

## **WITSIXUKI: DESEJO ALIMENTAR, DOENÇA E MORTE ENTRE OS WAUJA DA AMAZÔNIA MERIDIONAL**

Aristóteles BARCELOS NETO \*

Este artigo é uma etnografia wauja da doença grave como uma experiência que funda um devir « bicho » (animal/espírito). Descrevo como os desejos alimentares insatisfeitos, os estados corporais alterados, a dor extrema, os sentidos, os sonhos, as visões e as substâncias estanhas ao corpo humano se entrelaçam para constituir o campo empírico do entendimento wauja sobre esse devir, que não se limita aos estados patológicos dos sujeitos afetados, mas antes constitui uma ontologia das transformações de todos os seres e coisas existentes. [Palavras-chave: etiologia, multinaturalismo amazônico, relações entre corpo e alma, xamanismo wauja, sonhos e sentidos.]

Witsixuki: *désir alimentaire, maladie et mort chez les Wauja de l'Amazonie méridionale*. Cet article est une ethnographie wauja de la maladie comme expérience qui fonde un devenir « bicho » (animal/esprit). L'interconnexion entre les désirs alimentaires non satisfaits, les états corporels altérés, la douleur extrême, les sens, les rêves, les visions et les substances étrangères au corps humain constitue le champ empirique de la compréhension wauja de ce même devenir, lequel ne se limite pas aux états pathologiques des sujets affectés. Ce devenir constitue avant tout une ontologie des transformations de tous les êtres et choses existants. [Mots-clés: étiologie, multinaturalisme amazonien, relations entre corps et âme, chamanisme wauja, rêves et sens.]

Witsixuki: *food desire, illness and death among the Wauja of Southeastern Amazonia*. This article is a Wauja ethnography of illness as an ontological mode of the transformation of sick humans into « bicho » (animal/spirit). I describe how unsatisfied desire for food, altered bodily states, extreme pain, senses, dreams, visions and substances alien to the human body interconnect to create an empirical field for the Wauja concept of animal transformation. The ontological plan of transformations is not limited to the pathological conditions of the affected individuals, but it extends to all existing beings and things. [Key words: etiology, Amazonian multinaturalism, relations between body and soul, Wauja shamanism, dreams and senses.]

\* Lecturer in Arts of the Americas, Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania and the Americas, University of East Anglia, Norwich, NR4 7TJ, England [barcelosneto@gmail.com].

*Journal de la Société des Américanistes*, 2007, 93-1, pp. 73-95. © Société des Américanistes.

**DOENÇA GRAVE: UMA MORTE LENTA, UM DEVIR ANIMAL**

Como descrito para a maioria dos povos indígenas da Amazônia, as doenças são causadas por agentes não-humanos sobrenaturais e/ou por feiticeiros, ou seja, a agência patogênica não tem um fundo causal biológico-imunológico (« natural »), ela é advinda de intencionalidades exteriores e desconhecidas pelo sujeito afetado, contra as quais apenas lhe cabe solicitar ajuda para neutralizar a ação patogênica em curso<sup>1</sup>. Seja por meios xamânicos divinatórios e terapêuticos, por meio de drogas da biomedicina ocidental ou de ambos, o auxílio é sempre buscado no exterior, inexistindo, portanto, a idéia de auto-cura. Mas o que deflagra a doença? O que torna possível a sua entrada no corpo de alguém? Que relações específicas ocorrem entre o corpo dos sujeitos afetados e o corpo/intenção dos agentes patogênicos antes mesmo da doença se manifestar?

Elaborei neste artigo uma etnografia wauja<sup>2</sup> dos processos que deflagram e agravam a doença, seguindo um eixo descritivo-analítico baseado na noção wauja de *witsixuki* e na idéia de que os estados patológicos são, basicamente, manifestações corporais de relações transespecíficas entre humanos e não-humanos.

Para os Wauja, toda doença grave corresponde a múltiplos e seguidos raptos (*ekepe*, em wauja) de frações da alma<sup>3</sup> do doente pelos *apapaatai*<sup>4</sup>. Em sua companhia, a alma (ou as frações desta) passará a se alimentar das comidas dos « bichos » – carne crua ou podre, sangue, capim, folhas, fezes, larvas – as quais, obviamente, não fazem parte da dieta wauja. Essa radical mudança alimentar e o convívio com os *apapaatai* desencadeiam um processo de animalização do doente. No sonho, as frações-alma do doente começam a adquirir os pontos de vista dos *apapaatai* que o adoeceram, e, depois de algum tempo, aquelas verão o mundo como estes o vêem. O sentido de animalização que emprego neste texto está diretamente plasmado na categoria *apapaatai*, que guarda em si a noção wauja de transformação em suas múltiplas manifestações<sup>5</sup>.

Uma vez instalado o processo de animalização, as fezes e os vômitos do doente conterão, aos olhos dos xamãs, os restos da comida crua ou podre consumida pela alma raptada no(s) dia(s) anterior(es), apresentando provas de que uma ou mais partes da pessoa estão em companhia dos *apapaatai*. Essa multipartição é também uma multitransformação: cada fração-alma transformando-se em um « bicho » diferente.

A desanimalização só pode ser feita pelos xamãs, que retiram do corpo do doente as substâncias patogênicas que lhe provocam dor, e que resgatam as frações-alma raptadas pelos *apapaatai*. A eliminação completa das substâncias e a total recomposição das frações-alma no corpo do doente correspondem ao retorno à condição propriamente humana do sujeito afetado pelos *apapaatai*.

Este artigo não aborda o sistema médico wauja, que obviamente envolve graus patológicos menos pungentes, cujos efeitos não produzem dores extremas

e convalescências prolongadas, e cujas terapias não requerem divinações xamânicas. Interessam-nos apenas os estados graves de adoecimento, aqueles em que é dito estar « morto » (*kamãï*) o doente, ou seja, enquanto seu corpo permanece convalescido e inerte na rede, sua alma é dita estar passeando com os *apapaatai*. Os Wauja dizem que todo processo de adoecimento grave é prolongado, a não ser que o agente patogênico seja um *ÿãu opotalá* (objeto letal feito por feiticeiros), mas nesse caso o efeito pode rapidamente culminar em morte ou em graves seqüelas raramente reparáveis. Concentremo-nos nas doenças de *apapaatai*.

De alguém em estado mórbido ou paralisado por extrema dor, diz-se que os *apapaatai* o estão « matando ». Quanto mais tempo o doente permanece inconsciente – em função dos prolongados passeios com diversos *apapaatai* – maior é a percepção da doença como « morte ». E enquanto o corpo começa a entrar em colapso, a alma torna-se mais e mais animal. Quando o doente recobra a consciência, ele descreve seu passeio como uma experiência onírica, um encontro com « pessoas estranhas » (na verdade, animais, porém vistos pelo doente como « gente »), às vezes amistosas, que o levavam a pescar e a caçar.

Vejam, através do depoimento de Atamai, um ex- « morto », as etapas que levam uma pessoa à « morte ».

Minha doença pegou-me de surpresa. Eu estava trabalhando na limpeza da minha roça. Eu acho que tive *witsixu*, talvez por ter esquecido de tomar mingau. Eu acho que fui para a roça com desejo de comer alguma coisa. Quando eu saí de casa eu me sentia muito bem.

Na roça fazia muito calor, e eu fiquei muito suado. De repente, apareceu uma coisa nos meus olhos, eles pareciam cheios de fumaça. Eu pensei que fosse conjuntivite, mas eu não sabia o que era. Voltei para casa e contei para a minha mulher:

– Eu não estou conseguindo enxergar bem. Parece que tem fumaça nos meus olhos, como uma cegueira.

Eu não sabia o que fazer. Resolvi esperar um pouco, pois eu pensei que fosse apenas uma sujeira que tinha caído nos meus olhos. E assim eu fui trabalhar na roça de novo, sem me preocupar com nada. Só mais tarde eu percebi que eu estava com uma doença grave.

Esse fato ocorreu alguns meses antes da internação de Atamai em Brasília, por volta do ano de 1991. Mas como o que ele achava ser « apenas uma sujeira » evoluiu para uma doença tão grave?

Eu tentava tirá-la (a sujeira) dos meus olhos, mas eu não conseguia. Passaram-se uns dias e veio uma dor forte. Quando começou uma festa aqui na aldeia, eu tive muita dor, sofri muito. Logo que terminou a festa, meu sofrimento aumentou muito mais. Eram os *apapaatai* que estavam entrando no meu corpo, cada vez mais e mais.

*WĪTSIXUKI*: A ALMA, O CORPO E OS DESEJOS ALIMENTARES INSATISFEITOS

Para os Wauja, toda doença se instala a partir de um estado específico da alma, o *wĭtsixuki*, que não é uma manifestação da doença e sim uma « abertura » para sua instalação. O aspecto propriamente somático da doença é visto como a introdução de substâncias e artefatos patogênicos no interior do corpo ou pela distribuição destes nas proximidades geográficas onde vive o doente ou por onde ele transita. O doente grave é sempre uma vítima de alguém (não-humano ou humano) que manipulou ou ofereceu algo materialmente concreto para adoecê-lo ou matá-lo.

Quando se pergunta a um Wauja o porquê dele ter adoecido, jamais se obterá uma resposta do tipo: « *porque assim quis tal ou tal apapaatai* ». Mesmo que ele desenvolva um longo depoimento, ele sempre conduzirá sua resposta para algo como: « *porque estive wĭtsixu* »<sup>6</sup>, ou, no pior dos casos, dirá secamente: « *porque feiticeiro quis me matar* ». Por ora, fiquemos com a resposta mais usual.

Em uma das narrativas que coletei sobre adoecimento, esse tipo de resposta veio logo na primeira frase: « *wĭtsixu Tupará, siya ouneke sekuya* » (« faz tempo, Tupará esteve *wĭtsixu*, ele queria mamar »), narra uma mãe descrevendo o exato momento em que seu filho, um bebê de aproximadamente 10 meses, deflagrou o processo que o levou a ficar seriamente doente. A mãe de Tupará não atendeu o seu desejo imediato por leite. Era necessário que Tupará fosse amamentado precisamente no momento em que ele demonstrou desejo, pois o estado de *wĭtsixuki* instaura-se tão rápido quanto um piscar de olhos.

O *wĭtsixuki* é a categoria central para o entendimento da noção de patogênese entre os Wauja. Trata-se de um estado decorrente de um desejo alimentar não satisfeito de imediato. O *wĭtsixuki* não é um estado corporal, e nem tem uma ligação direta com a fome (*yumanakuki*), este sim um estado corporal. O *wĭtsixuki* é um estado da alma que nos fala primordialmente sobre o descontrole dos desejos alimentares. Vejamos alguns exemplos construídos por um dos meus informantes:

Eu posso ter acabado de comer, não tenho mais fome, mas a comida que eu realmente quero foi guardada para mais tarde, pronto, já estou *wĭtsixu*; eu posso estar com fome, mas mesmo assim não tenho vontade de comer nada em especial, aí não estou *wĭtsixu*; um dia estou sentado na praça da aldeia, vejo alguém passar com peixes e fico com vontade de comê-los, pronto! já estou *wĭtsixu*; eu posso receber um pedaço de mutum assado, mas oferecem-me somente a asa, mas eu tenho vontade de comer daquela coxa que estou vendo, pronto já estou *wĭtsixu*; pode ser que um dia eu volte da pescaria com vários peixes, mas aquele único matrinxã que eu quero comer acaba sendo comido por meu cunhado, pronto já estou *wĭtsixu*; um dia eu vou visitar meus parentes que chegaram da cidade, eu vou sem fome para a casa deles, lá, vejo que as crianças comem biscoito, mas elas não me oferecem, eu desejo comer daquilo, mas eu não peço, pronto, já estou *wĭtsixu*; o meu pai chega com peixes e os entrega para minha mãe, ela os

cozinha e guarda uma porção para eu comer mais tarde, porque eu não tinha vontade de comer naquela hora, mas meu irmão a descobre e come toda a minha comida, aí quando eu volto, fico com vontade de comer daquele peixe que meu pai pescou, mas acabou, pronto, já estou *wĭtsixu*.

Para produzir o estado de *wĭtsixuki*, um indivíduo não precisa estar com fome, nem estar com o pensamento fixo em comida. O objeto do pensamento não é de todo determinante, pois o *wĭtsixuki* não é simplesmente gerado por uma imagem mental em torno dos alimentos, mas sobretudo por uma visão concreta destes. A questão centra-se mais na relação entre ver e desejar e menos na relação entre pensar e desejar. É o desejo pelo que se vê, não pelo que se imagina, que funda essa categoria. Em um sentido amplo, o *wĭtsixuki* ancora-se em uma relação visual com a coisa desejada.

O *wĭtsixuki* não se mede em gradientes de intensidade, ele é um estado que se manifesta apenas de modo integral e sempre por igual, não sendo portanto como o calor, a fome, a raiva e o medo que podem ser sentidos de acordo com variações de intensidade. Também não é o *wĭtsixuki* um sentimento, um estado perceptivo ou uma sensação que pode ser detectada. Um indivíduo só toma conhecimento do seu próprio *wĭtsixu* a posteriori, ou melhor, quando ele cai doente. O *wĭtsixuki* não é nem da ordem do sentir nem da ordem do pensar. Também não pode ser intencionalmente provocado por si ou por outrem. O *wĭtsixuki* não tem valor moral, como os sentimentos e as ações.

As doenças graves adquirem uma dimensão somática basicamente porque alma e corpo implicam-se mutuamente, mas nem sempre de modo simétrico. Quando uma pessoa está *wĭtsixu*, sua alma adquire uma espécie de « saliência visual »<sup>7</sup> em relação ao corpo, fazendo com que ela se revele aos *apapaatai*. Embora estes sejam capazes de saber sobre tudo o que se passa com os humanos, – seus desejos, pensamentos e sentimentos –, a sua percepção sobre o *wĭtsixuki* não se processa apenas por uma « leitura » da mente humana, é necessário que o *apapaatai* veja essa « saliência » da alma sobre o corpo. O *wĭtsixuki* é percebido pelos *apapaatai* como uma manifestação física da alma dos humanos, é quando ela se revela na perspectiva dos *apapaatai*, tornando-se visível e tátil para eles. É nesse momento que a força patogênica própria do corpo dos *apapaatai* entra em ação, de um modo tão repentino quanto o *wĭtsixu*, aproveitando a « saliência » adquirida pela alma para raptá-la. Enfim, os Wauja entendem o desejo alimentar como algo sem rédeas, incontrolável por natureza. É esse desejo insatisfeito que funda a alma como objeto e, conseqüentemente, a relação patogênica entre humanos e *apapaatai*.

Simultaneamente ao raptó, vários feitiços de *apapaatai* adentram o corpo humano devido à proximidade que estes mantiveram entre si durante o raptó. Para penetrarem no corpo humano, esses feitiços devem possuir a forma de flechinhas (*uku*), na verdade minúsculas partes destacáveis da « roupa » ou do

corpo dos *apapaatai* responsáveis pelas sensações de dor. De acordo com uma relação de sínodoque, o doente passa a ter dentro de si um corpo não-humano miniaturizado<sup>8</sup>. O corpo torna-se continente de outra coisa que não sua « substância vital » (*upapitsi*); esta é lenta e progressivamente substituída por micro-corpos patogênicos dos *apapaatai*.

O conteúdo-dor, sob a forma de flechinhas, deve ser retirado por completo para que as frações-alma possam ser reintroduzidas com sucesso no corpo. Esse complexo trabalho xamânico é na verdade uma (re)fabricação do corpo humano. Tem-se, portanto, uma dupla *apapaataização*: uma incidindo substancialmente sobre o corpo (repleto de microcorpos patogênicos) e outra incidindo perspectivamente sobre a alma (com pontos de vista alterados), sendo ambas o efeito de uma troca simétrica e inversa, pois a substância que « mata » o corpo é a mesma que alimenta a alma.

Como o *witsixuki* não tem intensidade, o rapto não depende, portanto, da profundidade/intensidade do desejo, mas da força e da agilidade do *apapaatai* que percebeu o *witsixu* da pessoa. Cada rapto singular corresponde a um estado de *witsixu*. Contudo, não são todas as vezes que um indivíduo estiver *witsixu* que os *apapaatai* irão raptar sua alma. Ele pode ter proteção especial contra o rapto, fazendo com que este seja impedido, adiado ou que tenha conseqüências menos graves do que normalmente teria. As crianças de até aproximadamente cinco anos de idade são as criaturas mais vulneráveis ao rapto, não porque elas são as menos prováveis de controlar seus desejos – nem mesmo os adultos controlam o *witsixu*, pois não sendo ele um estado mental, não será emitindo pensamentos contrários ao desejo que se irá controlá-lo –, mas porque crianças não têm a proteção especial de *iyakanãu*, « espíritos » de *apapaatai* que cuidam dos Wauja que eles raptaram. Essa proteção depende de uma biografia de adoecimentos graves pretéritos que culminaram, após o resgate das frações-alma do doente, em uma « domesticação » dos *apapaatai* raptadores por meio da fabricação destes como objetos rituais (em geral máscaras, aerofones, zunidores, pás de beiju e desenterradores de mandioca) e da subsequente oferta de alimentos cozido à estes objetos-sujeitos em contextos solenes (Barcelos Neto 2004). Satisfeitos, esses *apapaatai* acompanharão e protegerão, na medida de suas capacidades, o ex-doente até o fim de sua vida; os *apapaatai* nessa condição específica são chamados de *iyakanãu* ou *kawoká* (« espíritos protetores », Figura 1).

Mas nem sempre os *iyakanãu* são capazes de oferecer sua proteção, em especial quando a ação patogênica advém de feiticeiros. O efeito de artefatos patogênicos feitos por feiticeiros, em especial o perigosíssimo *iyãu opotalá*<sup>9</sup>, diante do *witsixuki* é tão grave que ninguém pode impedi-la. Em uma situação como esta, o *witsixuki* pode vulnerabilizar uma pessoa a ponto de causar a sua morte. Reproduzo o depoimento de um informante que esclarece como se processa a reação supra mencionada.

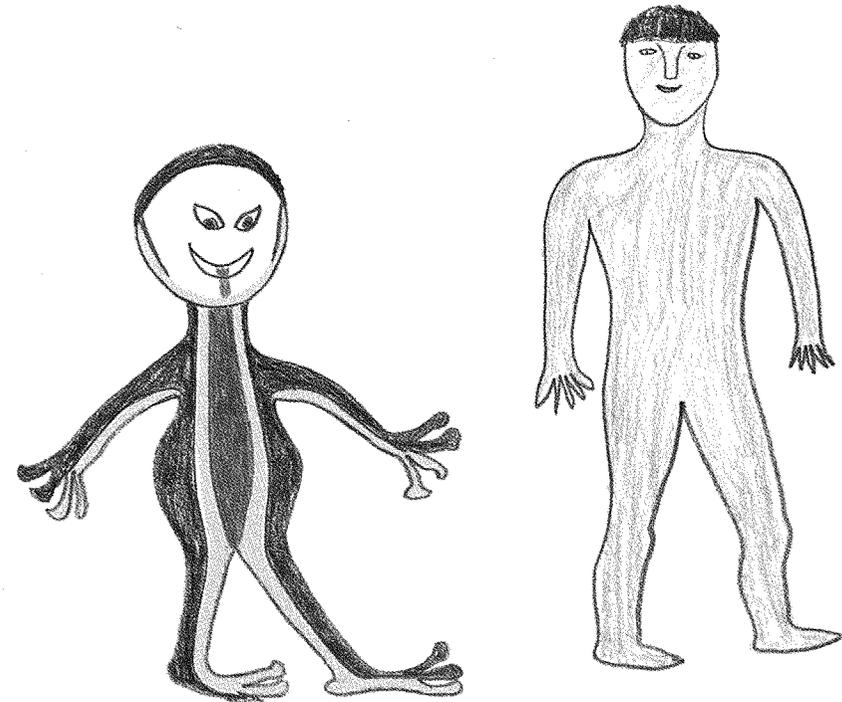


FIG. 1 – Passeio-rapto de Aulahu Wauja com um *Wejeje-kumã*, um sapo-*apapaatai* (autor: Aulahu Wauja 2000).

No princípio do ano 2000, uma mulher kamayurá muito desejosa de comer peixe foi até o posto Leonardo para ver se seu filho lhe pescaria algo. Ao chegar lá, ela não o encontrou, resolvendo voltar para a sua aldeia. Na estrada, havia um tronco caído que provocou um acidente no veículo que a transportava. A mulher sofreu um traumatismo craniano e morreu pouco tempo depois a caminho de sua aldeia.

O mesmo informante disse que os xamãs kamayurá descobriram posteriormente que, no local exato onde aconteceu o acidente, um feiticeiro havia colocado um fortíssimo *iyãu opotalá* que era destinado a atingir o motorista do veículo. Mas como era a mulher que estava com *witsixu* (com a insatisfação do desejo de comer peixe, portanto vulnerável), o feitiço acabou tendo efeito apenas sobre ela (Barcelos Neto 2002, pp. 228-229).

Este exemplo mostra que o estado de *witsixuki* pode se prolongar por algumas horas e reagir não só à agência dos *apapaatai* mas também à dos feiticeiros, contudo seus efeitos são distintos. A agência dos primeiros causa, no máximo, doença graves, já a dos últimos pode levar a morte.

## O RAPTO COMO MULTIPLICAÇÃO E SUBTRAÇÃO DA ALMA

Logo que alguém está *wītsixu*, os *apapaatai* tomam imediato conhecimento, porque, segundo os Wauja, eles sabem tudo, descobrem pensamentos e sentimentos, escutam conversas à distâncias incríveis e fazem uso de « roupas » (que podem funcionar como « aviões », « helicópteros », « submarinos ») que lhes permitem transpor longas distâncias em pouquíssimo tempo.

O raptado de alma é uma ação tão repentina quanto um piscar de olhos. Às vezes, o indivíduo pode percebê-lo como um leve susto ou arrepio. Diz-se *apapaatai ekepewo opapitsi* (*apapaatai* raptou a alma dele). O verbo *ekepepai* refere-se a qualquer objeto que foi rápida e violentamente retirado de um lugar específico, implicando em seu imediato desaparecimento e no desconhecimento do seu destino. *Ekepepai* é também o verbo empregado para se referir ao raptado de pessoas, e não apenas de almas.

É comum encontrar na literatura etnográfica traduções do tipo « roubo da alma ». Em um certo sentido, *ekepeke* não deixa de ser um roubo (*emetsuapai*). Todavia, o processo do raptado de alma é conceitualmente muito mais sofisticado do que um simples roubo.

Resumidamente, a alma (*upapitsi*) humana pode ser definida como o duplo material-visual do corpo, passível de ser multiplicado enquanto imagem e igualmente de ser subtraído do corpo enquanto substância vital. O raptado consiste em « copiar » (*upekepai*) e tomar a alma « saliente » da vítima *wītsixu*: a analogia mais precisa seria o decalque. Cada cópia é, do ponto de vista da alma e dos *apapaatai*, uma multiplicação e, do ponto de vista do corpo moribundo e dos familiares do « morto » (*kamāi*), uma subtração. Um decalque é uma fração da alma-vida-sujeito.

Em um raptado, nunca se leva a alma por inteiro, apenas uma parte. A « quantidade » de alma (substância vital) raptada depende da força do *apapaatai* raptor. Essa força está nos objetos (e.g. flautas, clarinetes, máscaras, adornos etc.) que ele possui como « dono » ou mero usuário e no seu corpo, feito de substâncias patogênicas. Se uma grande fração da alma for levada de uma só vez, a gravidade da doença será maior. É importante lembrar que todo esse processo nada tem a ver com a intensidade do *wītsixuki*, que, com efeito, não se manifesta em escalas de qualquer tipo. A *qualidade* das doenças é função da substância e não do *wītsixuki*, mas por outro lado, a *quantidade* de doenças é função do *wītsixuki*.

A um primeiro raptado, quase invariavelmente sucedem-se outros, fazendo com que o que sobrou da alma seja distribuído (raptado por) entre outros *apapaatai*.

Voltemos ao caso de Atamai, que explicita um percurso clássico. Primeiramente, ele vai à roça e entra em estado de *wītsixu*, lá tem sua alma raptada. Atamai retorna à casa e sente dores, mas acha que era « apenas sujeira ». A essa altura, uma pequena fração de sua alma já tinha sido raptada e simultaneamente

algumas flechinhas de *apapaatai* já tinham sido introduzidas em seus olhos. Mas Atamai ignora a « sujeira » e resolve « esperar um pouco », voltando a fazer trabalhos na roça. Nessas idas e vindas à roça, Atamai teve novos *wītsixu*, sofrendo, portanto, novas abordagens patogênicas dos *apapaatai*. « Passaram-se uns dias e veio uma dor forte », ou seja, a perda de substância vital e a quantidade de flechinhas tinham aumentado a um ponto insuportável: o corpo de Atamai começava a mostrar sinais de que entraria em colapso (« só mais tarde eu percebi que eu estava com uma doença grave »).

Caso os cuidados xamânicos contribuam para a melhora do doente, ele rapidamente retorna às suas atividades básicas pessoais, como ir ao banheiro sozinho e tomar banho na lagoa. Todavia, sair do espaço da aldeia sem estar plenamente recuperado sempre implica riscos, pois nunca se sabe quando se está *wītsixu*. Assim, ainda fraca, a pessoa poderá sofrer novas abordagens patogênicas dos *apapaatai*. Esse processo de melhora e piora, i.e. de sucessivos raptos e de extração de flechinhas, pode se estender por vários dias, semanas ou até meses a depender do caso. A segurança de que a alma do recém doente não será seguidamente raptada após breves melhoras depende diretamente da realização dos rituais de máscaras e/ou aerofones.

Quando uma pessoa é fracionada (raptada) por distintos *apapaatai* ao longo de um processo singular de adoecimento, tem-se uma ampliação das suas possibilidades de contato com as subjetividades não-humanas, e ainda uma ampla distribuição da pessoa raptada sobre o espaço cósmico, pois os mundos dos *apapaatai* não são necessariamente coincidentes. Contudo, quanto maior for a distribuição da pessoa e mais espalhadas e distantes estiverem suas frações-almas umas das outras, mais adverso será o adoecimento e maiores também deverão ser as festas, pois uma maior distribuição da alma implica um maior número de *apapaatai* envolvidos, portanto um maior número de personagens rituais a alimentar (Barcelos Neto s. d.)<sup>10</sup>.

## FEITICEIROS, APAPAATAI E PROTEÇÃO SOBRENATURAL

Os Wauja não possuem termos específicos para cada doença. Se eles têm uma conjuntivite, apenas dizem *ojutai kaupai* – *ojutai* traduz-se por « olho » e *kaupai* é o verbo que indica um estado indiferenciado de dor, assim *ojutai kaupai* especifica que a dor é no olho. *Kauki* é o termo genérico para doença e também para dor. E o termo genérico para doente é *kaukitsupá*, « aquele que tem dor ».

A doença é basicamente um sinônimo de dor, e dores são, antes de tudo, efeitos de substâncias estranhas ao corpo, as quais os Wauja denominam *ixana*. *Ixana* é um termo genérico que traduzo por substância-artefato patogênico e que abrange as flechinhas de *apapaatai* (*apapaatai onukula*), as flechinhas de *ixana owekeho* (literalmente « dono de feitiço », ou simplesmente « feiticeiro ») e o *iyāu*

*opotalá*, um tipo de feitiço também manipulado por *ixana owekeho*, mas que atua fora do corpo das vítimas (Barcelos Neto 2006b).

Raramente os Wauja estiveram dispostos a me explicar, em detalhes, sobre a natureza substantiva dos *ixana*; diante das minhas indagações se esquivavam com respostas irônicas: « *Eu não sei, Neto. Ixana owekeho sabe. Pergunta pra ele* ». Como ninguém jamais assumirá ser um feiticeiro, obter depoimentos detalhados e prolongados sobre feitiçaria é algo muito difícil. Meus dados sobre o assunto advêm, sobretudo, de casos específicos de adoecimentos, nos quais os diagnósticos, ou melhor as divinações xamânicas, constataram a presença de feitiços humanos e não-humanos ao mesmo tempo. No início da pesquisa, surpreendeu-me o fato dos Wauja evitarem oferecer maiores informações sobre os feitiços de *apapaatai*. Eu sabia que o assunto tabu era a feitiçaria humana, portanto, abordar as « coisas » de *apapaatai*, não deveria ser uma dificuldade a enfrentar no campo. Na verdade, eu tinha a impressão, dada por algumas etnografias xinguanas (Basso 1973; Viveiros de Castro 1977), de que as feitiçarias humana e não-humana constituíssem domínios separados. Ao contrário, eles apresentam pelo menos um nível de aproximação, o qual diz respeito exatamente às substâncias que produzem os feitiços. O que se sabe é que os feiticeiros manipulam refugos, exúvias *Je ne connais pas ce mot, je ne le trouve nulle part*.

E objetos oferecidos ou abandonados por certos *apapaatai* e vice-versa. Fênelon Costa também obteve, entre os Mehinako (Fênelon Costa 1988, p. 149), informações com esse mesmo teor.

Os corpos e « roupas » (máscaras, indumentárias, disfarces e adornos) dos *apapaatai* são, em geral, constituídos de *ixana* (feitiço). Assim, certos *apapaatai* podem ser considerados um grande feitiço ambulante. Mas o problema vai além disso, qualquer mínima parte de seus corpos são feitiços, em especial, fios de cabelo, pele, unha, dentes, ossos, fezes, urina, sangue e esperma, até mesmo objetos que os *apapaatai* manipulam, como suas « roupas », são dotados de capacidades patogênicas. As substâncias corporais/indumentárias dos *apapaatai* possuem propriedades patogênicas *per se*. Digo *per se*, pois não se trata de um feitiço manipulado, como no caso do *ixana owekeho*, que domina a tecnologia da combinação dos elementos para produzir feitiço. Um *apapaatai* não é, tomando de empréstimo um termo de Viveiros de Castro (1977, p. 231), um « tecnólogo do feitiço », ou melhor, um « tecnólogo do mal ». Os *apapaatai* não são, como os feiticeiros humanos, fazedores de « feitiços »; suas flechinhas, vetores de sua agência patológica, são partes do seu próprio corpo ou « roupa », são praticamente emanações destes.

Os *apapaatai* podem até atingir alguém com uma doença grave, mas essa ação não é vista, por eles próprios, como algo maléfico. Como explica Itsautaku, um dos mais importantes xamãs visionário-divinatórios (*yakapá*) do Alto Xingu, « os *apapaatai* querem ajudar, eles te adoecem para depois te ajudar ». Quase todas as ações dos *apapaatai* são revertidas em conhecimentos socialmente

importantes. Deles se aprende música, desenho, dança e procedimentos terapêuticos: os *apapaatai* introduzem doenças, mas eles ensinam como tirá-las, permitindo ao doente recuperar sua saúde. Posteriormente, esses mesmos *apapaatai* darão proteção ao ex-doente em troca de comida ritualmente oferecida. Os *apapaatai* são mestres de conhecimentos esotéricos altamente apreciados pelos Wauja. Contrariamente à feitiçaria humana, a ação patogênica dos *apapaatai* pode culminar em festas e não em mortes.

Porém se o ex-doente parar de oferecer alimentos cozidos aos seus *iyakanãu* (*apapaatai* protetor), eles o abandonarão, deixando-o sem proteção, portanto sob o risco de novos adoecimentos. A proteção pode ser reativada com a realização de um ritual, nos quais os *apapaatai*, na forma de aerofones, máscaras ou outros objetos rituais, participam ativamente e recebem alimentos por meio das pessoas (*kawoká-mona*) que executam a performance ritual com esses mesmos objetos.

Assim nos explica Yanahin, filho de Itsautaku, como os *iyakanãu* podem proteger um ex- « morto ».

O *apapaatai* orienta sua *upapitsi* (alma, mente, consciência) na hora do perigo. [...] Um dia, aqui em Canarana, eu estava andando de bicicleta, sem prestar atenção. Vinha um carro em minha direção, mesmo atrás de mim, mas eu não estava ouvindo nada. Eu já ia virar e o carro ia me pegar, mas de repente eu parei, não sei porque, e carro passou por mim de uma vez, sem buzinar, nem nada. Eu pensei: nossa eu não vi esse carro! Ele ia me matar.

Aqui na cidade, vocês falam « Deus! », « graças a Deus », vocês agradecem a Deus, a gente agradece o nosso *apapaatai*, aquele que nos adoeceu, *que a gente deu festa para ele*.

Yanahin prossegue sua reflexão evocando um outro modo de ajuda dos *apapaatai*.

Faz tempo, o irmão de Paru (um importante *yakapá yawalapíti*), meu tio (Tapayé) e meu primo (Ewelupi) foram para uma pescaria. Só meu tio e meu primo saíram de canoa, foram para o outro lado da lagoa (chamada Carrapato). Tem uma parte da lagoa, bem perto do meio, que é muito perigosa. Ninguém passa por lá. É mesmo proibido. Se você passar por perto, os peixes começam a pular.

Meu tio e meu primo pensavam que estavam remando no caminho certo, mas como estava chovendo e ventando muito [...], eles foram afastados para a direção dos *apapaatai-iyajo* (i.e. para a « casa » de monstros antropófagos, que fica no meio da lagoa), que já estavam preparados para comer o meu tio e o meu primo.

O irmão de Paru estava no acampamento de pesca, dormindo, sonhando. Ele via tudo o que estava acontecendo com eles. Ele gritava no sonho, gritava muito para que eles não ultrapassassem o limite do meio: – « Cuidado, vocês vão morrer! Vocês têm que sair daí! » Mas eles não escutavam nada. Até que o irmão de Paru gritou tanto que os *apapaatai* (protetores de Tapayé e Ewelupi) o escutaram e foram fazer uma barragem

(fila) bem comprida para que a canoa não passasse para o lado da « casa » dos *apapaatai-iyajo*. Ele (o irmão de Paru) também mandou seus *apapaatai (iyakanāu)* para ajudar.

A aproximação dos *apapaatai* protetores é mais freqüente nos sonhos. Essa relação onírica é diferente daquela vivida pelo « morto », que ao animalizar-se nos « outros mundos » não tem consciência da sua transformação. Já os sonhos com os *iyakanāu* se passam de um modo bastante diferente, pois não é a alma-substância vital (*upapitsi*) que passeia com os *apapaatai*, como no caso do « morto », mas a alma-olho (*ojutai ogamawato*).

### OS DESTINOS *POST-MORTEM* DAS ALMAS E A ANIMALIZAÇÃO

Como vimos acima, a alma wauja não pode ser abordada como uma unidade. A natureza múltipla que a constitui está além do contexto do rapto e da condição de vivente do sujeito; no *post-mortem* essa multiplicidade evidencia funções-destino específicas da alma, permitindo entender melhor a sua animalização.

Além da *upapitsi* (a substância vital, o « outro corpo »), os Wauja distinguem mais dois « tipos » de « alma-imagem » – *yakula* (literalmente « sombra ») e *ojutai ogamawato* (literalmente « algo refletido no olho », podendo ser melhor traduzido por « alma no (do) olho » ou simplesmente « alma-olho »)<sup>11</sup> – e um « tipo » de alma-do-morto, *iwjekui* (« vulto » ou « espectro do morto »). Esta categorização ternária pode ser sintetizada na *upapitsi* como uma categoria geral de referência para alma. As primeiras exegeses levaram-me a pensar que se tratava de três « tipos » dissociados de alma, todavia uma interpretação mais cuidadosa de novas exegeses alinha conceitualmente as três almas como manifestações da multiplicidade da *upapitsi* – manifestações enquanto « sombra », « reflexo » ou « espectro ». Essas três almas são sempre a imagem do corpo do sujeito, sendo portanto visualmente iguais entre si.

No sujeito vivente, *yakula* e *ojutai ogamawato* existem em um plano potencial e imagético (na verdade, como artificios descritivos sobre a alma ou meios de apreensão visual desta), embora sem a mesma substância vital que caracteriza a *upapitsi*. É apenas no *post-mortem* que algo vital (consciência e intenção) é incorporado a essas « imagens », tornando-as agentes. Com a morte, a *yakula* desprende-se do corpo e uma parte da *upapitsi* lhe é automaticamente incorporada, que então passa a ser chamada de *iwjekui*. Seu destino único é o céu, sua função é permitir um certo contato com os que ficaram para trás, os vivos. Outra versão diz que é a *ojutai ogamawato* que se transforma em *iwjekui*. Isso não se configura uma contradição, pois nem *yakula*, nem *ojutai ogamawato* são distintas em natureza, em seus planos potenciais elas são a mesma coisa, embora manifestadas de modos diferentes (« sombra » e « espectro », respectivamente).

Transformada em « espectro do morto », a *yakula* (ou a *ojutai ogamawato*, conforme a versão) segue para o céu, atualizando a sua potência subjetiva. No plano terreno, permanece a *ojutai ogamawato* (ou a *yakula*) que, despreendida do corpo do morto, é buscada pelo principal *apapaatai* que lhe causou, no passado, uma doença grave. Esse *apapaatai* foi seu companheiro-protetor (*kawoká*) ao longo da vida (Figura 1). Os dois principais destinos *post-mortem* da alma são, portanto, as aldeias celestes de humanos e os variados mundos dos *apapaatai*, onde as almas dos Wauja se animalizarão por completo.

### SONHOS: VIAGENS DA ALMA, TRANSFORMAÇÕES

As análises desta seção nos conduzirão de volta à « morte » e a outras nuances relacionais entre corpo e alma. Antes, porém, gostaria de discutir alguns aspectos metodológicos a respeito da recolha de dados sobre o sonho e a doença. Para começar, parece-me interessante uma questão posta por Thomas Gregor a partir da narrativa de um sonho de um dos seus informantes Mehinako:

*The perfect resemblance of the individual and his eye soul raises the fascinating question of whether the soul is merely an extension of the individual or separate being in its own right, albeit closely connected to its possessor. I raised this question with one of the villagers who had given the matter some thought. He recalled a dream in which he saw himself (that is, his soul) sleeping and having a dream. Following the logic of soul belief, he concluded that his soul must have its own soul, suggesting that the eye soul is a separate entity from the dreamer.*

*Does the soul's soul in turn have its own soul, as in infinite regression of Chinese boxes?* (Gregor 1981, p. 710)

Se sim ou não, é difícil responder, pois os Mehinako e muito menos os Wauja – que não compartilham da idéia de uma « alma da alma » – levam a questão adiante. Apesar da incerteza sobre a resposta, a idéia das caixas como uma pergunta me parece valiosa na medida em que ela se assemelha com a idéia de fracionamento da alma que abordei acima, mas ao mesmo tempo se distancia desta por suscitar a idéia de uma sucessão múltipla de continentes e conteúdos, o que é inválido para a noção wauja de alma. De todo modo, permanece a idéia de fragmentação, mas falta às análises de Gregor sobre os Mehinako aquilo que os Wauja mais obtiveram sucesso em elaborar: a idéia de distribuição desses fragmentos. O intuito de Gregor não é resolver a aparente confusão que emerge dessa questão, o seu interesse incide sobre os planos das narrativas oníricas e do sistema nativo de interpretação destas e sobre o que o autor pode extrair disso para pensar as noções de pessoa e *self*.

A coleta de narrativas de sonhos cotidianos configurou um material extremamente relevante para a análise de Gregor (1981, 1985). Levando em conta a

riqueza com que os Mehinako elaboraram essas narrativas e a imensa proximidade cultural entre eles e os Wauja, pensei que tal técnica de pesquisa pudesse se revelar igualmente profícua para mim. Tentei, absolutamente em vão, obter narrativas de semelhante riqueza. Os Wauja não me apontaram a narrativa de sonhos do cotidiano (ordinários) como um meio de pensar as questões que eu propunha investigar, que, a rigor, são quase as mesmas de Thomas Gregor. Foi em meio aos ajustes metodológicos das tentativas fracassadas que meus melhores e mais atuantes colaboradores wauja fizeram-me perceber que os sonhos estratégicos para minha etnografia eram os sonhos extraordinários, aqueles dos doentes graves e dos xamãs, os quais atualizam uma multiplicidade desconcertante de noções, cujo desafio descritivo-analítico certamente não se encerra aqui.

A riqueza que eu procurava estava nas narrativas das doenças e não nas narrativas dos sonhos propriamente ditos. Não quero dizer que os sonhos não tenham importância na experiência da doença, ao contrário: eles são informação fundamental no processo de diagnóstico, mas enquanto narrativa sua característica essencial é ser uma narrativa subordinada à outra – sonhos são narrados para explicar aspectos concretos de uma doença, como convulsão, vômito, hemorragia, dor localizada, prisão de ventre, diarreia etc. – por essa razão, quando tomadas de maneira isolada, as narrativas dos sonhos dos doentes tornam-se pouco rentáveis de um ponto de vista analítico. Para rentabilizar o sonho do doente é necessário reconstruir um processo mais amplo que envolve múltiplos agentes e momentos anteriores e posteriores ao próprio sonho.

Embora os Wauja não separem, conforme categorias lingüísticas, os sonhos dos doentes, dos xamãs e dos indivíduos sãos – *sepuni* é o termo empregado para qualquer sonho –, eles especificam as diferentes condições em que as experiências oníricas de cada sonhador se realizam, pois os sonhos dos doentes e dos xamãs<sup>12</sup> não são da mesma qualidade sensorial que os sonhos dos indivíduos sãos.

Os termos wauja e mehinako para as categorizações da alma são muito semelhantes, contudo, pelo menos um aspecto da experiência onírica demonstra ser divergente. A proposição de Gregor (1981, pp. 711-712) de que a alma, durante o sonho, estaria dissociada da pessoa, ou que aquela fosse uma « outra » pessoa, não apresenta ressonância nas exegeses wauja e com o que pude interpretar do meu material. Suponho que minhas divergências em relação às interpretações de Gregor devem-se ao interesse dele não ser tanto pela teoria mehinako da alma, quanto por uma teoria geral do sonho. Gregor aborda excessivamente o sonho como uma função da alma. É claro que as teorias do sonho e da alma se imiscuem, mas também se separam em vários pontos, ademais o campo semântico da alma é bem mais complexo que o do sonho. Já a idéia mehinako de que o conteúdo dos sonhos são *patalapiri* (cognato de *potalapitsi*; que Gregor traduz como « picture », « representation » ou « symbol ») faz certo sentido entre os Wauja, com a exceção dos sonhos dos doentes. Um sonho comum deve-se ao

desprendimento da alma-olho em direção a « qualquer lugar », seus caminhos são quase livres, em certa medida porque são « ilusórios ». O que se vê em um sonho comum são meras imagens sobre as quais a alma-olho não tem controle e pouco interage. Gregor (*ibid.*, p. 712) afirma que « *the Mehinaku are aware, for example, that dreams are often constructed out of the residue of daily events* », o que igualmente pode ser dito para os Wauja. Certa feita, um dos meus colaboradores pediu que eu não mostrasse os realísticos desenhos de *apapaatai* que coletei (vide reproduções em Barcelos Neto 2002) aos seus filhos pequenos para que eles não tivessem sonhos ruins. O sonho do doente grave, por outro lado, opera com categorias bastante diferentes: trata-se de uma experiência de outra natureza: a « morte », a animalização.

No meu sonho eu virei uma cobra jibóia.

Eu estava muito doente, com febre forte, e, à noite, sonhei. Sonhei que caminhava numa estrada junto com meu pai e minha família. Encontramos uma jibóia no meio da estrada, parada.

Aí comecei a bater nela para ela morrer. Eu pensei que ela ia só morrer. Mas não, ela me faria virar bicho como ela, ao entrar no meu corpo (i.e. colocando substâncias patogênicas através de « flechinhas »).

– Oh meu pai, eu vou matar essa cobra.

– Você não pode fazer isso, senão você vai virar cobra.

Eu não acreditei no meu pai. Aí bati na cabeça dela até matá-la. Arrastei-a para a beira do caminho e prosseguimos a viagem. Fomos para bem longe.

Senti que começava a virar cobra. Coçava meu dedão do pé, que logo virou um rabinho de cobra (Figura 2).

– O que está acontecendo? Perguntei ao meu pai.

– Cuidado, meu filho, agora você vai virar cobra. Você não pode matar ninguém, nem colocar feitiços nas pessoas. Lembre-se, você é gente, portanto não pode fazer o mal. Aconselhou o meu pai.

Aí começou a aumentar o rabo, tomando todo o meu corpo. Comecei a chorar.

– Ai meu pai, impeça isso de acontecer comigo.

– Agora não tem mais jeito. Depois você voltará (à sua forma humana).

Sobrou então só a minha cabeça (Figura 3). Corri (apontando para o movimento sinuoso do desenho). Fiquei muito triste (com vergonha) e quis esconder-me.

Quando entrei no mato, acordei. Acordei muito quente, com febre alta, quase morrendo. Vi meu corpo tremendo. Vi os *yatamânau* (xamãs) me ajudando, me curando, fazendo *yatamaki* (extração de substâncias/artefatos patogênicos por meio da fumaça do tabaco). Aí eu contei para eles o meu sonho.

– Você quase teve um ataque (convulsão). Se é verdade que virou cobra no seu sonho, nós descobriremos, tiraremos pedacinhos de couro de jibóia de dentro de você. Disseram os *yatamânau*.

E aos poucos foram tirando. Mostravam para mim. Voltaram mais tarde e tiraram mais, até acabar. Foi assim que eu melhorei, mas eu quase morri. (Barcelos Neto 2002, pp. 251-253)



FIG. 2 – Aulahu Wauja se transformando em cobra (autor: Aulahu Wauja 2000).

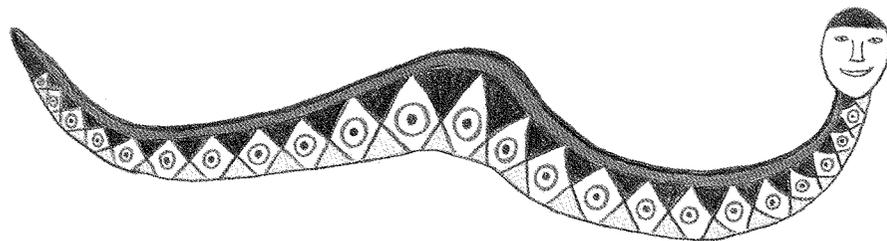


FIG. 3 – Aulahu Wauja se transformando em cobra (autor: Aulahu Wauja 2000).

A experiência acima, narrada por Aulahu, evidencia claramente que o sonho de um doente grave não é simplesmente uma seqüência de imagens mentais, ou seja, não se trata do « natural » desprendimento da alma-olho quando uma pessoa sã sonha cotidianamente. O próprio estado convalescente do doente, sua febre e suas dores são sinais explícitos de que ele está sofrendo uma transformação animal, cujas evidências são sempre manifestadas fisicamente, seja quando o doente vomita, defeca, apresenta sinais na pele, unhas e cabelo, perde o apetite ou sente gostos estranhos na boca, ou quando lhe são retiradas substâncias estranhas ao corpo humano. As dores são causadas pela incompatibilidade substancial entre os corpos dos humanos e dos *apapaatai*, o que conduz o mais frágil dos corpos ao colapso, no caso, sempre o corpo dos humanos. Enfim, o sonho do doente wauja não é, portanto, uma experiência ilusória e imagética, neste caso estamos mais próximos da teoria parakanã explicitada por Fausto (2001, p. 361) <sup>13</sup> do que da teoria mehinako explicitada por Gregor (1981).

O adoecimento grave como sonho/« morte » cria um campo intersubjetivo único e expõe a teoria amplamente verificada na Amazônia indígena de que o mundo é povoado por intencionalidades formalmente idênticas à consciência humana (Viveiros de Castro 2002a, p. 351). Mas o aspecto mais curioso é que na sua condição de cativo/sonhador, o doente vê os seres que o raptaram como « gente » (*iyãu*), ou seja, despidos das « roupas » animais ou monstruosas que normalmente os ocultam. Nestas circunstâncias, o que para os sentidos do corpo seria um animal, aos sentidos da alma é « gente » – antropomorfo ao menos, mas que não significa necessariamente humano conforme a acepção wauja de humanidade. Portanto, a alma vê o que o corpo ordinariamente não vê.

A teoria juruna, descrita e analisada por Lima, complexifica esse problema em pelo menos dois pontos. O primeiro afirma que há níveis de diferença e variações contínuas que caracterizam o regime cosmológico juruna, levando à observação de que a « humanidade » da onça não é a mesma « humanidade » do macaco guariba que por sua vez é distinta da « humanidade » dos humanos e assim por diante, o que « exprime menos uma noção de humanidade geral de todos os seres que um certo dualismo » (Lima 1999, p. 48) e aponta para a « ausência de um ponto de vista do todo, e, portanto, de hierarquia definida *a priori* » (*ibid.*, p. 49). O segundo ponto discute a privilegiada capacidade reflexiva dos humanos. Seguindo a teoria juruna explicitada por Lima, a diferença fundamental entre humanos e não-humanos é que estes últimos são incapazes de perspectivar a si mesmos.

### SENTIDOS E VISÕES

O sonho do doente não é, contudo, a única maneira dos não-xamãs receberem informações dos *apapaatai*. Todo aquele que passou por uma animalização e foi, em seguida, desanimalizado, poderá ainda compartilhar algo com os *apapaatai*.

Ao tratar de entender outros modos de contato com esses seres, distintos das doenças graves, um dos meus colaboradores, contou-me o caso de uma velha doente que tinha sido tratada em *Piyulaga*, a aldeia wauja, algumas décadas atrás, pelo grande *yakapá* daquele tempo, Malakuyawá.

Mesmo tendo suas frações-alma recuperadas pelos xamãs, Malakuyawá aventava que pelo menos uma fração não tinha sido recuperada, deixando a mulher mais ou menos livre para ver coisas que apenas se vê em momentos que antecedem a morte ou durante eclipses lunares e solares. Por esta razão, a ex-doente via coisas desagradáveis, como imagens que eram interpretadas como o prenúncio da morte de certas pessoas e imagens de pessoas estranhas manipulando feitiços atrás das casas e roças. Eram os *apapaatai* que mostravam isso para ela, pois eles ainda não a haviam abandonado completamente.

Essa experiência, conhecida por *mapitsai*, é uma revelação imediata dos sentidos da alma para os sentidos do corpo, todavia ela é diferente dos sonhos do « morto » e dos sonhos da alma-olho, pois estes são pretéritos, são memórias, enquanto o *mapitsai* é uma visão presente de algo que vai ocorrer em um futuro próximo. O *mapitsai* é imediato porque, neste contexto, alma e corpo não estão separados por estados oníricos ou por patologia crônica, portanto, ele acontece apenas quando a pessoa está acordada e plenamente consciente. Em geral, o *mapitsai* se manifesta por meio da alteração visual de um evento corrente, que só a pessoa escolhida vê. O *mapitsai* é uma abordagem visual feita pelos *apapaatai*, é uma subversão dos sentidos normais do corpo humano. Há mais de uma forma de *mapitsai*, mas o princípio que regula a experiência é esse imediatismo na transmissão dos sentidos da alma para o corpo.

Na década de 1990, uma mulher wauja tinha ido à Brasília para tratamento médico acompanhada de seu marido; no caminho do hospital ela viu alguém cair do alto de um edifício e começou a gritar dentro do carro avisando e mostrando o fato para o marido. Era apenas um pedaço de papel que alguém tinha jogado, mas a mulher vira um corpo. Ela teve um *mapitsai*, um aviso de *apapaatai*. Naquela mesma semana, a mulher morreu. Sua morte foi também anunciada por um outro *mapitsai* para uma de suas sobrinhas que ficou em *Piyulaga*, e que mais tarde foi avisada pela imagem-alma (*ivejekui*) da sua tia que ela também morreria em um leito de hospital. Um *mapitsai*, portanto, não se encerra em si mesmo, ele pode encadear um contato entre mortos e vivos ou ainda provocar querelas em torno de acusações de feitiçaria, pois um *mapitsai* pode « mostrar » quem faz feitiços.

Pessoas que saem para atividades fora da aldeia correm orisco de suas almas serem abordadas por *apapaatai*. Estes lhe oferecem comidas que, se forem aceitas, podem adoecer quem as consumir. Do ponto de vista da alma humana, o que os *apapaatai* lhe estão a oferecer parece ser algo saboroso e – o mais importante – cozido; porém, o que os *apapaatai* estão de fato a oferecer é sangue, pus, carne crua ou podre. De maneira inversa, os *apapaatai*, na forma de insetos e vermes,

comem o pus e o sangue que saem das feridas humanas como se, para eles, fossem mingau. Essas inversões de pontos de vista são o fundo conceitual da *apapaatai*-zação dos doentes wauja. Quando um « morto » é levado pelos *apapaatai* para pescar, ele não percebe que os peixes são assados em um fogo que não produz nenhum calor; para os *apapaatai* e para o « morto » os peixes estão sendo de fato assados, mas na verdade eles permanecem crus. Isso é constatado quando do corpo do « morto » são extraídas microporções de peixe cru. A perspectiva do outro é revelada no corpo patogênico.

### ENTRE A « MORTE » E A MORTE. PALAVRAS FINAIS

Descrevi nas seções acima como os desejos alimentares insatisfeitos, os estados corporais alterados, a dor extrema, os sentidos, os sonhos, as visões e as substâncias estranhas ao corpo humano se entrelaçam para constituir o campo empírico do entendimento wauja sobre um devir *apapaatai*. Todavia, esse devir não se limita ao âmbito dos estados patológicos, ele constitui, acima de tudo, uma ontologia de transformações que abrange todos os seres e coisas existentes.

Do vestir e despir « roupas » a estar presente no local de um eclipse, poucas são as ações wauja que não se dão na arena da *apapaatai*-zação e dos « donos » (*wekeho*) espirituais das coisas e seres. Até os simples trabalhos de descascar mandioca e manipular argila colocam o sujeito da ação no limiar de uma relação com os *apapaatai*. Não me parece que o pensamento wauja sobre a *apapaatai*-zação seja uma dissolução do humano no animal ou vice-versa, ou seja, que ela crie um território de indistinção. Trata-se, segundo este plano de análise, de uma categoria que modula *grau*<sup>14</sup> (há onças que são mais onças do que outras onças, assim como há wauja que são menos wauja que outros wauja, sobretudo os « mortos ») e *tipo*. Contudo, ainda que a oncidade dos wauja seja de mesmo *tipo* que a oncidade das onças, ambas seguramente podem ser diferentes em *grau*. Haverá, portanto, sempre um resíduo de diferença. A fala dos « mortos » que passeiam com os *apapaatai* é exemplar nesse sentido: « eu estava com gente estranha; eles eram gente, mas não como os Wauja; eram feios; tinham dedos de sapos ». Possivelmente, apenas depois de morto, os wauja deixam de vê-los assim, distintos.

Essas reflexões têm ressonâncias também no campo dos objetos rituais, onde a oncidade de uma flauta não é igual a de uma máscara e onde uma onça não poderá ser um zunidor e este uma larva. Cada objeto ritual dá corpo específico e singular a espécies distintas de onças, de peixes, de pássaros. Ademais, o corpo artefactual confere poderes xamânicos que os redefinem hierarquicamente, assim uma onça feita como flauta é mais poderosa que uma onça feita como máscara. Os objetos são populações específicas de seres marcados por descontinuidades corporais (e.g. corpo de flauta) e continuidades espirituais (e.g. consciência e capacidade de performance musical) com seus « donos ». A análise que Tânia

Lima (1999, p. 47) propõe para o material juruna, distinguindo o que é humano, divino e animal na classe dos humanos, na classe dos animais e na dos espíritos, lança uma luz interessante sobre esses processos, permitindo ver cada ser como uma posição relacional e não como o efeito e sucessão de uma ordem de classes. Nesse sentido, uma flauta pode ser uma onça no domínio dos humanos ou uma onça que toca flauta pode ser um espírito no domínio dos animais.

Os objetos rituais, em especial aerofones e máscaras, são como uma população cativa de seres « sobrenaturais » que os ex- « mortos » devem cuidar. Quando devidamente alimentados, via especialistas rituais que executam sua performance, esses objetos asseguram que o ex- « morto » não volte tão cedo a « morrer ». Assim como os espíritos *zyakanãu*, mencionado acima, eles constituem uma proteção contra doenças ou certos infortúnios. Contudo, basta que a oferta de alimentos cozidos aos objetos rituais seja suspensa por algum tempo para que eles encarnem as potências patogênicas de suas animalidades-monstruosidades prototípicas. É por essa razão, que diante da impossibilidade de alimentá-los os Wauja queimam ou abandonam seus objetos rituais. As máscaras, objetos-*apapaatai* por excelência, são os que com mais frequência vão para a fogueira, ou são, em último caso, deixados a apodrecer. Um detalhe importante e curioso é que a maioria da máscaras feitas para lojas de artesanato não tem boca e/ou dentes, uma estratégia de dessubjetivá-las, de impedir que sua monstruosidade não venha à tona pela falta de comida.

Por outro lado, objetos duráveis, que superam o tempo de vida de um ser humano, como os trios de flautas *Kawoká*, permanecem a comer entre os Wauja por décadas a fio sem serem destruídos. Por representarem uma espiritualidade modelar (Viveiros de Castro 2002b), as *Kawoká* são mais do que humanos e mais do que *apapaatai*, ordinariamente falando. As *Kawoká* são os únicos objetos-sujeitos do cosmo wauja verdadeiramente hiper retentores de personitudes, tanto prototípicas quanto atuais, talvez por isso seja a sua música a que conduz os cadáveres dos aristocratas wauja – *amunaw*, outros sujeitos também retentores – para suas sepulturas. Os objetos são essas populações que estão entre a « morte » e a morte. E nos mundos dos mortos eles são espíritos, potências. \*

\* Manuscrit reçu en juillet 2006, accepté pour publication en février 2007.

#### NOTAS

Este artigo, baseado no terceiro capítulo da minha tese de doutorado (Barcelos Neto s. d.), complementa e é complementado por dois outros artigos (Barcelos Neto 2006a e b). Meus trabalhos de campo foram financiados pelo Governo do Estado da Bahia e pelo Funpesquisa/UFSC (ano de 1998), pelo Museu Nacional de Etnologia de Portugal (ano 2000) e pela FAPESP (anos de 2001 e 2002). A CAPES, a FAPESP e o CNPq concederam-me bolsas de estudos em diferentes etapas da pesquisa. Agradeço aos Wauja pelo muito que me ensinaram e a Lux Vidal, Maria Rosário Borges, Pedro Agostinho, Maria

Rosário Carvalho, Michael Heckenberger, Bruna Franchetto, Rafael Bastos e Carlos Fausto os incentivos para o desenvolvimento das minhas pesquisas no Alto Xingu.

1. O leitor avançado em etnologia amazônica sabe que o conjunto de monografias e artigos sobre o tema é vastíssimo e crescente, não sendo possível comentá-las aqui. Menciono apenas três coletâneas, Langdon e Baer (1992), Langdon (1996) e Whitehead e Wright (2004), cujo conjunto de capítulos oferece uma visão atualizada sobre o tema entre vários povos amazônicos.

2. O leitor encontrará na literatura etnológica o termo « Waurá », que é o etnônimo difundido desde a primeira publicação sobre o Alto Xingu (Steinen 1886). Optei grafar « Wauja » por este ser o etnônimo auto-atribuído. Os Wauja são um povo de língua arawak que habita a região ocidental da bacia dos formadores do rio Xingu, Estado do Mato Grosso, Brasil. Dentro das fronteiras do Parque Indígena do Xingu, os Wauja somam uma população de aproximadamente 375 pessoas, das quais 320 residem em *Piyulaga*, uma aldeia circular com o sistema de praça central e casa das flautas. As demais 55 residem em *Aruak*, uma aldeia no baixo rio von den Steinen. Dados censitários informados por Hukai Wauja, chefe da aldeia *Aruak*, em setembro de 2006.

3. A alma a que me refiro aqui é a *upapitsi*, que pode ser literalmente traduzida por « o outro corpo ». Esse outro corpo tem uma natureza « espiritual » que é entendida como substância vital, consciência, mente. Desconheço a existência de um termo wauja para « frações-alma », porém as exegeses sobre o rapto indicam um sentido de fracionamento; a substância vital é perdida de modo parcelado e não de uma única e definitiva vez.

4. « Bicho » e « espírito » são as traduções em português que os Wauja dão para *apapaatai*. Elas sintetizam uma alteridade prototípica, cujo fundo ontológico é um contínuo de transformações que atinge desde artefatos até os próprios Wauja. As transformações são efeitos de ações muito específicas (e.g. comer cru, manipular determinadas substâncias, quebrar tabus etc.), e não de fenômenos « naturais ». Um atributo extremamente importante dos *apapaatai* é o vínculo de « dono » (*wekeho*) que eles possuem com os recursos, coisas e animais essenciais para a sobrevivência wauja. O « dono » é aquele que cuida espiritualmente de um recurso ou ser. Assim, quando os Wauja os manipulam ou consomem, eles estão virtualmente em contato com os « donos ».

5. Os *animais* e os *mortos* (muitos destes transformados em animais depois da morte) são a forma e a perspectiva prototípicas da alteridade em grande parte da Amazônia indígena (Viveiros de Castro 2001, 2002a e b; Viveiros de Castro *et al.* 2003, 2006; Fausto 2001).

6. Usa-se *witsixu* quando o sujeito é determinado e *witsixuki* para se referir a um estado genérico de *witsixu*.

7. Os Wauja não usam o termo « saliência », eles apenas dizem que os *apapaatai* conseguem ver e tocar a alma, na condição de *witsixu* a alma torna-se apreensível.

8. O conhecimento sobre esses corpos em miniatura foi-me dado pelos desenhos dos xamãs visionários- divinatórios que revelam a sua perspectiva sobre os microcorpos que adentram o corpo dos doentes como flechinhas de feitiço (*apapaatai onukula*).

9. Trata-se de um tipo de feitiço altamente letal, produzido por semelhança e contágio, na forma de pequeninos bonecos ou trouxinhas, neutralizável apenas por xamãs visionário-divinatórios muito poderosos e pelo feiteiro que o produziu. Vide em Barcelos Neto (2006b) uma etnografia detalhada do *iyãu opotalá* e da noção wauja de feitiçaria humana.

10. Compare-se, por exemplo, tal modelo de fragmentação múltipla com o material ikpeng de Rodgers: « o agente afetante é invariavelmente múltiplo. O sujeito ikpeng afetado começa a entrar em uma mescla populacional, se somando a esta, suplementando um povoamento heterogêneo » (Rodgers 2002, p. 102). E daí com a discussão sobre a pessoa fractal na Melanésia (Strathern 1988).

11. *Ogamawato* refere-se a algo que reflete sobre o líquido ou sobre algo dotado de profundidade, é igualmente dito para reflexos na água, mas não para reflexos no espelho.

12. Como veremos adiante, o xamã visionário-divinatório (*yakapá*) é um doente « permanente » em função das substâncias patogênicas que ele carrega em seu corpo.

13. O mundo onírico parakanã desenha uma teoria do sujeito e da ação. Nos sonhos operam-se, por exemplo, curas, caçadas e festins; aí as interações são tão plenas como na vida desperta. A

cosmologia parakanã « dá ao sonho uma função precípua na produção e manutenção da vida; por meio dele, busca-se contrabalançar e controlar as forças negativas da existência – a dor, o sofrimento, a doença – para se alcançar vida longa e felicidade » (Fausto 2001, p. 384).

14. Essa discussão nos remete aos estudos sobre os afixos modificadores *-kumã*, *-iyajo*, *-mona* e *-malu* da cosmologia xinguana (Viveiros de Castro 2002b; Barcelos Neto 2006a).

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

#### BARCELOS NETO Aristóteles

- 2002 *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*, Prefácio de Elsje Lagrou, Assírio & Alvim/Museu Nacional de Etnologia, Lisboa.
- 2004 *Visiting the Wauja Indians: masks and other living objects from an Amazonian collection*, Apresentação de Joaquim Pais de Brito, Museu Nacional de Etnologia, Lisboa.
- 2006a « “Doença de índio”: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica », *Campos. Revista de Antropologia Social*, 7 (1), pp. 9-34, Curitiba.
- 2006b « De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal », *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 12 (2), pp. 285-313, Rio de Janeiro.
- s. d. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*, Apresentação de Michael Heckenberger, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo [No prelo].

#### BASSO Ellen Becker

- 1973 *The Kalapalo Indians of Central Brazil*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

#### FAUSTO Carlos

- 2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, EDUSP, São Paulo.

#### FÉNELON COSTA Maria Heloísa

- 1988 *O mundo dos Mehináku e suas representações visuais*, Editora da UnB, Brasília.

#### GREGOR Thomas

- 1981 « “Far, far away my shadow wandered...”: dream symbolism and dream theories of the Mehinaku Indians of Brazil », *American Ethnologist*, 8 (4), pp. 709-720.
- 1985 *Anxious Pleasures. The Sexual Lives of an Amazonian People*, University of Chicago Press, Chicago.

#### LANGDON Esther Jean (ed.)

- 1996 *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

#### LANGDON Esther Jean e Gerhard BAER (eds)

- 1992 *Portals of power: shamanism in South America*, New Mexico University Press, Albuquerque.

#### Barcelos Neto

#### DESEJO ALIMENTAR, DOENÇA E MORTE ENTRE OS WAUJA

#### LIMA Tânia Stolze

- 1999 « Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14 (40), pp. 43-52, São Paulo.

#### RODGERS David

- 2002 « A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng », *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8 (2), pp. 91-126, Rio de Janeiro.

#### STEINEN Karl von den

- 1886 *Durch Central Brasilien*, Brockhaus, Leipzig.

#### STRATHERN Marilyn

- 1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.

#### VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1977 *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti*, dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- 2001 « GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality », in Laura Rival e Neil Whitehead (eds), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford, pp. 19-43.
- 2002a « Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena », in Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo, pp. 345-399.
- 2002b « Esboço de cosmologia yawalapiti », in Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo, pp. 25-85.

#### VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, Oscar CALAVIA, Carlos FAUSTO, Tânia Stolze LIMA e Bruna FRANCHETTO

- 2003 *Transformações indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*, Projeto PRONEX apresentado ao CNPq, Núcleo de Transformações Indígenas, Museu Nacional, Rio de Janeiro [manuscrito].

#### VIVEIROS DE CASTRO Eduardo et al.

- 2006 *A Onça e a Diferença*, Projeto AmaZone, Núcleo de Transformações Indígenas, Museu Nacional, Rio de Janeiro [http://amazone.wikia.com/wiki/pagina\_principal].

#### WHITEHEAD Neil e Robin WRIGHT (eds)

- 2004 *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*, Duke University Press, Durham/London.