

## A vitória do tapir: notas sobre uma teoria ayoreo sobre o “cansaço de viver”

Leif Grünewald

Professor Visitante da Universidade Federal da Grande Dourados

[leifgrunewald@gmail.com](mailto:leifgrunewald@gmail.com)

### Resumo

O presente ensaio cuida examinar, a partir de um conjunto de pequenos fragmentos de algumas narrativas míticas contadas pelos Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguai, o desenvolvimento de um tema mítico que parece se encontrar mais ou menos difundido nas mitologias de diferentes povos ameríndios, o ‘cansaço de viver’, suas conexões com o modo de existência de uma classe de pessoas que os Ayoreo nomeiam de *choquijnajnupi*, ‘[aquele/aquela] cansado de viver’, e os efeitos produzidos por essa condição na sociocoscologia das pessoas desse povo.

**Palavras-Chave:** Ayoreo; Chaco; Mito; Modos de Existência.

### Abstract:

This essay examines, departing from a set of small fragments from different mythical narratives told by the Ayoreo (a Zamucoan-speaking group inhabiting the region of the Paraguayan Chaco), the development of a mythical theme that apparently figures as widespread in the mythologies of different Amerindian peoples the ‘tiredness of living’, its connections with the specific mode of existence of a class of people whom the Ayoreo call *choquijnajnupi*, ‘[those] tired of living’, and the effects set forth by this condition in an Ayoreo sociocoscology.

**Keywords:** Ayoreo; Chaco; Myth; Modes of Existence.

*Les mythes sont interminables*

- Claude Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*

## Introdução

Numa antiga aparição ocorrida ainda no início dos anos de 1970 no programa *Le Fond et la Forme*, criado e transmitido pelo *Office National de Radiodiffusion Télévision Française*, Lévi-Strauss seria interpelado assim por seu entrevistador naquela ocasião, após um breve comentário sobre os volumes que compõem a tetralogia das *Mythologiques*: “pois o que é que o senhor chama aqui de *mito*?”

Diante de tal indagação, Lévi-Strauss não hesitaria em formular que cada definição correlaciona-se, como se poderia imaginar, com o que é que cada povo entende particularmente por mito. De toda forma, o autor não deixaria de pontuar que por *mito* dever-se-ia entender um conjunto de histórias que, sucessivamente repetidas e transformadas, são incorporadas a um tipo de patrimônio coletivo e por meio das quais cada sociedade busca, eventualmente, dar sentido à posição da pessoa humana no conjunto do universo e às relações com o exterior de um determinado mundo. E assim sendo, por se fundarem na origem do tempo e por serem, em certa medida, a razão pela qual as coisas são como são, o próprio do mito seria, então, oferecer uma mensagem total sobre uma ‘situação-matriz’, por meio da construção de uma explicação sobre um mesmo princípio dada em múltiplos níveis, tons, arranjos e intensidades (“tal como a partitura de uma orquestra”, como Lévi-Strauss informava naquela mesma ocasião) voltados às dificuldades postas por um mesmo problema.

Nesse sentido, se haveria algo que parece ser próprio dos mitos – que ao pensarem-se entre si nos trariam uma mensagem total para problemas postos de maneiras distintas - seria servir de instrumento para a compreensão da posição atual de um sujeito num determinado mundo e que escolhas cosmopolíticas<sup>1</sup> levaram-no a ter a feição que possui atualmente.

---

1 A fim de evitar qualquer ‘vazio de conteúdo’, informo que ao empregar aqui o conceito de *cosmopolítica* tenho em mente tanto a criação da filósofa Isabelle Stengers (1996), utilizada para expressar a ideia de que uma ‘política’ não pode figurar dissociada de uma noção de ‘natureza’, de uma multiplicidade de mundos divergentes que se articulam e diferem uns dos outros, quanto a sugestão de Renato Sztutman (2005, p.24) de que seria possível ler este conceito à luz da etnografia ameríndia e inclui-o, portanto, na pauta de interesses da Etnologia Indígena contemporânea.

Mas note-se que ao formular, por exemplo<sup>2</sup>, sobre o porquê um homem, ao buscar uma esposa, deve conservar uma ‘boa distância’ a fim de não recair nem no completo ‘estrangeirismo’ (que traz consigo as figuras da inimizade, da guerra e da feitiçaria), nem no problema possível (e constantemente evitado) do incesto, um mito não cuidaria exatamente nem de informar, nem de comunicar propriamente qualquer coisa de significativo. Isso porque dir-se-ia ser típico desse regime de enunciação e de produção de conhecimento (bem como dos processos de subjetivação e do movimento de significação que ele caracteriza) expor os contornos de uma certa ‘pragmática’ cosmopolítica que acabaria por definir a efetuação das condições de operação de um determinado mundo, de um certo sujeito, bem como as condições de emprego de determinados elementos do mito. Assim, se um mito é feito de ‘algo’, a matéria que o compõe deve ser menos palavras, ideias, ou conceitos, que que produzem enunciados em constante transformação sobre um mundo que, ele próprio, já mudou várias vezes desde a sua criação.

Note-se que isso não é o mesmo que afirmar, em qualquer medida e conforme o próprio Lévi-Strauss viria a apontar já em 1985, e não sem certo ar de um anti-durkheimianismo, que uma sociedade corresponda a um tipo de pessoa. Isso porque nada nos autorizaria, segundo Lévi-Strauss, a retratá-las como consumidoras que, frente a um tipo de “catálogo metafísico” (Lévi-Strauss 1985, p.157), escolheriam para seu próprio uso um ou outro modelo que é sempre distinto daquele empregado por outra sociedade para um mesmo fim. Alternativamente, cada sociedade escolheria, caso a caso e de acordo com as circunstâncias, determinadas práticas, a partir de uma lista de sugestões de solução, trazidas todas elas à baila simultaneamente numa narrativa mítica.

Assim sendo, se a especulação mítica não carece de verificar se as afirmações feitas num nível ideológico correspondem a soluções para um problema concreto (ou ainda, a uma escolha dentre um repertório de respostas destinadas a colocar uma solução para uma certa questão), ela não pode igualmente ser reduzida à simples operação lógica. Pois se há, então, algo que caracteriza o pensamento mítico, este é sua “misteriosa fecundidade” – para empregar uma expressão utilizada certa vez pelo próprio Lévi-Strauss (*idem*, p. 172) -, expressa no fato de que cada resposta posta pelo mito encontra-se inserida num esquema de transformações no qual todas as outras respostas possíveis emergem ou conjuntamente ou sucessivamente.

Desse modo, um mesmo conceito pode se ver rearranjado, trocado, ou contradito, assim como ter seus valores e funções invertidos até que os recursos postos pelas variantes

---

2 Este mesmo dado por Lévi-Strauss em Maio de 1984 à Bernard Pivot, por ocasião de sua apresentação no programa *Apostrophes*.

combinatórias vejam-se dissipados e/ou exauridos. E assim, aquilo que, à primeira vista, pareceria corresponder a uma espécie de intuição intelectual dedicada a apreender uma certa parte do mundo sob a forma de termos colocados em oposição, revela-se um tipo de operação que padrões de oposição podem se alargar ou encolherem - propagando-se ou não, ao modo de uma rede -, por “contágio lógico” (Lévi-Strauss *ibidem*) ganhando outros aspectos a eles ligados por relações de homologia.

Visto, assim, que se seria isto um mito, esse artigo ocupa-se de examinar um ciclo mítico narrado pelos Ayoreo, que são um povo chaquenho falante de uma língua Zamuco e que habita tradicionalmente a região da fronteira entre o Paraguai e a Bolívia, mas que estende-se, desde os anos de 1960, até a região do alto rio Paraguay, na altura da fronteira entre o departamento do Alto Paraguay (PY) e o estado do Mato Grosso do Sul, com quem trabalho desde Agosto de 2012. Dessa forma, esse ensaio trata de examinar, a partir de um conjunto de pequenos fragmentos de narrativas sobre os afetos, devires, multiplicidades, tentações e acontecimentos que envolvem certos personagens míticos – *Guedé*, o sol; *Guedoside*, o lua; *Tocua*, o seringueira; e *Mborevi*, o tapir -, o desenvolvimento de um tema mítico que parece se encontrar mais ou menos difundido nas mitologias de diferentes povos ameríndios, o ‘cansaço de viver’, e suas conexões cosmopolíticas com o modo de existência de uma classe de pessoas que os Ayoreo nomeiam de *choquijnajnupi*, ‘[aquele/aquela] cansado de viver’.

### **Do tema mítico à armação sociológica**

Disse acima que o tema do ‘cansaço de viver’ difundia-se nas mitologias de outros povos. Ao dizer isso, tinha em mente, como talvez o leitor e a leitora familiarizados com a etnografia amazônica possam imaginar, a monografia de Peter Gow (2001) sobre os Piro do baixo Urubamba.

Neste livro, que é, na minha opinião, um dos mais fascinantes já produzidos a respeito de povos indígenas habitantes das terras baixas da América do Sul, o autor nos traz uma história (contada a ele numa noite de Janeiro de 1982 por um homem Piro chefe da aldeia Santa Clara) que remonta o caso de um homem que, por se encontrar ‘cansado de viver’ com seus parentes, vai viver em outro mundo, embaixo da terra, onde transforma-se num queixada. E aqueles que já tiveram a oportunidade de lê-lo se recordarão que o mesmo mito em que o autor enxergou uma narrativa sobre a mortalidade humana e sua relação com os temas da vida e da mortalidade humana, vistos sob a ângulo da relação entre as pessoas humanas e os queixadas (Gow 2001, p.56), é também um que lança luz

sobre o “mundo vivido” (Munn 1992, Gow *idem*) Piro e suas transformações.

Mas imagino que não apenas disso, pois o tema mítico do ‘cansaço de viver’ Piro também se revela, ao longo do livro, como um ponto privilegiado em que certos aspectos do ‘conhecimento dos antigos’ [*ancient people’s knowledge*] pode ser relacionado com o conhecimento potente dos estrangeiros não indígenas [*gringos*].

Agora, o que me parece igualmente notável é que este mito Piro possua uma armação sociológica estruturada em torno tanto da transformação na condição ontológica e sociológica de um sujeito promovida por uma mudança espacial, quanto da síntese de dois regimes de coisas e de conhecimento distintos e da criação simultânea de diferenças e de pontos de relativa estabilidade a partir da conexão entre eles. Mais ainda: essa mesma armação aparenta replicar-se homologicamente nas mitologias de outros povos ameríndios habitantes das terras baixas da América do Sul e da região da costa noroeste do Pacífico.

Ora, ainda que uma introdução ao tema mítico do ‘cansaço de viver’ tal como mobilizado por um povo não pudesse, para mim, começar por outra parte que não pelo trabalho de Peter Gow, isso não corresponde certamente a dizer que não vislumbre outros ‘pontos de parada’.

Advirto antecipadamente que minha pretensão aqui não consiste em nem me deter a descrição de apenas uma sociedade específica acantonada em si própria, nem me promover artificialmente a comparação entre totalidades empíricas irreduzíveis umas às outras. Gostaria de salientar que meu interesse através dela não excede colocar algumas pequenas referências apresentadas em fragmentos míticos em conexão, buscando menos que mapear sociedades ou exauri-las etnograficamente, apenas cartografar algumas frequências de superposições e reagrupamentos de temas atraídos, imprevisivelmente, por algumas afinidades, para chegar, ao fim, a conexão delas com o desenvolvimento desse tema tal como apresentado na etnografia Ayoreo.

Finalmente, imagino que, ao fim da leitura, a leitora e o leitor poderão certamente objetar que as brevíssimas referências anunciadas às etnografias de diferentes coletivos ameríndios não configuram, de fato, subsistemas míticos que pudessem ser colocados em conexão, de modo que, ao final, se vissem ‘obrigados a acreditar’ em afirmações apressadas e não demonstradas etnograficamente. Ou ainda, de ter moldado os mitos e toda a matéria de investigação em favor da elaboração do texto e a despeito de uma caracterização etnográfica mais completa. Ou de ter, mais gravemente, desviado a investigação etnográfica para outros caminhos muito pouco etnológicos em favor de um

certo 'idealismo'. Ainda que reconheça, claro, a impreteribilidade de uma caracterização etnográfica mais rigorosa, direi diante das possíveis censuras, que toda a questão aqui sempre foi, obviamente, apenas reduzir alguns dados aparentemente arbitrários e uma certa contingência superficial um número pequeno de princípios simples e pontos de tangência, estes que transpareceram de uma certa leitura tanto de meu material etnográfico produzido entre e com os Ayoreo no alto Paraguai durante os anos de 2012 e 2013, quanto do material produzido por Outrem.

Tentarei, no que se seguirá, trazer à baila algumas formulações e ilustrá-las minimamente.

Pois bem. Um dos primeiros fragmentos míticos a que gostaria de me reportar pode ser encontrado na descrição que Stephen Hugh-Jones (2014) nos ofereceu, a partir do material etnográfico sobre povos Tukano oriental e Arawak do alto rio Negro, a respeito de uma pré-humanidade mítica que encontrava-se cansada de viver sob a luz perpétua do dia e que recorre ao Dono da Noite e do Sono, que após uma troca mal-sucedida e sua própria transformação num afim real dos pré-humanos (ele recebe deles uma irmã), lhes cede a noite e o sono na forma adornos de pena que encontram-se trancados numa caixa. Mas não sem antes lhes alertar: - 'não pensem em abrir a caixa antes de retornar para casa!'

Porém, ao ignorarem o alerta do Dono da Noite e do Sono e abrirem a caixa, os pré-humanos míticos, agora transformados em afins do ex-dono da noite e do sono, permitiram que a noite escapasse voando e cobrisse toda o domínio terrestre com chuva e escuridão. Diante tal acontecimento, a 'normalidade' do mundo só seria posteriormente restaurada mediante a realização de danças e de cantos<sup>3</sup> referidos às criaturas noturnas (que marcariam a própria passagem do tempo), até o momento em que o dia, enfim, 'renasceu'.

Tudo pareceria se passar, em suma e de acordo com as considerações de Hugh-Jones (*idem*, p. 161), como se esse mito, do qual pudemos nos deparar apenas com uma pequena amostra acima, tomasse como forma básica um tipo de ordem não-obrigatória, donde se desencadearia uma mudança de um 'micro-espaço' para um 'macro-espaço' - expressa inclusive na forma de uma transição perigosa da 'luz' para a escuridão, revertida posteriormente por meio da ação dos cantores. Além disso o mesmo ocorreria nas danças - nas quais, em tempos normais, os adornos de plumas e os poderes espirituais representados por eles encontram-se estáticos e 'adormecidos'; durante os rituais "a caixa

---

3 Segundo a descrição de Hugh Jones (*idem*), esses pré-humanos míticos seguiram cantando até a estrofe que encerra um determinado canto dancístico, que é usualmente cantado durante o nascer do sol.

é aberta, a maloca se expande a proporções cósmicas, e os ornamentos são distribuídos aos dançarinos, que, assim, assumem a estatura e as qualidades dos espíritos” (Hugh-Jones, *ibidem*)

Observe-se que há ainda outro fragmento mítico que conserva aparentemente uma certa relação de similaridade com a primeira parte do mito Piro sobre o homem que encontrava-se ‘cansado de viver’ com seus parentes, pode ser encontrada entre os Waimiri Atroari (falantes de uma língua Karib localizados entre o norte do estado do Amazonas e o sul do estado de Roraima) num fragmento de mito<sup>4</sup> que remonta o mundo habitado pelas antigas pessoas desse povo, denominadas de *Tahkome*<sup>5</sup> (masc.) e *Nysakome* (fem.) sob uma condição sociocsmológica específica: todos eram humanos e viviam sob estado de igualdade (ainda que alguns deles possuíssem poderes sobrenaturais).

Em tal contexto, narra-se ainda que os animais não existiam e os Waimiri-Atroari alimentavam-se de frutas e tubérculos que recolhiam na natureza. Nesse mesmo tempo, uma figura extra-humana nomeada de Mawa, que era igualmente um dos habitantes do domínio terrestre. Descreve-se que uma figura magnífica como Mawa cuidava tanto de fornecer àqueles chamados de *Kinja*<sup>6</sup> todos os alimentos de que necessitavam, quanto de transformar em animais aqueles que por ventura não cumprissem com alguma interdição, quanto de encher as roças dos *Kinja* de plantas cultiváveis.

Ocorreu, então, que um dia, cansado de viver entre os outros e preocupado com a possível queda do céu<sup>7</sup>, Mawa decide abandonar o domínio terrestre co-habitado por todos e passa a viver no domínio celeste. Retrata-se, assim, que para tal propósito, Mawa se serviu de uma escada feita com uma saraivada de flechas disparadas por um jaboti, mas não sem que vários outros *Kinja* tentassem repetir seu feito e não sem que o próprio Mawa a desfizesse.

E assim, conta-se que, ao fim, aqueles que caíram da escada sob as árvores, transformaram-se em macacos e que Mawa tornou-se uma espécie de regulador das forças da natureza. Não sem antes ter orientado os *Kinja*, conforme pode-se ler na versão desse

---

4 Que se encontra disponibilizado sob o verbete “Waimiri-Atroari”, hospedado em: <https://pib.socioambiental.org/en/povo/waimiri-atroari/696> (Acesso em 25/11/2017).

5 Que é igualmente o termo que as pessoas desse povo empregam para se referirem a um passado completamente distante.

6 O termo *kinja* corresponde a forma como os Waimiri-Atroari se auto-denominam.

7 Posteriormente sustentado/reforçado, conforme pode-se ler na versão desse encontrada na dissertação de mestrado de Espínola (1995), por um tronco de pau-brasil (*Paubrasilia echinata*).

mito trazida à baila no trabalho de Espínola (1995, p. 82), para que abrissem roças no domínio terrestre, à luz da promessa de que ele também assim o faria no domínio celeste. De tal evento passaram a abundar, então, as castanheiras, cujos frutos logo se tornariam o alimento exclusivo/excessivo dos *Kinja*. Porém, a preguiça dos *Kinja* (expressa, aos olhos de Mawa, no fato de frequentemente deixarem as castanhas apodrecerem) logo despertaria a raiva de Mawa, que os transformaria, como castigo e com o emprego de “tinta e cipó”, segundo o registro de Espínola (*ibidem*) em animais.

Pois bem. Vimos acima que entre os Tukano orientais o ‘cansaço de viver’ sob uma determinada condição teria implicado na aliança entre dois grupos (um pré-humano e outro extra-humano), num ato bilateral, numa instituição simétrica (cf. Lévi-Strauss 1982, p.98, p.169) e na transformação de um bem individual/não-humano noutro social/pré-humano. Ali, como vimos igualmente, a passagem de um ‘micro-espaco’ para um ‘macro-espaco’ provocada pelo cansaço de viver do Dono da Noite e do Sono se poderia equacionar assim:

Noite/Sono : Adornos de pena : Micro-espaco :: Noite/Sono : Adornos de pena : Macro-espaco  
(Fechados) (Estáticos) (Abertos) (Movimento)

Vimos igualmente que entre os Waimiri-Atroari o motivo mítico do ‘cansaço de viver’ teria acarretado, por seu lado, num tipo distinto de afinidade (um que aparenta ser até mesmo mais “verdadeiro” (Viveiros de Castro 1996, p.190), dado que não se trocam mulheres, mas outras coisas...), juntamente com a cessão de um regime de trocas, com uma mudança espacial, e com uma ‘dupla-transformação’ (*no outro*, expressa na transformação de determinados humanos em animais, e em *si própria*, dada pela transformação de Mawa num ser *celeste*). E vimos também que, conforme o caso, um tipo de aliança e um regime de trocas produziam modelos específicos de relação entre diferentes coletivos humanos e não-humanos. Assim, no caso Waimiri-Atroari:

Mawa : Plantas Cultiváveis : *Kinja* :: Mawa : Plantas Cultiváveis : Animais  
(Terrestre) (Múltiplo) (Humano)(Celeste) (Um) (Ex-*Kinja*)

Mas isso não é tudo. Sobretudo porque haveria ainda, segundo entendo, uma pequena amostra da imagem mítica do ‘cansaço de viver’ que aparenta ecoar com os casos Waimiri-Atroari e alto rio-negrino.

Porém, o caso que tenho em mente não se encontra na etnografia de um povo indígena sul-americano, mas sim num pedaço do *corpus* mítico de grupos Chinook habitantes da região do baixo e médio curso do rio Columbia, na costa noroeste do Pacífico



- a saber, um que diz respeito a um episódio inserido na trilogia mítica de Blue-Jay, o gaio-azul, e sua irmã mais velha, Io'-i.

Conforme pode-se ler num pedaço da compilação realizada por Franz Boas (1894), este episódio remonta inicialmente o pedido de Io'-i a Blue-Jay para que arrumasse uma esposa entre os mortos que pudesse lhe auxiliar com a 'cavar raízes', o equívoco de sua escolha (Blue-Jay escolhe uma esposa-morta jovem ao invés de uma velha, pelo que é logo repreendido por a viagem 'cromática'<sup>8</sup> de Blue Jay até o domínio dos 'seres sobrenaturais' (cf. Boas *idem*, p.159) a fim de restaurar a condição física de sua esposa falecida, filha de um chefe humano.

Após vaguear, aos prantos, de localidade em localidade nesse domínio extra-humano com o corpo de sua esposa em busca de quem pudesse ressuscitá-la e após uma sucessão de equívocos (ocorridos, um a cada dia, a longo de cinco dias) relativos ao local para onde realmente deveria rumar a fim de faze-la viva outra vez, e conectados tanto à progressiva deterioração quanto à lavagem e recuperação de diferentes partes do cadáver da esposa morta por parte dos seres sobrenaturais, Blue-Jay encontra (já ao fim do quinto dia) quem o fizesse - não sem que estes lhe solicitassem, em contrapartida, que permanecesse entre os seres sobrenaturais, lhes auxiliando a trazer os mortos de volta à vida.

Transformado em chefe dos seres sobrenaturais (narra-se que tal fato se atribuiu a vitória de Blue-Jay, após 5 tentativas, em um concurso de 'cuspe a distância') e passado algum tempo ali, Blue-Jay cansou-se de viver entre esses seres e decidiu retornar com sua esposa ex-morta para sua antiga morada, mas não sem antes que alertasse para que nunca aceitasse ceder seus cabelos como pagamento pela esposa ressuscitada.

Uma vez de volta à casa de Io'-i, não tardaria para que um cunhado (WB) de Blue-Jay se desse conta de que a irmã ex-falecida havia retornado e para o que seu sogro lhe demandasse que cortasse os cabelos à título prestação pela filha que cedeu à Blue-Jay. E diante da repetida recusa de pagamento (por cinco vezes lhe seria demandado o corte dos cabelos), seu sogro (WF) trataria de reunir as pessoas de seu grupo a fim de rumar até à casa de Io'-i e recuperar sua filha. O que sucede a narrativa registrada por Boas é, então, é uma descrição sobre a investida do grupo do sogro de Blue-Jay, sucedida por uma espécie

---

8 Ao trazer à baila a imagem de um certo 'cromatismo' na história da viagem de Blue-Jay, o que tinha em mente era a descrição de Boas de que a 'aldeia do povo sobrenatural' divide-se em localidades específicas destinadas a restaurar a condição física daqueles mortos há um determinado tempo. Assim, narra-se que existe ali a localidade para ressuscitar aqueles mortos há 1 dias, há 2 dias, etc. Porém, Blue-Jay é descrito também como aquele que se encontra sempre um dia atrasado, rumando de localidade em localidade, até o momento em que, por pena, decidem ressuscitar sua esposa.

de 'segunda-morte' para sua esposa, ocorrida logo após a transformação de Blue-Jay no gaio-azul (*Cyanocitta cristata*).

Pois bem. Se no caso dos Waimiri-Atroari nos deparávamos com um esquema de "afinidade potencial"<sup>9</sup> (cf. Viveiros de Castro 2002) e com um processo de dupla-transformação provocado pela cessão de um regime de trocas, e se no caso dos Tukano orientais a aliança entre dois grupos distintos acarretava na transformação de um bem individual num bem social e na expansão espacial, a comparação com o caso da etnografia Chinook nos coloca diante de um desenvolvimento diferente do motivo mítico inicial do 'cansaço de viver' que perseguimos desde a etnografia Piro.

Pois note-se que neste caso o tema mítico que nos interessa aqui dá vistas, aparentemente e num primeiro momento, a um tipo de relação de afinidade que não figura, sob a perspectiva dos Chinook vivos, como 'real' - afinal, Blue-Jay se casa com aquela que encontrava-se morta e, portanto, 'desacoplada' dos vínculos de parentesco com as pessoas de seu grupo. Alheio a troca e duplamente negado (a irmã de Blue-Jay expressa seu desejo por uma cunhada 'morta', i.e. uma 'afim-sem-grupo', e o sogro de Blue-Jay demanda sua 'parte' pelo casamento, que lhe é constantemente negada), esse mesmo tipo anômalo de aliança é também aquele que desencadeará a primeira mudança espacial (do domínio habitado pelos humanos vivos para a localidade dos seres sobrenaturais) e a elaboração de um novo regime de alteridade e de afinidade: o figurar num modo potencial e cosmopolítico, essas novas relações de afinidade estabelecidas com uma classe específica de seres) conectam-se a um tipo de conversão ontológica - a esposa morta torna-se viva por meio da ação dos seres sobrenaturais.

Tudo isso, porém, apenas até o momento da ocorrência de uma segunda mudança espacial (do domínio sobrenatural para o domínio habitado pelos Chinook vivos) - esta que acaba por acarretar num novo regime de afinidade e num processo de reconversão ontológica. O que pode-se observar, assim, é que a supressão de um regime cosmopolítico de aliança acaba por levar, no fragmento do mito Chinook, a conferência de um certo grau de 'realidade' à relação de afinidade entre Blue-Jay e o grupo de seu sogro e a reconversão

---

9 De acordo com Viveiros de Castro (2002), nos sistemas sul-americanos a oposição entre consanguinidade e afinidade é menos diametral que concêntrica, numa dimensão ideológica e eventualmente noutra do emprego terminológico. De modo que nesses sistemas "os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor, no centro deste campo estão os consanguíneos e os afins cognáticos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico." (Viveiros de Castro 2002: 136)

ontológica tanto de Blue-Jay (que torna-se um gaio-azul) e de sua esposa (que retorna à condição de morta). Mas não só isso. Também que se antes encontrávamos, num primeiro momento, diante de uma espécie de triadismo ontológico (no qual há os vivos, os mortos e os seres sobrenaturais), que dilui-se, momentaneamente, num dualismo ontológico (vivos/seres sobrenaturais) e noutra sociológica (consanguíneos/afins), para reabrir-se noutra triadismo ontológico (vivos/mortos/animais).

Dessa forma, no caso Chinook:

Mudança Espacial : Dif. Ontológica : Reg. de Aliança :: Mudança Espacial : Dif. Ontológica : Reg. de Aliança  
(Humano ➔ Sobrenat.) (Mor. ➔ Viv.) (Afin.Potencial) (Sobrenat. ➔ Hum.) (Vivos ➔ Mor./Ani.) (Afin. Real)

Pois bem. Se a questão é a de atentar para as conexões entre o estabelecimento de relações de aliança e variação num regime de coisas, que se articulam com as conexões entre a mudança espacial e as transformações na condição ontológica de um determinado sujeito, outros desenvolvimentos interessantes (e, portanto, dignos de nota) podem ser encontrados nas etnografias de povos amazônicos falantes de línguas da família Tupi-Guarani.

De todos os fragmentos que, em reunião, acabam por compor um pequeno conjunto, os trabalhos que tenho principalmente em mente são os de Lima (2005), Viveiros de Castro (1986) e Calheiros (2014). Sobre eles, também não pretendo me deter demoradamente (a fim de evitar que essa espécie de ‘cartografia do cansaço de viver’ torne-se algo realmente ‘cansativo’ – com o perdão antecipado do trocadilho), ainda que deseje apenas recuperar deles alguns acontecimentos que parecem chamar a atenção daquele que quer examinar o tema mítico do cansaço de viver.

Na monografia de Lima sobre os Yudjá alto-xinguanos narra-se que certa vez Senãã, o xamã extraordinário que sopra a humanidade e cuida de criar o rio Xingu e a floresta, cansou-se de viver na companhia daqueles que negaram carne a sua neta e vai viver, aborrecido com o caso da usura e com aqueles que haviam transado com sua filha, com os membros de sua aldeia na foz do rio Fresco.

Dentre vários episódios ocorridos após a notícia do ‘cansaço’ de Senãã motivado pela dupla-negação da troca (de carne e de mulheres) são de se destacar, como deverão se recordar os leitores e as leitoras, que o cansaço do demiurgo Yudjá acarreta: (1) numa mudança de regime alimentar (Senãã dá um arco para os humanos que ‘deixou para trás’), (2) na transformação na perspectiva que se tem sobre seus inimigos – já que Senãã

é reputado ter lhes assoprado outra língua, e criado para eles uma plantação de arroz e um campo de capim.

Se a figura mítica do ‘cansaço’ enquanto geradora de mudança espacial e perspectiva aparece na etnografia Yudjá, ela também aparece, ao seu modo, na etnografia Araweté (Viveiros de Castro 1986), em que descreve-se as pessoas desse povo como ‘os abandonados. Por quem? Por *Arañami*, que insultado por sua esposa e agastado com os homens, trata de tomar um chocalho de xamanismo, a cantar e a fumar, fazendo com o que o solo de pedra em que os humanos habitavam até então se erguesse. E desse evento criou-se, então, a distinção entre um patamar celeste, habitado pelos deuses *Maï* (e junto deles *Arañami* e seu sobrinho), e outro terrestre, reservado àqueles que até o tempo do ‘abandono’ viviam num mundo sem morte, sem trabalho, sem fogo e sem plantas cultivadas.

Cabe notar, ao fim, que os fatos da etnografia Araweté e Yudjá parecem ressoar ainda noutro acontecimento mítico reportado pelos Aikewara (Calheiros 2014) e ocorrido com um homem conhecido pelo cognome *Tukasa’sara*, dono-da-tocaia, que enfadado com a ignorância dos homens, resolve deles se distanciar. É *Tukasa’sara*, segundo as pessoas desse povo, o primeiro caçador, o primeiro principal de um grupo de caça, e aquele descrito pelo autor da etnografia Aikewara como o “primeiro desencadeador” (Calheiros 2014, p.82), responsável tanto por inscrever a diferença entre os humanos quanto por lhes alterar, correlativamente, o regime alimentar – “tornando-os enjoados de somente comer jabutis” (Calheiros *idem*).

Pois bem. Como já pode ser observado antes, este exercício de pensamento trata menos que somar constantes, busca rascunhar os contornos de um sistema abstrato de diferenças (que nos cabe, portanto, tentar reconstruir sem que isso demande ‘sedimentá-lo’) postas ao redor de um tema mítico por meio do exame relacional de uma amostra de uma certa ‘variabilidade etnográfica’. E vimos durante a realização dessa tarefa que do norte ao sul da América Indígena o motivo mítico do ‘cansaço de viver’ encontrava-se associado aos temas da mudança espacial; da transformação nas condições ontológica e sociológica de um determinado personagem e/ou grupo; das alterações tanto num regime alimentar quanto num estado de coisas.

Tendo, então, esquisado um perfil mais ou menos claro da problemática que desejo abordar aqui, passemos ao material Ayoreo e às lições que ele nos dá sobre a ideia de se estar ‘cansado de viver’. A matéria do que quero dispor aqui consiste, para o caso que nos interessa, num conjugado do material que recolhi durante os anos de 2012 e 2013 nas aldeias Ayoreo do alto Paraguay e de algum material sobre as pessoas desse povo

recolhido por outros etnógrafos durante os anos de 1970 e 1980.

Que se note, porém, que tal escolha deliberada não é, absolutamente, índice de uma certa ‘ignorância’ (razoavelmente cômoda, caso a pretensão aqui fosse a de oferecer ao leitor e a leitora alguma descrição etnográfica elaborada sobre o andaime de um tipo atemporal de presente etnográfico) relativa a toda uma produção mais recente sobre as pessoas desse povo<sup>10</sup>, que ocupa-se, em larga medida, de dar conta dos impactos da missionarização e da presença dos Menonitas entre as pessoas desse povo. Não ignoro, claro, os diversos efeitos produzidos pela intensificação das relações entre os Ayoreo e os Brancos, porém, menos que elaborar um exercício de pensamento elaborado por meio de um esforço de descontextualização, *o que* busco através do interseccionamento de dois conjuntos de materiais etnográficos, *é* alguma definição e caracterização geral da textura da noção Ayoreo de ‘cansaço de viver’ (Ayoreo: *choquijnajnupí*). Para tanto, à exemplo da solução encontrada por Sterpin (1993) ao debruçar-se sobre a caça de escalpos entre os Nivaclé, tomo como quadro de referência um conjunto mais antigo de materiais etnográficos como complemento daquilo que pude reconstituir entre os Ayoreo na região do alto Paraguay com alguns homens e mulheres sêniores.

Não deixo de reconhecer ainda que esse mesmo conjunto de transformações ocorridas no mundo vivido Ayoreo descrito noutro conjunto de materiais etnográficos acaba por tornar a tarefa de reconstituir integralmente a textura do conceito *choquijnajnupí* demasiadamente difícil. Ao fim, imagino que possivelmente restarão, como o leitor e a leitora haverão de perceber, a subsistência de algumas lacunas e zonas um pouco acinzentadas provenientes do caráter fragmentário das informações oferecidas por observadores diretos – o que não nos impede, claro, de esboçar os traços de alguns lineamentos gerais de uma certa armação da ideia Ayoreo do ‘cansaço de viver’.

### Composições: Lua, Seringueira e Tapir

Durante os anos de 2012 e 2013, quando residi com os Ayoreo que habitam a região do alto Paraguay, muitas das vezes que pedi a um homem ou uma mulher sênior (Ayoreo: *ejacái*) para que contasse, em determinados contextos, como a lua e o sol, por exemplo, passaram a existir, o que 6várias vezes se poderia resumir assim<sup>11</sup>: - “antigamente, Sol (Ayoreo: *Guedé*) e Lua (Ayoreo: *Guedoside* - em tradução literal, o ‘pai das estrelas’) eram

10 Que se pode encontrar, por exemplo, nos trabalhos de Bartolomé (2001), Bessire (2014), e Canova (2015).

11 Compare-se com as descrições oferecidas por Fischermann (1988) e por Sebag (1977).

dois grandes chefes. Mas um dia cansaram-se de viver conosco. Para eles, a terra fede. É fedorenta. Agastaram-se de viver com aqueles que achavam malcheirosos e pediram a *Erami* (espanhol: *la tierra*) para que lhes deixasse ir viver em outro lugar. Eram gente *choquijnajnupi*. Gente cansada de viver”.

E em torno da narrativa sobre o cansaço de Sol e Lua de viverem entre os Ayoreo humanos, descreve-se, na maioria das vezes e por meio de outras narrativas míticas que formam grupo com a primeira, pelo menos dois eventos importantes. Primeiro, que alguns animais enfermos<sup>12</sup> os acompanharam e passaram a habitar com eles um novo patamar erguido acima do domínio terrestre. E além disso, que antes de sua partida, Lua aconselhou aqueles que até então coabitavam o domínio terrestre consigo: - ‘não fiquem para trás. Façam como eu-mesmo<sup>13</sup>. Todos eventualmente morrerão, mas não é nada para se temer! Aquele que morre não tardará em viver novamente. Vejam, eu-mesmo sou prova disso. Estou cansado de viver com vocês. Abram um buraco sobre a areia quente do Chaco, me enterrem (Ayoreo: *cacadi*<sup>14</sup>) e verã. Morrerei, mas eu-mesmo já voltarei a viver. Ao me enterrarem, repousarei durante três dias a bordo de minha canoa, flutuando sobre as águas de *yoté quedajnane*<sup>15</sup>, mas depois disso, retornarei!’

Diante do conselho de Lua, aqueles que viviam sob sua chefia (juntamente com a chefia de Sol) o enterraram e aguardaram por um par de dias seu retorno. Desolados ao fim do segundo dia, pensaram que seu chefe só poderia realmente estar morto. Porém, ao fim do terceiro dia, o chefe quase-morto lhes apareceu vivo e lhes disse: - ‘meu corpo ainda se encontra muito debilitado. Mas dentro de poucos dias estarei bem e forte de novo. Venci a própria morte. Façam como eu!’.

Contudo, a grandeza do feito de Lua não era unanimidade entre todos os Ayoreo. Dentre os pouco convencidos havia *Tocua*, o seringueira (*Hevea boliviensis*), que bradava, a exemplo de Lua, que a velhice, por si só, não era algo que se devesse temer, porém, todos deveriam segui-lo, pois tal ação permitiria que as pessoas desse povo tivessem suas peles

12 Donde os Ayoreo formulam que quando esses animais enfermos urinam desde o domínio superior ao terrestre, um forte calor se alastra pelas aldeias no alto Paraguay durante a estação chuvosa.

13 Eu mesmo em Ayoreo diz-se *tu yure*. Penso que tal ocorrência seja digna de nota aqui porque as fórmulas xamânicas *sarode* possuem quase sempre uma estrutura fixa que põe repetidamente em paralelo um elemento mítico, expresso na figura de um ser originário *Jnanibajade* ou *Chequebajedie*, acrescida da expressão *tu yure*, ‘eu mesmo’. O que encontra-se em variação, caso a caso, é o centro de agência que enuncia *tu yure* através das palavras de um xamã.

14 Que é o mesmo verbo que os Ayoreo empregam para denominar o poente do sol, dito ser, então, *guedé cacadi*, literalmente, ‘o local onde o sol se enterra’.

15 Segundo os Ayoreo que vivem no curso do alto rio Paraguay, *yoté quedajnane* é um grande curso de água que corre num domínio subterrestre denominado de *Jnaropié*. Seu sentido, porém, é o inverso do daquele em que corre o rio Paraguay, de modo que a jusante de um é o montante do outro, e vice versa.

completamente renovadas mediante o primeiro sinal de desgastamento ocasionado pela idade. Logo, não havia de se temer o envelhecimento pois, em suma, ele simplesmente não existiria para aqueles que seguissem *Tocua* ao invés de Lua.

Mas não só ele. Dentre aqueles que não se deixaram persuadir pelo feito de *Guedoside* havia ainda *Mborevi*, o tapir. Aquele que, inconvicto e encolerizado com aqueles que não hesitavam perante um Lua presunçoso de sua imortalidade, anunciaria aos Ayoreo: - 'pois vejam vocês. Não sou como *Tocua* e *Guedoside*. Sou gordo e avantajado. Sou, eu-mesmo, *querujãpise*! Aquele que é verdadeiramente corpulento/graúdo! E vejam que aqueles que me seguirem também o serão assim. Juntamente com seus filhos, que nascerão pequenos e frágeis, mas não tardará para que sejam como eu-mesmo, verdadeiramente gordos e fortes, *querujãpise*!'

Donde narra-se que os Ayoreo se viram, então, diante de uma dilema mítico que lhes demandaria uma escolha difícil. Quem seguir? *Tocua*, *Guedoside* ou *Mborevi*?

Nada melhor, então, que uma disputa física entre os três para que as pessoas desse povo pudessem decidir quem lhes seria seu novo principal, sob a condição de que a escolha do vencedor da prova de força implicaria diretamente no tipo de regime ontológico que caracterizaria o modo de existência dos humanos. Isso porque narra-se, por exemplo, que caso *Guedoside* tornasse-se, eventualmente, o vencedor da disputa, as alterações ontológicas provocadas pela morte da pessoa humana seriam reversíveis mediante um acontecimento (o enterro ritual do ex-humano morto) que acarretaria menos num tipo de morte que numa espécie de 'quase-morte'. Assim como narra-se também (e igualmente à guisa de exemplo) que caso o vencedor da querela fosse *Tocua*, as mesmas alterações ontológicas provocadas pelo evento da morte seriam auto-reversíveis, pois, uma vez alcançada a velhice, ela se auto-converteria novamente em juventude.

Ocorre, porém, que aquele que se revelou o vencedor da disputa foi, ao final, *Mborevi*! Cansado de viver (Ayoreo: *choquijnajrupi*) entre aqueles que escolheram seguir o tapir vencedor, *Guedoside* se 'auto-envelhece': assume uma nova compleição física (expressa, segundo narra-se, no 'embaraçamento de seus próprios cabelos'), abre mão de quase toda sua acuidade visual, e passa a denominar aqueles que resolveram seguir o tapir vencedor de *yájnami*, 'meus netos'.

E o que sucede, narra-se assim: Lua e Seringueira maldisseram em uníssono: - 'não nos sigam! Vão junto com aquele que nos venceu. Vão mesmo atrás de *Mborevi* e sejam gordos e mortais como ele!'. *Guedoside*, absolutamente aborrecido, bradaria ainda, antes de decidir ir viver no domínio celeste: - 'ouçam bem! Vou-me para outro lugar! A partir

desse momento, nenhum de vocês está mais autorizado a empregar minhas fórmulas xamânicas *sarode* e *ujnarone*<sup>16</sup> para o tratamento de pequenas enfermidades! Reservem-nas para tratar apenas os casos de inconsciência'. *Tocua*, por seu lado, também lhes comunicaria: - 'estou cansado e vou viver em outro lugar. Viverei na floresta e passarei a ser seringueira, mas deixarei para vocês meus *sarode*! Usem-no sempre que necessário. Curem suas feridas com ele!'

Nesse sentido, e diante de tais acontecimentos, acabou-se por configurar o regime ontológico no qual os Ayoreo contemporâneos encontram-se atualmente inseridos: nascidos pequenos e frágeis, são progressivamente "fabricados" (Seeger, Matta & Viveiros de Castro 1979) como humanos - condição ontológica que tem a possibilidade de preservar apenas até o tempo da morte (Ayoreo: *toi*) da pessoa humana.

Diante de tal evento, uma instância ontológica e seu respectivo modo de existência se viram (em momentos distintos) duplamente alterados mediante uma mudança espacial. Digo isso pois após a vitória de *Mborevi* ocorreria que um acontecimento como *toi* passaria a demandar para um princípio da pessoa humana nomeado pelos Ayoreo de *oregaté* que ele passasse a residir em outro patamar do cosmos Ayoreo.

Mas como tudo isto? Vamos ao *oregaté*.

De acordo com as descrições que pude obter nas aldeias Ayoreo e segundo o importante registro de Sebag trazido à baila na compilação de Bernand (1977, p. 103-104), os Ayoreo creem que todos os humanos, animais, plantas, fenômenos meteorológicos e formações geológicas possuem um duplo anímico nomeado de *oregaté*. Tal princípio não é, porém - e isso me parece importante mencionar -, pensado ao modo de uma unidade. Cada uma das partes que compõem o organismo de um determinado centro de agência possui um *oregaté* específico que pode se deslocar de seu receptáculo material perante determinadas condições, como o sono e a morte. Descrito por Sebag (*idem*, p.

---

16 Segundo a descrição de Sebag (1965: 94) sobre o xamanismo dos Ayoreo habitantes do alto Paraguai e da Bolívia, a ação xamânica seria efetuada a partir de sopros e sugações (como no modelo descrito por Métraux (1946)), mas também por meio do emprego de uma classe de fórmulas sagradas denominadas *ujnarone*, que dão força vital à um ser, e que se confundem, segundo esse autor, com a própria respiração de um sujeito, uma vez que, conforme a descrição de Sebag, as palavras que compõe cada um dos recitos *ujnarone* correspondem apenas ao "suporte de um poder que confunde-se com o sopro de cada sujeito". Poder invisível que, levado ao encontro do interior do corpo da pessoa enferma, torna-se capaz de destruir qualquer objeto potencialmente patogênico. Some-se a isso a caracterização de Otaegui (2014: 61-62) sobre os Ayoreo do Chaco Boreal, onde observou-se também que o emprego das *ujnarone*, conjuntamente com o de fórmulas nomeadas de *sarode* (ambas dotados de uma estrutura fixa e de conteúdo extraído de narrativas míticas e herdadas dos seres originários *Jnanibajade* e *Chequebajedie*) consistem numa intervenção individual que efetua-se pela enunciação da fórmula xamânica somada a sopros (Ayoreo: *chubuchu*) sobre a parte do corpo afetada, para só então soprá-la na direção contrária.



104) como uma espécie de “sombra noturna e fugitiva”, o princípio *oregate* opõem-se a outro nomeado de *ayipié*, completamente dependente da respiração e cuja manifestação observa-se durante a vigília.

Assim, quando a pessoa humana encontra-se prestes a falecer, seu *oregaté* desprende-se progressivamente do corpo físico (Ayoreo: *pibaî*) até abandoná-lo definitivamente, passando a residir, então, após um período de errância ao redor da sepultura, num domínio<sup>17</sup> subterrestre e isométrico ao domínio terrestre nomeado *Jnaropié*.

Segundo a descrição oferecida pelos xamãs Ayoreo, a topologia de *Jnaropié* é mais ou menos isométrica à do domínio terrestre. Segundo eles – que tem, arriscadamente, acesso a ele, sob pena de ver sua própria condição ontológica e sua própria perspectiva convertidas permanentemente, as casas, o rio e a floresta ocupam em *Jnaropié* a mesma posição que seus correlatos no domínio terrestre.

Contudo, o que enxerga-se ali como casa, rio, e, sobretudo, como floresta sob a perspectiva dos mortos diverge radicalmente daquilo que os Ayoreo vivos nomeiam correlativamente. Por esse motivo, o que as pessoas ex-humanas mortas chamam, por exemplo, de floresta, os Ayoreo vivos enxergam, sob sua perspectiva, como os barrancos embarreados da margem direita do alto rio Paraguay. O que os mortos dizem ser a jusante do rio, as pessoas vivas chamam de montante, assim como o que as pessoas em *Jnaropié* chamam de ‘casa’ é homônimo àquilo que os Ayoreo vivos reconhecem ser o esconderijo de um animal – como a toca de um tatu, por exemplo.

Ademais, de acordo com essa mesma descrição em que esboça-se uma certa relação de isometria entre esses dois patamares do cosmos, o *oregaté* dos ex-humanos conserva em *Jnaropié* a mesma compleição física que possuía quando vinculado a pessoa humana. Assim sendo, aquele que morreu velho conserva no domínio subterrestre a mesma imagem corpórea que possuía. Bem como aquele que ainda era juvenzinho ao falecer conserva em *Jnaropié* o mesmo biótipo infantil que possuía no tempo da morte, mas continuará a crescer até que se torne um *ejacai*, um sogro, e um *iriatade*, um indivíduo sênior.

Ademais, os xamãs narram que assim como nas aldeias habitadas pelos Ayoreo humanos, há um chefe em *Jnaropié*. Um magnífico e bondoso capitão nomeado pelos Ayoreo mortos de *Pitoringai* (que é, por sinal, um dos termos que os humanos vivos utilizam para denominar a morte em si) que possui três auxiliares. Dois tatus-canastra, que são os responsáveis por auxiliar os humanos vivos, desde o domínio subterrestre, no

---

17 Para uma descrição detalhada sobre a geometria do cosmos Ayoreo, ver Grünewald (2015).

enterro da pessoa falecida e por abrir caminho para o trabalho do outro auxiliar do capitão de *Jnaropié*, nomeado de *Ijnamejnai*, a terra-branca, atue ornando o duplo da pessoa ex-humana com a pintura de padrões gráficos brancos muito grosseiros (e distintos, portanto, dos padrões pretos e vermelhos usualmente pintados com muita delicadeza nas pessoas humanas vivas).

Porém, isso não é tudo. Chegado em *Jnaropié*, o *oregaté* deve, após fartar-se num banquete do lodo que aparece na margem do rio, cujo curso atravessa todo o domínio subterrestre, e de uma fruta negra que os Ayoreo nomeiam de *adi* (e que é vista, com olhos de gente viva, apenas como uma fruta podre), se casar com o primeiro homem ou mulher solteiro com o qual se deparar. Após a ocorrência desse evento, a alma ex-humana leva uma vida sem muitas atribulações até que chegue, outra vez, o momento de sua ‘segunda morte’, diante da qual o *oregaté-do-oregaté* converte-se, uma vez reenviado ao domínio terrestre, num animal epônimo de um dos sete clãs<sup>18</sup> patrilineares ao qual a pessoa humana encontrava-se vinculada quando viva.

### **Dos usos do modelo: de um cansaço ao outro**

Tendo passado pela recomposição de um ciclo mítico Ayoreo cujo um dos motivos é o ‘cansaço de viver’, recordemos que afirmávamos acima que, estimulado por uma relação conceitual, o pensamento mítico engendra outras relações que, paralelas ou antagônicas, a encompassam, mas conservam com ela uma certa relação de homologia e de coerência lógica. E assim sendo (importando uma passagem do próprio Lévi-Strauss (1985: 172 tradução minha)), tudo se passaria como se estivéssemos diante de:

“lâmpadas dispostas num quadro que acendem-se e apagam-se produzindo diferentes imagens – as mais brilhantes, sobre um fundo escuro, e as mais escuras sobre um fundo brilhante (uma produção que é, igualmente, uma criação mental). Sem perder nada de sua coerência lógica, os padrões se sujeitam a uma série de transformações durante as quais certos elementos, negativos ou positivos, neutralizam uns aos outros”.

Mas não apenas disso. Recordemos igualmente que o motivo mítico que investigamos aqui encontra-se associado a determinados temas, como as alterações num certo estado de coisas (e num certo regime alimentar), a mudança espacial, e as transformações na

---

18 São os 7 clãs Ayoreo nomeados de: Picanerai, Chiquenói, Dosape, Cutamorajai, Jnurumini, Posarajai, Etacori.

condição ontológica de um determinado personagem mítico (ou num conjunto deles).

É de se atinar que na narrativa Ayoreo sobre os acontecimentos relacionados a determinadas figuras míticas caracterizadas como ‘cansadas de viver’, esses mesmos temas aparecem multiplicados ao lado das possibilidades de modos de existência associados a determinadas condições ontológicas. Em todo caso, o que parece ser ainda igualmente notável é o fato de que a associação entre o motivo mítico do ‘cansaço de viver’ e uma disputa física acarrete na elaboração de um tipo de ‘modelo’ para um determinado modo humano de existência.

Modelo este que se encontra, nesse caso, correlacionado, à uma dupla escolha. De um lado, então, a do ‘modelizador’ - o vencedor da disputa - ao escolher aquilo que julga convir ser levado em conta. Do outro, a dos humanos vivos, que devido a uma escolha e graças a uma espécie de “simulação” (cf. Stengers & Bensaude-Vincent 2003) do efeitos do triunfo do tapir, acabaram por passar a existir num mundo ‘estilizado’ em que passaram a figurar como portadores de um outro regime de realidade. Ora, e se o emprego de um ou outro modelo traz certamente consigo uma questão cosmopolítica, o modelo em si acaba ainda por se revelar uma ferramenta do conhecimento que se presta a orientar as parâmetros da existência das pessoas de um coletivo, lançando, ao final, luz sobre os próprios limites do modelo, sobre a diferença entre ele e outros e sobre sua própria confrontação.

Pois bem. Vamos nos servir da anotação que fizemos antes sobre um acontecimento mítico e sobre a efetuação de um modelo a partir dele para caracterizar agora uma certa expressão sociológica dessa confrontação. E por este caminho desejamos nos aproximar de uma formulação a respeito daqueles homens e mulheres que os Ayoreo contemporâneos nomeiam, a exemplo do nome que dão a condição do sol, da lua e do seringueira durante os tempos míticos, de *choquijnajnupí*, ‘cansados de viver’.

Segundo as descrições que me foram oferecidas tanto na aldeia Tiogai no contexto de discussões sobre a geometria do cosmos Ayoreo, sobre o destino *post mortem* do *oregaté* da pessoa humana e sobre os efeitos da chegada dos Brancos durante os anos de 1960, aqueles caracterizados como *choquijnajnupí* são usualmente relatados serem indivíduos sêniores que, por razão ou de alguma doença grave ou pela perda simultânea de sua vitalidade e de sua mobilidade (ambas as condições tidas como espécies de sintomas do ‘cansaço de viver’), solicitam a seus parentes clânicos e a seus descendentes afins e consanguíneos que abram um buraco bastante profundo na areia quente do Chaco para lhes enterrarem (individualmente ou não) ainda vivos.

Tal pedido, narra-se, ño pode ser ignorado pelos parentes uma vez que toda pessoa *choquijnajnupí* é reputada ser igualmente tanto um sujeito *ipotigásōri*, uma ‘pessoa que deseja’<sup>19</sup>, quanto alguém que é *reconhecido por todos de uma aldeia como alguém guedódie irajasóri*, isto é, uma pessoa cuja ‘sabedoria’ (tal é a glosa em espanhol) lhe é proporcionada pelo fato de serem um daqueles que ‘s̃o aparentados com a lua e as estrelas’.

Por esses motivos, dado o desejo motivado pelo cansaço de viver, procede-se com o enterro ritual pelo despimento da pessoa, pelo seu depósito no grande buraco recém-aberto com os joelhos juntos ao peito juntamente com apenas determinados objetos pessoais, como cordas e redes, e, especialmente, com uma espécie de fita trançada com cabelos humanos, seguido da cobertura destes apenas com grandes quantidades de areia quente. E dado que, como dissemos, todo sujeito *choquijnajnupí* figura no pensamento Ayoreo como uma ‘pessoa-que-deseja’ e como um indivíduo duplamente sênior (sua condiç̃o efetua-se tanto no domínio terrestre quanto no patamar celeste), veja-se ainda que ño se admite que aquele reconhecido como ‘cansado de viver’ possa desistir do enterro ritual que solicitou uma vez que ele já tenha sido principiado, sob pena de sofrer alguns golpes de borduna dos parentes até ficarem inconscientes.

Aí est̃a a descriç̃o de um tipo de morte típica de uma determinada categoria de pessoas humanas. Mas ainda parece importante salientar que tal procedimento é distinto daquele realizado por ocasĩo da morte involuntária/alheia ao desejo de alguém.

Diante de tal acontecimento, procede-se idealmente pelo abandono temporário do espaço da aldeia e pela destruiç̃o e despedaçamento dos objetos de uso cotidiano e da residênci da pessoa falecida por parte dos parentes cl̃nicos (ainda que tal tarefa possa ser auxiliada por todos aqueles que queiram com tal operaç̃o) da pessoa falecida, a fim de evitar o alastramento do princípio patogênico causador da morte contidos neles. Simultaneamente, os integrantes do grupo doméstico (*Ayoreo jogasui*) da pessoa falecida devem se ocupar de abrir rapidamente uma sepultura (que, nesse caso, *ño carece*, de ser muito profunda) para depositar o cadáver, antes de que ele apresente alguma rigidez, juntamente com os pedaços dos objetos recém-destruídos, para ent̃o cobri-la apenas com um emaranhado de ramas e galhos secos.

Ademais, se há diferença nas operaç̃es realizadas diante do acontecimento da morte dada sua voluntariedade ou involuntariedade, existem igualmente distinç̃es nos efeitos produzidos pela morte do corpo f́sico. Nesse contexto, as mortes ‘voluntária’ ou ‘involuntária’ de alguém s̃o igualmente diferenciáveis porque enquanto a morte

19 Alguém muito diferente, portanto, das crianças pequenas (*Ayoreo: disabi*), sempre caracterizadas como aqueles a quem o ‘desejo’ (*Ayoreo: -ipota*) quase nunca merece atenç̃o.

involuntária de alguém provocaria fatalmente a liberação, no local do enterro, de um *oregaté* nocivo, simétrico ao corpo da pessoa falecida, cujo destino póstumo é o domínio *jnaropié*, os Ayoreo destacam especificamente para o caso da morte ritual de pessoas reputadas serem ‘aquelas que conhecem a lua e as estrelas’, que tal acontecimento não provoca a liberação de nenhum *oregaté* e tampouco implicaria na mudança espacial desse princípio anímico para o domínio subterrestre. Diz-se particularmente que, nesses casos, a morte do corpo físico corresponde a dissolução simultânea tanto da pessoa humana quanto do princípio *oregaté*: “para eles, a morte é apenas a morte”, conforme escutei na aldeia Tiogai numa manhã de Novembro de 2012.

No âmbito dessa formulação, penso que haja outras coisas a se fazer notar. Perceba-se, então, que se a morte involuntária de alguém tomada enquanto acontecimento acarreta no desfazimento da pessoa humana, mas também na possibilidade de transposição de um conjunto de relações típicas da socialidade humana para outros contextos e sob outro ponto de vista, ocorre que a morte ‘voluntária’ (expressão do ‘cansaço de viver’) da pessoa humana a ‘unitariza’, desfazendo seu duplo anímico e provocando a cessação de um conjunto de relações que são tanto ‘sociais’ e ‘corporais’. Donde se poderia sugerir ainda que o duplo anímico dos sujeitos *choquijnajnupí* tem, dessa forma, sua permanência menos na mudança espacial que no limite do fluxo corporal que o realiza e lhe dá consistência, atualizando-se, assim, em si próprio, de modo que a ‘duração’ da pessoa *choquijnajnupí* não excede o acontecimento de sua própria morte.

### **Algumas notas sobre o ‘cansaço de viver’**

Convém lembrar, ao final, que tradicionalmente retratou-se na etnografia Ayoreo o acontecimento da morte das pessoas *choquijnajnupí* como um efeito de um certo “nomadismo” que se atribuiu a esse grupo, retratado por Cummings, Jordan & Zvelebil (2014), como “um dos grupos de caçadores e coletores mais representativos do Gran Chaco”. É o que se pode-se ler, à guisa de exemplo, na monografia de Fischermann (1988, p.58) a respeito dos Ayoreo bolivianos, na qual descreve-se que dado o fato das pessoas desse povo terem eventualmente que percorrer todo seu território num determinado tempo ou em busca de recursos ou em fuga de inimigos, o enterro ritual de pessoas velhas e enfermas - especialmente aquelas reputadas terem problemas de locomoção - figuraria como um tipo de “morte grata”, pois impediria que a sobrevivência de todo um grupo local se pusesse em risco.

Em todo caso, a formulação que almejei trazer à baila ao longo de todo esse

texto vai noutra direção. Diante do retrato cujos contornos esboçamos antes a partir de exemplos etnográficos provindos de regiões distintas, nos quais o tema do ‘cansaço de viver’ encontrava-se conectado aos temas da mudança espacial, das transformações nas condições ontológica e sociológica de um personagem e/ou grupo específico, e das transformações num regime alimentar e num estado de coisas, é importante observar ainda que as possibilidades e as efetuações de composições e decomposições de coletivos trazidas à baila num mito Ayoreo sobre a origem da ‘vida breve’ parecem nos levar ao encontro de temas suplementares que tocam dimensões de uma certa política cósmica mobilizada pelas pessoas desse povo.

O que eu gostaria de fazer a notar a seguir é, então, que se o que é, em suma, próprio do mito, de acordo com a lição de Lévi-Strauss, é a sugestão de diversas regras de ação e a criação/arranjo lógico de um conjunto de possibilidades através dos quais se faria expressar um aspectos fundamentais de uma certa “filosofia nativa” (Lévi-Strauss 1985, p.167), penso que o mito Ayoreo que expusemos acima, onde podia-se observar diferentes micro amostras míticas de um ‘cansaço de viver’, dê vistas a uma questão temporal que desemboca, segundo a entendo, justamente na incorporação de dois sistemas de atitudes e de relações com o cosmos e com o mito distintos perante um acontecimento.

Recordemos: começava-se com um duplo ‘cansaço de viver’ de dois personagens míticos (*Guedé* e *Guedoside*) e com a expressão de suas respectivas vontades de alheamento de um conjunto de relações, passando pelo evento de uma disputa física cujo resultado passaria a condicionar um determinado modo de existência, culminando numa situação final e numa escolha que implicava na cessação, novamente mediada por outras amostras do cansaço de viver, de um conjunto de relações que são tanto sociais quanto cosmopolíticas. Já na passagem do mito Ayoreo à existência social, observava-se que o enunciado do ‘cansaço de viver’ encontrava-se certamente interligado a todos os outros temas que elencamos antes, mas naquela mesma ocasião as mesmas conexões pareciam passíveis de serem efetuidas com o tema da morte ‘involuntária’ da pessoa humana.

Em todo caso, uma possibilidade extra aparentava encontrar-se posta para o caso particular daqueles denominados pelos Ayoreo como *choquijnájnupi*. Se através de um mito narrado pelas pessoas desse povo esboçava-se, ao fim, os contornos de uma espécie de “modulador” (Simondon 2010) de relações sociais e da própria condição humana, o tema do estado *choquijnájnupí* remeteria suplementarmente, segundo meu entendimento, à um sistema de atitudes em que uma pessoa coloca-se como efetuidor que privilegia ou pretere uma determinada relação com a experiência vivida e com determinados “feixes de relações” (Levi-Strauss 1996: 227).

Ao figurarem como gente ‘cansada de viver’ e ‘aparentada com a lua e com as estrelas’, sua opção por uma ou outra atitude perante *socius*, numa dada circunstância, não me parece realmente ser nem arbitrária nem referida a um certo aspecto ‘emocional’. Segundo a entendo, a experiência das pessoas *choquijnajnupí* figura, aparentemente, menos como um problema ‘existencial’ posto para um sujeito e para um grupo, que como um problema ‘temporal’ que remete a um acontecimento que atualiza, nele mesmo, a própria natureza dupla do tempo mítico – isto é, seu caráter específico, tal como reconheceu Lévi-Strauss (*idem*, p. 227), de ser, a um só tempo, reversível e irreversível, sincrônico e diacrônico.

Ao sugerir isso, o que subjaz minha elaboração é uma outra caracterização desse autor acerca de uma certa propriedade bidimensional dos mitos. Diria Lévi-Strauss (*ibidem*) que se relações provenientes de um mesmo feixe mítico podem figurar, ao nos situarmos numa perspectiva diacrônica, como separadas por grandes intervalos, a eventual restituição dessas mesmas relações em seu “agrupamento natural” implica na reorganização do mito em função de um novo tipo de sistema de referência temporal, que satisfaz uma determinada condição inicial.

Posta aqui, essa mesma caracterização nos leva, então, a formular algo interessante acerca do mito que trouxemos à baila, que parece se conectar ao caso das pessoas *choquijnajnupí*. O que há de interessante sobre essa formulação provém justamente da lembrança de que no mito que expusemos acima nos deparamos, aparentemente, com diferentes feixes onde agrupam-se diferentes relações e efeitos produzidos por elas sob um traço comum.

Assim, encontramos num determinado feixe relações com forma de “predicado-sujeito” (Almeida 2011, p.47) - aquelas em que os predicados aparecem como comportamentos supõem um ator e um objeto da ação -, ilustradas por proposições que formam um grupo sobre o tema da (1) ‘vitória’: “*Mborevi* figura como o último vencedor”, “a disputa física e a vitória do tapir”, “lua vencedora, ganhadora da disputa contra a morte”, “três vitórias possíveis e diferentes destinos *post-mortem*”.

Noutros, nos deparamos com relações que partilham igualmente dessa forma “predicado-sujeito”, mas aparecem expressas por meio de proposições que agrupam-se sobre outros temas, tais quais a (2) ‘regeneração’ (“*Tocua* regenera-se” e “*Guedoside* ressuscita”), a (3) ‘mudança espacial’ (“os animais passam a habitar o domínio celeste”; “*Guedoside* enterra-se na areia”, “*Tocua* muda-se e empresta seus *sarode*”, “*Guedoside* se aborrece, muda-se e leva embora seus *sarode*”), a (4) ‘transformação’ (“os animais transformam-se em humanos”), e, por fim, (5) o próprio ‘cansaço de viver’ (“lua,

*choquijnajnupí*, cansa-se de viver”, “sol, *choquijnajnupí*, encontra-se cansado de viver”).

E aqui ainda, se em cada um desses feixes agrupam-se proposições em torno de comportamentos transitivos (cf. Almeida *idem*) ao suporem atores e objetos para determinadas ações, esses mesmos feixes encontram-se atados uns aos outros por espécies de ‘fitas’, nas quais desaparecem os sujeitos que conectam, aos saltos, predicados agrupados em feixes distintos uns aos outros. Assim sendo, através de uma dessas ‘fitas’, por exemplo, a ‘mudança espacial’ conecta-se com a da ‘mudança num regime ontológico’, ou ainda, a ‘regeneração’ junta-se com o da ‘ressuscitação’, ou a ‘disputa física’ que vai estabelecer conexões com a ‘regeneração corporal’.

Se estivermos percorrendo uma trilha que nos leva a algum lugar, veremos que esta síntese que produzimos a respeito de alguns feixes de relações e dessas espécies de fitas ‘assujeitadas’ que os conectam uns aos outros, notaremos ainda que nesse quadro que Lua figura enquanto o inverso dos animais. Se estes são ‘seres que subiram’, passando a habitar, por algum tempo, o domínio celeste, aquele é um ‘ser que se enterra’. Bem como observaremos que o ‘cansaço de viver’ figura ali como um estado pré-intensivo que precede, claro, a própria mudança espacial e a alteração de uma condição corporal e de um estado de coisas.

Mas talvez isso não seja ainda o mais importante. Dentre tudo mencionado acima, o que parece ser ainda certamente formidável é o fato de que o condição *choquijnajnupí* revele-se no mito um estado pré-acontecimento que aparece conectado a uma transformação específica e voluntária na condição corporal de um determinado personagem mítico que acaba por preceder tanto a mudança espacial quanto a conversão e o alargamento na própria perspectiva de um sujeito sobre as relações em que se entretém (recordemos: *guedoside* é aquele que se ‘auto-envelhece’ e passa a chamar os humanos de *yajnámi*, ‘meus netos’). Donde se poderia destacar ainda que seu significado seja atribuível menos a uma ‘substância’ que a uma posição que um determinado personagem mítico passa a ocupar perante Outrem.

Isso, porém, não é tudo, pois talvez deva-se ainda indagar: e a passagem de um mito à possibilidade social? Ora, conforme o próprio Lévi-Strauss demonstrou alhures – com brilhantismo em *La Geste de Asdiwal* (1957), por exemplo -, a possibilidade expressa numa narrativa mítica é atualizada justamente em determinados fatos sociais. Dessa forma, um mito acaba, implicitamente ou explicitamente, por elencar às vezes, a partir de um grande quadro de escolhas possíveis, fórmulas (que podem ser ou individuais ou coletivas) cuja aplicação seria mais apropriada para a elucidação de uma determinada questão, de modo



que a própria especulação mítica acaba por antecipar a ação social.

Mas ouçamos: isso não corresponde absolutamente ao mesmo que afirmar nem que o pensamento mítico se encontre, a todo tempo, integralmente ciente das proposições expressas num plano ideológico e nem que o pensamento mítico precise dispor antecipadamente de um conjunto integral de fórmulas. Trata-se, alternativamente, de afirmar que a fecundidade mais ou menos misteriosa do pensamento mítico atualiza-se justamente numa resposta para um problema que é gerada junto com todas as outras possíveis, que compõem juntas um conjunto de transformações e no interior do qual conceitos são arranjos de maneiras distintas sem perder sua consistência lógica.

Porém, em todo este contexto, como fica a passagem do mito Ayoreo ao caso das pessoas *choquijnajnupí*? Seriam o mito narrado pelas pessoas desse povo e as pessoas ditas 'cansadas de viver' meros foles sopradores para atizar uma discussão sobre um motivo mítico e sua análise?

Ora, não se trata disso aqui. O que é preciso afirmar diante do exposto acima com a devida veemência é que o mito Ayoreo e suas atualizações na forma de duas políticas de relação com o cosmos e com as relações estabelecidas entre diferentes sujeitos colocam diante de nós uma imagem de um mundo em que se faz manifesta o funcionamento 'natural' (caso assim se pudesse dizer) de um pensamento inconsciente que integra um determinado mundo vivido. Nesse sentido, não se trata de afirmar aqui nem que uma teoria Ayoreo a respeito do 'cansaço de viver' remeta a uma função atrelada as necessidades de manutenção da existência postas, em determinados casos, por um coletivo, nem que ela se restrinja, *stricto sensu*, a uma narrativa mítica. Trata-se de formular que tal teoria é uma dimensão de uma política cósmica atrelada formulada pelo pensamento mítico e que faz parte, portanto, de um sistema explicativo que recorre, em certa medida, aos mesmos operadores do mito e às mesmas oscilações entre diferentes possibilidades, linhas de fuga de determinadas normas, e retornos aproximativos expressos nele, acabando por constituir assim um tipo de formulação teórica em torno de um mito.

Pois bem. Mas temo que ao final ainda acabe por restar para ser respondida uma questão mais ou menos difícil (difícil inclusive de ser elaborada) que se poderia formular assim: posto tudo isso, como as pessoas desse povo dão conta de todo um conjunto? Qual o significado último dessas significações que, na narrativa mítica, aparentam significar umas às outras? Penso que tudo o que possa dizer, reproduzindo aqui mais ou menos literalmente uma formulação de Lévi-Strauss trazida à baila em *Le Cru et Le Cuit* (1964, p. 346), é que este mito, como qualquer um, corresponde a elaboração do espírito em meio

ao mundo do qual, ele mesmo, faz parte. Assim, uma vez engendrado pelo espírito que lhe ‘causa’, o que há para se encontrar uma imagem de um mundo em que dois modos de existência e duas relações com dimensões da socialidade humana que figuram enquanto possíveis encontram-se inscritos não só numa possibilidade mítica e na existência social, mas na própria “arquitetura do espírito” (Lévi-Strauss *idem*) das pessoas desse povo.

## Referências

- ALMEIDA, M. 2011. “La formula canonica del mito” In: BOLLETIN, P. & ATHIAS, R. (org.) *Claude Lévi-Strauss: Visto Dal Brasile*. Padova: CLEUP.
- BARTOLOMÉ, M. A. 2000. *El Encuentro De La Gente Y Los Insensatos. La Sedentarización De Los Cazadores Ayoreo En El Paraguay* Assunção: Centro De Estudios Antropológicos De La Universidad Católica (Ceaduc)
- BESSIRE, L. 2014. *Behold the Black Caiman: a chronicle of Ayoreo life*. Chicago: Chicago University Press
- CANOVA, P. 2015. “Los ayoreos en las colonias menonitas. Análisis de un enclave agro-industrial en el Chaco paraguayo” In: Lorena Còrdoba, Federico Bossert & Nicolas Richard. *Capitalismo en las selvas : Enclaves industriales en el Chaco y Amazonia indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama (Chile): Ediciones del Desierto.
- BOAS, F. 1894. *Chinook Texts*. Washington: U. S. Bureau of American Ethnology. [Bulletin, no. 20]
- CALHEIROS, O. 2014. *Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- CUMMINGS, V., JORDAN, P. and M. ZVELEBIL. 2014 (eds.) *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*. Oxford: Oxford University Press.
- ESPÍNOLA, C. V. 1995. *O Sistema Medico Waimiri-Atroari; Concepções E Práticas*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina
- FISCHERMANN, B. 1988. *Zur Weltsicht des Ayoréode Ostboliviens*. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität: Bonn.
- GOW, P. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- GRÜNEWALD, L. 2015. *O Fascismo dos Homens Bons: sobre padres e os Ayoréode do alto Paraguay*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense
- HUGH-JONES, S. 2014. “Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino”. *R@U*, 6 (1), jan./jun. 2014: 155-173.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1957. “La Geste de Asdiwal”. *Annales de l'École pratique des hautes études* (66) pp. 3-43.
- \_\_\_\_\_. 1964. *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_. 1985. *The View from Afar*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. “A estrutura dos mitos”. In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.
- LIMA, T. S. 2005. *Um Peixe Olhou para Mim*. São Paulo: Edunesp

- MUNN, N. 1992. *The Fame of Gawa*. Durham/London: Duke University Press.
- MÈTRAUX, A. 1946. "Ethnography of the Chaco". In: Steward, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians* Vol. 1: The marginal tribes, p. 197-370 Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143 Washington: Government Publishing Office.
- OTAEGUI, A. 2014. *Les Chants De Nostalgie Et De Tristesse Des Ayoreo Du Chaco Boréal Paraguayan (Une Ethnographie Des Liens Coupés)*. Tese de Doutorado. Paris: EHESS.
- SEBAG, L. 1965. "Le chamanisme ayoréo", *L'Homme* v.1, janeiro-março: 7-32; v.2, abril-junho: 92-122.
- \_\_\_\_\_. 1977: *Les Ayoré du Chaco septentrional*. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag. La Haya: Mouton.
- VIVEIROS DE CASTRO. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Contra Capa, pp. 115-144.
- \_\_\_\_\_. 2002 Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 401-456.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 2-19
- STENGERS, I. & BENSUAUDE-VINCENT, B. 2003. *100 mots pour commencer a penser les sciences*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- STERPIN, Adriana. 1993. "La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco". *Journal de la Société des Américanistes*, V. 79, N.1 p. 33 - 66

### Sítios na Internet

<https://pib.socioambiental.org/en/povo/waimiri-atroari/696> (Acesso em 25/11/2017)

Recebido em 20 de junho de 2018.

Aceito em 03 de julho de 2018.