

Espíritos demais: notas sobre o xamanismo Akwẽ-Xerente

Odilon Rodrigues de Moraes Neto

Professor Adjunto II pela Universidade Federal do Tocantins

odilonrmorais@gmail.com

Resumo

Este artigo é sobre minhas conversas com Sawrepte sobre sonhos, espíritos, xamãs e xamanismo. Os relatos de iniciação ao xamanismo tratam de um outro lado da existência imanente aos seres extra-humanos que coexistem com os Akwẽ Xerente. 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”. 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.

Palavras-chave: xamanismo; etnologia Jê; Akwẽ-Xerente.

Abstract

This article is about my conversations with Sawrepte about dreams, spirits, shamans and shamanism. The accounts of initiation to shamanism deal with another side of existence immanent to extra-human beings who coexist with the Akwẽ Xerente. We reflected on the anthropology written about the Akwẽ (and other Jê peoples) and on the image of a counter-anthropology that could be eluded from Sawrepte’s knowledge practices about the “world of spirits”. The argument here is that human life exists and persists through interaction with non-human entities described as master spirits and dead relatives.

Keywords: shamanism; Jê ethnology; Akwẽ-Xerente.

Introdução¹

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: 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 texto, que versa sobre as relações com o “outro mundo” e o conhecimento espiritual do pajé Justiniano Sawrepte Xerente no contexto de uma série de conversações a respeito do xamanismo Alwẽ-Xerente².

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

1 Esse texto é uma versão adaptada de um dos capítulos de minha tese de doutorado recentemente defendida no PPGAS/UnB (Morais Neto 2020). Agradeço a Marcela Coelho de Souza e André Demarchi pelos comentários e críticas a uma versão preliminar do texto. Agradeço aos pareceristas anônimos a recomendação para publicação.

2 Justiniano Sawrepte Xerente é o principal personagem de minha tese. Sawrepte faleceu em agosto de 2013. As conversações a que me refiro no texto ocorreram entre 2004 e 2012, em diversos momentos de pesquisa. Em Morais Neto (2007) pode-se encontrar um estudo da trajetória biográfica de Sawrepte.

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 (Melatti 2002: 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: 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: 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: 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, poder-se-ia 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 texto é dedicado aos “espíritos-donos”.

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/carcaça, 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.

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? Esse artigo 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* 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 morreremos 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: 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: 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, o cura 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 adocece. 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: 68). Um dia, foi para o cerrado caçar

veado, avistou uma serra e de lá lhe surgiu a abelha xupé, que recomendou a Ituap que procurasse outro lugar para caçar.

Ituap voltou 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: 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: 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 Turkren (Tyrkrẽ), o primeiro pajé, que o autor considera como o mito de origem dos pajés Krahó. Tyrkrẽ 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 Tyrkrẽ. 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 Tyrkrẽ 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. Tyrkrẽ 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, Tyrkrẽ ensinou aos Krahó como realiza-lo. O gavião passa então a transmitir poderes sobrenaturais para Tyrkrẽ, 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: 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: 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 mēcarô. 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: 205).

A descrição de Hapuhhi amplia, com relação à 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, e 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 Akwẽ-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.

Relatos Akwẽ

Na língua akwẽ, 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: 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*, *wasisdarnãkwa*), 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) lemos o relato de uma visão de Cipriano Bruwẽ, 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 (Nimuendajú 1942:86).

O encontro no Cerrado com uma entidade sobrenatural é o evento típico da iniciação ao xamanismo entre os Akwẽ (e também entre os Krahó). 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: 87).

O relato de Bruwẽ, 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 Bruwẽ em sua forma humana, semelhante ao falecido irmão de Bruwẽ. 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 (Nimuendajú 1942:87, minha tradução).

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 ãmumã. Refere-se também ao demiurgo Bdâ (Sol antropomorfo), que tem como companheiro de jornada Wairê (Lua antropomorfo). Vênus doa artefatos e canções para Bruwẽ, instrumentos pelos quais este poderá utilizar no caso de tempestade.

Para Bruwẽ, 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: 86). Vênus, quando apareceu para Bruwẽ, 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 2002: 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 Sawrepte 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 adoce, 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 *kâtdékwa*. 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... (relato de Sawrepte).

Um jovem amigo *sekwa*, Tp., em 2006, dias depois do registro da narrativa acima, relatou, diante da mesma pergunta que havia feito a Sawrepte: “– 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 Sawrepte, um *sekwa* idoso e experiente. Para estimular a conversa, fiz a ele outro questionamento: como se diz na língua akwẽ esse nome que você falou, bicho do mato? E mãe d’água? “Bicho do mato é *hâipãrwawẽ*; mãe d’água tem dois nomes que eu sei, *kâmhã* e *kâtdêkwa*”, respondeu. Voltei a perguntar: e você estudou com qual deles, *hâipãrwawẽ* ou *kâtdêkwa*?

Eu comecei a estudar com *hâipãrwawẽ*; 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 *hâipãrwawẽ* nem com mãe d'água que eu comecei a virar *sekwa* (relato de Tp.).

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 “espírito-mestre”, 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), 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 tíuba 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 (relato de Ak.).

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: 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 atestam implicitamente os conselhos do pai ao jovem matador de presas acima mencionado.

Não tive a oportunidade de conversar sobre esse caso com meu amigo, tampouco com seu pai, que o desaconselhou a ir caçar com frequência como fazia. Quando conversei com o irmão mais velho deste jovem, ele 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 (relato de S., Tocantinópolis, abril de 2015).

Vejamos o que diz Raposo (2019) 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 cabeça, 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 (Raposo 2019: 202).

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 Akwẽ esteja longe de ser simples, como supôs Melatti (1970). Notamos que relatos akwẽ de iniciação xamânica são muito semelhantes, salvo o fato de que, no relato de Bruwẽ, 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 adocece; 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, explicito a diferença de resultado que a aplicação do procedimento de Melatti (1970) dá sobre os relatos de iniciação xamânica entre Krahó e Xerente.

KRAHÓ	AKWË
1. Uma pessoa adocece;	
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 adocece;
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 <i>sekwa</i> se torna devedor do espírito que lhe doou presas.

Quadro 01 Comparação entre os relatos Krahó e Akwẽ.

Fonte: elaboração própria.

Os enunciados 1, 2, 5, 6 e 7, nos relatos Akwẽ, evocam explicitamente uma noção de metamorfose que caracterizaria os 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 akwẽ, ficando apenas como plano de fundo nas narrativas dos Krahó, que não deixam de ser importantes. Trataremos nesse artigo do problema da metamorfose. Por motivos de espaço e fôlego, deixarei para outro momento a questão da categoria “dono” no xamanismo Akwẽ-Xerente³.

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 a pino, ele procura a sombra de um pé de fruta, alguma daquelas 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 outrem⁴. Como nas narrativas apresentadas, acontece uma experiência extraordinária. Bruwẽ sentiu “[...] his heart begins to pound and his hair stands on end” (Nimuendajú 1942: 86), quando lhe apareceu Vênus em forma humana e que passou a lhe dar instruções de como se tornar *sekwa*. Na versão de Sawrepte, 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

3 Para um desenvolvimento desse ponto no xamanismo Akwẽ Xerente ver Melo (2016) e Moraes Neto (2020).

4 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.

aquele com quem se relaciona (peixe, tatu, seriema, veado)?

A narrativa de Bruwẽ 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 akwẽ. 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 pudesse 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 mais exclusivamente da linguagem verbal, mas também da transparência visual. O tatupeba virou gente para Sawrepte 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: 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: 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* (pajé) 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. Debaxo do chão d'água tem outro, assim, um tempo assim, mesmo que esse daqui, né. Assim claro, se respira bem... (filme-documentário "O pajé").

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 desconsiderável, 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: 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 acima. Dias antes, havíamos trabalhado intensamente na narrativa de “origem do fogo culinário”. 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: 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: 256), escrevendo sobre os Yudjá, povo do médio Xingu, me parece captar o que Sawrepte 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 Sawrepte, 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* akwẽ-xerente. Parece-me que, nessas narrativas, o regime de distinção humano/não humano é homóloga ao prevalecente no mito. Ambos nos remetem ao caos de Deleuze & Guattari (1992).

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 (Deleuze & Guattari 1992: 153).

“O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência”, dizem os autores em outro trecho (Deleuze & Guattari 1992: 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: 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.

Com isto em mente, voltemos ao problema da metamorfose. A rigor, poder-se-ia apreciar nas narrativas krahó e akwẽ o mesmo questionamento feito por Calavia Sáez (2006: 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 envolvem noutras, daí que a cada encontro extraordinário se impõe o refazimento das diferenças extensivas pelas virtualidades intensivas, estas últimas sendo o plano de onde provêm 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 (perspectiva), isto é, o seu “corpo de parentes”, sucumbe a essa perspectiva que se altera ao transformar o próprio caçador.

Como já nos disse Lima (2002), 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 os entes relacionados pelo evento onírico – o tatu vira gente para, em seguida, virar tatu novamente e irromper outramente 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

2006: 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 2006: 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 mais bem 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 [...]” (Pitarch 2018: 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: 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) prefigurada 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 diamétricos 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 diamétricos 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. 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: 67).

Aos meus ouvidos, os espíritos dos quais fala Sawrepte soam exatamente como esses devires moleculares invisíveis abordados por Deleuze & Guattari:

[...] sim, todos os devires são moleculares; o animal, a flor ou a pedra que nos tornamos são coletividades moleculares, hecceidades, e não formas, objetos ou sujeitos molares que conhecemos fora de nós, e que reconhecemos à força da experiência, de ciência ou de hábito (Deleuze & Guattari 1997:67).

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: 77).

O que parece fundamental para entender o mundo vivido akwẽ é então um duplo processo originário: a especiação humanos/animais – tematizado no mito de origem do fogo culinário⁵ – que cria ao mesmo tempo a distinção entre os gêneros *ambâ/pikõ* (masculino/feminino)⁶; 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 Sáez (2006) tem razão, nenhum dos termos disponíveis nos vocabulários correntes dos antropólogos e antropólogas resolveria a questão.

5 Ver sobre o mito de origem do fogo culinário entre os Akwẽ-Xerente em Moraes Neto (2020).

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

Conclusão

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 percível e o impercível, quando de nosso encontro etnográfico. O lado de lá é o mundo das formas instáveis absolutamente impercíveis, uma impercibilidade 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 impercibilidade característica daquele mundo; e um lado de cá marcado pela estabilidade que a percibibilidade instaura.

No que consiste esse dualismo? Certamente, não na oposição entre corpo, enquanto materialidade, e alma, enquanto imaterialidade, pois o que há aqui é antes um contínuo entre materialidades impercíveis e materialidades percíveis, entre materialidades invisíveis e materialidades visíveis. De um lado, este mundo de percibibilidade e morte; de outro, o lado de lá caracterizado pela impercibilidade e invisibilidade.

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 2007:538). Como exprimiu Pitarch (2018: 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 raptos, 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 imperecível⁷.

Nesse sentido, a iniciação ao xamanismo entre os Akwẽ e os Krahó parece colocar um problema suplementar ao (multi)dualismo jê (Coelho de Souza 2002), 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 2012:10).

7 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.

A multiplicação de perspectivas corresponde 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 os efeitos da multi-di-vergência de perspectivas que afetam a vida das pessoas quando elas sonham, adoecem ou se transformam em *sekwa*.

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 “espíritos/almas” 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: 131) capta o que Sawrepte 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/terra⁸ 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.

Referências

AZANHA, Gilberto. 2005. “Os intelectuais indígenas e a proteção do ‘conhecimento tradicional’”. In: *XXIX Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2002. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

8 A grafia “T/terra” é empregada aqui como “[...] lembrete da ‘polissemia’ do termo. Ou melhor, de seu potencial de equivocação, de espaço que abre para o encontro entre diferentes mundos. Assim, ainda que nem todos os conceitos e sentidos em jogo sejam expressos pela alternância T/t, 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 et al. 2016: 39).

- COELHO DE SOUZA, Marcela S.; BARBI, Rafael Costa e Santos; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; SOARES-PINTO, Nicole. 2016. *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. Projeto de pesquisa, Brasília.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 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.
- CORSÍN-JIMENEZ, Alberto; WILLERSLEV, Rane. 2007. "An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(3): 527-544.
- 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.
- GRAHAM, Laura R. 2018. *Performance de sonhos: discursos de imortalidade Xavante*. São Paulo: Editora da USP.
- LIMA, Tânia S. 2002. "O que é um corpo?". *Religião e sociedade*, 22(1): 09-20.
- _____. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp/ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 185-316.
- MELATTI, Julio Cesar. 1970. "O mito e o xamã". In: C. Lévi-Strauss *et al.*, *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Edições. pp. 65-75.
- MELATTI, Julio Cesar. 2002. "Dos Krahó aos Marubo: a aventura etnográfica". *Mana*, 8(1): 195-211.
- MELO, Valéria M. C. 2016. *O movimento do mundo. Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Amazonas.
- MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de. 2007. *Sawrepte: imagens do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- _____. 2020. *O mundo de Justiniano Sawrepte: sonhos, espíritos e mortos no Brasil Central*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- MORIM DE LIMA, Ana G. 2016. "*Brotou batata para mim*". *Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)*. Tese de Doutorado. PPGSA, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1942. *The Serente*. Los Angeles: The Southwest Museum.
- 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". *Mana*, 24(1): 131-160.

RAPOSO, Clarisse M. dos A. 2019. *Sobre voragem e fertilidade: parentesco, nomeação e alteridade nos modos Akwê-Xerente de composição da vida*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de Minas Gerais.

SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.

SOUSA FILHO, Sinval Martins. 2007. *Aspectos Morfossintáticos da Língua Akwe-Xerente (Jê)*. Tese de Doutorado. PPGLL, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena". In: E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 345-399.

_____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de campo*, 15(14-15): 319-338.

_____. 2015. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2012. *Documenta Series 056: Eduardo Viveiros de Castro. 100 Notes, 100 Thoughts. Radical dualism: a meta-fantasy on the square root of dual organizations, or a savage homage to Lévi-Strauss*. Ostfildern: Hatje Cantz Publishers.

Recebido em: 25 de março de 2019.

Aceito em: 18 de setembro de 2019.