, uma vez que o local de enterro permanece distante do círculo de casas. Como disse acima, o desejo de Zacarias era ser enterrado numa capoeira de roça antiga onde ele trabalhou, o que parece nos indicar que há várias localizações para o enterro.

Concluída a escavação, um mensageiro vem do cemitério anunciando a chegada dos coveiros ao local onde o corpo está sendo velado. Escutei certa vez um homem maduro aconselhar os coveiros, quando chegado o momento de remover o cadáver

³² Segundo Prazé, professor indígena, em artigo que compõe um livro voltado para a educação escolar akwê, “[...]o girau (wdêzakrda) [é feito] com a madeira conhecida como candeia (mmïro) que é a única que usamos para o funeral do nosso povo Akwê. Na nossa concepção a madeira só pode ser usada seca. Então, para o enterro ‘danrêze’, não se pode extrair qualquer tipo de madeira, como a candeia (sãnmârê) e caixa morra (te wdê), porque são madeiras fracas. Utilizando essas madeiras pode acontecer de mais alguém daquela família (datdêkwa) também vir a morrer” (2012, p. 73).

cercado de parentes, já antevendo o momento crucial da inumação: “Vocês devem entrar rapidamente e tirar o caixão, não pode brincar não, os parentes dele não vão querer deixar vocês tocarem no caixão. Tem que ser duro!” A chegada dos coveiros ao local onde o corpo do morto está sendo velado é marcada ainda pela intensificação dos lamentos no estilo *dasiwakō*. Os parentes do mortos se agarram desesperadamente ao caixão, como se não quisessem permitir que fosse removido. O cadáver é literalmente arrancado da casa onde o morto é velado. Simula-se um combate entre os coveiros/afins e os que permanecerão em luto – parentes do defunto. Estes, depois de removido/arrancado o corpo, se atiram ao chão, desmaiam, precisam ser socorrido por outros parentes ou por afins que se mantém próximos, já antevendo o curso desses acontecimentos. Os pertences pessoais do mortos que não forem com eles enterrados serão disponibilizados aos afins que o enterraram, que ainda tem a prerrogativa de receber um pagamento pelos serviços funerários. Samuru Xerente (2015: 20), professor e pesquisador Akwê, em sua monografia de conclusão do curso de especialização em História e Culturas dos Povos Indígenas, escreve que:

O pagamento hoje em dia é muito oneroso. Geralmente paga-se um boi para as os coveiros. Os membros da família do morto compram e fazem o pagamento no sétimo dia. Se não pagar no sétimo dia os familiares do falecido solicitam um o prazo para aqueles que fizeram o enterro no cemitério sejam pagos. Os familiares do falecido ou falecida fazem este pagamento como forma de pagamento ao gesto feito de enterrar o morto. Isto pode ocorrer no dia da visita ou mais tarde até mesmo anos depois. No antepassado a retribuição podia ser feita através da carne de caça, peixe ou mesmo alguns artefatos como borduna, arco/flecha, facão ou cofo de palha de buriti. Hoje em dia é ofertado carne bovina.

De volta do enterro, os coveiros se submetem a um banho no ribeirão próximo, lavando-se com folhas e cascas de árvores que não sei identificar. Não tenho notícias de que os Akwê pratiquem ou tenham praticado o enterro secundário. Após o enterro, os parentes do defunto oferecem uma última refeição ao espectro do morto, servido na casa onde ele costumava se alimentar, e não no lugar de enterramento. O luto então se inicia entre seus parentes, especialmente cônjuge e filhos, mas também podendo ser observado pelos irmãos e irmãs do defunto, e também os genitores no caso de falecimento dos filhos e filhas.

No sétimo dia após o falecimento ocorre a visita à sepultura. Os parentes do falecido vão ao túmulo pela primeira vez, o que lhes é expressamente interditado durante

e logo após o enterro. Reunidos na casa do defunto, saem em marcha silenciosa até a sepultura. Ao chegarem, curvam-se e põe-se a chorar ritualmente. Acendem velas e colocam sob o túmulo folhas de árvores do cerrado. Se o defunto pertence à metade Wahirê, especialmente ao clã Wahirê, amarram durante o velório uma fita de buriti na sua cabeça; nesse caso, sabe-se que, no sétimo dia, não é só a visita de seus parentes que vai ocorrer, mas também o ritual pós-funerário denominado *kupre*, do qual falaremos adiante.

Foi-me afirmado que, antigamente, quando morria um homem ou mulher pivôs de parentelas extensas, o sítio de habitação era abandonado e uma nova aldeia era aberta a alguma distância. Presenciei, por outro lado, cabeças-de-parentela sendo enterrados em cemitérios próximos às aldeias que fundaram, e que não foram abandonadas por seus parentes coresidentes por ocasião de sua morte. Os Akwê explicam que as aldeias estão ali estabilizadas como objeto de políticas públicas, principalmente, de educação e saúde, e que a mudança provocaria uma precarização desses serviços. A estreiteza dos limites territoriais seria o outro motivo óbvio: o problema então passa a ser como administrar o estreitamento da distância entre mortos e vivos provocado pelas condições atuais de existência, limitada pelo confinamento e fixação forçados pelo colonialismo.

Motivo de orgulho para os Akwê, o crescimento populacional é acompanhado por uma preocupação: se isso continuar, a terra vai ficar pequena demais para que tantas pessoas possam ali viver de forma digna e segura; a migração para centros urbanos ou para aldeias de outros povos, que já ocorria no passado e continua no presente, poderia ter um impacto imprevisível para a sociabilidade akwê no futuro. A dificuldade não seria apenas essa: haveria ainda muitos mortos enterrados dentro das terras demarcadas, uma proximidade algo indesejada entre mortos e vivos que antigamente era evitada pelo abandono temporário desses lugares saturados de mortos, principalmente se eles fossem cabeças-de-parentelas (entretanto, cabe enfatizar, que o abandono era de fato temporário uma vez que para ali retornavam depois de algum tempo).

Naquele tempo antigo, como dizem meus interlocutores, não era custoso abandonar o espaço aldeão – era, ao invés disso, a solução mais fácil. Evitava-se assim um aspecto indesejável da interação com parentes mortos, a presença insistente dos espectros nos lugares que a pessoa costumava frequentar. Abandonar os lugares a que se apega o espectro do morto, era uma forma de forçar o morto a esquecer seus parentes. Em tempos antigos, ao fim de alguns anos, três ou quatro verões como me disse Sawrepte, o lugar onde o parente morto fora sepultado era novamente visitado para uma caçada ritual.

Realizava-se então um ritual de nomeação em que os nomes dos parentes mortos são atribuídos a crianças ainda não nomeadas ou a jovens e adultos que desejam receber novos nomes. Os rituais de nomeação, de acordo com Sawrepte, eram uma estratégia consciente das pessoas mais velhas para aplacar o desejo dos mortos em ter junto a si os parentes vivos. Entre 2002 e 2010, quando vigoravam projetos de compensação ambiental entre os Akwê, com aportes consideráveis de recursos financeiros, os festivais de nomeação masculina e feminina, foram realizados todos os anos, uma tendência que continua mesmo depois de 2010 – eu mesmo contribuí escrevendo projetos para que esses rituais fossem realizados. Nesse sentido, os ritos de nomeação masculina mantêm uma relação de continuidade com os ritos funerários – são as relações com os mortos que governam esses rituais, como se os ritos de nomeação fossem uma espécie de ritos de fim de luto. “Os mortos não podem ter nomes”, como me disse Sawrepte (supra).

Voltemos ao funeral, pois ainda resta analisar um aspecto que foi apenas rapidamente mencionado. Entre os Akwê, o velório é marcado pela lamentação cerimonial dos parentes do morto. Nem todos executam essas lamentações, que são cantadas. Geralmente, cabe a pessoas maduras e idosas a prerrogativa das lamentações fúnebres, denominadas *dasiwakõ*; os lamentos nesse estilo se opõem ao “choro comum”, designado *krûkrû*. É possível que jovens solteiros sem filhos ou jovens recém-casados também executem esses lamentos. Eu mesmo vi jovens entoando o *dasiwakõ*, e conheci adultos que não o faziam. Homens e mulheres, indistintamente, entoam lamentos cerimoniais para seus entes queridos. Os lamentos, na qualidade de experiência expressiva, são herdados ou sonhados. Sawrepte me disse que herdou dois: um de seu finado pai, outro de seu finado avô. Chora-se nesse estilo, também, para alguém que retorna depois de um longo período de ausência. É possível ainda ver o choro ritual ser executado em outras cerimônias: casamento, rituais de nomeação e corrida de toras.

Graham (2018, p. 133) escreve que os lamentos melodiosos no estilo *da-wawa* performados entre os A’uwê (Xavante) são tipos expressivos dotados de complexidade melódica mobilizando recursos linguísticos mínimos, cantos cujas “letras” são formadas por combinações reduzidas de sons vocálicos e iniciais consonantais. Segunda autora, “as letras de *da-wawa* não transmitem significado proposional algum. Trata-se de formulações destituídas de qualquer conteúdo referencial, que põem em primeiro plano a mensagem afetiva do lamento” (GRAHAM, 2018, p. 133). A autora continua argumentando que “sem palavras, seu raro arranjo de traços formais conota a intimidade

sentimental de um indivíduo.” (op cit). Entre os Akwẽ (Xerente), observei algo similar em alguns lamentos melódiosos no estilo *dasiwakõ*. No entanto, observei que em outros lamentos melódiosos nesse estilo, formam-se “letras curtas”, ao contrário do que ocorre, por exemplo, entre os povos Timbira (Carneiro da Cunha, 1978; Giraldin, 2012; 2014; Nimuendajú, 1946) e Kayapó (Lea, 2012, p. 187), em que expressam letras mais longas.

Os choros no estilo *dasiwakõ* entre os Akwẽ não desenvolvem narrativas como é o caso entre os povos Timbira e Kayapó. Não se menciona o fato de que um parente está partindo para o mundo dos mortos, ou que está retornando de uma longa viagem ou de um período de afastamento provisório. Escutei certa vez um homem chorar no estilo *dasiwakõ* expressando-se da mesma forma que alguém se refere à morte: *mato dêrâ, mâtô dêrâ, mato dêrâ* (está morto, está morto...). Como que, ao assim chorar, evidenciasse a condição de morto da pessoa que jaz velada. Outro choro é também bastante sugestivo nesse sentido: *dawadi tetô namrã* (sentença repetida no choro ritual). *Dawadi* é a palavra para designar de modo genérico um parente; *tetô namrã* alude ao corpo no caixão sendo velado. Os nomes pessoais não são mencionados durante os lamentos cerimoniais, nem os termos de relacionamento específicos. Em outro lamento que escutei de um amigo, a condição de alteridade do morto é também marcada na seguinte frase melódica: *isiwawi kôdi bat iremẽ* - “você não gostava de mim por isso me deixou (me abandonou)”. Desenvolvem-se nesses atos expressivos, além do sentimento de tristeza, a condição de morto daquele que morreu, senão, nesse ato cantado em alto tom, a mudança de perspectiva do morto e da distinção ontológica entre estes e os vivos.

A ênfase dos choros *dasiwakõ* parece estar não somente nos recursos linguísticos utilizados nas formas expressivas de lamento mas também nas relações que elas acionam. Greg Urban (1988), em um texto clássico sobre as formas expressivas ameríndias, escreve que o lamento cerimonial expressa um desejo de sociabilidade. Os choros ritualizados representariam, para o autor, uma forma culturalmente adequada para a expressão da saudade e profunda tristeza pela ausência, comunicando assim seu desejo de convivialidade. Creio que, entre os Akwẽ pelo menos, não é só isso que ocorre. O *dasiwakõ*, repetido por vários parentes, fazendo do funeral uma espécie de sinfonia de tons e contra-tons, altos e baixos, não só alude à tristeza que sentem os parentes vivos do defunto mas, por outro lado, é o canal de comunicação entre o espírito do recém defunto e os dos seus próprios parente mortos (pai, mãe, um tio manterno, ou um irmã/o uterino),

como se nesse ato os vivos expulsassem o espectro do morto reiterando assim o rompimento da convivialidade doméstica.

O *dasiwakō* é uma operação de transformação do morto em Outro. Faz com que a pessoa morta se torne definitivamente um morto para o sujeito – e compreenda isso. A tristeza expressa no funeral, através de choros e lágrimas descontroladas, produz o recém-falecido enquanto morto, faz com que ele deixe os vivos e vá com seus parentes de outrora – os mortos. Isto fica mais claro quando os parentes choram antes mesmo que a pessoa dê seus últimos suspiros em situações de doença grave e quando ainda está sendo tratada pelo pajé. Assim me contava, certa vez, Wakrtidi. Sawrepte jazia na cama, sua respiração estava fraca. Dois pajés trataram dele, mas sem obter sucesso. Ele não melhorava. Então ela chamou o finado Joel. Quando ele chegou para tratar de Sawrepte, algumas mulheres, inclusive Wakrtidi, estavam chorando copiosamente. O finado Joel mandou que parassem de chorar, pois Sawrepte ainda não estava morto, sua alma estava longe mas ainda não havia abandonado completamente o corpo. O choro delas era um chamado para que o espírito dos parentes mortos do doente viessem levá-lo consigo. De fato, havia muitos parentes mortos do doente a lhe espreitar, é o que acontece quando a pessoa está doente. O pajé tem a capacidade ver espectros dos mortos que estão a espreitar o doente. Por isto, o choro não é apropriado em rituais de cura xamânica, sendo preferível o silêncio ou o canto sob regência do xamã-curador.

O choro dos vivos é para os espectros um canto atraente e altamente apreciado: “para os mortos é música de festa, bonita e atraente”, me disse certa vez Sawrepte. Daí, a insistência dos choros no estilo *dasiwakō* ao longo da primeira semana após o sepultamento ou mesmo durante algum tempo depois, sempre que a memória do morto acosse os vivos. O choro ritual como operador da alteridade, uma operação espectropolítica em que os choradores congregam junto ao morto seus parentes falecidos de outrora. O desejo de sociabilidade de que nos fala Urban (1988), então, reflete uma dupla perspectiva: dos vivos em relação aos seus mortos, quando se expressa tristeza e saudade; e a dos mortos antigos em relação ao recém-morto, que vem lhe buscar, o choro sendo também uma veículo de comunicação entre vivos e mortos antigos. A descontinuidade ontológica entre vivos e mortos não é dada, precisa ser mantida através de práticas que poderíamos chamar de “espectropolíticas”. Sobre o fundo, vale lembrar, de uma assimetria perspectiva em que a certeza dos vivos sobre a morte dos mortos não suprime o risco de que se vejam capturados pela perspectiva – realidade – destes últimos.

A remoção do cadáver e o sepultamento são momentos dramáticos nos quais os parentes próximos de um defunto sentem-se ficar como o cadáver, sem vitalidade. Sawrepte me disse: “é como nosso espírito fosse embora junto com o morto, ele não quer ir sozinho, fica pelejando para irmos junto com ele e outros mais que vem nos levar... Parece até que está dentro de nós, ao nosso lado, vivendo com nós, comendo com nós, em todo lugar que ele já andou...” Logo após a inumação é o momento no qual os enlutados sentem mais agudamente a presença do morto, visceralmente: em seus corpos, nos lugares habitados por ele (a casa, os caminhos percorridos, o rio em que se banhava, a roça que cultivava) ou nos objetos que por ventura não tinham sido destruídos ou entregues aos afins³³.

Logo após a retirada do caixão de Zacarias, Sawrepte tentou um salto mortal contra a parede da casa de seu genro, onde fora velado o irmão. Foi necessário que um outro pajé intercedesse a seu favor quando caiu no chão, desacordado. Ele demorou a se restabelecer: foi ainda necessária intervenção médica, com aplicação de soro intravenoso. Após o sepultamento do irmão, Sawrepte chegou ainda semi-inconsciente em casa, depois de uma longa viagem de volta. Ainda assim, foi logo à casa do irmão falecido, que ficava próxima à sua, e chorou no estilo *dasiwakõ* com a filha e o neto do falecido.

Eu permaneci junto a ele, sem saber ao certo como me comportar, mas decidido a não sair de perto, a título de solidariedade e respeito tanto a ele quanto a Zacarias, em virtude do afeto que sentia por ambos. Naquele noite, pós-enterramento, ficamos sem dormir, uma invencível insônia nos abateu. Ficamos fumando num recinto da casa de Sawrepte, mas ele ainda não tinha comido nada. Uma lamparina iluminava aquela noite escura de novembro de 2009, depois daquele dia tenso e triste, e sombras estranhas se formavam como efeito da pouca luminosidade. Qualquer som vindo de fora parecia anunciar movimentos espectrais: o ladrilhar dos cães não eram à toa; um toco de pau rugia lá fora; o canto noturno de algum pássaro poderia ser o anúncio da chegada de outros mortos antigos para junto do recém-falecido que, naquela noite, rondava a aldeia; os vagalumes, quando fomos urinar, vertiam sombras suspeitas: olhei de lado, involuntariamente,

³³ A formulação de Carneiro da Cunha (1978, p. 132), para o caso Krahó, capta de forma perspicaz algo próximo com o que ocorre entre os Akwẽ relação à morte de um ente querido: “Tudo se passa como se, à morte do Krahó, se procedesse a uma “hecatombe”, a uma destruição ou dispersão do que se relacionava com seu corpo, sua aparência, seu organismo”

e senti um arrepio. Não conseguíamos dormir e Sawrepte desatou a falar de outros mortos, de pessoas que conheceu ao longo da vida, em lugares distantes de onde agora estávamos a conversar.

Não mencionava as pessoas que viu morrer – não foram poucas - desde que retornara aos Akwê, no início dos anos 1980. Falava sim daqueles com quem conviveu antes, quando era jovem em terras estrangeiras. Lembrou de Penõ, o lendário chefe Krahó, de como tinham sido companheiros em caçadas e incursões a órgãos indigenistas em Goiânia (GO). Falou de outros companheiros, um tal Zé do Carmo, perseguido e acusado injustamente de agir como feiticeiro na cidade de Imperatriz. Lembrou de outros mais, de um tal Pedro João, um branco com quem trabalhou numa fazenda no sul do Maranhão para um patrão justo. De alguns deles, sabia que estavam mortos, de outros não poderia saber. Nessa conversa, evitava-se falar da morte do irmão, mas eu não poderia deixar de pensar na luta de Sawrepte por seu bem estar, desde que encontrei-os pela primeira vez na aldeia Hespohurê, no final de 2004.

Nessa noite, no curso de minha conversa com Sawrepte, uma de suas filhas adotivas veio lhe trazer algum alimento. Recusou-o. Me ofereceu. Comi sem constrangimento, sentia muita fome. Dormi profundamente. Em sonho, via o finado irmão de Sawrepte, abrindo o caixão e removendo a terra sem qualquer dificuldade. Andava pela estrada desconhecida como se fosse um homem maduro e forte, diferente daquele idoso sem mobilidade dos últimos anos de sua vida. Acordei assustado, a noite escura quase me levou ao pânico. Felizmente, encontrei Sawrepte ainda acordado: tentava acender fogo na cozinha da casa, outros jovens estavam por ali. Contei meu sonho para Sawrepte. Ele passou fumo em meu corpo, e então chorou no estilo *dasiwakõ*. Em seguida, recuperou forças e proferiu uma forte admoestação ao espírito do morto que se fazia ali presente. Não pude entender inteiramente as palavras de Sawrepte naquelas circunstâncias. Do que entendi, ele exortava o morto a se afastar da aldeia e não atormentar seus parentes já bastante abalados.

A renúncia alimentar caracteriza o início das práticas de luto Akwê, principalmente após o enterramento. Enlutados evitam qualquer alimento em virtude das lembranças do morto, dos momentos de compartilhamento com o ente querido recém-falecido, mas também devido à consciência de que este possa estar por perto ou mesmo ter já se servido. O risco de partilhar alimento com o morto deve ser evitado sob pena de se adoecer ou mesmo falecer repentinamente.

É comum ver uma refeição colocada em algum lugar da casa ou no terreiro para que o espírito do morto dela se alimente. Nesse ato, marca-se uma relação de diferença por meio da negação da comensalidade. O morto agora deve ser constrangido a não partilhar alimentos com seus parentes. Essa prática se estende por alguns dias, dizia-me Sawrepte, geralmente entre o dia do sepultamento e a visita ao túmulo. Não se leva comida para a sepultura em nenhum momento depois do enterro. Os pertences íntimos do morto são colocados dentro do caixão (roupas preferidas, artefatos rituais, objetos de usos pessoal, etc). Esses objetos não podem de modo algum ser guardados pelos parentes consanguíneos do morto, sob pena de causar-lhes uma tristeza profunda, uma vez que esses artefatos são geradores de memória de seus donos mortos.

Se o morto deixou uma roça com cultivares a serem colhidos, é recomendável que seja doada à família dos seus afins. Isso parece valer também para os aparelhos eletrodomésticos ou veículos motorizados. Me contaram que uma viúva quis manter para si o rádio do finado marido. A noite, o rádio tocava sozinho ruidosamente, sem fixar-se numa frequência definida. Outras vezes, acordava e o rádio estava fora do lugar. Ela decidiu dar o aparelho para uma irmã que morava numa aldeia distante. Não obstante, um de seus filhos guardou para si a moto do finado pai. Comentaram que, passado um ano do falecimento, o jovem quedou-se bastante adoecido por não se desapegar dos bens de valor do pai. Um outro caso é interessante. Morrera um homem maduro que possuía algumas reses. A viúva não teve dúvidas: usou as reses para pagar a abertura da cova do finado marido.

Os Akwê não parecem negar a condição inelutável de coexistência entre vivos e mortos; o que me parece ser negado, nesse regime, é sua copresença – tudo se passa como se o requisito para que essa co-existência mantenha-se pacífica fosse a sustentação de um regime de separação e invisibilidade (inaudibilidade), a manutenção de uma diferença sensível entre eles: uma ação política deliberada de afastar os mortos do convívio. As práticas funerárias acionam dispositivos de afastamento: os corpos mortos são entregues aos afins que se encarregam de todo o complexo relacionado à inumação; o choro ritual convoca os parentes mortos do falecido para que o venham levar; o choro ritual, ainda, expressa o sentimento de afastamento entre vivos e mortos, quando os sobreviventes afirmam o rompimento de seus laços com o morto, instaurando nesse ato uma descontinuidade radical; a oferta alimentar trata de evitar a comensalidade com o morto, que insiste em tomar parte das refeições junto aos parentes que deixou. Veremos que o

luto mobiliza esse mesmo conjunto de disposições, no sentido de negação da relação afetiva com os mortos.

O luto

Wakrtidi ficou viúva duas vezes. A primeira, contou-me, foi traumática³⁴. Ela quase se perdeu pelas saudades que sentia do finado marido, que a deixara sozinha com a responsabilidade de criar nove filhos. Ela não queria abandonar a casa onde viveu com ele. Contou-me sobre seu caráter, homem trabalhador, tímido, calado, taciturno, independente. Viviam separados, a cerca de um ou dois km, da aldeia Baixa Funda, aldeia esta que reunia várias famílias aparentadas a ele. Desconfiava que o marido fora assassinado por feiticeiros invejosos. Depois da morte dele, foi orientada a abandonar a casa e ir viver na aldeia onde residiam seus sobrinhos, irmãos e irmãs. Ela recusou os convites. Preferiu ficar ali, com o risco da saudade lhe roubar as forças. Mas isso não ocorreu. Por dois anos manteve-se diligente na criação dos filhos e filhas, sendo ajudada por enfermeiras não indígenas que trabalhavam pela FUNAI.

Lavava roupa para essas enfermeiras, e ganhava algum dinheiro, que usava para saciar a fome de carne, comprando-a de caçadores ou encomendando de suas amigas que voltavam da cidade. Ela cumpriu um luto rigoroso, cortou os cabelos, absteve-se de casos amorosos. Waktidi perdera o marido e logo em seguida o filho mais velho. Ele, depois da morte do pai, disse à mãe que iria trabalhar em fazendas da região. Nunca mais voltou³⁵.

Após dois anos de luto pela morte do primeiro cônjuge, Wakrtidi aceitou o convite de Sawrepte que a tomou em casamento. Ele era um afamado pajé, recém-chegado de andanças entre povos timbira. Sawrepte havia partido no início dos anos 1960, logo após a morte do pai, como vimos, voltou a viver em terras akwe no início dos anos 1980, quando passou a sonhar com o falecido pai que o orientava a buscar o irmão que tinha ido viver entre os brancos. Wakrtidi, depois de pouco mais de trinta anos vivendo com

³⁴ Como observou Carneiro da Cunha (1978, p. 51) para o caso Krahó, entre os Akwê o luto é obrigatório para os consanguíneos próximos e também para o cônjuge do morto. Cônjuges, filhos e/ou filhas, pai e/ou mãe, irmãos e/ou irmãs tem o dever de seguir um luto rigoroso, mas nem todos o fazem com o mesmo afincamento ou durante o mesmo tempo.

³⁵ Seria possível dizer que a maioria das mulheres Akwê tem filhos/as e/ou irmãos vivendo distantes, entre outros índios e/ou entre não-índios, tanto em virtude do luto ou por conflito internos ou separação conjugal (um espécie de separação atenuada em relação à morte).

Sawrepte, viu-o falecer em agosto de 2013 no Hospital Regional de Palmas, na capital do Estado do Tocantins. Dessa vez, ela evitou permanecer na casa onde convivera com seu segundo marido. Ela adoecia com frequência, tomada pela saudade e pelo assédio do espectro que queria levá-la consigo. Decidiu então seguir os conselhos de alguns parentes: “venha ficar comigo algum tempo, deixe sua casa, assim vai ajudar esquecer o finado marido”. Convencida, foi passar um tempo na aldeia de um primo patrilateral. Em seguida, foi visitar uma amiga krahó que conhecera nas reuniões de mulheres indígenas promovidas pelo Centro Indigenista Missionário.

Quando chegou dos Krahó, me ligou dizendo que queria ir me visitar em Tocantinópolis, onde eu residia. Nessa ocasião, ela me contou de seu sofrimento. A saudade e a tristeza de um lado, a doença de outro, provocada pelo assédio do espectro do finado marido. Ela pensava em mudar da aldeia onde fundara com Sawrepte no início dos anos 1990 e onde eu fizera boa parte do meu trabalho de campo. Não obstante, um ano depois da morte do marido, resolveu reformar a casa e mudá-la de lugar, permanecendo todavia na aldeia juntos às filhas, genros e netos.

Wakrtidi me disse que quando ia dormir sentia o calor do finado marido como se ele estivesse deitado ao seu lado. Sentia seu corpo sendo tocado quando despertava. A saudade pela morte de Sawrepte, arrastou Wakrtidi para um sentimento de melancolia profunda, que a tornava vulnerável ao espectro do morto. Durante o luto, os mortos são presenças sensíveis para os enlutados: essa co-presença alimenta-se da tristeza profunda, da renúncia alimentar e da tendência ao isolamento em que se encontram, e as aprofunda. Wakrtidi chamou um pajé para soprar seu corpo, a fim de afastar o espectro; o pajé lhe disse que o finado marido não tinha lhe abandonado, estava andando junto com ela.

Para ela, o luto era uma experiência sensível, marcada pelos efeitos da copresença de seu finado marido. O luto exprime exatamente isso: uma reflexividade sobre as relações de afeto e de que os laços sociais consistem numa dialética de proximidade e separação. A morte produz a ruptura das relações de copresença cotidiana que fazem a tessitura da vida como estado coletivamente experimentado. Na experiência de luto de Wakrtidi, o problema com que ela lidava era o da contradição entre o desaparecimento/destruição do corpo e a persistência de uma imagem – um espectro – nem sempre visível mas sempre sensível. Espectros “demais” ocupam uma posição de realidade enquanto as pessoas encontram-se alteradas pela dor da tristeza. Mortos e vivos estão ligados no luto desde perspectivas diferentes. Se, para os vivos, o luto corresponde

ao esforço de desapego, para os mortos é exatamente o contrário, eles resistem, não aceitam facilmente sua condição de ex-corpo, e sua condição de alteridade em relação aos seus parentes vivos.

Formulações como: “os mortos não pensam direito, tem inveja de nós”; “os mortos não esquecem, querem nos levar junto com eles”, “os mortos tem saudade de comer junto com nós”, que eu escutei de Sawrepte, são reflexões sobre o perigo da copresença entre parentes vivos e mortos. A continuidade corresponde à perspectiva dos mortos em relação aos vivos, sendo as práticas de luto uma ação que visa impor uma descontinuidade ontológica entre eles. Desse modo, os dois lutos de Wakrtidi, embora diferentemente administrados, tinham ambos como foco de atenção o desapego e a separação.

No primeiro luto, ela não abandonou a casa em que vivera com o finado marido, mas se engajou na criação dos filhos e filhas, e aproximou-se de mulheres não-indígenas, com quem evitava interagir antes da morte do marido. Nesse primeiro luto, me dizia, sonhava com o finado. Ele aparecia trabalhando na roça, tomando banho no ribeirão e convidando-a tomar parte na atividade, caçando e entregando a ela as presas, bebendo café... Wakrtidi esteve sob perigo constante, reconhecia. Era jovem e teimosa, não escutou os conselhos de parentes mais experientes. Quase se perdeu, mas a atenção no cuidado com os filhos e filhas, no final, ajudou-a a continuar viva, até que um dia sonhou novamente com o finado marido, que lhe disse que partiria definitivamente. Ela nunca mais sonhou com ele.

O luto pela morte de Sawrepte, disse-me, foi tão doloroso quanto o primeiro. Dessa vez, evitou ficar na aldeia que com ele fundara. Mudou a casa de lugar. Como no primeiro luto, cortou os cabelos. Ficou magra, não comia com satisfação. Sonhava frequentemente com o finado, que a cortejava com carne de caça. Adoecia. Prostrada na cama, chegou a recusar atendimento médico, dizia que o próprio marido a estava curando xamanisticamente. As filhas dela intervieram. Wakrtidi passou pelas mãos de vários pajés. Foi um longo ano, até que ela, cansada de sofrer, resolve retomar seu engajamento na luta pela garantia dos direitos indígenas, em parceria com Centro Indigenista Missionário (CIMI).

Os antigos, quando da morte do cônjuge ou dos genitores, raspavam os cabelos em sinal de luto. Tratava-se sobretudo de tornar visível sua condição de enlutado para os

vivos, e simultaneamente, de tornar-se invisível para os espectros do morto que assim não iria reconhecê-los, evitando o assédio do mortos para com os enlutados. Sawrepte e Wakritidi disseram-me que somente os velhos, em tempos atuais, cumprem o luto de forma rigorosa; os mais jovens, mesmo se pessoas maduras (mas ainda sem netos, ou com poucos deles) fazem-no apenas parcialmente. A tonsura dos cabelos marcava ainda o calendário do luto: à medida que os cabelos iam crescendo, paulatinamente diminuía as exigências do luto, e de forma progressiva, os enlutados voltavam a tomar parte nas atividades cotidianas. Os Akwẽ não praticam ritos de fim de luto, como ocorre entre os Krahó (CARNEIRO DA CUNHA, 1978) e Apinajé (GIRALDIN, 2012; 2014). O período de luto é ainda marcada pelo contenção das formas expressivas cotidianas - rir, cantar, pintar o corpo, ouvir músicas, ir em festas, manter relações sexuais.

Segundo Sawrepte, o luto deveria durar entre um e dois anos, a depender do grau de maturidade e envelhecimento da pessoa morta. Quanto mais velha uma pessoa, maior seria o tempo do luto. “Quem já viveu muito deixa muita lembrança, quando morre velho, ele lembra de tudo, de todo mundo, de todo lugar que já andou, onde matou caça, onde botou roça, de tudo ele lembra”. O morto deixa para trás assim um rastro de memória de suas relações, e podem aparecer nos sonhos ou se manifestar na vida desperta em índices como movimentos de objetos, do vento, aparição repentina de algum animal da aldeia (sapos, cobras, vaga-lume, jacu, pássaros). O provérbio de Sawrepte, “os mortos não esquecem”, reflete a causa do sofrimento que os mortos sentem em relação aos parentes vivos – a *saudade* é também, senão principalmente, um sentimento dos mortos, eles não esquecem de sua vida, de suas atividades e afetos. A melancolia que a pessoa morta sente, partilhada por seus parentes, é o foco das práticas de luto Akwẽ. A família do morto deve ficar reclusa, excluída da vida social; deve evitar os lugares em que conviveu com o morto. Isto tem a ver com o passado, pois o morto sempre parece continuar repetindo as mesmas atividades com que estava habituado. Os sonhos com mortos no luto tem por isso esse valor de letalidade.

A primeira semana após a morte é perigosa, principalmente para os parentes do morto. Como disse, qualquer movimento na noite pode ser interpretado como índice da presença não só daquele que morreu, mas também de vários mortos antigos que o acompanham. Podem aparecer inesperadamente aos vivos como imagem de um corpo,

mas que de súbito desaparece, causando torpor naquele que viu³⁶. Podem estar invisíveis, mas suas ações são perceptíveis: jogam pedras, batem nos cachorros ou nas pessoas, removem painéis a procura de comida, derrubam objetos ou os movem de lugar, ligam o rádio, fazem algazarra no terreiro da casa – são várias as descrições desse tipo de manifestação dos mortos logo após os enterros, mas que parecem perdurar ainda por mais tempo. Podem também se materializar no espaço extra-aldeão: em trilha de caça ou roça. Materializam-se também na experiência corporal dos parentes, como vimos anteriormente em relação ao luto de Wakrtidi, ou no comentário de Sawrepte – “parece até que está dentro de nós, ao nosso lado, vivendo com nós, comendo com nós, em todo lugar que ele já andou...”

Outrossim o provérbio “os mortos não esquecem” nos ensina que a saudade é um sentimento negativo, e que estar vivo é esquecer (dos mortos, por suposto). Essas duas dimensões da emoção podem ser interpretadas como constituindo o fundo e a forma uma para outra. O parentesco revela-se numa dialética complexa e instável dos sentimentos de saudade e esquecimento, de copresença e separação, envolvendo vivos e mortos. A pessoa (parente) viva não é um indivíduo singular, mas um *díviduo* constituído pela polaridade eu/outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), sendo que esse outro pode vir a ser um parente morto (entre outros) que se atualiza como perspectiva. A trajetória de vida de Sawrepte, descrita no capítulo anterior, é paradigmática. A relação dele com o espectro do finado pai, ao longo de sua vida, foi sempre feita de experiências do tipo tudo ou nada, ou a vida (o engajamento pessoal no “processo do parentesco”) ou a morte. A presença do finado pai sempre esteve no horizonte das experiências vividas de Sawrepte, seja em terras estrangeiras, seja quando envelheceu em terras akwẽ. Administrar essas relações, não deixou de ser um experiência árdua e persistente por parte dele.

Passemos a descrever o rito pós-funerário denominado Kupre, realizado exclusivamente para pessoas eminentes e então encerrar o capítulo com uma brevíssima reflexão sobre os nomes masculinos Akwẽ.

³⁶ Não há consenso sobre o aspecto visível do corpo de um morto. Ouvi dizer que são magros e pálidos, por não terem sangue. Diz-se também que não tem pernas, não andam, levitam numa velocidade incessante. Ouvi dizer também, por outro lado, que são imagens do corpo mesmo da pessoa. Sawrepte me disse duas vezes que a imagem é a de um corpo com vitalidade, como no seu sonho logo após a morte do irmão. Eu mesmo sonhei com Sawrepte dois dias depois de sua morte, a imagem era de um homem maduro e saudável.

Kupre

Nimuendajú (1942, p. 100-102) foi o primeiro autor a descrever o *kupre*³⁷. Em seu livro, essa cerimônia pós-funerária é denominada pelo termo *aikmã*. Meus interlocutores desconhecem o uso desse termo para designar o rito pós-funerário, que é realizado uma semana após o sepultamento. Segundo Nimuendajú (op cit, p. 100), essa cerimônia seria realizada para “homenagear” pessoas eminentes: chefes, líderes das “classes de idade” (*dakrsu*), pajés reconhecidos, e conselheiros denominados *pëikwa* e os *kritãikwa*³⁸.

A cerimônia descrita por Nimuendajú ocorreu em 1937 na aldeia Providência, no curso de sua segunda temporada de campo em terras akwê (a primeira fora realizada em 1930), por ocasião da morte do *sekwa* Ainãhli’ (Ainãhrâ, grafia aceita atualmente). Segundo o autor, logo após o enterro desse pajé, foram enviados mensageiros para duas aldeias vizinhas, Pedra Hume e Boqueirão (atual Funil). Os convidados da aldeia Pedra Hume chegaram seis dias após o comunicado. A cerimônia iniciou no dia seguinte sob o comando dos Krara, uma das classes de idade masculina que, em número reduzido, precisou convidar os Akemhã.

Pela manhã, esses dois grupos limparam um local arborizado na parte sul da aldeia Providência. Ali se pintaram e fabricaram varas de cerca de 2 metros de altura, extraídas de arbustos da vegetação do cerrado. Arrancaram as cascas e nelas gravaram motivos gráficos. Em seguida, colocaram-nas no fogo para carbonizar a superfícies descascadas, e nelas fizeram desenhos com o carvão das brasas. Apenas uma mulher participava dessa parte de preparação da cerimônia, uma parenta idosa do falecido (não é especificada a relação de parentesco, trata-se provavelmente uma irmã classificatória) que empunhava uma vara e usava um cocar em forma de cone, feito de penas de cauda de arara vermelha.

Por volta das 15:00 hs, os integrantes das classes de idade Krara e Akemhã, empunhando suas varas ornamentadas, saíram do local na parte sul da aldeia, e marcharam rumo à casa do falecido. Diante dela estavam os parentes do defunto,

³⁷ Esse nome não foi mencionado por Nimuendaju (op cit) para designar a cerimônia, mas aparece como nome de varas confeccionadas para uso durante a performance do ritual (*kupre-nim-wudë-hu*[*kupre nĩ wdëhu*]).

³⁸ “This celebration (*aikmã*), held to honor certain eminent men soon after their interment, ranks next to Great Fast in importance. The class honored comprises not only the village chiefs, the leaders of the men’s societies, the *pëkwa*’, and the *kritãekwa*’, but also the wives of these functionaries, such extension being characteristic of Sere’nte society. Distinguished seers (*sekwa*’) are also honored in this way”

sentados, esperando a chegada dos marchantes. Estes, ao chegarem, fizeram o movimento para frente e para trás, três vezes. Em seguida, se dirigiram, no mesmo ritmo e movimento, para o cemitério, onde choraram apoiados em suas varas. Depois disso, um após o outro, usando as varas como apoio, saltaram sobre a sepultura. Segundo Nimuendajú (op cit, p. 101), o ato de saltar sobre a sepultura, teria a função de “conferir longevidade ao saltador”. A única mulher que acompanhava a marcha cerimonial não fora ao cemitério, ficara a meio caminho esperando os homens. Estes, executando os mesmo movimentos, empunhando suas varas ornamentadas e batendo-as contra o solo, retornaram para aldeia, dirigindo-se outra vez para a casa do defunto. Ali entraram e entoaram novamente as lamentações fúnebres. Por fim, dirigiram-se outra vez ao local onde fizeram os preparativos, ainda no mesmo ritmo e movimento, batendo com as varas contra o solo. Receberam então cabaças grandes com alimentos, que foram distribuídos entre os participantes da marcha cerimonial. Findada a refeição, voltaram para aldeia e se dispersaram.

Segundos os informantes de Nimuendajú, essa cerimônia seria realizada de forma diferente em tempo antigos. Dever-se-ia convidar todas as aldeias. Seriam construídas barracas do tipo quebra-ventos para os convidados no pátio central (*warã*), dispostos segundo o critério das metades cerimoniais e clãs patrilineares. As esposas dos líderes das classes de idade masculina seriam responsáveis pela confecção de cofos de palha de buriti, de acordo com o número de participantes convidados de outras aldeias. Os convidados não iriam diretamente para o *warã*, ficariam estabelecidos provisoriamente num acampamento a cerca de 1 ou 2 quilômetros. Para ali eram levados alimentos e jenipapo, para produção de tinta, a partir da polpa ralada e misturada com carvão. Os cofos confeccionados pelas mulheres eram ornamentados com os motivos das pinturas clânicas. Elas mesmas, colocavam os cofos em suas cabeças, de modo que pendessem do pescoço para as costas, deixando o rosto descoberto, e marchavam até a aldeia proferindo lamentações. Ao chegarem no abrigo construído no *warã*, eram recebidos pelos ajudantes do ritual com um bastão e um pente cerimonial enorme utilizados para pentear os cabelos dos convidados.

No dia seguinte, realizam a marcha cerimonial propriamente dita, do *warã* para a casa do defunto, seguindo para o cemitério, onde choram e depois saltam sobre a sepultura. Em seguida, dirigem-se para à casa do defunto, choram, e retornam para o local de início. Segundo o autor, cada *dakrsu* realizava esta marcha separadamente, na seguinte

sequência: *krieriekmu>annōrowa>krara>akemhã*. As varas utilizadas durante a marcha cerimonial eram depois recolhidas e jogadas no riacho. Os membros classe de idade a que pertencia a pessoa morta organizavam uma caçada coletiva e recompensavam os participantes, tanto os que marcharam quanto os que confeccionaram os materiais cerimoniais, dando então por encerrado o ritual pós-funerário.

Nenhuma descrição desse ritual é encontrada nas etnografias de Farias (1990), Paula (2000), Reis (2002), Schroeder (2006) e Raposo (2008; 2019). Melo (2016) descreveu o Kupre a partir dos relatos de seus interlocutores, mas não teve a oportunidade de presenciar esse ritual, a não ser por meio de um registro audiovisual realizado por um pesquisador akwê. Recentemente, um breve texto de autoria do pesquisador e professor Valteir Tpêkru (2012, p. 74-5) foi publicado numa coletânea organizada como material didático de apoio a ser utilizado nas escolas indígenas akwê. Davi Samuru (2016), pesquisador e professor akwê, escreveu uma monografia no âmbito do curso de especialização em História e Cultura dos Povos Indígenas, ofertada no campus de Miracema do Tocantins da Universidade Federal do Tocantins, sobre o *kupre*. A descrição de Nimuendajú, Melo, Tpêkru e Samuru, guardam continuidades entre si, mas com importantes variações.

Eu presenciei três rituais Kupre, um realizado em 2008, na aldeia Nova; depois, acompanhei o ritual feito para Zacarias, irmão mais velho de Sawrepte, em 2009; presenciei ainda o mesmo ritual em favor de G. S., cunhado de Sawrepte, na aldeia B., em 2010. Adiante, descrevo o que presenciei nessas ocasiões, além de apresentar alguns comentários exegéticos de Sawrepte. Em todos rituais que tive a oportunidade de presenciar, Sawrepte foi o principal organizador, cumprindo o papel de pajé, imprescindível para a realização do rito. Antes de passar à descrição do *kupre* presenciado por mim, recorro ao mito de origem desse ritual segundo uma versão registrada na pesquisa de Samuru (2016).

Os mais velhos contam que o Kupre surgiu no dakru (sepultura). Antigamente os akwê estavam morrendo com frequência nas aldeias onde eles viviam. No povo Xerente tem seis clãs e nessa aldeia morreram muitos akwê de vários clãs, wahirê, ãsake, krãiprehi, Kuzâ, kbazi, krito. Eram os próprios pajés que faziam feitiço para matar as pessoas. Na história contada pelos Wawê (Velhos), acontecia umas coisas muito estranhas no cemitério. As pessoas passavam por ali no cemitério e viam muitos buracos na sepultura (Dakru) dos

falecidos. Quem fazia os buracos era o tatu peba. Eles apreciavam comer o corpo do defunto. Muitos akwê comentavam na aldeia: será o que é que está comendo o corpo dos falecidos dos nossos akwê falecidos? Então, certo dia, um ultimo akwê dos clãs (Wahirê) morreu e foi sepultado no cemitério. Ele deixou aproximadamente cinco filhos. Um dos filhos do meio falou para a mãe e os irmãos que ele iria ao cemitério para descobrir algumas das coisas e ver o que estava fazendo buraco na sepultura. Ele chegou no Dakrsu as cinco horas da tarde e esperou até meio noite nesse dia. Era uma noite com lua cheia. Quando chegou ao cemitério ele subiu na árvore em frente do cemitério e lá em cima ele esperou durante horas e de repente ele viu uma coisa estranha descendo de cima para baixo onde virou tatu peba e ficou em frente da sepultura no dakru que ficou uma distância de dez metros onde o tatu peba dançou indo três vezes em direção à sepultura do falecido fazendo assim He, He, He, He e esse tatu peba chegou à sepultura pulou três vezes encima do dakru e depois fez buraco na sepultura e lá dentro da cova esse jovem akwê, filho do falecido, ouviu muito barulho dentro da sepultura e uma pessoa gritando muito. Logo em seguida esse tatu peba saiu com um braço de um akwê falecido para fora da sepultura e quando tatu entrou na cova de novo, esse jovem Xerente desceu da árvore onde ele estava observando tudo e correu para Aldeia onde mora a família dele. Esse acontecimento aconteceu à meia noite com a lua cheia. Era uma noite muito clara, por isso ele viu tudo. Na hora que chegou na aldeia falou para família e a mãe passarem o urucum no corpo dele e depois ele explicou e contou para wawê que é o tio dele que ele viu no cemitério como que é a dança do kupre. E assim começou o ritual kupre (SAMURU, 2016, p.).

O mito de origem do Kupre, apresentado na monografia de Samuru (2016), numa versão até então inédita, contém uma parte do *script* da cerimônia descrita por Nimuendajú. O mito não descreve a ordem completa de execução de cada ato no ritual, restringindo-se à etapa que ocorre na sepultura: o salto sobre o túmulo; o ritmo do movimento da “dança do kupre”; e, o gemido enunciado no curso da dança. A narrativa registrada por Samuru nos conta que estavam ocorrendo várias mortes provocadas por feitiços manuseados pelos pajés. Morreram pessoas de vários clãs. Notou-se que as sepulturas vinham sendo remexidas, percebendo-se perfurações nelas. As pessoas se perguntavam quem estava comendo os corpos dos defuntos. Certo dia, morreu um homem do clã *wahirê*, sendo sepultado nesse mesmo cemitério onde as sepulturas vinham sendo

violadas. Esse homem tinha cinco filhos. Um deles decidiu investigar o caso das sepulturas violadas. Ele avisou à mãe e aos irmãos, e seguiu sozinho em direção ao cemitério. Chegou no fim da tarde, pouco antes do pôr-do-sol, subiu em uma árvore próxima ao cemitério e esperou ali até alta noite, de lua cheia. De repente, viu um movimento estranho vindo de cima para baixo, que deu forma a um tatu peba. Este ficou à uma distância de dez metros da sepultura, quando iniciou uma dança em direção ao túmulo, indo três vezes para frente e pra trás, emitindo um gemido monossilábico He He He. Pulou três vezes sobre a sepultura, em seguida perfurou-a, e então entrou para comer o corpo do defunto. O jovem rapaz que estava em cima da árvore escutou uma pessoa gritando alto, e viu o tatu saindo de dentro da sepultura com um braço do defunto. O tatu retornou para dentro da cova e nesse momento o rapaz desceu da árvore, retornando em fuga para a aldeia. Ao chegar em casa pediu para que a mãe passasse urucum no seu corpo. Em seguida, narrou para o tio materno dele o que aconteceu na sepultura, enfatizando a dança executada pelo tatu peba.

Melo registra uma narrativa muito semelhante à de Samuru:

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 (MELO, 2016, p. 106).

Na pesquisa de Melo, essa narrativa surgiu no contexto de uma conversa com a professora e pesquisadora akwê, Wakrãre, sobre o destino pós-morte. Segundo a autora (2016, p. 105-6), o destino da alma e do corpo/cadáver eram objeto de constante preocupação de sua interlocutora e dos Akwê, devido à relação de predação à qual estariam submetidos tanto o cadáver quanto a “alma” do morto. “Por isso, segundo ela [Wakrãre], 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”.

Melo não associa essa narrativa ao mito de origem do Kupre. Na versão de Wokrãre, não se menciona o motivo do movimento da dança característica do kupre, tampouco o ato de pular sobre a sepultura. De todo modo, ambas versões retratam a aparição repentina (de cima para baixo, uma descida) de um ente que se transforma em tatu, a devoração do corpo do defunto e os gritos por ele emitido ao ser comido pelo tatu. Ainda, na versão de Wokrãre, o rapaz ficou escondido atrás de uma moita armado de borduna, arco e flecha, e não em cima de um árvore como na versão registrada por Samuru, em que o rapaz encontrava-se desarmado. Na versão de Wokrãre, o rapaz tenta flechar o tatu, mas não consegue. Ao chegar na aldeia, tem seu corpo pintado, e morre um tempo depois desse acontecimento. Na versão de Samuru, ao chegar na aldeia, o rapaz também tem o corpo pintado de urucum, mas ao invés de morrer como ocorre na versão de Wokrãre, relata ao tio materno a dança do tatu. Sem querer ou poder empreender aqui uma discussão sistemática dessas variações, passemos à descrição dos ritos que pude presenciar antes de tentar uma interpretação do *kupre*.



Como mencionado, durante minha pesquisa de campo, acompanhei três *kupre* entre os Akwê. A primeira vez foi em 2008, em ritual realizado na aldeia Nova para um homem maduro que não tive a oportunidade de conhecer. Em 2009, acompanhei o *kupre* realizado para Zacarias, e em 2010 para G.S. A sequência das performances rituais nessas distintas ocasiões seguiu uma lógica semelhante, além de manter continuidades importantes em relação à descrição de Nimuendajú, mas com algumas importantes variações. Vou me concentrar na descrição do *kupre* realizado para Zacarias e G.S., pois pude acompanhar toda a sequência do ritual, que começa no velório até culminar na execução da cerimônia propriamente dita, uma semana após o enterro.

Lembremos que o corpo de Zacarias fora levado para uma aldeia diferente daquela que vivera, no caso para a aldeia Aldeinha, local de residência da família do genro, próxima ao cemitério onde seria sepultado e onde estavam enterrados uma irmã, o pai e a mãe do falecido. O pai do genro, membro do clã Kbazi, teve papel ativo na execução do rito funerário, selecionando os coveiros, proferindo discursos cerimoniais dirigidos aos parentes do morto, além de providenciar alimentos para aqueles que chegavam para

velar o corpo. Observei que esse homem, em um dos discursos cerimoniais proferidos durante o velório, propôs a realização do *kupre* para seu finado co-sogro. O discurso era dirigido para Sawrepte, irmão do morto e ancião do clã *wahirê*. Sawrepte concordou com a proposição de seu co-sogro, que se responsabilizou pela aquisição de gêneros alimentícios a serem ofertados aos participantes do ritual. Segundo Sawrepte, o *kupre* deve ser realizado quando morre alguém do clã Wahirê, principalmente se o morto for alguma liderança (voltaremos a esse ponto). Não é vedada a outros clãs a realização do *kupre*; entretanto, para que possa ser realizada para mortos de outros clãs, os mais velhos destes clãs, devem solicitar autorização aos anciões do clã Wahirê. É amarrada então na cabeça do morto, durante o velório, uma fita da seda do buriti, sinal de que o *kupre* será performado no dia da visita à sepultura. Lembremos que, entre os Akwê, os consanguíneos do morto não vão ao túmulo no enterro, tampouco nos primeiros sete dias após o sepultamento. A visita ao túmulo por parte dos consanguíneos do morto no sétimo dia após o sepultamento, logo pela manhã, antecede, quando houver, a realização propriamente dita do *kupre*.

Após a visita à sepultura de Zacarias, seus consanguíneos retornaram para a casa onde ele fora velado. Enquanto ocorria a visita, um grupo de homens tinha sido destacado para abrir uma clareira no mato, distante cerca de 500 metros da aldeia. Na noite anterior, os organizadores do ritual já tinham combinado quem seriam os participantes da “dança do *kupre*”. Geralmente são escolhidos entre dez e vinte homens, tanto jovens quanto adultos. Nos rituais que presenciei, incluíam-se tanto homens solteiros como casados com filhos como sem filhos. Homens com netos, porém geralmente não tomam parte nesse ritual dado o esforço físico exigido. Mas este não é o critério decisivo. Na verdade, há diferentes versões quanto ao critério a ser utilizado para escolha dos participantes da dança. Segundo Tpêkru (2012, p. 74), trataria-se do mesmo critério utilizado, por exemplo, no enterro, e também operante na parceria cerimonial e matrimonial dos clãs confrontantes. Quando morre alguém do clã Kuzâ, por exemplo, quem faria o ritual são aqueles pertencentes ao clã Wahirê, e vice-versa. Quando morre alguém do clã kbazi, quem faria o ritual são aqueles pertencentes ao clã Krozake, e vice-versa.

Numa outra versão, os critérios seriam outros, recortariam outras distinções rituais. Nos rituais que presenciei, e que foram organizadas por Sawrepte, o critério escolhido foi o dos *dakrsu*, como descrito por Nimuenaju (supra), e não dos clãs, como escreveu Tpêkru. Os *dakrsu* são divisões cerimoniais que se tornam operantes nos rituais

de nomação feminina e nas corridas de tora-grande (*ĩsitro*). Os *dakrsu* recortam os clãs transversalmente, e foram descritos em termos de classes de idade ou associação masculinas (Nimeundajú, 1942; Raposo, 2019, entre outros). Um homem com quatro filhos, por exemplo, colocaria os filhos em cada uma das quatro associações denominadas *dakrsu*, na seguinte sequência: *krara*, *annõrowa*, *krêrêkmõ* e *akemhã*.

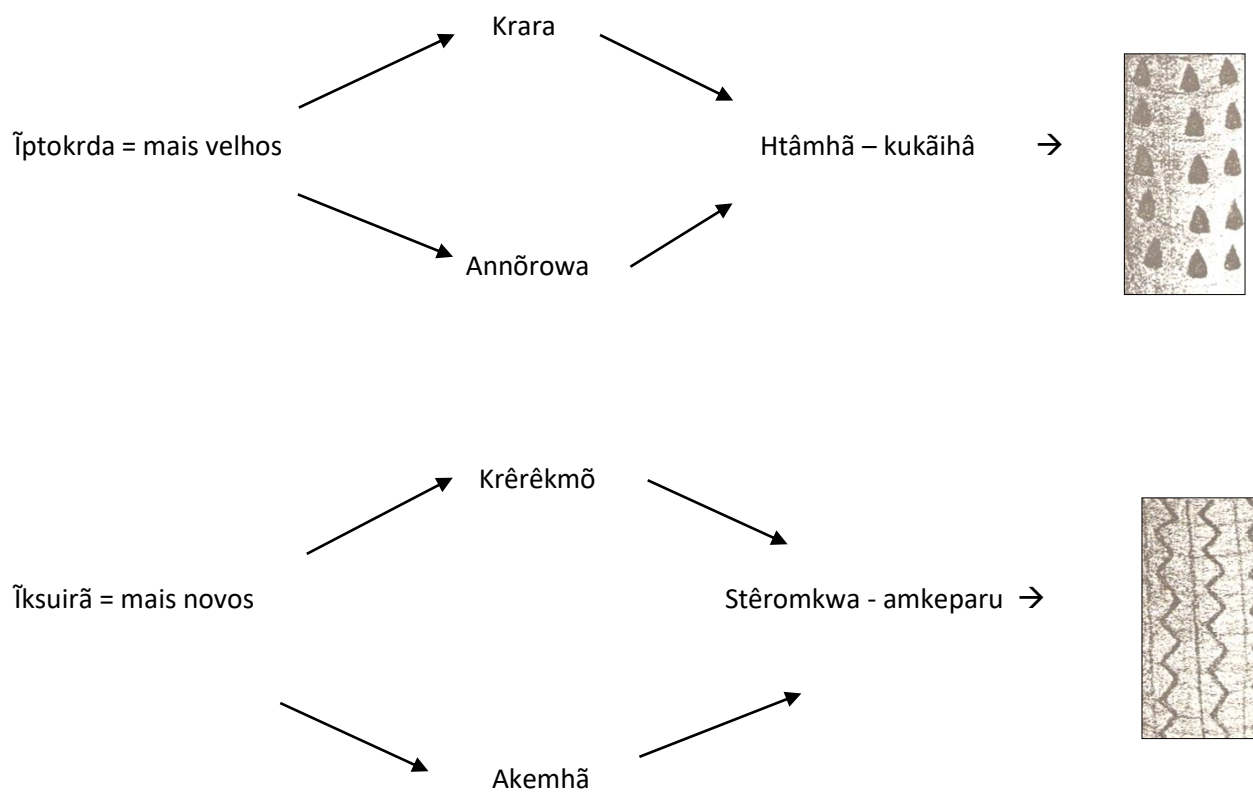


Figura 05. Dakrsu. Adaptada de Samuru (2016)

Na clareira aberta na mata, fazem uma fogueira para produzir carvão vegetal que será misturado ao sumo do jenipapo. Essa mistura produz a tinta preta que será utilizada para ornamentar as varas cortadas de arbustos da vegetação local. A mesma tintura é utilizada para pintar os corpos dos participantes do ritual. Pintam o tórax, o rosto e a panturrilha. O padrão de pintura corporal utilizado pelos participantes do ritual kupre não é o mesmo dos motivos clânicos, mas é muito semelhante ao que se usa no ritual de nomação masculina. São pinturas que chamam atenção pela falta de simetria. Pinta-se também o rosto, assim como no rito de nomação masculina. Um jovem akwê que participou certa vez deste ritual me dizia que eles pintavam os rostos para que as almas dos mortos não os conhecessem.

No primeiro Kupre que presenciei, logo após sua realização, Sawrepte me disse que, ao pintarem os rostos, o corpo e as canelas com carvão, aqueles que fazem a “dança do kupre” são transformados no tatu-mítico que come o cadáver.

Eles são como se fossem os tatus que comem cadáver, que para eles é como se fosse carne moqueada para gente. Aí ele vem visitar a casa do povo do finado, como quem diz assim: agora acabou, seu corpo se acabou, mas ele [o morto, seu espectro/fantasma] não sabe que tá morto, então vem visitar os parentes, mas ele tá morto. É assim, aqui é assim, agora os parentes do defunto estão sabendo que o que aparece para eles é só o espírito do morto, mas os mortos não sabem disso. (Sawrepté, aldeia Hespohurê, 2008)

No comentário exegético de Sawrepte, a pintura corporal do Kupre é o meio para uma transformação controlada, um disfarce para que os mortos não vejam a humanidade da pessoas. Na exegese de Sawrepte, o *kupre* tem pelo menos três personagens centrais: i) os membros do *dakrsu* do morto, transformados no tatu mítico; ii) os espíritos dos mortos parentes do defunto; iii) e os parentes vivos do morto, que choram no estilo *dasiwakõ* durante o kupre.

Enquanto os homens estão reunidos e ornamentando seus corpos, os anciãos, que são os mestres cerimoniais, escolhem duas meninas, uma de cada metade, chamadas de *îsõhidba* (irmã de clã do falecido ou falecida). As duas meninas escolhidas são pintadas com jenipapo, em pinturas simétricas tais quais as utilizadas em outros rituais, ao contrário do que ocorre com os homens.

A preparação para o kupre é marcada por uma seriedade pouco notada em outros rituais. Os participantes esquivam-se de conversações despropositadas, não sorriem, evitam qualquer tipo de menção ao nome do morto, e escutam atentamente as recomendações dos mestres cerimoniais. Nos ritos que acompanhei, a preparação acima descrita ocorre logo bem cedo, uma vez que a marcha cerimonial que caracteriza o ritual deve começar com o sol a pino, que é quando os mortos estão “dormindo”. Quando os participantes do Kupre estão prontos, são guiados por dois homens maduros, geralmente pajés, que seguem na frente da “dança”.

Os homens todos fazem duas fileiras, segundo as metades a que pertencem, no caso do *kupre* para Zacarias, foram aqueles que pertenciam ao *dakrsu krêrêkmõ* junto com os do *akemhã*. As duas meninas acompanham a dança do *kupre*, cada uma em uma fileira. O grupo de homens assim dispostos seguem em direção à casa do falecido ou

falecida, empunhando a vara cerimonial. Escolhem homens maduros pra ir em na frente da dança, além de dois pajés que são destacadas para acompanhá-los, como mencionei. Os homens fazem a “dança do kupre” batendo a vara fortemente no chão, e todos pulam, mantendo um ritmo intenso, soltando um som que parece um gemido (Uhm, Uhm, Uhm!). Ao longo do percurso, essas duas fileiras se entrecruzam coordenadamente. Esse movimento deve ser executado com muita diligência, segundo a recomendação dos mestres cerimoniais.



Imagem 05. Os homens devidamente preparados saem em direção à casa do finado onde seus parentes estão esperando a chegada da marcha cerimonial. Este ritual deve ter sido realizado por meados dos anos 1980. Sawrepté é o primeiro da fila formada à esquerda na imagem. (Patrick Godard, s/d. Arquivo digital do Centro de Memória Xerente).



Imagem 6. Visão da marcha cerimonial quando os homens estão saindo do acampamento feito para preparação do ritual. (Patrick Godard, s/d. Arquivo digital do Centro de Memória Xerente).



Imagem 7. O início da marcha cerimonial. Os homens estão “marchando” em direção à casa do finado. (Patrick Godard, s/d. Arquivo digital do Centro de Memória Xerente).

Ao avistarem a chegada dos dançarinos, os familiares proferem o choro no estilo *dasiwakõ*, num tom alto. Chegando na frente da casa, onde todos os familiares estão reunidos e chorando, os homens e as meninas que executam a dança do *kupre* fazem um movimento para frente, como quem está entrando na casa, e para trás, recuando, três vezes. Após esse movimento, tomam a direção do cemitério, com os mesmos movimentos e ritmos feitos de quando saíram do acampamento no mato. Quando chegam na sepultura, dispõem-se diante do túmulo, em duas fileiras, e realizam o choro ritual liderado pelos pajés que os acompanham.

Após o choro sobre a sepultura, iniciam-se os saltos sobre o túmulo, com o apoio da vara cerimonial que conduzem ao longo da “dança do Kupre”. Forma-se uma fila única, posicionada no lado esquerdo da sepultura. Não se pode tocar a vara ou cair na sepultura, porque corria-se o risco de morrer, como afirmam os conhecedores do ritual. Hoje em dia, os jovens Xerente não são obrigados a pular, só pula quem quiser sobre o *dakru* (túmulo).



Imagem 8. Se preparando para o salto sobre a sepultura. (Patrick Godard, s/d. Arquivo digital do Centro de Memória Xerente)



Imagem 9. Saltando sobre a sepultura. (Patrick Godard, s/d. Arquivo digital do Centro de Memória Xerente).

Os participantes do Kupre retornam para casa do falecido, no mesmo ritmo de dança, outra vez organizados nas duas fileiras: ao chegarem, postam-se agachados em frente da casa onde estão os parentes do finado. Os pajé que lideraram a “marcha cerimonial” Kupre ficam próximos a esses parentes e todos os demais que participaram choram ritualmente no estilo *dasiwakõ*.

Depois do lamento cerimonial, o grupo volta para o acampamento onde foram realizados os preparativos do kupre e se desfaz dos bastões utilizados durante a dança. Os rituais que observei se encerraram com a distribuição de alimento, obrigatoriamente carne moqueada, geralmente bovina, e farinha de puba, adquiridas com parceiros não-indígenas que se dispõem a patrocinar o alimento a ser compartilhado no *kupre*. Atualmente, não se organizam caçadas coletivas, como descritos por Nimuendajú. Logo após a distribuição de carne moqueada, os participantes banham-se em água corrente esfregando seus corpos com folhas de pequi. Segundo informações de Melo (2016, p. 111), mas que não pude corroborar nos rituais que presenciei, “antes do banho, porém, os sekwa fazem uma intervenção: eles vão até cada um dos participantes e sopram-lhes o corpo e os ouvidos”.



Imagem 10. Os participantes ao voltarem do túmulo se dirigem novamente à casa do finado e fazem o choro ritual com os parentes do morto. (Patrick Godard, s/d. Arquivo digital do Centro de Memória Xerente).



Imagem 11. Distribuição da refeição ritual ao fim do Kupre. (Foto: Ariel Ferreira 2016)

Nos kupre realizados para Zacarias e G.S., ocorreu ainda, após o encerramento o “pagamento da sepultura”. Os parentes do morto tem a obrigação de retribuir os afins que

cavaram a sepultura e removeram o corpo. Segundo Mārawê, pesquisador akwê, em coletânea de textos voltados para a educação escolar,

o agradecimento a esse gesto pode ser feito no dia da visita ou mais tarde e até anos depois. Antigamente a retribuição era feita através da carne de caça ou peixe [...] No ato da entrega, o ancião da família do falecido ou falecida faz um discurso, esclarecendo que aquele gesto se refere à abertura da sepultura (MĀRAWÊ, 2012, p. 76).

Já mencionei anteriormente que os Akwê não realizam segundas exéquias. Os ossos não são desenterrados e não recebem qualquer tratamento ritual. Nimuendajú, no entanto, supunha que o enterro secundário teria ocorrido até não muito tempo antes de sua chegada. Eu tentei checar essa suposição de Nimuendajú, mas ninguém me informou sobre o assunto, dizendo desconhecerem tal prática.

O kupre não me parece um rito de fim de luto, pois depois desse rito, o luto continua, sendo gradativamente superado sem que nenhuma ação ritual marque seu encerramento – o enlutado simplesmente retoma as atividades sociais que deixou de realizar – sexo, alimento, festa, alegria, uso de pinturas corporais e o desejo de viver entre parentes vivos.



Por que os ritos pós-funerários não seriam realizados, como escreveu Tpêkru (2012, p. 74), “para qualquer pessoa”, ou segundo Nimuendajú, eram feitos para homenagear apenas pessoas “einentes”?

De saída, não sabemos o que Nimuendajú quer dizer com homenagem. O autor não se preocupa em defini-la, usando-a de forma imprecisa, e mesmo episódica em seu livro. Tanto a literatura etnográfica sobre o *kupre* quanto minhas anotações de campo, insistem em afirmar que esse ritual só poderia ser realizado para homens e/ou mulheres de “prestígio”, geralmente grandes líderes de parentela (que se tornam chefes de aldeia) e suas esposas, ou ainda, líderes cerimoniais (dirigentes de rituais) e *sekwá* (pajé). Sawrepte não usou o termo homenagem, como o faz Nimuendajú, nem nenhum termo de sentido semelhante a homenagem³⁹. Segundo Sawrepte, quando morre uma pessoa idosa,

³⁹ Segundo um interlocutor de Melo (2016: 108) o Kupre seria realizado para “...apaziguar/afastar os espíritos dos mortos”.

homem ou mulher, que tenha deixado muitos filhos, filhas, netos e netas, e também tenha ocupado papel relevante na socialidade Akwẽ, seria recomendável a realização do Kupre, como uma forma de dissolver abruptamente o vínculo entre vivos e mortos que se mantém desde o falecimento de um ente querido.

Um “grande homem” ou uma “grande mulher”, que mobilizam em torno de si uma extensa parentela, são geralmente vistos como contendo dentro de si várias pessoas a ele(a)s relacionadas. Os akwẽ empregam o tempo *wawẽ* para se referirem à pessoas idosas. A palavra *wawẽ* pode ser traduzida, quando referida a pessoas idosas, como “grande”, aquele no qual seu sangue compõe o corpo de vários parentes, filhos (reais e classificatórios), filhas (reais e classificatórios), netos e netas, e que estão contidos nele, uma vez que a produção dessas pessoas como humanas foi um ato de criação advinda do esforço dele. Uma pessoa idosa ou um chefe personifica a condensação de relações de parentesco e afinidade – é nesse sentido que é considerado uma pessoa importante, “grande”. A realização do *kupre* visa, me parece, efetuar o rompimento dos laços com esses mortos, re-conectando homens, mulheres, jovens ou crianças, com seus semelhantes, isto é, uns aos outros: estarem vivo é serem visíveis uns aos outros, permanecerem juntos, constituírem-se como parentes e afins uns dos outros – um homem e uma mulher se fazem pai e mãe à medida que colaboram no crescimentos dos filhos e filhas, que são afinal quem os faz como pais e mães. E, ao se fazerem enquanto pais e mães, homens e mulheres se fazem também como genros, noras, sogros de alguém, cunhados e cunhadas de alguém, amigos formais, tio maternos, sobrinho de alguém, enfim, se fazem como pessoas “morais” entrelaçadas por nexos de parentesco e afinidade.

Na morte, o corpo do parente morto torna-se um ex-corpo para os vivos. Se todo o processo do parentesco consiste numa fabricação deliberada do corpo (Seeger et ali, 1979; Viveiros de Castro, 2002a; Coelho de Souza, 2002, entre outros), como corpo “humano”, “similar” em termos de capacidades e afecções aos corpos dos que o fazem parente, a morte, por sua vez, opera uma desconstituição radical desse corpo, redefinindo “suas afecções e capacidades” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 390). A morte duplica a pessoa em uma parte corpo-cadáver e outra parte “espírito-imagem” de um ex-corpo. Essa duplicação também afeta os parentes do morto: “é como se nosso espírito fosse junto com o morto...”, dizia Sawrepte. Com essa dupla duplicação, paralela, a distância entre mortos e vivos é como que anulada. Contra isso, os ritos funerários akwẽ constituem todo um

esforço de criação de intervalos descontínuos entre vivos e mortos, um movimento, digamos, de passagem do “contínuo para o discreto”.

No esquema de Lévi-Strauss (1971, p. 650), mito e rito caminham em direções opostas. Os mitos nos contam a passagem do contínuo ao discreto, que o autor fraseia nos termos da passagem da natureza para a cultura, um movimento progressivo, em suma. O mito de origem do fogo culinário, de origem das mulheres e das transformações de humanos em não-humanos, reportados no primeiro capítulo dessa tese, evocam esse movimento analisado por Lévi-Strauss. Os ritos, por sua vez, fazem o movimento contrário, nos termos do autor, regressivo – a cultura retorna à natureza, o descontínuo torna-se contínuo, há um encurtamento dos intervalos discretos entre natureza e cultura. O autor não deixa de notar, no entanto, que se é a passagem do contínuo para o discreto que esses mitos buscam descrever, há outros mitos que descrevem justamente o movimento contrário, a passagem do discreto ao contínuo, caso da mitologia do mel. Os ritos, parece-me, também operam nesses dois movimentos.

Coelho de Souza (2002), argumenta que os grandes rituais comunais jê invertem as ações cotidianas de fabricação do parentesco, repondo as condições dadas pelo mito. “Por isso, o ritual faz mais ou outra coisa do que repetir ou continuar o processo do parentesco em uma outra escala (...); por isso, ao invés de fabricar parentes e humanos, o que todo esse aparato cerimonial [centro brasileiro] visaria é possibilitar metamorfoses” (COELHO DE SOUZA et alii, 2010: 11). Raposo (2019), em uma recente etnografia dos rituais de nomeação Akwẽ, faz um argumento muito próximo de Coelho de Souza. Mas não existiriam também ritos que, em lugar de operar a contrapelo do mito (ou do parentesco) caminhariam na mesma direção do mito, isto é, constituiriam a passagem do contínuo para o discreto – separando vivos e mortos? Minha hipótese é que os ritos funerários e pós-funerários entre os Akwẽ assumiriam essa função, sugerindo um movimento análogo àquele descrito pelos mitos de origem do fogo culinário e das mulheres. Os ritos funerários e pós-funerários re-instituem o processo de construção do parentesco (a passagem do contínuo para o discreto) por meio de uma operação sobre o corpo do morto, sua destruição. Os corpos mortos de “pessoas grandes (importantes)”, ao serem dilaceradas no *kupre*, são transformados definitivamente em *hâipãrĩ* (literalmente, “corpos assassinados, corpos mortos”). Este termo, como sugeri anteriormente, remete à uma ideia de espírito como “algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre

dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326).

Os rituais de nomeação Akwẽ e os funerários (e pós-funerários) operariam em sentidos contrários. O primeiro visaria a “invenção deliberada do dado” - o fundo virtual cósmico dado no mito. Se, como afirmaram Coelho de Souza (op cit) e Raposo (cit), os rituais de nomeação possibilitam metamorfoses, os ritos funerários e pós-funerários, por sua vez, estão ligados ao processo do parentesco. *Hâipãrĩ*, descrito em termos de sua potência metamórfica análoga a dos seres míticos, indexa a contraefetuação da afinidade realizada na continuidade entre vivos e mortos criada pela morte de um parente. A morte de uma “pessoa grande”, que se constituiu como esteio da vida coletiva, requer, para os Akwẽ, ao realizarem o *kupre*, a retomada do processo do parentesco. Por isso, a importância dos afins nas prestações funerárias. Por isso, ainda, a centralidade do tatu mítico no *kupre* como operador da diferença entre o parente morto e o parente vivo. Se a continuidade entre vivos e mortos está dada para o pensamento Akwẽ, impondo-se por ocasião de morte de um parente, os ritos funerários e o *kupre* parecem nos sugerir que, da perspectiva dos vivos, essa diferença é descontínua, ou antes, é a imposição dessa descontinuidade que garante a perspectiva dos vivos: os mortos não devem ser lembrados, mas sim esquecidos. A morte, desse modo, não é o “fim” - porque o fim do corpo de um parente é a passagem para o primeiro plano do fundo cósmico de alteridade dada como condição de todo o processo vital do parentesco. A recomposição das figuras do parentesco (das semelhanças e diferenças discretas que as delineiam) contra esse fundo constitui responsabilidade, moral inclusive, dos humanos. É preciso esquecer os mortos, para que se possa mantê-los no início do ciclo de construção do parentesco. O parente morto é a própria condição para o aparentamento, mas para que isso ocorra, além de sepultá-los e torna-los outros (ex-corpos), é necessário ainda outra operação: extrair-lhes os nomes.

Os nomes dos mortos

Desde Nimuendajú (1942) nos é dado a conhecer o sistema onomástico Akwẽ e seus ritos de atribuição de nomes próprios masculinos e femininos. Depois dele Maybury-Lewis (1979), Farias (1990), Reis (2002), Schroeder (2006) e Raposo (2019) aprofundaram a descrição dessa instituição do povo Akwẽ. Essas etnografias –

excetuando-se a de Raposo - mantém entre si uma relação de continuidade em termos do escopo temático e teórico, uma vez que estão centradas em conceitos como “estrutura social” e sociedade como “totalidades” integradas. A etnografia de Raposo abre outros caminhos ao destacar a inscrição cosmológica dos clãs patrilineares e do sistema onomástico Akwê, deslocando também o investimento do conceito de sociedade para pessoa e as relações de gênero.

Nimuendajú escreveu que os nomes próprios masculinos akwê pertencem às metades patrilineares *Sdakro e Siptato*, associadas aos demiurgos Bdâ (sol antropomorfo) e Wairê (lua antropomorfo), apresentando uma pequena lista desses nomes. Essa descrição é contestada por Farias (1990), que afirma serem patrimônios dos clãs e não das metades patrilineares. Concordando com Farias sobre esse ponto, Sinã Xerente (2016) esclarece que os nomes são patrimônios dos clãs patrilineares e podem ser cedidos de um clã a outro independentemente da metade ao qual pertence. O autor ainda fornece uma extensa lista de nomes segundo pertencimento aos respectivos clãs patrilineares. Os nomes não são atribuídos do pai para o filho. Requerem um salto de duas ou três gerações, sendo preferencialmente atribuídos aos meninos, nomes de um avô real ou classificatório.

Farias (1990), em sua dissertação de mestrado escrita com base em dados registrados ao longo dos anos 1980 (quase cinquenta anos depois da etnografia do Nimuendajú), retoma o sistema onomástico akwê considerando seu lugar na organização social, destacando a importância dos nomes pessoais (masculino e feminino) no sistema de metades patrilineares. Descreve o ritual de nomeação masculino em detalhes, enfatizando continuidades com o mesmo ritual observado e descrito por Nimuendajú. A tese de Schroeder (2006) segue essa mesma linha, mas aprofundando a análise do sistema de parentesco Akwê.

Para Farias e Schroeder, os ritos de nomeação Akwê são momentos privilegiados em que se evidenciam os sistemas de relações de parentesco e os princípios básicos de organização social do povo Akwê. Schroeder destaca um ponto importante. Se o sistema de parentesco Akwê apresenta um forte vetor assimétrico de relações (do tipo sogro/genro), os rituais de nomeação acentuam o valor simétrico das relações entre metades e clãs patrilineares, como se fossem duas socialidades, uma doméstica (no domínio das relações de parentesco) e outra ritual, quando as pessoas de várias unidades aldeãs se reúnem para atribuírem nomes uns aos outros. Ambos os autores observam que esses rituais promovem a integração social de diversas aldeias a despeito do intenso

processo de segmentação aldeã (muitas vezes conflituosos) que se ampliou desde o início do século XXI, mas que já encontrava em curso desde o início da década de 1990. Nenhum deles dá atenção, porém, para o fato de que os nomes atribuídos são geralmente aqueles de pessoas mortas, com quem o pai do nominado entreve relações de afeto e cuidado.

Partindo de uma crítica da oposição entre corpos e nomes legada pelas etnografias produzidas no âmbito do Projeto Harvard – Brasil Central, Coelho de Souza (2002, p. 566) chama atenção para um problema pouco abordado na etnologia akwê, qual seja, de que os corpos, além de serem a objetificação da relações entre paralelos (paternos) e cruzados (maternos) que o sistema onomástico vem a identificar, constituem-se ao mesmo tempo como um processo de diferenciação em relação a outros tipos de corpos (não humanos), reinserido aqui o problema do regime metamórfico do mito. Escreve Coelho de Souza, falando dos Jê em geral, que “os nomes conferidos, enquanto objetificação de relações determinadas, permitem ao mesmo tempo repor as diferenças que criam – ao separar os termos – aquelas relações” (2002, p. 572). A autora continua observando que as organização clânicas, prevaletes no caso Akwê, podem ser definidas com base no sistema onomástico, sem no entanto constituir “instituições comunais que se identificam com a totalidade da sociedade”; ao contrário, remetem ao “antes e fora desta[sociedade]”, reportando-se às “origens míticas e à categorização do mundo extra-humano” (Coelho de Souza, op cit, p. 572).

O uso dos nomes pessoais remete, pois, a um fundo de alteridade genérica e de potencialidades de existência; e a nomação consiste, com efeito, em um dos primeiros gestos de extração a partir desse fundo (de onde, aliás, vêm esse nomes)[...] É como se eles viessem ‘nomear’ a diferença que precisa ser mobilizada cada vez que se quer dar início a um novo ciclo de fabricação de parentes ou pessoas. Esse novo ciclo começa com o casamento (e procriação) (Coelho de Souza, 2002, p. 432)

É na esteira dessa crítica formulada por Coelho de Souza, que Raposo se propõe a estudar os rituais de nomação Akwê, cujos quais são performados no Festival atualmente denominado pelos Akwê como Dasĩpsê, inserindo-os num regime cosmológico que se encontrava praticamente desconsiderado nos trabalhos anteriores sobre os Akwe⁴⁰. A autora adota uma estratégia analítica de “[...]não considerar aquilo a

⁴⁰ “O Dasĩpsê é, portanto, a cerimônia na qual os Akwê se fazem belos. Não por acaso, ele é, a rigor, uma grande cerimônia de nomação. Nela são conferidos os nomes masculinos e femininos

que os antropólogos denominam de “estrutura social” e “cosmologia” como dimensões separadas no que diz respeito à vida dos povos com os quais experimentamos uma determinada relação” (op cit, p. 237). O procedimento conceitua o ritual em articulação com as relações domésticas e as trocas matrimoniais, como movimentos que constituem “as condições cósmicas de perpetuação da vida: parentesco e ritual são conceituações/operações mutuamente relacionadas desse movimento vital”.

Sem pretender resumir aqui a análise e a contundente descrição empreendida por Raposo, às quais remeto o leitor, tentarei delinear um ponto ainda pouco salientado nas etnografias akwê no que tange a centralidade da alteridade dos mortos no processo de constituição da pessoa e dos cosmos. Segundo Raposo, é no Dasipsê, quando os Akwê atribuem nomes aos homens e às mulheres, que se atualiza o movimento de diferenciação que constitui os corpos – humanos e não humanos, masculinos e femininos, parentes e afins. O ritual de nomeação é a grande celebração de constituição da vida das gentes que compõem a paisagem existencial dos Akwê, tendo o mito do surgimento do fogo culinário, da origem das mulheres e de outros entes não humanos, seus corolários fundamentais. “Nomear é produzir, germinar, fazer crescer”. Para tanto é necessário que os nomes venham de um fundo de alteridade dada. Se os nomes masculino vem de parentes mortos, ancestrais, os nomes femininos, como sugere Raposo (op cit, p. 273) “estão relacionados ao ato de fecundação em que os ventres das mulheres se tornam ‘cheios’ através da preensão da potência reprodutiva das gentes-animais pelos homens”.

Diferente dos nomes masculinos, que são patrimônios dos clãs patrilineares e remetem a nomes de ancestrais, os nomes femininos “pertencem” aos *dakrsu*, as associações masculinas, que nos referimos antes (supra), organizadas como se fossem “classes de idade”. No entanto, tenho forte suspeitas, a considerar o tempo presente, de que as pessoas não seguem rigorosamente esse critério para a imposição dos nomes femininos, e ocorra o mesmo em relação aos masculinos. Isto é, a atribuição de nomes femininos, embora seja organizada ritualmente pelos *dakrsu*, segue uma lógica afetiva,

a partir de um encadeamento de operações rituais em que atua a profusão tipicamente Jê das partições sociocósmicas com as quais os Akwê organizam sua presença no mundo. Contudo, a existência dessas segmentações (ou “partidos”, como gostam de traduzir os Akwê para o português) não se refere apenas a pertencimentos formais ou nomenclatórios a segmentos internos calcados em sua organização social. Todos esses segmentos e sua interação mútua no ritual guardam um profundo sentido cosmológico. A exegese das atividades rituais não poderá, pois, perder de vista um entendimento comprometido com o pensamento akwê acerca da vida, da morte, e do tempo que conecta a ambas” (Raposo, 2019, p. 234).

em que os nomes são dados seguindo um critério semelhante ao que ocorre com os nomes masculinos. Não posso me aprofundar nesse ponto aqui, mas não poderia deixar de observar essa questão no intuito de sugerir novas pesquisas sobre a atribuição de nomes femininos que, como Raposo reconhece, constitui uma questão nebulosa na etnologia Akwê.

Tendo em consideração que vários autores e autoras descreveram em detalhes os ritos de nomeação feminina e masculino vou aqui me ater a pontos específicos relativos à nomeação masculina no intuito de recuperar uma conversa com Sawrepte. Os ritos de nomeação masculina que presenciei são performados no final do Festival, denominado em língua Akwê, Dasîpsê. Em 2011, na aldeia Brupre, na noite que antecedeu o rito de nomeação masculina propriamente dito, logo após a performance do ciclo de nomeação feminina, os jovens presentes no Festival reuniram-se para cânticos e danças coletivos no centro da aldeia. Escutávamos ao longe a alegria dos jovens, a beleza dos cânticos e o ritmado melódico do maracá que sustentava a voz rouca do cantador principal. Esses cantos-danças são performados durante a noite e no dia que antecede a corrida de tora grande que arremata o rito de nomeação masculina. Daí Sawrepte falou para mim que os donos já falecidos dos cânticos que estavam sendo entoados naquela noite (aqueles que a sonharam e depois cantaram em público, popularizando a música) estavam também dançando e cantando, embora não visíveis para as pessoas que ali se divertiam. Vários mortos, mortos demais, adensavam o espaço onde os jovens Akwê compraziam movimentos de alegria. Os mortos também mantinham-se alegres, dizia Sawrepte.

“Os mortos pensam que estão vivos, eles pensam que os jovens são como eles...”, afirmou Sawrepte observando o movimento dos jovens; haveria um encurtamento do intervalo discreto que separam vivos e mortos - da perspectiva dos mortos, pois da perspectiva dos vivos, no Festival, o que havia era somente alegria, sensualidade e afetos, uns para com os outros. Os jovens, obviamente, em seus ritmos de alegria e sensualidade, ignoravam a presença dos mortos – os idosos e idosas, não; alguns destes, embora não visse-os destacadamente, sentiam-nos em seus corpos, restavam-lhes memórias de mortos antigos, com quem quando jovens, compartilharam momentos de alegria. Outrossim, pessoas xamanizadas ou mesmo reconhecidos pajés, podiam vê-los rondando a cantoria e os corpos dos dançarinos. “Amanhã vão botar os nomes dos meninos. Botamos os nomes daqueles que já morreram, cada clã tem seus nomes, não é de qualquer jeito que a gente bota nome. Aí, aqueles que já morreram vão ficar sem nome, os mortos não podem

ter nomes. Aí, pronto, acabou a festa, mas antes tem a corrida de tora grande, aí aqueles que já morreram vão chorar muito e vão embora”.

Essas afirmações de Sawrepte sublinham um ponto pouco mencionado na literatura Akwẽ - com exceção de Raposo (2019) - sobre os ritos de nomeação masculina, a saber, da co-presença dos mortos no Festival de Nomeação Akwẽ. E vão além: “os mortos não podem ter nomes” acrescenta a “os mortos não esquecem”, me parecem permitir avançar, quiçá algo especulativamente, na compreensão da relação entre nomeação e ancestralidade, problema clássico da antropologia dos povos jê. O fato de os mortos terem seus nomes transmitidos parece-me produzir menos uma continuidade entre vivos e mortos do que um rompimento, a produção de uma diferença: os mortos não tem nome, são “sem nome” – uma condição impossível para os vivos. O que está em questão nesse ato de transmissão de nomes é a anonimização dos mortos: trata-se de retirar-lhes os nomes que não lograram transmitir em vida. Produz-se assim uma relação de separação, de distância, que restitui aquela assimetria primordial entre vivos e mortos. Trata-se de recusar, coletivamente, aos mortos, a ilusão de continuidade com os vivos que todavia se afirma na realidade da tristeza dos que, como os próprios mortos, não conseguem esquecer. Se a morte é um gatilho que dispara um devir-morto no parente enlutado, a irrupção de um movimento ao desconhecido, talvez se possa ver as especulações escatológicas com que encerraremos esta tese como tentativa de dar conta com alguma sobriedade dessa vertigem, e que os ritos funerários e de nomeação buscariam conter a contrapelo.

Os nomes pessoais masculinos podem ser imaginados como um dispositivo de antimemória dos vivos em relação aos mortos, um modo de evitar de que as imagens espectrais não operem como gatilho da identificação de vivos e mortos. “Os mortos não esquecem” e o que eles não esquecem não são somente seus nomes, os nomes que são índices de relações cuidado e afeto com cônjuges, filhos e filhas, netos e netas, e que eles buscam reaver quando estes adoecem ou envelhecem. Mas os vivos precisam esquecer. Ocorre nos ritos de nomeação masculina uma ação já tentada nos ritos funerários, no luto, e no Kupre – a imposição da perspectiva dos vivos sobre a dos mortos. As diferenciações humano e não-humano, masculino e feminino, parentes e afins, que remontam à origem do fogo, vacilam no cosmos pré-cosmológico por ocasião da morte de um ente querido. Torna-se necessário uma re-invenção dos mortos como outros, e a transmissão de nomes – uma extração sem contrapartida - é a operação por meio da qual

os Akwê restabelecem a alteridade dos mortos em relação aos vivos. Se seguimos o comentário de Sawrepte – “os mortos não podem ter nomes” - podemos entrever como o sistema de nominação Akwê reflete uma antigenealogia.

O que estou defendendo aqui, tentando traduzir, ainda que de modo desajeitado, a formulação de Sawrepte feita a mim naquela noite de 2011, por ocasião do Festival de Nominação Akwê, é a ideia de que o processo de atribuição de nomes akwê constitui-se como uma profilaxia do esquecimento a que os vivos submetem seus mortos, extraindo-lhes os nomes, rompendo-lhes a imagem de uma corporalidade específica, de qualquer individualidade: anônimos. A passagem do *dahâimba* para *hâipârĩ*, cuja diferença alguns interlocutores buscaram traduzir por meio da oposição entre almas de pessoas vivas e almas de pessoas mortas, parece refletir essa operação: a destruição e multiplicação das imagens espectrais dos corpos mortos, evocada pelo termo *hâipârĩ* que toda semiótica do funeral e do kupre atualizam a contrapelo.

Se o nome veste o corpo, como afirmou Coelho de Souza (2002, p. 574), o que o comentário de Sawrepte parece sugerir é que o corpo é desvestido por meio de uma “desnomeação” que ocorre nos ritos de nominação masculina. É uma forma de desumanizar os mortos, reafirmando-os outros, radicalmente outros. Trata-se de uma ação deliberada, de produção de uma imagem de outro corpo, e outro e outro e outro... “O nome próprio é a apreensão instantânea de uma multiplicidade. O nome próprio é o sujeito de um puro infinitivo compreendido como tal num campo de intensidade” (Deleuze e Guatarri, 1995, p. 66). Em um sentido importante, nomear os vivos é destinar os corpos dos mortos definitivamente à um regime de diferença dada no mito de origem do fogo culinário. Nesse regime, vimos, está posto uma diferença contínua entre vivos e mortos prefigurada na relação assimétrica do avô-onça dono do fogo e o jovem menino abandonado pelo cunhado numa expedição frustrada de captura de filhotes de arara caníndé. Mas, os mortos não esquecem, exatamente, de seus nomes, uma vez que foram seus ex-corpos, pois, ao que parece, a diferença contínua entre vivos e mortos coexistem com as diferenças descontínuas pós-míticas. Os vivos não me parecem ancestralizar seus mortos por meio da atribuição de nomes.

EPÍLOGO.**ESCATOLOGIA DE SAWREPTÉ E WAKRTIDI**

Imagem 11. Isabel Wakrtidi no Dasĩpsê realizado na aldeia Hêspohurê em 2016 (Foto: Helen Lopes, 2016)

Eram por volta das 21:00 hs do dia 13 de agosto de 2013 quando recebi a notícia do falecimento de Sawrepte. Eu acompanhava por telefone a evolução de seu quadro clínico. Apresentava melhoras, mas o que me preocupava era a demora para que fosse submetido à intervenção cirúrgica. Os médicos diziam que não podiam operá-lo por causa da anestesia, já que seus exames não eram nada satisfatórios em virtude de problemas cardíacos e da idade avançada. Eu ficava imaginando o sofrimento dele no hospital, privado de sua casa, do movimento da aldeia estimulado pela algazarra das crianças. Preparei minha família, tomamos um carro logo quando o dia amanheceu e percorremos os 541 Km de Tocantinópolis à Área Indígena Xerente. Ao chegarmos na aldeia Hêspohure, a filha krahó do finado Sawrepte e o marido dela me tomaram para chorar ritualmente à moda krahó.

A aldeia estava preparada para receber o corpo que ainda estava em Palmas esperando os procedimentos legais para liberação do cadáver. Já eram por volta das 17:00 horas quando ouvimos no rádio amador da aldeia que o corpo de Sawrepte tinha finalmente chegado em Tocantínia (TO). Sua filha, fruto do casamento dele com uma mulher krikati, que vivia em outra aldeia na terra xerente, não deixou que o cadáver fosse removido para a aldeia que o pai fundara e vivera até o seu falecimento. Ela levaria o corpo de seu pai para ser enterrado junto com o finado irmão Zacarias, muito distante da aldeia Hespohurê. Quando cheguei na aldeia Brejo Comprido, onde o corpo de Sawrepte estava sendo velado, Wakrtidi chorou ritualmente comigo. Olhei o corpo de Sawrepte e não vi a fita de buriti amarrada na cabeça. Isto era sinal que não seria realizado o ritual pós-funerário *kupre*. Fiquei surpreso. Ele cumpria todas as condições para que esse ritual fosse realizado. Ele era uma das pessoas mais velhas do clã Wahirê, clã este dono do *kupre*, como vimos anteriormente. Era também uma das “pessoas grandes” entre os Akwê, um importante pajé, além de ser reconhecido como liderança/cacique ao longo dos anos 1980 até meados dos anos 2000.

Lamentei não ter o dinheiro suficiente para promover o ritual *kupre*. Perguntei, tempos depois, para a viúva Wakrtidi, o porquê de não ter sido realizado o *kupre* para Sawrepte. Ela me falou que ele mesmo não queria que o rito, a despesa era grande e ela sozinha não poderia dar conta. Entretanto, antes de morrer, Sawrepte dissera que ainda queria ver o Festival de Nominação (*dasîpsê*) ocorrer em sua aldeia uma vez mais. Em 2016, realizamos este Festival.

A morte de Sawrepté me fazia divagar quanto a seu destino. Compartilho com o leitor meu devaneio. Em março de março de 2009, quatro anos antes de sua morte, conversávamos sobre o assunto da morte dos pajés, como um desdobramento de outra conversa sobre a escatologia Akwẽ (relatada no capítulo 3). Ele me dizia que parte de seu espírito iria se agregar aos “espíritos-donos” que o acompanhavam na prática xamânica, tornando-se o xamã deles. Outra parte iria se juntar com parentes mortos, o pai, a mãe e os irmãos falecidos. Na morte de um pajé, seu espírito seria duplicado entre seus parentes mortos e seus espíritos-donos. Sua aparição causaria incerteza, seria ele o fantasma de um parente morto saudoso pronto a nos levar, ou seria ele um espírito-dono querendo atrair alguém para o xamanismo?

Gostaria de encerrar essa tese considerando aqui duas reflexões escatológicas comigo partilhadas. A primeira delas foi de Sawrepte em 2009, já rapidamente mencionada nessa tese, logo no início do capítulo 3, que pretendo agora retomar remetendo a outra conversa sobre o destino pós-morte dos pajés. A segunda, ainda não mencionada, ocorreu em duas conversas com Wakrtidi: uma em 2014, quase um ano após a morte de Sawrepte, quando ela, em luto, viajou pouco mais de 500 quilômetros para me visitar em Tocantinópolis (TO); e outra, dias depois da realização da cerimônia de nomeação na aldeia Hêspohure, em 2016. Essas duas reflexões escatológicas partem de um mesmo pressuposto, sintetizado assim por Sawrepte: “Quando morre uma pessoa ela fica por aqui mesmo, não é como entre os cristãos que dizem que quando morre uma pessoa que é boa vai para céu viver com Deus e Jesus, e quando é ruim vai pro inferno. Ela fica por aqui mesmo [na terra]”. Ouvi de Wakrtidi algo muito próximo do que fora dito por seu já então finado marido. “Eles [os mortos] ficam por aqui mesmo na terra, aparecem durante a noite e vivem em algum lugar em direção ao sol poente”. Eles não foram os únicos a dizer algo desse tipo. Nimuendajú ouviu de Bruwẽ que “...the settlement of the dead as far to the east or southeast, but on the earth, not in the sky or an underworld” (1942, p. 98).

Não penso que as reflexões de Sawrepte, Wakrtidi e Bruwẽ sejam enredos canônicos da escatologia akwẽ, pois, embora mantenham uma coerência entre si, ouvi de outras pessoas versões que contradizem ou modulam essas afirmações. Já mencionamos a reflexão de uma interlocutora de Ferreira (2016, p. 47) sobre o destino dos mortos. “Quando a pessoa já morre [ela] fica vagando assim. Quando não é muito bom assim diz que não vai para o céu. Aí vira *hêpãrĩ*. Fica andando por aí. Se ele for mau ele faz mal

para a pessoa, se ele for bem ele faz bem a pessoa. Fica assustando a pessoa ou então a pessoa morre e depois de sete dias que vai para o céu, se ele for bonzinho. Se não fica morando por aqui mesmo”.

Ouvi de um outro interlocutor que após a morte, o espírito da pessoa iria para céu e se juntava a Deus, que se referiu a este utilizando a palavra *waptokwazawre* (*wa*: pronome primeira pessoa do plural; *ptokwa*: referencial para pai; *zawre*: grande, maior), que poderíamos glosar como “nosso pai grande”. Nessa versão, meu interlocutor remeteu o destino dos mortos ao lugar onde vivia Deus (Bdâ) e seu companheiro, São Pedro, que ele designou pela palavra Wairê na língua *akwẽ*. Bdâ (sol antropomorto) e Wairê (lua antropomorfo) são os demiurgos responsáveis pela criação dos Akwẽ, das plantas comestíveis, das mulheres e da morte⁴¹. Os demiurgos se desentenderam com os Akwẽ e os abandonaram à própria sorte. Dizem que os antigos, ainda, iam visitar os demiurgos, que foram viver na direção do sol nascente. Os demiurgos, cansados das insistentes visitas dos mortais, resolvem criar uma barreira intransponível: o mar. Em que pese a influência do cristianismo (católico, batista ou neopentecostal) nessas especulações, não há consenso entre os Akwẽ sobre o mundo dos mortos e as versões que eu pude ouvir (ou ler) apresentam contradições importantes entre si⁴².

Carneiro da Cunha (2009[1981]), em um artigo que retoma sua análise anterior da escatologia Krahó (1978), nos adverte que seria precipitado buscar consenso em relação às informações sobre o mundo dos mortos. A autora argumentou que, em sociedades que enfatizam a distinção entre vivos e mortos (como seria o caso dos Akwẽ e dos Krahó), a escatologia “pode tornar-se uma zona franca e a imaginação, dar-se livre curso”. Segundo ela, “a análise deveria apoiar-se muito mais na enunciação do que na gramática” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 60). Vou me concentrar nas análises das falas de Sawrepte e Wakrtidi, tendo em vista que, como no caso Krahó, estamos também aqui diante de uma variedade relativamente contraditória de versões sobre o destino pós-morte e o mundo dos mortos. Embora as reflexões escatológicas de Sawrepte e Wakrtidi partam do mesmo pressuposto, elas tomam caminhos diferentes, que poderíamos, a grosso modo,

⁴¹ Ver em anexo o mito de origem da vida breve.

⁴² Na versão de Wakrtidi, por exemplo, os mortos Akwẽ, tomam direção oposta aos demiurgos, e como vimos no capítulo 3, tomados de saudade que sentem pelos parentes vivos, podem aparecer nos sonhos deles causando torpor e cólera. Diferente do que ocorre com os demiurgos, em algumas versões, os mortos co-existem com os Akwẽ, mas estes evitam a co-presença dos mortos na vida cotidiana.

falar em duas escatologias: uma sobre o “espírito” e a distinção entre pajés e não-pajés; outra, sobre a imbricação entre o corpo, o parentesco e a terra.

Começemos com a reflexão de Sawrepte mencionada no capítulo 3, que vou reproduzir abaixo.

Quando morre uma pessoa ela fica por aqui mesmo, não é como entre os cristãos que dizem que quando morre uma pessoa que é boa vai para céu viver com Deus e Jesus, e quando é ruim vai pro inferno. Ela fica por aqui mesmo [na terra]. Fica andando por aí, e vai virando qualquer coisa, não para de virar qualquer coisa, é bicho, é qualquer lugar por onde ela gostava de andar. Parece que quando morre fica andando em todo lugar como se já estivesse em todo lugar, mas não gosta de viver no meio de muita gente não, eu já vi muito morto, mas tá sempre andando com poucos, com a mulher, com os filhos, ou com irmãos, só anda com parente mesmo. Não é tudo igual não! Quando morre criancinha, é todo pássaro que vai virar, criancinha quando morre é porque vai gostar de voar. Criança sonha, sonha que sempre está voando, eu era assim, sonhava que estava voando, eu me lembro disso! O pajé, o cacique, já é diferente. Quando morre um pajé ou um cacique, eles ficam vigiando o povo dele, e assim eles ficam com saudade e querem levar aquele parente que estão sofrendo. Mas eles não fazem por mal, eles não gostam que os parentes sofram, comigo eu vejo assim, muitas vezes eu vejo minha mãe, ela me fala o que ela me falava quando eu era criança. Outra dia sonhei com meu tio, meu pai, meu avô, fazendo discurso para mim, eles estavam me ensinando. É por isso que a gente faz o Kupre, para que aquele cacique ou aquele pajé, não fique se preocupando muito com o povo dele, para que vá embora e só apareça de vez em quando, para visitar quando a gente faz festa para botar o nome nos meninos, para correr com tora, mas a gente tem que enganar eles, para que eles não saibam que somos nós que estamos fazendo festa. Agora aquele que não é pajé ou cacique, não sabem que já morreram, ficam pensando que estão vivos, mas não, eles estão mortos e ficam atentando quem está vivo. Quando adocece, aparece para a pessoa, aí engana ela, a pessoa doente não sabe de nada e daí se entrega, morre... Agora, tem muito morto andando por aí, esses que morreram de doença do branco não tem dó de ninguém, atentam mesmo os parentes, mas ninguém sabe disso, ficam comendo a comida do branco como se fosse boa coisa, mas não, a gente fica assim fraco, e daí vamos morrer, os pajés de antigamente aparecem para nos acudir, mas ninguém quer morrer. Lutamos contra os mortos, mas eles não nos fazem por mal, eles tem dó da gente. Agora eu já estou vendo muita gente que morreu, eles ficam aqui mesmo, a noite eles andam, é o dia deles, se alguém sonhar com morto pode ficar doente, pois tá andando com aquele parente morto. O corpo tá aqui, mas tá fraco, não tem animação de nada, fica triste, não come direito, fica com preguiça de fazer qualquer coisa, é porque o espírito da pessoa tá andando por aí. Por isso tem pajé, para pegar a alma da pessoa, para poder viver, não é para morrer não. É assim, o que eu sei é isso.

Afirma que os mortos vagam em pequenos grupos, geralmente formados por um casal e seus filhos. Em outros relatos que registrei, eles são caracterizados vagando em grupos de irmãos e irmãs, e nunca com cunhados, sogros e co-sogros. Segundo ele, os mortos co-existem com os vivos no plano terrestre. Dotados de intensa mobilidade e capacidade metamórfica, os mortos teriam uma existência marcada pela negação da afinidade, uma vez que, embora cônjuges sempre estejam juntos, não se relacionam com cunhados, sogros ou co-sogros, ou mesmo estrangeiros (outros índios ou não índios). Os Akwê partilhariam com os Krahó e os A’uwê (Xavante) a concepção da existência do mundo dos mortos onde se estaria entre parentes “consanguíneos”, sejam os cognatos

imediatos como a mãe ou filhos, seja o cônjuge, sejam os parentes patrilineares no caso Akwê. Continua sua reflexão diferenciando o destino pós-morte conforme a faixa etária e a condição social da pessoa.

A morte dá início à duplicação da pessoa como vimos: uma parte vira cadáver (*dadâ*), e é devorada pelo tatu-mítico e outros espíritos, tal qual sugerido no mito de origem do *kupre*; outra parte resulta da transformação do *dahâimba* (corpo-alma) em *hâipârĩ*, duplo do corpo morto, e como sugeri anteriormente, não tanto um “espectro do corpo” sujeito à desapareição, mas um espírito, no sentido de “um signo do fundo universal imanente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326) dado no mito⁴³. Comecei esta tese sublinhando a importância do mito de origem do fogo culinário para Sawrepte e os Akwê no contexto de minha pesquisa etnográfica. O mundo conhecido dos Akwê tem sua origem e fundamento na diferenciação entre humanos e não-humanos por meio da diferenciação dos humanos entre si em clãs patrilineares. Igualmente, a condição dessa diferença descontínua entre humanos e não humanos é a própria diferença contínua entre vivos e mortos prefigurado na relação assimétrica entre o avô-onça e menino abandonado pelo cunhado no ninho de arara canindé. Em tempos míticos, as distinções molares entre as espécies de viventes não haviam se estabilizado, e os seres terrentes eram pura metamorfose, como disse Viveiros de Castro, os seres eram marcados por “...uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidade do mundo atual” (2015, p.56). Ao falar do *hâipârĩ* Sawrepte acentuava seu caráter metamórfico: ele poderia assumir várias formas corporais, e uma delas seria assustadora, mas não a única forma. Srênômri, um interlocutor de Melo (2016: 103), contou o seguinte sobre *hâipârĩ*: “eles são, como se diz? Como aqueles mutantes da televisão. Eles são perigosos e podem pegar o jeito de tudo: gente, animal, coisa”. Com efeito, os *hâipârĩ* não são entidades espirituais estáveis, mas guardam em si uma diferença infinita que compromete a estabilidade da forma corporal de alguém que morreu⁴⁴. É nesse sentido

⁴³ Sugeri que o conceito de espírito proposto por Viveiros de Castro, poderia nos ajudar na compreensão do termo *hâipârĩ*, tendo em mente a própria formulação de Sawrepte dirigida a mim se referindo ao espírito dos mortos, “fica andando por aí, e vai virando qualquer coisa, não para de virar qualquer coisa...”. Vimos (interlúdio 01), que o termo *hâipârĩ* suporta traduzi-lo por “corpo morto” ou “espíritos dos mortos”, e desse modo, como destaquei anteriormente, “menos um espírito por oposição a um corpo imaterial que uma corporalidade dinâmica e intensiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326).

⁴⁴ Nesse sentido, parece ir na mesma direção de algumas versões Krahó, por exemplo, afirmam sobre “a contínua involução dos mortos: uma sociedade sem aliança é inviável, leva ao estado de

que acho pertinente uma aproximação entre o conceito de *hâipãrĩ*, como espírito dos mortos, e o tempo mítico tal qual concebido por Viveiros de Castro.

Há aqui uma preocupação, ao que parece, com a instabilidade dos corpos e da reversibilidade entre o corpo-corpo, sugerido pelo conceito de *dahâimba*, e a alma-corpo de um parente morto, sugerido pelo conceito de *hâipãrĩ*, que insurge contra a vida como uma virtualidade imanente ao próprio processo de fabricação do parentesco. Não é à toa, me parece, que a existência pós-morte seja concebida como reino da consanguinidade ao negar afinidade, atesta-se a co-existência dos mortos no mundo vivido dos Akwẽ a pretexto da continuidade do parentesco (em outro mundo). A existência dos mortos, na reflexão de Sawrepte, é imanente ao mundo dos vivos, como se fosse um dobramento dele mesmo. Como disse anteriormente, cada um, vivo e morto, pode suceder o outro, aparecer no lugar do outro. Podemos imaginar vivos e mortos como desdobramentos uns dos outros nos próprios “corpos de parentes”, considerados singular ou coletivamente, que nos remetem à condição mortal dos habitantes (humanos e não humanos) do mundo terrestre. O discurso escatológico Akwẽ, em sua variedade interna, parece considerar que vivos e mortos estão mutuamente – mas assimetricamente - implicados no processo de fazer e refazer parentes.

Mas isso não é tudo. Sawrepte continua sua fala distinguindo o destino pós-morte de pajés e não pajés. Em outra conversa, ele desenvolveu mais este ponto, algo que não me lembro ter lido na literatura Jê sobre o tema da escatologia. Segundo ele, enquanto a morte de pessoas não pajé envolve a duplicação entre corpo-cadáver e “espírito” (que encontra com parentes mortos e viveriam na terra, “por aqui mesmo”), a morte do pajé gera uma outra duplicação a partir desta: a parte espírito que acompanha parentes mortos; e outra parte que passa a viver junto com espíritos-donos que são seus auxiliares xamânicos. O pajé morto seria então recrutado para servir como tal junto a outro povo “não humano”. Essas séries de duplicações, presumo, vem expressar o desdobramento contínuo de novas dualidades que não cessam de se multiplicar: como todo “indivíduo”, o pajé morto é um indivíduo que contém em si outros duplos num regime de “desequilíbrio perpétuo”.

natureza, e de imagens de homens, os mekarõ se tornam imagens de bichos, até que, ao cabo de suas metamorfoses, alcancem a perenidade da pedra ou do toco, ao mesmo tempo que a negação de qualquer vida gregária” (CARNEIRO DA CUNHA, p. 129).

Retornemos a exegese de Sawrepte do mito de origem do fogo culinário. Lembremos que ele descreve o “dono da caça”, *hãipãrwawẽ*, como duplo do juagar-mítico que perdeu o domínio do fogo, o qual, poderia se desdobrar na figura de um parente ancestral dos akwẽ. Essa associação entre pajé morto, espíritos, dono e avô-onça mítico estaria talvez já presente na própria etimologia da palavra *hãipãrwawẽ*. Escrevi no capítulo 2 que poderíamos traduzir essa palavra como “grande alma dos mortos”, não fosse o fato de que meus interlocutores nunca me propuseram essa glosa, preferindo falar em “dono das caças” ou “dono das matas”. Mas quem sabe, *hãipãrwawẽ*, num sentido lógico, se considerando a reflexão escatológica de Sawrepte seja melhor traduzido como “a grande alma dos *pajés* mortos”. Pessoas que não foram pajés tornariam-se *hãipãrĩ* e viveriam entre parentes mortos ou seriam devorados por espíritos canibais no caminho para o mundo dos mortos, em algumas versões. Viveriam destituídos da capacidade de colocar em perspectiva, isto é, de se reconhecer como mortos para os vivos.

Pajés mortos, por sua vez, seriam entes “super-divididos” - entre parentes mortos e afins de outros entes não humanos, aparecendo para os jovens akwẽ desdobrados na figura de um espírito-dono, assumindo, portanto, diferentes perspectivas. O ancestral mítico dos Akwẽ, segundo Sawrepte, seriam o avô-onça dono do fogo, ele mesmo o “dono das caças”, o espírito-dono que se relaciona com os pajés. Estaríamos diante de um regime de co-existência marcado pela atração recíproca no qual se envolvem humanos vivos e mortos, onças, queixadas, antas, nhambu, galinha d’água, jacu, tatu, para mencionar apenas predadores e presas que interagiram no evento primordial de origem do fogo. Se, como pontuou Carneiro da Cunha (1978), a escatologia Krahó não é um reflexo da sociedade, mas uma reflexão sobre ela, a escatologia de Sawrepte, em particular, parece ligar as socialidades humanas e não humanas em um contínuo processo de aproximação e distanciamento; o parentesco e o xamanismo como duas faces de um mesmo processo de produção da vida e da morte.

Passemos agora para uma conversa que entretive com Wakrtidi. Perguntei se ela tinha ouvido ou visto entre os Akwẽ a prática do enterro secundário, como ocorria, por exemplo, entre os Krahó. Segundo essa autora, “algum tempo depois da primeira inumação, desenterravam-se os despojos fúnebres. Os ossos, limpos e lavados, eram pintados de urucu e novamente inumados” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 36). Como já afirmei anteriormente, os ossos parecem não constituir fonte de elaboração ritual entre os Akwẽ. Não há enterro secundário, exumação ou quaisquer cuidados relativos aos

restos mortais, de acordo com meus interlocutores. Não obstante, escutei de Wakrtidi que os ossos se transformam em substrato terrestre, formam a terra, sua matéria, são a “carne” da terra, o “corpo” dela, uma vez que os ossos são como terra, do ponto de vista temporal, tem uma longa duração, são difíceis de se acabar ao contrário da carne, dizia ela quando conversávamos sobre o mito de origem do Kupre e o episódio da predação do cadáver pelo tatu-peba. Daí ela me dizia que a dissolução material dos ossos ofereceria como que a base de sustentação do “corpo da terra”, daquele terreno onde a pessoa havia sido enterrada, onde a pessoa viveu e criou seus próprios filhos e filhas, onde seus antepassados também construíram suas próprias biografias. Os ossos são o “corpo da terra”. Wakrtidi, ao dizer que os ossos viram terra, sendo terra mesmo, como o chão onde pisamos, engajava-se numa especulação escatológica que evoca a fala de Otoniel Ricardo, um interlocutor kaiowá de Bruno Morais (2017: 262)

É assim, a pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra. Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não indígena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira pó, a poeira, o material, por isso que ele nunca desaparece, ele já vem na família. Então por isso que a pessoa não compreende e fala assim da retomada, “fulano morreu lá, meu avô, meu tio, meu primo”.

Os ossos de que fala Wakrtidi dizem respeito ao lugar como uma espécie de “corpo”, feixe de relações. Afirmar que os ossos viram terra é estabelecer uma continuidade temporal entre as pessoas e um lugar específico, onde comeram, plantaram, fizeram casas, tiveram filhos e netos e, então, morreram. Para Wakrtidi, há uma associação entre os ossos e a territorialidade como relação vivida num lugar; suas especulações escatológicas sobre os ossos me parecem ter implicações sobre a questão da terra e da territorialidade.

Posteriormente, pude retomar essa conversa com Wakrtidi sobre a escatologia e sua reflexão sobre a associação entre os ossos e a terra. Dessa vez, como vimos no Interlúdio, ao falar da tradução de *dahâimba* como corpo, ela exprime claramente uma recusa em conceber sua corporalidade em termos das fronteiras do organismo individual. “Meu corpo é tudo isso que você está vendo. Meus netos, meus filhos, minhas netas, essa aldeia, minhas galinhas, minhas criações, meus roçados que eu não faço mais porque estou velha. E o que você não está vendo, meus parentes que já morreram. Falo assim

para minhas filhas e meus netos, eu sou essa terra em que nós vivemos, e essa terra é a terra onde meu pai, minha mãe, viveu e me criou; a terra que eu criei minhas filhas e elas criarão os filhos e as filhas delas”. Seu corpo conforma pois uma “comunidade corporificada” envolvendo uma dimensão material e espacial, produto de seus conhecimentos, de suas ações e de sua capacidade criativa de produzir parentesco, vida. A indissociabilidade entre corpo e terra, já implícita na escatologia por meio da ideia de transformação dos ossos dos mortos na “carne da terra”, é aqui desenvolvida num conceito etnográfico de lugar como “corpo de parentes”.

A terra não se reduz ao solo como um recurso produtivo ou ao território demarcado pelo Estado brasileiro como “Terra Indígena”. O pensamento de Wakrtidi evidencia a multiplicidade de corpos-perspectiva que incidem nos lugares em que os Akwê produzem-se como pessoas: ao falar dos parentes mortos (assim como seu finado marido Sawrepte, falava dos espíritos-donos como desdobramento dos espíritos de pajés mortos), ela me faz a imaginar “a Terra como um fundo virtual de socialidade e criatividade” (COELHO DE SOUZA, 2017, p. 122). Parafrazeando aqui uma reflexão de Soares Pinto (2016) sobre a constituição de lugares entre os Djeoromitxi, poderia se dizer que para Sawrepte e Wakrtidi, cada um a seu modo, a terra habitada pelos Akwê sustenta-se num regime de coexistência entre “socialidades ao lado”, que se fazem “com, contra e a partir de outros” (SOARES-PINTO, 2016, p. 62) - espíritos de parentes mortos; espíritos-donos de seres não humanos; duplos-canibais das doenças e das tecnologias dos brancos (dakahârkwa).

Partindo dessa imbricação entre vivos, mortos, espíritos-donos e terra, Wakrtidi, em 2016, por ocasião de realização do festival de nomeação (Dasĩpsê), fez um emocionado discurso cerimonial se dirigindo aos homens, mulheres e jovens lideranças que ali se faziam presentes. Nesse discurso, apelava para que os Akwê lutassem contra o projeto de pavimentação da TO-010 que atravessa a Terra Indígena Xerente, bem como contra a implementação de uma pequena central hidrelétrica a cerca de 4 quilômetros da área indígena, no rio Perdida. Dizia que barragens, “chão preto” (asfalto), dinheiro, os agrotóxicos utilizados pelos fazendeiros vizinhos e os alimentos industrializados estavam matando os Akwê, consumindo seus corpos, abreviando a vida das pessoas. A aldeia onde ela fundou com o finado esposo, Sawrepte, estava ficando sem água, o ribeirão próximo não suportava o período de estiagem e, toda a rede de relações entre os seres que formam a paisagem existencial Akwê vinha sendo impactadas brutalmente.

Wakrtidi é consciente de que, para os não-índios, a terra não passa de um recurso a ser apropriado para exploração. Gosto de pensar que o discurso cerimonial de Wakrtidi - se dirigindo aos seus parentes e afins, falando de como os não índios percebem a terra (isto é, como recurso natural a ser explorado) - e sua escatologia do corpo articulam uma teoria sobre o regime de coexistência entre humanos e não-humanos sob o impacto contínuo do genocídio e do ecocídio perpetrado pelo Estado brasileiro. “Sem a nossa terra, não somos nada, vamos morrer todo mundo, se os brancos tomam nossa terra, nós vamos nos acabar...” A escatologia do corpo de Wakrtidi é também uma escatologia da terra.

O futuro dos Akwê, vivendo sob imposição de um regime político-ontológico declaradamente etnocida, genocida e ecocida, e de todos os efeitos imprevisíveis dessas ações, está sujeito a um risco que tem uma analogia com o que nos dizem as escatologias de Wakrtidi e Sawrepte: assim como os mortos são radicalmente outros, também o serão aparentemente as novas gerações: “outros demais”. Quando encontrei-me com Wakrtidi no final de 2019, em uma visita que ele fez em minha casa (Miracema do Tocantins), disse que não dormia direito, passava a noite perturbada pensando o que seria dos filhos, netos e netas, quando ela se fosse dessa vida. Que tipo de outros serão os Akwê? Quais os efeitos das políticas oficiais de ecocídio no regime de co-existências entre humanos e não humanos (mortos e espíritos-donos)? O que será viver e produzir pessoas sob o impacto cotidiano de políticas oficiais genocidas? Se eu fosse dar continuidade a essa pesquisa, partiria dessas questões para compreender o que Wakrtidi e outras mulheres Akwê pensam sobre as possibilidades de existência das pessoas humanas e não humanas na T/terra.

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce, 1997. “Ethnographic situation and ethnic movements. Notes on post-malinowskian fieldwork”. In: *Critique of Anthropology*, v. 17, n. 1, p. 53-65.

_____. 2015. “*Postscriptum*. Quando eu é um outro (e vice-versa)”. In Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. 2013 “Caipora e outros conflitos ontológicos”. In: *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28.

ASAD, Talal. 2016. “O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica”. In: Clifford, James & Marcus, George E (orgs.) *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições.

AZANHA, Gilberto. “Os intelectuais indígenas e a proteção do “conhecimento tradicional”. s/d. mimeo.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP.

BASSO, E. 1989. “Kalapalo Biography: Ideology and Identity in a South American Oral History”. *History of Religions*, Vol. 29, No. 1 (Aug, 1989), pp. 1-22

BOURDIEU, Pierre. 1998. “A ilusão biográfica”. In: AMADO, Janaina & FERREIRA, Marieta M. (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. “Autobiografia e sujeito histórico indígena”. *Novos Estudos*. CEBRAP, 76: 179-195.

_____. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

CADENA, Marisol de la. 2015. *Earth Beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.

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

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

_____. 2017. “Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisêdjê”. In: *Revista de Antropologia da UFSCAR R@U*, 9 (1), jan/jun: 109-130.

COELHO DE SOUZA, Marcela; BARBI, Rafael Costa e Santos; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; SOARES-PINTO, Nicole; *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. Projeto de pesquisa, Brasília, 2016.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler et alii. 2010. *Socialidades perspectivas: transformações rituais no mundo indígena centrobrasileiro*. Projeto de pesquisa financiado pelo CNPq. Brasília.

COHN, Clarice. *Relações de Diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros*. 185 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - PPGAS, USP, São Paulo, 2005.

CORSÍN-JIMENEZ, Alberto; WILLERSLEV, Rane. 2007. “An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs”. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 13: 527-544.

COSTA, Luis A. 2007. *As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

CROCKER, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. The University of Arizona Press.

CROCKER, William H.; CROCKER, Jean G. 2009. *Os Canelas: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1992. *O que é a filosofia?* São Paulo, Editora 34.

_____. 1995. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia (Vol, 1)*. São Paulo, Editora 34.

_____. 1997. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia (Vol, 4)*. São Paulo, Editora 34.

DESCOLA, Philippe. 2006[1993]. *As lanças do crepúsculo: relações jíviro na Alta Amazonia*. São Paulo: Cosac & Naify.

EID, Arthur S. 2002. *Romhōsi'wa – fundamentos primeiros para uma antropologia espiritual*. Tese de doutorado. PPGAS/UNICAMP. Campinas

FARIAS, Agenor. 1990 *Fluxos Sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre as aldeias*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP. São Paulo.

FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos Demais: domínio e maestria na Amazônia”. *Mana* v.14(2): 329-366.

_____. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp. 587

FERREIRA, Ariel David. *Caminhos e sujeitos no adoecimento e na cura entre os Akwẽ Xerente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. 2010. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Rio de Janeiro. PPGAS-Museu Nacional/UFRJ (Tese de doutorado).

FOCK, Niels. 1963. *Waiwai: religion and society of an Amazonian Tribe*. Ethnographic Series, N. 8. Copenhagen: Danish National Museu.

FRANQUETTO, Bruna. 1983. *A fala do chefe: gêneros verbais entre os Kuikuru do Alto Xingu*. Em: *Cadernos de Estudos Linguísticos* 4, p. 45-72.

_____. 1989. *Forma e significado na poética oral Kuikuru*. *Ameríndia*, n. 14.

_____. 1993. *A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikuru*. In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de história indígena e do indigenismo. USP: FAPESP.

FRANQUETTO, Bruna. 2000. *Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef*. In: Aurore Monod Becquelin & Philippe Erikson (orgs.) *Les rituels du dialogue*. Natterre: Société d'ethnologie.

GARCIA, Uirá. 2015. “Sobre o poder da criação: o parentesco e outras relações Awá-Guajá”. In: *MANA* 21(1): 91-122.

_____. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

GIANNINI, I. V. 1991. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana kayapó-xikrin. *Revista de Antropologia* 34:35-58.

GIRALDIN, Odair. 2000. *Axpên Pyræk. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp.

_____. 2001. *Um mundo unificado: cosmologia, vida e morte entre os Apinajé*. *Revista Campos* 1, p. 31-46. Curitiba: UFPR.

_____. 2012. *A morte, o morrer e o morto entre os Timbira*. Trabalho apresentado na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo.

----- . 2014. *Morte e mortes Apinajé*. *Revista Nanduty*. PPGANT/UFGRD.

GLOWCZEWSKI, Barbara. 2015. *Devires totêmicos. Cosmopolítica do sonho*. São Paulo: n-1 edições [edição bilíngue: Português – Inglês]

GNERRE, Maurizio. 1986. *The decline of dialogue: ceremonial and mythological discourse among the Shuar and Achuar of eastern Ecuador*. In: J. Sherzer & Greg Urban. *Native South American discourse*. Berlin/New York/Amsterdam. Mouton de Gruyter.

GONÇALVES, Marco A. 2012. “Etnobiografia: biografia e etnografia”. In: Gonçalves, Marco A.; Marques, Roberto; Cardoso, Vânia Z. (orgs). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras.

GOW, Peter. 2001. *An amazonian myth and its history*. New York: Oxford University Press.

GRAHAM, Laura R. 2018. *Performance de sonhos: discursos de imortalidade Xavante*. São Paulo: Editora da USP.

_____. 1995. *Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. University of Texas Press. Austin.

GUERREIRO, Antonio R. 2015. *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

HARAWAY, D. 2009. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41.

LAGROU, Elsje M. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: PPGSA/Topbooks/CAPES.

_____. 2000. "Homesickness and the Cashinahua self: a reflection on the embodied condition of relatedness," in *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Edited by J. Overing and A. Passes, pp. 152-69. London & New York: Routledge.

LEA, Vanessa R. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1992. *Dois séculos e meio de história xavante*. In: M. Carneiro da Cunha (orga.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/SMC. pp. 357-379.

KBADIZMÊKWA XERENTE, Fernando. 2016. *Patrilinearidade entre os Akwẽ-Xerente: direitos, deveres e conflitos*. Monografia (Especialização). Culturas e História dos Povos Indígenas. Universidade Federal do Tocantins, Miracema (TO).

KMÕMSE, Vilmar. O jovem – wapte – e a mãe d'água. In: Wewering, Silvia Thêkla 7(orga.). *Povo Akwẽ Xerente. Vida, cultura e indentidade*. Belo Horizonte: Editora Rona, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

KRIEGER, Wanda Braidotti & KRIEGER, Guenther Carlos (orgs.). 1994. *Dicionário Escolar: Xerente – Português; Português – Xerente*. Rio de Janeiro: Junta das Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, 1994.

KRUNÕMRĨ, Vitorino. 1991. *Kunmã Krâiwatbroze Waskuze -A história da origem do fogo*. In: CIMI. *Mito Xerente*, v. 1. Goiânia: Cimi, 1991.

LEA, Vanessa R. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP.

LEJEUNE, Philippe. 2014. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004[1964]. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas v.1). São Paulo. Cosac & Naify.

_____. 1991. *História de Lince*. Rio de Janeiro. Companhia das Letras

LIMA, T. S. 2005. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp, ISA/NuTI.

_____. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana*, Rio de Janeiro, 2(2): 21-47.

_____. 1999. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, 14(40): 43-52.

_____. 2002. O que é um corpo? In: *Religião e sociedade* 22(1): 09-2.

MÃRAWÊ XERENTE, Víturino. 2012. “O pajé – sekwa”. In: Wewering, Silvia Thêkla (orga.). *Povo Akwê Xerente. Vida, cultura e indentidade*. Belo Horizonte: Editora Rona, 2012.

_____. 2012. “Retribuição – Dakrãiwakâ”. In: Wewering, Silvia Thêkla (orga.). *Povo Akwê Xerente. Vida, cultura e indentidade*. Belo Horizonte: Editora Rona, 2012.

MATTOS, Rinaldo de. O messianismo existencial Xerente. *Revista Antropos*. V. 3, n. 2, p.2738, 2009.

MAYBURY-LEWIS, David (Ed.). 1979a. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press.

_____. 1979b. “Introduction”. In: *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press.

_____. 1979c. “Conclusion: Kinship, Ideology and Culture”. In: *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press.

_____. 1979d. “Cultural Categories of the Central Gê”. In: *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press.

_____. 1990 [1965]. *O selvagem e o inocente*. Campinas: Ed. UNICAMP.

MCCALLUM, Cecilia – Morte e Pessoa entre os Kaxinawa. *MANA*, 2(2), 1996:49-84.

MELATTI, Julio Cesar. O sistema social Krahó. 1970. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Ciências de Letras - Universidade de São Paulo, [1970]. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/tese/teseindice.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2016.

_____. 1970. “O Mito e o Xamã”, in Mito e Linguagem Social, Editora Tempo Brasileiro, p.66.

_____. O messianismo Krahó. São Paulo: Herder, 1972. (Coleção Antropologia e Sociologia).

_____. Ritos de uma Tribo Timbira. São Paulo: Ática, 1978.

_____. Índios e criadores: a situação dos Krahó na Área Pastoril do Tocantins. 2009[1967]. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/livros/livro67.pdf> . Acesso em: 27 dez. 2016.

_____. Capítulo 1: Por que áreas etnográficas? In: _____. Áreas etnográficas da América Indígena, 2011a. p. 1-10. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/01porque.pdf> . Acesso em: 27 dez. 2016.

_____. Capítulo 29: Tocantins-Xingu. In: _____. Áreas etnográficas da América Indígena, 2011(b). Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/01porque.pdf> . Acesso em: 27 dez. 2016.

MELO, Valeria Moreira Coelho de. 2016. *O movimento do mundo: Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwê-Xerente*. Tese de doutorado, PPGAS/UFAM.

MORAIS, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017.

MORAIS NETO, Odilon Rodrigues. 2007. *Sawrepte: imagens do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado. PPGAN/UnB. Brasília.

_____. 2012. *Coletânea de mitos Akwê*. Palmas, TO: Exata Editora.

MORIM DE LIMA, Ana G. 2016. “Brotou batata para mim”. Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese (Doutorado Sociologia e Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1942. *The Serente*. Los Angeles. The Southwest Museum.

_____. 1944. *Serente tales*. *Journal of American Folklore*, v. 57, n. 225, p. 181-187.

_____. *Cartas do Sertão. De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia. Assírio & Alvim, 2000.

RAPOSO, Clarisse M. dos A. 2009. *Produzindo diferença: gênero, dualismo e transformação entre os Akw-Xerente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

_____. 2019. *Sobre voragem e fertilidade: parentesco, nomeação e alteridade nos modos Akwẽ de composição da vida*. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

RODGERS, David 2002. ‘A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng’. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 8(2), 91-125.

PAULA, Luís Roberto de. 2000. *Dinâmica Faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP. São Paulo.

PIERRI, Daniel Calazans. 2018. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência*. São Paulo: Elefante.

PITARCH, Pedro. 2018. “A linha da dobra. Ensaio de cosmologia mesoamericana”. In: *Mana* 24(1): 131-160.

RIVIERE, Peter. 1971. *The political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue*. In: *The translation of culture*. T.O. Beidelman (ed.). London: Tavistock Publications. pp. 293-311.

SAMURU XERENTE, Davi. 2016. *O ritual kupre e a escola*. Monografia de Especialização em Culturas e História dos Povos Indígenas. Miracema do Tocantins: UFT.

SANTOS-GRANERO, 2006. “Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena”. *Revista de Antropologia, USP*. v. 49, n. 1.

SCHROEDER, Ivo. 2006. *Política e Parentesco nos Xerente*. Tese de Doutorado, PPGAS, FFLCH/USP. São Paulo.

SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá indians of Mato Grosso*. Cambridge, MS: Harvard University Press.

SHERZER, Joel. 1983. *Kuna ways of speaking: and ethnographic perspective*. Austin: University of Texas Press.

SINÃ-XERENTE, Valci. Nomes próprios do Povo Akwẽ-Xerente. Monografia (Licenciatura Intercultural de Formação Superior) – UFG, Goiânia, 2011.

_____. 2012. “Pinturas e clãs – dasiwawize”. In: Wewering, Silvia Thêkla (orga.). Povo Akwẽ Xerente. Vida, cultura e indentidade. Belo Horizonte: Editora Rona, 2012.

SIQUEIRA, Kênia M. de Freitas. 2003. *Aspectos do substantivo na língua Xerente*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Goiânia: UFG.

SOARES-PINTO, Nicole. 2017. “De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi”. In: *Revista de @ntropologia da UFSCAR R@U*, 9 (1), jan/jun:61-82.

SÕPRE XERENTE, Armando. 2015. *Cantos de nomeação feminina e masculina do povo Akwẽ*. Projeto Extraescolar. Goiânia: Núcleo de Takynahaky de Formação Superior Indígena – UFG.

SOUSA FILHO, Sinval Martins. 2007. Aspectos Morfossintáticos da Língua Akwe-Xerente (Jê). Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

TAYLOR, Anne-Christine. 2012. TAYLOR, Anne Christine. *Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro*. Man, New Series, vol. 28. N. 4, pp. 653-678, 1993.

_____. *O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano*. In: Cadernos de Campo, São Paulo, n. 21.

TEDLOCK, Dennis. 1978. *Finding the center: narrative poetry of the Zuni Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press.

URBAN, Greg. 1986. *Cerimonial Dialogues in South America*. American Anthropologist, New Series, v. 88, n. 2 (Jun., 1986), p. 371-386.

URBAN, Greg & SHERZER, Joel. 1986. *Native South American Discourse*. New York: Mouton de Gruyter.

URBAN, 1991. *A Discourse-centered approach to culture: native south american myths and ritual*. Austin: Univ. Texas Press.

URBAN, Greg. 1988. "Ritual Wailing in Amerindian Brazil". In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 90, No. 2 (Jun., 1988), pp. 385-400

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS.

_____. 2002a. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena". In: Eduardo Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, p. 345-400.

_____. 2002b. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: Eduardo Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, p. 401-456.

_____. 2002c. "O nativo relativo". In: *Mana* 8 (1): 113-148.

_____. 2002d. "Esboço de cosmologia yawalapíti". In: Eduardo Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, p. 25-85.

_____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2

_____. 2006. "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.

_____. 2009. "Equívocos da identidade". In: Gondar, Jô; Dodebei, Vera. *O que é memória social*. Rio de Janeiro: ContraCAPA.

_____. 2011. "Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro (Elsje Lagrou e Luisa E. Belaúnde)". *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro, v.1, n.2, p. 9-33.

_____. 2012. "Radical dualism: a meta-fantasy on the square root of dual organizations, or a savage homage to Lévi-Strauss". *100 Notes – 100 Thoughts*, n. 56.

_____. 2015. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

WAGNER, Roy. 2012. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1991. "A pessoa fractal". In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press

ANEXOS

A velha que se transformou em tamanduá-bandeira (Padi)

Uma mulher velha convidou seu neto (em outras versões é uma neta) para buscar pedaços de cupinzeiros a fim de servir de braseiro. Ao chegarem em uma gruta viram muitos cupinzeiros. A velha começou a quebrar pedaços do cupinzeiro. Comeu vorazmente os pedaços partidos do cupinzeiro. Comeu por muito tempo, esquecendo-se do neto que recolhia cupinzeiros menores perto de onde ela comia. O neto, cansado, chamou a avó: - Minha avó, vamos embora, em breve vai escurecer! Ela respondeu: - Vai embora você, leve os cupins para fazer o braseiro, eu ainda estou me alimentando. O neto insistia com a avó: - Minha avó vamos embora, tá ficando escuro! Depois de insistir com a avó e ela sempre dar a mesma resposta negativa, o neto chama-a pela última vez. Ela responde com um canto: - Tewrê za amõ aimõrin. Adu wat krinsairê” (Você pode ir. Estou ainda me alimentando).

O neto, curioso, foi ver o que a avó estava comendo. Ele ficou espreitando ela escondido por de trás de um grande cupinzeiro. Ele viu sua avó comendo cupim. O corpo dela estava ficando coberto de pelos. Assustado, o menino foi embora para a aldeia. Ao chegar na aldeia foi interpelado por seu parentes sobre o paradeiro da avó. Ele disse apenas que a deixou num lugar próximo onde havia muitos cupinzeiros.

Quando o dia amanheceu os parentes da velha decidiram procura-la. Ao chegarem no local indicado pelo menino viram muitos rastros, mas não era de gente, pois tinha quatro patas cravada no chão. Rastream as pegadas estranhas, que nunca tinham visto, e descobriram que era o dono daqueles rastros estava dormindo num capão do mato. Viram que era ela que havia se transformado em tamanduá bandeira. Eles matam-na e levam para aldeia para fazer moqueado. O sangue dela se espalhou e multiplicou-se em vários tamanduá bandeira.

Mãe e filho incestuosos se transformam em anta

Uma mulher convidou seu filho, um rapaz em torno de 10 ou 13 anos, para buscar buriti no brejo. Andaram por muito tempo, numa viagem demorada. Avistaram um buritizal. Ali havia muito buriti maduro, com polpas bem macias. Ela ia coletando buriti e armazenando no cofo. O rapaz ficou observando a mãe coletando os buritis sem tomar parte em tal atividade. A mãe chamou ele para comer os buritis, mas ele respondeu que não gostava. A mãe ofereceu-lhe massa mandioca assada com pedaços de carne. Ele respondeu que não queria comer daquilo. A mãe, intrigada com a incomum falta de apetite do filho, perguntou do que ele gostava de comer. Ele respondeu que queria comer a vagina de sua mãe. Ela consentiu e o chamou para irem a cabeceira de um brejo. Ali se deitaram e fizeram sexo. Ficaram ali até anoitecer. Durante a noite foram se transformando em anta. O rastro deles havia mudado. Anta macho ficava correndo atrás da fêmea pela cabeceira do brejo, pelo buritizal, cobrindo-a várias vezes, amassando todo o capim sob suas patas.

Quando o dia amanheceu parentes deles foram procura-los. Rastream os buritizais e se deram conta que o chão estava com muitos rastros. Voltaram para aldeia e avisaram aos mais velhos que mãe e filho haviam se transformado em anta. Os anciões se reuniram no centro da aldeia e decidiram ir caçá-los. Um grupo de caçadores foi ao local onde eles haviam sido encontrados. Na cabeceira do brejo viram-nos deitados afastados um do outro. A anta fêmea fugiu mas foi abatida pelos caçadores. Foram atrás do macho mas ele conseguiu fugir (dizem que anta macho quando é novo corre muito, por isso os caçadores não conseguem mata-lo). O sangue da anta fêmea se transformou em anta como são conhecidas atualmente.

Moças e rapazes virgens que se transformaram em porco-queixada e catitu

As moças e os rapazes virgens de diversas famílias que viviam em uma aldeia se reuniam para colher *wasari* (uma espécie de coquinho). Eles saíam no fim da manhã e voltavam sempre antes de escurecer. Um dia eles não voltaram como era costume ocorrer. Naquele dia eles e elas tinham saído todos e todas ornamentados: eles com cordas amarradas nos punhos e tornozelos e elas com colares de dente de capivara no pescoço. O grupo de jovens tinha o propósito de se transformarem em bichos do mato. Eles passaram o dia todo no mato e quando escureceu eles dançaram a noite toda até amanhecer o dia. Ao amanhecer penduram os artefatos numa forquilha e foram para mata. Ali se multiplicaram.

Na aldeia os parentes de cada um deles, quando amanheceu o dia, ficaram preocupados e mandaram dois batedores ver o que havia acontecido com o grupo de jovens. Ao chegarem no local onde estes jovens costumavam coletar *wasari* viram o chão pisoteado, com o capim todo amassado. Viram também os artefatos que eles e elas usavam, colares, cordas, dentes de capivara, etc, pendurados na forquilha da árvore. Os batedores viram ainda que os rastros não era de gente. Era rastro de porco-queixada. Os batedores voltaram para aldeia e informaram aos mais velhos o que tinha ocorrido. Decidiram ir atrás dos porcos para mata-los. Os caçadores saíram para o mato e encontraram os porcos fazendo muito barulho.

Eles atacaram ferindo muitos deles. Alguns ainda não tinham se transformado completamente em porcos-queixada, gritavam como gente quando foram flechados. Mataram todos os que haviam se transformado, do sangue deles outros porcos-queixaram se multiplicaram e vieram a ser como são hoje. Em versão registrada por Rinaldo de Mattos e reproduzida em Moraes (2012) o narrador faz o seguinte comentário: “É daí que nós comemos, hoje em dia, a caça. Foi aí que o índio iniciou o seu hábito de comer caça. Eles mataram aquilo que tinha sido gente. Daí eles deram nomes nas caças. Deram os devidos nomes para cada espécie de caça: Kuhâ (porco-queixada); kdâ (anta); Padi (tamanduá-bandeira)”.

Adolescentes que se transformaram em andorinha (Brupahi)

Um grupo de adolescentes, meninos e meninas, se reuniram para coletar fibra de tucum rasteiro. Antes de seguir caminho, cuidaram em abastecer cofos com batata assada. Partiram. Ao longo do caminho foram coletando a fibra de tucum rasteiro. Foram longe, sempre coletando as fibras ao longo do caminho. Acamparam no pé de um morro escarpado. Eles e elas, tinham coletado muita fibra de tucum rasteiro quando chegaram no pé do morro. Eles e elas nem se lembravam de voltar para casa. Contudo, ao entardecer, lembraram-se que não haviam trazido urucum para se pintarem. Cada um dos adolescentes do grupo voltaram escondidos para casa no intuito de buscarem urucum. Eles tinham a intenção de se transformarem em andorinha (Brupahi). Ao voltarem, foram indagando uns aos outros quem sabia cantar os cânticos Brupahi. Um deles respondeu que sabia. Cantou ensinando àqueles que não sabiam. Então ele repetiu o cântico Brupahi várias vezes até que todos e todas soubessem executar os cânticos. São três os cânticos Brupahi.

Os velhos e as velhas da aldeia se lembraram dos netos que não haviam voltado. Pediram para que algum de seus parentes fossem busca-los. Ninguém atendeu o pedidos dos anciões e das anciãs, mantendo eles e elas bastante preocupados com os afazeres dos netos e netas.

Os adolescentes se pintaram com urucum e pau-de-leite. Fizeram unhas para si com as pontas das folhas desfiadas do tucum, imitando garras de pássaro. Eles e elas, devidamente ornamentados, cantaram por dois dias no pé do morro onde acamparam. Alguns deles, lembrando-se dos parentes e do conforto do lar, quiseram voltar mas foram persuadidos pelos demais. Continuaram cantando a título de ensaio. No intervalo dos cânticos, eles e elas iam aperfeiçoando as pinturas corporais. Colaram, usando pau-de-leite, as folhas do tucum sobre o corpo. Passaram a noite se adornando. Perto do dia amanhecer se apressaram para terminar de se adornarem. Antes do sol nascente todos e todas deveriam estar prontos, devidamente adornados. Quem ainda não havia terminado de se adornar, foi ajudado por aqueles com mais destreza. Quando todos e todas estavam preparados voltaram a cantar em uníssono, repetidamente. Assim que o dia amanheceu cantaram com mais vigor batendo os pés no chão para marcarem o ritmo do cântico. Desta forma, os adolescentes se transformaram em Brupahi, criaram asas e voaram assobiando como Brupahi. Aqueles que ficaram responsáveis por puxar os cânticos e adornar os demais foram os primeiros a criarem asas e voarem. Em seguida, um após o outro foram

criando asas e voaram. Eles voaram sobre a aldeia. Os pais deles e delas se deram conta que eram o filhos e filhas que voavam sobre a aldeia. Dois deles, cujas asas não cresceram devidamente ficaram para trás. Um deles ainda conseguiu alçar vôo, enquanto o outro cujas asas não cresceram suficientemente foi perseguido e capturado por um homem. Ele viu que o adolescente não havia se transformado completamente embora tenha criado garras de pássaro.

O grupo de adolescentes que se transformaram em Brupahi ficaram sobrevoando a aldeia. Quando o dia amanheceu foram embora para o lugar onde haviam se transformado. Entraram em buraco de morro e ali passaram a noite.

Um caçador que passava por ali resolveu perseguir as andorinhas. Capturou uma delas e a matou. Levou sua presa para aldeia onde foi reconhecida pelos pais que choraram copiosamente ao vê-la morta.

Tempos depois outro caçador foi para captura-las. As andorinhas afugentaram o caçador que caiu do morro ao ser alvo dos ventos produzidos pelo bater das asas delas. As andorinhas, com medo, fugiram dali do lugar onde haviam se transformado. Vez por outra elas vinha visitar a aldeia. Brupahi é o nome que se dá ritualmente para as meninas akwê.

Os sete irmãos que se transformaram em Plêiades (Sruru)

Um casal tinha sete filhos homens. Certo dia o pai foi caçar no cerrado e os deixou em casa com a mãe. O pai voltou da caçada trazendo um veado do campo. Ao chegar em casa viu o filho caçula chorando. Perguntou a ele o motivo do choro. O filho caçula contou ao pai que seus irmãos mais velhos violentaram sexualmente a mãe. O pai fez um feixe de canajuba para cada um dos filhos que haviam violentado a mãe. Surrou os seis filhos e pôs fogo na casa. O pai e a mãe viraram o pássaro gavião fumaça. O menino foi embora para a casa do tio materno. No caminho, o caçula flechou um calango verde. Quando foi meio dia o caçula ficou com muita sede. O irmão mais velho fincou um pau no chão, por três vezes, daí a água saiu do chão. Jorrou tanta água que o caçula não se fartou de bebê-la. A água virou mar. O caçula jogou o calango que ele havia flechado. O calango virou um jacaré. Os seis irmãos do caçula mergulharam na água do mar e voltaram. O caçula mergulhou mas não saiu, ele fora pego pelo jacaré. Os irmãos ficaram esperando o caçula voltar mas ele não apareceu. Daí os seis irmãos seguiram viagem para a casa do tio materno.

O caçula, dentro da barriga do jacaré, pediu que ele encostasse na beira do rio. O jacaré foi chegando na beira do rio, atendendo os constantes pedidos do menino. Quando o jacaré chegou na beira do rio o menino conseguiu sair da barriga do jacaré. Ele conseguiu escapar numa carreira incrível. Ao correr, cantava fazendo troça do jacaré: - Você tem no nariz, você tem no nariz, uma pelota que parece semente de abóbora! O jacaré perseguia o menino que continuava correndo muito. O menino chega na casa da perdiz e pede que ela o esconda. As perdizes o esconderam entre as casas de amendoim onde elas estavam debulhando. O jacaré pergunta sobre o menino, mas as perdizes o enganam dizendo que ele não havia aparecido ali. Quando o jacaré foi embora o menino saiu das casas de amendoim e continua cantando fazendo troças com o jacaré que o escuta.

O menino continua correndo e chega na casa dos macacos. Suplica aos macacos que eles o escondam. Os macacos escondem o menino com casca de pau de jatobá. O jacaré procurou o menino, mas os macacos conseguem enganar o jacaré. Ele vai embora, mas o menino continua cantando para o jacaré. Ele escapa, o jacaré o persegue, e o menino chega na casa dos pica-paus. Estes escondem o menino com casca de pau de bacaba. O jacaré chega, pergunta sobre o paradeiro do menino, mas os pica-paus nada respondem. O jacaré vai embora, o menino corre cantando como das outras vezes.

O menino correu cantando até chegar à casa do tio onde seus irmãos já tinham chegado. O caçula conta para o tio e os irmãos o que tinha acontecido com ele, e sobre a perseguição do jacaré. O jacaré chega na casa do tio dos meninos. O tio urina no jacaré. Ele quase morreu mas fora salvo pelos nhambus que iam virando o jacaré até ele chegar no rio. O jacaré recobrou suas forças e voltou a viver.

Os sete irmãos partiram da casa do tio materno e seguiram viagem. Chegaram num lugar chamado “pé do céu”. Lá havia um grande paredão de montanha intransponível. Apareceu para eles um beija-flor enorme. O beija-flor perguntou aos meninos: - Onde vocês estão indo nessa carreira? Vocês querem subir aí? Daí os meninos responderam: - Sim, nós estamos indo naquela direção! O beija-flor lhes disse: - Vocês tem que se transformar em beija-flor para conseguirem alcançar o destino que querem. Os irmãos se transformaram em beija-flor, voaram e atravessaram o paredão. Quando ultrapassaram o paredão avistaram o mar. No meio do mar havia uma pedra enorme, como se fosse uma montanha. Eles subiram na montanha e foram para céu onde se transformaram em plêiades.

O jovem que se transformou em estrela

A noite um jovem rapaz virgem de cerca de 12 anos pegou sua esteira e foi se juntar aos outros rapazes que dormiam no warã. A noite estava clara, repleta de estrelas, brilhantes muitas delas. Assim ele fazia todas as noites. Ele chamava os outros rapazes para escolherem a estrela mais bonita e brilhante que eles conseguiam ver. Mas seus amigos nem se importavam com as estrelas, concentravam em fazer brincadeiras de crianças e não olhavam para o céu com atenção. O rapaz, a despeito do desdém dos companheiros de warã, continuava a procurar estrelas bonitas no céu, via várias delas, admirando-se com a beleza e a intensidade do brilho das estrelas.

Certa noite, a estrela mais bela e brilhante desceu até o rapaz. Deitou-se com ele na esteira e perguntou a ele se ela era realmente bonita. Ele respondeu positivamente, dizendo que nunca havia visto nenhuma estrela parecida com ela. Conversaram a noite toda. Quando o dia amanheceu o rapaz pegou a estrela e botou no cofo. Ao chegar em casa pendurou o cofo e avisou a irmã para não mexer ali. Ele saiu para caçar. Enquanto isso sua irmã, quando varria a casa, lembrou-se do cofo e da advertência do irmão para não mexer ali. Tomada pela curiosidade abriu o cofo e viu a estrela brilhando. A estrela saiu do cofo e foi se encontrar com rapaz que havia trazido ela para casa. A estrela chamou o rapaz para ir na roça dela. Ali chegando subiram num pé de bacaba. A estrela bateu três vezes no pé de bacaba que subiu até a sua roça que ficava no céu. O rapaz não conseguiu subir e ficou para trás. Ela ficou chamando por ele, mas ele não conseguiu subir e voltou para casa. Ao chegar ali sentiu calafrios no corpo. Ficou com muita febre e procurou fogo para se esquentar. Em poucas horas ele faleceu e foi morar no céu com a estrela.

As mortes de Wairê

Em tempos primordiais, quando Bdâ e Wairê andavam pelo mundo, a morte não existia. Entre os Akwê-Xerente há um ciclo mítico que descreve as sucessivas mortes do demiurgo Wairê (lua antropomorfo) provocadas por seu companheiro de caminhadas pelo mundo, Bdâ (sol antropomorfo).

Certo dia Bdâ e Wairê saíram para uma caçada e ocorreu de matarem uma capivara. Dividiram a carne e Bdâ tirou para si o peito da capivara que era bem gordo. Moquearam a carne, Bdâ pendurou sua parte em um girau e saiu para fazer algo não detalhado no mito. Enquanto Bdâ estava fora, Wairê comeu a gordura do peito da capivara que Bdâ havia guardado para si. Ao chegar, Bdâ se deu conta que sua parte da carne da capivara não estava no lugar que ele havia deixado. Perguntou para Wairê o que tinha ocorrido com sua parte de carne e ele respondeu que poderia ter sido os urubus que estavam sentados em uma árvore seca perto de onde Bdâ havia pendurado seu pedaço de carne.

Bdâ pegou o arco e flechou o urubu. Abriu o urubu e constatou que não era ele que havia comido o peito da capivara. Refletiu então que havia sido seu próprio companheiro quem tinha comido. Sem falar nada para Wairê sobre sua descoberta, eles continuaram viajando até encontrarem um tatu entrando em sua toca. Bdâ o pegou pelo rabo e chamou Wairê – Venha me ajudar o bicho tem muita força, não estou conseguindo, venha logo meu companheiro. Wairê agachou-se e pegou o tatu pelo rabo. Enquanto ele estava agachado, Bdâ pegou o arco e o flechou em suas entranhas pelo ânus. A flecha era bem afiada e Wairê morreu.

Bdâ passou dia inteiro sozinho e como que se sentindo triste pela ausência do companheiro, resolveu chama-lo de volta, cantando ritualmente: - Meu companheiro, venha, apareça outra vez. Wairê apareceu novamente, e sem ressentimentos, continuaram andando juntos.

Em outro episódio Bdâ novamente se vingou de Wairê provocando sua morte. Antigamente os buritizais eram baixinhos, as folhas tocavam o chão, e podia-se facilmente comer o seus frutos. Bdâ, chegando a um pé de buriti, comeu muito de seus frutos. Ao chegar em casa foi à chapada para defecar. Wairê viu as fezes de Bdâ e perguntou para seu companheiro: O que foi que você comeu? As suas fezes estão tão bonitas! Elas estão de um vermelho muito bonito. Bdâ respondeu: - Eu comi foi flor de

pindaíba. Wairê procurou por flor de pindaíba e as comeu com voracidade. Ele ficou pesado e o galho no qual ele estava sentado comendo as flores de pindaíba se quebrou. Wairê caiu no chão e morreu. Mais uma vez, na iminência do crepúsculo, Bdâ tornou a cantar chamando Wairê de volta. Eles continuaram andando juntos conversando como nada tivesse acontecido.

A noite, Wairê insistiu com Bdâ sobre o assunto das fezes vermelhas bonitas. Bdâ concordou em lhe contar e o levou para o buritizal. Então Bdâ lhe disse: - É esta a fruta que eu comi. Quanto Wairê viu os frutos foi logo comê-los. E comeu com voracidade. Bdâ disse alguma coisa encantada de sorte que todos os frutos que Wairê pegava para comer eram duros e tinham pouca poupa mole. Já os frutos que Bdâ pegava, eram bem maduros e de poupas bem moles.

Wairê pegou um caroço de buriti e jogou com força no pé de árvore que começou a crescer rapidamente, para cima, e foi até lá no alto, da forma como são atualmente, altos. O buritizeiro tinha crescido muito e Wairê ficou pendurado lá muito tempo pois tinha tentado segurar o pé de buriti quando de seu crescimento. Wairê ficou sem forças e caiu de cima do pé de buriti. Caiu e morreu novamente. Bdâ foi embora e chegou em casa.

Assim passou o dia e chegou o crepúsculo. Bdâ chamou novamente Wairê de volta, cantando ritualmente: Meu companheiro, apareça outra vez. E assim, como das outras vezes, Wairê apareceu, eles não discutiram e não ficaram ressentidos um com outro.

A origem da vida breve

Os demiurgos Bdâ – sol antropomorfo – e seu companheiro Wairê – lua antropomorfo – refletiram sobre as possíveis consequências da imortalidade e decidem que a partir de então a vida seria breve. Morreu, não volta!

Bdâ e Wairê estavam na beira de um ribeirão olhando as pessoas e refletiram: - Assim não dá! Como vai ser? Já tem gente demais. Não vais caber todo mundo, eles vão brigar uns com os outros. Então, Bdâ pegou um talo de buriti, jogou o mesmo na água, que voltou logo, porque é muito leve.

Então Wairê jogou na água uma pedra que não voltou mais. - Assim vai ser! (disse Wairê) As pessoas morrem para nunca mais voltar. Mais tarde morreu a mãe de Wairê. Ela não voltou. Aí Wairê se queixou com Bdâ, que respondeu: - Você mesmo disse para ser assim. Morreu, não volta!

T'i'ãrewa te isapornĩ Wasu'u – História do Fogo (Xavante). In: Eid (2002)

Então ele convidou o cunhado dele, se ele podia ir junto buscar arara. Já tinha ouvido o grito de filhote de arara, as araras já estavam falando. Foi a mulher dele que falou par ao irmão, se podia ir junto com o cunhado dele, pegar filhote de arara: “Aonde que é?” – “É lá”. – “Então vamos”. Eles foram, foram. E andaram. Quando chegaram lá, ele perguntou: - “Onde que é?” – “É bem aí”. O cunhado fez uma escada para ele. Apanhou um, dois paus para ele subir. Ele colocou, deixou lá: “Está pronto! Você pode subir”. Ele subiu, subiu, procurou, procurou. Ele subiu, olhou, olhou, procurou, não achou nada. Então ele viu. E falou assim: - “Onde está o filhote de arara?, eu ouvi”. – “Não, está tudo ainda em ovos. Se você quiser, eu jogo para você.” – “Então joga”... – “Levanta a mão”. Diz que é pedra que ele jogou.

Ele jogou a pedra, o cunhado pensou que era ovo, pôs a mão para pegar, a pedra bateu na mão dele e ele caiu no chão. Ficou gemendo, gemendo, de dor, desmaiou. Quando ele terminou de gemer, levantou e jogou a escada fora. Quando ele tirou a escada, o cunhado gritou lá de cima: - “Ai! Ai! Ai! Ô meu cunhado, toma o filhote de arara, toma o filhote de arara, toma aí!” Mas o cunhado nem virou, jogou a escada e já foi embora.

Ficou tarde. Ele gritou, mas o cunhado dele foi embora, foi embora. Quando chegou em casa, sua mulher perguntou: -“Onde está seu cunhado? Você tinha o levado para pegar o filhote de arara!” – “Deve estar vindo aí, estava do lado, veio vindo atrás do passarinho”. Foi isso, foi assim.

Então o avô do menino saiu à tarde, à noite, igual onça, foi urrando, urrando, *bô, bô, bô...* Ele atacava cada sombra da árvore. A onça, qualquer sombra que está aí, ele dá um bote, a onça fazia isso na sombra. Deve ser a lua alumando, por isso ele atacava na sombra.

Ele urrava, urrava de novo. Foi muito tempo, foi urrando por muito tempo. Quando chegou perto, viu a sombra do menino. E atacou a sombra do neto dele. O neto gritou: “Ai! Ai! Ai!, avô!” Toma aí, toma aí filhote de arara, toma o filhote de arara!” Ficou como medo do avô. Gritou e jogou os filhotes de arara para o avô: “Toma aí, avô!” e jogava. O avô cortava todos os pescoços dos filhotes de arara. Só cortava, não comia. Só matava. O neto jogava e falava: “Toma, guarda esse para mim!” Jogou e o avô matou também. O avô disse que ia ter dó de ninguém, não ia ter dó de ninguém, falou isso na hora que o neto terminou de chorar. E colocou a escada, dizendo: “Desce logo!”

O neto desceu. Quando chegou no solo, desmaiou. O avô assoprou o ouvido dele. Quando assoprava, ele melhorava. Assoprou o ouvido, e quando ele melhorou, acordou, e perguntou para o avô: - “Ô avô, tem água?” – “Ah, essa água está longe. Vou te levar até um brejinho, mas só tem terra úmida, no varjão”. Colocou o neto nas costas e levou. A onça foi correndo, levando o neto. Fazia aquele barulho, quando a criança está com a barriga vazia: *é, é, é, é*.

Quando ele chegou lá, soltou o neto. Ele foi chupando aquela terra úmida, só para molhar a boca, de terra úmida. Foi assim. Foi chupando, chupando, um pouquinho de água, terra úmida, tem água, ele tomava. Então ele perguntou ao neto se ele estava satisfeito com que ele tomou, um pouquinho de água da terra úmida. Falou que não. O neto perguntou de novo, aonde tinha mais água: “É longe, longe... vamos lá, vamos tentar, vou te levar até lá, vamos embora”.

Colocou o menino de novo nas costas, que foi fazendo aquele barulho *é, é, é, é*. Entrou no cerrado, na mata, e aquele barulho, *coh, coh*. Barulho de dessa palha caída, folha caída, e ele entrou. Aquele córrego era fundo, não tinha nada de raso. Chegou no córrego e o deixou lá. O menino bebeu, bebeu, bebeu, *goin, goin*, aquele barulho da garganta, *goin, goin, goin*. Bebeu, bebeu bastante mesmo. Ele rasou a água, ficou rasa. Não tinha raso, era tudo fundo, o córrego. E ele tomou, tomou, tomou. E rasava de novo. E ia de novo, para rasar. A primeira vez que ele bebeu, desmaiou. O avô assoprou o ouvido. Ele continuou bebendo, rasou. E desmaiou de novo. Ele mudou de novo, para onde estava fundo, foi mais para cima. Bebeu, e desmaiou. Cada vez que melhorava, ele tomava água. Rasou tudo. Mudou de novo, bebeu, desmaiou. Agora ficou sentado. Foi assim. O avô era gente ainda, não tinha se transformado ainda.

Quando ele parou de beber água, perguntou se tinha alguma comida. O avô respondeu: “Aqui não tem comida. Vamos, lá em casa você pode comer”. Foram para a casa do avô. Lá ele comeu, comeu, comeu bastante carne, carne de queixada. Ele foi comendo, comeu, comeu, comeu. Encheu a barriga. Tomou água. Ele já está satisfeito. Foi assim. Se alimentando, e bebeu, já está satisfeito. O avô falou para ele se alimentar bem, para que ele fique forte. E ele devia se banhar de madrugada. Foi assim a recomendação do avô. Recomendou que ele se alimentasse bastante, para que ele engordasse mais rápido, ficasse forte mais rápido. Para todo dia ele banhar. Falou para ele que no outro dia ida caçar para o neto. Ficou escuro, anoiteceu já, anoiteceu.

Amanheceu, ele foi caçar. O avô saiu para caçar, de arco e flecha. Trouxe a caçada. Caçada de dia. Ele trazia a carne para o neto se alimentar. Trouxe queixada. Só matava queixada para ele.

Então a avó chamou o neto para que ele saísse, queria catar piolho para ele. A avó que chamou, para fazer um agrado nele. Pegou piolho e mostrou piolho para ele. Mas não era piolho não. Era só para fazer um agrado nele, e ela abria a boca para ele. O neto gritava: - “Ai! Ai! Ai!” O marido dela perguntou: - “O que você está aprontando com o seu neto?” - “Não é nada, estava apenas mostrando o piolho”. - “Faz um agrado bom, não apronta com ele”.

No dia seguinte o avô perguntou para o neto o que ela estava aprontando com ele. O neto falou para o avô que ela estava abrindo a boca para ele. Foi assim. Então ele fez uma flecha e recomendou ao neto: - “Você esconde bem essa flecha, para ela não ver, você guarda do seu lado, não a deixe ver, deixe que ela abra a primeira vez, você grita, e se assusta. Na segunda, quando ela abrir a boca, você já pode pegar a flecha e enfincar na boca, vai enfincando com toda força. Não deixe que ela veja”. O neto escondeu bem.

Então a avó chamou o neto de novo: “Meu neto, vem, vem para cá, para mim fazer um agrado de novo”. O neto saiu, com aquela flecha bem escondidinha, e deitou. E quando ela abriu a boca de novo, ele gritou: “Ai! Ai! Ai!” - “O que você está aprontando de novo? É para fazer um agrado, sem aprontar com ele, o que você está aprontando?”, falou o marido. Na segunda vez que ela abriu a boca, o neto pegou a flecha e enfincou na boca, foi enfincando, enfincando. Ela correu, correu, correu, correndo e cagando, se sujando toda, cagando, a avó... Foi daí eu ela sumiu para o mato, virou tamanduá-bandeira. Foi assim.

O avô recomendou de novo que ele se banhasse todos os dias de manhã, para que ele ficasse bem forte. Ele banhava, banhava. O avô fez um teste, o pintou, para ver como que estava, se a pintura ia brilhar nele, se ele está bem forte. Quando se está forte, a pintura fica bem brilhante, bem bonita mesmo. Então ele fez um teste no neto dele. Já estava tudo pronto, o avô fez tudo, a corda, a gravata. O algodão já devia existir, deve existir para poder fazer gravata. Algodão já estava pronto, pulseiras, a cordinha, tudo já está pronto. O avô que fez. Pediu para testá-lo, na pintura. Amarrou todos os enfeites, pintou, colocou gravata, cordinha na cintura, olhou e falou para o neto: “Ainda está mais ou menos, não está bem gordo ainda, ainda não está bem bonito ainda, você ainda está magro,

aparecendo as costelas, não está bem ainda. Você tem que levantar todos os dias cedo, todos os dias banhar. Banhando e também você tem que se alimentar bem, para você engordar mais rápido”. Foi assim a recomendação do avô.

Ele examinou o neto de novo. Quando terminou, recomendou que ele se alimentasse bem e também que banhasse todos os dias, de manhã. No dia seguinte, ele falou para o neto, de novo: “Olha, neto, eu não quero você conte para ninguém que eu estou assando carne para você com fogo. Se alguém perguntar, você tem que contar que eu estava assando na pedra quente. É assim que você tem que contar”.

No dia seguinte, o avô saiu de novo. Matou muita queixada e trouxe para o neto. Assou essa carne, assou para ele, assou tudo para ele. O neto foi se alimentando, se alimentando, se alimentando. Ele foi fazendo a cordinha para o neto, e também a gravata. Dever ter sido nesse momento que o neto escondeu uma brasa dentro da nuca da queixada. Tem um buraquinho na nuca, e ele colocou uma brasa lá dentro. O avô tinha recomendado, mas mesmo assim o neto aprontou com o avô dele. E colocou uma brasa lá. A recomendação era que ele não devia contar para ninguém, era para ele mentir que o avô dele estava assando a carne na pedra quente. Se ele contasse o avô não ia ter mais dó de ninguém. Porque antes ele não era onça assim de verdade, ainda é pessoa, humano ainda. Então o neto guardou uma brasa no pescoço da queixada, embrulhou e escondeu.

O avô fez cordinha para o neto e quando terminou, fez a cesta. Acabou, amarrou nele tudo, no dia seguinte ele amarrou, pintou o neto e colocou muita carne para ele levar. A avô carregou essa carne para ele em uma cesta bem grande. Carregou para o neto, para não estragar a pintura. O avô levou até aquele lugar aonde as mulheres todos os dias se banham. Deixou o neto lá, com uma cesta grande cheia de carne.

O neto ficou olhando, bem escondido. Todo mundo vindo, e por último a irmã. Ele bateu taquara, aquela flecha, assim: *tá, tá, tá!* Ele abatia, mas ela não ouvia. Continuou batendo *tá, tá, tá!* Então ela olhou. Ele chamou dando um sinal. Ela foi, atendeu. Ele lhe perguntou porque ela tinha raspado a cabeça. Ela disse que era por causa dele que rapou, pois a família pensou que ele tinha morrido. “Eu não morri!” Se o parente desaparece, some, ou alguém o mata, toda a família rapa a cabeça. “É por causa de você que nós raspamos”.

Ele logo perguntou sobre o marido dela, se ele estava lá. Ela respondeu que sim. Então mandou a irmã comer carne: “Coma rápido e chama a minha mãe. Leva minha

recomendação de que ela não chore. Vai logo”. Ela se alimentou de carne, encheu a cabaça de água, banhou e foi rápido para casa. Chegando lá, foi logo pertinho da mãe: - “Mãe, eu vi meu irmão”. - “É verdade?”, falou alto. - “Olha, fale baixo, ele falou para você falar baixo”. - “É verdade, ele está lá”. - “É verdade mesmo?” Para fazer a mãe acreditar colocou sua mão no nariz da mãe e ela sentiu o cheiro da carne. Quando você come carne, fica o cheiro da carne na mão. Então ela acreditou: “Vamos!”

Levou a mãe até lá, mas o rapaz não estava no mesmo lugar. Ele tinha midado um pouco para o lado, perto do rio. Quando a mãe o viu, abraçou, queria chorar alto, mas ele pediu: “Não chora alto, chora baixo”. Ela abaixou a voz, e ele perguntou: - “Seu genro está lá?” - “Ele está sim”. Depois a mãe levantou, carregou a cesta de carne e ele foi atrás, com a pintura mesmo, seguindo a mãe. Passaram no centro da aldeia, ninguém reparou. Quando se aproximaram da casa, todo mundo viu. Os parentes queriam agarrá-lo, o pegaram assim de saudade, alegres, e entraram na casa, e todo mundo chorou alto, ele ficou todo lambuzado nas lágrimas. Choraram, mataram a saudade. Quando terminaram o choro, ele viu o cunhado passando. Levantou, pegou no braço do cunhado e o jogou para fora, expulsou da casa dele. Pegou o sobrinho, sobrinha, jogou todos para o pai deles, mandou todos embora.

Todos os irmãos comeram carne. Ele estava com embrulho de carvão, fogo. Então os irmãos lhe perguntaram como quê aquela carne tinha sido assada. Ele respondeu que o avô tinha assado para ele na pedra quente. Mas os irmãos não acreditaram, foram apertando, apertando, que para assar rápido daquele jeito não podia ter sido na pedra quente. Ele continuou repetindo a mesma coisa, que era com pedra quente que o avô dele tinha esquentado a carne. Depois ele ficava calado, mas mesmo assim os parentes iam apertando, apertando. Ele se defendeu um pouco, mas depois cedeu: “Tudo bem, eu vou contar para vocês. Mas meu avô me recomendou que eu não contasse para ninguém. Que se eu entregasse, ele não ia ter dó de ninguém”. Então ele mostrou que tinha sido como carvão: “Foi com isso que ele estava assando a carne para mim”.

Então todos os irmãos ficaram contentes, contentes mesmo. Que era isso mesmo que ele queriam saber. Todo mundo ficou alegre. Um dos Owawê gritou para ter o warã. Fizeram o warã, todo mundo reuniu, vieram rápido. Todo mundo reunido lá no warã, os irmãos, todos lá, e só ouvindo. Ele saiu, por último, chegou lá. Owawê já levantou, queria saber as notícias logo, rápido. Poreza’õno já levantou e perguntou com o quê era assada essa carne para ele. Ele respondeu que tinha sido assada na pedra quente. E os irmãos

ouvindo... Poreza'õno falava que não era isso, que não era com a pedra quente: - “É, é com a pedra quente”. - “Não é!” Ninguém acreditava nisso. Fizeram várias pressões sobre ele: “Tudo bem, eu vou contar para vocês. Mas ele me deu recomendação que não era para contar. Se eu contasse, ele não ia ter dó de ninguém. Foi com isso”. E mostrou o carvão. “Foi com isso que ele estava assando a carne para mim”. E todo mundo já logo falou: “Fogo, usô”, já falaram que era uzô. Já colocaram logo que era uzô. Não tinham visto ainda o fogo, e já tinham o nome para dar, uzô, já deram o nome logo.

Todo mundo ficou alegre, todo mundo falando, contente, porque agora ele vão ter o fogo. Aquele barulho, todo mundo resolvendo tomar esse fogo logo. Então programaram, depois do warã, já resolveram ir logo, começaram se pintar, se pintaram. Antes de partir, entre eles se perguntaram se já estavam prontos. Ele falou que o avô dele estava bem debaixo de um pé de jatobá, a'õiwede. Mostrou para eles.

Então entre eles se perguntaram, quem ia iniciar. Primeiro falou a anta, que seria ele. “Ah, ele faz muito barulho quando corre, igual cavalo, aquele barulhão, *toc, toc*”. Xingaram-no. O segundo foi o cervo, pôze. Xingaram o cervo, porque a canela dele faziam *zum, zum*, zoando quando ele corria, porque a perna dele é muito comprida. E naquele cerrado mais baixo, a ema falou que vai ser ele o terceiro. Também xingaram, que ele faz muito *zum* na canela dele. Um outro falou assim: - “Eu vou ficar debaixo da terra, sou eu que vou correr”. - “Ah! Você corre com o olho muito arregalado”. É o veado, o póne, que iria ser o quarto. Que na subida da serra ele vai rápido, sobe rápido. Queixada, anta, andam muito lentos, mas ele não, sobe rápido, por isso ele falou que vai ficar no pé da serra, e subir rápido. Um outro, o veado aihô, falou também que ia ficar no campo. E xingaram, que ele corre mostrando a bunda, para cima. Depois falou a capivara, ubdô, que vai atravessar o rio, o córrego. Foi assim.

Então perguntaram se estavam prontos. “Prontos!” E puxaram a fila. São esses bichos que vão iniciar. É daí que vai ter aquela ordem de correr, a corrida de buriti. É no início de corrida de buriti. Eles foram, gritando, os menino acompanhando, são wapté. Chegaram. Quando chegaram, todo mundo se organizando, os wapté esperando. A anta foi, iniciou. Ele foi, devagarzinho, quando se aproximou, pegou devagarzinho, e a onça roncando, e ele devagarzinho voltou, voltou, e quando uns 50 metros, correu, então fez um barulho, e os wapté gritando, ah! Ah! Até hoje a gente faz assim na corrida de buriti, quando e wapté. Todo mundo gritando, e o avô acordou e falou que ele não ia mais ter dó de ninguém, que agora ele ficar no escuro, que ele não vai ter dó de ninguém. E eles

gritando, gritando, e já sumindo, já foram. A onça ficou só, lá, levantou e gritou, que tinha sido roubado, que ele não vai mais ter dó de ninguém, falou isso. Quase ninguém ouviu, mas alguém ouviu, ele falando isso, que não ia ter mais dó de ninguém. Que o neto não podia ter contado que ele tem fogo, que o neto o entregou, que o neto não podia ter o entregado, e ele gritando: - “Eu não vou ter dó de ninguém”.

Eles foram, revezando, revezando, a anta revesou... Quando chegou perto do rio, foi para a capivara, ubdô, pegou e quase ia deixar cair, quando já estava na água, ia mergulhar, mas aquela andorinha, buru’õtõre, foi e zipp... Pegou. Deve ser daí, os velhos estão falando, que quando a gente está correndo, e os outros batem ou a gente tropeça em um toco e cai o uiwede, o tronco de buriti, o wapté já levanta logo para o padrinho. Deve ser daí que começou.

A andorinha tomou conta, já passou, foi correndo, correndo até na aldeia. Quando ele estavam passando o fogo, foram caindo brasas, os meninos pegaram, se pintaram com as brasas, e foram virando tudo passarinho, amarelinho, cinza, pretinho, vermelhinho aqui na cabeça, bico preto, várias cores, com essas cinzas de fogo. Chegaram e jogaram o fogo no warã, o velho pegou e começou acender, acender, acender. Quando acendeu tudo, distribuiu esses fogos para toda a comunidade. Foi assim a história do fogo.