

ATRAVESSANDO PESSOAS NO NOROESTE AMAZÔNICO*

Pedro Lolli

Preâmbulo

Este texto propõe desenvolver a relação entre ações xamânicas e mitos, mais especificamente a relação entre fórmulas verbais usadas em ações rituais e mitos que se referem ao uso delas. Adoto como ponto de referência etnográfica o povo indígena que se autodenomina Yuhupdeh¹ e vive no igarapé Castanha, afluente do médio Tiquié, localizado na região do Alto Rio Negro.

A região é conhecida por sua diversidade multiétnica e multilinguística. Em território brasileiro existem 21 povos indígenas divididos em três famílias linguísticas: Tukano Oriental, Maku e Aruak. Essa diversidade conforma uma rede social hierarquizada integrada por circuitos de trocas matrimoniais, rituais e de mercadorias. Dentro dessa armação hierárquica, os povos da família Maku, na qual os Yuhupdeh estão incluídos, ocupam posições de inferioridade. Se, por um lado, isto contribui para que as trocas matrimoniais entre os Maku, os Tukano e os Aruak sejam raras, por outro, não cria impedimento quanto às trocas rituais.

É o que acontece, por exemplo, com os Yuhupdeh que vivem no igarapé Castanha. Eles integram com seus vizinhos Desana, Tukano e Yeba Masa um circuito de trocas rituais que tem as realizações das festas de Dabucuri, de Jurupari e de santo como seus momentos mais intensos.² Contudo, se esses eventos, que podemos chamar de grandes festas, são momentos privilegiados, isto não significa que o circuito se restrinja a eles. Há situações não festivas em que também ocorrem ações rituais. É o caso da execução das fórmulas verbais de cura e proteção que ocorre tanto nas grandes festas quanto no dia a dia.

Estamos aqui no campo que Monod Becquelin e Erikson (2000:17) denominaram microrritual, no qual os "diálogos cerimoniais" e os "diálogos cotidianos" se interpenetram. De fato, a maior parte das fórmulas verbais são executadas em situações cotidianas e envolvem tanto relações intracomunitárias como intercomunitárias. Nesse sentido, há na área do igarapé

Castanha, entre os Yuhupdeh, os Desano, os Makuna, os Tuyuka e os Tukano, um compartilhamento dos saberes e das práticas dessas fórmulas verbais.

Em yuhup tais fórmulas verbais são denominadas *mih-diin tæg pë*³ e traduzidas comumente na região como benzimento de cura e proteção, sendo *mih* um modificador de transitividade, *diin* fala, *tæg* uma conjunção que indica finalidade, e *pë* significa dor e doença. Os *mih-diin* constituem um gênero específico da arte verbal yuhup que, além dos *mih-diin tæg pë*, também é formado pelos *mih-diin tæg hát*, benzimentos de nominação (*hát* é um substantivo que significa nome). Há ainda um conjunto de fórmulas verbais que pode ser relacionado aqui e que é usado para produzir uma doença em determinada pessoa. Em yuhup tais fórmulas recebem o nome de *döh*. O significado da palavra é estragar, soprar e se refere tanto às fórmulas verbais específicas quanto às doenças produzidas pelo uso de plantas venenosas. Essas fórmulas são guardadas com extremo segredo e ninguém assume publicamente ter conhecimento delas — características que encontram correspondência em outros povos da região, notadamente Desana (Buchillet 2004:113-115) e Baniwa (Wright 2004:86-89).

Esses gêneros estão intimamente ligados a outro gênero da arte verbal conhecido como *big ni diih*, que literalmente quer dizer histórias de antigamente, sendo *big* um advérbio de tempo que nos indica um tempo antigo, *ni* um marcador de evidência que indica que o falante não viu o evento, mas viu sinais que indicam a ocorrência, e *diih* um substantivo que significa história. Este gênero corresponde ao que comumente na antropologia se designa mito e se distingue do gênero das histórias em geral, denominadas apenas *diih*. É amplamente reconhecido na região do Noroeste amazônico que grande parte da origem do conhecimento dos benzimentos (*mih-diin tæg pë*) provém das histórias de antigamente (*big ni diih*).

Muitos trabalhos antropológicos sobre o Noroeste amazônico trataram, ora mais profundamente ora mais superficialmente, das fórmulas verbais como ação xamânica e as associaram aos mitos.⁴ Atualmente, a "Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro" conta com oito volumes de autoria indígena e revisão antropológica, na qual abunda um conjunto de narrativas míticas que destacam a execução dos benzimentos. Se, por um lado, muita tinta já foi gasta sobre o assunto, por outro, pouca foi gasta com os Yuhupdeh; além disso, poucos estudos se dedicaram a analisar os conteúdos e a estrutura das fórmulas verbais de cura e proteção. Dentre estes poucos, é necessário destacar o de Dominique Buchillet, cuja pesquisa sobre os benzimentos na região é referência obrigatória.

A proposta deste texto é também perscrutar a relação entre os benzimentos de cura e proteção e os mitos, colocando o material yuhup em comparação

com materiais etnográficos dos outros povos da região, de forma a pensar a integração dos Yuhupdeh nessa rede de conhecimentos e práticas rituais que caracteriza o Noroeste amazônico. Para tanto, as análises se apoiam no exame do material etnográfico baseado na observação de situações em que os benzimentos foram executados, na tradução de um conjunto de benzimentos yuhup e num conjunto de narrativas míticas do Noroeste amazônico que se refere ao benzimento.⁵

Início analisando comparativamente o conjunto de narrativas míticas sobre os benzimentos. Depois trato de descrever uma situação típica de execução de um benzimento de cura e proteção. Em seguida, analiso as ações realizadas na execução dos benzimentos a partir da tradução livre de um benzimento para dor de braço.

A ontogênese do benzimento

Nas narrativas míticas, a gênese dos benzimentos se confunde com a gênese do universo, na medida em que são processos intrincados. Nas histórias sobre as gêneses primordiais,⁶ os benzimentos aparecem associados ao ipadu,⁷ à cuia de ipadu, ao tabaco, à forquilha do tabaco, ao banco, ao bastão etc. — conhecidos em seu conjunto como instrumentos de vida e transformação. A gênese do universo acontece através da mistura destes instrumentos. Tudo que é engendrado nesta fase aparece sob a condição de pessoa.

Referência nada estranha ao pensamento mítico ameríndio. Lévi-Strauss, numa famosa entrevista, definiu mito como “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss & Eribon 2005:195-196). A partir da obra de Lévi-Strauss, e dialogando com ela, dezenas de etnografias relativas às chamadas terras baixas sul-americanas, condensadas por Viveiros de Castro (1996) através do conceito de perspectivismo, e por Descola (Descola & Palsson 1996) através do de animismo, permitem acrescentar à resposta de Lévi-Strauss que, nesse plano mítico, o que aproxima homens e animais é a condição compartilhada de pessoa. Segundo Descola, o animismo seria um modo de identificação em que os humanos imputam aos não humanos uma interioridade idêntica à sua, mas uma fisicalidade heterogênea. Animais e plantas são pessoas dotadas de uma alma que lhes permitem comunicar-se com os humanos. O que se compartilha, portanto, é “a humanidade como condição e não o homem como espécie”.

Entretanto, como bem nos adverte Viveiros de Castro, a zona de indiscernibilidade entre humanos e não humanos criada nesse plano mítico pela

condição comum de pessoa não deve ser entendida como uma região de indiferenciação e de homogeneidade, mas como condição da diferenciação e da heterogeneidade. "A suposta indiferenciação entre os sujeitos míticos é função de sua irredutibilidade radical a essências ou identidades fixas, sejam elas genéricas, específicas ou individuais (pense-se nos corpos destotalizados e 'desorganizados' que vagueiam nos mitos)" (2006:324).

Viveiros de Castro e Descola seguem caminhos delineados pela teoria de Lévi-Strauss, e estão associados ao que se pode chamar de mitologia das fluxões — não simplesmente para reproduzir o já feito, mas para levá-la adiante. E ao fazerem isso, não estão interessados apenas em Lévi-Strauss, mas sobretudo no que ele diz sobre o universo ameríndio, ou melhor, que universo ameríndio se entrevê em Lévi-Strauss. Ganham destaque e centralidade para ambos os autores as passagens entre humanos e animal. Em termos lévi-straussianos, podemos dizer que perspectivismo e animismo são conceitos que tratam das metamorfoses advindas do "reino da continuidade"; em outras palavras, tratam da sobrenatureza da relação entre humanos e animais.

Se, por um lado, as histórias de antigamente da região do Noroeste amazônico ressaltam o compartilhamento da condição de pessoa por humanos e animais, por outro, elas também conferem um destaque preeminente aos objetos, na medida em que são os instrumentos de vida e transformação que produzem a pessoa (S. Hugh-Jones 2009). Andrello afirma que aos ancestrais coube o "manejo das potências primordiais e a busca dos meios que pudessem propiciar a individuação progressiva dos grupos do Uaupés" (2006a:415). Desse modo, o pressuposto deste trabalho é que os benzimentos, tal como os instrumentos de vida e transformação, são ao mesmo tempo parte dessas potências primordiais e meio de manejá-las.

A etnografia do Noroeste amazônico exige que os objetos não sejam abordados como derivativos da relação humano/animal, mas como o dado a partir do qual se constrói tal relação. É necessário dizer que não somente os humanos e os animais compartilham da condição de pessoa, mas também os objetos (S. Hugh-Jones 2009:56). Em inúmeras versões míticas, humanos, animais e objetos aparecem como pessoas.

É o caso de uma versão desana do clã Guahari Diputirô Porã sobre o início do mundo que conta sobre como Baaribo tentou fazer a primeira geração para povoar o mundo. Para realizar tal trabalho, ele juntou a fumaça de tabaco, o pó de ipadu e fez em pensamento um benzimento. Dessa mistura, produziu um líquido que colocou dentro do útero de Bupu Mago para que ela pudesse multiplicar a humanidade (Galvão & Galvão 2004:29-31).

Na versão tukano do clã Ye'pârã-Oyé Pô'ra, a primeira geração também foi fabricada através do uso do tabaco, do ipadu e do benzimento. Além disso,

usaram instrumentos como a cuia, o banco, o bastão, a forquilha de cigarro. Através dessa mistura Imikoho-yẽki fez aparecer Ye'pa-masó.⁸

Ele então verificou os instrumentos de vida e de surgimento que possuía. Pegou o cigarro, as cuias e outros instrumentos, como o banco e o ipadu. Acendeu o cigarro e continuou pensando. Foi então que, materializando-se a partir da fumaça de seu cigarro, uma mulher surgiu por trás dele (Maia & Maia 2004:21).

Na versão tukano do clã Hausiró Porã encontramos o ipadu, o tabaco, o banco e a cuia de ipadu envolvidos como instrumentos para fazer a primeira geração de pessoas. Imiko Ñehkios os utiliza para fazer a terra, os rios, o vento, a mata, as chuvas e os seres que habitarão o mundo. As realizações são acompanhadas de benzimentos (Azevedo & Azevedo 2003:21-33).

A versão desana Kẽhĩripõrã é a mais radical quanto à preeminência dos objetos, pois é diretamente deles que aparece a primeira geração de pessoas. Diferentemente das outras versões em que objeto e demiurgo são simultâneos, aqui o objeto não só é primeiro como o que instaura o processo de individuação.

Haviam [sic] seis coisas misteriosas: um banco de quartzo branco, uma forquilha para segurar cigarro, uma cuia de ipadu, o suporte desta cuia de ipadu, uma cuia de farinha de tapioca e o suporte desta cuia. Sobre estas coisas misteriosas é que ela se transformou por si mesma. Por isso, ela se chama a "Não Criada" (Lana & Lana 1995:19).

Como ressaltei anteriormente, em todas essas versões os instrumentos de vida e transformação são os operadores que fazem aparecer as primeiras pessoas no mundo. À medida que essas pessoas aprendem a manipular esses instrumentos, suas ações fazem aparecer outras gerações de pessoas.⁹

S. Hugh-Jones, analisando um conjunto de mitos sobre a gênese do mundo semelhantes ao aqui exposto (algumas versões sendo as mesmas), sugere que esta fase primordial corresponde às primeiras tentativas de fabricação dos seres humanos. Seguem-se, a partir de diversas tentativas fracassadas, sucessivas transformações que culminam com a emergência dos seres humanos em sua aparência atual. Os mitos contam que num determinado momento, no caso dos seres humanos, as transformações resultaram na "gente verdadeira"; no caso dos animais, das plantas, dos rios, transformações divergentes teriam resultado em "gentes" diversas. Gentes que, do ponto de vista dos humanos, não aparecem, de modo geral,¹⁰ como pessoas.

Essa nova fase se instaura com o advento da reprodução sexual (Azevedo & Azevedo 2003:36; Hugh-Jones 2009). Enquanto na fase anterior só existe um modo artefactual de reprodução da pessoa, operado pelos instrumentos, nesta é desenvolvido também um modo genital.¹¹ Nas palavras de Hugh-Jones, ao se referir à fase primordial: "Ao invés de ser sexual, a inseminação e a gestação se dão de modo artefactual" (2009:44, minha tradução). Nesse sentido, a reprodução sexual é uma metamorfose da capacidade reprodutiva dos instrumentos de vida e transformação. Em ambos os casos estamos diante de técnicas de fabricação da pessoa, que visam potencializar os seus desenvolvimento, crescimento e multiplicação. A reprodução da pessoa, portanto, não tem como modelo primeiro a relação sexual, mas a inseminação artefactual.

Esse processo de transformação da técnica acontece à medida que se tem uma materialização e a tomada de corpo progressiva a partir de um estado imaterial e desincorporado (Hugh-Jones 2009:36). O processo diz respeito a uma série de transformações metamórficas em que cada vez mais as aparências vão se diferenciando e, concomitantemente, encobrindo a condição de pessoas em face das perspectivas umas das outras. Neste ponto, a fabricação da pessoa do Noroeste parece se coadunar com o perspectivismo no sentido de que esse ocultamento está diretamente relacionado à diferenciação do que fazem os corpos.

Fazendo pessoa

Se, por um lado, a etnografia da região confirma a centralidade das metamorfoses dos corpos na fabricação da pessoa, por outro, destaca que os primeiros corpos são os instrumentos de cuja mistura os outros corpos apareceram. Os corpos humanos são compostos de artefatos culturais e sua reprodução se dá através de suas misturas (Hugh-Jones 2009:41).

Abaixo transcrevo trecho de um episódio mítico registrado junto aos Yuhupdeh, pois nele encontra-se uma transformação metamórfica que faz parte do conjunto referido.

Antigamente (big ní) tinha quatro homens. A filha de Jararaca vinha trazendo um desses homens. Jararaca-pai viu que sua filha estava trazendo um homem¹² e se transformou em matapí para capturá-lo. Ao se aproximarem, o homem foi capturado e morto por Jararaca, que o levou à sua casa para moqueá-lo.

A filha foi buscar o segundo homem para trazer para seu pai matá-lo também. Após matar mais esse, colocou-o em cima do jirau para moqueá-lo com lenha de

paxiúba, junto com o outro irmão. A filha voltou para buscar o terceiro homem, que teve o mesmo destino.

O último, que era o irmão menor, estava sendo trazido pela filha de Jararaca. Quando chegaram onde estava o matapí, ela pediu para que ele o pegasse, mas ele se recusou e pediu para que ela o fizesse. Quando ela pegou o matapí, o irmão menor deu um golpe de facão no pai dela, matando-o. Em seguida, picou Jararaca em pedacinhos.

A filha de Jararaca ficou muito triste, chorando sem parar ipye ipye ipye. O irmão menor ficou ouvindo a filha chorando, enquanto esta tentava emendar os pedaços para tentar trazer seu pai à vida novamente. Ela pegou vários tipos de cipós para tentar emendar o corpo, mas não conseguia. Só quando usou o cipó *tak tid*,¹³ ela conseguiu fazer as emendas, mas ficou faltando a cabeça. Ela saiu à procura da cabeça de seu pai, porém não conseguia encontrá-la. Resolveu, então, tentar fazer a cabeça com vários tipos de *sépe'*. Só conseguiu quando usou o *sépe'* que é usado para fazer o chocalho posto no tornozelo dos cantores enquanto dançam. Ainda assim faltavam os dentes. Ela começou a procurar algum espinho que tivesse veneno e pudesse servir de dentes para seu pai. Tentou com espinho de cipó (*siripi tid*) e de tucumã. Mas não deu certo. Também tentou com dente de piranha e espinho do diabo. Ela só conseguiu quando usou a madeira de paxiúba, que também faz as flautas *Jurupari*. Pegou um pedacinho dessa madeira e colocou na boca de seu pai. Para ter veneno forte ela pegou pimenta misturou com veneno de sapo e veneno de pói.¹⁴ Por isso a mordida da jararaca arde muito: é como pimenta.

A metamorfose a ser ressaltada dessa passagem diz respeito à forma como a filha de Jararaca (re)faz seu pai, após o irmão menor tê-lo despedaçado. Primeiro, usa o cipó *tak tid* para costurar as partes retalhadas, depois, a fruta *sépe'* para a cabeça, em seguida, a madeira de paxiúba para os dentes e, por fim, pimenta, veneno de sapo e de *pói* para o próprio veneno.¹⁵ O processo que reanima Jararaca-pai consiste na (re)fabricação de seu corpo através da mistura de outros corpos.

A composição da jararaca é também descrita em dois mitos encontrados em *Livro dos Antigos Desana — Guahari Diputiro Porã* (2004). No primeiro, Boreka, o primeiro ancestral desana, está ensinando aos seus parentes como fazer uma jararaca: "Com o seu colar *dasirida* ele formou o corpo. Ele fez a cabeça da cobra com a semente da fruta *wayapa*, os olhos com miçangas e os dentes com os dentes do seu pente" (Galvão & Galvão 2004:396).

Na segunda situação, outro ancestral desana, chamado Deyubari Góâmi estava participando de uma festa, bebendo *caxiri*¹⁶ com seus cunhados Neka Masá. No meio da festa, ele descobriu que seus cunhados estavam

maltratando sua mulher e resolveu se vingar. No momento em que estavam dançando, Deyubari Gõâmi aproveitou para fazer uma jararaca.

[...] Deyubari Gõâmi cortou, com seu brinco, a corda de um dos caroços de wayapa e fez com ele a cabeça de uma jararaca...Tirou em seguida o pedaço de algodão que tinha na nuca como enfeite e, com ele, fez o corpo da jararaca. Depois, pegou miçanga do seu colar para fazer os olhos da cobra. Por fim, tirou o pente que havia na nuca e arrancou dele alguns dentes. Era para fazer os dentes da jararaca. Por meio de um benzimento, ele molhou os dentes dele dentro do curare de Bupu (Trovão) e do curare de Ámo e colocou-os no lugar. Depois, transformou a cobra que havia fabricado em cobra verdadeira (Galvão & Galvão 2004:471).

Esse episódio também é narrado, com algumas diferenças, em outro livro desana, *Os ensinamentos que não se esquecem* (2006). Nesta versão, Deyubari Gõâmi quer se vingar dos Neka Masá, porque estes maltrataram sua mulher; e também faz uma jararaca para usar na vingança. Entretanto, esta versão difere das outras versões em relação ao que é usado na composição de jararaca. O corpo é feito com a corda de pelos de onça e de macaco que é usada pelos cantores e dançarinos do kapiwaya; a cabeça, com o enfeite de canela chamado em desana, waituru; o dente da cobra, com um fio de tucum; e o veneno é feito com o caapi (Fernandes & Fernandes 2006:22).¹⁷

Embora as quatro versões difiram, mais ou menos, quanto ao que é usado na composição da jararaca, é evidente que as três versões desana são mais próximas. Uma delas refere-se a Boreka e a um episódio em que ensina como fazer uma jararaca para se vingar de um inimigo. As outras duas versões desana correspondem a outro episódio envolvendo um ancestral mais novo chamado Deyubari Gõâmi e dizem respeito à sua vingança contra os Neka Masá. Ele faz uma jararaca para matar seus inimigos, de modo que parece seguir os ensinamentos de Boreka. Contudo, o que é utilizado para fazer a jararaca tem suas variações em cada situação. Se for permitido o uso do jargão culinário: a receita não é seguida rigorosamente.

A versão da receita yuhup é ainda mais dessemelhante. A começar pelo episódio que envolve um yuhup, a jararaca-filha e seu pai. Neste caso, não se está diante de um ensinamento nem de uma vingança, mas de uma armadilha arquitetada por jararaca-pai. O que é utilizado para fazer o corpo da jararaca difere em relação às versões desana.

Ainda que existam tais diferenças entre as versões, elas se conectam por abordar o tema da composição da pessoa, que se realiza a partir e através da associação de corpos e de partes de corpos (madeira de paxiúba, dente do

penete, pelo de macaco, curare, veneno de sapo, dentre outros). Jararaca aparece quando os corpos são associados através da manipulação de outra pessoa. Como uma das versões explicita (Galvão & Galvão 2004:471), essa manipulação se faz através do uso de tabaco, de ipadu, da cuia, do banco, da forquilha e do benzimento. Em suma, dos instrumentos de vida e transformação.

Outra metamorfose homóloga aparece num episódio mítico narrado no livro *Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*, que tem como protagonista Bahtuiari Oãki. Num determinado momento dessa história, Bahtuiari Oãki se transforma em duas pessoas, os Diroa. Quando eles crescem, causam muitos problemas para sua avó que, cansada das traquinagens de seus netos, tenta matá-los. Contudo, os Diroa não morrem e voltam para a casa de seus avós. Certo dia, perguntam à avó como seus parentes morreram; a avó responde que os parentes onça dela os mataram. Sabendo disso, decidem vingar a morte de seus parentes. Com raiva de seus netos por eles quererem vingança, a velha avó faz uma tocandira¹⁸ e coloca-a numa árvore para morder os netos. Após serem mordidos, os Diroa descobrem que fora sua avó que pusera a formiga na árvore e resolvem se vingar dela:

Os Diroa quiseram se vingar da velha, descontar o que ela tinha feito. Ficaram deitados no chão, pensando como fazer. Pegaram cipó (merëisekoda), cortaram, raspam e com aquele material criaram uma aranha grande. Tiraram os espinhos da palmeira busuño e fizeram dentes para ela. Colocaram também curare em seus dentes (Azevedo & Azevedo 2003:110).

Essa transformação metamórfica realizada pelos Diroa se aproxima daquela da jararaca no sentido de que também aqui corpos e partes de corpos de pessoas são manipulados, misturados e associados para fazer um novo corpo de pessoa. O cipó se metamorfoseia no corpo da aranha depois de cortado e raspado; o espinho da palmeira, no dente; o curare (veneno de caça), no veneno da aranha. Esse episódio está próximo da versão desana do clã Guahari Diputiro Porã sobre a história dos Diroa, protagonizado por Deyubari Gõãmi e que também envolve uma avó, cujos parentes mataram os parentes do protagonista. A avó e Deyubari Gõãmi brigam por causa disso. A sequência é a mesma da versão Hausirõ Porã. A avó fabrica uma tocandira para matar Deyubari Gõãmi e, depois, arrependida, reanima-o. Em seguida, ele se vinga fazendo uma aranha que mata a avó. Em seguida, é a vez de ele se arrepender e reanimar a avó. A continuação dessa história segue contando a transformação de Deyubari Gõãmi nos dois Diroa.

Assim, enquanto na versão tukano Hausirõ Porã a parte que conta sobre a composição da aranha e da tocandira acontece depois do aparecimento

dos Diroa, na versão desana Guahari Diputiro Porã, elas acontecem antes. No que diz respeito à composição da tocandira e da aranha, a versão tukanó explicita a da aranha, ao passo que a desana o faz da tocandira. Abaixo segue a passagem da composição da tocandira:

Ele pegou uma maniara e, por meio de um benzimento, transformou-a numa tocandira. Pegou um sebo da vagina dela e passou no corpo da tocandira. É por isso que a tocandira tem um cheiro ruim. Em seguida, ela fez os ferrões da tocandira com os pelos do seu púbis. Depois, tirou curare da casa de Bupue da casa de Amõ e o colocou nos ferrões da tocandira (Galvão & Galvão 2004:500).

Metamorfoses corporais

As transformações metamórficas trazidas aqui à tona não se juntam somente pelo tema da composição do corpo da pessoa e por tratarem do modo artefactual de sua fabricação, mas também por explicitarem que tanto humanos como animais e objetos compartilham dessa técnica de fabricação. Lembrem-se das metamorfoses de enfeites de festa em corpos e partes de corpos de animais, que são possíveis devido aos objetos serem pessoas ou parte de pessoas. Mas não é só no sentido objeto-pessoa que se pode pensar as metamorfoses, também é possível no sentido pessoa-objeto.

É o caso das flautas e dos trompetes usados para fazer o ritual Jurupari e o Dabucuri e que ainda hoje são tocados em algumas áreas da região. As variadas versões sobre a gênese desses instrumentos tratam da transformação metamórfica da pessoa encarregada da iniciação dos filhos da primeira geração de seres humanos "verdadeiros" em flautas e trompetes. O ponto de inflexão da metamorfose é a morte do encarregado da iniciação no plano terrestre. Antes da morte, o som de Jurupari ecoava do próprio corpo da pessoa, não sendo necessário tocar nenhum instrumento. Após a morte, parte da pessoa se dirige a outro plano-casa e parte permanece no plano-casa terrestre sob a forma da paxiúba que, por sua vez, dá origem ao corpo das flautas como são atualmente. Destacamos tal metamorfose, pois ela indica que o processo de subjetificação e de objetificação devem ser pensados como recursivos e indissociáveis. Como Andrello afirma, no Noroeste amazônico "Objetificação é... o mesmo que personificação" (2006a:262-263).

Mas o que permite a transformação dos processos de objetificação em processos de personificação e vice-versa? A minha hipótese é a de que tal transformação decorre do controle tecnológico do uso dos instrumentos de vida e transformação e suas metamorfoses subsequentes. Desta perspectiva,

como sugere Van Velthen (2003:90), a capacidade criativa dos poderosos demiurgos pode ser apreendida como verdadeiros atos tecnológicos.

Seja qual for o sentido que atravessa a subjetificação e a objetificação, o que prevalece são os processos de metamorfose dos corpos que associam humanos, animais e objetos. Se há metamorfose, ela se realiza através de uma técnica de fabricação de corpos que têm os instrumentos de vida e transformação como seu primeiro avatar. Em sua virtualidade, os instrumentos são um amálgama de humanos, animais e objetos. É em sua tomada de corpo que a diferenciação se intensifica na medida em que proliferam os processos de metamorfose dos corpos. O controle desta tecnologia se dá mediante a capacidade de reproduzir uma metamorfose bem-sucedida que, a partir daí, se multiplica. Como colocou Canetti: "Tão logo uma metamorfose é estabelecida e, na qualidade de uma tradição, cultivada com precisão em sua forma, ela assegura a multiplicação de ambas as criaturas que nela se fizeram unas e inseparáveis" (Canetti 2008:110).

Atividade muito perigosa, pois há sempre falhas na composição. Os mitos do Noroeste amazônico, como o de muitos povos ameríndios, são repletos de histórias trágicas, e muitas vezes cômicas, de metamorfoses desastrosas de corpos — vagina dentada, pênis longuíssimos, corpos sem ânus. Não é o caso aqui de recuperá-las, mas tão somente chamar a atenção para o fato de que tal risco ressalta de maneira mais evidente o caráter metaestável das transformações metamórficas.

Mesmo as metamorfoses bem-sucedidas estão sujeitas a um possível malogro na medida em que não são processos dados e perfeitamente estáveis, mas continuamente fabricados. A replicação artefactual dos corpos implica a composição de uma mistura composta por uma cadeia heterogênea de corpos, que não se estabiliza completamente pois nunca se está só no mundo. Os corpos são misturas e enquanto tal se definem através de suas relações com outros corpos.

À medida que corpos se encontram, afetam-se mutuamente e metamorfoseiam-se uns nos outros, alterando as misturas de suas composições. Daí a rica proliferação de metamorfoses corporais que abundam na mitologia ameríndia e que na do Noroeste amazônico se expressa por meio das especificidades tratadas neste texto.

As metamorfoses míticas se oferecem como um campo rico de análise sobre a noção de pessoa justamente porque problematizam as transformações que atravessam as identidades genéricas, específicas e individuais. Elas são, conforme Viveiros de Castro: "uma superposição intensiva de estados heterogêneos" cujo fundo mítico é um "único domínio de transdutividade". Descola (2005), inspirado no perspectivismo, interpreta tais metamorfoses como uma espécie de anamorfose dos corpos, em que a aparência corporal

varia conforme se desloca a perspectiva. Estamos longe aqui da concepção biológica de um corpo estabilizado fisicamente e mais distante ainda de uma concepção de corpo que se pauta pela distinção inanimado e animado.

As metamorfoses referidas neste texto vêm corroborar a imagem de um corpo ameríndio instável (Vilaça 2005; Taylor 1998), desde que a instabilidade não seja reduzida à desordem, às externalidades do sistema. O que temos são corpos em reverberação contínua que alternam seus estados de composição. A definição do corpo ameríndio como "feixes de afecções e capacidades" e "conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus" (Viveiros de Castro 2002:380) mostra-se muito adequada para se pensarem as variações corporais para além dos limites de uma estrutura biologicamente dada e estável. A própria noção de pele é alterada na medida em que é analisada como "um princípio de individuação" em que uma espécie se transforma em outra à medida que veste outra pele.

O corpo-pele é como uma roupa, mas menos no sentido "de o corpo ser uma roupa que de uma roupa ser um corpo" (Viveiros de Castro 2002:393). Desse modo, o processo de troca de roupa implica simultaneamente a dissociação de alguns corpos e a associação de outros. Com isso o corpo ativa e desativa os poderes de outros corpos num movimento vibratório metaestável que mantém as passagens abertas entre os limites corporais de forma a criar as condições para as metamorfoses atualizarem sua virtualidade.

São aberturas que possibilitam ao corpo de uma pessoa se metamorfosear em pai, em jararaca, em flauta etc. Metamorfoses que atravessam transversalmente não só a distinção humano e não humano, como também animado e inanimado e que, por conseguinte, não se deixam apreender por um conceito de corpo totalizante (Vilaça 2005:458-460). Não se trata de dizer a partir disso que a pessoa no Noroeste amazônico é pura instabilidade. Prefiro dizer com Canetti que: "A identidade própria, da qual o bosquímano pode abrir mão, permanece preservada na metamorfose. Ele pode ser uma coisa ou outra, mas ambas as coisas que ele pode ser permanecem apartadas uma da outra, pois, no meio de ambas, ele continua sendo sempre ele mesmo" (2008:341). Nem totalmente estável nem puramente instável, mas metaestável, em que estados heterogêneos se associam provisoriamente para fazer um corpo passar de uma metamorfose à outra.

Mas se atualmente não é possível observarmos a mesma vertiginosa proliferação de metamorfoses narradas nos mitos do Noroeste amazônico, isto não corresponde à estagnação das transformações metamórficas, mas tão somente a uma diminuição da aceleração. Os corpos genéricos, específicos, individuais continuam sendo atravessados por outros corpos genéricos, específicos e individuais.

Algumas situações etnográficas são classicamente descritas como momentos em que esse trânsito é mais intenso e deixam o corpo mais suscetível às metamorfoses. São elas: o nascimento, a iniciação para a vida adulta, a doença e a morte. Dentre elas a que interessa examinar neste texto são as situações de doença, na medida em que a elas estão associadas as execuções de benzimento de cura e de proteção.

O benzimento em ação

Nas situações observadas etnograficamente, a execução do benzimento é desencadeada por um episódio de adoecimento de uma pessoa e é nesse sentido que constituem ações de cura xamânica. Os episódios mais comuns são aqueles em que um incômodo deixa de ser algo passageiro e torna-se uma queixa. Se a pessoa adoecida tem conhecimento de benzimentos, ela pode fazer um para si mesma, embora saiba de antemão que este é o meio menos eficaz. Normalmente, é solicitada a intervenção de uma pessoa mais habilitada para resolver o problema. Quanto mais grave o adoecimento se apresenta, maior a exigência de reputação do benzedor. A solicitação pode ser feita pelo próprio doente ou por um parente próximo, preferencialmente aqueles que vivem sob o mesmo teto. A cena da solicitação do benzimento se dá na maioria das vezes nas rodas de ipadu.¹⁹

A pessoa que solicita o benzimento entrega um objeto para o benzedor que, antes de começar o benzimento, senta-se num banquinho, acende um cigarro e consome uma porção individual de ipadu. Após ingerir essas substâncias, o benzedor passa a assoprar o benzimento — às vezes junto com a fumaça do tabaco — no objeto entregue, emitindo um som ininteligível semelhante a um vagido, enquanto gesticula com um dos braços. Enquanto assopra o benzimento, é comum o benzedor interromper a execução para fazer um comentário sobre algum assunto que é tema de conversa na roda. A execução pode também ser interrompida temporariamente para fumar um pouco do tabaco, consumir mais uma porção de ipadu. Essas observações confirmam a dificuldade apontada por Monod Becquelin (2000:511-512) em estabelecer uma fronteira nítida entre discursos cerimoniais e cotidiano e sugerem que o ordinário e o extraordinário não são dimensões separadas da vida social, mas dimensões que se interpenetram.

Ao terminar de assoprar o benzimento, o objeto é devolvido para a pessoa que o solicitou. O objeto é então administrado à pessoa que está doente. Tal procedimento se repete outras vezes num tempo variável, podendo se estender por alguns dias. É comum entre uma sessão e outra o benzedor conversar sobre

o benzimento que está fazendo na roda, embora nunca o revele completamente. Estas características evidenciam o caráter de interação das falas e chamam a atenção para o fato de que não é apenas o texto que está em jogo. Nisto os benzimentos yuhup se aproximam das falas de cura analisadas por Monod Becquelin (2000:516), pois também estão associados aos objetos, aos gestos etc. De forma condensada, estes são os procedimentos terapêuticos que se repetem quando da execução de um benzimento. Como mencionei no início, muitas das situações de benzimentos observadas no igarapé Castanha envolveram relações entre comunidades vizinhas e entre povos diferentes. Tanto foi possível observar solicitações de Desana, Makuna, Tuyuka para Yuhup, como o contrário.

Na vasta colônia do nosso ser há gente de muitas espécies

Estamos preparados para apresentar uma tradução livre do benzimento para dor de braço, seguida por glosas realizadas por Nonato, tradutor yuhup, e Justino, que gravou o benzimento.

Reúne todos os venenos de Éd sáp.

Retira os venenos da formiga de fogo, do escorpião, da aranha e de kój do veneno de Éd sáp (Esses venenos aumentam a dor de braço. Éd sáp é uma cobra vermelha que dá choque, parecida com poraquê e seu choque engole o braço causando dor. Para fazer o seu veneno, ele junta o veneno de formiga de fogo, de escorpião, de aranha e de kój).

Apaga o fogo desses venenos de Éd sáp.

Coloca esses venenos no cariço.

Envia para o rio Umari (pej dēh) e à casa de Trovão (pěy mōy) todos esses venenos.

Retira o pedaço de açazeiro do braço (Com esse pedaço Éd sáp aperta o braço fazendo a dor aumentar).

Fala braço suco de frutas (Isso faz a dor de braço diminuir).

Desenrola os enfeites de Éd sáp (Esses enfeites apertam o braço e fazem a dor aumentar. Os enfeites são feitos de pelo de macaco barrigudo, de guariba, macaquinho preto, zogue-zogue e de várias pimentas).

Fala pimenta de enfeite suco de frutas (Isso faz a ardência da dor de braço diminuir).

Desenrola do braço a raiz de timbó (Éd sáp enrola a raiz de timbó para fazer o braço doer).

Fala raiz de timbó suco de fruta (Isso faz a dor diminuir. A raiz de timbó fica enrolada no braço quando este dói).

Apaga o fogo da fruta timbó (A fruta timbó possui pimenta que faz a dor de braço aumentar).

Lava o fogo de pimenta da fruta timbó (Esse banho esfria o calor da pimenta da fruta timbó que está no braço).

Mata o peixe mandi e a piaba (Esses peixes possuem veneno).

Envia para o rio Umari (pej dēh) e à casa de Trovão (pěy mōy) o peixe mandi e a piaba (Esses peixes têm veneno que faz o braço doer).

Mata traíra, piranha, piolho de traíra e piolho de piranha (Esses peixes mordem o braço e esses piolhos ficam sugando o braço fazendo a dor aumentar).

Envia os peixes traíra, piranha e os piolhos de traíra e de piranha para o rio Umari (pej dēh) e à casa de Trovão (pěy mōy).

Desenrola o cipó da flauta jurupari (tí') (Isso faz a dor diminuir. Esse cipó enrola no braço e o aperta).

Fala cipó suco de frutas (Isso faz a dor diminuir).

Retira o ninho de japu, de japu do mato, de japu barrigudo e do rouxinol (Esses ninhos têm pimenta e engolem o braço fazendo doer ainda mais; além disso, também faz com que o benzimento não “pegue” direito, criando um obstáculo).

Apaga o fogo da pimenta desses ninhos (Isso faz a dor diminuir).

Retira a pimenta da samaúma caatinga, da samaúma passarinho, da samaúma barriga (As pimentas dessas samaúmas aumentam a dor de braço).

Apaga o fogo das pimentas da samaúma caatinga, da samaúma barriga, da samaúma passarinho.

Envia as pimentas da samaúma de caatinga, da samaúma de barriga e da samaúma de passarinho para o rio Umari (pej dēh) e à casa de Trovão (pěy mōy).

Reúne os venenos de caba, de abelha preta, de abelha pāj, de abelha taw, de abelha boh, de abelha wah (Isso faz que a dor diminua, pois esses venenos têm pimenta que faz aumentar a dor. As abelhas colhem os venenos nas flores).

Coloca esses venenos no cariço.

Envia os venenos de caba, de abelha preta, abelha pāj, abelha taw, abelha boh e abelha wah para o rio Umari (pej dēh) e à casa de Trovão (pěy mōy).

Toca a flautinha kāw wah. (O som da flautinha assusta a abelha caba, a abelha preta, a abelha pāj, a abelha taw, a abelha wēd, a abelha boh, a abelha wah).

Fala braço suco de frutas (Isso faz a dor diminuir).

Fala braço de galho pau-brasil, de galho peim tēg, de galho ingá (Esses galhos fortalecem o braço, fazem a dor diminuir e não deixam o braço cair, já que são de árvores de madeira muito dura. O estragador (dóh) fala galho bia tēg — árvore cujos galhos caem rápido).

Fala pele do braço casca de pau-brasil, casca de peim tēg, casca de inajá (Essas cascas fortalecem o braço e fazem a dor diminuir).

Fala sangue mel de abelha (Isso adoça o sangue e faz a dor diminuir).

Retira a cobra-tipiti que está engolindo Sah Săw (Essa cobra-tipiti faz a dor de braço aumentar. Antigamente Sah Săw estava na casa de seu sogro e foi mexer num tipiti que vira pendurado, mas na verdade era um cunhado que acabou engolindo o braço de Sah Săw e que acabou sendo salvo por sua esposa-pacu).

Envia a cobra-tipiti para baixo.

Fala braço filho de pajé onça (Isso fortalece o braço e faz a dor diminuir).

Apaga o fogo da pimenta do veneno da maniuá (O veneno da pimenta da maniuá faz a dor de braço aumentar).

Fala veneno-pimenta de maniuá suco de frutas (Isso adoça a pimenta e faz a ardência da dor diminuir).

Apaga o fogo do cozimento do veneno de raspas de cipó (Isso diminui a dor de braço, pois esse veneno faz aumentar a dor de braço).

Derrama o veneno de raspas de cipó da panela onde foi cozido. Fala sangue sem doença, braço sem doença (Isso fortalece e protege o braço).

Lava o braço com suco de fruta (Isso faz a dor de braço diminuir).

Fala dedo cariço (Isso abre orifícios nas extremidades dos dedos e faz a dor passar para o rio Umari [pej dēh]).

Esfria o fogo usado para fazer comida (O fogo usado para fazer comida é muito quente e faz o braço doer mais. O estragador (dóh) esquentava o fogo para a dor aumentar).

Lava a panela onde faz a comida (Isso faz a dor diminuir).

Apaga o fogo do terçado e da linha de pesca (O arame enrolado no cabo do terçado enrolava o braço e faz aumentar a dor. O carretel de linha enrolava no braço e aumenta a dor).

Fala surubim suco de frutas e sem doença, piraíba suco de frutas e sem doença, peixe botom suco de frutas e sem doença (Isso adoça o veneno desses peixes e faz a dor diminuir, pois esses peixes têm muitos espinhos que possuem veneno e ferram o braço).

[O benzedor assopra esses pensamentos no pinu-pinu. O benzimento se repete três ou quatro vezes. Depois o benzedor fica pensando se vai dar certo ou não].

O exame da tradução do benzimento mostrou que sua execução está intimamente ligada ao processo de composição da pessoa, pois as ações realizadas visam recompor, decompor e compor a pessoa, como pretendo demonstrar a seguir. A experiência a partir daí é pensar como se dão a geração e a transformação de pessoas — entendidas tanto como processos de subjetificação como de objetificação — na execução dos benzimentos.

A complexidade da tradução impede que seja possível esgotar toda a riqueza de significados. O interesse aqui é mais restrito e voltado a deter-

minadas ações: sobretudo àquelas que visam extrair, desfazer ou destruir aquilo que aumenta a intensidade-potência da dor de braço e àquelas que visam acoplar algo que tem o efeito de diminuir a intensidade da dor de braço. No primeiro caso, por exemplo, associo as ações de retirar o veneno de Éd sap — que é composto, por sua vez, por veneno de formiga de fogo, de escorpião, de aranha e de kój; desenrolar os enfeites de Éd sap que estão amarrados no braço — enfeites que são compostos por pelos de macaco barrigudo, de guariba, de macaquinho preto, zogue-zogue e de várias pimentas; matar os peixes mandi, piaba, piranha e os piolhos que vivem nesses peixes. No segundo caso, refiro-me às ações de chamar o dedo de cariço; chamar a pele do braço de casca de pau-brasil, casca de pein tég, casca de inajá; chamar o braço de galho pau-brasil, de galho pein tég, de galho ingy.

Estas ações evidenciam não só o que o benzedor faz na execução de um benzimento, como também permitem saber o que elas mobilizam e os efeitos dessa mobilização. Numa rápida olhada, é possível atestar a heterogeneidade do que é mobilizado nas ações da exegese do benzimento para dor de braço: pimentas de variadas espécies; venenos, que são feitos com veneno de várias espécies; enfeites, que são feitos de pelos de muitos macacos e muitas pimentas; instrumentos musicais, como cariço e a flautinha kãw wah; várias espécies de peixe e de piolho de peixe; distintas partes de diferentes espécies de árvores; ninhos de várias espécies de japu; terçado e linha de pesca; mel de abelha; sucuri-tipiti.

Se considerarmos que essa mobilização tem como epicentro a pessoa que solicita um benzimento, evidencia-se o caráter heterogêneo da composição da pessoa que nos remete às transformações metamórficas do meta-plano mítico. Lembrem-se das imagens dos “corpos ‘destotalizados’ e ‘desorganizados’ que vagueiam nos mitos”. A diferença aqui é que eles não vagueiam pelo mito, mas são mobilizados através da execução dos benzimentos num trabalho de (re)composição da pessoa singular.

A heterogeneidade dos componentes da pessoa, que se evidencia na execução dos benzimentos e que se manifesta no conjunto mítico destacado neste trabalho, impede que a pessoa seja reduzida a uma unidade fixa e internamente totalizada, visto que expressa estados de variação dessa composição — o estado doente sendo exemplar nesse sentido. Mostra-se mais adequado pensar tal heterogeneidade através da noção de multiplicidade e de singularidade. Isto porque a multiplicidade não pressupõe a identidade, a unidade e a totalidade. São os processos de subjetivação, de unificação e de totalização que “se produzem e aparecem na multiplicidade”.

Daí se afirmar que o indivíduo nunca é um, mas “mais que um”. Em cada corpo de pessoa há uma multiplicidade heterogênea — singularidades pré-

-individuais — que o atravessa ora a favor das associações (concentração), ora das dissociações (dispersão).

Mas se os movimentos de associação e dissociação das heterogeneidades em relação ao corpo da pessoa não se deixam captar por uma concepção de corpo estritamente delimitado pelos limites das identidades genéricas, específicas e individuais, então como pensar o corpo? Voltamos à definição do corpo como um feixe de afecções, pois a partir dela é possível substituir a pergunta “O que é um corpo?” pela questão spinoziana “De que um corpo é capaz?”. Segundo a leitura de Deleuze, a formulação de Spinoza é possível, pois sua concepção de corpo não é determinada pelos gêneros e as espécies.

Mudar a questão significa colocar a ênfase nos efeitos dos agenciamentos produzidos pelos heterogêneos, pois é o escrutínio deles que nos informa “o que é capaz de afetar nosso corpo, o que é capaz de destruí-lo”. São as afecções que importam. Não somente as classificações e a anatomia. Nesse sentido, diria que o conhecimento contido nos benzimentos constitui muito mais um mapa etológico dos afetos do que uma determinação genérica e específica dos seres.

Quando, por exemplo, o benzedor retira os venenos de *Éd sap*, é porque esses venenos estão produzindo um afeto no corpo da pessoa cujo efeito é dor de braço. Essa associação (veneno-braço) define o poder de ser afetado de um corpo, no caso de um corpo yuhup. Contudo, se voltarmos à exegese sobre o benzimento para dor de braço, veremos que o corpo não é afetado apenas por uma afecção, mas por um conjunto de afecções, que no limite é infinito, pois as associações e as dissociações se mantêm em variação contínua.

Essa imagem da multiplicidade do corpo corresponde à plêiade de heterogêneos que está associada à pessoa. Temos *Éd sap*, mas também temos peixes, plantas, instrumentos musicais etc. cujos agenciamentos produzem uma alteração na composição da pessoa: ora aumentando, ora diminuindo sua potência de agir — sua força de existir. As situações de doença, que os benzimentos tratam, podem ser entendidas sob essa chave. A doença sendo aquilo que diminui a potência de agir, e o benzimento sendo aquilo que aumenta do ponto de vista do doente e do benzedor, já que da perspectiva dos agentes que produzem a doença se dá o inverso, isto é, a doença corresponde a um aumento da potência de agir e o benzimento a uma diminuição. A pessoa é entendida como uma variação contínua. O que faz uma pessoa diminuir ou aumentar sua força de existir é a mistura de corpos que a compõe que, por sua vez, é determinada pelos encontros entre os corpos. Essa mistura é denominada afecção e se define como um estado do corpo que sofre a ação de um outro corpo.

Quando os venenos e os enfeites de Éd sap se misturam no braço de uma pessoa, isto produz uma afecção que diminui sua potência de agir, fazendo o braço doer. De maneira homóloga, quando a casca e o galho de pau-brasil, de peim tég, a casca de inajá se misturam no braço da pessoa que sente dor, isto produz uma afecção que aumenta a potência de agir e faz o braço parar de doer. Com isso, a execução dos benzimentos nos sugere que as afecções que diminuem e aumentam a potência de agir da pessoa se dão concomitantemente e não sucessivamente, isto é, a composição da pessoa se dá tanto de bons quanto de maus encontros, que convivem numa mesma mistura e concorrem uns com os outros. Ainda que a execução dos benzimentos deixe em evidência essa mistura de bons e maus encontros, seu objetivo é claro quanto a isto: ela visa deter os efeitos das afecções que diminuem a potência de agir e favorecer os efeitos das afecções que a aumentem.

Epílogo

Os benzimentos aparecem explicitamente nos processos de composição e decomposição de pessoas desde a gênese do mundo. De maneira homóloga aos benzimentos desta fase, atualmente também se usam o tabaco, o ipadu, o banco, a cuia etc. como instrumentos. Os procedimentos se repetem não como mera cópia de um suposto original perfeito, mas como atualização da história ontogênica do benzimento. Com isso, a repetição repetida nunca expressa a mesma repetição. Há sempre algo em variação.

A execução do benzimento atualmente deve ser entendida como um ato tecnológico que se coloca em linha de continuidade com aqueles da fase ontogênica dos benzimentos. O benzimento de cura e de proteção hoje em dia é um desdobramento técnico de uma técnica mais geral que fabrica as pessoas e que se expressa primordialmente em seu modo artefactual. A instauração de um modo genital de fabricação da pessoa é outro desdobramento desta técnica, do mesmo modo que o surgimento dos ornamentos e dos instrumentos Jurupari é outro desdobramento. O que conecta essas técnicas é que todas visam potencializar a produção, o desenvolvimento, o crescimento e a proliferação coletiva das pessoas. Em suma, são tecnologias da multiplicação. Elas devem ser entendidas como uma tecnologia de multiplicação dos corpos que transborda uma distinção entre seres humanos, animais e objetos e que envolve tanto processos de subjetificação como de objetificação.

Neste texto, observamos em detalhes como essa tecnologia se atualiza com suas especificidades na execução dos benzimentos de cura e proteção.

Acionar um benzimento é saber manipular instrumentos de vida e transformação, é saber traçar um mapa etológico dos afetos, é conseguir conectar os acontecimentos atuais aos processos ontogênicos de individuação, é aprender a atuar em múltiplos planos, é passar de uma metamorfose à outra.

Os benzedores atuais devem repetir os atos tecnológicos que criaram as condições para o mundo se multiplicar. E se atualmente a potência dos benzimentos é muito menor se comparada à dos executados pelas primeiras gerações, que aparecem como uma espécie de supertecnologia, isto não significa que eles deixam de atuar e transformar. O que se altera é sobretudo a intensidade e a velocidade da potência. Os benzimentos de cura e proteção continuam uma técnica imprescindível — ainda que não única e exclusiva — para a fabricação e a multiplicação da pessoa na região do Noroeste amazônico.

Recebido em 09 de julho de 2013

Aprovado em 31 de março de 2014

Pedro Lolli é pós-graduando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. E-mail: <lolli@usp.br>

Notas

* Agradeço a Beatriz Perrone-Moisés e a Geraldo Andrello pelas diversas conversas e sugestões sobre as ideias desenvolvidas neste artigo. Também agradeço a Pedro Peixoto Ferreira pela leitura atenta de uma versão preliminar do texto. Por fim, agradeço à Fapesp pelo financiamento de pesquisa cujos resultados se refletem aqui.

¹ Esta palavra significa gente no coletivo e, nesse sentido, não difere de muitos outros povos ameríndios que adotam este tipo de etnônimo.

² O Dabucuri é descrito como um ritual de oferecimento de alimento da parte de um clã a outro. O Jurupari é descrito como ritual de iniciação masculina, no qual os indivíduos entram em contato com seus ancestrais clânicos ao aprenderem a tocar as flautas e os trompetes. Durante o período de campo participei de três festas com o uso das flautas Jurupari. Uma delas com a participação somente de yuhup, outra

com a de yuhup, yebamasa (Makuna) e tuyuka (Tukano Oriental), e outra com a de yuhup e desano (Tukano Oriental). Também participei de várias festas de Dabucuri que os Yuhupdeh fizeram ou para as quais foram convidados.

³ Neste texto seguirei a grafia yuhup proposta pelo estudo recém-publicado *A língua dos yuhupdeh* de Cácio Silva e Elisângela Silva (2012).

⁴ Goldman 1963; Reichel-Dolmatoff 1971; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; Reid 1979; Bidou 1983; Jackson 1983; Silverwood-Cope 1990; Buchillet 1995; Hill 1993; Århem 1993, 1998; Wright 1998.

⁵ As principais referências de consulta foram muitos registros entre os Yuhupdeh do igarapé Castanha, e os volumes 1, 5, 6, 7 e 8 da coleção *Narradores indígenas do rio Negro*, cf. referência bibliográfica. Ao longo do trabalho de campo, iniciado em 2007, foram registradas em áudio 14 exegeses de benzimentos de cura e proteção. As gravações ocorreram em sessões isoladas e não se deram no momento em que alguém havia solicitado o benzimento. A transcrição na língua yuhup e a tradução para o português dessas exegeses foram feitas por Nonato, jovem yuhup que vive no igarapé Castanha, com minha colaboração e a de Justino e Pedro, que falaram os benzimentos.

⁶ O sentido em que penso a gênese aqui se inspira nas concepções de Deleuze e Simondon, isto é, ela não é mais entendida simplesmente como engendramento, como nascimento, como ponto do qual se parte a diferenciação; mas como aliança, como linha de diferenciação. Gênese para estes autores é diferença, defasagem, disparidade. O ser-substância-identidade cede lugar ao devir-relação-diferença.

⁷ É o nome em nheengatu dado ao preparado de coca consumido no Noroeste amazônico. Trata-se de folhas torradas trituradas em pó, misturadas à cinza de amábua e peneiradas em pano.

⁸ Outros nomes para essa mulher são: Imikoho-yêko (Avó do Mundo) e Ye'pário.

⁹ Essa interpretação se inspira na seguinte passagem de Andrello: “as mercadorias, portanto, surgiram antes daqueles que viriam a ser seus senhores, pois, como podemos constatar, o mito trata de um mundo no qual as potências existem antes mesmo da emergência de seres individuados, ou seja, as capacidades são dadas e os sujeitos tornam-se sujeitos à medida que vêm a controlá-las” (2006a:370).

¹⁰ Isto é, para não xamãs, não doentes, não mortos...

¹¹ É importante ressaltar que o ato sexual já existe na fase da reprodução arte-factual, mas nele não se gera outra pessoa.

¹² O irmão maior.

¹³ Não foi possível identificar a espécie.

¹⁴ É um tipo de barata, mas não foi possível identificar a espécie.

¹⁵ Atualmente, o cipó e a paxiúba são usados para fabricar as flautas Jurupari, utilizadas no ritual de iniciação masculina; o sépe' é usado para fazer os enfeites de tornozelo nos dias de festa quando acontecem danças; a pimenta é usada muitas vezes no benzimento de proteção antes do início das festas e para o fim do período de dieta no ritual de iniciação masculina.

¹⁶ Bebida alcoólica fermentada de mandioca.

¹⁷ Kapiwaya é uma dança, geralmente ligada a um Dabucuri, executada em ciclos que duram um dia e meio, na qual homens enfeitados são conduzidos por um líder de dança. O caapi é uma bebida feita com o cipó *Banisteriopsiscaapi* e folhas da rubiácea *Psychotriavidis*. Essa bebida tem propriedades alucinógenas e está associada às viagens que o pajé/benzedor faz através do cosmos.

¹⁸ Formiga da família *Paraponeraclavata* que possui um poderoso veneno.

¹⁹ É notável que a grande maioria das situações em que os benzimentos foram executados estava associada às rodas de conversa que se formam na comunidade em fins de tarde para preparar e consumir ipadu.

Referências bibliográficas

- ANDRELLO, Geraldo. 2006a. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora Unesp, ISA/ Nuti.
- _____. 2006b. "Gilbert Simondon na Amazônia: notas sobre o virtual". *Nada*, 7:96-113.
- ÂRHEM, Kaj. 1993. "Ecosofia Makuna". In: François Rubio Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Ican/Fondo FEN Colombia/Cerec.
- _____. 1998. *Makuna: portrait of an Amazonian people*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- ATHIAS, Renato. 1995. *Hupdah-Maku/ Tukano: les relations inégales entre deux sociétés du Uaupés amazonien (Brésil)*. Tese de Doutorado em Antropologia, Université de Paris X, Nanterre.
- AZEVEDO, Miguel (Ñahuri) & AZEVEDO, Antenor Nascimento (Kimarô). 2003. *Dahsea Hausirô Porã Ukũshe Wio- phesase Merã Bueri Turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirô Porã*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 5. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/Foirn.
- BIDOU, Patrice. 1983. "Le travail du chamane: essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pirá-Paraná, Vaupés, Colombia". *L'Homme*, 23(1):4-53.

- BUCHILLET, Dominique. 1988. "Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana". *Boletim Museu Emilio Goeldi, Série Antropologia*, 4(1):27-42.
- _____. 1995. "Nobody is there to hear. Desana therapeutic incantations". In: L. M. Langdon & G. Baer (eds.), *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press. pp. 211-230.
- _____. 2004. "Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutics practice among the Desana of the upper rio Negro region, Brazil". In: Neil Whitehead & Robin M. Wright (eds.), *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press. pp. 109-131.
- CANETTI, Elias. 2008. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DESCOLA, Philippe & PALSSON, Gisli (eds.). 1996. *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge.
- _____. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.
- FERNANDES, Américo (Diakuru) & FERNANDES, Dorvalino (Kisibi). 2006. *Bueri Kādiri Maĩriye: os ensinamentos que não se esquecem*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 8. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/ Foirn.
- GALVÃO, Wenceslau S. (Tōrāmi Bayaru) & GALVÃO, Raimundo C. (Guahari Ye Nĩ). 2004. *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 7. São Gabriel da Cachoeira: ONIMRP/ Foirn.
- GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo: indians of the northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- HILL, Jonathan. 1993. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the milk river. Spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The palm and the pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2009. "The fabricated body: objects and ancestors in northwest Amazonia". In: F Santos Granero (org.), *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press. pp. 33-59.
- JACKSON, Jean. 1983. *The fish people. Linguistic exogamy and Tukano identity in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LANA, Firmiano & LANA, Luis. 1995. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripora*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1. São João Batista do Rio Tiquié/ São Gabriel da Cachoeira: Unirt/ Foirn.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004a. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2004b. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2006. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. & ERIBON, Didier. 2005. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MAIA, Moisés (Akĩto) & MAIA, Tiago (K'māro). 2004. *Isã Yēksmia Masike': o conhecimento dos nossos antepassados: uma narrativa oyé*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 6. São Gabriel da Cachoeira: Coidi/ Foirn.
- MONOD BECQUELIN, Aurore. 2000. "Polyphonie thérapeutique: une confrontation pour la guérison em tzeltal". In: A. Monod Becquelin & P. Erikson, *Les rituels du dialogue*. Nanterre: Société d'Ethnologie. pp. 511-553.
- OSPINA, Ana M. B. 2002. Les structures élémentaires du yuhup makú, langue de l'Amazonie colombienne: morpho-

- logie et syntaxe. Tese de Doutorado em Linguística, Université Paris VII.
- POZZOBON, Jorge. 1991. Parenté et démographie chez les indiens Maku. Tese de Doutorado em Antropologia, Université de Paris VII.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- REID, Howard. 1979. Some aspects of movement, growth, and change among the Hupdü Makú indians of Brazil. Tese de Doutorado em Antropologia, Cambridge University.
- SILVA, Cácio; SILVA, Elisângela. 2012. *A língua dos Yuhupdeh*. São Gabriel da Cachoeira: Del Rey.
- SILVERWOOD-COPE, Peter L. 1990. *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB.
- SIMONDON, Gilbert. 2007. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier.
- TAYLOR, A.-C. 1998. "Corps immortels, devoir d'oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar". In: M. Godelier & M. Panoff (eds.), *La production du corps: approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines. pp. 317-338.
- VAN VELTHEN, Lucia Hussak. 2003. *A bela é fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio and Alvim.
- VILAÇA, Aparecida. 2005. "Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11:445-464.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-144.
- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac&Naify.
- _____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, 14/15:319-338.
- WRIGHT, Robin M. 1998. *Cosmos, self and history in Baniwa religion. For those unborn*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- _____. 2004. "The wicked and the wise men: witches and prophets in the history of the Northwest Amazon". In: Neil Whitehead & Robin M. Wright (eds.), *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press. pp. 82-108.

Resumo

Este texto propõe desenvolver a relação entre ações xamânicas e mitos tomando como referência etnográfica um povo indígena que se autodenomina Yuhupdeh. Tal relação se desenvolve em estreita conexão com a questão da constituição da pessoa, visto que certas ações rituais de cura xamânica aparecem como uma das operações de composição da pessoa. As análises procuraram acompanhar, através do exame dessas ações, o movimento de composição da pessoa, que é um contínuo, ao longo do ciclo da vida, e a multiplicidade dessa composição, já que sob a aparência de uma pessoa encobrem-se outras pessoas e afecções de pessoas. Como é evidenciado em muitos trabalhos etnográficos, a pessoa ameríndia não é dada por completo, mas um devir.

Palavras-chave Noroeste amazônico, Xamanismo, Ritual, Pessoa, Objetificação.

Abstract

The article analyzes the relationship between shamanic acts and myths among the Yuhupdeh people. This relationship is closely linked to the constitution of the person, since some ritual acts of shamanic curing appear as a key operation in the composition of the person. Through an examination of these acts, the analysis seeks to follow the continuous movement of the constitution of the person along the life cycle, as well as the multiplicity of this constitution, since, under the guise of a person, other persons and affects are concealed. As many ethnographic studies attest, the Amerindian person is not given as complete, but as a becoming.

Key words Northwest Amazon, Shamanism, Ritual, Persons, Objectification.