

Como possuir uma “taboquinha”: sobre a composição corporal dos pajés djeoromitxi

Nicole Soares Pinto
(MN/UFRJ)

“Death as the human loss of the self is by the same estroke the human recovery of the self as the cosmos” (Mimica, 1991: 92)

INTRODUÇÃO

Os corpos dos pajés djeoromitxi são considerados pesados e perigosos porque são constituídos internamente por armas. Essas armas se revelam pessoas distintas quando os especialistas xamânicos entram em combates com espíritos malfazejos. O objetivo deste artigo é caracterizar a transformação de armas em pessoas, ao descrever o processo de constituição corporal e os contextos de atuação dos especialistas xamânicos dos povos com os quais convivi. São povos que atualmenye vivem na T.I. Rio Guaporé (Rondônia), entre os quais estão os Djeoromitxi, de língua Macro-Jê (Ribeiro & Van Der Voort 2010), outrora conhecidos como Jabuti (Maldi 1991)¹.

Se é verdade que, como advertiu Strathern (1992a: 75), a relação entre partes e todos seja parte do mundo em que vivemos, é também verdade, para a autora, que tal relação seja aludida por uma tradição antropológica (uma parte da antropologia) que a toma como um fato não marcado. Outras tradições a tomam como um fato marcado e contrastivo com tradições não ocidentais. É próprio do primeiro tipo de antropologia tomar como dado que nenhuma parte possa reproduzir o todo, pois partes e todos não seriam feitos dos mesmos elementos (sociedade e indivíduo, por exemplo). Este tipo de relação merográfica (Strathern 1992b) não parece, contudo, se aplicar a todo o mundo². Em outros mundos, pessoas são partes de outras pessoas de um modo radicalmente diferente: todas as partes são totais, porque todas as partes são pessoas, e as partes são constituídas dos mesmos elementos que constituem o todo. É nesse contraste que apoio a descrição que ofereço a seguir e ao qual retornei no final.

* * *

Os contextos de atuação dos pajés, *kūro*, em língua djeoromitxi, são diversos e incluem: diálogos com os espíritos *ibzia*, “Donos” das caças, peixes e árvores, em missões diplomáticas em que os pajés negociam a liberação de suas criações aos caçadores, pescadores e coletores da aldeia; diálogos de aprendizado e troca de objetos/conhecimentos com outros espíritos que não possuem “Donos”, como a jiboia e os gaviões, considerados grandes pajés; experiências de inseminação e produção de bebês, cujas almas os pajés conseguem junto a um casal vivente no Céu (*bekükü*), Djokoni e Djokoniká, e depois as introduzem nos úteros das mulheres que assim desejam; e, por fim, curas xamânicas. É a esta última experiência³ que me dirijo neste artigo.

Sumariamente, as curas xamânicas consistem na extração por sucção⁴ de um objeto, glosado geralmente como “pedra ou flecha de bicho”, que foi introduzido no corpo do doente por seres invisíveis – algo bastante comum na etnografia amazônica sobre o xamanismo (Gallois 1988; Fausto 2001, entre outros) –, que acarreta o roubo de alma⁵. Assim, a extração por sucção é seguida de eventos oníricos por meio dos quais os pajés diagnosticam os seres responsáveis pelo adoecimento, e logram trazer as almas de volta ao corpo visível do adoentado, o que corresponde à retirada do objeto patogênico. Nesse sentido, as curas, naquele lugar do Guaporé, são experimentadas duplamente: enquanto os pajés chupam as doenças, retirando as pedras/flechas introduzidas nos corpos doentes por espíritos, eles estão, no plano onírico, guerreando contra tais espíritos em busca da alma do doente.

A recuperação da alma pelos pajés tem, assim, a forma de combates guerreiros com os espíritos malignos. Nessa guerra, o bando guerreiro do pajé são pessoas, externas a seu corpo (desanexadas dele). Contudo, as pessoas desse bando são transmitidas por outros pajés em formas de armas, alojadas invisível e internamente, isto é, anexadas previamente ao corpo do especialista chupador por meio dessa transmissão. Essa pequena questão, da transformação metamórfica do que é transmitido, parece-me essencial para entendermos o xamanismo djeoromitxi e os eventos de cura a ele associados.

Nada pude perceber sobre a existência e/ou pertinência de fórmulas verbais (recitações) como procedimentos de cura (Cesarino 2006; Lolli 2013). Em relação ao tema do feitiço, os Djeoromitxi e povos aparentados não se acusam, ao menos eu nunca pude perceber, de feitiçaria, entendendo por feiticeiros pessoas vivas/visíveis que praticam agressões xamânicas com objetos invisíveis contra pessoas vivas/visíveis. Se essa acusação acontece, sempre se refere a povos indígenas distantes, não co-residentes, que encontram nas cidades próximas. A convivência intra e inter-aldeã ali na T.I. Rio Guaporé não me pareceu marcada pela ação de feiticeiros nos termos que coloquei acima, embora o perigo de envenenamento possa estar presente, principalmente quando colocado na bebida fermentada que produzem, e as pessoas se utilizem diversas folhas ou remédios-do-mato para produzir efeitos em outras pessoas. Feitas tais ressalvas, é preciso dizer que os agentes patogênicos envolvidos na presente análise são sempre enviados por seres invisíveis, cuja consequência é o roubo de alma. Trata-se da ação de espíritos cobras ou Donos (*ibzia*) de grandes árvores, de peixes ou de caças, que visam levar os viventes para as suas malocas invisíveis, ou, ainda, dos *hipfopsihi*, cuja tradução aproximada seria “fantasmagoria de animal de caça”, designação para espíritos malignos: esses não possuem malocas, são doidos, errantes transformações do sangue das vítimas de homicídios, e roubam a alma dos viventes para canibalizá-la.

O evento de cura sobre o qual nos debruçaremos aqui foi desencadeado pela ação desses últimos, com os quais só se pode guerrear. Quando se trata do roubo de alma realizado por espíritos Donos, e esses detêm diversas formas na socialidade djeoromitxi (Soares-Pinto 2014), os diálogos que os pajés entretêm tendem a assumir inicialmente um viés mais diplomático. Isso também acontece com mordidas de cobra: nesse caso, os pajés chupadores retiram os ovinhos que já estariam se reproduzindo dentro do corpo daquele que foi picado, e mostram para o doente em formas de pedra, enquanto, em outro plano (invisível para não pajés), o especialista está negociando com o chefe da Maloca das Cobras o resgate daquele que foi picado/roubado, normalmente para servir de genro ou nora desse chefe.

Com o objetivo de entender o que possibilita os eventos de cura no xamanismo djeoromitxi, se impuseram, objeto deste artigo, o corpo do pajé e suas ações, por meio de uma dupla articulação. De um lado, as curas, isto é o ato de chupar as doenças, e de se deslocar oniricamente para a recuperação das almas, e, de outro lado, o processo de formação de um especialista, isto é, a introdução de armas em seu corpo por outro especialista. Acompanharemos a transformação destas armas em pessoas, realizada nos deslocamentos de cura.

Nos mundos melanésios – e amazônicos, como defenderei aqui a partir do estudo do xamanismo djeoromitxi – existiria uma conceitualização deliberada sobre as formas que permanecem eclipsadas, aliada a um esforço consciente em tornar visível certas formas e não outras, em produzir por meio dessa seletividade certos efeitos. A seletividade do que deve ser visto embasa o conceito de “objetificação” provindo da etnografia melanésia, e contrasta com a “literalização”, ideia euro-americana de que tudo deve ser descoberto, visto, conhecido, colocado em contexto, gerando sempre mais e mais informações (Strathern 1991b)⁶. No primeiro caso, não são as pessoas que se movem em meio às relações, mas são as relações que movem as pessoas: a pessoa viva não pode ser animada sem o suporte das relações (as relações são internas às pessoas), e é isso que constitui seu corpo. Nesse sentido, uma pessoa é igual a todas as relações que a constituem: as relações são integrais à sua composição como um corpo que vive. Este corpo é feito visível pelos seus atos, e pelos atos de outros, que evidenciam a capacidade das relações, não menos ressaltada na decomposição ou morte deste corpo – isto é, na desconexão das relações (Strathern 1991).

Minha intenção central aqui é tomar essas ideias para abordar o processo de composição do corpo de um especialista xamânico, discutindo o que permanece obscuro e o que é tornado visível neste processo. Para tal, tomarei como exemplar um evento de guerra contra espíritos, esse não tão fácil conceito na Amazônia. Sigo a sugestão precisada por Viveiros de Castro, segundo a qual tal conceito “do not designate a class or genus of nonhumans but a certain obscure vicinity between the human and nonhuman” (2007: 20). Pretendo explorar a forma djeoromitxi desta vicinalidade, por meio de um evento experienciado por Neirí, um jovem pajé em formação, residente na aldeia Baía das Onças (T.I. Rio Guaporé), de cuja interlocução este artigo se vale.

Se a capacidade de transitar por diversos planos cosmológicos, o uso de psicoativos, e a ambiguidade da função xamânica, temas clássicos no xamanismo amazônico, estão também presentes no xamanismo djeoromitxi, e serão aqui nossa matéria, julgo, contudo, ser importante relacionar esses temas ao da “objetificação” (ver acima), e da troca de partes de pessoas por pessoas inteiras. Minha aposta é discutir os eventos de cura como eventos de

composição e decomposição corporal, por meio do diálogo entre a teoria melanésia da ação de anexar e desanexar pessoas (Strathern 1991; 2001) e a teoria do perspectivismo ameríndio, filosofia na qual, para dizer grosseira e sumariamente, a diferença entre os corpos cria os objetos de observação (Lima 1996; Viveiros de Castro 2002). Antes de chegarmos ao evento de cura narrado por Neirí, vejamos um pouco do contexto histórico em que suas ações se inserem.

CONTEXTOS TRANSFORMADOS

Nas paragens vultuosas da margem direita do baixo curso do rio Guaporé, um grupo de pessoas de diferentes filiações linguísticas, que na região vive desde que se tem memória, afirma insistentemente serem os dias atuais muito diferentes daqueles que outrora seus parentes viviam. Salientam-se os desafios gerados a partir do estabelecimento da empresa seringalista, em meados do século XX, dentre cujos efeitos está o abandono das malocas como forma de habitação e sociabilidade. Desde então, a maloca, unidade social que reunia parentes agnáticos falantes de mesma língua, num espaço concebido como endogâmico, foi explodida em muitos outros grupos locais. Com a hecatombe proporcionada pelas epidemias de sarampo e a posterior escravização das famílias sobreviventes nas colocações de seringa, conformaram-se diferentes acomodações e movimentações territoriais de famílias extensas, reunindo por vezes indivíduos de malocas diferentes, linguisticamente distintos, sob a figura de um chefe em específico. A origem e configuração espacial das novas e atuais aldeias, por vezes bastante distantes dos lugares onde estavam localizadas as malocas, remete à história de constituição, cisão e migração dessa famílias extensas⁷. Portanto, se hoje os Djeoromitxi, Arikapo, Makurap, Wajuru, Tupari e Aruá habitam a T.I. Guaporé e a T.I. Rio Branco, ambas situadas no Estado de Rondônia, eles anteriormente integravam numa área geográfica o que Denise Maldí (1991) caracterizou como o “Complexo Cultural do Marico”⁸, nos afluentes da margem direita do medio curso do rio Guaporé.

Os chefes de malocas reuniam também o estatuto de pajés, e a eles eram entregues as carnes de caça para serem curadas, isto é, despontecializadas de sua agência predatória, e distribuídas aos corresidentes da aldeia. Na “saída da maloca” produziu-se também a distinção das funções de chefe, pajé e caçador. Se antes as primeiras duas funções estavam reunidas em uma só pessoa, excluindo a última função, hoje, os pajés atuais, mais jovens, ocupam as duas últimas funções e raramente detêm a primeira. Aliado a essa transformação, os antigos pajés detinham muitas esposas, e os atuais pajés são casados com somente uma⁹.

Um dos aspectos das transformações histórico-sociais recorrentemente enfatizadas, que nos interessa aqui, diz respeito aos tratamentos mortuários dados às vítimas de homicídio. Esses, antigamente, “eram largados por aí, para os urubus comerem”. Seus parentes não podiam chorá-los e enterrá-los, e isso muito os entristecia, como entristece até hoje aqueles que tiveram um parente cujo enlutamento, por essa razão, era-lhes negado. Ao mesmo tempo, na ocasião de um homicídio, o tratamento ritual aos matadores produzia uma transformação corporal a partir do sangue daquele que haviam matado, que se introduzia no corpo na forma de bolas de sangue. Sobre essas antigas ocasiões, contou-me uma interlocutora:

Depois que um homem mata outro, a maloca inteira toma rapé durante uma semana. Homens e mulheres, todo mundo cospe bola de sangue, que fica assim na garganta. Crianças não tomam, não aguentam, mas também não podem ficar perto. Se quiser virar pajé, aquele que matou continua se formando, tomando rapé, até terminar, fechar o corpo. Pronto: vira pajé para curar as pessoas, se forma no poder do sangue daquele que matou.

A maloca inteira vomitava essas bolas de sangue, e, por meio da utilização do rapé, e de viagens xamânicas correspondentes, aqueles que assim desejavam, formavam-se pajés. A produção imediata (“pronto, vira pajé”, me dizia ela) seria, assim, fruto dos ritos de homicídio que, no contexto do rapé (*padji to*¹⁰) produz um corpo específico. Questionei ainda minha amiga se seria por esse motivo que os pajés são fortes e têm vida longa, como eu sempre escutei. “É, por causa do material dele”, respondeu-me; e continuou: “o material de seu corpo”. Ao desaparecimento total do corpo do morto conectava-se o aparecimento de um novo corpo xamânico.

É verdade que sobre tais mortos pesa/va uma necessária evitação cuidadosa. As vítimas de homicídio não seguem pelo Caminho do Céu (*bekükü wi*) para encontrar seus parentes que lá estão pois perdem a capacidade reflexiva e sua alma ou forma se desfaz, como que implodida, multiplicada em muitas. Uma das maneiras de falar sobre isso é dizendo que “o sangue se espalha” e se transforma em todo tipo de ser: cobra de duas cabeças, escorpiões, seres venenosos, em sua face visível, e espíritos *hipfopsihi*, em sua face invisível, cujo mau cheiro (catinga, no dizer regional), se sentido por alguém, pode levar à morte. O espírito de quem morreu vítima de um homicídio, portanto, não é mais humano. Essas vítimas tornam-se espíritos decaídos, deformados, errantes, malcheirosos, que visam predação a alma dos vivos para canibalizá-los e transformá-los em um dos seus. Uma das formas que a evitação de tais seres toma é o interdito da fala: nunca se diz *hipfopsihi*, diz-se simplesmente os “É”. Os *hipfopsihi* são referenciados por “É”, para que eles não saibam que estão sendo objeto de atenção de alguém¹¹. São tudo aquilo que as pessoas temem, e de cuja agência os parentes protegem-se uns aos outros por meio de uma série de cuidados na alimentação, ornamentação, aconselhamento, enfim, de constrangimentos corporais nos quais se poderia acoplar a imagem do processo de parentesco (Coelho de Souza 2004).

Quando pequena, a mãe de Neirí, Wadjidjiká, estava andando no mato com seu tio, o grande pajé Erowei. Contou-me ela que escutou um passarinho e, menina e teimosa, perguntou ao tio o que era. Esse retrucou: “Por que você fica perguntando? Agora você vai ver o que vai acontecer!”. À noite, onde estavam acampados, muitos *hipfopsihi* chegaram, por seu barulho pareciam pacas, e outros tinham a forma de enormes morcegos, abanavam suas asas e apagavam o fogo, jogando água, para deixar no escuro a família de Wadjidjiká. Os *hipfopsihi* também faziam chover, parecendo urucum caindo do Céu sobre suas cabeças: era chuva de sangue. “Espera aí”, disse Erowei. E então ele começou a fumar tabaco e a puxar as flechas de seu corpo, colocando essas flechas em seu dedo e atirando nos espíritos. O pajé “juntou” todo o sangue que chovia em cima deles, chamando-o para si e concentrando-o em seu corpo. Foi quando as pacas, os morcegos e a chuva sumiram: “Você pensa que só nós temos medo deles? Eles também têm medo de nós!”, disse para sua sobrinha. Com efeito, quando um pajé poderoso, tal como Erowei, flecha os *hipfopsihi*, esses morrem definitivamente. “Mas eles não são muito altos, são bem baixinhos. Quando eles morrem, o pajé puxa seu tabaco, e soltando a fumaça, mostra-os bem pequenininhos, do tamanho de um palmo”, contou-me Wadjidjiká. Ainda que sejam pequenininhos, sua potência predatória é especialmente destacada.

Hoje, mesmo aqueles que são vítimas de homicídios, são chorados por seus parentes, colocados em caixões de branco e enterrados. No velório de quem foi vítima de um homicídio, muitos da aldeia não comparecem, pois a evitação em relação a esses mortos não arrefeceu. Contudo, mesmo atualmente os pajés, sentados em seus bancos (*kũro nipé*: “banco dos pajés”), assopram suas mãos com muita saliva, e, por meio de gestos realizados no ar, vão recolhendo em seus próprios corpos o sangue espalhado daquele que morreu assassinado. Esse procedimento freia o processo de transformação desse sangue em espíritos malignos. Por isso, e por outros motivos, os pajés são necessários, tanto quanto eram, em tempos anteriores, a consequência, por meio de elaboração ritual, do homicídio.

Os gestos de assoprar com muita saliva são também realizados no corpo dos doentes que “chegam até suas mãos”, como dizem os pajés, esclarecendo que não são eles quem procuram os doentes. Esse assoprar com muita saliva tem com o objetivo “esfriar as doenças”, abrandando a potência das enfermidades. Mas se um aspecto em comum perpassa os especialistas xamânicos destes povos, é o seguinte: eles são chupadores de doença, por definição. Além disso, suas peles apresentam um aspecto mais grudento que as peles de não pajés, e sua saliva é mais espessa. Estas características são expressões sensíveis do aparato interno aos seus corpos, armas que os pajés possuem e que são invisíveis para não pajés. Dentre os elementos desse aparato, um deles, localizado na garganta, é um dispositivo especial, pois permite aos pajés chupar as doenças, introduzi-las em seu próprio corpo e cuspi-las para fora em forma de pedras, de diversos tamanhos e cores. Este dispositivo é uma taboca¹² em tamanho reduzido, uma “taboquinha”, introduzida no corpo daquele que deseja se tornar pajé: e tal introdução define esse corpo como sendo o de um pajé “formado”, isto é, muito poderoso.

Como eu disse no início, a introdução de objetos patogênicos e o roubo de alma/duplo são aspectos inextrincáveis do que se entende por adoecimento. A cura depende sempre dos campos visíveis e invisíveis de atuação dos pajés: a essa dualidade é superposta àquela referente à vigília e ao plano onírico, respectivamente. Quando recuperadas, essas almas são introduzidas no corpo do pajé, trazidas de volta à terra e recolocadas nos corpos dos doentes. Assim, o que quero enfatizar é a capacidade detida por alguns em curar outras pessoas por meio da sucção e extração de doenças, objetificadas, por um lado, em pedras, e, por outro, no roubo de alma. Tal capacidade é exclusiva dos pajés que passaram por um processo de formação, sempre referido como implicando um grande sofrimento corporal.

O processo de transmissão dos poderes xamânicos é concebido como de introdução e extração de armas xamânicas, por meio de eventos referentes à sua formação e que podem ser entendidos como de composição e decomposição corporal, pois essas armas são, num plano invisível para não pajés, desanexadas de seus corpos, revelando-se pessoas inteiras e diferentes dos pajés. São, se quisermos, espíritos auxiliares dos pajés, mas introduzidos em seus corpos na forma de objetos, chamados por “armas do pajé”: flechas, pedras, taboquinhas. Tratarei da transmissão dessas armas adiante; por ora, quero ressaltar o momento de cura, quando são extraídas do corpo do pajé, transformando-se em “seu pessoal”, uma espécie de grupo guerreiro que o ajuda a recuperar as almas dos doentes. De acordo com Neirí:

As pessoas que querem levar [as almas] não são a gente, são os Outros, são "É" [*hipfopsihí*]: são os que mais fazem mal. E eu tenho que ter coragem e entrar no meio deles *com meus filhos e meus colegas* [suas armas], para tomar ele [a alma do doente] de volta. Porque eles são muito bravos: ficam me ameaçando, ficam falando que eu estou atrapalhando eles levarem as pessoas que eles querem. Então, a gente tem que ir com mais gente do que eles, e mais fortes ainda. Os mestres colocam tudo no corpo da gente, perna, braço. A gente fica com eles, anda com eles. Eles são cobras, e quando a gente precisa deles, eles se tornam gente. Eles se transformam em gente, que é para ajudar a gente.

Vejamos como isso acontece.

ENTRE ARMAS E PESSOAS, ONÇAS E CACHORROS

Em 2013, Neirí possuía (internamente em seu corpo) sete filhos, oito onças e algumas cobras (essas últimas foram dadas por Kubähi, seu pai já morto). No plano transespecífico, as cobras são meninos e o protegem, e as onças são como cachorros, isto é, obedecem a Neirí como um animal doméstico o faria. As armas têm formas de pedras e cobras no interior do corpo de um pajé. Mas durante seus sonhos, essas armas são pessoas, onças e flechas. Nesse outro plano, as onças lhe ajudam a caçar e atacar inimigos; as cobras mostram-se como pessoas que ajudam no resgate das almas roubadas; e outras armas são consideradas filhos e companheiros dos pajés, são seus ajudantes guerreiros. Com esses, os modos de relação variam entre a extrema pilhéria e a proteção. Assim, tais armas ora são chamadas de companheiros/colegas (*wirá*), ora são chamadas por filhos (*ukü*). *Wirá* é uma categoria de parentesco que designa companheiros que partilham alimentos, se protegem mutuamente e debocham entre si (quando são de mesmo sexo), e cônjuges preferenciais, quando são de sexo oposto¹³. Nunca ouvi os nomes pessoais desses amigos/armas e suspeito que sobre eles pese alguma interdição, da mesma maneira em que nunca se diz *hipfopsihí*.

Dois desses companheiros/armas mereceram destaque em minhas interlocuções com Neirí. Um deles é baixinho, gordinho, tem o cabelo cortado como o de Neirí, curtinho, e usa camisa xadrez. Numa noite, durante uma chichada, Neirí havia ido se aliviar na privada externa à casa de sua mãe. Foi quando seu *wirá* (arma interna) apareceu. O rapaz perguntou o que Neirí estava fazendo. Neirí lhe disse que precisava de folha para se limpar. Como seu colega é muito brincalhão, deu folha de laranja para ele. E quando Neirí foi se limpar, o espinho furou sua mão. Ele adormeceu na privada e acordou com o mal cheiro entrando pelo seu nariz. Saiu da chichada antes que a reserva de bebida acabasse e foi dormir em sua casa (distante dali cerca de 10 minutos de caminhada). Seu amigo lhe acordou com "pomba" (o modo como se referem às genitálias) de anta bem próximo ao seu nariz. Aquela catanga no nariz de Neirí! Ele acordou: "sai daqui, porra!". E seu amigo retrucou, brincando: "Tu não sabe nem beber e quer beber, então fica aí dormindo com pomba de anta na sua cara".

Antes disso, num outro dia, seu amigo brincalhão o jogou debaixo d'água, onde Neirí ficou por muito tempo. Seu amigo colocou uma espécie de cortinado – como usamos contra os mosquitos – para Neirí, e ele respirava lá dentro. Neirí também brinca muito com ele, enxotando-o, mas ele sempre fica, pois os dois se protegem. Sobre ele, Neirí ainda completa: "Ele é muito brincalhão, não faz mal a ninguém".

Esse jeito brincalhão contrasta com as características de outro colega (arma interna) de Neirí. Esse é um homem “bem grandão, cabeludo com cortes diferentes no cabelo”. Mais bruto que o primeiro, é um Kurupfũ (subgrupo Djeoromitxi) antigo e forte, que corta seu cabelo de maneira parecida aos índios Krahô, como sabemos por meio de uma fotografia que eu mostrei a Neirí. Em lugar de fazer uma única linha horizontal em torno da cabeça, o companheiro de Neirí exhibe várias delas, mantendo, como os Krahô o fazem, seu cabelo comprido. Este homem é “bem branco”, como os Kurupfũ de antigamente, que tinham a pele alva, bastante forte e bravo – é um guerreiro em toda a sua potência.

Consideremos agora o evento de resgate de alma, quando os companheiros/armas de Neirí agem em conjunto com ele. Neirí narra um momento em que salva a alma da filha da irmã de sua esposa, durante uma viagem que fez à casa de seu sogro, Awiranô Aruá, na aldeia Baía da Coca:

E eu estava na roça deles, arrancando macaxeira para fazer chicha. Lá, eu escuto a sogra gritando e a mãe da menina chorando. E continuei arrancando a macaxeira. Não demorou chegou a minha filha:

“Pai, mamãe está chamando o senhor, para olhar a nenê da titia, que está ruim”.

“Está bom, eu vou agora”. Peguei o marico, botei nas costas e fui embora. No meio do caminho, encontrei a Janaína [sua esposa]:

“Onde você vai?”, perguntei para ela.

“Eu estou atrás de você, para olhar a nenê da Ziana, está ruim”.

“Não, agorinha não. Estou com o corpo quente, senão eu vou acabar de matar ela”, eu falei.

Porque o corpo da gente é pesado, vem muita gente atrás da gente, muita gente. E eles ficam me cuidando e não querem que outras pessoas me encostem. Então tomei um banho, refresquei o corpo, e falei: “Agora pode trazer”.

Neste momento eu já estou cheio: já tem gente para todo canto, já tem gente para o outro lado, já tem gente aqui. E eu tenho que fazer coisa tudo bem certinho, porque se eu continuar a fazer coisa errada, eles acompanham. Se é para acabar de matar, eles ajudam, e ninguém vê.

Nesse primeiro momento, Neirí é instado por sua filha e sua esposa a curar a criança adoentada. Ele atende ao pedido, mas é cuidadoso, pois seu corpo está quente e já está cheio: assim o narrador se refere aos seus espíritos auxiliares/armas internas, que indicam sua presença pelo peso do corpo de Neirí. Se ele não for cuidadoso, seu corpo e as pessoas que o acompanham acabam matando a criança. Essa potência do corpo de um pajé é sempre referida pelas pessoas como algo que precisa ser controlado. Assim, caberá ao especialista, por meio de cuidados corporais, controlar as suas interações com suas armas/espíritos para não prejudicar as pessoas/seus parentes (qualquer olhar forte, grito e triscadela de pajé pode ser fatal para as crianças). Só depois que Neirí toma um banho e esfria seu corpo, acalmado suas armas internas, é que começa a benzer (isto é, chupar) o corpo da criança.

Então eu a benzi. A neném já não mamava, já não fazia nada, já estava na mão do “É”. E quando foi à noite, fui dormir, benzi de novo e a neném, criancinha de três meses, já começou a pegar o peito da mãe, e só vomitando sangue já. Falei para Janaína:

“Não sei se vou dar jeito não. Porque essa menina já não está mais aqui não”.

Porque a gente olha para a pessoa e sabe se está ruim mesmo, só no olhar.

Fui dormir, quando eu dormi, logo apareceram os perturbadores. Chegaram lá e *tá tá tá*, jogaram uma corda.

Uma linha assim, *zziii*, de uma janela para cama. Então enfiaram um anzol, para puxar a criancinha pelo colarinho.

Enfiaram o anzol e tiraram da cama. Na hora ela emborcou, e ficou passando mal. Eu já estava com ela e falei:

“Não! Vocês não pediram da mãe, vocês não pediram do pai. Por que vocês querem levar essa criança? Não! Pai e

mãe estão tudo chorando por causa dela aqui. E vocês querem levar ela. Para onde? Se vocês não têm condições de cuidar da criança! Essa criança não vai ficar comigo, nem com vocês. Vai ficar com a mãe”.

“Não, nós vamos levar, porque a mãe e pai estão deixando a criança”.

“Mas ela estava dormindo, ela não estava jogada não. Ela estava dormindo. O que é que vocês vieram fazer aqui?”, eu falei. “O que é que vocês estão fazendo aqui? Se aqui não é lugar de vocês. Dê essa criança pra mim!”.

E não queriam me dar não! Então eu falei:

“Vocês não querem me dar essa criança, mas vocês vão me dar agora!”.

São os signos de um corpo adoentado, olhado pelo pajé, que indicam que a neném esteja com tais espíritos, quando esse diz “essa menina já não está mais aqui não”. Depois que Neirí benze a doente (isto é, chupa o corpo da neném, e o assopra com bastante saliva), ele vai dormir. Ele vê, então, os espíritos roubando a menina, como se ela fosse um peixe pescado com anzol, e trava alguns diálogos com eles, ressaltando, de um lado, os cuidados rendidos pelos pais à menina e, de outro lado, o fato de aquele ali ser o espaço desse parentesco, e não dos espíritos. Na sequência, aparecem suas armas e seu pai, Kubãhi, já falecido.

Nessa hora chegou meu pai [Kubãhi]:

“Meu filho, *bóra* tomar! Eu vou pegar ela! Fica aí! Vem aqui, vamos cercar esse cara aqui”.

Na hora, aquele doidinho, cabelo cortado, aquele é mais bruto, mais bravo:

“Vamos pegar, vamos pegar, vamos pegar! Cerca ele aí! Se ele não quiser dar, nós o matamos, agorinha! Vamos fazer o que ele está fazendo também. Ele não quer ser ruim? Vamos ser ruim com ele também. Gente que é ruim com a gente, a gente tem que ser ruim com ele também!”.

Então meu pai entrou na frente:

“Eu vou pegar, meu filho, fica aqui”.

E eu fiquei na porta. Ele foi lá e *páá*, pegou a neném e meu deus. Pegou na minha mão assim, eu peguei e entrei para dentro do quarto:

“Está aqui! Toma, fica com ela! Agora se vocês quiserem, vai pegar em outros cantos lá, mas aqui não”.

Ficamos por lá, ficamos conversando, conversando, só assim no sonho mesmo. Conversando com papai, eu com papai e esses que sempre me judiam e estão aqui junto comigo. Ficaram lá comigo. E nessa hora eu também não acordei, também quando a gente está assim, ninguém tem que triscar: se a Janaína [sua esposa] está dormindo comigo, ela pode virar para outro canto e eu fico no canto dormindo, sozinho! Sempre eu tenho isso: o corpo treme! Mas é gente se saindo, se defendendo das pessoas que querem fazer o mal.

Esse é o momento em que o peso do corpo de Neirí se transforma, e suas armas internas se revelam pessoas. Primeiramente aparece seu pai, já falecido, e que não é concebido como suas armas, mas aquele que lhe transmite algumas delas. Seu pai e seu amigo/arma conseguem recuperar a criança. Depois disso, ficam conversando e, nesse trecho, Neirí se refere às armas/pessoas como aqueles que o judiam e que estão junto com ele. A relação com tais armas é descrita como aquela onde se é ensinado, auxiliado e, também, judiado. Esta última acepção se refere às provas e resguardos corporais necessários à construção de um corpo pajé, sobre as quais me deterei adiante. Por ora devo ressaltar que esta glosa, “judiar”, é também empregada para os resguardos impostos aos jovens meninos e meninas na puberdade, e na sociabilidade nas beberagens cotidianas, quando as pessoas são “castigadas” por aqueles que lhe oferecem grandes quantidades de cerveja.

Depois que recuperaram a menina, e estão conversando, Neirí salienta que não acordou. E, ademais, que o seu corpo treme quando está dormindo: índice de que “gente está saindo” de seu corpo, nas ações de defesa, isto é, na recuperação das almas dos adoentados.

Meu pai falou:

“Já vou embora, meu filho! Fica aí!”.

“Está bom!”.

Então eu trouxe neném e deixei. Deixei não: fiquei com ela no corpo. Porque a gente pega e fica com ela [o duplo da criança], dentro do corpo, para depois colocar novamente no corpo dela. Quando papai foi embora, e esses meus filhos, meus companheiros, todos, saíram. Então eles voltaram de novo, os “É”:

“Tu está aqui só para atrapalhar!”, falou assim para mim.

“Eu não estou aqui para atrapalhar, rapaz! Você não está vendo, mãe, pai, avô, avó, tudo chorando aí? Você não vê não?!”.

“Nós não conseguimos ela não, mas tu não vai levar!”.

Pegaram uma pedra, “vou te matar”, e jogaram. Eu estava com criança no colo, ainda. Porque a gente não solta mais. Jogaram. Quando jogaram, e bateu, eu virei. Eu virei com ela aqui no colo e a pedra veio e bateu na parede.

Páááááá, eu me acordei. *Páááááá*, bateu com força mesmo. *Páááááá*, só fiz assim: “Vai para lá!”. E o “É” falou:

“Infelizmente você está aqui, porque se você não estivesse aqui eu iria levar essa criança. Mas você está aqui: tu vem só atrapalhar!”.

Para eles é atrapalhar, agora, para nós, eu faço bem.

“Está bom! Nós não vamos te perturbar mais não!”.

“Não é para perturbar mesmo não!”.

Eu brigo muito mesmo no meu sonho.

O embate pela menina continua e Neirí, agora sozinho, briga com os sequestradores da alma da doente. Não só as armas são passíveis de introdução no corpo de um pajé, mas os duplos dos doentes também, que precisam, depois disso, ser recolocados no corpo dos pacientes. Creio ser esse relato suficientemente claro e rico em detalhes para que apreciemos as relações guerreiras que os pajés e seus companheiros atualizam com seres invisíveis para não pajés: uma guerra de bandos, com acusações e ameaças de morte. Parece sempre se tratar de um jogo entre o dentro e o fora e entre o visível e o invisível: as flechas dos espíritos (objetos patogênicos) entram no corpo da criança e seu duplo é roubado: no caso aqui em tela, esse roubo toma forma da criança sendo pescada por seres malignos. Então, o pajé chupa esse corpo adoentado e, simultaneamente, sonha com o resgate do duplo. Dormindo, seu corpo treme: são suas armas saindo de seu próprio corpo, desanexando-se dele e se atualizando como pessoas inteiras e distintas do pajé, com quem ele brinca, em certos casos, e a quem ele se liga como companheiro de guerra, em outros. Essas armas são, no plano invisível, “seu interior exteriorizado”, na expressão de Coelho de Souza (2014: 204), para um tipo de xamã *kisêdjê*.

Esta operação de exteriorização, não impede que, no caso de Neirí, seu pai, de quem ele recebe as armas em sonho, se junte a este bando, como uma pessoa também distinta. Está em jogo uma disputa por pessoas, e nisso se baseia a manutenção de um corpo de parentes, por meio da construção de um corpo de pajé. Vejamos então como se dá o processo de transmissão de armas, isto é, a anexação de pessoas.

SOBRE TRANSMITIR ARMAS E ENTERRAR UM PAJÉ

Nunca pude saber se a taboquinha, localizada na garganta dos pajés, era uma pessoa. Como as outras armas, a taboquinha guarda a característica de ser visível para os pajés, mas completamente invisível para as todas as outras pessoas, inclusive para médicos não indígenas, que podem abrir cirurgicamente o corpo de um pajé sem nada encontrar. Sem a colocação da “taboquinha” por um outro especialista, um pajé nunca estará completamente “formado”. É ela que confere a capacidade de chupar a doença, trazê-la para o interior do corpo, e cuspi-la para fora em forma de pedra. Pajés não completamente formados só podem mesmo assoprar e esfriar as doenças, não podendo experiê-las em forma material, como era o caso de Neirí enquanto eu estava em campo.

Quando iniciei minha pesquisa na T.I. Rio Guaporé, em 2008, estavam vivos Opetxá Wajuru, Durafogo Wajuru, Paturi Djeoromitxi e Cisto Tupari, todos pajés que nasceram no “tempo da maloca” e que eram considerados plenamente formados, isto é, possuíam a “taboquinha” que lhes permitia chupar as doenças e experiê-las em forma de pedras. Gurip Pororoca Wajuru e Erowei Djeoromitxi, também nascidos no “tempo da maloca”, haviam falecido há quase uma década, ali nas aldeias da T.I. Rio Guaporé, mas seus feitos como grandes pajés ainda eram muito lembrados. Atualmente, todos esses que citei já faleceram, mas outros três, ao menos, estão em processo de formação xamânica: Neirí Djeoromitxi, Nêgo Tupari, e Awiranô Aruá, filhos de afamados pajés.

Neirí iniciou sua formação na última grande sessão coletiva (encontro de vários pajés já formados) que tive notícia, em meados de 2011. Consideremos o que ele diz sobre as sessões de *padji to*, traduzido como rapé, no contexto de sua iniciação:

Começaram a tomar rapé e eu entrei no meio, não aguentava, mas tomava de pouco, pouco, fui acostumando, acostumando e já senti aquela vontade tomar mais. Quando a gente toma muito, a gente não aguenta. A gente fica tombando, fica bêbado e cai, sonha. Então os mestres aproveitam para colocar tudo [as armas] na gente. Quando a gente acorda, e depois de tudo pronto mesmo, eles levam um paciente para gente e entregam na mão da gente: “Eu quero que você cure essa pessoa aqui, é para tirar e mostrar”. A gente benze aquela pessoa: puxa, chupa e se tirar tem que mostrar para ele, e ele vai dizer: “Você está pronto, você está bom, muito bom! *Adje küro re!* Você é doutor mesmo!”. Eles já deixam na mão da gente. Aquele paciente tem que ficar na mão da gente até ele ficar bom. E a gente continua aqui também, tomando rapé, até na hora que ele disser: “Está bom! Você está formado!”.

Aos poucos, os neófitos vão se acostumando com as viagens de *padji to*, rapé, e também aos poucos encontram oniricamente outros pajés, que introduzem as armas em seus corpos. Ceifada com coragem e sofrimento: assim Neirí resume sua carreira xamânica. Em sua primeira viagem de rapé, no caminho para Céu, Neirí se deparou com seres monstruosos, decaídos, deformados, sem braços e pernas, com muitos olhos ou muitas cabeças, malcheirosos: ao seu espanto e temor diante de tais seres, meu interlocutor relacionou o fato de que estava ainda se acostumando com os espíritos. Alcançar o Céu permitiu a Neirí descobrir ser esse lugar por demasia sedutor, porque muito bonito: coberto por algodão, brilhante, com festas, danças, cantorias, muita comida e chicha sendo oferecida a ele, e muitos pajés reunidos. E ele sempre me dizia que tais pajés queriam levá-lo para lá, e que isso só não acontecia porque Neirí resistia aos eventos que indicavam tal perigo, como quando Neirí quase foi acertado por um raio no meio de uma caçaria, ou quando sua casa caiu durante a noite.

Há uma mudança paulatina em suas experiências xamânicas, que coincide com sua capacidade em aguentar assopradas de rapé cada vez mais intensas, e produzir um corpo que aguente suas armas, via conselhos e resguardos. Contudo, Neirí sempre se lamentava por não ter sido formado completamente, visto que Durafogo Wajuru, ainda vivo, numa das sessões coletivas de *padji to*, teria se recusado a colocar a taboquinha em sua garganta. Na ocasião, Durafogo argumentava que não adiantaria formar somente ele como pajé, já que outros aspirantes não haviam comparecido naquele dia e muitos se recusavam ao sofrimento que dizem ser inerente às provas de rapé. Não consigo realmente entender os termos dessa recusa. É verdade que Durafogo sempre foi considerado um pajé sovina, que se recusa a repassar suas armas e cobra muito caro (isto é, em “dinheiro de branco”) para curar os doentes, mas sua advertência ainda me soa enigmática. Por que, afinal, não adiantaria formar um único pajé?

No passado na maloca era comum grupos de pajés tomando *padji to*, “rapé”, com cerveja de milho doce, sem estar embriagante, regalo que ofereciam ao grupo de espíritos que vinham lhes ajudar nas investidas guerreiras e, ao mesmo tempo, introduzir armas em seus corpos. O *padji to* merece destaque, por ser utilizado somente por pajés ou por quem pretende sê-lo. Ainda que eu tenha notícias sobre grupos de homens que o utilizam, depois que Pororoca morreu, na década de 1990, essas sessões foram ficando cada vez mais raras.

O *padji to* é uma mistura de fumo com sementes de angico (*Anadenanthera Colubrina*), chamadas *padji kō*¹⁴, de efeito alucinógeno, e maceradas com uma pedra chamada *kau*¹⁵. Esta mistura é de uso bastante antigo dos grupos no médio rio Guaporé (cf. Lévi-Strauss 1948), e sua utilização constante parece ser exclusividade dos pajés, ainda que homens proeminentes, como um filho mais velho de um especialista, possam se engajar em sua produção e na organização das sessões, mesmo não o consumindo. É prudente que se tome *padji to* ao menos em duplas, pois assim os pajés se protegem contra espíritos maus com quem vão guerrear. Dois homens sentam-se frente a frente: conectados pelo *pinpinká*, “taboca”, um assopra *padji to* na narina do outro¹⁶. O *pinpinká* verdadeiro acabou ficando nas antigas malocas: tudo o que hoje se pode coletar e utilizar são tabocas de menor poder.

Até onde sei, o *padji to* produzido atualmente é feito com fumo que se compra na cidade, e me parece que somente o velho pajé Cisto Tupari ainda cultivava suas folhas. Tomar *padji to* é uma espécie de prova de aferição da capacidade de aguentar o sofrimento relativo às atividades xamânicas. Qualquer iniciação envolve o *padji to*, mas nem toda cura precisa se realizar por meio dele: na verdade, pelo que eu pude observar, é mais frequente que o pajé chupe, assope e esfrie as doenças sem que o tenha tomado naquela ocasião específica.

A confirmação da iniciação pela introdução da taboquinha ocorre quando aquele que se tornará pajé vai para a floresta acompanhado de um especialista experiente, e lá permanecem por cerca de um mês durante o qual severas restrições recaem sobre a alimentação de iniciador e iniciado: a chicha deve ser doce, não embriagante, e come-se somente amendoim e milho torrado. Utilizam pena de arara e rabo de tamanduá, para conseguirem saber por quais direções estavam chegando os espíritos, e cera de abelha, para sua proteção. Tudo isso é uma grande provação. Iniciados e neófitos são visitados por pajés antigos e poderosos, já falecidos, para que com eles possam aprender. Deles recebem suas armas, presentes em todo o corpo do pajé, mas que não nascem com ele. Juntos, pajés já mortos, especialistas vivos e os neófitos confrontam os espíritos malignos e, porque podem errar

as flechadas, é que se afastam em um lugar da floresta para que nenhuma criança da aldeia se machuque e morra. Nos dias de *padji to*, nenhuma criança deve banhar-se ou mesmo chegar perto do rio, pelo simples motivo de evitar serem olhadas pelos espíritos que por ali chegam.

Atualmente, a organização coletiva para se tomar *padji to* é bem mais intermitente e eu mesma nunca presenciei nenhuma delas, como também nunca soube do recolhimento recente por quarenta dias no meio da floresta. Creio que a formação coletiva de novos especialistas se viu deslocada quase inteiramente para o plano onírico individual, quando o neófito encontra os pajés já mortos reunidos no Céu, e não mais no mato, sob a tutela ou supervisão de um pajé mais experiente. Isso não quer dizer que os pajés em formação não tenham que observar resguardos alimentares e sexuais cada vez que recebem alguma arma oniricamente, quando são visitados por pajés já falecidos. Numa ocasião, Neirí sonhou com Paturi e Kubähi, seus pais¹⁷, ambos já falecidos na ocasião, lhe transmitindo armas, quando este último lhe dirigiu conselhos:

Ele só falou que era uma coisa mais perigosa dele, que ele tinha. Que eu ia andar com ele, mas tinha que ter muito cuidado. Foi isso que ele me falou, sempre com cuidado. Porque quando a gente está trabalhando nisso, esse “É” atenta muito a gente.

Os interditos da transmissão de armas referem-se principalmente ao comedimento na fala, às interdições de andanças pelo mato, e à restrição das refeições feitas durante a noite: todos esses cuidados são parte dos conselhos oníricos dados por pajés já mortos, que aos neófitos concederam suas armas. É também adequado não beber demasiada chicha e não trabalhar para nenhum grupo doméstico que a esteja oferecendo. Isso porque o corpo do pajé pode ser aberto repentinamente e suas armas atacarem a quem não devem: “O mestre fica ali, mudo, olhando. Porque ele tranca o corpo, porque gente tem como fechar o corpo da gente para aqueles que a gente tem não saírem, não fazer mal para os outros”, disse-me Neirí. “Trancar o corpo”, aqui, não ser refere a impedir um ataque de fora para dentro, mas perceber que a extrojeção (de dentro para fora) das armas deve ser controlada e ativada em contextos precisos.

Uma vez recebidas as armas e observados os resguardos que essa transmissão lhes impõe, uma arma se torna parte do corpo de um (novo) pajé até a sua morte. Entretanto, diz-se que pajés não morrem pois, mesmo depois de seu perecimento físico, continuam a formar outros pajés e mesmo a proteger – aconselhar e alertar – seus filhos aqui na Terra, principalmente porque, ao contrário do ideal, esses continuam armados. Na ocasião de sua morte e funeral, as armas de um pajé devem ser retiradas, dado que pajés já falecidos configuram-se, não sem ambiguidade, numa grande ameaça à vida na aldeia. Quando cheguei em campo pela primeira vez, umas das primeiras coisas que muitas pessoas comentavam comigo dizia respeito à morte recente de um pai e de uma filha wajuru, vitimados por um raio numa grande tempestade. Nenhuma dúvida de que se tratava da ação de Pororoca, já morto que, saudoso, teria levado filho e neta para viver com ele. Isso porque Pororoca havia ido para o Céu ainda armado, devido a uma contenda entre Opetxá e Durafogo na disputa pelas armas durante seu funeral. Diz-se ainda que enquanto o pajé não repassar suas armas, ele não morre: “fica aqui na terra penando”. Assim, é comum que ainda em vida o pajé declare o beneficiário de suas armas.

Acompanhei o velório e enterro de Paturi, o grande pajé djeoromitxi que conheci. Sua morte foi chorada pela maioria das pessoas de todas as aldeias. A quem Paturi tratava por filho/a ou neto/a, choravam/cantavam/gritavam em cima de seu caixão *Hotxi medjü txi* ou *Hotõ medjü txi* (“Papai/vovô muito bonito”). A preocupação dos enlutados com as vidas de seus parentes não deixou de ser comentada mesmo durante o funeral, pois, por um lado, não havia ninguém ali que pudesse ou estivesse disposto a retirar as armas (internas/invisíveis) do corpo de Paturi e, de outro lado, seu maracá e outros instrumentos (banco e taboca) foram assunto de grande discussão. Paturi deveria ter sido enterrado desarmado, mas junto a seus instrumentos de pajelança, o que não aconteceu. Descontentes, algumas mulheres falavam que um neto de Paturi havia interceptado esses objetos, e isso encetaria a fúria do morto. A preocupação era ainda maior. Enquanto vivo, Paturi podia lutar contra Pororoca e dissuadi-lo de seus ataques aos parentes aqui na terra. Mas agora que estava morto, devidamente armado e descontente por não levar seus instrumentos, Paturi iria juntar-se a Pororoca nessas empreitadas.

A operação de retirada das armas no funeral de um pajé só pode ser realizada por um pajé de mesmo poder que o falecido, isto é, tão forte quanto. Acontece que nenhum especialista detém o mesmo poder que outro, pois sempre dizem ser menos poderosos que aqueles de quem receberam as armas. Além disso, os pajés que tentam retirar as armas durante o velório de um outro, parecem não ser completamente bem-sucedidos. O caso é: de todos os pajés que tive notícia, todos permaneceram ainda armados depois de mortos. Seja porque ninguém se atreveu a lhes retirar as armas, seja porque foi reputada ao falecido a recusa em repassar todo o seu poder, seja, ainda, por que dois pajés de mesmo poder tenham se envolvido em contendas sobre as armas daquele que estava sendo velado.

Essa reminiscência das armas no corpo de pajés falecidos é o que possibilita que tais especialistas continuem formando, por meio dos sonhos, neófitos vivos. Não obstante, esse mesmo estoque de armas que permanece na posse de um especialista falecido irá permitir ao falecido levar consigo (matar) seus parentes ainda vivos ou assustá-los: trovões são gritos/vozes dos pajés mortos, nas festas em suas malocas no Céu e os raios são suas flechas.

Talvez essa seja uma pista para nos reconduzir à recusa de Durafogo em introduzir a taboquinha na garganta de Neirí. Seria preciso atentar para o fato de que provavelmente Durafogo não via a possibilidade de a pajelança ser exercida fora de sua continuidade com a maloca, quando era suportada por uma coletividade de especialistas vivos frente aos espíritos malignos. Assim, mesmo que as sessões de formação e também de cura, antigamente coletivas, quase não existam, é importante notarmos que a confecção de um corpo de pajé, mesmo transformada, continua se apoiando na distinção entre vivos e mortos. Nesse novo cenário, poucas são as vezes que se toma *padji to* coletivamente. Com a formação continuada, sem ritos pós-homicídio, os especialistas podem inclusive adquirir uma taboquinha somente no *post mortem*¹⁸.

Além disso, e este é um ponto importante, é provável que Durafogo já estivesse no Céu, junto com outros pajés. Pajé velho, poderoso e de posse de sua taboquinha, ele seria capaz de levar uma vida no Céu e na Terra simultaneamente, como eu sei ser o caso de Opetxá. De muitas casas na aldeia, podia-se ouvir Opetxá, muito velho, conversar com espíritos durante a noite, quando é dia para os espíritos. No Céu, ele já era bonito, jovem e um exímio caçador, casado novamente com sua primeira esposa, falecida há tempos – como eu soube por Neirí,

que o viu em uma das suas viagens. Os Djeoromitxi concebem três camadas de Céu: a cada uma, a pessoa vai ficando mais jovem e morrendo novamente. Até que, na terceira camada, “não existe mais nada, não existe mais pessoa, só um vento, que sopra para lá e para cá”. Minhas notícias sobre a vida dos pajés no Céu, estejam eles mortos ou vivos na Terra, provinham das viagens de Neirí e eu tive a impressão que a composição do Céu, naquelas paragens do Guaporé, obedecia à organização dos pajés e suas famílias (principalmente esposas). Sobre outros mortos recai sempre um esquecimento.

Parece-me possível que essa permanência ou duração dos pajés se conecte ao fato de que continuam armados no *post mortem*. Devido ao “material do seu corpo”, eles aparecem como sendo “powerful and immortal”, como diz Kopenawa sobre os *xapiri* yanomami (Viveiros de Castro 2007: 18). Então, o que este “material” nos diz sobre a legibilidade das experiências de cura xamânicas?

CORPOS MULTIPLICADOS

Viveiros de Castro afirma que, na Amazônia, “the words we translate as ‘shaman’ do not designate something which one ‘is’, but something which one ‘has’ – an adjectival and relational disposition rather than a substantive attribute” (2007:16). Creio que o xamanismo djeoromitxi não constitui exceção a esta proposição. Pajés estão de posse de armas que, por definição, provêm de outros pajés, cujo vínculo nunca é apagado: todos os pajés falam sobre o que (quem) receberam de outros pajés. Imagino ser este o sentido que Neirí deu à sua relação com Opetxá: apontando para o velho pajé com quem dividia seu cigarro, ele disse: “foi este aqui quem me patenteou”. Ao mesmo tempo, essas armas são reveladas pessoas, externas ao corpo do pajé. Armas internas num plano intra-específico e pessoas externas num plano transespecífico: parece-me, portanto, que precisamos entender as relações entre essas distinções, para precisarmos a noção de corpo embutida do xamanismo djeoromitxi.

A etnografia melanésia propõe um modelo do social baseado em uma série de substituições analógicas, por divisões ou destacamento de pessoas em outras pessoas, que estariam, essas pessoas, no lugar de um conjunto de relações: “Persons create others by shedding parts of themselves and emerge as the completed acts of others by incorporating their parts” (Strathern 2001: 228). Sendo então tais destacamentos uma forma específica de relação social em que a própria substância corporal é concebida como um recurso destacável (Strathern 2001), as pessoas tornam-se, por meio de operações de objetificação (“objectifying operations”), aspectos ou elicitções transitórias das relações, e não o oposto.

Algumas caracterizações advogaram por algum tempo que, ao contrário do que demonstra a etnografia melanésia, as socialidades amazônicas não colocariam peso no destacamento de recursos ou itens de riqueza como forma privilegiada das substituições de partes de pessoas por pessoas inteiras. Ao longo deste contraste, a Amazônia apareceu muito mais aderente ao complexo xamânico da relação humanos/nãohumanos, refratária à analogia entre partes de pessoas e riquezas ou objetos trocados¹⁹. Para Descola (2001), um dos defensores desse contraste, a distinção Melanésia/Amazônia é aquela entre a possibilidade e a impossibilidade de substituir

pessoas por objetos, respectivamente²⁰. Nesse sentido, o xamanismo amazônico seria uma manifestação da homossubstituição, em contraste com os regimes de heterossubstituição melanésios, os quais, contudo, podem ser combinados com primeiros.

Na outra ponta de seu argumento, Descola diz que a socialidade amazônica “do not imply producing and accumulating objects and substances that stand for relationships with other humans but rather accumulating knowledge and expertise about relationships with nonhumans and humans alike”. Desse modo, a assimilação repetida de corpos alienígenas e identidades desempenharia um papel central na constituição da individualidade em muitas partes da Amazônia, não aderente, contudo, à noção de troca: “It is an ontological accumulation and one that negates exchange, although it pushes the principle of homosubstitution to its utmost limits: it is because the flesh and soul of my enemy are analogous to my own that I am able to incorporate them and make the most of it” (Descola 2001: 111-12).

Há, evidentemente, mais nessa história. É contra a impossibilidade da heterossubstituição na Amazônia que Hugh-Jones escreve, advogando pela positividade do simbolismo político e ideológico das trocas de riquezas (por meio de heranças de prerrogativas e bens coletivos, a saliência de *bride-wealthy* e rituais intercomunitários na produção de relações pacíficas em larga escala), em particular no Noroeste Amazônico e no Xingu. Vejamos como as posições de ambos os autores podem nos ajudar aqui.

Espero ter demonstrado que a formação e atuação dos pajés com quem convivi pode ser entendida como uma questão de “objetificação”, baseada na seletividade do que é revelado e o que permanece invisível. Se assim não fosse, soaria estranha a afirmação de que os pajés sentirem seus corpos mais pesados cada vez que lhes são transmitidas certas armas, ou quando curam. Armas são transmitidas, disputadas, retidas. Da relação de transmissão de armas entre pajés decorre ser cada pajé composto internamente de partes de outros pajés: trata-se de uma inscrição (corporal) cuja origem não é apagada. Nesse sentido estrito, aqui se aplica, para as armas xamânicas, o argumento de Hugh-Jones em relação às riquezas materiais visíveis (*the gift*) na Amazônia: “part of the value of the goods involved in Amazonian barter trade seems to lie in the fact that they embody the powers, histories, and other qualities of the persons from whom they derive” (2013: 359). Contudo, não se trata, no caso djeoromitxi, de objetos triviais: o que é transmitido, “objetificado”, possui personitude, e não somente carrega os poderes de quem o possui. O dom é ele mesmo um sujeito quando projetado para fora do corpo de um pajé, sendo, ao mesmo tempo, uma pessoa diferente dele.

Notemos que, dito dessa maneira, a personitude das armas poderia recair na chave da homossubstituição, como defende Descola. Eu gostaria, entretanto, de apostar na utilização do instrumental forjado na leitura straterniana do dom, justamente o que Descola parece desconsiderar, baseado no fato de que a incorporação do Outro seria muito mais metonômica que substancial, ao salientar a analogia entre a carne e alma do Eu e do Outro (2001:112). Não se trata, portanto, de nos decidirmos entre homossubstituição e heterossubstituição, o caminho adotado por ambos os autores, e desconfio que perderíamos o mais importante ao dizermos simplesmente que o caso djeoromitxi combina as duas possibilidades.

O contraste Amazônia/Melanésia serviria, ao meu ver, não para argumentar em favor da heterossustituição, como faz Hugh-Jones, nem para negar a troca entre diferentes, como faz Descola. A questão, ao que entendo, trata de fazer incidir o perspectivismo ameríndio na noção de troca²¹ ao revelar que toda troca envolve pessoas/sujeitos ou parte de pessoas, mas que precisam ser atualizadas no evento e sustentadas pela diferença posicional, precisamente porque a realidade sensível é “o modo como cada sujeito apreende seu ponto de vista, mas só pode fazer isso na medida em que considera o ponto de vista do Outro como a dimensão suprassensível ou ‘sobrenatural’ de sua experiência” (Lima 1996: 36). Nesse sentido, poderíamos alcançar algum entendimento sobre o fato de que as objetificações de relações são pessoas e objetos/coisas (como as armas/pedras do pajé). Com isso em mente, investigo agora o modo como a positividade da troca e destacamento de partes de pessoas, advindo da etnografia melanésia, de um lado, e a teoria do perspectivismo, de outro lado, ajudam no entendimento na noção de *embodiment* sustentado pelo corpo do pajé djeoromitxi – como já o fez Kelly (2001).

As armas de um pajé são internas e parte de seu corpo, mas *não* são suas almas, pois, quando projetadas para fora, são pessoas inteiras e distintas dele. Essas armas estão, assim, entre o dentro e o fora do corpo de um pajé, analogamente ao fato de que esse corpo está entre os planos visíveis e invisíveis. Quando observamos as relações que dispõem cada especialista em relação a outros especialistas, devemos considerar que a capacidade em anexar e desanexar pessoas é o que permite aos pajés, naquele lugar do Guaporé, atravessarem o divisor canônico Eu/Outro (Kelly 2001) (nesse caso, correspondente à divisão entre vivos e mortos). Isso porque o processo de fabricação e atuação de um pajé enfatiza tanto “o encerramento de pessoas inteiras em partes de pessoas” (Kelly 2001: 1), quanto a relação perspectiva entre Eu e Outro. Na cura, o duplo/alma do pajé permanece idêntico à forma externa (à pele) de seu corpo em uma outra perspectiva, mas aquilo que lhe é interno são pessoas outras e inteiras. Assim, seguindo as definições de Weiner’s de *embodiment* como “any perception that calls forth its own external bounding (“skin”)” (1995: 17 *apud* Strathern 2001: 242, nota 18), parece-me que a composição corporal do pajé, e a analogia ali embutida entre partes de pessoas e pessoas inteiras, é transformada numa relação perspectiva (Lima 1996; Viveiros de Castro 2002).

Dito de outra maneira, o corpo de um pajé recebe como parte aquilo que era parte de outros corpos – as armas de outros pajés. Mas essas partes, quando projetadas para fora, são outros corpos: pessoas, cobras e onças. Por meio do deslocamento onírico, o pajé mesmo vê e se relaciona com aquilo pelo qual é constituído, o que colocaria problemas para a relação entre partes e todos, se não forem entendidas em sentido fractal: quando as partes são todos. Os pajés são uma espécie de conjunto agregador de elementos (suas armas), e com tais elementos mantêm uma relação paradoxal: menos e mais do que eles, os elementos são da mesma complexidade escalar que o conjunto que os deveria engloba. Para retornar ao contraste com o qual iniciamos esse percurso, isso seria o mesmo que dizer que as partes de que é constituído são também todos.

Künika, a palavra djeoromitxi para “corpo”, se decomposta, poderia ser traduzida literalmente como “interior ou buraco da casa”, mas intuo que uma tradução aproximada do sentido para *künika* seria “aquilo que está contido

num lugar domesticado”, dado que um ou qualquer corpo só aparece na relação com outros corpos e num lugar específico. Meus interlocutores não pajés me disseram saber que seus duplos/almas são *corpos* em planos transespecíficos, mas eles não podem viver essa dualidade sem adoecer²². Por sua vez, os pajés são aqueles que podem duplicar a si mesmos sem perder seu *corpo*. Um corpo desdobrado, multiplicado em dois. Ao contrário da multiplicação descontrolada e monstruosa dos corpos das vítimas de homicídio, os corpos dos pajés são ora fundo para outras figuras/armas num plano intraespecífico, ora figura humana em meio a um fundo transespecífico de figuras humanas.

Podemos escutar que essa multiplicação específica ao corpo do pajé se deva a um processo de incorporação das armas, mas essa ambiguidade (entre *encorporação* e incorporação/introdução) é uma espécie de equivocação, resolvida se notarmos que essas armas não são introduzidas num corpo de pajé prévio a essa relação. As armas/amigos de um pajé não estão *no* corpo do pajé, ela são (a objetificação) (d)o corpo do pajé. Assim, se alguma coisa está sendo objetificada aqui, esta coisa é o próprio corpo do pajé. A pele e a saliva mais grossa, seu olhar fulminante, a voz/trovão de um pajé morto, os atos de chupar e assoprar o corpo doente, são índices dessa objetificação.

Com efeito, a “pele de pajé”, *küro kä*, na língua djeoromitxi merece destaque: *kä*, em sua forma nominal, designa a casca das árvores e dos frutos, qualquer tipo de pele e, ainda, a roupa dos não-indígenas. Creio que a tradução para *kä* mais aproximada para o português seja “invólucro”. Contudo, *küro kä*, “pele de pajé”, também designa o pássaro conhecido regionalmente por “arapapá” (*Cochlearius cochlearius*), de hábitos noturnos e aspecto taciturno, cuja associação com os especialistas xamânicos tem seus motivos: são neles que os pajés se transformam quando viajam para debaixo da terra em busca das almas roubadas. O processo de habituação ao *padji toe* de aquisição de armas corresponde à aquisição da capacidade metamórfica dos corpos de pajés: pajés antigos e poderosos aparecerão para seus parentes vivos em forma de jiboias e gaviões, em formas do pássaro *arapapá* para os espíritos do *Beküküä* (submundo), enquanto aparecerão para si mesmos, mesmo num plano invisível para não pajés, com formas humanas.

Quando digo que o que está sendo objetificado é o corpo de um especialista xamânico, isso equivale a dizer que o processo do xamanismo não incorpora uma distinção entre simbolização (ou relacionalidade) e o fato físico. O que está sendo diferenciado são os corpos, e essa diferenciação não está baseada em uma construção social ou cultural a partir e contra uma natureza dada²³. Assim, como em outros xamanismos da região, aqui está presente “a constitutive transcörperality, rather than a negation of corporeality” (Viveiros de Castro 2007:21). Entre os Djeoromitxi, são as relações de transmissão de armas e aprendizado com outros pajés/espíritos que produzem uma pele ou corpo específico ao pajé, cuja transformação em outros corpos, sua capacidade metamórfica, é análoga ao processo de anexão e desanexão de pessoas nas curas xamânicas.

Severi afirma que, “Do ponto de vista da tradição kuna, as coisas ‘invisíveis’ podem estar simultaneamente ‘lá’... e ‘aqui’... porque elas estão dentro de nós: essas paisagens invisíveis se situam dentro do corpo humano” (2000: 138 *apud* Lolli 2013: 379). Creio, ao final, poder dizer que o corpo do pajé, entre os Djeoromitxi e povos vizinhos, é em si uma paisagem. Desse modo, se a sociologia ameríndia tem como suporte privilegiado o corpo,

como já chamaram a atenção há bastante tempo alguns autores (Seeger *et al.* 1979, e muitos outros etnólogos), talvez seja porque o corpo é uma sociologia. Esse é o sentido que depreendo, por exemplo, do xamanismo ikpeng: “the shaman is a multiple being, a micro-population of shamanic agencies sheltered in one body” (Rodgers 2002: 18 *apud* Viveiros de Castro 2007: 16) e que encontra ressonâncias nas experiências de Neirí. Os pajés Djeorotmixi não se deslocam entre contextos distintos, eles são os próprios contextos, verso e reverso do(s) mundo(s) que o(s) contêm, e que é (são) contido(s) por eles.

NOTA TELEFÔNICA

Em tempo: em agosto de 2015 recebi o telefonema de um irmão mais velho de Neirí. Por ele fiquei sabendo que esse pajé, agora na posição de iniciador, está formando seu irmão mais novo, e finalmente de posse de sua taboquinha!

Nicole Soares-Pinto é mestre em Antropologia pela UFPR e doutora em Antropologia pela UnB.

NOTAS

- 1 Agradeço a Marcela Coelho de Souza, João Vianna, Ana Ramo y Affonso, Karen Shiratori, Marcos Matos e aos pareceristas anônimos de Campos, pelas observações e comentários críticos ao manuscrito. Íris Morais Araújo gentilmente revisou e comentou o texto. Agradeço a Marco Antônio Valentim pelos diálogos e por ter me dado acesso ao seu texto *Talvez eu não seja um homem*, antes mesmo de ser publicado. Todas as irresponsabilidades são de minha inteira responsabilidade.
- 2 Refiro-me ao sentido precisado por Strathern sobre a percepção ocidental merográfica, segundo a qual “nothing is in fact ever simply part of a whole because another view, another perspective or domain, may redescribe it as a ‘part of something else’” (Strathern, 1991: 73).
- 3 Para todas as outras, ver Soares-Pinto (2014).
- 4 *U*: v. tr. “chupar”, é utilizado para descrever a ação correspondente de não-pajés. *Uru*: v. tr. “chupar”, designa exclusivamente a ação dos pajés de chupar as doenças do corpo enfermo.
- 5 A tradução para alma ou duplo é bastante complexa, tendo em vista a proliferação lexical: *honĩĩ* para as almas dos que já morreram mas que detém no *pós morte* a mesma forma corporal de quando estavam vivos. Por sua vez, *kanõnõ*, “espírito mal”, de formas ambíguas ou decaídas. *Hõkãbũ* para “foto, sombra, imagem”, cuja associação com a alma ou duplo foi para mim difícil de precisar. *l-hahi-a*: “cadáver” [pron. 3ª pessoa + verbo + nominalizador] (Castro, 2012: 46). Aliás, estar vivo é designado como *hahitõ*, [hahi: v. intr. “morrer” + tõ: enclít. “negação”], isto é, os vivos são aqueles que não morreram, donde se deduz que o pólo marcado está no lado dos vivos.
- 6 Segundo a autora, no ato de fornecer um contexto ou uma perspectiva sobre o objeto analisado, desembrulham-se constantemente as convenções sobre as quais esforço humano é entendido se basear. Nesse movimento de literalização, as perspectivas se sobrepõem e se multiplicam, porque as coisas e seus contextos fazem parte de outras coisas e outros contextos: os objetos são mais conhecidos quanto mais perspectivas (ou contextos) a eles se aplicam, gerando sempre mais informação (Strathern 1992b). O fato de existir muitos contextos para um só objeto é claramente correlato ao modo de articulação ocidental das duas séries paradigmáticas basais, o multiculturalismo, “muitas culturas para uma só natureza”. No perspectivismo, ao contrário, as perspectivas são tornadas finitas por um Outro, muitas naturezas para uma só cultura (Viveiros de Castro 2002).
- 7 Sobre a história de movimentação das famílias sobreviventes e sua posterior reunião na T.I. Rio Guaporé, bem como sobre as significativas mudanças no padrão de casamento destes povos, ver Soares-Pinto (2009; 2014).
- 8 Maricos são cestas/bolsas de fibras de tucum, de vários tamanhos. Sua confecção é exclusivamente feminina, apesar de serem utilizados por homens e mulheres para transportarem produtos da roça e da coleta. Segundo Maldí (1991: 211), esse artefato seria não só característico, como também exclusivo aos grupos dos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé. Daí a alcunha dada pela autora. Todos os outros povos indígenas que *não* pertenciam ao “Complexo do Marico” eram chamados, pelos Djeoromitxi, pelo termo *boroti*, para designar qualquer grupo de pessoas desconhecidas (mas certamente diferente dos *eré*, “não-indígenas”) e com quem se devia necessariamente guerrear. A população na T.I. Rio Guaporé ultrapassa 700 pessoas, e é composta por Makurap, Wajuru e Tupari, de língua Tupi-Tupari; os Djeoromitxi e Arikapo, de língua Macro-Jê, os Aruá, de língua Tupi-Mondé; os Kanoé, de língua Kanoé; os Kujubim e alguns indivíduos Wari’, de língua Taxapacura, e os Massacá, cuja língua desconheço. Nesse cenário, os Makurap são os mais populosos (220 pessoas), seguidos pelos Djeoromitxi (187 pessoas), e Wajuru (110 pessoas) (meu censo, 2013). Em particular, minha interlocução se realizou com os Kurupfũ (subgrupo Djeoromitxi), que vivem na aldeia Baía das Onças, situada na T.I. Rio Guaporé, bem como com outros pajés e seus parentes de aldeias próximas.
- 9 Essa transformação nas posições ocupadas tem efeitos importantes, dos quais não me ocuparei aqui. Para isso, ver Soares-Pinto (2014).
- 10 *Padji to*, em Djeoromitxi, numa tradução literal, “pó de tabaco” [*padji*: s. ind. “folha de tabaco”; *to*: s. “pó”].
- 11 “É” é um substantivo em língua djeoromitxi que designa esses espíritos malignos. A palavra para não indígenas, “ere”, tem como raiz o substantivo “É”. Guardo para outra ocasião a análise da associação entre os “É” (*hipfopsiri*) e os não indígenas.

- 12 Designação geral para os tipos de bambu presentes na região. Contudo, meus interlocutores afirmam que a taboca xamânica verdadeira só se encontra nos locais de suas antigas malocas.
- 13 Para a primeira acepção do termo *wirá*, ver Soares-Pinto (2014); para uma análise mais detalhada da segunda acepção, em termos da teoria do parentesco, ver Soares-Pinto (2016).¹⁴Padji: s. ind. “tabaco”; Kõ: s. dep. “semente”.
- 14 *Padji*: s. ind. “tabaco”; *Kõ*: s. dep. “semente”.
- 15 Essa pedra foi trazida da maloca por Paturi, que a utilizava para a produção do rapé. Em seu funeral, como notarei adiante, os instrumentos xamânicos de Paturi foram objeto de grande disputa. Não possuo informações sobre o destino da pedra. Antigamente, Opetxá amassava o angico e o tabaco com um grande caracol que só existia na maloca de antigamente.
- 16 Não posso afirmar com certeza se a taboquinha colocada na garganta de um pajé é chamada por *pinpinká*. Sempre escutei a referência a essa arma em português.
- 17 Paturi é irmão classificatório de Kubähi, e, portanto, pai de Neirí. Sobre a terminologia de parentesco djeoromitxi, de feições crow, consultar Soares-Pinto (2016).
- 18 O pai de Neirí, por exemplo, se formou pajé somente no *pós mortem*. Durante sua vida, ele era um afamado conhecedor de remédios-do-mato e estabelecia diálogos diplomáticos com Donos(-*bziá*) de plantas e animais de caça. Contudo, só se tornou um chupador de doença já morto, no Céu, depois que encontrou seus antigos parentes pajés. Atualmente, é o pai de Neirí que chupa as doenças do próprio Neirí.
- 19 Conforme Hugh-Jones, as caracterizações podem ser resumidas da seguinte maneira: “On the one hand, the complex of domesticated animals, bride-wealth, incremental ceremonial exchange, and elaborated material objects, characteristic of parts of Melanesia, is not found in Amazonia, an area characterized by bride-service, material simplicity, no incremental ceremonial exchange, and no full domestication of any animal other than the dog. On the other hand, the typically Amazonian complex involving hunting, shamanism, and the personification of animals appears to be much less developed in Melanesia” (2013: 356).
- 20 Nos termos de Godelier (1982 *apud* Descola 2001), heterosubstituição versus homosubstituição, respectivamente, substituição/troca de elementos de diferentes tipos versus substituição/troca de elemento do mesmo tipo.
- 21 Minha proposta guarda ressonâncias com a de Ramo y Affonso (2014) sobre a noção de “perspectiva da dádiva” na socialidade guarani.
- 22 Sobre o adoecimento progressivo e a face xamânica de não xamãs, ver Vianna (2012).
- 23 Ou humanidade dada. E nem poderia: existe um fundo de monstrosidade e animalidade que subjaz a filosofia indígena, como bem demonstra Valentim (2014) em sua magistral leitura do perspectivismo ameríndio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RAMO Y AFFONSO, Ana. 2014. De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya. Tese, PPGAS/ UFF.
- CASTRO, Thiago. 2012. *Djeoromitxi: Notes on Phonology and Simple Noun Phrase Structure. Master of Arts*. The University of Texas at Austin.
- CESARINO, Pedro N. 2006. "De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios". *Mana*, 12(1): 105-134.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira". *Mana* 10(1): 25-60.
- _____. 2014. "Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta". In: Manuela Carneiro da Cunha; Pedro de Niemeyer Cesarino. (Org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- DESCOLA, Philippe. 2001. "The Genres of Gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia". In: T. Gregor and D. Tuzin (Eds.). *Gender in Melanesia and Amazonia*. Berkeley: University of California Press.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo. Tese, PPGAS-USP.
- HUGH-JONES, Stephen. 2013. "Bride-Service and the Absent Gift". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: 356-377.
- KELLY, José Antônio. 2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana*, 7(2): 95-132.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1948. "Tribes of the Right Bank of the Guaporé River". In: J. H. Steward (org.). *Handbook of South American Indians*, V.3, Washington: Smithsonian Institution.
- LOLLI, Pedro. 2013. "Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas". *Revista de Antropologia*, 56(2): 365-396.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.
- MALDI, Denise. 1991. "O complexo cultural do marico: sociedades indígenas do rio Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)*, 7(2): 209-269.
- MIMICA, Jadran. 1991. "The Incest Passions: an outline of the logic of Iqwaye social organization (part 2)". *Oceania*, 62(2): 81-113.
- RODGERS, David. 2002. "A Soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng". *Mana*, 8(2): 91-125.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2009. Do poder do sangue e da chicha. Dissertação, PPGAS-UFPR.
- _____. 2014. Entre as teias do marico: parentes e pajés Djeoromitxi. Tese, PPGAS-UnB.
- _____. 2016. "Terminologia de parentesco e casamento djeoromitxi: um caso ngawbe na Amazônia?". *Anuário Antropológico*. v. 41: 123-151

- RIBEIRO, Eduardo Rivail; VAN DER VOORT, Hein. 2010. "The Inclusion of the Jabutí Language Family in the Macro-Jê Stock". *International Journal of American Linguistics*, 76(4): 517-750.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas", *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- STRATHERN, Marilyn. 1992a. "Parts and Wholes: refiguring relationships in a post-plural world". In: A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge.
- _____. 1992b. *After Nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2001. "Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisons". In: T. Gregor (org.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press.
- VALENTIM, Marco Antônio. 2014. "'Talvez eu não seja um homem'" – Antropomorfia e monstruosidade no pensamento ameríndio". *Campos. Revista de Antropologia Social*, 15(2): 9-26.
- VIANNA, João. 2012. De Volta aos Caos Primordial: alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa. Dissertação, PPGAS/UFAM.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena." In: E. Viveiros de Castro. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2007. "The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian spirits". *Inner Asia* 9: 13-33.

Como possuir uma taboquinha?": sobre a composição corporal dos pajés djeoromitxi

RESUMO

O artigo aborda um evento de cura xamânica e dele pretende extrair uma descrição sobre a composição (e decomposição) corporal dos especialistas xamânicos entre os Djeoromitxi (língua Macro-Jê), habitantes do sudoeste amazônico. Discuto etnograficamente o que permanece obscuro e o que é tornado visível neste processo, aliado à qualidade metamórfica dos sujeitos e objetos em questão. Ao final, proponho um diálogo entre a teoria melanésia da troca (de partes de pessoas por pessoas inteiras) e a teoria do perspectivismo ameríndio.

PALAVRAS-CHAVE: Djeoromitxi; xamanismo; corpo; guerra invisível

About djeoromitxi shamans' body composition

ABSTRACT

The article focalizes an event of shamanic healing, extracting from this a description of the composition (and decomposition) of shamanic specialists' body among Djeoromitxi (language Macro-Ge), inhabitants of southwestern Amazon. In an ethnographic approach, I discuss what remains invisible and what is made visible in this process, in articulation with the metamorphic quality of subjects and objects in question. At the end, I propose a dialogue between the melanesian exchange theory (parts of people for entire people) and the amerindian perspectivism's theory.

KEYWORDS: Djeoromitxi; shamanism; body; invisible war