

Dançar para não morrer: diálogos e pesquisa no noroeste amazônico¹

Luis Cayón

Professor do Departamento de Antropologia /Universidade de Brasília (DAN/UnB)
Pós-doutorando do Museu de Arqueologia e Etnologia/Universidade de São
Paulo (MAE/USP)

luis cayon@hotmail.com

Resumo

Este texto tece algumas reflexões ao redor de desdobramentos temáticos e teóricos para a etnologia do Alto Rio Negro posteriores à publicação do livro *Pienso, luego creo. La teoria makuna del mundo*. Estes desdobramentos são fruto tanto de reflexões que o autor extrai das suas conversas, na Universidade de Brasília, com alunos indígenas da região e que ampliam explicações do livro e sugerem novos caminhos de pesquisa, como dos diálogos críticos que mantém com especialistas na região, em especial Geraldo Andrello. A partir destes pontos se abrem novos caminhos para a compreensão de um velho tema na literatura regional: as trocas xamânicas entre os humanos e os donos dos animais, cujo pano de fundo teórico é a relação entre troca e predação.

Palavras-chave: Xamanismo; Ritual; Noroeste Amazônico; Tukano oriental; Troca e predação.

1 Este texto é uma versão modificado de “Bailar para no morir: sugeriones y comentários introspectivos a *Pienso, luego creo. La teoria makuna del mundo*”, publicada em 2017 como nota à primeira reimpressão do livro na Colômbia, pelo Instituto Colombiano de Antropologia e História (ICANH).

Abstract

This text reflects on some thematic and theoretical spinoffs from regarding Upper Rio Negro ethnology after the publication of *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. They result both from the author's conversations at the University of Brasilia with indigenous students from that region who have broadened the book's explanations, thus suggesting new research paths, and from critical dialogues with specialists on that region, particularly Gerald Andrello. These experiences have opened up new routes to understand an old theme in Upper Rio Negro literature, namely, shamanic exchanges between humans and masters of animals, against the backdrop of the relationship between exchange and predation.

Keywords: Shamanism; ritual; Northwest Amazon; Eastern Tukano; exchange and predation.

À memória de Carlos Josué Durán Franco, meu tio, meu pai

Sinto-me um felizardo ao escrever este texto, não apenas pela gentileza do Instituto Colombiano de Antropologia e História (ICANH) de me convidar para fazer um balanço de *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo* quatro anos depois da sua publicação, mas também por ainda estar vivo. No dia 28 de março de 2017, fui convidado a ministrar uma aula para os estudantes das comunidades tradicionais que cursavam o mestrado no Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS) da Universidade de Brasília. Pediram-me para apresentar um esboço do sistema de conhecimento dos Makuna, tema central do meu livro. Dentre os alunos estavam dois indígenas do Alto Rio Negro, uma mulher e um homem, que me ouviam com muita atenção, principalmente, quando falei sobre o Pensamento (*ketioka*) e o jurupari (*he*), os alicerces do conhecimento e xamanismo makuna. Pouco antes de terminar a aula, por volta das 16:00 horas, desabou um forte temporal, normal na época, pois, nas cantadas palavras de Tom Jobim, eram “as águas de março fechando o verão”. Tomei um café enquanto aguardava o fim da tempestade e os dois indígenas aproximaram-se de mim e me disseram que a minha fala lhes lembrou as histórias que contavam seus avós. O jovem me emprestou um carriço (flauta de Pã) e me fez um desafio brincalhão, incitando-me a tocar; então, evocando velhas memórias de tardes e noites nas malocas, tentei reproduzir uma melodia e concluí fazendo o rápido e tradicional sopro de encerramento que percorre todos os tubos da flauta, do mais grave ao mais agudo. Disfarcei, com decoro, a minha ignorância. Sorrimos. Minutos depois,

os trovões já se ouviam ao longe, a chuva parecia ter diminuído e eu tinha pressa para atender a outro compromisso. Despedi-me, caminhei pela espiral do prédio, cheguei à porta, abri o guarda-chuva, segurei-o com a mão direita e olhei para o chão alagado do estacionamento de cascalho e grama. Calculei uns vinte metros até o carro, peguei a chave com a mão esquerda e saí. A meio caminho, numa fração de segundo, estanquei paralisado e um gemido de dor reverberou na minha garganta: quase simultaneamente vi, como na capa de um disco de Pink Floyd, fogo subindo do meu polegar direito até o cabo do guarda-chuva, uma luz estonteante e um poderoso trovão. Nem tive tempo de sentir medo. Ao piscar os olhos, recuperei o movimento, caminhei até o carro, apertei o alarme e todos os carros em volta dispararam a buzinar. Entrei, fechei o guarda-chuva e, atônito, pensei: “puta que pariu, fui atingido por um raio!”.

Esta experiência singular e recente da qual saí milagrosamente ileso, sem sequelas físicas permanentes, tem me levado a pensar sobre vários assuntos em retrospectiva, sem apego ao passado e com ímpetos renovados para o futuro. Não vou corrigir aqui erros ou imprecisões do livro, mas comentarei alguns temas relacionados e que me interessam na atualidade. No que tange à minha carreira, hoje considero que *Pienso, luego creo* é, ao mesmo tempo, o fim de um ciclo de pesquisa e o começo de um novo que, quiçá, não seja estritamente etnográfico entre os Makuna. Na minha mente, os insuspeitados caminhos que, por vezes, tomaram certas ideias e temas, cujas sementes foram plantadas no livro, confirmam-me que apenas consigo vislumbrar uma parte da silhueta, ou melhor, a *ponta* do seu sistema de conhecimento, para estar em sintonia com os conceitos makuna. Sei que é impossível chegar à parte mais fundamental, ao seu cerne, a *cepa*, mas, paradoxalmente, minha compreensão tem aumentado. Com o que já delineeie no livro e, graças ao belíssimo e impressionante livro *Hee yaia Godo ~Bakari. El territorio de los jaguares de Yuruparí* (ACAIFI, 2015) – elaborado pelos índios do Pirá Paraná² com a colaboração da Fundação Gaia Amazonas, que descreve e explica parte dos fundamentos mais profundos do sistema de conhecimento desses povos – e as parcerias interdisciplinares e novas interlocuções com alunos indígenas do Alto Rio Negro, têm surgido elementos inesperados para entender um pouco mais da história e do pensamento dos povos indígenas do Noroeste Amazônico ... e alhures. No entanto, antes de entrar em detalhes e comentar sobre algumas questões teóricas que têm surgido e se confrontado, gostaria de mencionar, em primeiro lugar, algumas reações ao livro e atualizar algumas informações sobre os Makuna.

As satisfações ou frustrações de um autor podem vir de várias direções, porque,

2 No rio Pirá Paraná habitam os Makuna, Barasana, Taiwano, Tatuyo, Bará, Karapana (família linguística Tukano Oriental) e Juhup (família linguística Nadahup).

como é bem sabido, uma vez que a obra vai a público, são os leitores que esticam ou reduzem suas possibilidades, e os colegas que vislumbram limitações ou potencialidades, criticando argumentos, propondo elaborações alternativas e talvez mais refinadas. Isto faz parte do fazer acadêmico ao qual estou mais acostumado, embora haja momentos em que é estranho e curioso ouvir o que se diz do outro lado da torre de marfim. Já vi leitores espantados ao constatar que não sou um ancião, e outros, simpatizantes de variados movimentos *new age*, que pensam que escrevo revelações sob o efeito da ayahuasca; esclareço que nunca bebi ayahuasca com os Makuna. Contudo, o mais surpreendente e gratificante surge quando pessoas de outras áreas percebem dimensões do texto com outra sensibilidade e as transformam em beleza. Na leitura de Hugo Chaparro Valderrama, membro do prestigioso laboratório de arte experimental Mapa Teatro, localizado em Bogotá, *Pienso, luego creo* é “um livro de sabedoria órfica” que inspirou a amazônica viagem xamânica de Orfeu ao Hades na montagem e execução da Ópera Orfeu, realizada por Mapa Teatro e o ilustre *Ensemble* instrumental e vocal de música antiga, L’Arpegiatta, em 2014. Neste caso, o orgulho não cabe no corpo.

Também não cabe no corpo a angústia quando chega a hora da verdade: entregar o livro aos Makuna. Nesse instante só há dúvidas e temores pela incerteza do que pensarão. Levei-lhes o livro no final de janeiro de 2015, quando viajei ao Pirá Paraná para lhes entregar os resultados da minha pesquisa. Estava apreensivo porque, quando saí de lá em 2008, avisei que voltaria em cinco ou seis anos, mas já haviam passado quase sete: honrar a própria palavra é fundamental para manter as relações e o respeito. Tampouco havia pensado que publicaria tão rapidamente a minha tese de doutorado. Então, já ia atrasado e com um novo livro na mão. Comecei a articular o retorno ao campo em Bogotá e contatei Fabio Valencia, um jovem makuna do rio Komeña, representante legal da Associação de Capitães Indígenas do Pirá Paraná (ACAIFI), que me pediu sete exemplares do livro para distribuir em cada escola do rio. Todos no Pirá já sabiam do livro e queriam tê-lo nas escolas. A obra já faltava nas livrarias bogotanas e só me restavam três exemplares que trouxera do Brasil destinados um a Maximiliano García, meu grande amigo e interlocutor principal, outro para deixar em Puerto Antonio e o último para deixar no rio Toaka. Estava esgotado no ICANH e, durante uma semana, fiz uma busca intensa; comprei dois exemplares em livrarias e, por sorte, achei os últimos cinco na distribuidora. Assim, para deixar o livro em mais mãos indígenas, eu mesmo esgotei a edição. Deixei os livros em Mitú para serem distribuídos pela ACAIFI.

Fiquei vinte dias no Pirá Paraná, a maior parte deles na maloca nova de Maximiliano, no rio Toaka, e visitei Puerto Antonio por uma semana. Lá, minha apreensão pelo tempo

transcorrido se fez presente. Quando visitei Antonio Makuna na sua maloca, a primeira coisa que ele me disse foi: “Estava esperando por você. Já faz tempo, não? Mas, tudo bem, voltou”. Pedi desculpas, claro, porque ele me aguardava para terminar uma cura³ iniciada em 2007 e pela qual tive que cumprir obedientemente, durante todos aqueles anos, as instruções transmitidas e que me foi impossível esquecer-las porque os sonhos me alertavam quando já havia passado algum dos momentos indicados. Como poderoso xamã que é, Antonio percebeu no seu Pensamento que eu havia feito tudo o que me fora mandado e, assim, encerrou o processo. Depois da sessão de cura, mostrei-lhe o livro e pu-lo a par da minha vida. Fiquei com a impressão que olhou o livro com indiferença. Por sua vez, o reencontro com Maximiliano (Maxi) foi muito emocionante, porque parecia recuperado do câncer, cujo tratamento foi feito em Villavicencio em 2011 e pelo qual os médicos tinham prognosticado de três a quatro meses de vida. Embora tenha ficado com algumas sequelas físicas das cirurgias, sua influência não diminuíra e suas análises estavam mais agudas que nunca. Recebeu o livro com grande alegria e leu vários trechos durante a minha visita. Falamos muito sobre a vida e opinamos sobre tudo.

A viagem foi curta, em grande medida, porque havia muitas tensões e se percebia no ar um pessimismo generalizado. O ambiente estava estranho, as pessoas sérias e melancólicas, nem sequer se ouvia o choro dos bebês; de fato, ao contrário das outras vezes, vi poucos bebês. Mais tarde soube que os médicos do serviço público do Vaupés haviam inserido dispositivos intrauterinos na maioria das mulheres; não consegui descobrir se esse “planejamento familiar” foi um abuso estatal ou não. Porém, não era esse o motivo do mal-estar geral. Rapidamente, vi-me no meio de boatos – “mais um livro para enriquecer”, nas palavras de algumas pessoas – e julguei mais sábio sair antes de me enredar nas disputas locais. Maxi explicava que o pessimismo e a tristeza que estavam vivendo – e que logo também me contagiaram a ponto de sentir que nunca mais voltaria ao Pirá – se deviam a um desajuste no mundo por falta de curas e rituais:

3 Na literatura etnográfica da região, as *curaciones* em espanhol se traduzem como benzimentos em português. Nenhuma das traduções é adequada para se referir a uma grande variedade de processos de cura, prevenção, proteção, purificação, crescimento, reforço da vitalidade, trocas com espíritos, entre muitas outras coisas, que implicam tipos diferentes de sopros, recitações, conjuros, etc., aplicados a uma vasta gama de substâncias. Existem termos específicos nas distintas línguas tukano orientais para cada um dos elementos desse complexo repertório de conhecimentos. Esses processos são realizados por *kumua* (xamãs) e outros conhecedores e podem ser efetuados para uma pessoa, para os membros de uma maloca ou para determinado território. Quando são feitos publicamente, tornam-se rituais (*basa*), que incluem cantos, danças, sopros e procedimentos que buscam produzir efeitos sobre as estações e os distintos seres com que os humanos se relacionam. Escolho manter em português a palavra “cura” em vez de “benzimento” para enfatizar que estas práticas são também formas de tratamento e cuidado que implicam tanto processos mais imediatos como outros que podem demorar anos e precisam de várias etapas.

Olha, Luis, estamos no verão da pupunha e não para de chover; o rio está cheio. Uma onça atacou várias aldeias e matou vários cachorros. Um tempo atrás, varas de queixadas invadiram as roças de muitas pessoas daqui e no Apaporis comeram a mandioca. Isso é muito estranho! Como é que se faz um ritual de jurupari ou uma dança de beiju sem mandioca? Como é que se faz uma dança sem um dono de maloca? O peixe está acabando. Algumas pessoas foram embora para as cidades. Os pensadores [xamãs] não estão se entendendo e há desentendimentos dentro das próprias famílias. Tudo está triste. Falta cura.

Todas as pessoas com quem conversei naqueles dias manifestaram preocupações e impressões semelhantes.

A tristeza de 2015 contrastava com o otimismo de 2008. O “presente etnográfico” de *Pienso, luego creo* é 2008 e a viagem de 2015 permitiu-me atualizar alguns assuntos que eram muito importantes na época do trabalho de campo e que ainda continuavam sendo, mas que tomaram rumos inesperados, como se depreende da fala de Maxi. O que aqui chamo de *atualização* é o que acontecia entre final de janeiro e começo de fevereiro de 2015, três anos e meio atrás. As breves notícias que trago são como a luz que recebemos de uma estrela distante: ignoramos seu estado atual porque, no nosso presente, pela distância, apenas podemos ver seu passado. Por que a preocupação de Maximiliano e das outras pessoas com quem conversei? Os argumentos que apresento no livro explicam-na e as situações recentes as reforçam. Conto no livro que, quando cheguei a campo em 2007, ocorria a sucessão geracional para assumir os dois papéis rituais centrais: dono de maloca (*wi t̥h̥t̥*) e curador do jurupari e do mundo (*he gu*). A articulação entre ambos é fundamental para ordenar e pôr em ação as atividades cotidianas e as práticas rituais. Deve envolver os membros de uma mesma geração de homens que se inter-relacionam como irmão mais velho e irmão mais novo. A sucessão foi deflagrada pelo falecimento, em 2007, de Roberto García, principal dono de maloca dos Makuna desde a década de 1960. Este papel depende muito da ordem hierárquica do clã e, por isso, a sucessão estava sendo discutida entre seus filhos, que deveriam chegar a um acordo sobre a escolha de um deles e ter o apoio dos parentes da geração ascendente e dos adultos mais importantes da sua geração. Em 2015, ainda não havia consenso entre os filhos do dono de maloca falecido e as posições pareciam mais distantes do que em 2007. Sem dono de maloca é impossível fazer rituais e é muito difícil articular atividades coletivas.

Sobre a sucessão do curador do mundo não havia dúvidas. Em 2008, o grande Isaac

Makuna acabava de transferir seus poderes xamânicos para seu filho, que, gradualmente, assumia mais tarefas rituais. Eu não soube bem o que aconteceu, porque não me contaram, mas pai e filho se desentenderam na dimensão do Pensamento. O filho saiu do território para serenar os ânimos e Isaac, doente e fraco, com sua esposa, ambos anciãos, ficaram sozinhos acompanhados apenas por três cães bravíssimos. Os dois velhos viviam numa miserável barraca com teto de plástico, apoiada num talude de terra, ao lado da lagoa Waiya Widira, onde os visitei pela última vez. Generoso, Isaac deu-me um pedaço de cutia, bananas e cucuras, e retribuí com cigarros e isqueiros. Ver o ocaso do *guga* partiu-me o coração. Soube pela internet, poucos meses depois, no começo de setembro de 2015, que morreria o grande curador do mundo, aquele que, segundo contam, esteve no cargo por mais tempo entre os Makuna. Hoje, não faço a menor ideia se o jovem *he gu* voltou ou não. Sem curador do jurupari e sem dono de maloca é impossível fazer rituais e curar o mundo.

Essa impossibilidade explicava o pessimismo generalizado de 2015. Não era apenas porque os poderes xamânicos não eram ativados em prol do bom funcionamento do mundo, aquilo que descrevo como *cosmoprodução*, mas também porque sem festas, sem danças, não há alegria. No entanto, meu sentimento pessimista acabou já ao final da viagem, graças a uma sensação de *déjà vu*. Maxi e eu estávamos sozinhos uma noite, sentados na maloca *mambeando* (mascando coca), cheirando rapé e fumando cigarro. Em certo momento, ele comentou: “Luis, é muito triste. Olhe que ninguém veio *mambear* com a gente. Os jovens nem se interessam em ouvir as histórias”. Instantaneamente, como a súbita queda de um raio, voltei no tempo a 1995, vinte anos antes, quando, numa das primeiras noites de trabalho de campo no rio Apaporis, o sempre saudoso e querido Arturo Makuna me disse a mesma coisa, quase exatamente com as mesmas palavras. Os jovens desinteressados que Arturo mencionava eram nada mais nada menos que os rapazes da geração de Maximiliano, meus coevos em idade, hoje especialistas rituais que, com muita profundidade, me explicam questões do conhecimento makuna. Claro, pareciam desinteressados na juventude, como é normal – eu também era –, mas isso muda. Na hora da verdade, na vida adulta sem a tutela dos mais velhos, o conhecimento emerge e assumem-se as responsabilidades. Então senti que, mais cedo ou mais tarde, os Makuna encontrariam soluções para a sucessão dos seus principais especialistas do ritual. Quiçá tive a sorte de ver algo raro, mas que, de tempos em tempos, recorre na história do grupo. Depois disso, senti que, algum dia, voltarei ao Pirá Paraná.

Se fizermos a tradicional leitura científica naturalista, poderíamos pensar que a crise dos Makuna é derivada do aquecimento global, enquanto que na leitura makuna o problema é decorrente da falta de curas e rituais. Não vou explorar aqui as diferenças entre as explicações de ambos os sistemas de conhecimento, pois já o fiz no livro. Só quero assinalar o fato de que ambas as explicações atribuem o problema a ações humanas que deterioram a vitalidade dos demais seres: por um lado, a queima de combustíveis fósseis e a depredação capitalista da natureza; por outro, a falta de regularidade das curas e danças rituais para renovar as relações com diferentes seres por meio da troca de vitalidade. Parece que o pensamento de outros povos tukano orientais sobre este assunto é idêntico. A ocorrência de varas de queixadas destruindo roças, escassez de alimentos, inundações inesperadas, verões fora de época, incêndios incontrolláveis e pragas de lagartas e mosquitos têm sido analisadas por Francisco Sarmiento (2017), indígena tukano que cursa o doutorado em antropologia social na Universidade de Brasília. Em março de 2016, milhões de lagartas invadiram as roças indígenas no Médio Rio Negro, destruindo inúmeros cultivos e acabando com a mandioca. Segundo Sarmiento, esse tipo de lagarta nunca fora visto antes. Na sua forma humana, as lagartas apareceram nos sonhos dos *kumua* (xamãs) da região e pediram-lhes para não as matarem, pois vinham de muito longe, famintas, porque na sua terra não havia mais comida. A conclusão desses *kumua* do Médio Rio Negro foi a mesma: falta de benzimentos (curas) e rituais.

Francisco Sarmiento faz parte de um pequeno grupo de alunos indígenas do Alto Rio Negro que, recentemente, começaram seus estudos na Universidade de Brasília, e que conseguimos reunir, juntamente com Thiago Chacon, professor do Departamento de Linguística, no Kaapi (Grupo de Estudos Antropológicos e Linguísticos do Noroeste Amazônico). Além de Francisco, os irmãos Artur e Augusto Baniwa cursam, respectivamente, o doutorado e o mestrado em linguística, e Brulina Aurora está na graduação em ciências sociais. No grupo há também alguns alunos não indígenas, da graduação e da pós-graduação, interessados naquela região. Temos reuniões periódicas para discutir leituras e informar avanços das pesquisas, mantendo um enfoque interdisciplinar sustentado nos diálogos entre antropologia e linguística e orientado a compreender a constituição histórica do sistema regional do Alto Rio Negro e as conexões entre povos falantes de línguas arawak e tukano. Estas reuniões têm sido muito férteis e as contribuições conceituais dos indígenas têm sido fundamentais, adensando os conhecimentos da região e mostrando outros caminhos importantes.

A origem do grupo de estudos remonta a um primeiro projeto que fiz com Chacon entre 2013 e 2016, intitulado “Mudanças e continuidades na história de longa duração

da família linguística Tukano”, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Nossa proposta foi localizar a família Tukano, nos seus ramos oriental e ocidental, dentro da renovada visão da história cultural do Amazonas, esboçada pelas elaborações recentes da arqueologia e da ecologia histórica, e que, para a nossa área de estudos, propomos complementar com a linguística histórica e a etnologia. Num artigo conjunto (Cayón e Chacon 2014), mostramos que um caminho possível para estudar as relações históricas entre os povos do Noroeste Amazônico é comparar as toponímias contidas na geografia xamânica de cada povo, pois nelas podemos encontrar semelhanças e contrastes importantes. Quando tomamos exemplos de topônimos que incluem nomes de frutas silvestres e cultivadas entre os Makuna, Tuyuka, Desana e Kubeu, que vivem em rios distintos e distantes, percebemos uma lógica na construção dos nomes dos lugares: alguns são iguais, outros usam um conjunto semelhante de frutas para nomear (seringa, ingá, umari, etc.), o que demonstra que o marco geográfico mais amplo é partilhado, mas há também diferenças de uso específico de algumas frutas, como no caso dos Makuna que enfatizam a pupunha, os Tuyuka, o caju, os Desana, a bacaba, que se refeririam ao modo particular como cada povo constrói e ordena seu conhecimento. Cada tipo de conhecimento, chamado de *ketioka* em makuna, é singular e está contido nas recitações dos *kumua* e outros conhecedores. Assim, cada grupo inicia suas curas a partir de certa fruta (cada grupo tem a sua própria) para construir sequências em que todas estão relacionadas numa ordem única e que são usadas para curar doenças, proteger, fertilizar, etc. Este foi um primeiro exercício de aplicar os argumentos expostos em *Pienso, luego creo* a outros povos vizinhos, falantes de línguas tukano orientais. A comparação por esta via pode contribuir para uma melhor compreensão do sistema regional mais amplo.

Ao discutir estas ideias com os alunos indígenas, eles dizem que fazem sentido, mas que é uma visão ainda parcial. Para Francisco Sarmiento (2017), leitor arguto de etnografias e teoria antropológica, as análises sobre xamanismo de Stephen Hugh-Jones (2009, 2012, 2017, 2018), Jonathan Hill (2009), Robin Wright (2013) e Luis Cayón (2013, 2016) estão bem encaminhadas, mas apenas tangenciam algumas das camadas mais superficiais do complexo e polissêmico sistema de conhecimentos, chamado de *kahtiro kãhse nise* pelos Tukano (*Ye’pa mahsã*) e traduzido por eles como “modo de pensamento da vida” do povo Tukano, no qual se incluem as categorias *tuoñase* (pensamento), *kihti uhkũse* (arte das narrações cerimoniais), *bahsese* (execução prática do conhecimento das narrativas) e *bahsamori* (arte da execução em cantos, danças e estética das narrativas), sempre inseparáveis, que se baseiam em *kihti* (narrativas ou histórias). Um dos problemas, diz ele, é que nenhum antropólogo percebeu certas sutilezas da linguagem. Para

exemplificar, afirma que nas histórias aparece o nome de um personagem e nós pensamos que, por causa do nome, se trata de uma única pessoa, quando eles entendem tratar-se de pessoas diferentes que tiveram o mesmo nome em épocas diferentes e sabem distinguir quem é quem. Por isso, aconselha-nos a aprender a fazer uma leitura, em chave histórica, das narrativas de origem ou mitos, como alguns preferem chamá-las. Isto ajudaria a compreender que houve relações entre os tukano e muitos povos distintos, inclusive dos Andes, migrações vindas do Oeste, mudanças nos modos de vida: os rastros desse passado histórico estão nas narrativas, nos tipos de grafismos, nos nomes dos lugares. Em outras palavras, temos enxergado apenas a ponta do iceberg, e serão os futuros antropólogos e linguistas indígenas, atualmente em formação universitária, que, em anos vindouros, traçarão os rumos da pesquisa e da compreensão desse universo. Espero que consigam desfazer os equívocos e trazer ensinamentos renovadores.

Além desse desdobramento, que ressalta a perspectiva histórica a partir do olhar nativo, as conversas com os alunos indígenas têm gerado novos detalhes relacionados a conceitos e sugestões feitas em *Pienso, luego creo*. Nas discussões do Kaapi, Artur e Augusto Baniwa explicaram questões centrais sobre o universo baniwa que têm esclarecido bastante os sentidos possíveis da palavra *he* (jurupari, nas línguas makuna e barasana), podendo acrescentar novos elementos que complementem as explicações contidas no livro. Sempre que perguntava aos Makuna qual seria a tradução mais exata da palavra *he*, nunca a encontravam e respondiam coisas como “*he* é algo do mundo inteiro”. Os Baniwa falam uma língua arawak e Robin Wright nos conta que *hee* é o som atribuído à cachoeira Hípana (Apui ou Wapui para outras fratrias baniwa) no alto rio Aiari, lugar onde, para os Baniwa, a humanidade emergiu. Artur complementa e afirma que eles também chamam essa cachoeira de Hekoapi Hiepole (Umbigo do Mundo), onde nasceram os três irmãos demiurgos Ñapirikoli, Heeri e Dzuli, criadores do mundo, “nascidos do osso”, e cujo nome coletivo é *Hekoapinai*. Ñapirikoli, o irmão mais velho, dono do mundo e pai de Kuwai, o jurupari primordial dos Baniwa, é também chamado de *Heko*, “filho do mundo”. Os *Hekoa* eram *walimai* (“iniciados”, “que fizeram dieta”, “aconselhados”) que passaram pelos rituais de iniciação masculina e, portanto, adquiriram o conhecimento e construíram um novo modo de vida para a humanidade, hoje associado às práticas dos rituais de iniciação e outros momentos-chave do ciclo vital das pessoas. Desta maneira, os *Hekoa* partilham características com importantes demiurgos tukano orientais, como Ye’pa Oahku (Nascido do Osso) dos Tukano, ou os irmãos Ayawa, “filhos do mundo” dos Makuna, também referidos por outros povos vizinhos como os Trovões. Além dos vários sentidos já analisados, *he* é o princípio intrínseco do universo e o fundamento de uma forma de

viver e estar no mundo. A última vez que estive no campo, Maximiliano disse que um dos maiores ensinamentos dos rituais de jurupari era aprender a viver com as dificuldades da vida: nada que um homem possa enfrentar será mais difícil do que passar pela preparação e participação no ritual.

Uma das sugestões mais instigantes de *Pienso, luego creo*, parece-me, é a de que o sistema de conhecimento makuna encontraria referências muito profundas e complexas associadas ao olfato, que incluiriam a possibilidade da recriação ritual de certos cheiros. Ao que parece, as questões olfativas são centrais e seriam um caminho importante para pesquisas futuras. Numa narrativa que apresentou numa palestra, Francisco Sarmiento destacou que, durante a viagem dos ancestrais da humanidade dentro da Cobra-Canoa de Transformação, estes passaram por um lugar próximo da atual cidade de Santa Isabel do Rio Negro e sentiram um mau cheiro. Waúru, chefe de todos os Tukano, tapou o nariz para se proteger, enquanto os que não o fizeram aprenderam conhecimentos de feitiçaria por meio daquele odor. Na minha última visita, os Makuna comentaram que, nos rituais em que se usam os enfeites plumários, há uma cuia especial para curar a plumagem e a coca (ipadu) dos dançarinos, a qual adquire o cheiro característico de *~gtã muno* (tabaco de pedra). Este tipo de tabaco é um dos componentes principais da terra e foi usado pelos demiurgos, juntamente com as flautas sagradas, para transformar seus inimigos em pedra. Por isso, esse tabaco está associado ao jurupari. Esse cheiro pode expandir-se pelo mundo e os *kumua* fazem uma cura para esfriar a terra, de modo que o odor não suba e se disperse pelo ar. Durante os rituais de iniciação e as danças com plumagens, os homens adquirem esse odor e devem fazer jejum e resguardo para eliminá-lo, pois ele não pode impregnar as mulheres e as crianças, porque poderia adoecê-las gravemente, assim como os homens adoeceriam se entrassem em contato com o cheiro da menstruação. Os odores são importantíssimos para *ketioka*; daí a importância de usar *werea* (cera de abelhas) e incensos nas curas. Uma tarefa futura seria explorar em detalhe esse campo olfativo⁴.

Todas estas questões têm me mostrado a importância da sinestesia para o Pensamento (ver Hugh-Jones 2017, 2018). A articulação e simultaneidade de sons, sopros, cores e cheiros conduzem-nos à percepção e à cognição. Braulina Aurora chamou minha atenção para a maneira como se processam os pensamentos quando, anos atrás, conversávamos sobre seu desempenho na disciplina Teoria Antropológica 1. Ela me disse que tinha dificuldade para entender os teóricos e, tomando como exemplo o famoso artigo sobre “classificações primitivas” de Durkheim e Mauss, explicou-me que era difícil

4 Gerardo Reichel-Dolmatoff descreveu, em 1978, as categorias olfativas no artigo “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana”.

entender teoria, porque, quando lia, só lhe vinham à cabeça as imagens da viagem dos ancestrais. Ao perceber que a leitura lhe gerava esse efeito, comecei a refletir seriamente, pela primeira vez, sobre a capacidade de criação de imagens mentais pelas narrativas orais. Quando juntei essas ideias com o que estava vendo sobre a percepção, entendi de um novo modo o que os *kumua* e demais conhecedores *makuna* fazem quando realizam as curas. Em *Pienso, luego creo* não expliquei que curar é uma prática cotidiana que, às vezes, passa despercebida para um observador desatento, porque, em geral, é silenciosa e pode ser feita em qualquer canto da casa ou numa rede, e, além disso, se for simples, pode ser feita por quase qualquer homem. Sopra-se e “reza-se” em cuias com água, punhados de urtiga ou porções de comida, dentre outras substâncias. Quando desenvolvem essas atividades, os homens mascam coca, fumam e, com uma expressão séria, concentram-se e sopram intermitentemente, às vezes, fazendo algum gesto com a mão sobre as cuias; os mais experientes sopram de forma mais descontraída e, inclusive, conversam e riem enquanto trabalham. Esta *performance* silenciosa, muitas vezes discreta, salvo em grandes rituais, implica recitar mentalmente fórmulas rítmicas e poéticas de *ketioka* que ajudam a criar ou evocar imagens, cores, cheiros, sabores e sensações, como o frio, que são transmitidos às substâncias pelo sopro. Em outras palavras, a experiência sinestésica produzida na mente de um conhecedor é o que é transmitido pelo sopro, adquirindo materialidade pela substância utilizada e, assim, se produz o efeito da cura. Conforme a complexidade das doenças e seus diferentes níveis – cada um conforma um campo semiótico estruturado por uma série de relações estipuladas na sequência respectiva de *ketioka* –, as sequências poéticas e rítmicas podem transmutar-se ou ser traduzidas intersemioticamente (Severi 2015) de um campo a outro, produzindo tipos diferentes de imagens e sensações, muitas vezes, de seres plurais (Severi [2004] 2010), como seres e objetos primordiais (Cayón 2016). Assim, os grandes xamãs são transmissores de experiências sinestésicas que criam no seu pensamento. Os poderosos demiurgos que criaram o mundo fizeram a mesma coisa, muitas vezes, com os objetos e poderes que geraram dos seus próprios corpos para criar as dimensões da realidade. Os grandes xamãs atuais recriam ritualmente o que os demiurgos fizeram, personificam os seres primordiais, revitalizam e recompõem os pilares do mundo.

Talvez agora eu entenda ou explique melhor as maneiras como se cria a realidade a partir do Pensamento. Ou talvez não. Meus interesses atuais pela história indígena e pelos modos de cognição e percepção complementam-se com os estimulantes desafios que traz a interlocução privilegiada com alguns dos membros da nova geração de intelectuais indígenas que frequentam as universidades brasileiras. Um dos aspectos que mais me

chama a atenção é a maneira como lhes parecem inúteis algumas elaborações feitas sobre suas “cosmologias”: brilhantes elucubrações teóricas são resultado das nossas más compreensões. Possivelmente, estou compreendendo mal algumas coisas, mas tenho a sorte de dialogar e refazer as minhas interpretações graças aos diálogos com os indígenas. Espero que quando eles escrevam suas críticas e abram novos horizontes, a antropologia tenha maturidade suficiente para aceitar, refletir e avançar por esses caminhos.

Pienso, luego creo apresenta elementos diferentes que dialogam com várias teorias contemporâneas sem se deter em meandros e filigranas teóricas, porque sua intenção é descrever uma teoria indígena. Para alguns leitores isso é um alívio, para outros, uma debilidade. Embora o material que apresentei suscite rever algumas ideias das teorias contemporâneas, fiz apenas insinuações que podem ser melhor trabalhadas no futuro, o que deixou algumas pontas soltas. Por exemplo, usei de maneira referencial as ideias do animismo e do perspectivismo, mas não entrei em discussões sobre o modelo geral de ontologias proposto por Philippe Descola, nem utilizei os termos e análises construídos por Eduardo Viveiros de Castro. Certos leitores entendem isto como falta de sofisticação ou um tipo de “anacronismo” que desconsidera as contribuições dessas abordagens. Sobre este ponto, posso dizer que prefiro ser fiel à etnografia que construí com os Makuna e que gosto de explorar caminhos próprios de análise e do estilo de escrita, sem me ater às ideias de afamados teóricos, mas tendo-as sempre no horizonte. Um leitor atento saberá ler nas entrelinhas e perceber que muito do que escrevo dirige-se diretamente a esses assuntos, mas em outro registro. Não sei onde está o anacronismo.

Outras vezes, há elementos que o autor não percebe. O antropólogo italiano Alessandro Mancuso (2016) destaca que a descrição que faço, de acordo com a proposta de Descola, aproxima-se da *ontologia analogista*, e ele tem toda razão. Ao escrever, isto me passou despercebido, pois não pensava nesse debate e já havia internalizado, pelo menos desde 1996, que o animismo é característico dos povos amazônicos. As palavras de Mancuso fazem-me pensar na utilidade dos modelos gerais, já que o próprio Descola adverte que as características desses modos de identificação podem misturar-se. E está certo: ao discorrer sobre a composição dos seres, o conhecimento makuna assemelha-se ao analogismo; quando se enfatizam as relações entre humanos e não humanos, ressalta-se o animismo; quando se pensa a relação entre as características e poderes de um grupo e sua sucuri ancestral, vislumbram-se traços totêmicos; quando se ouve seus discursos

políticos com interlocutores não indígenas, aparece o naturalismo com sua separação natureza/cultura. Não há elementos para caracterizar a *ontologia makuna* como tipicamente animista, ou analogista, ou qualquer outra coisa. Dependendo da lente com que se observa, interioridades e fisicalidades surgem de maneiras diferentes no mesmo lugar.

Preocupa-me muito mais, a mim e a muitos colegas, o apego com que nos aferramos a certas ideias, e isso faz com que as discussões estagnem ou sigam caminhos fúteis e tortuosos. Dizer, por exemplo, que os índios amazônicos são pobres em objetos, como já nos alertou Stephen Hugh-Jones “é tomar as condições presentes como representativas de todos os tempos, desconsiderando as realidades arqueológicas e históricas da região e as trocas intelectuais entre terras baixas e altas” (2009: 33; minha tradução). De maneira semelhante, enraízam-se opiniões equivocadas: na Amazônia, não existem ideias de criação *ex nihilo* (no mesmo artigo, Hugh-Jones demonstra que não é assim); não há reciprocidade, mas predação como modelo geral da relação (há cada vez mais vozes dizendo que nem sempre a predação é central); há uma separação total entre vivos e mortos (só a existência de urnas funerárias e enterros secundários desvirtuam essa afirmação); ou não existe arte figurativa (há inúmeros petroglifos com desenhos figurativos...), entre muitas outras. De novo, há aí um problema de lentes: se tomar algumas ênfases tukano como protótipo para entender o resto dos povos amazônicos e elaborar um modelo geral, crio distorções. Por exemplo, se as relações entre humanos e não humanos estão mais pautadas na troca do que na predação, quiçá esta última saia do radar e se torne invisível no momento de comparar com outros povos. Devemos tomar precauções e reafirmar as palavras de Stephen Hugh-Jones: não podemos “tomar as condições presentes como representativas de todos os tempos [e lugares]”. Nunca se pode perder de vista a diacronia, porque arriscamos cair na sobre interpretação. Além disso, devemos estar sempre atentos para não tomar ideias como definitivas. Digo tudo isto para sustentar a complexa relação entre teoria e dados etnográficos, de tal forma que ela seja produtiva: a teoria ilumina a compreensão dos dados, que, por sua vez, servem para entender os limites das teorias. É a partir dos dados empíricos que vêm os ajustes e novas teorias, que aprofundam a compreensão de dados, que, por sua vez, etc., etc., etc.

Este parece ser o caso das questões sobre sinestesia e odores de que falava acima. Elas vão ao encontro de algumas elaborações recentes da etnologia amazônica que ressaltam as formas visuais indígenas (Severi e Lagrou, 2013) ou suas relações com elementos sonoros e artes verbais (Barcelos Neto, 2013; Severi, 2015). Um potencial diálogo teórico com meu material tem a ver com a *cadeia intersemiótica do ritual* (Barcelos

Neto, 2013; Menezes Bastos, 2013), em que elementos verbais, visuais e sonoros atuam em cadeias de transformações semióticas, cuja realização se dá no ritual, no corpo que dança. Menezes Bastos (2013: 296) verificou que, numa parte do ritual do *yawari*, os cantos dos Kamayurá, indígenas do Alto Xingu, imitam de forma onomatopaica os odores sexuais, logo é a própria música produzindo as transformações (Barcelos Netos, 2013: 182). Isto não deixa de ter ressonâncias com o caso makuna, em que as transformações são operadas por *ketioka*, como aparece exaustivamente em *Pienso, luego creo*, e encontram sua forma mais destacada nas danças rituais. Vivemos num momento em que se vislumbra a importância de dançar, pois a dança e suas relações com o corpo, a formação da pessoa, a constituição dos sentidos, do espaço e do tempo têm sido pouco trabalhados na Amazônia. Numa generosa resenha do meu livro, Luisa Elvira Belaúnde destaca a importância do movimento e da dança para a construção de lugares. No final, Belaúnde (2017: 399) nos lembra que o filósofo senegalês Leopold Sédar Senghor reformulou o cânone cartesiano com as palavras: “Eu danço o outro, logo existo”. A partir daí, Belaúnde sugere que os debates antropológicos na Amazônia podem seguir esse caminho, que já tem uma trajetória no pensamento africano.

Aproveito o tema da dança para tecer umas breves considerações sobre os comentários que Geraldo Andrello (2017) fez sobre meu livro no texto “*Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces*”: *troca e predação no noroeste amazônico*. Andrello deu-se ao trabalho de elaborar um artigo riquíssimo em detalhes depois de uma leitura minuciosa e me mandou uma versão antes de publicá-lo. Agradeço-lhe mais uma vez a generosidade. Após um percurso pelas condições de produção da pesquisa que levou à escrita do livro e de destacar alguns dos seus pontos fortes e diálogos possíveis, Andrello leva sua argumentação às relações de reciprocidade entre humanos e não humanos para questionar o tipo de intercâmbio descrito e propor uma interpretação diferente.

No livro, explico que, quando se precisa de excedentes de comida, principalmente carne, para uma dança, um xamã, durante os preparativos, visita em Pensamento uma maloca de animais ou de peixes e pede comida vinda das roças dos animais, por exemplo, massa de mandioca, em troca de coca e tabaco. Se o espírito-dono da maloca visitada aceitar a transação, dias depois, os caçadores ou pescadores capturam animais naquele lugar; os animais caçados ou pescados não são, realmente, carne, mas comida vegetal. Esta prática é uma exceção à caça e pesca cotidianas, pois, se alguém buscar comida em alguma daquelas malocas sem uma negociação xamânica, doenças e mortes cairão sobre o caçador e sua família, porque os espíritos-donos se vingarão. Entende-se o intercâmbio bem realizado como um empréstimo de vitalidades pelo qual os humanos multiplicam

peixes e animais.

Andrello afirma corretamente que minha interpretação dessas relações de troca segue a linha de trabalho de Descola (2005). Eu acrescentaria que a ideia continua seguindo o caminho simétrico do intercâmbio energético do “modelo Tukano” elaborado por Reichel-Dolmatoff ([1975] 1996) e que nos inspirou a mim, a Descola, a Árhem (1996), entre outros, ao mesmo tempo que o criticávamos: mudam os termos do que se troca (energia, coca, etc.), mas o esquema de reciprocidade se mantém. Há uma boa razão etnográfica para se pensar assim, pois a forma preferencial de casamento dos Tukano orientais implica o intercâmbio simétrico de irmãs (Árhem, 1981; Hugh-Jones, 2013). Na visão de Descola, a reciprocidade faz parte dos “modos de relação” que têm um caráter potencialmente reversível entre termos que se assemelham; assim, a reciprocidade seria uma relação simétrica, o dom ou dádiva, uma relação assimétrica positiva, e a predação, uma relação assimétrica negativa. Andrello percebe que o intercâmbio recíproco que apresento também tem elementos de dom e predação que apontariam para o profundo problema teórico da “inseparabilidade virtual entre dom e predação” (2017: 243). Nos seus argumentos, Andrello destaca que a reciprocidade é um fim desejado, mas que parece constituir um deliberado esforço de persuasão exercido pelo polo humano da relação. Desse modo, sob um disfarce de simetria estaria escondida uma assimetria de fundo. Os humanos entregam uma dádiva para, interesseiramente, induzir uma ação recíproca dos não humanos, o que também serve para evitar um ato predador. Generosidade e interesse, dom e ato predador seriam equivalentes, mas é difícil distinguir qual é o preponderante, porque os riscos possíveis que vêm dos não humanos nunca são totalmente abolidos, deixando um resíduo irreduzível na noção de reciprocidade. Não é possível falar de intercâmbio recíproco, pois, como poderia ser um intercâmbio se aquilo que se troca parece distinto para cada polo? Ao se confrontarem duas perspectivas ao mesmo tempo, que não disputam a posição da humanidade, a *simultaneidade* apareceria como o fundamento de uma reciprocidade – que evoca um caráter contratual – mas, por haver um hiato de tempo entre a comunicação xamânica e a ação dos caçadores, afirma Andrello, uma diferença intensiva entre humano e animal se transforma em diferença extensiva. Estaríamos, então, frente a um tipo de intercâmbio

muito particular que, em atos sucessivos, ao confundir distingue e vice-versa. Em palavras de Eduardo Viveiros de Castro, (...) “um movimento perpétuo de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis”; para este autor é, portanto, o roubo que realiza a “síntese disjuntiva imediata dos três momentos” do dar, do receber e do retribuir (Viveiros de Castro,

2015:193). Em suma, caso não se trate de predação, é de suspeitar que alguma extração deve fazer parte do assim chamado *manejo del mundo*, bem como os riscos temporários ou permanentes que enseja (Andrello, 2017: 244).

Concordo, em parte, com a elaboração de Andrello. É verdade que a reciprocidade é um fim desejado que implica um esforço de persuasão para induzir o intercâmbio, e que também estão presentes o dom e a predação. É bom lembrar que também encontramos estas três dimensões nas formas de casamento makuna (ver Århem, 1981), pois, embora o mais comum e desejável seja o intercâmbio recíproco de irmãs (reciprocidade), também existem o rapto (predação) e a “doação” (dádiva), trocas antecipadas de uma esposa que pode ser “paga” numa geração posterior, ou eventualmente, por serviço da noiva (Hugh-Jones, 2013). Também pode ser que este tipo de intercâmbio não tenha um caráter contratual e, usando as lentes pós-estruturalistas, viria da aliança, do desejo que ignora o intercâmbio e apenas conhece o presente e o roubo (Deleuze e Guattari, 1972 *apud* Viveiros de Castro, 2010: 174). Quando os xamãs visitam os donos dos animais, oferecem coca e tabaco em troca de comida. No discurso que fazem para pedir alimentos, tentam ganhar a simpatia dos espíritos-donos, falando sobre as crianças. Tentando evocar compaixão e ternura, numa deliberada manipulação, dizem que as crianças estão tristes, chorando e passando fome e que a comida é para alegrá-las. Se a comida fosse pedida em nome dos adultos, seria negada, porque os humanos caçam e pescam cotidianamente. Os espíritos-donos “deixam-se” persuadir, pois, por um lado, sabem que os humanos cuidam e não consomem os animais pequenos que encontram perdidos no mato ou cujas mães eles caçaram – humanos e não humanos cuidam-se as vitalidades mutuamente, por assim dizer – e, por outro lado, os animais também gostam de se alegrar e dançar. Nesta negociação, há desejos ocultos, humanos e não humanos, que procuram ser satisfeitos. Aquele resíduo irreduzível do qual fala Andrello talvez não exista, se levarmos em conta um terceiro momento da relação, que implica a intervenção de um segundo segmento humano (os convidados do ritual), em outro intervalo de tempo, com a consequente definição de limites entre humanos e animais. Não descrevi isto no livro, porque não o havia percebido, mas o comentário de Andrello me esclarece.

Tudo acontece nas malocas de peixes e animais: no momento de pedir alimentos, há uma comunicação xamânica; no momento de buscá-los, se caça ou pesca; no momento de consumi-los, se cura, canta e dança. Durante os rituais, os *baya*, cantores-dançarinos especialistas, visitam em Pensamento as malocas de animais e peixes para cantar e dançar, levando-lhes alegria por meio de outro ato xamânico. Não é só porque memorizam

as longas estrofes dos cantos que acompanham as danças (um tipo de *ketioka*) que os *baya* são considerados especialistas no nível dos xamãs (*kumu* e *yai*), mas porque têm a capacidade de se movimentar em Pensamento e de se relacionar com os não humanos. Este terceiro momento da relação implica que, ao pedir comida em determinada maloca de animas, tacitamente, os humanos se comprometem a ir lá dançar no dia do ritual. Em todas as danças, são os visitantes da maloca que cantam e dançam em troca de comida e coca que lhes é ofertada pelos anfitriões. Assim, no dia da festa, os visitantes que cantam e dançam completam o intercâmbio iniciado pelos anfitriões ao pedir comida à maloca dos animais para efetuar o ritual. Em outras palavras, os visitantes, o terceiro termo da relação, são os que permitem satisfazer os desejos: alegria em forma de comida para os humanos, alegria em forma de música e dança para os animais. No fundo, os termos do intercâmbio são comida por cantos e dança, dois propiciadores de alegria, e isto nos permite entender que o que se troca é equivalente.

Deste modo, a diferença intensiva se restituiria: primeiro, um dom; segundo, uma predação; terceiro, um intercâmbio em que todos partilham alegria e vitalidade. Os anfitriões oferecem coca para os animais e comida para os visitantes, obtendo em troca comida e dança, respectivamente. De forma deliberada, os anfitriões usam os animais para dar comida aos visitantes e usam os visitantes para oferecer danças aos animais, replicando o intercâmbio recíproco e imediato entre anfitriões e visitantes: comida por dança. Os anfitriões assumem todos os riscos e agem como se as obrigações de dar, receber e retribuir estivessem invertidas: retribui-se antecipadamente, pois, na negociação xamânica inicial, os humanos ficam endividados (dança), pedem um “adiantamento” que simulam ser um dom; isto “engana” os espíritos que se veem “obrigados” a retribuir essa primeira dádiva, quando os humanos “recebem” (matam e levam) os animais e peixes, o que “disfarça” a situação e confere a aparência de intercâmbio recíproco (coca por comida). Na realidade, os anfitriões continuam endividados. Finalmente, por meio de uma troca de comida por dança com os visitantes, os anfitriões mobilizam o *baya* para “presentear” os animais com aquilo que desejam: cantos e danças para se alegrarem. Se tudo sair bem, as relações reforçam-se e partilha-se vitalidade entre todos. Porém, usar os visitantes para saldar a dívida com os donos dos animais também é perigoso, pois, como às vezes acontece, os visitantes não ficam satisfeitos com a quantidade de comida oferecida e podem enviar feitiços, principalmente, para o dono da maloca e sua esposa, os anfitriões principais: parece que não se pode dançar em vão, pois, se as expectativas não forem satisfeitas, podem-se desencadear atos predatórios. Em suma, a dança é a chave das relações e não a predação, nem a reciprocidade. No final das contas, não há melhor

forma de capturar a alma do que dançando, não há melhor forma de doar a alma do que dançando. Sem ter a predação no centro, as coisas talvez sejam menos espetaculares, mas, com toda a certeza, dançar é muito mais versátil, divertido e sedutor. Os Makuna também dançam para esquecer a tristeza. Dizem que até os mortos gostam de dançar e, por isso, visitam a maloca de Sucuri Água, ancestral mítico dos Makuna, durante as festas na época de pupunha. Também afirmam que se dançava com raiva antes de ir para a guerra e se dançava com felicidade no retorno. A maloca, a casa grande (*hahe wi*), existe para que se possa dançar. A dança expressa as intenções coletivas e tem a capacidade de influenciar de várias maneiras o mundo e os seres que o habitam. Quiçá, a dança seja o mais destacado atributo da humanidade.

Agora, esta análise também me leva a considerar que, se pensarmos em termos históricos, talvez existam alguns traços contratuais nesse tipo de intercâmbio. No primeiro capítulo de *Pienso, luego creo*, digo que, na região do Rio Negro, houve um intenso comércio de escravos indígenas liderado pelos portugueses desde o começo do século XVIII. Os Makuna relatam que os *barea gawa* (estrangeiros ou brancos canibais) caçavam as pessoas no mato e também visitavam os donos das malocas. Os *barea gawa*, que eram indígenas aliados dos portugueses, chegavam com mercadorias e as entregavam como adiantamento aos donos de maloca, que deviam mobilizar sua rede de alianças para capturar pessoas e entregá-las aos *barea gawa* para que fossem “comidas” no Brasil. Sabemos que as guerras se intensificaram por isso e que boa parte dos habitantes da região desapareceu. O dono de maloca que recebia as mercadorias adiantadas convencia os seus aliados por meio da distribuição/adiantamento de mercadorias ou ficava endividado, esperando pagar aos aliados quando os *barea gawa* voltassem com novas mercadorias. Quando não havia mais muita gente para capturar, os donos de maloca não suportavam a pressão pelo adiantamento em mercadorias e acabavam entregando seus próprios parentes, exceto os especialistas rituais. Se, no final, não eram deportados para o Brasil, faziam feitiços contra os *barea gawa* para que nunca mais regressassem. Estas dinâmicas sobreviveram até, pelo menos, o último quartel do século XIX e ainda permanecem como ameaças latentes no temor que os indígenas têm dos brancos. As mercadorias ainda produzem desejos incontroláveis (Hugh-Jones, 1988), atingíveis pela intervenção de terceiros, os aliados, mas com os brancos nunca se faz dança e só restam a morte e o conflito.

Os Makuna entenderam a caça de escravos como intercâmbios entre humanos e não humanos? Ou o intercâmbio entre humanos e não humanos que descrevi aqui foi modificado pela caça de escravos? Se a primeira resposta for afirmativa, o olhar perspectivista prevalece, porque, num universo predatório, os indígenas confrontam sua

perspectiva com a dos “comedores de gente”, percebendo-se como presas dos brancos canibais e assumindo nesse intercâmbio a mesma posição que hoje ocupam os donos dos animais. Mas, se isso fosse certo, as possibilidades dinâmicas do pensamento indígena limitar-se-iam à atualização, impediriam a criatividade e, muito provavelmente, nos conduziriam à sobre interpretação. Repetir-se-ia o vício de “tomar as condições presentes como representativas de todos os tempos”. Não me atrevo a afirmar que o perspectivismo sempre esteve presente no pensamento indígena. Para mim, é muito mais lógico pensar que, assim como a oposição natureza/cultura seguiu um curso histórico no pensamento científico ocidental, deverá haver processos históricos que delinearam algumas ideias perspectivistas nos xamanismos americanos.

O conhecimento makuna é eminentemente criativo, pois surgiu tanto para criar a realidade como para neutralizar uma maldição: os demiurgos usurparam as flautas sagradas, parte das capacidades criativas e reprodutoras femininas, o que levou Romikumumu, a Mulher Xamã, a amaldiçoar o mundo com guerras, fofocas e doenças nos tempos originários. A maldição primordial ainda age de muitas formas distintas, tipicamente históricas. A chegada dos brancos com todos os seus males é uma dessas formas e é por isso que os Makuna entendem o tempo cronológico como uma sucessão de maldições, sendo que cada uma delas traz alguma inovação. A única maneira de enfrentá-las é por meio de *ketioka* e isto quer dizer que alguns indivíduos conseguem achar soluções, criar elementos que antes não existiam, como aquele xamã que inventou o modo de vencer a eletricidade e quebrava os motores de popa com seus sopros. Ao contrário do que preconizam o estruturalismo e seus descendentes, os Makuna não me parecem resistir nem à história nem às capacidades de certos indivíduos especiais.

Referências

- ACAUPI. 2015. *Hee Yaia Godo ~Bakari. El Territorio de los Jaguares de Yuruparí*. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.
- ANDRELLO, Geraldo. 2017. “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces: troca e predação no noroeste amazônico”. *Anuário Antropológico*, 42(1): pp. 229-248.
- ÅRHEM, Kaj. 1996. “The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon”. In: *Nature and Society*, P. Descola y G. Palsson (orgs). Londres: Routledge. pp. 185-204.
- _____. 1981. *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon*. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2013. "O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu". In: *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*, C. Severi y E. Lagrou (orgs). Rio de Janeiro: 7 Letras. pp. 181-198.

BELAÚNDE, Luisa Elvira. 2017. "Resenha de Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo". *Anuário Antropológico*, 42(2): pp. 397-399.

CAYÓN, Luis. 2016. "Vitalidades y transmutaciones. Animales, plantas y seres plurales en el pensamiento chamánico makuna". In: *II Congreso de la Asociación de Antropólogos ibero-americanos en Red*, Barcelona, España, 6-9 de septiembre.

_____. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

CAYÓN, Luis & Thiago CHACON. 2014. "Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar". *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 2: 201-233.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

HILL, Jonathan D. 2009. "Materializing the Occult: An Approach to Understanding the Nature of Materiality in Wakuénai Ontology". In: *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, F. Santos-Granero (org). Tucson: The University of Arizona Press. 235-264

HUGH-JONES, Stephen. 2018. "Su riqueza es nuestra riqueza: perspectivas interculturales de objetos o *gaheuni*". In: *Objetos como testigos del contacto cultural Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*, M. Kraus, E. Halbmeyer e I. Kummels (orgs). Berlín: Gebr. Mann Verlag, pp. 197-226.

_____. 2017. "Body Tubes and Synaesthesia". *Mundo Amazónico*, 8(1): pp. 27-78.

_____. 2013. "Bride-service and the absent gift". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 19: pp. 356-377.

_____. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". In: *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origen dos povos indígenas do rio Negro*. G. Andrello (org). São Paulo e São Gabriel da Cachoeira: ISA, FOIRN. pp. 138-167.

_____. 2009. "The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia". In: *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, F. Santos-Granero (org). Tucson: The University of Arizona Press. 33-59.

_____. 1988. "Lujos de ayer, necesidades de mañana: comercio y trueque en la Amazonía Nororiental". *Boletín del Museo del Oro* 21: 77-103.

MANCUSO, Alessandro. 2016. "Antropologia, "svolta ontológica", politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro", *Archivio Antropologico Mediterraneo*, anno XIX, 18 (2): 97-132.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2013. *A festa da jaguaritica. Uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora da UFSC.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1996 [1978]. "Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana". In: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 23-75.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1996 [1975]. "Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial". In: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. 7-20.

SARMENTO, Francisco. 2017. "Povos indígenas e mudanças climáticas no Rio Negro". In: *Laboratório y Grupo de Estudios de Relaciones Interétnicas (LAGERI)*, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

SEVERI, Carlo. 2015. "Transmutating beings: A proposal for an anthropology of thought". In: C. Severi y W. F. Hanks (orgs.), *Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation*. Chicago: HAU Books. 51-88.

SEVERI, Carlo. 2010 [2004]. *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires: Editorial sb.

SEVERI, Carlo e Els LAGROU (orgs). 2013. *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

WRIGHT, Robin. 2013. *Mysteries of the jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Recebido em 03 de agosto de 2018.

Aceito em 28 de agosto de 2018.