



Sobre artefatos-pessoa e produção ritual no baixo Oiapoque (Amapá)¹

Ugo Maia Andrade

Universidade Federal de Sergipe

RESUMO: Bancos zoomorfos, Mastros, Clarinetes e Maracás são itens fundamentais do turé dos índios Galibi-Marworno do norte do Amapá. Ao contrário de meramente comporem o acervo de objetos rituais, esses elementos são, simultaneamente, partícipes e destinatários da cerimônia, uma vez que são *Karuãna* com invólucro de artefatos atuantes, notadamente na cura e causação de doenças. O presente texto visa refletir sobre a gênese da agência extra-humana e sobre modos de distribuição da pessoa no pensamento xamânico regional que atribui intencionalidade e capacidade de relação aos artefatos rituais.

PALAVRAS-CHAVE: Baixo rio Oiapoque, ritual, xamanismo, paraconsistência, ontologia fenomenológica.

Tudo o que é “vive” à medida que é, e
enquanto vivo é animado,
de certo modo, sempre diferente.
Heidegger, 2002, p. 291.

As linhas que seguem são uma reflexão sobre relações entre humanos e extra-humanos vigentes no xamanismo dos índios do interflúvio Oiapoque-Cassiporé, norte do estado do Amapá e divisa internacional



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

Brasil-Guiana Francesa. Nessa região – parcialmente coincidente com o baixo rio Oiapoque e com a área de permanência do rio Uaçá e seus tributários – estão os índios Galibi-Marworno, Palikur, Karipuna e Galibi-Kali’na, falantes de línguas caribe, aruaque e do patois da Guiana Francesa. A despeito das diferenças, esses conjuntos alcançaram uma identidade comum hoje estandardizada no referente “povos indígenas do Oiapoque” que, simultaneamente, alimenta a unidade contextual e ressalta fronteiras simbólicas em face de não índios e de índios de outras regiões.

Utilizando a etnografia construída a fim de fornecer lastro à minha tese de doutorado (Andrade, 2007), notadamente com material galibi-marworno, argumento a favor de um pensamento ameríndio no qual as “contradições” são constitutivas das proposições acerca das pessoas invisíveis auxiliares dos pajés, os *Karuãna*, assentindo na definição de que o xamanismo constitui, antes de tudo, um sistema de pensamento e não um conjunto de técnicas de cura/agressão delineado por meio de seus diferentes oficiantes (Langdon, 1992, 2004). Tal sistema de pensamento, especialmente na região em foco, é caracterizado pela sistemática exclusão do princípio de identidade da lógica metafísica e a inclusão do terceiro excluído, possibilitando que um ente seja e não seja, a um só tempo, em relação a um predicado. Sobre tal impossibilidade, Aristóteles sentenciou: “[...] um mesmo atributo não pode, simultaneamente, pertencer e não pertencer a um mesmo sujeito com relação à mesma coisa” (Metafísica, IV, 3, 1005b 15-21).

Trata-se, assim, de um tipo de pensamento não lógico nos limites do modelo metafísico (ou aristotélico), mas congruente com modelos de lógicas paraconsistentes que compatibilizam antíteses e permitem formulações do tipo $A = \neg A$ (da Costa, 1997). O problema, portanto, é caracterizar formas alternativas de racionalidade e de pensamento lógico não definíveis a partir da ideia de consistência que vem fundamen-



tando, no Ocidente, a própria noção de racionalidade (Krause, 2004). Aqui procuro cercar uma das principais expressões de inclusão do terceiro excluído vigente no pensamento xamânico no baixo rio Oiapoque e rio Uaçá: os artefatos-pessoa, caracterizados pela agência extra-humana de Bancos, Mastros, Clarinetes, Maracás e demais entes partícipes do rito do turé² que agem como e são *Karuãna* (pessoas invisíveis).

Karuãna

Um *Karuãna* não pode ser cristalizado *a priori*, uma vez que não há para tais entes uma *essentia* transcendental amparada no conceito,³ mas caracterizações volúveis derivadas sensível e relacionalmente. Admite-se dizer que os *Karuãna* são definidos a partir de sua *aparescência*⁴ (Andrade, 2007) ou de seu horizonte de manifestação circunscrito pelas relações que mantêm com os humanos. Em seu horizonte de manifestação, todo ente é um *ser com* ou um *ser na diferença*, não existindo para além da relação com outro ente. Qualquer *essentia* transcendental para os *Karuãna* seria, portanto, inevitavelmente equívoca. Todavia, as coisas não repousam no vazio. Há atributos primários e necessários que evocam propriedades sensíveis, como invisibilidade e intolerância ao cheiro de menstruo (para uns *Karuãna*), a ruídos de aparelhos eletroeletrônicos, à luz e ao cheiro de peixe. A esses atributos acrescenta-se gosto por: caxiri, cheiro de menstruo (para outros *Karuãna*), cerveja industrial e/ou cachaça e tawari e/ou cigarro industrial.⁵

Por seu turno, os atributos secundários e contingentes são do tipo morais e decorrem da agência distribuída entre os *Karuãna* e potencialmente presente entre todos os entes do Cosmos.⁶ São tais predicados (como “curador”, “namorador”, “de feitiço” etc.) que criam uma *persona* para os *Karuãna* conforme o contexto de relações que a qualificará.



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

E embora a inconstância e a mudança sejam próprias de tal *persona* que se transforma de acordo com os cenários de *aparescência*, certos *Karuãna* possuem tendência a agir de maneira algo previsível, desde que se mantenha com eles a mesma qualidade de relações.

Os predicados morais não podem ser constitutivos de uma *essentia* extrarrelacional para os *Karuãna* por causa dos pontos de vista plurívocos presentes em cada encontro entre eles e os humanos. Se para o pajé a verdadeira causa *mortis* de uma parturiente foi o rapto de sua alma pelo *Djab Ho-ho*, para este sua ação será busca por mulher, posto que o rapto de almas humanas pelos *Karuãna* é expediente comum de efetuação da afinidade. Uma vez entes de intencionalidade, é este atributo que fará com que os *Karuãna* sejam capazes de vontade e ação e predicados nas circunstâncias e não previamente se recorrendo a uma *essentia* transcendental. E isto é verdadeiro para os demais entes não imediatamente *Karuãna*, mas pessoas invisíveis que sustentam relações potenciais com os humanos e que ocupam um lugar na interface com as “coisas”.⁷ Pois o que os *Karuãna* são depende de *como* são. Este é o fundamento da *aparescência* que informa que o princípio responsável pela entidade do *Karuãna* é algo que não está fora de sua condição fenomenológica.

A decorrência imediata é que a diferença entre os entes não é a fonte precípua de perigo. A ameaça é síntese de uma identidade originária que, ao unificar todos na condição de ente (portanto contíguos pela *aparescência*), cria a identidade entre tudo o que é. Pois uma vez equipolentes, os entes (humanos e extra-humanos; visíveis e invisíveis) implicam-se mutuamente. A *aparescência* é, assim, o concreto princípio da agência. Tal postulado explica a agência patológica dos *Karuãna* e a possibilidade de neutralizá-la mediante ação xamânica que atua domesticando e dirigindo agências extra-humanas. Pois a antítese de uma agência é somente uma outra agência.



É a identidade expressa pela *aparescência* que traz à luz capacidades comuns responsáveis pelo perigo de intervenção dos *Karuãna* no cotidiano social, e não a diferença entre os entes, secundária e contingencial. A diferença acresceria (e não fundaria) o perigo que provém da identidade porque, no domínio da alteridade, a capacidade fundamental de ação está potencialmente fora de controle, agravando o risco da agressão. E a melhor maneira de afastar o risco iminente da interferência dos *Karuãna* é controlando ritualmente sua agência.

A capacidade de um ente de agir sobre outro ente é o resultado decisivo da identidade originária fonte da intencionalidade, de maneira que é a agência o valor equipolente dos entes e não qualquer referência a um *self* destilado em “subjetividade”. Segundo uma fórmula de Heidegger:

No sentido de seu raio ilimitado de ações todos os entes se equivalem. Um elefante numa floresta virgem da Índia é tanto um ente quanto um fenômeno de combustão química no planeta Marte ou qualquer outra coisa (1987, p. 35).

Outro Mundo / Este Mundo

A cosmologia na região do baixo Oiapoque e rio Uaçá é marcada por domínios habitados por pessoas com distintas capacidades. Sinteticamente, tais domínios são conhecidos como Este Mundo e o Outro Mundo e são caracterizados por meios diferenciados (fundo de rios, mares, lagos e lagoas; floresta de terra firme; espaço sideral; aldeias; cidades etc.) e pela tipologia das pessoas que os habitam (invisíveis – genericamente chamadas de *Karuãna* ou *Bicho* – e humanas).⁸ As pessoas invisíveis constituem diferentes tipos de gente que, com recurso às trans-



formações e metamorfoses, inter-relacionam-se em ocasiões particulares (Vidal, 2007b, p. 24). Esse postulado cosmológico mantém-se autônomo em face das ideologias cristãs há décadas instaladas na região, não obstante as interseções e membranas, como a correspondência entre as pombas *Hamiê/Uaramin* (um *Karuãna* que fica no topo do Mastro do turé) e a do Divino Espírito Santo, cuja festa é realizada em algumas aldeias karipuna; ou ainda a sobreposição de funções, como a cura, que os Karipuna atribuem aos santos católicos e aos *Karuãna* (Dias, 2000, p. 245; Tassinari, 1999, p. 458).

A mediação entre Este Mundo (ou o mundo *para* os humanos) e o Outro Mundo constitui ofício do pajé, porque somente ele é, simultaneamente, humano e *Karuãna*, uma vez que a proximidade com seus auxiliares invisíveis – inclusive dançando e tomando caxiri com eles no Outro Mundo – lhe proporciona um corpo híbrido. Se for um “filho de *Bicho*” (ou “pajé de nascença”), ou seja, se seu pai verdadeiro for um *Karuãna* por quem sua mãe se enamorou quando menstruada, terá as mesmas capacidades dos *Karuãna* e poderá partilhar de seu ponto de vista. Nas palavras de um pajé karipuna, nascido palikur:

[...] Ele [o pajé] enxerga, é *Bicho*. A pessoa que é pajé é *Bicho* já. Os olhos dele não são como os seus. É assim que é o *Bicho*. Uma cobra passa por você e lhe morde, sem você nem vê-la. Assim também é com o *Bicho*: ele [o pajé] lhe enxerga, mas você não o enxerga. Pajé é *Bicho* [...] Se for pra Macapá, pra Brasília, ele já está lá, porque já está vendo todos os lugares por onde vai passar. Já sabe tudo o que tem na frente. É assim que é (Raimundo Iaparrá, maio de 2005).

É sua condição ontológica liminar que permite ao pajé trânsitos contínuos entre Este Mundo e o Outro Mundo. Após cada viagem, por vezes empreendida como visita aos parentes extra-humanos, o pajé retorna



trazendo novos cantos aprendidos com os aliados *Karuãna*, *Kamahads* e *Zamis* em patois;⁹ fórmulas fitoterápicas que usará em seus pacientes ou pedidos que deverão ser atendidos em troca de favores. Uma pessoa dizer-se pajé, todavia, não é condição suficiente para que tenha seus poderes de cura ou de agressão reconhecidos, capacidades decorrentes exclusivamente de relações sustentadas com os *Karuãna*. O que de fato serve como índice do poder de um pajé é a força persuasiva de suas narrativas sobre as viagens empreendidas ao Outro Mundo. Mais do que por suas habilidades de cura, os grandes pajés da região são lembrados pelo total controle que mantinham sobre os *Karuãna* hostis (genericamente chamados de *Djabs*), enfrentando-os com seus exércitos de *Karuãna* aliados e liberando para a ocupação humana os grandes rios da região (Vidal, 2007a; Tassinari, 2003). A habilidade em domesticar *Karuãna* hostis e perigosos, possibilitando a vida dos humanos n'Este Mundo, faz um poderoso pajé e o habilita a entrar para a história.

O Outro Mundo é uma espécie de metáfora superlativa d'Este Mundo. Nele há magníficas cidades habitadas por pessoas belas e bem paramentadas, donas de habilidades, força e bens tecnológicos muito superiores aos dos humanos. Cada cidade é o lar de pessoas invisíveis que utilizam invólucros distintos a fim de saírem n'Este Mundo. É a diferença representada pelo tipo de invólucro – sobreposta à identidade subjacente dada pela condição de pessoa – que determina a variabilidade morfológica pertinente a animais, plantas, fenômenos meteorológicos, artefatos etc. Conforme um conhecido pajé galibi-marworno da aldeia Kumarumã:

Cobra Grande tem paletó, mas quando tira é gente. Tudo, tudo, tudo tem paletó. O que a gente está enxergando assim como bicho, cobra, animal, peixe, a gente enxerga, mas tudo é com paletó. Se tirar paletó é gente. Sem paletó é gente, é a própria gente (Levên, setembro de 2004).



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

Um *Karuãna* é uma pessoa invisível do Outro Mundo que utiliza invólucro – chamado regionalmente de “paletó” ou “camisa”¹⁰ – a fim de transitar por Este Mundo metamorfoseado em animais, como Cobra Grande, Jacaré, Cotia, Macaco, Garça, Tucano; em plantas, como Nuri-Nuri e Apicuriwá; ou ainda em fenômenos meteorológicos, como Arco-Íris ou Trovão; e artefatos, como Karamatá, Maracá e Bancos zoomorfos. Todavia, o paletó não é simplesmente um suplemento que concentra as capacidades concernentes à espécie que representa. O próprio invólucro é um *Karuãna*, posto possuir agência e intencionalidade, e dele provém a caracterização das pessoas extra-humanas que o portam. *Karuãna* Cobra Grande ou *Karuãna* Poraquê são tais enquanto portarem seus respectivos invólucros; sem eles voltam a ser pessoas com formas humanoides, ou seja, sem poderes especiais associados às espécies consorciadas. Para além da forma não existem substâncias.

Um invólucro determinará as potencialidades da pessoa invisível que o detém, segundo a ordem de associação com classes específicas. O invólucro de Poraquê permite que seu portador distribua descargas elétricas, produza fogo e faça queimadas no campo. O da Cobra Grande é responsável por seu apetite voraz por macacos (humanos, na nossa perspectiva) e por sua força descomunal. Uma vez de posse do invólucro, o *Karuãna* terá de manter vigilância constante sobre ele ou se arriscará a tê-lo roubado por outros *Karuãna* e por pajés humanos. Decorre daí que um invólucro não está associado a uma pessoa invisível como sua substância. Ela poderá perdê-lo para outrem que o deseja e precisará cuidar, amiúde, para que isso não aconteça. Como o próprio invólucro é um *Karuãna* (“paletó é *Bicho!*”, na sentença de Levên), será necessário também manter para com ele relações pessoa-pessoa. Tal imperativo confere anuência ao cosmos como amplo domínio de relações de domesticação e subordinação de intencionalidades, possibilitando esta-



belecer uma hierarquia conjuntural entre os entes e não *essentias* pertinentes às qualidades “sujeito” e “objeto”.

Não obstante as divisões cosmológicas, o Outro Mundo é um espaço contíguo a Este Mundo, pois ligados por passagens por onde emerge inadvertidamente os *Karuãna*. Tema recorrente na cosmologia regional, o aprisionamento desses *Karuãna* invasores pelos grandes pajés de outrora, executado com auxílio de *Karuãna* aliados, em câmaras subaquáticas distribuídas ao longo dos grandes rios da região (Oiapoque, Uaçá, Urukauá e Curipi) é a marca da grandeza do poder xamânico do passado. Da qual, aliás, sentem falta os pajés de atualmente.

Mas como a hostilidade e a predação não são substantivas dos *Karuãna* em geral (e a rigor nenhum predicado é), o aspecto determinante da vida no Outro Mundo é a ampla distribuição da pessoa. O que n’Este Mundo seriam classificados como “objetos”, pois produtos da fábrica cultural, como utensílios domésticos e automóveis, são, no Outro Mundo, *Bicho*, uma vez que possuem intencionalidade.

É bonito o Outro Mundo. Tem cidade, oceano, a mesma coisa, bonito, tem barco, tem tudo [...] Tem muita gente, é só *Bicho*. Todas as coisas são *Bicho*. Uma cama é *Bicho*. O banco é *Bicho*. Pássaro (banco cerimonial zoomorfo) é *Bicho*. Gente é *Bicho*; veste o paletó dele, é Cobra, *Bicho*. Quando vem mariscar, tira o paletó dele, joga pra lá e é uma pessoa igual a nós. Por exemplo: uma Cobra, uma Sucuriju, um Poraquê, um Jacaré, qualquer coisa, é *Bicho* (Raimundo Iaparrá, maio de 2005).

Conquanto no Outro Mundo “as coisas” sejam simétricas na condição de *Bicho* ou *Karuãna*, suas potências são dessemelhantes. Pensando em uma cadeia de capacidades, os poderes que o pajé tem de curar ou provocar doenças decorrem exclusivamente dos *Karuãna* que, por sua



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

vez, têm nos paletós que portam (*Bicho* também) a fonte das habilidades especiais pertinentes a cada classe. Até mesmo nos potás,¹¹ pode-se dizer, há intencionalidade e agência atribuídas à palavra, uma vez que é da combinação ontofania + pneuma que os encantamentos falados extraem sua eficácia (Andrade, 2007, p. 235). Como as intencionalidades estão plenamente distribuídas, possibilitando a unidade dos entes na condição de *Karuãna* ou *Bicho*, as relações entre humanos e extra-humanos consistirão na eterna domesticação de agências alheias. Ocorre que a potência dessas agências não é substância dos *Karuãna*, uma vez que elas estão nos paletós; mas, se “paletó é *Bicho*”, são inócuos sem um portador. Tal qual, aliás, a palavra nos potás, cuja efetuação da agência depende de sua enunciação e sopro. Por fim, temos uma conjuntura de hierarquias que ordena os *Karuãna* segundo suas potências, cuja propriedade, não obstante trivial, não pode ser lida como substantiva.

Os Galibi-Marworno concebem que os *Karuãna* mais poderosos são mestres ou senhores de espécies animais e vegetais, nomeados de “rei” ou “mãe” de suas respectivas classes. Trata-se de pessoas invisíveis que usam paletó cuja forma e potência são atinentes a uma espécie (ou ainda a suas subclasses, como da piranha vermelha), cabendo a elas zelar por seus pares subordinados. Às vezes apenas o mestre de cada espécie animal ou vegetal é percebido como uma pessoa invisível:

Tem o rei do Jacaré, que é do Outro Mundo, e tem um espírito muito forte. Esse é gente. Rei do jacaré não é d’Esse Mundo, não aparece aqui e nem se vê. Ele faz de conta que é um presidente e fica lá no mundo dele [...] Mas esse jacaré do rio não tem espírito, não faz nada. O pajé fala que é o rei do Jacaré quem fornece esses jacarezinhos. Ele é como um Governo que está lá encantado (Getúlio, fevereiro de 2005).



São com essas pessoas invisíveis que os pajés negociam a liberação de espécimes para fins de caça, a conclusão do assalto de pragas às roças e o auxílio na efetuação de curas ou de agressão por meio de doenças. Por conseguinte, elas são *Karuãna* poderosos e devem ser domesticadas por meio de alianças a fim de afastar o risco da agressão. É para esses *Karuãna* em especial que se dedica a festa do turé.

O turé e a conjunção de pessoas

Se a identidade representada pela *aparescência* dos entes é o fundamento das agências humana e extra-humana, será necessário um controle sistemático dos resultados potenciais dessa equidade. Tal é a tarefa do rito do turé: domesticar a agência patológica dos *Karuãna* e convertê-la em potência a serviço da sociedade. Ao produzir um turé de êxito, o pajé agrada os *Karuãna*, informa-os sobre sua amizade e obtém deles sinais de intenção de conservação da aliança. Pois onde esta falta, emerge a predação na forma de doenças. O turé é, por conseguinte, o principal contexto de conjunção controlada entre humanos e *Karuãna* na região do baixo Oiapoque e rio Uaçá. Não é uma cerimônia que propicie a anulação da ação patológica em curso (isto compete às sessões de cantos, as *xitotós*), posto que as pessoas invisíveis às quais ele se destina não são, em princípio, as mesmas agências causadoras das doenças combatidas pelo pajé.

A cerimônia é dedicada notadamente aos *Karuãna* que compõem o plantel de auxiliares invisíveis de um pajé, pessoas com as quais ele sustenta relações cooperativas. No entanto, como a diferença entre os *Karuãna* que figuram como agentes patológicos e aqueles que os combatem é posicional – devido à identidade entre ambos e que reflete o



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

continuum curar-agredir – a cerimônia do turé faz o papel de uma política de prevenção ao reafirmar a aliança entre o pajé (e sua comunidade) e pessoas invisíveis de sua lida, fechando com festa, fumo e caxiri um ciclo de obrigações. Uma vez que os *Karuãna* não podem ser definidos *a priori* (isto é, fora de seu horizonte de manifestação), é o cumprimento, ou não, de obrigações estabelecidas entre eles e um pajé que definirá se atuarão como agentes patológicos ou aliados no combate a estes.

A realização de um turé de êxito pode conceder ao pajé *status* similar ao do chefe político, possibilitando que ele se destaque na malha de relações intra e intercomunitárias. Tudo dependerá de sua habilidade em mobilizar arranjos familiares locais para a dura e complexa preparação da cerimônia, desde a coleta do material empregado na produção de bancos, mastros, clarinetes, maracás, caxiri etc. até a pintura de bancos e mastros e montagem do *lakuh*. Deste modo é que os mais prestigiados pajés da região do baixo Oiapoque e rio Uaçá tornaram-se grandes chefes e lideranças, acumulando prestígios político e ritual.¹²

Uma grande liderança política que não possui conhecimentos relativos à clínica xamânica, sobretudo, poderá ser temida pelo avesso: por dominar escusos saberes patogênicos associados à feitiçaria. De um modo ou de outro, vê-se a aproximação entre poderes político e ritual, convertidos em competências simétricas por estarem associados ao gerenciamento de diferentes, seja dentro (a política local) ou fora (o xamanismo, a política externa) dos limites da pessoa (Whitehead & Vidal, 2004).

A complexidade relativa à preparação de um turé diz respeito não apenas à logística da festa (que envolve desde a colheita da mandioca para a preparação do caxiri até a obtenção das tintas utilizadas no ornamento de bancos e mastros), mas igualmente ao controle milimétrico que deverá ser exercido pelo pajé a fim de evitar excessos por parte dos



Karuãna convidados. A seguir, apresento uma súmula das etapas cerimoniais com base em um turé executado em junho de 2005 na aldeia galibi-marworno Kumarumã (rio Uaçá).

i. Produção dos Karamatás

A disponibilidade de matéria-prima para a fabricação do clarinete turé (Karamatá) está condicionada pelo bioma adjacente à aldeia – campos alagados ou floresta de terra firme – uma vez que ela dá bem apenas no segundo. O bambu do Karamatá é o invólucro utilizado por um tipo de pessoa invisível aliada do pajé, motivo pelo qual se diz que o Karamatá “tem espírito” e a ele dedica-se um canto-convite específico para que venha tomar parte na festa. São empregados três tamanhos de clarinete durante o turé, cada qual produzindo sonoridade diferente em termos de tons graves e agudos: *mamã* (grande), *mitã* (médio) e *petxi* (pequeno). Além do tamanho do bambu – respectivamente em torno de 110, 80 e 45 cm, mas sempre com três gomos e dois nós – as diferenças nos diâmetros (entre 1,5 e 6 cm) contribuem para a variação de sonoridade dos clarinetes, que devem ser uníssonos conforme o talhe, de modo que os clarinetes de cada tamanho soem simultaneamente na sequência musical. A produção do som pelo canudo de bambu é fruto da vibração de uma palheta inserida dentro dele, a que chamam *kumin*.

Os clarinetes recebem, nas extremidades, decoração de motivos geométricos feitos a partir da raspagem de sua superfície verde. Essas marcas são uma forma estilizada do grafismo *dãdjilo* compartilhado pelos povos indígenas do Oiapoque. Não constituem, entretanto, simples decoração de um artefato: antes são as insígnias distintivas da pessoa invisível do Karamatá identificadas pelo pajé. Simultaneamente à confecção do clarinete turé, entoa-se o referido canto do Karamatá (foto 1)



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...



Foto 1. Preparação de Karamatá e entoação de canto para tal atividade

e faz-se o *cuti*, canudo de bambu curto e grosso usado para anunciar a festa. Finalizada a cerimônia, todos os instrumentos serão recolhidos à casa do pajé e lá permanecerão até que possam ser adequadamente descartados.

ii. Bancos e Mastros

O principal predicado dos Bancos no turé é serem pessoas invisíveis ou possuírem “espíritos”, de modo igual a Mastros, Karamatás e Maracás. Esta condição tem sido captada por etnografias sobre os povos indígenas da região do baixo Oiapoque ao tratarem as cosmologias específicas nela presentes. Nimuendaju, o precursor dos estudos etnológicos na região, assinala a propósito do turé dos Palikur do rio Urukauá: “A ceri-

mônia começou quando o pajé fez os respectivos espíritos entrarem na viga-assento (banco de Cobra Grande), nas penas dos espíritos, no banquinho ornitomorfo e nos maracás [...] (1926, p. 50)”.

O final do turé é determinado pela extração dos “espíritos” Yumalawí dos artefatos, sendo imperativa a realização de um rito específico com o intuito de “despedir outra vez os espíritos que entraram nos utensílios de dança” (1926, p. 52). Esses mesmos espíritos – que são os auxiliares invisíveis do pajé palikur – instalam-se nas penas wilaulá fixadas na parte superior das varas que delimitam o espaço cerimonial, nos “capacetes emplumados” e nos Maracás de cabo longo, de modo que cada wilaulá é “a sede de um espírito amigo que fica de guarda na direção em que se inclina a pluma contra a aproximação de espíritos maus” (p. 34).

Os Yumalawí palikur (análogos dos *Karuãna* galibi-marworno) podem “permanecer temporariamente nos instrumentos de um xamã ou no lugar onde sejam os mesmos guardados” (Arnaud, 1996, p. 310). São também chamados de *Djabs*, por influência do patois da Guiana Francesa, e caracterizados como perigosos e ardilosos, mas não convergem em conceito com os demônios da cosmologia cristã (Arnaud, 1970, p. 05), dessemelhança também registrada por Tassinari (1999, p. 463) para os *Djabs* karipuna. Para os Galibi-Marworno, Vidal (2007b, p. 27) sublinha que “os bancos são os próprios *Karuãna* cujas formas, pinturas e grafismos são sonhados pelos pajés antes do início dos preparativos do ritual”. A efetivação desse resultado ocorre através de dois caminhos.

De modo diverso ao descrito por Nimuendaju (1926) para os Palikur, os Bancos, Mastros, Maracás e Karamatás galibi-marworno podem prescindir da injeção de “espíritos” pelo pajé, uma vez que “a matéria-prima coletada para a fabricação dos artefatos rituais já vem do mato ‘com espírito’” (p. 73); ou a animação dos Bancos acontece *a posteriori* por feito exclusivo dos *Karuãna* que neles “encarnam” ao descerem no *laku*, de tal maneira que os Bancos tornam-se “o próprio bicho, e não apenas



uma representação” (Vidal, 2007a, p. 49). As alternativas são funcionais segundo cada artefato, mas os Galibi-Marworno tendem a conceder que aqueles que demandam menos transformações em sua matéria-prima de base, como os clarinetes turé (Karamatás), são *Karuãna* antes mesmo de estarem no *laku*. De todo modo, o artefato ritual será o invólucro do *Karuãna* que, a rigor, poderá assumir forma diversa e transitiva com recurso a outro invólucro qualquer.

A propósito dos Bancos karipuna, Tassinari (2003, p. 264) assevera que, durante o turé, neles sentam os *Karuãna* representados pelas figuras esculpidas a fim de cantar junto com os humanos. Não fala, portanto, que os Bancos são *Karuãna*. Esta sentença, contudo, a respeito da relação entre Bancos e *Karuãna*, pode ser relida em face do rito do *xâte tucai*, que será caracterizado à frente comparativamente ao rito galibi-marworno da *kulev*.

Invariavelmente zoomorfos, os Bancos galibi-marworno desempenham papel acentuado na sequência ritual. Bancos individuais, alguns de uso exclusivo do pajé, têm preferencialmente formas de aves, como gaivota, pomba, colhereira, arara, pato silvestre e urubu (foto 2). Mais raramente são confeccionados na forma de mamíferos, tais como porco do mato e porco doméstico. Com cerca de 6 m de comprimento, os Bancos coletivos comportam até 15 adultos. São Cobras, Jacaré e Espadarte (os dois últimos para os Karipuna), decorados, respectivamente, com os grafismos *kuahí*, *kahô* e *dãdjilo*. Ostentam quase a mesma variação morfológica dos Bancos individuais, uma vez que é rica a transformação da Cobra Grande na cosmologia da região do baixo Oiapoque e rio Uaçá. Esta produz Cobras de uma, duas e três cabeças; híbridos de Cobra e Jacaré; pequenas e belas Cobras d’água e Cobras marinhas (Vidal, 2007a).

Na paramentagem dos Bancos são utilizadas tintas industriais variadas (amarelo, vermelho, azul, preto, branco, laranja, verde) obtidas na ci-

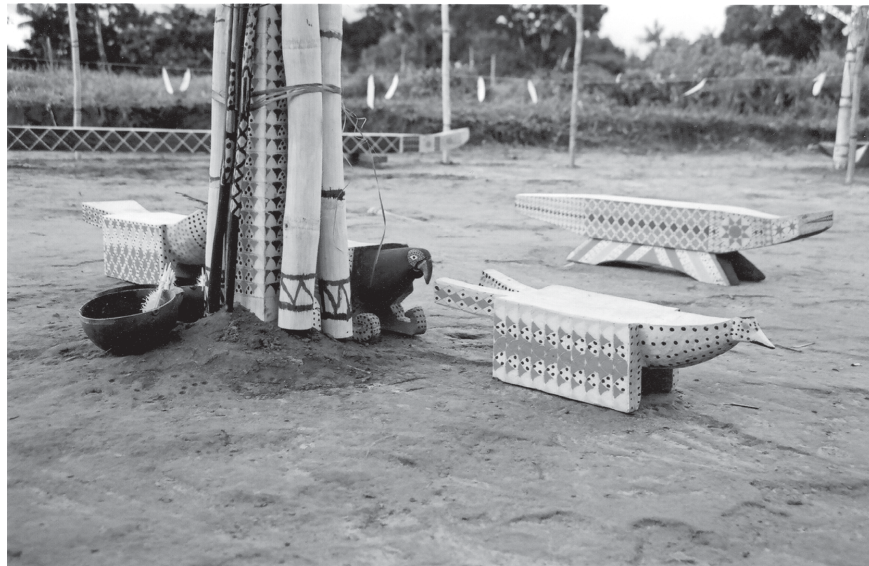


Foto 2. Bancos e Mastro no lakuh, antes do turé

dade de Oiapoque. Pouco são usadas tinturas vegetais, em parte por causa das limitações cromáticas por elas oferecidas. A fabricação dos Bancos, assim como a dos Mastros, transcorre sob a austera supervisão do pajé, que encarrega de fazê-los pessoas capacitadas nos trabalhos com madeira.

Conjuntamente aos cantos xamânicos, as marcas impressas nos Bancos e Mastros cerimoniais constituem o patrimônio de um pajé e sinalizam o consórcio que ele mantém com um plantel de *Karuãna*. Ambos são obtidos por meio de contatos diretos com as pessoas invisíveis e sua singularidade indica que o pajé possui o domínio exclusivo de relações com os respectivos *Karuãna* doadores. Logo, marcas e cantos cerimoniais protagonizam as principais disputas no xamanismo regional.

Tão essenciais quanto os Bancos zoomorfos, os Mastros são *Karuãna* e “escada de *Bicho*”, uma vez que favorecem a descida de alguns *Karuãna*



no *laku*h (o círculo cerimonial). Assim também os Palikur os concebiam durante os turés que realizavam no rio Urukauá (Nimuendaju, 1926, p. 50). Além disso, servem de arquibancada para *Karuãna* com invólucros de aves e macacos, e de posto de vigília para outros cuja incumbência é manter a segurança local durante a festa. Este é um assunto que preocupa regularmente o pajé ao longo da cerimônia, pois grandes são as chances de assaltos de *Karuãna* hostis ordenados por pajés contrários.

Há um Mastro central, com cerca de 6 m de altura, assentado no centro do *laku*h; dois menores dispostos nas entradas e mais um externo utilizado durante a aplicação do caxiri-castigo, o *lamã*.¹³ Similarmente aos Bancos, as marcas que paramentam os Mastros são insígnias distintivas da pessoa invisível portadora daquele invólucro e que foram mandadas pintar pelo pajé após vê-las em sonho ou por ocasião de suas viagens a fim de participar de turés no Outro Mundo. O contato onírico com os *Karuãna* – variação das viagens extáticas – permite ao pajé contemplar e reproduzir motivos decorativos particulares e atinentes às pessoas invisíveis de seu círculo de relações. Entretanto, as marcas e as pinturas de Bancos e Mastros não são a principal evidência da condição de pessoa desses artefatos. Existe um protocolo a ser cumprido em relação a eles e que estabelece regras e etiquetas cuja observância é motivo de inspeção por parte dos *jãdans*.¹⁴

As regras proíbem que os Bancos coletivos de Cobra Grande sejam transpassados; o procedimento correto é rodeá-los a fim de sentar ou após levantar. Além disso, Karamatás e Maracás que não estão em uso não podem ser abandonados em qualquer parte, devem ser depositados ao pé do Mastro central. Derrubar os instrumentos no chão, adentrar no *laku*h por sob as cordas do pirorô, namorar durante a dança, dançar calçado e atravessar os grandes bancos zoomorfos são, para os Karipuna, motivos suficientes para punição com *lamã*, que será sorvido fora do



círculo ritual (Andrade, 2009, p. 65; Tassinari, 2003, p. 272), pois tais ações constituem “um grave desrespeito aos Karuãna” (Tassinari, 2003, p. 262). Tanto para os Galibi-Marworno quanto para os Karipuna, a violação das regras cerimoniais representa desvio do protocolo relativo às relações pessoa-pessoa que devem constar com os artefatos rituais, implicando, para o infrator, submissão ao *lamã*. Incautos, contudo, podem ser perdoados.

O próprio pajé galibi-marworno organizador da cerimônia aqui descrita, Levên, foi, juntamente com seus auxiliares palikás, o primeiro a submeter-se ao *lamã* momentos antes de iniciar o ciclo noturno do turé. Perguntei o que haviam feito de errado e, meio reticente, um dos palikás disse que faziam aquilo pelos erros que ainda cometeriam durante a festa. Pouco depois vim a saber que “pagaram *lamã*” porque eu, em várias ocasiões, havia transpassado os bancos de Cobra Grande enquanto fotografava dentro do *laku* durante o dia. Levên compreendeu que não me alertara o suficiente, assumindo meus erros e distribuindo-os entre seus palikás. Sorte diversa teve Nimuendaju ao ser pego pelos Palikur comendo sorrateiramente um pedaço de peixe moqueado durante intervalo no turé do pajé Lexan Yuyú. Tendo ofendido gravemente os Yumawalí donos da festa (os Yumawalí, assim como os *Karuãna*, odeiam cheiro de peixe), foi submetido à penitência de caxiri que, entretanto, pôde compartilhar entre “compassivos e amigos do cachiri” (Nimuendaju, 1926, p. 54).

Igualmente quanto ao seu cumprimento, a transgressão deliberada das regras – com a finalidade de controverter a autoridade de um pajé – sublinha que as pessoas em geral possuem consciência da necessidade de se manter um protocolo de relação pessoa-pessoa com os artefatos rituais. É o que se extrai do ato de um homem que durante o turé e já alterado pelo caxiri, segundo declaração de Levên, ameaçou ir à sua casa,





UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

“encher a barriga de peixe, voltar para o *laku*, sentar no banco (zoo-morfo) e dar peidos” com o propósito de verificar se algo ocorreria e se o pajé conseguiria conter os *Karuãna* ofendidos pelo odor de peixe.

Quanto às etiquetas sociais (cuja falta não gera castigos do tipo *lamã*, mas prováveis retaliações pelos *Karuãna*), as mais comuns são ofertas de caxiri a Bancos, Mastros, Maracás, Karamatás e Pakará,¹⁵ além das fumigações antes do início da festa. Nimuendaju (1926, p. 50) corrobora o uso de fumigações pelo pajé palikur com o intuito particular de animar os artefatos: “fazia-o tomando o lado acesso do charuto de tauari na boca e soprando a fumaça através das mãos juntas sobre os objetos”. Desconheço propósito semelhante para os Galibi-Marworno; as fumigações antes parecem dádivas de tabaco que um meio de injetar *Karuãna* nos artefatos. Este aspecto, contudo, não é conclusivo e carece ainda de um melhor investimento etnográfico. Trata-se de um procedimento realizado amiúde pelo pajé durante as xitotós e que é fundamental para a reprodução da aliança com seus *Karuãna* auxiliares, daí as fumigações aparentarem ser da ordem do dom. Uma vez pessoas invisíveis portadoras de invólucros de artefatos, os Bancos, Mastros, Karamatás e Pakará mantêm com os humanos relações sociais passíveis de duas direções contrárias: as ações cooperativas (geradoras das curas xamânicas) ou a causação de doenças e infortúnios. Resta ao pajé conduzir a efetuação das alternativas.

A oferta de caxiri feita a Bancos, Mastros e Maracá durante o turé é sinal inequívoco da participação de tais artefatos em circuitos rituais de dádivas. Aqui, novamente, é a condição de pessoa a eles atribuída que lhes assegura a posição de destinatários, e não de mediadores, do dom. Assim sendo, os artefatos rituais – sobretudo, mas não exclusivamente, Bancos – recebem sua cota de bebida de modo igual às pessoas visíveis, seja “chegando-lhes primeiro a cuia cheia por baixo da cabeça (do Banco) e bebendo-se depois o conteúdo em lugar do animal, inclinando-se

em direção à sua cabeça” (Nimuendaju, 1926, p. 50), solução dos Pali-kur, seja simplesmente exortando-os a beber, fórmula também eficiente a julgar que o Maracá do pajé galibi-marworno fica “de porre” durante o turé e dança no *laku*h (Vidal, 2007a, p. 44; 2007b, p. 64). O Mastro central é igualmente servido da bebida e, segundo o protocolo ritual, para esta finalidade, reservado às pessoas visíveis: pelas mãos das jovens *lahens*, enquanto o pajé o torna alvo de ação fumigatória (foto 3).



Foto 3. Caxiri e fumigação para o Mastro central



iii. O *laku*

Chama-se *laku* o espaço em que a conjunção entre humanos e *Karuãna* aliados do pajé pode transcorrer de forma mais ou menos controlada durante o turé. Trata-se de um círculo com cerca de 8 m de raio, delimitado por varas de madeira (pirorô) unidas entre si por três ou duas carreiras de fios de algodão, enfeitados por bolotas de algodão e penas de garça. Os Karipuna também o fazem de forma circular, mas entre os Palikur esse espaço (heriwá) era um quadrado com cerca de 6 ou 7 m de lado, delimitado por uma vara em cada vértice (Nimuendaju, 1926, p. 50). Vi os Galibi-Marworno preparando o *laku* com a ajuda de uma longa vara cujo comprimento seria o raio do círculo; a extremidade voltada para dentro, presa ao chão por um cravo de ferro, marcava o centro que receberia o Mastro principal, ao passo que a ponta oposta, de igual modo munida de um cravo, desenhava a borda do círculo sulcando o chão ao ser girada em sentido horário. Como resultado, obteve-se com mais exatidão um círculo e seu centro, convergindo com o ideal da perfeição geométrica que inspirou a produção e a pintura dos Bancos e Mastros no turé de Levên, feitas com recurso a um velho par de esquadros de ferro e compasso de carpinteiro. Por fim, duas dezenas de varas pirorô foram fixadas equidistantemente sobre o sulco, fechando o contorno do espaço cerimonial.

No interior desse espaço ocorrem as atividades públicas do turé, cujo auge é o ciclo noturno de danças, cantos e distribuição de caxiri. Duas ou três noites seguidas são suficientes para esgotar a bebida. Daí a festa termina. Depois de armado, um *laku* é fonte de perigo para quem nele adentra, pois lugar de *Karuãna*. Mesmo durante os intervalos diurnos do turé, quando não há atividades no pátio, transpassar a arena cerimonial é submeter-se ao risco da ação dos *Karuãna* que ficam por ali ébrios devido às doses de caxiri.



iv. Os cantos

Qualquer turé na região do baixo Oiapoque e rio Uaçá apresentará variações nos cantos conforme o repertório do pajé patrocinador, mas há uma estrutura inicial invariável da qual depende o transcorrer da cerimônia. Para os Galibi-Marworno, esta sequência primária corresponde a procedimentos que visam atrair as pessoas invisíveis para o *laku* e são realizados através da entoação de cantos-convite. Não é imperativo que os cantos venham na mesma sucessão em cada turé, mas todos, independentemente da série, devem ser cantos-convite. Procedimento similar ocorre no turé dos Karipuna, cujos pajés cantam a *xâte banahe* uma semana antes da festa a fim de convidar os “índios do mato” (Tassinari, 2003, p. 263).

Os dois primeiros cantos galibi-marworno são dirigidos às pessoas Karamatá: um de confecção e o outro de afinação dos clarinetes. O terceiro canto é, na verdade, um conjunto de quatro cantos assemelhados e que marcam o momento de beber caxiri na casa do pajé. O primeiro canto desta sequência convida os *Karuãna* da mata a virem tomar parte na festa. O segundo é entoado no momento em que os “donos do caxiri”, aquelas pessoas que prepararam a bebida, são dela servidos. O terceiro é o canto do caxiri das mulheres, quando apenas elas – primeiro, as cantadoras auxiliares do pajé (koiaminãns) e, depois, as demais – são servidas. Finalmente, o caxiri é franqueado a todos e entoa-se o último canto da série. Esses cantos que marcam o momento da bebida são genericamente chamados de *xâte ban* (música do banco) pelos Karipuna (Tassinari, 2003, p. 270).

O serviço da bebida, sobretudo na casa do pajé, é especialmente ritualizado. Os cerca de 300 litros de caxiri são acondicionados em grandes potes de barro, de origem palikur, em bacias de plástico ou alumínio, e ficam depositados na parte da casa próxima ao local de preparo



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

dos alimentos. O trajeto de ida e volta do compartimento frontal da residência, onde o caxiri é servido, até a parte posterior, onde é armazenado, é feito pelas *lahens* (moças que servem a bebida) sob escolta atenta de dois *jādans*. As mulheres seguem batendo ritmicamente seus maracás de cabo longo no chão, enquanto os *jādans* fazem retumbar seus bastões no assoalho de tábuas da casa.

Além dos cantos citados, há outros dois: um para a bebida servida no *laku*h e um para o *lamã*, quando o caxiri-castigo é imputado do lado de fora do círculo cerimonial. Portanto, são seis os cantos de caxiri: quatro para ingestão dentro da casa do pajé e dois para ingestão pública, todos eles variações de um mesmo canto da série. Simultaneamente aos cantos entoados na casa do pajé, ouve-se o canto do Karamatá próximo ao *laku*h, interpretado pelos colaboradores volantes que produzem os clarinetes e, vez ou outra, interrompem o trabalho a fim de desfrutar do refrigério.

Dentro do círculo cerimonial e após os primeiros cantos do caxiri e do Karamatá, seguem-se mais dois cantos da bebida. Como há atividades sobrepostas durante os preparativos do turé, antes de a dança propriamente ter lugar, ocorrem entoações simultâneas de cantos, uma vez que estes demarcam sucessões distintas de atividades. De modo que o canto do Karamatá fora da casa do pajé segue em paralelo aos cantos do caxiri dentro da casa. É o momento em que os auxiliares principais do pajé (incluindo as pessoas de seu *Hã*¹⁶ – esposa, filhas, genros e netos – mais os palikás e suas parentelas) dançam em volta do Mastro erguido dentro de casa (fotos 4 e 5).

A dança, em sentido horário, é marcada por batidas no chão com o cabo longo dos maracás e é ora emparelhada (homem-mulher / mulher-mulher), ora individual.



REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2012, v. 55 Nº 2.



Foto 4. Ciclo ritual diurno, canto do Mastro interno



Foto 5. Ciclo ritual diurno, canto do caxiri



v. A festa

Por volta das 17h tem início a sequência de danças e cantos dentro do *lakuh*. O turé propriamente é aberto com a uarimã, canto e dança do gengibre. Consiste na aspersão, por parte das koiaminãs, de sumo de gengibre nativo sobre as pernas dos partícipes homens que logo mais tomarão lugar nas danças com o intuito de propiciar-lhes resistência e agilidade. Esta abertura é idêntica para os Karipuna, que a chamam de arimã e é protagonizada por uma *ghāmun* (Tassinari, 2003, p. 266). Também os Palikur a faziam, substituindo, entretanto, o sumo de gengibre por urucum, que era untado nas pernas e nos tornozelos masculinos por uma velha índia (Nimuendaju, 1926, p. 51).

O conjunto coreográfico do turé galibi-marworno é pouco variado e tem como marcha básica uma combinação de movimentos intercalados dos pés com discreta inflexão das pernas: saindo primeiro o pé esquerdo, flexionando-se a perna ligeiramente ao pisar o chão e, com a alteração do centro de gravidade do corpo, trazendo o pé direito para alinhar-se novamente com o esquerdo. Esta coreografia é realizada de forma sincronizada e recursiva por uma coluna compacta de dançadores que fica mais próxima do perímetro do *lakuh* quanto maior for o número de fileiras de partícipes, contudo, sem fechar completamente o círculo. A evolução circular da coluna transcorre sempre em sentido horário e em torno do Mastro central.

Os dançadores são homens e mulheres, jovens, adolescentes (não há crianças) e velhos que, conforme o momento ou a disponibilidade, dançam em pares homem-mulher (geralmente cônjuges), em trio mulher-mulher-mulher/mulher-mulher-homem ou em quarteto de mulheres. Nunca dois homens dançam juntos. As mulheres ficam no lado esquerdo da coluna e levam os maracás de cabo longo que batem no chão marcando o ritmo; os homens, portando os Karamatás, ficam no lado

direito e dialogam entre si soprando os clarinetes em uníssono, segundo o tamanho (foto 6). Por vezes, os homens portam também os Maracás de cabo longo tipicamente femininos; nunca, contudo, cedem seus Karamatás às mulheres.

Em seu Banco zoomorfo, posicionado ao pé do Mastro central, o pajé canta, fuma fervorosamente cigarros de tawari e tabaco e bebe caxiri. Todo o tempo ele está acompanhado por sua esposa (que também é koiaminã) e demais pessoas que vêm sentar-se nos Bancos zoomorfos pequenos dispostos ao seu redor. Não há restrições evidentes quanto à ocupação dos espaços dentro do *laku*, de modo que todos circulam entre eles e, vez ou outra, enquanto o pajé encabeça com sua esposa koiaminã a coluna de dançadores, vê-se alguém sentado em seu Banco cantando ou apenas descansando. As restrições quanto à permanência e



Foto 6. Karamatás, durante ciclo noturno do turé



ao trânsito no *laku* atingem as crianças e as mulheres menstruadas. As primeiras por serem vulneráveis aos *Karuãna* ali presentes; as segundas por conta do odor do mêsruo que ou afugenta as pessoas invisíveis, ou as deixam perigosamente excitadas.

Os adornos pessoais, como colares de miçangas e sementes, pulseiras, brincos, *kuhunes* (de cabeça) e *butxiês* (com efeito sonoro proveniente do farfalhar das asas dos graúdos besouros *mamã solei*), são ostentados à larga pelas mulheres, que vestem longas saias coloridas de corte semelhante. Os homens, portando também *kuhunes* e, mais raro, *butxiês*, usam vestes compostas por calças e camisas de manga curta não padronizadas, dispondo um kalembé por cima da calça. Esses adornos são muito parecidos com os que hoje são vistos entre os Karipuna ou os que no passado eram exibidos pelos Palikur durante o turé (cf. Nimuendaju, 1926). A dança e os cantos adentram a madrugada e só terminam quando o sol já aquece, por volta de 7h30. Todavia, não é ainda o final do rito.

O turé só estará terminado após a realização da *kulev*, que acontece uma semana após o início do ciclo festivo. Consiste em enviar a Cobra Grande, o mais temido e poderoso *Karuãna*, de volta para casa, e é condição precípua para se encerrar adequadamente o rito. A estratégia na *kulev* é despachar para o Outro Mundo a Cobra Grande ainda bêbada para que ela não encontre o caminho de volta e fique a ameaçar a aldeia. Uma vez em conjunção ritual, humanos e *Karuãna* precisam retomar suas respectivas posições no cosmos a fim de se restabelecer a ordem das coisas. No rito da *kulev* as pessoas se reúnem antes do ocaso na casa do pajé, dançam em torno do Mastro utilizado nas sessões de xitotó, cantam e bebem caxiri. Nesta ocasião, entoam o canto da Cobra Grande enquanto os dançadores mantêm uma formação similar àquela que é adotada no *laku*.



Existe também um rito de finalização do turé karipuna, quando o pajé deve cantar a fim de retirar, definitivamente, os *Karuãna* do círculo cerimonial. Ele então realiza, em sua casa, dentro de seu casulo delimitado por um mosquiteiro e denominado tukay, a *xãte tucai*, sem a qual o *laku*h não pode ser desmontado. Esse momento – simétrico da *kulev galibi-marworno* realizada no *laku*h – determina o retorno à marcha ordinária em que *Karuãna* e humanos devem estar apartados. E a marca de tal disjunção é a perda da condição de pessoa dos artefatos rituais: “Diz que depois de retirados os bichos (após a *xãte tucai*), podem fazer o que quiserem com os bancos sem desrespeitar os *Karuãna*, pois o banco ‘é só uma madeira’” (Tassinari, 2003, p. 275). Os artefatos de uso particular do pajé, entretanto, são sempre e inequivocamente *Karuãna*, pois são seus auxiliares invisíveis tornados consanguíneos, conforme adiante ilustrarei.

A formação da *kulev galibi-marworno* no *laku*h presentifica, a partir da analogia morfológica, a Cobra Grande, e é constituída por pares de casais dispostos em fila indiana encabeçada pelo pajé e sua esposa koiaminã. Uma longa pena vermelha de rabo de arara acoplada ao Maracá pessoal do pajé é o simulacro de língua da Cobra Grande. Presentificada nesse conjunto, a Cobra sai da casa do pajé, passeia no entorno, toma caxiri e entra no *laku*h. Como todas as saídas estão bloqueadas com grandes potes de caxiri, ao invés de encontrar a liberdade, a Cobra Grande é novamente servida da bebida, dádiva duvidosa que jamais recusa. Embriagada com tamanho excesso, a Cobra Grande segue até o Mastro central e por ele o pajé a envia ao Outro Mundo, finalizando o ciclo do turé.



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

Por uma *physis* ameríndia

Artefatos-pessoa são contradições quando vistos à luz da lógica e da racionalidade metafísicas, uma vez que as *essentias* que os compõem (relativas a “artefato” e à “pessoa”) estão em relação de exclusão recíproca e não podem ser atribuídas simultaneamente a um mesmo ente. Trata-se daquilo que Quine (1966) definiu como um “paradoxo”, impossível de ser integrado nos limites do real. Todavia, cabem em racionalidades que empregam lógicas não formais, segundo da Costa (1993, 1997) demonstrou para sistemas não triviais paraconsistentes. Argumento que os artefatos-pessoa são uma das expressões do pensamento xamânico na região do baixo Oiapoque e rio Uaçá de inclusão do terceiro excluído, posto que revelam a afluência de qualidades metafisicamente contraditórias, possibilitando que tais entes *sejam* e não *sejam* simultaneamente. Pois, ultrapassando o dilema exposto no solilóquio de Hamlet, “to be, or not to be, that is the question” (cuja dúvida dramática entre o fazer certo e o fazer errado da personagem já não é espelho do cárcere no qual se transformou a razão ocidental do falso *ou* verdadeiro?), o xamanismo apresenta a alternativa do “to be *and* not to be”.

Os artefatos-pessoa seriam, assim, produtos de uma racionalidade não metafísica que converge para determinados princípios que Lévi-Strauss atribuiu ao pensamento selvagem. Refiro-me, em especial, à aspiração desse pensamento em ser, ao mesmo tempo, analítico, sintético e mediador entre esses dois polos (Lévi-Strauss, 1962, p. 290); e é tal desejo de capturar e recriar incessantemente o mundo que permite a integração da imagem e do conceito nos signos, peças noéticas do pensamento selvagem.

O problema da agência equânime dos entes posto pela cosmologia regional pode ser enfrentado com recurso à ontologia fenomenológica heideggeriana. Heidegger (2002) aborda o ente partindo de sua am-

- 1000 -



biência reflexiva e experiencial originárias (pré-filosófica e não metafísica), representada por aquilo que os pensadores gregos do cosmos definiram como φύσις (*physis*).¹⁷ Nesse domínio, os entes são “o que aparece e surge”, pois experimentados como φαινόμενον (“fenômeno”, ou “o que vem à luz”). Em certo sentido, *physis* é a reunião e a simetrização de todos os entes do cosmos que, enquanto tais, são sua manifestação no aparecer e no perecer, uma vez que brotar e declinar são os movimentos comuns tanto às rochas e aos mares quanto aos pássaros, astros e homens (Heidegger, 2002, p. 73). O ser da *physis* é, pois, o devir.

Enquanto reunião e simetrização dos entes, *physis* revela um modo originário e particular de racionalidades pré-filosóficas mediterrâneas perceberem o cosmos como afluência, presença e relação.

A φύσις (*physis*), o puro surgir, não é apenas uma abstração do âmbito restrito que denominamos natureza, e nem tão pouco um traço essencial posteriormente transferido para os homens e os deuses. A φύσις diz, ao contrário, aquilo em meio ao que já muito antes o céu e a terra, o mar e as montanhas, a árvore e o animal, o homem e os deuses *surgem e se mostram como o que surge, de maneira a serem chamados de “entes” nessa dimensão*. O que para nós aparece como processos da natureza, para os gregos só se torna visível à luz da φύσις (Heidegger, 2002, p. 102; grifos acrescentados).

Há dois sentidos equívocos comuns para *physis*. O primeiro a decompõe em “natureza” para opô-la ao homem, à cultura e à história; o segundo identifica-a como qualidade essencial da coisa (Heidegger, 2002, p. 114). Mas *physis* é o primado dos entes (incluindo nesse âmbito o homem) porque, no pensamento originário, tudo dela provém. É de onde os entes emergem e nela declinam. Trata-se da percepção como verdade,¹⁸ da imagem enquanto realidade sem a cisão com o conceito. Com a transformação do ser em Idea pela metafísica platônica,



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

inverteu-se o primado, e a *essentia* é desde então a proveniência de entes particulares e objeto do pensamento filosófico.

A *physis* grega pré-filosófica é uma forma particular e histórica de experienciar e pensar os entes, o múltiplo e o uno. É lícito, pois, tratá-la como um “conceito nativo” análogo a demais “conceitos nativos” presentes em outras formas de racionalidades não metafísicas, e que em comum têm nascerem da mesma ambiência reflexiva e experiencial em relação ao cosmos. Tais racionalidades devem ser procuradas em sociedades pautadas naquilo que Tim Ingold (2000, 2006), tributário da fenomenologia de Merleau-Ponty, nomeou de “ontologia anímica”.¹⁹ Conforme Ingold, a ontologia anímica percebe que a vida não é uma propriedade constitutiva de certos entes em particular, possibilitando que estes sejam distinguidos das “coisas”. Pois ao contrário de emanar de um mundo preexistente, a vida é imanente ao processo de nascimento contínuo do mundo procedente das relações entre os entes no fluxo do devir (Ingold, 2006, p. 10).

Se a ontologia anímica distribui vida a entes que cremos inertes (pois “coisas”), tal qualidade, não sendo um princípio ou uma substância particular, provém das relações a partir das quais os entes são-no-mundo:

Animacy, then, is not a property of persons imaginatively projected onto the things with which they perceive themselves to be surrounded. Rather – and this is my second point – it is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within which beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence. The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation (Ingold, 2006, p. 10).

Experimentada pela ontologia anímica como “immanent in the very process of that world’s continual generation” (Ingold, 2006, p. 10), a vida – ou a qualidade do animado – tem para Heidegger (2002) vigor na *physis*, uma vez que esta constitui unidade com *zoe* (ζωή) e *psyche* (ψυχή), respectivamente “vida” e “alma”. À medida que os entes são (isto é, vêm, na relação, à percepção), eles pertencem ao domínio do que vive, posto que o sentido originário que os gregos formularam para “vida” muito pouco tem a ver com condição fisiológica. E o que é vivo tem como fundamento *ψυχή* (*psyche*), cuja tradução latina a decompôs em “alma”. Contudo, ao contrário do sentido reservado à *anima* na tradição cristã, *ψυχή* não é transcendente. Antes, ela decorre da existência dos entes em reunião; assim sendo, deriva de noções sensíveis relacionadas à extensão, à relação e à corporalidade.

Que os gregos do período pré-filosófico, que meditavam sob a guarda do mito e da poesia, eram animistas não é um fato que surpreenda. Mas no início da racionalidade metafísica na Grécia clássica, com a emergência da filosofia, aos entes em geral eram ainda atribuídas qualidades fundamentais que, talvez, correspondessem ao que entendemos por “vida” (ζωή – *zoe*) e “alma” (ψυχή – *psyche*) (Heidegger, 2002, p. 307). Resta apreendermos como, por meio da lógica da inversão (Ingold, 2006, p. 17), a filosofia e a ciência no Ocidente cada vez mais restringiram a abertura dos entes ao mundo, tornando-os animados ou não em conformidade com a presença ou a ausência de substâncias e princípios específicos responsáveis, sozinhos, pela “vida”. Inversamente, “vida” e “alma” podem ser provenientes da apreensão sintética do devir impresso nos entes em reunião, processo noético que fixa fronteiras entre racionalidades não metafísicas (ou ontologias anímicas) e a metafísica ocidental (ou a filosofia e a ciência).

Se os entes em geral possuem “vida” e “alma”, não estão eles subtraídos da condição puramente objetual e do domínio da matéria inerte?



Na *physis* os entes são a partir do movimento imanente (e não exterior) de emergir e declinar, realização inexorável que ocorre em sua *aparecência*. Na ontologia anímica proposta por Ingold (2000, 2006), seguindo pistas de etnografias de povos caçadores, os entes são constituídos na relação com os demais entes e com o mundo em devir. Trata-se, assim, de uma ontologia relacional. Devir, presença e relação são, por conseguinte, os fundamentos da *physis* e da ontologia anímica. Sem membranas que apartem os entes e o mundo, uma vez que os entes não são anteriores à relação, o que permanece são trilhas, traços e caminhos relativos ao movimento de crescimento (leia-se emergência contínua) dos entes (na *physis* heideggeriana, o “brotar” e o “declinar”), ao longo dos quais “a vida é vivida” e cujo adensamento num tecido de trilhas constitui a textura do mundo da vida (Ingold, 2006, p. 13).

A reunião dos entes, a *physis*, é expressa por aquilo que os gregos pensaram originalmente como “vida” e “alma”, substantivos da equipolência dos entes. E é a agência, ou melhor, um modelo de ação-em-devir, que Aristóteles definiu como ενεργεια (*enérgeia*), que torna os entes equipolentes. Sem bordas determinadas a marcarem a extensão dos domínios da ação e da inércia, tornam-se impossíveis espaços previamente configurados como de entes-objeto e de entes-sujeito. Essa profunda interseção tem uma consequência imediata: a ausência da ideia de “Natureza” tal qual no Ocidente se construiu. Destarte, na ontologia anímica de Ingold, simetricamente à *physis* grega originária de Heidegger, não há “Natureza”. Em lugar de um domínio autônomo, exterior à cultura e que abriga objetos, coisas e não pessoas, a ontologia anímica revela um enredamento (*entanglement*, alternativamente a *environment*) de relações, um campo de linhas entrelaçadas que formam não uma rede, mas uma malha (Ingold, 2006, p. 13). A relação é que produz o vigor (*animacy*) e é a condição gnoseológica da ontologia anímica (Hornborg, 2006, p. 28). É dela também que a vida decorre: “Life in the animic



ontology is not an emanation but a generation of being, in a world that is not pre-ordained but incipient, forever on the verge of the actual (Ingold, 2006, pp. 11-12)”.

Tanto a *physis* heideggeriana quanto o enredamento da ontologia anímica proposto por Ingold possibilitam superar antíteses duras e intercambiáveis entre si, como cultura/natureza; sujeito/objeto; pessoa/coisa. Estas oposições – e todas as demais que incidem em contradições – foram possibilitadas pelo pensamento metafísico tornado hegemônico na história do Ocidente e têm como lastro a qualificação particular de cada ente segundo sua *essentia*, definindo, *a posteriori*, e conforme as *essentias* particulares, a pertinência das relações. Inversamente, a simetria entre termos (ou entes) – obtida mediante a equipolência a eles atribuída, seja na *physis*, ou no *entanglement* – exige o retorno ao fundamento da relação como o *a priori*, condição peculiar às racionalidades não metafísicas. Nesse sentido é que racionalidades não formais são também pré-predicativas (Andrade, 2007), uma vez que a impossibilidade de relações simétricas entre termos diferentes ocorre quando estes são pré-qualificados, tomados por suas respectivas *essentias* constituintes que os excluem mutuamente, definindo relações hierarquizadas segundo uma classificação das categorias expressas por cada *essentia* isoladamente. Assim é que os artefatos-pessoa são contradições na lógica metafísica; as *essentias* pertinentes a “artefato” e a “pessoa” estão definidas *a priori* e isoladamente segundo o Ser de cada um desses entes e, uma vez convergentes (atribuídas simultaneamente a um mesmo ente), o pensamento acusa de imediato a impropriedade da relação.

Pensamentos originários cujo fundamento é a equipolência dos entes partem de um princípio de identidade formulado a partir da diferença e da pertença do diverso à unidade do múltiplo.²⁰ Essa equipolência determina a agência de entes extra-humanos descrita à larga nas cosmologias amazônicas, consentindo sua caracterização como pessoas.



E no limite, não há distinções substanciais entre humanos e extra-humanos, mas gradações, seja conforme a extensão das agências, ou as qualidades possíveis de trocas de informações baseadas em aptidões linguísticas, como revelam, por exemplo, os Achuar (Descola, 1998, p. 26).

A distribuição da pessoa é, por conseguinte, o marcador principal da vigência de uma racionalidade não metafísica. Onde há pessoa, há agência e, logo, relação, uma vez que o estatuto de pessoa corresponde à capacidade de gerar e sustentar relações recíprocas (Hamlyn, 1984, pp. 201-202). A agência (e ainda *psyche* e *zoe*, em termos heideggerianos) é decorrente da relação e não sua condição. Inversamente, quando as possibilidades e as qualidades de relações decorrem da não distribuição da pessoa, estabelecem-se hierarquias e separações expressas por antíteses como sujeito/objeto; intencionalidade/objetividade; pessoa/coisa etc. No domínio metafísico não há equipolência, posto que é a *essentia* de cada termo que determina sua posição e qualidade diante de termos alternos.

Se as racionalidades que distribuem *psyche* e *zoe* são não metafísicas, os modelos utilizados pela antropologia e que visam à simetrização de termos tradicionalmente polares a fim de compreender fenômenos recentes – como aqueles que emergem do domínio da automação, esmaecendo as fronteiras entre o técnico e o social, entre as “coisas” e os “sujeitos” (Latour, 1988, 1999; Ingold, 2000) – são pós-metafísicos. Em ambos os casos, a simetrização é síntese da distribuição da pessoa, esta também a causa eficiente de agências extra-humanas.

Assim, Bancos, Mastros, Karamatás e Maracás não são produzidos e pensados pelos Galibi-Marworno como artefatos mediadores de relações entre humanos e extra-humanos; eles mesmos são pessoas completas com as quais se estabelecem relações sociais. Não se trata de representações plásticas ou morfológicas de animais e coisas, mas de formas com intencionalidade. O que pode ser contemplado na narrativa a se-



guir sobre a conduta dos artefatos-pessoa do pajé Chinois (pai de Levên) diante do evento de sua morte:

- Quando ele (Chinois) morreu, ficou todo mundo chorando; “Meu pai morreu”, os filhos tudo chorando. Depois lembraram das coisas dele: “Vamos ver as coisas de papai”. “Já foram embora, já foram: banco, pakará, maracá, tudo que estava aí”.
- Quem levou?
- Elas mesmas foram embora, as coisas mesmas que foram. Sabem que o dono delas já morreu: “Vamos embora”. O cemitério aqui tem quatro buracos de Cobra Grande, assim por trás. A pessoa é que não vê. As coisas desceram, pegaram o campo e foram, se arrastando. Nós ficamos “cadê, cadê, cadê o banco de papai, paraká com tudo?”. “Foram embora”. Andaram na beira do campo, até perto do cemitério, já pra chegar no buraco. Quando enxergaram as coisas, elas estavam perto mesmo de chegar no buraco. Demorou pouquinho e pegaram elas. Os dois outros filhos de meu pai as pegaram, chorando com o pakará, com o banco. Conversa com elas (as coisas). O banco tinha ido com o pakará nas costas e os maracás dentro, se arrastando. Conversa com elas, chorando: “Nos deixaram sozinhos, papai já morreu”. Aí ficaram conversando com elas, juntaram tudo e voltaram (Levên, julho de 2005).

O destino de um pajé é juntar-se a seus *Karuãna* camaradas após cumprir sua jornada humana. Em se tratando de um “filho de *Bicho*”, ele irá para seus parentes agnáticos do Outro Mundo. De tal modo que um pajé nunca morre de verdade, uma vez que poderá retornar como *Karuãna* suscetível à aliança com outros pajés humanos. As “coisas” (Banco, Maracá, Pakará etc.) que o auxiliam no cumprimento de seu ofício são potências xamânicas domesticadas e, por conta do processo de domesticação elaborado como consanguinização (um pajé é *papa* de



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

seus *Karuãna*), os *Karuãna* aliados podem manter fortes relações afetivas com seus respectivos donos. Mas, desde que consintam, serão transferidos por eles a um pajé neófito em ocasiões especiais.

Artefatos-pessoa e pajés são cossustanciais, seja mediante a consanguinização ou porque o pajé é um “filho de *Bicho*”. Além disso, ao compartilhar amiúde, no Outro Mundo, comida, caxiri e festa com seus *Karuãna* aliados, o pajé incorpora o *habitus* dos outros e torna-se, devagar, um *Karuãna*. Daí a forte ligação entre ambos. Como o acesso dos *Karuãna* a Este Mundo, patrocinado por pajés humanos, implica o seu controle devido à agência patológica das pessoas extra-humanas, nem mesmo *Karuãna* aliados devem ficar soltos por aí. Assim, quando um pajé morre, há dois destinos possíveis para seus *Karuãna*: a transferência ou o retorno ao Outro Mundo.

Uma vez, na vida, ligados a seu dono-pajé, os artefatos-pessoa de Chinois quiseram segui-lo após a sua morte, passando pelos portais que garantem a contiguidade entre Este Mundo e o Outro Mundo. Foram resgatados, dissuadidos de partir, e hoje são *Karuãna* auxiliares de Levên, cortejados com festa e caxiri.

Notas

- ¹ A pesquisa na qual este artigo se baseia beneficiou-se de auxílio, na forma de bolsa de doutorado, do CNPq (2002-2006) e da interlocução, inestimável, com Dominique Gallois (orientadora), Lux Vidal e Beatriz Perrone-Moisés, além de colegas do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP).
- ² Ritos variados, na forma e na finalidade, frequentes na região das Guianas, e que têm em comum o uso de clarinetes homônimos.
- ³ Refiro-me à noção platônica (isto é, metafísica) de Idea. Dela podemos derivar o conceito como monólogo das ideias, que transcorre no palco paralelo àquele onde estão os objetos sensíveis, e que, por sua vez, formam um subconjunto da realidade.



- ⁴ Defini *aparescência* como o horizonte de manifestação dos entes caracterizado pelo *ser com*, a conjunção precípua da percepção e da relação como modo de apreensão de mundo na cosmologia do baixo Oiapoque e rio Uaçá (Andrade, 2007, p. 196). Em poucas palavras, a *aparescência* é o modo de estar-no-mundo dos entes.
- ⁵ A tolerância a barulhos e a preferência por bebidas e fumo dependem da proveniência do *Karuãna*. Os pajés galibi-marworno e karipuna podem dispor da assistência de pessoas invisíveis que habitam rios, igarapés ou o mar; os espaços astral e celeste; o interior da floresta grossa; ou ainda que são provenientes das imediações de cidades como Amapá, Cassiporé, Macapá, Belém, Saint Georges e Tampac. *Karuãna* associados a aldeias exteriores à área indígena (notadamente Camopi, no alto Oiapoque) são mais raros, contudo ocorrem. Os *Karuãna* habituados ao consórcio com “pajés brasileiros” são menos melindrosos e manifestam preferências por “coisas de branco”, como cerveja industrial e/ou cachaça (em lugar do caxiri) e cigarro industrial (em lugar de cigarro de tawari). Para explicar-me essas diferenças, no dia seguinte a uma sessão de cantos em sua casa, Levên, pajé galibi-marworno, disse gostar dos *Karuãna* brasileiros porque não se assustam com barulhos de aparelhos eletrônicos (televisão, aparelho de som etc.) nem com a iluminação noturna, elementos que em Kumarumã, uma aldeia com quase 2 mil pessoas, marcam a vida social.
- ⁶ Utilizo a noção de agência tal qual refletida por Ortner (2006), como uma propriedade de sujeitos sociais – universal, mas assimetricamente distribuída – e que denota relação, poder e intencionalidade. Nas cosmologias amazônicas, agência é, talvez, o principal atributo de pessoas humana e extra-humana, possibilitando que se impliquem mutuamente.
- ⁷ No xamanismo da região do baixo Oiapoque e rio Uaçá a categoria “pessoa” é relativamente clara e conecta-se à capacidade de entes sustentarem relações sociais com outros entes. Como este é o atributo comum, o difícil é caracterizar o que é uma “coisa”, uma vez que, “no outro mundo, tudo é gente”. E, potencialmente, neste também.
- ⁸ Nimuendaju (1926, p. 46) revela que os Palikur do rio Urukauá, tributário do rio Uaçá, concebiam o cosmos dividido em três céus principais (inoliku, mikene e ena) e diversos mundos subterrâneos, aparentemente obra dos demiurgos Ohogri e Wapetpiyé, respectivamente “bon Dié” e “diab” (p. 45). Esses entes eram exteriores aos intercâmbios xamânicos e, portanto, ausentes da vida ordinária dos antigos





Palikur. Inversamente, as relações com os Yumawalí (“demônios da montanha”, originários de um céu assessorio, yinoklin) constituíam o centro do intenso xamanismo. Após a conversão em massa ao pentecostalismo, iniciada nos anos 1960, os Palikur passaram a conceber que o mundo é redondo, abandonando a geografia cósmica das camadas de mundos (Capiberibe, 2007, p. 211).

- ⁹ Os nomes em patois da Guiana Francesa aparecerão em negrito e escritos segundo estão em Andrade (2009). As demais palavras não portuguesas pertinentes ao contexto da descrição ritual são, provavelmente, de origem caribe (uma das línguas pretéritas dos Galibi-Marworno de hoje) ou, eventualmente, aruaque devido a empréstimos dos Palikur.
- ¹⁰ Os nomes recorrentes na etnologia das terras baixas sul-americanas para tal invólucro são “roupa” e “envelope” (cf. Rivière, 1995).
- ¹¹ Fórmulas encantatórias semelhantes a tipos descritos na etnologia amazônica, como *breathing sorcery* (Wright, 2004, p. 89), *evil spells* (Vidal & Whitehead, 2004, p. 63), *evil spell-blowing* (Buchillet, 2004, p. 120).
- ¹² Três exemplos próximos no tempo são eloquentes: Chinois (pai de Levên), Aniká e Raimundo Iaparrá. O primeiro, galibi-marworno, os outros dois, karipuna. Expedito Arnaud destaca a simbiose entre poderes político e ritual na região dizendo o seguinte: “A assunção de chefias por parte de xamãs, embora com pouca frequência, tem corrido na época atual. Nimuendajú não cita nenhum caso de tal natureza entre os Palikur, mas refere-se à existência de um capitão de nome José Celso entre os Galibi que ‘era apontado como feiticeiro’. Fernandes, por sua vez, menciona o capitão Palikur Guilherme Iramrê como ‘um grande pajé da tribo’ [...] Nos informaram também que um outro xamã Galibi (Evaristo Chinois [citado acima]) foi capitão pela década de 1930, porém, o delegado do SPI o afastou do cargo por conveniência administrativa” (Arnaud, 1970, pp. 3-4).
- ¹³ Trata-se de copiosa dose da bebida imposta aos infratores das regras cerimoniais que, sobre um Banco cuneiforme de Urubu (*khobo*, gereu, gereba) e debaixo de um mastro específico, disposto fora do *laku*, sorverão até três litros de caxiri. No caso de ser impossível continuar a ingestão, é permitido que outras pessoas venham em seu socorro, considerando-se paga a falta. O banco do *lamã* é o Urubu porque, na cosmologia regional, ele representa o excesso, o descontrole, mas também a ordem rígida – além de ser veículo de feitiços (Vidal, 2001, p. 313) – motivo pelo qual é convocado ao final do turé para eliminar o caxiri restante.

- ¹⁴ Espécie de fiscais da cerimônia.
- ¹⁵ Cesto trançado de uso pessoal do pajé.
- ¹⁶ Sessão doméstica galibi-marworno, de residência matrilocal (cf. Vidal & Tassinari, 2002).
- ¹⁷ Trata-se do tempo de gestação do pensamento ocidental que, na história do pensamento grego, é caracterizado como período cosmológico, pois o vértice do pensamento é a totalidade do cosmos. Não há ainda nem a filosofia nem a metafísica que, para Heidegger (1968b, 1987, 1991), são sinônimos. É a época circunscrita pela produção e a vigência de pensadores como Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Pitágoras etc. Cornford (1952, p. 108) acentua que um dos componentes determinantes no desenvolvimento do pensamento cosmológico grego foi o xamanismo do centro asiático, uma vez que a figura do xamã representou um componente fundamental na constituição do sábio grego, e foi incorporada como mais um elemento exógeno que os povos que compunham o mosaico cultural grego compulsivamente trouxeram para o mediterrâneo.
- ¹⁸ Conforme Heidegger (1989, p. 64, § 7, b): “Em sentido grego, o que é ‘verdadeiro’, de modo ainda mais originário do que o λόγος (*lógos*), é a αἴσθησις (*aisthesis*, termo gerador de Estética), a simples percepção sensível de alguma coisa”.
- ¹⁹ Não estou convencido da pertinência de se caracterizar por “ontologia” o pensamento sobre os entes, o cosmos e, eventualmente, o ser vigente em algumas sociedades, notadamente ameríndias. Isto porque “ontologia” é o nome que se deu, a partir do século XVII, ao setor da filosofia que trata o Ser enquanto substância (ou o “Ser enquanto ser”, no postulado aristotélico) e, assim, toda ontologia seria metafísica. Acredito que as cosmologias ameríndias propõem, no máximo, algo intermediário entre uma ontologia e uma ôntica.
- ²⁰ Tal unidade é a *physis* e a identidade fundada na diferença que ela comporta deve ser pensada como determinante do ser, que é um traço desta identidade. De modo contrário à identidade metafísica, amparada no princípio da unidade do mesmo consigo mesmo e representada como um traço do ser (Heidegger, 1968a, p. 262).



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

Referências bibliográficas

ANDRADE, Ugo M.

2007 *O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque*, São Paulo, tese, USP, p. 309.

2009 (org.), *Turé dos povos indígenas do Oiapoque*, Rio de Janeiro, Museu do Índio; São Paulo, Iepé.

ARISTÓTELES

1982 *Metafísica*, 2ª edição, trilingue, por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos.

ARNAUD, Expedito

1970 “O xamanismo entre os índios da região do Uaçá”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nova série, Antropologia, Belém, n. 44, pp. 1-22.

1996 “O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikur, Galibi e Karipuna”, in LANGDON, E. J. Matteson (org.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis, Editora da UFSC, pp. 297-332.

BUCHILLET, Dominique

2004 “Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutic practice among the Desana of the Upper Río Negro region, Brazil”, in WHITEHEAD, Neil & WRIGHT, Robin (orgs.), *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazônia*, Durham, Duke University Press, pp. 109-131.

CAPIBERIBE, Artionka

2007 *Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo*, São Paulo, Annablume, Fapesp, Nuti.

CORNFORD, Francis

1952 *Principium Sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

DA COSTA, Newton

1993 *Sistemas Formais Inconsistentes*, Curitiba, Ed. UFPR.

1997 *Logiques classiques et non classiques: essai sur les fondements de la logique*, Paris, Masson.

DESCOLA, Philippe

1998 “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”, *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 4 (1), pp. 23-45.

DIAS, Laércio F.

2000 *Uma etnografia dos procedimentos e dos cuidados com a saúde das famílias Karipuna*, São Paulo, dissertação, USP, p. 254.

HAMLYN, D. W.

1984 *Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.

HEIDEGGER, Martin

1968a “Identité et différence”, in ___, *Martin Heidegger: Questions I*, Classiques de la philosophie, Paris, Gallimard, pp. 253-308.

1968b “Qu’est-ce que la métaphysique?”, in ___, *Martin Heidegger: Questions I*, Classiques de la philosophie, Paris, Gallimard, pp. 21-84.

1987 *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1989 *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes.

1991 “La fin de la philosophie et la tâche de la pensée”, in ___, *Martin Heidegger: Questions IV*, Classiques de la philosophie, Paris, Gallimard, pp. 279-306.

2002 *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

HORNBORG, Alf

2006 “Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world”, *Ethnos*, vol. 71 (1), pp. 21-32.

INGOLD, Tim

2000 *The perception of the environment*, London and New York, Routledge.

2006 “Rethinking the animated, re-animating thought”, *Ethnos*, vol. 71 (1), pp. 9-20.



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

KRAUSE, Décio

2004 “Lógica paraconsistente”, *Scientific American Brasil*, nov., pp. 70-77.

LANGDON, Esther J.

1992 “Introduction: shamanism and anthropology”, in LANGDON, Ester & BAER, Gerhard (orgs.), *Portals of power: shamanism in South America*, Albuquerque, University of New México Press, pp. 1-21.

2004 “Commentary”, in WHITEHEAD, Neil & WRIGHT, Robin (orgs.), *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazônia*, Durham, Duke University Press, pp. 306-313.

LATOUR, Bruno

1999 *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*, Harvard, Harvard University Press.

1988 “Mixing humans and nonhumans together: the sociology of a door-closer”, *Social Problems*, vol. 35, n. 3, pp. 298-310.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon.

NIMUENDAJU, Curt

2007 [1926] *Os índios Palikur e seus vizinhos*, s/e, organização de Luís D. Grupioni (tradução e revisão de Thekla Hartmann de “Die Palikur Indianer und ihre Nachbarne”), São Paulo, NHII-USP.

ORTNER, Sherry

2006 *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham and London, Duke University Press.

QUINE, Willard

1966 *The ways of paradox and others essays*, New York, Random House.

RIVIÈRE, Peter

1995 “AAE na Amazônia”, *Revista de Antropologia*, vol. 38 (1), pp. 191-203.



TASSINARI, Antonella

- 1999 "Xamanismo e catolicismo entre as famílias Karipuna do Rio Curipi", in WRIGHT, Robin (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão ente os povos indígenas no Brasil*, Campinas, Editora da Unicamp, pp. 447-478.
- 2003 *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*, São Paulo, Edusp.

VIDAL, Lux B.

- 2001 "Cosmologia Galibi-Marworno", in SILVA, Aracy L. da & FERREIRA, Mariana Kawall L. (orgs.), *Práticas pedagógicas na escola indígena*, São Paulo, Global/Fapesp/Mari, pp. 310-323.
- 2007a *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e do baixo Oiapoque – Amapá*, Rio de Janeiro, Museu do Índio.
- 2007b *Povos indígenas do baixo Oiapoque*, Rio de Janeiro, Museu do Índio; São Paulo, Iepé.

VIDAL, Lux B. & TASSINARI, Antonella

- 2002 De cunhados a irmãos: afinidade e consanguinidade Galibi-Marworno, Gramado, comunicação em GT, XXIII RBA.

VIDAL, Silvia & WHITEHEAD, Neil

- 2004 "Dark shamans and the shamanic state: sorcery and witchcraft as political process in Guyana and Venezuelan Amazon", in WHITEHEAD, Neil & WRIGHT, Robin (orgs.), *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazônia*, Durham, Duke University Press, pp. 51-81.

WRIGHT, Robin

- 2004 "The wicked and the wise men: witches and prophets in the history of the Northwest Amazon", in WHITEHEAD, Neil & WRIGHT, Robin (orgs.), *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazônia*, Durham, Duke University Press, pp. 82-108.



UGO MAIA ANDRADE. SOBRE ARTEFATOS-PESSOA...

ABSTRACT: Zoomorphic Banks, Masts, Clarinets and Maracas are essential items in the *turé* of the Galibi-Marworno Indians from the northern Amapá (Brazilian Amazonia). Instead of merely composing the collection of ritual objects, these elements are both participants and recipients of the ceremony, since they are *Karuãna* cased in acting artifacts, especially, in the healing processes and disease causation. This paper aims to reflect about the genesis of extra human agency and modes of distributing person in the shamanic regional thought that attributes intentionality and capacity of engaging in relationship to ritual artifacts.

KEY-WORDS: Lower Oiapoque river, ritual, shamanism, paraconsistency, phenomenological ontology.

Recebido em novembro de 2011. Aceito em abril de 2012.

