Entre Plantas e Palavras

Modos de Constituição de Saberes entre os Wajãpi (AP)

JOANA CABRAL DE OLIVEIRA

Tese sob a orientação da Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora.

São Paulo

2012

Resumo [Abstract]

Esta pesquisa, realizada entre os Wajãpi (grupo Tupi-Guarani, localizado no Amapá), tem como cerne os modos wajãpi de conhecer a floresta. Tomando como fio condutor os saberes e os enunciados sobre as plantas que a compõe, a tese se inicia com uma análise das formas de classificação dos vegetais (suas composições, arranjos e operacionalizações na vida cotidiana), para, em seguida, enveredar pelos modos de percepção que orientam as relações travadas entre os Wajãpi, os vegetais e outros habitantes da floresta (tais como animais, donos, espíritos, etc.), para, por fim, abordar as concepções nativas sobre o conhecimento e o aprendizado. Essa etnografia é apresentada tendo como linha de fuga uma reflexão acerca dos modos científicos de produção do saber botânico, a qual foi elaborada a partir de uma pesquisa de campo junto a alguns taxonomistas e da leitura de uma bibliografia pertinente. A presença dessa análise concisa não tem, todavia, o objetivo de uma comparação estrita entre ciência e conhecimento wajãpi, mas antes matizar – em um jogo de aproximações e distanciamentos – os processos em ambos os contextos, visando um melhor entendimento tanto dos modos wajãpi de conhecer, bem como evidenciar aspectos de algumas análises teóricas que se debruçaram sobre a temática do conhecimento tradicional, tendo como oposição uma concepção estabilizada de ciência.

This research among the Wajãpi Indians (Tupi-Guarani group) from Amapá (BR), it has its core in the wajãpi ways of knowing the forest. Taking as a guide the knowledge and the statements about the plants that comprise the forest that surrounds them, the thesis begins with an analysis of the forms of plant classification (its compositions, arrangements and operationalization in everyday life), to then pursue modes of perceptions that guide the relations between the Wajãpi, vegetables and other forest dwellers (such as animals, masters, spirits ...), to finally address their conceptions about knowledge and learning. This ethnography is presented with a line of flight which comprises a reflection on the scientific mode of production of botanical knowledge, which was developed from a field research with some plant taxonomists and a perusal of relevant literature. The presence of this concise analysis on botany has not, however, the goal of a strict comparison between science and wajãpi knowledge, but to compound - in a motion of similarities and differences - the processes in both contexts, aiming a better understanding of both the wajãpi ways of knowing, as well as show some aspects of theoretical analyzes of traditional knowledge which are based on a stabilized conception of science.

Palavras-chave [Keywords]

Wajãpi, etnologia, botânica, conhecimento, antropologia da ciência, classificação e percepção.

Wajãpi, ethnology, botany, knowledge, anthropology of science, classification and perception.

*Para Dominique T. Gallois,
por sua história entre os Wajãpi*

Agradecimentos

Minha gratidão aos Wajãpi é imensa. Agradeço a hospitalidade, a comida, o caxiri, os cuidados e, sobretudo, os ensinamentos. Mas, como os etnólogos estão fartos de saber, tal coletividade não existe para além de nossas ficções e do Estado, por isso agradeço àqueles que me acolheram em suas moradas: Kuruwari, Nawyka e seus queridos filhos, filhas, netos e netas; ao amigo Matapi; Kaiko, suas esposas e Apu'a; ao imponente Waiwai, às suas esposas Parua e Werena e ao seu filho Tarakwasĩ; Wei e sua doce família; Pajari, sua esposa e filhos; à querida Waivĩsi, seu marido e seus filhos; Suinã, Psika e seus filhos; Nazaré e Marãte, Senĩ, Namaira e Puku; aos meus sogros Ororiwo e Pororipa; o sábio Seremete, Pupira e seus filhos; Turukuã e Sare; Japita e Ravisõna; Kasiripinã, Taima e Marinau; Kurapia e Pi'i; Siro e Jiruta; Mojauka e esposa; Kuretari; Kumare e Sígau; os meninos da turma de pesquisadores, em especial Rosenã, Jawaruwa, Sava, Japukuriwa, Kupenã, Janaima, Japu, Saky e Ana (a única mulher entre eles); os rapazes inquisidores da turma de AIS veterano, sobretudo Majuware e Waraku. Mesmo correndo o risco de esquecer muitas pessoas não poderia deixar de citar alguns nomes.

Sou profundamente grata à Maria F. Calió, por ter compartilhado os passos finais de sua pesquisa, e à Mariana C. de Oliveira por abrir as portas de seu laboratório. A elas sou grata pela confiança, pela paciência e pelos ensinamentos.

A Dominique Gallois, tenho muito a agradecer. Sua orientação dosou de forma precisa rigor e liberdade. Agradeço seu investimento, sua confiança, sua paciência e, sobretudo, os saberes transmitidos.

Agradeço à FAPESP pelo financiamento, sem o qual não poderia realizar tal empreitada.

Sou grata aos colegas e amigos do NHII e do Projeto Temático “Redes Ameríndias” que, sob a orquestração de Bia e Dominique, tornaram esse trajeto menos solitário, mais rico e, sem dúvida, muito mais divertido: Léo, Augusto, Tatiana, Marcele, Renato Soares, Renato Sztutman, Guilherme, Valéria, Silvia, Evelyn, Gabriel, Adriana, Priscila, Alice, Tita, Denise, Nico, Spency, Ana, André e Pedro. Com esses camaradas estudei, discuti e cresci. Devo um agradecimento especial à Ana Yano, André Drago, Guilherme Lavinias e Pedro Lolli, que além de tudo, leram, comentaram e ajudaram na revisão do texto.

Aos colegas e amigos Uirá e Igor pelas conversas e pelo compartilhar de experiências.

Aos educadores que foram fundamentais em minha formação e no gosto pela antropologia: Rui Murrieta, Marta Amoroso, Márcio Silva, Paula Monteiro, Beatriz-Perrone Moisés, Fernanda Peixoto, Lília Schwarcz, Evelyn Schuler, Renato Sztutman e Stélio Marras.

A Manuela Carneiro da Cunha e Stélio Marras agradeço os comentários e as críticas ao relatório de qualificação. Sou grata não só pelas leituras cuidadosas e generosas, mas também pelo diálogo travado ao longo dos últimos anos. Sem dúvida, ambos foram peças fundamentais para aprimorar essa pesquisa.

Aos membros do projeto “Efeitos dos direitos de proteção cultural e intelectual sobre os povos e o conhecimentos tradicionais. Estudos de caso no Brasil”, financiado pela Fundação Ford e coordenado por Manuela Carneiro da Cunha. À Marcela, Edilene, Geraldo, Dominique, Laure, Carla, Pedro, Paulo, Lucia, Fernando, e Ana Gita, sou grata pelo enriquecimento intelectual proporcionado por esse convívio.

À equipe do Programa Wajãpi – Iepé, pela ajuda e apoio inestimáveis. Meus agradecimentos sinceros à: Lúcia, Simone, Angela, Bruno e Raquel.

Agradeço as meninas que ensinaram-me sobre os Wajãpi quando lá cheguei: Silvia Cunha, Juliana Rosalen e Lílían Abram.

Aos amigos Giuliana e Felipe pela guarita, comida e conversas noite à dentro em Macapá.

Agradeço a linguista Ana Suelly Cabral pela nota sobre a grafia wajãpi.

Aos meus pais, Eurico e Maria Augusta, sou grata pelo investimento, cuidados e carinho. Ao meu pai devo algo inestimável, o gosto pelas plantas e pelo conhecimento.

Ao meu marido, Zé, pela paciência e amor.

Índice

Primeiras Palavras	9
<i>Ka'a o'ẽ</i> – O Brotar da Floresta	10
<i>Ka'a rupi</i> – Pela Floresta	11
Questões e Abordagem	14
Notas sobre a Pesquisa de Campo entre os Wajãpi	15
Ciência, Ciência Tradicional, Conhecimentos Tradicionais, Pensamento Selvagem, ou Pensamento Científico?	17
Estrutura da Tese	18
 Parte I - Da Floresta às Palavras, Das Palavras à Floresta	 22
Abertura	23
Prólogo	23
Adentrando a Floresta	25
As Categorias Inclusas em <i>temitã'e'ã</i>	26
1ª Nota sobre Ciência: Desenvolvimento Histórico dos Sistemas de Classificação	29
<i>-Jai</i> – Entre Roças e Floresta	31
Borra-se uma Fronteira, Recompõem-se Outras: <i>-jõ</i> e <i>-pije katu</i>	34
Sensível Dureza	35
Categorias Genéricas e Específicas	36
2ª Nota sobre Ciência: O Conceito de Espécie	39
De Volta ao Sensível: Categorias Genéricas e Específicas	41
3ª Nota sobre Ciência: Morfologia Vegetal	45
Na trilha dos nomes	46
4ª Nota sobre Ciência: Nomenclatura Botânica	50
A Construção de Índices Qualitativos	51
5ª Nota sobre Ciência: O Lugar do Sensível	54
<i>-Rãna</i> : “o que parece ser não sendo”	59
A Dinâmica dos Sufixos Classificatórios	61
Árvores Chefe: a Magnitude Amazônica	62
<i>Yvyrapaje</i> , Árvores que têm Pajé	68
Quem come o que	74
A Historicidade dos Nomes	77
Tudo é Plantado	80
A Circunscrição dos Nomes, Associações e Explicações	82
De Redes e Rizoma	83
 Parte II – Um Mundo Tangível	 92
Abertura	93
Prólogo	93
Apontamentos Teóricos: Como Abordar as Percepções	94
Ver, Cheirar, Sentir, Ouvir e Provar	96
6ª Nota sobre Ciência: a Planificação do Mundo	104
<i>Pee rupi</i> – Pelos Caminhos	108
7ª Nota sobre Ciência: a Transformação do Sensível	112
Os Caminhos do Cosmos: <i>Tupãsã</i>	116
Andando em Círculos: Histórias de Quem se Perdeu	118
Encontros com Ajã	129
Enganos: Os Acidentes de Caça	143
O Estado – <i>Awyry</i>	145
Percepção como Afecção: Diferentes Corpos, Diferentes Percepções	147

Parte III – Fazer Saber	159
Abertura	160
Prólogo	160
Transmissão Substancial de Capacidades – A construção de um Sujeito apto a Conhecer	161
Sobre o Conceito de Substância	166
O Saber Encorporado	170
Estar Junto	173
Estar entre Crianças, Estar entre Adultos	176
Conhecer: uma Relação entre Sujeitos	178
8ª Nota sobre Ciência – Conhecer: uma Relação entre Sujeito e Objeto	183
Mecanismos do Aprendizado: A Imitação	185
Criação e Inovação: Improviso	186
Mecanismos do Aprendizado: A Palavra	188
Cantar: Modo de Enunciação e Aprendizado	194
Mucura, a Figura do Esquecimento: Ensaios Wajãpi sobre Memória e Aprendizado	196
Modos de Enunciação e Aprendizado: Compreensões da Fala	203
Circulação e Restrição de Saberes	205
9ª Nota sobre Ciência: Fundamentos para um Conhecimento Universal	206
Conhecimento Pessoalizado	210
Heurística da Experiência – Modos de Constituição de Verdades	219
10ª Nota sobre Ciência: Experiência e Conhecimento Científico	222
Construindo Experiências, Legitimando Saberes	226
Visão Além do Olho: Da Ciência às Concepções Wajãpi, Das Concepções Wajãpi à Ciência	230
Desencontros entre Regimes de Conhecimento – Inversões entre Dado e Construído	232
 Palavras Finais	 242
A Queda do Céu	243
De Árvores e Histórias: Construção de Saberes	245
 Bibliografia Citada	 249
 Glossário de Termos Wajãpi	 258
 Lista de Vegetais Citados	 261

Língua e Convenção Ortográfica Wajãpi

A grafia da língua wajãpi nessa tese segue as convenções acordadas entre os professores wajãpi. Apesar de haver muita variação na escrita, uma vez que tais convenções não foram completamente assimiladas e fixadas pelos wajãpi alfabetizados, sigo os padrões mais recorrentes encontrados nos textos por eles escritos.

Vogais

/a/ vogal central baixa (como *a* em português)

/e/ vogal anterior média não arredondada (como *e* em português)

/i/ vogal anterior alta não arredondada (como *i* em português)

/y/ vogal central alta não arredondada (soa como na palavra *peu* em francês)

/o/ vogal posterior arredondada (como *o* em português)

/u/ vogal posterior alta arredondada (como *u* em português)

(~) Indica a nasalização das vogais

Consoantes

/g/ oclusiva velar labial (como *linguíça* em português)

/j/ aproximante palatal (como *i* em português, como *nh* em *manhã* em português, e como *d* em *dia* em português)

/k/ oclusiva velar surda (como *c* em *casa*)

/m/ nasal bilabial (como *m* em português)

/n/ nasal dental (como *n* em português)

/p/ oclusiva bilabial surda (como *p* em português)

/r/ vibrante simples (como na palavra *para* em português)

/s/ fricativa dental (como *sai* em português)

/t/ plosiva dental (como *t* em português)

/w/ aproximante labial (soa como em *quase* em português)

/ʔ/ indica oclusão glotal

Primeiras Palavras

“[...] em uma floresta, senti muitas vezes que não era eu quem a estava observando. Em alguns dias, senti que eram as árvores que estavam olhando para mim, que falavam comigo. De minha parte, eu estava lá... ouvindo.” (Charbonnier, 1959:143, Apud Ingold, 2008: 2).

Ka'a o'ẽ – O Brotar da Floresta

Amõ... Karamoe remẽ mijẽ janejarã teamã ame oino. Kwara'y janejarã te ame oino, jane oino ypy remẽ. Janejarã oino ypy yvy aryvo kwara'y oino. Karamoe remẽ, karamoe re... Peĩ, tayrygã yvy oino karamoe remẽ.

Ame janejarã o'ẽ oino ike, yvy aryvo, ame ve oino yva ajaire, yvy pyra'i oino. Yy naikoi, ajaire oino yy ky'y. Ka'a naikoi teve yvy ypy remẽ, yvy, yvy kurĩjote. Karamoe remẽ ka'a naikoi, naiko'ãi karamoe remẽ ka'a, yvy kurĩjote. Ajaire te oino janejarã.

Peĩ te kumaka pyra'i kumaka o'ẽ yvy aryvo. Kumaka ypy wete o'ẽ yvy pe wyi karamoe remẽ. Ajaire o'ẽ kwapo'y, peĩ, peĩ te, kumaka keĩrõ te wyi. Kyty kumaka, kyty kwapo'y. Ka'a ame naikoi. Peĩ te kumaka o'ẽ, peĩ te kwapo'y o'ẽ. E'i tamo kõ karamoe remẽ. Ajaire oo, mitirowã kumaka, grande... Kwapo'y ivoteve. Ame kwapo'y ike kumaka tui, ame kwapo'y oãpejã, oãpejã ovãe kumaka pe. Ovã'e ipyri, 'tyu' [onomatopéia] oku'a py kumaka, kwapo'y poropy. Ike kumakakuwa re kwapo'y opy, ku'a rupi opy. Ajaire kumaka cresceu, cresceu... Kumaka, kumaka, kumaka... Omokãrãgãty... Opykãtã, omokãrãgãty kumaka, kwapo'y poropy. Omokãrãgãty kumaka. Kumaka omano, kwapo'y nomanoi. Omano ipo kumaka karamoe remẽ. Ajaire ipo, kumakaro osinĩ, ajaire kwara'y aku omosinĩ ma kumaka ro. Ajaire yvy ovãe ame kumakarowerã osu yvytu ompu, fuuuuuuu [onomatopéia do vento] yvytu. Kumakaro osinĩ ma ajawyi yvytu omopu owerawera okui kumakarowerã. Yvy aryvo kumakaro, kumaka ame omano, kwapo'y nomanoi, peĩ kwapo'y porojuka [risadas]. Karamoe remẽ e'i tamõ kõ.

E mais... Antigamente, nosso dono, apenas ele, foi quem fez. O sol, ele fez, nós, ele fez, no começo dos tempos. No começo, nosso dono fez o sol sobre a terra. Antigamente, há muito... Uma só e pequena terra, ele fez, antigamente.

Então, nosso dono fez irromper aqui, sobre a terra, o céu, na terra nova ele o fez. Água ainda não havia, depois foi que ele fez os rios de fato. Floresta também não havia na terra nova. Terra, apenas terra. Há muito, não havia floresta, não tinha nada de mata antigamente, era apenas terra. Depois é que nosso dono a fez.

Apenas uma sumaúma, no começo, irrompeu sobre a terra. Sumaúma foi a primeira a brotar da terra, antigamente. Depois brotou fícus, sozinho, um apenas, longe de sumaúma. Para lá estava sumaúma, para cá estava fícus. Floresta não havia. Apenas sumaúma brotou, apenas fícus brotou. Assim falaram os avôs, há muito. Assim se seguiu e sumaúma ficou enorme, grande... Fícus, da mesma forma, cresceu. E fícus chegou perto de sumaúma, então, fícus foi para junto da sumaúma, seguiu e chegou junto à sumaúma. Chegou junto e 'tyu', a raiz estrangulante pegou sumaúma. Fícus pegou. Aqui, no tronco da sumaúma, fícus pegou, com sua raiz estrangulante, ele a pegou. Depois, sumaúma cresceu, cresceu... Sumaúma, sumaúma, sumaúma... Ficou apertada... Ele pegou firme, sumaúma ficou apertada, fícus pega. Apertou sumaúma. Sumaúma morreu, fícus não. Antigamente, sumaúma morreu. As folhas de sumaúma secaram, o sol quente as fez secarem por completo. Depois, elas [as folhas] chegaram ao chão e, as folhas secas de sumaúma, o vento soprou e espalhou: 'fuuuuuuu', fez o vento. As folhas de sumaúma haviam secado, elas caíram e, por isso, o vento as levou e espalhou. Sobre a terra ficaram as folhas de sumaúma e sumaúma morreu, fícus não morreu, sozinho fícus causou sua morte [risadas]. Assim contaram os avôs, antigamente.

Ajaire ka'a o'ẽ ky'y, kumakaro okui yvy rupi a'e ipo o'ẽ ka'a romõ, ajaire pirũje o'ẽ ka'a romõ. Itetejẽ yvyra, ame ve itetejẽ, e'i tamo kõ. Pirũje ipo ka'a o'ẽ yvy aryvo ky'y, itetejẽ... Karamoe remẽ e'i tamo kõ. Kumakarowerã tẽipo ka'a romõ o'ẽ ajaire, pirũje itetejẽ. Awĩjẽ ka'a uve age'e ky'y, karamoe remẽ naikoi ka'a, e'i tamo kõ. Ajawyi age'e uve kwapo'y, ajawyi age'e remẽ kwapo'y ojuka yvyra.

Depois, a floresta cresceu de fato, as folhas de sumaúma caíram pela terra e delas brotaram as matas, todas [as folhas] se transformaram e irromperam como floresta. Diversas árvores, muitos tipos, disseram os avôs. Toda a floresta brotou sobre a terra, muitos tipos... Antigamente, disseram os avôs. Apenas o que fora folhas de sumaúma se transformou e irrompeu em floresta, todos os tipos. Por isso, há floresta nos tempos de hoje, antigamente, não havia floresta, assim contaram os avôs. Por isso, hoje há fícus e, por isso, hoje, fícus mata as outras árvores.

***Ka'a rupi* – Pela Floresta**

A história acima foi contada por Siro, um velho wajãpi chefe do grupo local kumakary, assim chamado por habitar a região do igarapé da sumaúma (*kumaka* = sumaúma; *r-* = marca de posse; *-y* = água). A opção por começar com tal narrativa deve-se ao recorte de partida: a floresta, *ka'a*.

Mais do que uma entrada aleatória para o universo wajãpi, a floresta tornou-se o grande mote dessa tese. Obviamente, não a floresta em si e por si, mas sua existência em relação aos Wajãpi: parafraseando Viveiros de Castro, diria que a questão aqui, portanto não é saber “como os wajãpi veem a floresta”, mas que floresta se exprime através dos wajãpi¹; nada mais apropriado, assim, que abrir com uma das poéticas versões² sobre o seu surgimento, o que possibilita uma primeira experiência ao leitor acerca do eixo das descrições e argumentos que se seguirão.

De difícil tradução, minha opção por traduzir *ka'a*, na maior parte das vezes, por floresta reduz em muito seu vasto uso.

Durante uma discussão com um grupo de jovens wajãpi³, eles esforçavam-se por fazer uma explicação/tradução do conceito *ka'a*. Foi nesse contexto que Jawaruwa, impaciente, tentou exprimir-se através do seguinte esquema:

¹ “A questão aqui, portanto, não é saber ‘como os macacos vêem o mundo’ (Cheney & Seyfarth 1990), mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles *são* o ponto de vista” (Viveiros de Castro, 2002: 385). Adiantando-me a um possível mal entendido gerado pela substituição de Wajãpi na frase parafraseada, ressalto que bem poderia ser substituído por cientistas, ou qualquer outro sujeito de uma pesquisa antropológica, já que a questão em pauta é um modo de conceber o fazer antropológico.

² Vale notar que essa versão da origem da floresta é muito pouco reportada. A história mais comum, relata que *janejarã* (nosso dono) enunciou os nomes das árvores fazendo-as surgir. Segundo Gallois (comunicação pessoal), essa versão, que tem *janejarã* como elemento central, começou a ganhar força em detrimento das demais a partir da ação missionária, que equipara *janejarã* a Deus, criando um plano de continuidade e semelhança entre as histórias wajãpi e as da bíblia, onde tudo é criado por Deus.

³ Refiro-me aqui a um momento ocorrido em um dos cursos de ciências naturais, por mim ministrado, na formação de pesquisadores wajãpi realizada pelo Iepé. Especificamente a ocasião em que trabalhávamos com a elaboração de um livro (“*Ka'a rewarã*”) para a apresentar os resultados de algumas pesquisas.

Nessa ocasião, *ka'a* apareceu como um espaço no qual os Wajãpi forjam sua vida por meio da construção de aldeias (*taa*). Domínio que se opõe às pequenas porções domesticadas – as moradas dos homens – que, todavia, após abandonadas em uma dinâmica de ocupação territorial movediça, voltam gradualmente e a longo prazo a ser *ka'a*. Não se trata, pois, de posições espacialmente fixas, mas de domínios relacionais que deslizam um sobre o outro.

Nesse movimento, há também a roça (*koo*) – momento do caminhar da aldeia sobre a floresta – e a capoeira (*kookwerã*), que marca o sentido inverso – o avançar da floresta sobre o domínio dos homens.

As aldeias wajãpi são elaboradas sempre sobre uma roça, uma clareira previamente derrubada e descaracterizada pelos trabalhos agrícolas. Por motivos diversos (diminuição de recursos no entorno ou morte de um adulto), as aldeias são abandonadas, assim como as roças antigas à sua volta. Sem os cuidados necessários esses espaços são progressivamente invadidos pela floresta, constituindo áreas de sucessão secundária, *kookwerã*. Após um longo período, a cobertura vegetal torna-se semelhante à mata de terra firme, característica da região, e seus habitantes originários voltam a ocupá-la; eis novamente *ka'a*.

Os Wajãpi distinguem e nomeiam alguns tipos de *ka'a*, que se espalham das bordas das aldeias e roças para fora, são eles:

Ka'a yvyreve: *yvyreve* significa baixo e sua composição são as árvores de pequeno porte tais como: ingá (*Inga ssp.*), jenipapo (*Genipa americana*), *tapaka* (*Eperua ssp.*), *japukuriwa*, *murei*, *maruka*, etc. A maior parte das árvores consideradas baixas são apontadas como alimentos de caça (*mijarã*); onde as há, lá se encontram as presas. A mata baixa é também o modo como era caracterizada a floresta de tempos primeiros, como explicou o velho Suinã:

S – *Karamoe remẽ te uve ka'ayvyreve, janejarã yvy oino. Ajaire, janejarã moyvate'e imono, taivígwerã nopotari ka'ayvyreve.*

S – Antigamente, havia mata baixa, quando nosso dono fez a terra. Depois, nosso dono a subiu, os primeiros homens não gostavam de mata baixa.

Como de praxe nas narrativas dos tempos primeiros, os antepassados (*taivígwerã*) desgostosos das facilidades do mundo – uma floresta pequena, fácil de andar, luminosa, com frutos ao alcance das mãos e caça visível – solicitam transformações ao demiurgo *janejarã* (nosso dono), que fez a mata crescer, tornando-a alta, tal como é encontrada nos tempos de hoje.

Ka'a yvate'e: *yvate'e* significa alto. Ao indagar sobre sua constituição recebi uma lista de nomes de árvores afamadas por sua grandiosidade: angelim (*Dinizia excelsa*), *yvyra pirã*, *turiwaroro* (*Virola sp.*), *waturija* (*Micropholis ssp.*), *peki'a* (*Caryocar*), *tawari* (*Couratari fagifolia*), *kurata*, etc. A mata alta, em oposição à baixa, não tem tantas espécies apreciadas por animais e oferece muitos perigos se comparada à amena *ka'ayvyreve*.

Ka'ape: refere-se à mata fechada, de difícil passagem, emaranhada de cipós e tabocas. Com pouca visibilidade ao chão, há maiores chances de acidentes com cobra. É em lugares como esses que os temíveis *ãjã* (seres monstruosos associados aos donos da mata e aos mortos) gostam de ficar. Como descreveu Suinã:

S – *Ka'ape ãjã rena e'i tamõ kō karamoe remẽ. Uve mijarã teve. Ypo ojikwa, ojikwa ypo, ojikwa wasu. Nopotari tamokō ka'ape wasu, nikatui e'i, ãjã pupe uve.*

S – *Ka'ape* é morada de *ãjã*, diziam os avôs, antigamente. Há caça também. Cipó amarra, amarra cipó, amarra muito. Os avôs não gostavam de *ka'ape* grande, “não presta” eles diziam, “tem *ãjã* lá”.

Ka'aiwerã: -*aiwerã* significa ruim, e foi descrita como uma mata semelhante à sucessão secundária (*kookwerã*). De difícil trânsito e párcia visibilidade, devido a quantidade de arbustos. Pode ser um termo usado para qualificar *ka'ape*.

Ka'asawry: *wry*, termo para embaixo, nessa composição denota a posição dos homens que ficam sob o portentoso dossel da floresta. Trata-se de uma mata composta por grandes árvores espalhadas, sem a presença de plantas arbustivas, lianas ou pequenas árvores em seu extrato mais baixo.

Ka'akykyrerã: *kykyrerã* refere-se a plantas novas, nas primeiras fases de desenvolvimento. Trata-se de áreas onde há árvores brotando, ou ainda jovens.

Essa categorização das matas, como todas as demais classificações wajãpi, não se esgota nos exemplos elencados. O termo *ka'a* pode ser acrescido de outros qualificadores, criando novas categorizações conforme o contexto e as propriedades que um enunciador deseje enfatizar, tratando-se de uma sistematização dinâmica e aberta. O que se pode notar como fundo comum é que a caracterização dos tipos de *ka'a* ressalta, majoritariamente, aspectos das plantas que as compõem.

Tal ênfase sugere que essa tipologia refere-se a coberturas vegetais, que podem ser encontradas isoladamente em pequenos nichos ou combinadas em uma mesma porção do território. Importância que pode ser notada, também, na narrativa de abertura: o surgimento da floresta se caracteriza pelo brotar das árvores, fruto de uma interação entre sumaúma e fícus.

Eis que chegamos a uma delimitação mais precisa dessa pesquisa: as plantas que configuram *ka'a*.

Dessa maneira, o recorte semântico do termo *ka'a* circunscreve, sobretudo, as plantas que ambientam e constituem esse domínio. Nesse sentido, vale reiterar a opção por traduzir *ka'a*, na maior parte das vezes, como floresta (“terreno poblado de árboles”, Font Quer, 1965: 486), e em alguns momentos como mata (“porción de terreno poblada de árboles de la misma esp.”, Font Quer, 1965: 690). Nessa segunda acepção, uso sempre o plural, matas, referindo-me a diversidade de conjuntos vegetais que compõem a floresta amazônica.

Vale notar que a ideia de um espaço “povoado” se adéqua com fineza a concepção wajãpi de *ka'a*, todavia é preciso apontar, desde já, que quem a povoa não são, exclusivamente, as árvores, mas sim uma diversidade infindável de seres, alguns dos quais serão também abordados adiante. Afinal, a cobertura vegetal estabelece uma relação intrínseca com os seres que nela habitam, seja por um nexo alimentar ou de moradia/suporte. Nesse sentido, a única exceção à ênfase vegetal que se nota nos diversos tipos de *ka'a* é a denominada *ka'awas* (*wasu* = grande, extenso, vasto). Ao questionar sua composição, a resposta que obtive por parte de todos os meus interlocutores foi uma longa lista de animais.

Local por onde os Wajãpi não costumam andar, *ka'awas* é referido como um reservatório de caça e predadores. Atualmente, o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, que faz fronteira com a Terra Indígena Wajãpi (TIW – AP, vide mapa: 19 e 20), é apontado como *ka'awas* exemplar.

Ainda que a caça seja uma dimensão proeminente da *ka'a*, ela não será abordada aqui, exceto de modo tangencial, por um motivo: tema extenso e complexo necessitaria de uma pesquisa minuciosa, que não foi realizada devido ao tempo restrito de um doutorado e, principalmente, pelo recorte de gênero – como mulher, não poderia acompanhar os homens em suas empreitadas cinegéticas. O foco recairá, pois, sobre as plantas.

Todavia, vale dizer que as plantas não se fecham sobre si mesmas, ou seja, não se configuram como uma categoria autorreferida. Em meu intento de etnografar os modos wajãpi de conhecer os vegetais fui conduzida às relações com animais, *ãjã*, espectros de mortos, donos-mestres e outras manifestações que fazem da *ka'a* um domínio amplamente povoado e complexo.

Questões e Abordagem

O mote propulsor dessa pesquisa é um tanto ambicioso: não só etnografar saberes sobre as plantas que compõem *ka'a*, mas refletir acerca do modo como os Wajãpi as conhecem. Nesse sentido, trata-se de abordar o *conhecer* e o *experimental*.

De certa maneira, esse fora o grande tema subjacente à dissertação de mestrado (Oliveira, 2006), que se concentrava sobre os conhecimentos agrícolas dos Wajãpi, versando acerca de taxonomias das plantas cultivadas (*temitãgwerã*), de concepções da atividade agrícola e do roçado, bem com de modos de transmissão de tais saberes. Ao final desse trajeto, despontou a importância de trabalhar sobre *ka'a*, que junto com a roça, constitui uma dinâmica de ocupação territorial: um jogo entre clareira (domínio dos homens) e floresta (domínio de outrem) em que um avança sobre outro de modo ininterrupto. Era preciso abordar *ka'a* para adensar meu entendimento sobre *koa*, e vice-versa.

Nesse âmbito, outra necessidade se criou: compreender os procedimentos de operacionalização da ciência, mais especificamente, os da botânica. Tendo como fio condutor do trabalho precedente as formas de classificação das plantas cultivadas, percebi que a taxonomia científica aparecia nas análises teóricas como um fundo silencioso. A classificação científica era o parâmetro para recortar o que deveria ser um sistema classificatório nativo; no entanto, tal crivo não era mencionado ou problematizado pelas abordagens que dele se valiam. Resolvi, por isso, incluir em meu projeto de pesquisa uma investigação, nos moldes latourianos, sobre sistemática botânica, de modo a incorporar na análise o que permanecia como **dado** nas pesquisas que se autointitulam de “etnociências” (“*folk sciences*”). Afinal, se há muito compreende-se a antropologia como uma empreitada eminentemente comparativa e relacional, vale a pena o esforço de seguir as tendências teóricas em voga e explicitar o **dado** a partir do qual traçamos o que é **construído** em outra cultura⁴.

Assim, iniciei contatos com alguns pesquisadores do Instituto de Biociências (IB) da Universidade de São Paulo e comecei a acompanhar uma pesquisa de doutorado sobre a família Gentianaceae e um projeto temático sobre as algas vermelhas (Rodophyta). Além de observar alguns passos dessas pesquisas, assisti a um grande congresso internacional de taxonomia sobre a moderna técnica de *barcode*⁵ e as aulas de um concurso de professor titular do departamento de botânica. Também dediquei-me à leitura de textos indicados por esses interlocutores.

---

⁴ A inspiração aqui é, evidentemente, Roy Wagner (2010) e sua concepção de antropologia como um experimento de invenção e contra invenção. No entanto, não me alongo, nem arrisco discutir ou usar as propostas desse autor de modo explícito, uma vez que não domino a complexidade teórica que ele apresenta. Eis, aqui, uma inspiração descoberta tardiamente.

⁵ Proposta de sequenciar o genoma dos organismos e estabelecer marcadores para cada grupo taxonômico. Cada táxon teria, assim, algo semelhante a um código de barras, daí advém seu nome: *barcode*. Adiante, tratarei esse tema cuidadosamente.

Contudo, conduzir duas pesquisas de campos era tarefa árdua. Ademais, a abordagem de contextos tão disparees em uma mesma tese começou a apresentar grandes desafios para a escrita e para meu entendimento. Assim, a pesquisa junto aos cientistas foi preterida em relação ao campo Wajãpi.

Assumi, portanto, que essa seria uma etnografia sobre modos wajãpi de conhecer e optei por utilizar o pouco material acumulado sobre ciência como um fundo que sobressai em figuras em notas ao longo do texto. Apresentadas sob o rótulo “Nota sobre Ciência”, essas digressões têm como intuito tanto possibilitar um entendimento das análises feitas pelas teorias antropológicas acerca das taxonomias nativas (*folk taxonomies*) e do conhecimento dito tradicional⁶ – que tomam a ciência como um ponto de partida –, quanto criar aproximações e afastamentos em relação ao material wajãpi de modo a adensá-lo reversamente.

Diria, assim, que se pode encontrar três níveis de análise no texto que se segue, sobretudo, na primeira parte: um colado à etnografia wajãpi (que inclui tanto a minha pesquisa como a de outros autores que trabalharam com esse grupo Tupi⁷); o segundo, acerca da proposta analítica de uma determinada antropologia cognitiva, que se debruçou sobre tema do conhecimento; o terceiro, sobre a ciência, especificamente, a sistemática botânica, que aparece como uma linha de fuga para a realização dos dois outros níveis de análise.

Notas sobre a Pesquisa de Campo entre os Wajãpi

Minha pesquisa junto aos Wajãpi teve início no ano de 2004 com o mestrado sobre conhecimentos agrícolas. Desde minha primeira incursão ao campo tomei como grande desafio o aprendizado da língua e o compartilhar, dentro de minhas possibilidades, de uma convivência plena com as famílias que me recebiam.

A etnografia que se segue só foi possível devido a essa inserção anterior, o que proporcionou, nessa segunda etapa, uma interação com os mais velhos wajãpi, não falantes de português, bem como mais confiança e respeito por parte de todos.

Devido ao esforço em fazer essa investigação em sua maior parte em língua wajãpi, optei por transcrever e apresentar os enunciados no idioma nativo com uma tradução justaposta⁸. Ainda que não seja de grande serventia para a maioria dos leitores, isso pode ser futuramente útil aos próprios Wajãpi que têm um interesse crescente em pesquisas acadêmicas e em registros escritos de seus saberes.

É preciso mencionar, ainda, meu trabalho perpendicular pelo Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena –, contexto em que ministrei cursos, oficinas e acompanhamentos nas

---

⁶ Como já apontaram Carneiro da Cunha (2009b) e Saéz (2003), o “conhecimento tardicional” é pensado como um série de ausências ou oposições em relação ao conhecimento científico. Se esses e outros autores vêm apontando para o problema da caracterização do “conhecimento tradicional” a partir de casos etnográficos, vale notar que a Ciência que serve de modelo contrastivo para o conhecimento tradicional, é uma ciência estabilizada, oficial, e não os meandros de produção desse conhecimento, tal como abordados por Latour (2000, 2000b e 2001) Stengers (2007).

⁷ Devido ao grande número de trabalhos sobre os Wajãpi e à alta qualidade da maior parte deles, eximi-me de fazer as apresentações de praxe sobre o grupo, tais como: menção em registros históricos, descrição do território e população, aspectos linguísticos, organização social, parentesco, etc.; itens típicos da introdução em teses de etnologia. Ao longo do texto, no entanto, conforme necessário, alguns desses aspectos serão brevemente remontados.

⁸ À exceção de um diálogo entre dois velhos, presente na terceira parte, todas as falas usadas foram transcritas e traduzidas por mim. Qualquer erro é de minha inteira responsabilidade.

formações de professores, agentes de saúde e pesquisadores wajãpi. Sem dúvida, tais atividades foram de suma importância nesse processo de aprendizado, convívio e relacionamento com os Wajãpi. Minha pesquisa fundamentava minha ação educativa, e vice-versa, não sendo, pois, um trabalho meramente paralelo e apartado dessa tese ainda que ela não verse sobre tais experiências.

É importante pontuar que os Wajãpi passam por um momento de aversão a pesquisa, sendo minha autorização proferida por eles com a ressalva de que se tratava “da última”⁹. Nessa delicada conjuntura, minha inserção em um quadro de relações maior, participando ativamente dos cursos de formação, foi fundamental para a abertura dessa brecha, sem, no entanto, diminuir a tensão latente dessa relação. Todavia, saindo do contexto de negociação e ação, quando percorria as aldeias para a realização da pesquisa de campo, a convivialidade logo era instaurada e as desconfianças e cobranças eram substituídas por cuidados e gentilezas, sobretudo por parte dos mais velhos, um tanto alheios a todas essas disputas.

Ao longo desses anos de interação passei por algumas das aldeias espalhadas¹⁰ pela TIW, que hoje contabilizam 48 ocupações (vide mapa: 20) – sem contar os pequenos pátios que proliferam e avançam constantemente¹¹. As aldeias possuem diversas situações de acesso, algumas estão à beira da estrada Perimetral Norte, outras navegando pelos rios de motor de popa, outras há alguns dias de caminhada. Cada grupo familiar possui mais de uma ocupação, alternadas conforme o ciclo de chuva e estiagem. Nesse sentido, ainda que seja evidente, vale a pena frizar que os dados etnográficos aqui apresentados não se referem a uma coletividade wajãpi, e sim a algumas pessoas e famílias. O uso de expressões totalizantes como “os Wajãpi” é, portanto, meramente retórico. Por esse motivo, e com o intuito de render os devidos créditos, mantive os nomes daqueles que me ensinaram.

A relação frequente com algumas famílias wajãpi desde 2004, juntamente com um crescente aprendizado da língua, possibilitou, dessa forma, que essa etnografia contasse com o uso de enunciados proferidos não só a mim, mas também com diálogos e cenas cotidianas em que não havia meu envolvimento direto.

Cada campo era iniciado com uma conversa prévia, onde eu explicava aos membros da aldeia meus interesses de pesquisa. Ao receber um aval positivo, seguia viagem e ao chegar à aldeia iniciava meu levantamento com uma conversa com o dono do pátio, quase sempre acompanhado de sua esposa, sobre as árvores que havia naquela região. Essas listas eram uma enunciação um tanto espontânea de nomes e aspectos que cada interlocutor julgava importante evidenciar, variando de características sensíveis, a relações ecológicas com seres que se alimentavam de seus frutos, a presença de pajés, a magnificação como chefes, etc.

Uma vez explicitados meus interesses todas as atividades cotidianas de que eu tomava parte – idas à roça, pescarias, coleta, expedições de caça (onde me resignava a permanecer no acampamento com as demais mulheres), deslocamentos de uma aldeia a outra etc. – eram permeados por ensinamentos sobre as plantas, os quais eram motivados tanto por um questionamento direto e constante sobre os nomes dos vegetais que me chamavam a

---

⁹ Essa afirmação está relacionada a uma série de questões e não apenas a uma hostilidade em relação aos brancos. Um dos pontos que perpassa esse mal estar com as pesquisas é também a concepção de conhecimento dos Wajãpi, tema que será abordado na terceira parte da tese.

¹⁰ As aldeias por onde fiz estadias: Yvyrareta, Kupa’y, Karavãvõ, Ytape, Akaju, Tajau’ywyry, Okora’yry, Kwapo’ywyry, Piaui, Aruwaity, Mariry, Açaizal, Jawarary, Tapi’ikãgwerãry, Yytumiti.

¹¹ A população Wajãpi da TIW (AP) esté em torno de 1000.

atenção (desde as portentosas árvores até as mais ínfimas espécies de briófitas), como também pelo interesse e gosto que os Wajãpi têm em falar e demonstrar seus saberes sobre essa vastidão verde.

Mas meu interesse não era apenas registrar os saberes, era também e, sobretudo, compreender a dinâmica do conhecer – os modos wajãpi de lidar com tais conhecimentos. Nesse sentido, dediquei atenção cuidadosa às interações entre pais e filhos, marido e mulher, sogras e noras etc. com o intuito de etnografar os modos de enunciação dos saberes sobre *ka'a*. Aviso aos leitores que, por isso, encontrarão longos enunciados, muitos dos quais envolvem repetições cansativas para o registro escrito. Todavia, julguei importante mantê-las, pois o esforço pretendido não era apenas traduzir conteúdos, mas também fornecer uma aproximação aos modos de enunciação e transmissão dos saberes, intentando refletir sobre as dinâmicas de elaboração do conhecimento.

Ciência, Ciência Tradicional, Conhecimentos Tradicionais, Pensamento Selvagem, ou Pensamento Científico?

Tema caro a antropologia, o conhecimento dos outros já foi qualificado e nomeado de muitas maneiras, sempre tendo como ponto de contraste o conhecimento científico. Mas quais são os ganhos e as perdas ao optar-se por um ou outro modo de denominá-los?

De partida, gostaria de evidenciar uma posição epistemológica (e também política) de equivaler o mérito, a qualidade e o empenho cognitivo dos diferentes modos de conhecer, efetivando uma simetrização entre eles, sem, no entanto, perder de vista as diferenças que lhes particularizam. Todavia, esbarro em um problema de referência: como ser fiel a essa postura na terminologia empregue para aludir a um ou outro modo de conhecer?

A expressão “ciência tradicional” sem dúvida intenta realizar tal simetrização. Contudo, não consegue se desfazer da poderosa hegemonia que entra sub-repticiamente na forma de rotulá-la: “Não há dúvida [...] de que o conhecimento científico é hegemônico. Essa hegemonia manifesta-se até na linguagem comum em que o termo ‘ciência’ é não marcado, como dizem os linguistas. Isto é: quando se diz simplesmente ‘ciência’, ‘ciência’ *tout court*, está se falando de ciência ocidental; para falar de ‘ciência tradicional’, é necessário acrescentar o adjetivo” (Carneiro da Cunha, 2009a: 303).

O mesmo ocorre com o uso do prefixo etno- em etnociências: o nosso conhecimento é ciência, o dos outros, etno-. Se tomarmos seu sentido literal, etno- refere-se a um povo, um conjunto de pessoas: “do grego *éthnos*, *eos-eus* ‘toda classe de seres de origem ou condição comum’ [...] de *éthnos* ‘costume, a saber, grupos de homens que têm os mesmos costumes’” (Houaiss, 2001: 1272). Poderíamos, pois, dizer que toda ciência é necessariamente etnociência, a nossa inclusive. Contudo, esse qualificativo continua sendo empregue para alimentar a cisão nós/eles, onde só o eles é marcado pelo etno- que carrega em seu sentido mais popularizado uma carga semântica diminuída.

E chamar de ciência os outros modos de conhecer não seria em si tolher a criatividade dos diversos regimes de conhecimento? Afinal, será que só é possível produzir conhecimento por meio da ‘ciência’ (tradicional ou não), sendo este o termo por excelência para definir todo e qualquer conhecimento?

Uma alternativa seria usar os termos cunhados por Lévi-Strauss (1970 [1952]): *pensamento selvagem* e *pensamento científico*, onde já estava presente a preocupação de elevar os conhecimentos dos povos indígenas ao mesmo patamar do conhecimento científico. Além

disso, vale notar que Lévi-Strauss, argutamente, borra o poderoso divisor nós/eles com tal proposta, antevendo complexas questões com as quais antropologia se depara há pouco mais de duas décadas. Todavia, usar essa nomenclatura é partir de um recorte bem estruturado e conceitualmente acabado; é ter uma resposta antes da pergunta. Por isso não farei uso de tal vocabulário, uma vez que intento construir uma análise a partir de um contexto etnográfico específico. No mais, pretendo descrever microprocessos de conhecer ao invés de me arriscar em uma síntese de grande abrangência.

Deparo-me aqui com uma dificuldade sutil, que não parece ter uma resolução plenamente satisfatória. Minha opção, terminológica, é referir-me a “conhecimento(s) wajãpi” de um lado, e de outro, a “conhecimento(s) científico(s)”. Empregando qualificativos em ambas as expressões, tento escapar da armadilha apontada por Carneiro da Cunha.

Por fim, é preciso esclarecer outras opções terminológicas. No uso que faço do termo “saber(es)” este se distingue de “conhecimento(s)”. O primeiro se refere a conteúdos específicos do conhecimento, como, por exemplo, o saber ligado à confecção de um utensílio (não só as técnicas manuais, mas a escolha do material, suas histórias de origem, eventuais resguardos para a confecção, etc.). Já “conhecimento” denota um âmbito mais abrangente, um feixe de saberes. O saber é a parte de um conhecimento que se efetiva, que se realiza. Nesse sentido me aproximo ao emprego proposto por Carneiro da Cunha e Almeida:

“[...] o conhecimento que descrevemos ou evocamos neste livro é o somatório de saberes mais individuais, e entendemos por saber formas de pensar, investigar, inovar, tanto quanto conhecimentos e práticas estabelecidas” (2002: 15).

Uso ainda a expressão “regime de conhecimento”, referindo-me aos mecanismos que fundamentam a autoridade e legitimidade de um saber; suas regras de circulação, bem como os intrincados processos de (re)produção dos saberes.

Estrutura da Tese

A tese se organiza em três partes: a primeira dedicada aos modos de categorização e classificação das plantas; a segunda, às formas de percepção do complexo domínio que é *ka’a* com seus diversos habitantes; a terceira concentra-se nos processos de constituição dos conhecimentos, bem como na compreensão wajãpi de alguns modos de conhecer.

Essas três partes são entrecortadas pelas notas sobre ciência, que, como se poderá perceber, não possuem uma função explícita de comparação com os saberes wajãpi. Nesse sentido, o leitor não encontrará grandes sínteses, mas, ao contrário, descrições de pequenos processos que ora se assemelham, ora se afastam, dos modos wajãpi de conhecer. Deixo a tarefa de grandes conclusões sobre o contraponto entre ciência¹² e conhecimento wajãpi um pouco a cargo do leitor.

Os fios que atam essas três partes são tênues. Compostas por materiais muito distintos, diria que três linhas subjazem as partes: a operacionalização da “lógica do sensível” (Lévi-Strauss, [1962] 1970); os modos de conhecer e produzir entendimento; e uma caracterização da complexidade que envolve *ka’a*.

---

¹² Como se poderá notar por vezes grafo Ciência com maiúscula, referindo-me a uma concepção **oficial** (nos termos de Latour, 2000) do conhecimento científico, como uno e universal; ora escrevo ciência me referindo a um modo de conhecer entre outros.

Com o intuito de deixar a leitura mais fluída, ao final da tese o leitor contará com um glossário dos principais termos em língua wajãpi utilizados ao longo do texto. Em anexo há também uma lista com os nomes de plantas aqui citadas, organizado por ordem alfabética a partir do nome em wajãpi, algumas delas com o respectivo nome popular e identificação científica (de espécie, ou gênero e família) de acordo com Grenand (1980) e Latreille et. al. (2004). A partir desta lista, apresento algumas ilustrações de von Martius – *Flora Brasiliensis* (1906) – e de Aublet – *Histoire des Plantes de La Guiane Française* (1775). Espero com isso que as plantas citadas não sejam apenas nomes vazios aos leitores pouco ambientados com o universo vegetal. Mesmo tratando-se de desenhos botânicos, que dão ênfase à forma e a determinadas partes do vegetal, as belas ilustrações de von Martius e Aublet garantem alguma materialidade e respeito ao principal assunto dessa pesquisa.

Com relação à equivalência entre nomes científicos e wajãpi é preciso fazer uma ressalva, ainda que esse aspecto seja discutido detidamente adiante: apesar de optar por traduzir os nomes wajãpi de animais e plantas por categorias da taxonomia científica, tal procedimento apresenta problemas, uma vez que as categorias wajãpi não são fixas e homogêneas, podendo ser empregadas e recriadas de diversas maneiras conforme o contexto e o enunciador. Além disso, por serem sistemas de classificação instituídos por princípios lógicos e ontológicos completamente distintos, a passagem de um para o outro não se faz sem ônus. Alerto, dessa maneira, que a correspondência entre nomes wajãpi e científicos, aqui realizada, é uma tradução grosseira. Ainda assim, mantive esse clássico tratamento por ser ele a maneira encontrada de fornecer inteligibilidade aos seres aqui abordados.

– Parte I –

Da Floresta às Palavras, Das Palavras à Floresta

“Locke, no século XVII, postulou (e reprovou) um idioma impossível em que cada coisa individual, cada pedra, cada pássaro e cada ramo tivesse seu nome próprio; Funes projetou certa vez um idioma análogo, mas o rejeitou por lhe parecer demasiado geral, demasiado ambíguo.” (Jorge Luiz Borges, “Funes o memorioso” In: *Ficções*, Cia das letras, 2011: 106).

“Ao contrário, um método de tipo rizoma é obrigado a analisar a linguagem efetuando um descentramento sobre outras dimensões e outros registros. Uma língua não se fecha sobre si mesma senão em uma função de impotência.” (Deleuze e Guattari, 2004: 16).

Abertura

Durante uma incursão de coleta na floresta, um fruto amarelo que pendia do galho de uma mirrada árvore despertou a atenção de um pequeno menino. Apontando-o perguntou: “*Moma’e pō awĩ māmā*” [“O que aquilo, mamãe?”]. Sua mãe olhou e apanhou o fruto. Enquanto examinava-o, o filho impaciente perguntava: “*Ja’u mā’e pō ipĩ*” [“É comestível?”]; ao que a mãe, no perigo da dúvida, respondeu: “*Ani!*” [“Não!”], enquanto ele agarrava-se as suas pernas no ímpeto de alcançar o que lhe parecia um belo carpo adocicado. Depois de examinada a parte externa, a mãe partiu o fruto com os dedos, cheirou e provou a polpa com a ponta da língua. Executando esse minucioso escrutínio, intrigada, fez uma pergunta quase retórica que se dirigia a sua filha mais velha “*Moma’e pō... Nekuwa pō*” [“O que será?... Você sabe?”]. Incerta, a filha respondeu: “*Waatūra maevo...*” [“*Waatūra* talvez...”]; a mãe retrucou: “*Maevo...*” [“Parece...”]. Ainda agarrado às pernas de sua mãe, o menino falou: “*A’u tã*” [“Eu quero comer!”]. Sob o peso da incerteza a mãe lhe disse: “*Nijauĩ mā’e*” [“É não comestível!”] e emendou, “*Tamō aera tã tomā’e. Papa okuwa ipi!*” [“Eu vou levar para seu avô ver. Meu pai sabe com certeza!”].

Prólogo

Essa cena corriqueira guarda uma grande densidade de processos do conhecer: Como se reconhece um vegetal? Como lhe atribuem nome? Como se diferencia um *waatūra* de uma sumaúma ou de um pé de cupuaçu? Quais são os frutos que pertencem ao grupo dos comestíveis ou dos venenosos? Como esses grupos são estabelecidos? Como se aprende tudo isso? E, por fim, como se compartilham tais saberes?

Essas são algumas das perguntas que guiam essa pesquisa. Para começar a entendê-las achei por bem descrever e analisar as categorias de classificação, suas interrelações e o sistema de nomenclatura das plantas, já que foi por meio dos nomes e do contato direto com os espécimes na floresta que comecei apreender o modo como se conhece esse universo.

As classificações nativas vêm sendo tratadas pela antropologia desde o clássico artigo de Mauss e Durkheim ([1903] 2001), mas é apenas na década de 1960 que ocorre uma bifurcação e um aprofundamento das abordagens sobre o tema. De um lado, Lévi-Strauss ([1966] 1970 e [1962] 1976) inaugura uma seara ao tratar a relação entre classificações naturais e sociais fazendo diversos apontamentos sobre a lógica do sensível operante nesses sistemas, mas logo as taxonomias deixam de ser um objeto de investimento do autor, que passa a debruçar-se sobre a mitologia. De outro lado, no âmbito da antropologia cognitiva encabeçada por Charles O. Frake (1969) e por Harold Conklin¹³ (1954 e 1969), as taxonomias nativas do mundo natural se configuram como um tema de excelência, conduzindo a fundação de uma área de especialização interdisciplinar (entre a antropologia e a biologia) que se autodenominou de *folk science* e que tem em Berlin, Breedlove e Raven (1974 e 1973) seus principais fundadores.

---

¹³ Note-se que o trabalho de Conklin (1954) nas Filipinas é o principal material trazido na argumentação do primeiro capítulo de “O pensamento selvagem” (Lévi-Strauss, 1970). Esse trabalho sobre a taxonomia botânica dos Hanunó é um marco na produção de etnografias em torno desse tema, mas, nesse momento, Conklin ainda não havia configurado uma abordagem propriamente cognitivista, como se pode notar em trabalhos subsequentes.

A agenda de pesquisa proposta por Berlin et. al. e outros autores que debatem e dialogam diretamente com eles (Brown, 1974 e 1977, Hunn, 1977 e 1982)¹⁴, tem como cerne etnografar taxonomias nativas¹⁵ para, a partir de suas particularidades, atingir princípios cognitivos universais de organização do mundo vivente.

Uma vez que essa é a principal referência teórica para abordar as classificações, travarei um diálogo direto com tal bibliografia ao longo da análise. Entretanto, seguirei criando afastamentos graduais em relação a esse paradigma por ele não dar conta do conjunto de dados wajãpi que será apresentado.

O principal material analisado nesta primeira parte serão as categorias e as classificações wajãpi das plantas da floresta. De início, é preciso apresentar esses que serão meus conceitos analíticos norteadores, para tanto, tomo de Ellen (2006) as seguintes definições: **categorias** são entidades criadas pela mente humana com o objetivo de dar sentido à diversidade da experiência através do agrupamento de coisas, atributos ou fenômenos baseados em similaridade e diferença; **classificação** é o modo de relacionar as categorias umas as outras (Ellen 2006: 1).

No entanto, de saída, devo lidar com um problema colocado por Ingold acerca dessa antropologia cognitiva: a reificação de divisões como mente e corpo, representação e sensação, pessoa e mundo, entre tantas outras que se proliferam a partir destas, e que vêm mostrando-se improdutivas para compreender a constituição do saber e da vida de povos outros (2000: 157-162). As análises de *folk taxonomies*, de acordo com esse antropólogo, possuem um problema de partida: o pressuposto de que o mundo é um caos perceptivo, um plano contínuo, e que a linguagem e a mente seriam responsáveis por instituir ordem e produzir um plano discreto. Como é bem sabido, Ingold arma uma série de conceitos (*dwelling, skill, environment* entre outros) com o intuito de desfazer as divisões antes mencionadas. Inspirado na fenomenologia de Merleau-Ponty e na ecologia da percepção de James Gibson, ele busca qualificar a relação entre indivíduo e ambiente (mundo) como mutuamente constitutiva, onde o ser só pode se realizar em uma prática contínua da constituição da vida, não em uma dimensão descolada do mundo tal como está presente nas ideias de “imagem” ou “representação mental”, que marcam a abordagem cognitivista. Nesse movimento crítico, Ingold rechaça qualquer possibilidade de uma análise de categorias e de sistemas de classificação, pois, por princípio, tais materiais são recortados como “representações mentais”, necessariamente alocados em um plano imanente à mente humana e transcende ao mundo.

Mesmo concordando com a crítica de Ingold, não penso que valha a pena como solução descartar o estudo e a investigação sobre taxonomias. Esse não parece ser um problema do objeto (recorte) de investigação, mas, antes, uma questão de abordagem e tratamento analítico. Como tantos autores apontaram desde Durkheim e Mauss, nomear e agrupar os elementos que constituem o mundo é um mecanismo de suma importância, por isso, talvez seja preciso um esforço de descrever a categorização e a classificação como processos cotidianos, produzidos no tecer da vida.

---

¹⁴ Para um balanço dessa abordagem, ver a sistematização teórica feita em Oliveira (2006).

¹⁵ “*Folk taxonomies*” como esses autores se referem e que eu optei por traduzir como “taxonomia nativa”, ao invés de “taxonomia popular”. Minha opção se baseia no fato de que o termo “nativo”, tal como antropologia o utiliza, marca uma posição relacional, enquanto o “popular” ou “folclórico” do termo “*folk*” é um qualificador absoluto que se opõe à ciência. Nesse sentido, quando faço comentários sobre a taxonomia científica, ela passa a ser entendida como uma “taxonomia nativa” entre outras. Em certa medida todas as classificações são, pois, nativas de algum sujeito.

Nesse sentido, o esforço dessa etnografia é atentar para a operacionalização dos modos de categorizar e classificar no fluxo ordinário da vida de alguns Wajãpi, tal como se pode notar na abertura dessa primeira parte; afinal, categorizar, como pretendo demonstrar, articula de modo exemplar sensível e inteligível, sujeito e mundo, contínuo e descontínuo.

Farei, assim, um pequeno ajuste no conceito de categoria de Roy Ellen para podermos seguir em frente: categoria não é uma entidade meramente mental; é antes um recorte linguístico e conceitual, produto da relação entre língua, percepção, mundo e ação, onde não há uma simples fronteira entre objeto e sujeito cognoscente, mas um campo de relações dinâmicas.

Adentrando a Floresta

Para iniciar a abordagem dos sistemas de classificação wajãpi, parto de uma das categorias mais inclusivas e abrangentes que encontramos no universo vegetal: *temitãgwerã*. Analisando a construção linguística do termo temos: *t-*, prefixo de substantivos que indica a ausência de um possuidor expresso; *-emi-*, infixo que transforma verbos em substantivos; *-tã*, o verbo plantar; e, por fim, *-gwerã*, sufixo coletivizador. Podemos, assim, traduzi-la como: “conjunto do que é plantado”, ou seja, as plantas cultivadas.

A categoria *temitãgwerã* – sobre a qual versou a pesquisa anterior (Oliveira 2006) – serve de ponto de partida justamente por estabelecer, através de uma relação de oposição, o campo categorial que recorta o objeto da presente investigação: as plantas não cultivadas. Uma das designações para esse conjunto é *temitã rowã*, ou, em sua forma contraída, *temitã’e’ã*, onde *-rowã* e *-e’ã* são sufixos de negação, literalmente, “o que não é plantado”. Observe-se que a oposição é estabelecida por uma dinâmica entre um lado marcado (*temitãgwerã*) e outro não marcado (*temitã’e’ã*), processo que se repetirá na estruturação de outras categorias.

Por sua vez, o conjunto do “não-plantado” (*temitã’e’ã*) também é identificado e qualificado como um conjunto de elementos da floresta. Todas as plantas reconhecidas como “não plantadas” são referidas como *ka’a porã*, ou pela variante *ka’a rupi*. Analisando essas expressões temos: no primeiro caso, *ka’a*, que traduzi como “floresta” (a despeito de sua complexidade notada anteriormente), acrescido de *porã*, “proveniente de” ou “produto de”, a expressão sendo traduzida como “o que vem da floresta”; no segundo, o mesmo *ka’a* é acrescido de *rupi*, que designa “através” ou “por”, a expressão sendo traduzida como “o que está pela floresta”. O uso dessas duas expressões difere apenas quanto ao contexto de enunciação. *Ka’a porã* é frequentemente utilizado para referir-se aos produtos, como frutos comestíveis, coletados na mata e trazidos até a aldeia. Já *ka’a rupi* é usado para aludir a plantas que são encontradas quando se caminha pela floresta e, especialmente, para diferenciar e qualificar aquelas espécies que são plantadas pelos homens – como mamão, cupuaçu, cacau e abacaxi –, mas que também são encontradas na mata em estado “selvagem”.

É preciso notar que as expressões *ka’a porã* e *ka’a rupi*, apesar de serem constantemente usadas para qualificar e definir um grupo de plantas, não são exclusivas a este universo. Servem para qualificar também alguns animais, como, por exemplo, os dois tipos de *jawara*: *jawara ka’a porã* (onça) e *jawara reima* (cachorro); bem como tudo que se encontra na floresta e possui um correspondente no âmbito da aldeia, inclusive gentes¹⁶.

---

¹⁶ Para o uso do *ka’a porã* para referir tipos de gente vide Gallois (2007).

Os contextos enunciativos também variam nos usos de *ka'a porã/ka'a rupi* e *temitã'e'ã/temitã rowã*, aos quais referir-me-ei, daqui em diante, apenas por uma das variantes. Entre *ka'a rupi* e *temitã'e'ã* revela-se uma pequena diferença semântica: o primeiro enfatiza a relação de determinadas plantas com um domínio, nesse caso a floresta; enquanto o segundo marca a relação extrínseca de certas plantas com o trabalho agrícola.

Nosso ponto de partida se desdobra, pois, em dois: a categoria nomeada como *temitã'e'ã*, e a expressão *ka'a rupi*, que qualifica e agrupa um conjunto seres, caracterizando-se, por isso, como uma categoria. São, portanto, dois recortes que se sobrepõem, ainda que com um pequeno deslocamento semântico entre um e outro.

As Categorias Inclusas em *temitã'e'ã*

Apresentada *temitã'e'ã*, passo às categorias mais abrangentes que estão nela inclusas. Trata-se de categorias que, desde Berlin et. al. (op.cit), convencionou-se chamar de *life form*, o que na botânica é referido como hábito¹⁷.

Existe uma longa discussão sobre *life form* que não irei recuperar aqui¹⁸. Entretanto, retomo um ponto fundamental que aparece em algumas etnografias¹⁹ sobre o tema e que, curiosamente, pode também ser notado no caso wajãpi: o fato das categorias de hábito serem usadas para aludir exclusivamente a plantas não cultivadas, ou seja, a plantas da floresta.

As categorias de hábito denominadas e reconhecidas pelos Wajãpi são: *yvyra* (árvore), *ypo* (lianas), *kaapi'i* (gramíneas), e *ka'a*²⁰ (arbustos e plantas herbáceas). Elas fazem menção à uma arquitetura geral do vegetal e são correntemente usadas como uma etapa do aprendizado sobre as plantas. Ouvi a enunciação dessas categorias, sobretudo, quando eles reportavam-me nomes de espécies que eu desconhecia. Para dar um exemplo ao leitor, recorro a um desses episódios.

Conversava com um velho que contava uma história sobre a captura de um *akusipurũ*²¹ (*Sciurus aestuans*), o qual empreendera fuga subindo por algo que foi denominado de *kai jura*. Notando meu semblante de dúvida, o velho perguntou se eu sabia o que era *kai jura*, frente a minha negativa, ele explicou: “*Ypo, mitirowã, isuky*” [“Cipó (liana), grande e branco”]. Assim, sempre que estávamos conversando no conforto da aldeia e alguém se referia a uma planta que eu nunca havia visto, descreviam-na inicialmente por referência ao seu hábito. Já nos deslocamentos pela floresta, a enunciação dos nomes das plantas não passava por essa categorização, os epítetos específicos eram ditos frente ao espécime em questão; nesse caso, nome e objeto se tornavam um amálgama sólido que dispensava a classificação de hábito.

---

¹⁷ Hábito é o termo botânico utilizado para referir-se aos aspectos gerais da planta, em especial a disposição de caule e ramificações.

¹⁸ Brown (1977) e Berlin (1974), discussão recapitulada em Oliveira (2006).

¹⁹ Para citar alguns casos, temos: os Hanunó das Filipinas (Conklin, 1954); os Urubu ka'apor do Pará (Balée 1994); os Nuaulu da Indonésia (Ellen 2006); e os Achuar (Descola 1996).

²⁰ Uma das acepções de *ka'a* pode ser arbusto, tal carga semântica se evidenciou quando eu perguntava o nomes de plantas herbáceas típicas da sucessão secundária que apareciam nas bordas da aldeia, quando não se sabia seu epíteto específico, diziam apenas “*ka'a*”. Tal acepção pode ser notada também quando esse termo se combina a *-ro* (folha). Quando se retiram folhas para se sentar no chão da mata, ou para se proteger do sol ou chuva em uma viagem de voadeira, dizem genericamente “*ka'aro*”, algo como “folha de mato”.

²¹ Tipo de esquilo, provavelmente da espécie *Sciurus aestuans*, que é endêmica da região das Guianas.

Voltando-nos para o arranjo classificatório, temos a constituição de um sistema inicialmente conforme aos princípios universais formulados por Berlin (1992), uma vez que a categoria de “não plantado” se subdivide em quatro categorias de hábito, podendo ser representado da seguinte maneira:

Fig. 1 Seguindo o padrão de diagrama de Berlin et. al.(1973).

Fig. 2 Seguindo o padrão de diagrama²² de Berlin (1992).

Mas, se, por um lado, há relações de hierarquia estabelecidas entre uma categoria de maior inclusão (*temitã'e'ã*) e categorias de menor inclusão (*yvyra*, *ypo*, etc.), por outro, elas não ocorrem nos níveis taxonômicos estabelecidos por Berlin.

De acordo com seus princípios universais de categorização dos “sistemas de classificação etnobiológicos”²³, existem até seis níveis organizados hierarquicamente: *reino*, *hábito*, *intermediário*, *genérico*, *específico* e *varietal*. O nível de reino possui duas particularidades em relação aos demais: 1) é o único composto por um só membro, o qual inclui todas as demais categorias dos níveis menores – corresponderia aos táxons científicos *Plantae* (reino vegetal) e *Animalia* (reino animal); 2) a categoria de reino é comumente não nomeada (não marcada), isto é, ela é operante cognitivamente, mas não é expressa linguisticamente, sendo chamada de “categoria encoberta”²⁴. Assim, Berlin (1992) afirma a existência cognitiva universal das categorias planta e animal, o que estabelece, em suas palavras, “um sistema etnobotânico e um sistema etnozoológico de classificação”.

De fato, entre os Wajãpi, não é usada nenhuma categoria para denominar a totalidade das plantas, tal como o reino *Plantae*, ou a totalidade dos animais, como *Animalia*. Entretanto, se ela opera cognitivamente é algo a pensar.

Para Berlin et. al. (1973) existem dois tipos de evidências da existência dessas “categorias encobertas”, seriam elas: 1) um vocabulário específico para falar de morfologia vegetal e outro para referir-se aos animais; 2) a presença de pluralizadores diferentes para animais e plantas.

No caso wajãpi, como abordado alhures (Oliveira 2006), uma parte do vocabulário morfológico é exclusiva às plantas, enquanto outra borra tal fronteira, sendo usada tanto para plantas, como para animais e para homens²⁵. Quanto aos sufixos coletivizadores, também se observa que eles não ocorrem exclusivamente em um domínio ou outro, mas

²² Berlin (1992) faz uma longa discussão sobre os modos de representação dessas taxonomias e opta por adotar como modelo imagético o diagrama de Venn. O criador desses diagramas, Jonh Venn, foi um matemático britânico do século XIX, ligado à teoria dos conjuntos e responsável por desenvolver a matemática de Boole.

²³ Essa é a forma que Berlin identifica seu objeto de análise em seu último livro (“Ethnobiological classifications – Principles of categorization of plants and animals in traditional societies”), um verdadeiro tratado sobre classificações nativas.

²⁴ “Covert categorie”, como se refere Berlin et. al. (1973).

²⁵ Por exemplo: os termos *-apo* (raiz), *-ro* (folha), *-potyry* (flor) são combinados exclusivamente a plantas; já *-ãkã* se refere tanto à cabeça de homens e animais, como a a copa das árvores; e *-jyva* que pode ser combinado a nomes de animais ou gente para designar braço e a nomes de plantas para referir-se aos galhos. Para mais exemplos ver Oliveira (2006: 166-176).

são agregados tanto a animais como a plantas²⁶. Assim, a etnografia não nos dá evidências cabais de que a divisão planta/animal seja operante no pensamento wajãpi.

O que temos de certo é a divisão entre “plantado” e “não plantado” (*temitãgwerã* e *temitã e’ã*). Essa sim um fronteira fundamental, afirmada não apenas por ser enunciada, mas sublinhada de modo indireto pela oposição entre ausência de categorias de hábito de um lado (*temitãgwerã*) e presença das mesmas de outro (*temitã e’ã*).

É importante notar que esse modo de categorização não é exclusivo do pensamento wajãpi e aparece em outras etnografias de povos horticultores da Amazônia, algumas das quais foram citadas por Berlin²⁷ em sua análise mais recente. Mesmo assim, o autor deixa a oposição entre *cultivado* e *não cultivado* à margem da sua reflexão. Isso gera um descompasso entre sua proposta teórica e os dados aqui apresentados, pois as categorias mais abrangentes do sistema wajãpi não se adéquam ao que Berlin qualifica como “categoria inicial” (reino), quedando-se em um nível taxonômico não reconhecido pelo modelo deste autor, tal como evidencia o esquema a seguir:

Fig. 3 Comparação do esquema produzido por Berlin e de um esquema produzido a partir dos dados wajãpi.

Esse descompasso poderia ser atribuído ao fato de Berlin tomar como ponto de partida e referência a taxonomia científica, que organiza um sistema hierárquico cujos níveis (ranques) taxonômicos são basicamente: reino, ordem, família, gênero, espécie e variedade; praticamente os mesmos termos usados pelo autor na configuração de sua tipologia. Também é importante notar que a taxonomia científica está essencialmente baseada em critérios morfológicos e anatômico das plantas e que Berlin leva em consideração apenas as classificações nativas pautadas em descontinuidades desse âmbito.

Desse modo, poder-se-ia concluir que a análise de Berlin tolhe e recorta o pensamento nativo segundo as premissas da classificação científica. Por esse motivo, as categorias de *plantado* e *não plantado*, caras ao pensamento de alguns grupos, são extirpadas de seu modelo.

²⁶ O *-gwerã* (*-kwerã*) é usado como um coletivizador/marca de passado tanto para plantas como para animais e gentes. Para detalhes Oliveira (2006: 173-174).

²⁷ Entre elas a etnografia sobre os Wajãpi da Guiana Francesa realizada por Grenand (1980), o caso Hanunóo descrito por Conklin (1954), o caso Achuar etnografado por Descola (1996).

Como se verá, as classificações wajãpi não separam traços morfológicos de aspectos diversos tais como: ser ou não produto da atividade agrícola; relações ecológicas entre plantas e animais; comestibilidade; relações cosmológicas; origens sociológicas; etc. O que se apresenta são, antes, longas cadeias associativas entre aspectos morfológicos e utilitários, locais de crescimento, ligações em uma rede social, entre tantos outros fatores pertinentes às formas de classificação wajãpi, que tanto foram abordadas anteriormente (Oliveira 2006), como serão esmiuçadas adiante.

Em suma, a preocupação em estabelecer taxonomias fundadas exclusivamente em aspectos biológicos (morfológicos, anatômicos e histológicos), configurando “**classificações naturais**”, é exclusiva da ciência moderna e, obviamente, não aparece como um problema ao pensamento wajãpi.

1ª Nota sobre Ciência: Desenvolvimento Histórico dos Sistemas de Classificação

Ao longo da história da ciência são reconhecidos quatro grandes tipos de classificação que se sucederam no tempo. Os primeiros sistemas eram baseados no hábito e o mais célebre deles foi o proposto por Theophrastus (filósofo grego, 370-285 a.C.), autor do tratado “*Historia Plantarum*”, no qual apresenta uma organização das plantas segundo os hábitos rasteiro, herbáceo, arbóreo, arbustivo e liana. Essa classificação permanece vigente até meados do século XVIII, quando aparecem os denominados *sistemas artificiais*, estruturados pela escolha de um pequeno conjunto de caracteres (Tissot-Squalli 2007).

O maior representante dos *sistemas artificiais* é, sem dúvida, o proposto por Carl von Linné (1707-1778), autor de “*Systema Naturae*” (1735) e “*Species Plantarum*” (1753). Linné elaborou uma taxonomia que ordenava as plantas de acordo com os caracteres florais (os órgãos reprodutivos), levando em conta o número de estames e pistilos, sua soldadura, seu comprimento, a posição do ovário e o sexo da flor (masculino, feminino, ou hermafrodita), tal como se vê na ilustração de sua tipologia:

Fig. 4 – Desenhos de Lineu de pistilos e estames.

Na segunda metade do século XVIII, concomitante ao sistema proposto por Lineu, surgem também os *sistemas naturais*, assim denominados por se basearem em um grande número de caracteres, ao contrário dos *sistemas artificiais*. Tais classificações pretendiam expressar uma relação natural entre as espécies, que seria resultado de uma ordenação Divina. Aponta-se como o primeiro a elaborar um sistema natural de fanerógamas (as plantas com flores) Antoine Laurent de Jussieu (1748-1836), autor de “Genera plantarum” (1789). Seu método de classificação consistia em comparar caracteres de todos os órgãos (flor, caule, folha, raiz, fruto e semente) de diferentes plantas, de modo a descrever semelhanças e diferenças entre elas para estabelecer grupos (Tissot-Squalli 2007).

Por fim, temos os *sistemas filogenéticos*, os quais são atualmente usados e produzidos. A taxonomia filogenética combina vários tipos de informação: morfologia, anatomia, sequenciamento genético, biogeografia, estudos de pólen etc. Todas essas “fontes de evidência”, como são denominadas no jargão dos taxonomistas, são arranjadas e analisadas de modo a atingir relações evolutivas de ancestralidade e descendência entre organismos. O método empregado por esses sistemas é a *cladística*, que permite a análise das relações evolutivas entre organismos e grupos de organismos “através da identificação de seus caracteres primitivos e derivados” (Raw, 2003: 60). A *cladística* produz os *cladogramas* (ou árvores filogenéticas), esquemas representativos da organização dos táxons de acordo com suas relações evolutivas: tratam-se de verdadeiras genealogias de seres vivos.

De um lado, podemos fazer uma aproximação entre os *sistemas filogenéticos* e os *sistemas naturais* pelo fato de ambos se apoiarem na ideia de uma natureza ordenada, afirmando classificar a biodiversidade segundo relações dadas. Entretanto, tais sistemas diferem quanto atribuição dessa ordenação: os primeiros recorrem à evolução e os segundos ao Divino. De outro lado, temos os *sistemas artificiais*, assim denominados por produzirem

uma classificação “artificial” (construída), que não expressa relações reais, ou seja, dadas na totalidade de cada organismo. Assim, classificações como as propostas por Theophrastus e Lineu, pautadas na escolha de alguns caracteres, são entendidas como um recorte aleatório e, por isso, um construto humano que não representa a ordem natural.

Essa breve digressão acerca do desenvolvimento da taxonomia ocidental e sua tipologia tem como objetivo ressaltar algumas concepções sobre a ordenação dos seres, as quais são subjacentes às proposições de Brent Berlin.

Parece-me que o fato de Berlin excluir de sua análise as classificações que se apoiam em outros critérios que não o morfológico, está ligado a essa concepção de que os sistemas classificatórios decodificam uma ordem natural dada. Assim, as categorias e sistemas classificatórios construídos pela inventividade e perspicácia dos homens são eliminados da análise, pois não teriam relevância na constituição de padrões universais de “classificação etnobiológica”, uma vez que estariam à mercê da criatividade e não de princípios cognitivos e biológicos elementares.

Roy Ellen (2006) faz apontamentos na mesma direção, mas recorre à outra construção argumentativa. Ao analisar o trabalho de Berlin, Ellen estabelece a diferença entre dois tipos de sistemas de classificação: há esquemas classificatórios de “proposta-geral”, fundados nas descontinuidades naturais; e os de “proposta-específica”, estabelecidos segundo critérios culturais. Esse segundo tipo estaria fora da análise universalista de Berlin:

“Brent Berlin has consistently argued in favour of the universality of taxonomy for ethnobiological schemes, but this only really works if we also assert the clear separation of general-purpose from special-purpose schemes; that is, those that are logical and ‘natural’ from those that arise meet particular cultural requirements” (2006: 7).

Todavia, essa divisão entre uma “classificação natural” e uma “classificação cultural” não tem o menor sentido do ponto de vista das lógicas que regem os sistemas indígenas. Como já demonstraram Descola (1996 e 2005), Viveiros de Castro (2002), e tantos outros, a divisão entre cultura e natureza não opera no pensamento ameríndio da mesma maneira que na filosofia ocidental e, vale notar, que mesmo na sociedade moderna tal divisão possui um arranjo muito mais complexo, como nos mostra Latour (2000). Por fim, o próprio Ellen acaba por concluir:

“[...] although we know that they [categories] are often flexibly connected in numerous different ways, ways which undermine implicit taxonomic levels and contrasts and the general-purpose / special-purpose distinction” (2006: 7).

-Jai– Entre Roças e Floresta

Se objetivo descrever modos de classificação e categorização wajãpi, esforçando-me por traduzir e compreender lógicas particulares e não demonstrar uma conformação aos padrões universais de classificação, faz-se necessário não me ater aos sistemas puramente morfológicos, mas antes levar em conta todas as categorias notadas ao longo do trabalho de campo.

Passo, assim, ao qualificador *-jai*, que, em sua operacionalização, configura uma categoria avessa à morfologia, constituída por outros tipos de relações traçadas pelo pensamento nativo. Para abordá-la partirei de uma situação de enunciação para, então, começar a delinear suas possíveis dimensões semânticas.

Em uma de minhas primeiras idas a uma roça wajãpi acompanhei uma mulher que iria apenas capinar. Enquanto ajudava-a, acorçada ao seu lado arrancando as pequenas plantas invasoras, perguntava-lhe os nomes de cada uma delas. Minha anfitriã, que era de poucas palavras, talvez porque naquele momento eu não soubesse mais do que um punhado de termos em língua wajãpi, apenas dizia: “*ijai... ijai... ijai...*”. Toda aquela diversidade de plantas daninhas, que puxávamos uma a uma, era denominada por um único termo: *ijai* (*i* = pronome possessivo de terceira pessoa; *-jai* = planta invasora).

Em um primeiro momento o termo *-jai* parecia, assim, designar um conjunto de gramíneas em geral, uma categoria de hábito talvez. Mas, se voltarmos à situação de enunciação acima descrita com o objetivo de refinar as possibilidades interpretativas desse recorte categorial, um fator que parece importante para ela ter denominado através de um único termo (*-jai*) as diversas plantas invasoras que possuem, em sua maioria, epítetos específicos, parece ter sido minha nula fluência na língua wajãpi.

De fato, em situações diversas de interação com crianças menores (de 3 a 5 anos), eu costumava testar seus conhecimentos sobre o tema perguntando-lhes os nomes das pequenas plantas espalhadas nos pátios e nas margens das aldeias. Constantemente, recebia a resposta “*ijai!*”, inclusive para espécies plantadas com a finalidade de espantar panema, que por serem cultivadas jamais são designadas dessa maneira pelos adultos.

O modo como fui apresentada às plantas invasoras, somado à evidência das mais tenras crianças enunciarem amplamente esse termo, leva-me a propor que o aprendizado das categorias classificatórias botânicas dê-se por meio do ensino de categorias mais abrangentes, tal como *-jai*. Aliás, em muitas situações de campo, especialmente nas primeiras estadias, a posição em que me colocavam era a de uma infante, pouco familiarizada e sabedora daquele novo mundo. O uso do termo *-jai* é, portanto, uma etapa no processo de classificação e de aprendizagem.

Posteriormente, quando já estava mais familiarizada à língua e ao mundo wajãpi, notei que a enunciação do termo *-jai* possuía mais um traço semântico: o caráter estético. Vejamos alguns exemplos para depreender esse que parece ser o aspecto mais relevante dessa categoria.

Em uma de minhas estadias na aldeia Yvyrareta, os moradores preparavam o pátio para realizar uma grande festa (*paku wasu*) que não era feita há tempos. O chefe da aldeia, um velho wajãpi que trabalhava incessantemente capinando com sua enxada, comentou: “*Age’e nikatui! Moãrowã ijai. Ajaire, amopapai pa remẽ, nuvei ijai... ikatuwa*” [“Agora não está bom! Muito *-jai*. Depois, quando eu terminar de capinar, não vai ter *-jai*... muito belo (bom)”]. Também é comum quando alguém chega de outra aldeia, ao ser indagado pelos parentes sobre como estava lá, comentar: “*Ikatuwa! Nuei ija*” [“Belo (bom). Não tem *-jai*”] ou “*Nikatui, moãrowã -jai*” [“Não estava belo, tem muito *-jai*”]. Outra menção a essa carga estética ocorreu em algumas conversas, quando investigava sobre a floresta existente no céu, muitos caracterizavam o patamar celeste como “*Ikatuwa, naikoi ija*” [“Belo, não existe *-jai*”]²⁸.

Todas essas falas informam-nos sobre o valor estético de ter-se uma aldeia, um pátio ou um roçado livre do *-jai*, ou seja, limpos do mato invasor, composto por gramíneas e plantas

---

²⁸ Segundo Dominique T. Gallois, em comunicação pessoal, *-jai* é usado também para referir-se a pessoas desarrumadas, descabeladas... Ainda que eu não tenha ouvido ou reparado no uso do termo *-jai* fora do contexto de referência às plantas invasoras, tal proposição faz completo sentido dentro da lógica aqui exposta, sobretudo, na ênfase de seu caráter estético.

herbáceas. Tal relevo é observado no trabalho cotidiano, em geral desempenhado pelos velhos, de capinar meticulosamente com auxílio da enxada, do facão ou com as mãos.

Esse apreço pode ser entendido a partir da importância da oposição entre a conjunção roça/aldeia (*koo/taa*), de um lado, e floresta (*ka'a*), de outro, bem como do papel desempenhado pela atividade agrícola na demarcação dos espaços domésticos. Para tanto, recupero aqui rapidamente alguns aspectos já bem descritos da cosmologia wajãpi.

Os Wajãpi concebem o cosmos como uma série de discos paralelos, constituídos no momento em que o demiurgo *janejarã*, em virtude de uma série de impropérios e aborrecimentos, abandona os primeiros homens e vai morar em um estrato celeste. O disco central, a plataforma terrestre, torna-se, assim, o lócus de morada dos homens, animais, plantas e outros seres (Gallois 1988).

Mas a separação das plataformas cósmicas e a constituição dos homens na sua atual morada não ocorrem apenas por uma ruptura no eixo vertical, ela também ocorre no eixo horizontal, com a diferenciação das espécies e de seus respectivos domínios.

O processo de especiação, que diferencia homens, animais, plantas e outros seres, tem sua gênese marcada pelo compartilhar da condição humana e, com ela, de todos os seus atributos. Trata-se, pois, da constante cosmológica destacada tanto pelo *perspectivismo* de Viveiros de Castro (2002), como pelo *animismo* de Descola (1996).

No início dos tempos, todos “(...) partilhavam os mesmos domínios, num espaço ainda indiferenciado, cortado por único rio; naquela época, ainda não havia floresta como a que conhecemos hoje: todas as árvores eram baixas e pouco diferenciadas” (Gallois, 1988: 73), tal como explicou Suinã em uma fala apresentada na introdução (cf.: 12).

O momento da especiação é marcado, assim, não só pela distinção dos corpos e das línguas, mas também pela diferenciação dos espaços que configuram os domínios de cada um dos seres que habitam hoje a plataforma terrestre. É nesse contexto que a floresta é criada por *janejarã* (o demiurgo) como morada das grandes árvores, como o angelim (*Dinizia excelsa*, Ducke) e a sumaúma (*Ceiba pentandra*, Gaerth), dos animais e de outros seres²⁹.

Desde então, os homens necessitam construir e reafirmar seu domínio por meio da elaboração constante das roças e da fundação das aldeias. Essa desapropriação dos donos-mestres da floresta, referidos e condensados em uma única categoria – *ka'ajará* (dono da floresta) – é fundamental para o bem estar dos homens. A floresta é um local hostil, que guarda muitos perigos e por isso requer cuidados ao nela adentrar-se. Não à toa, toda aldeia é fundada sobre uma roça, um espaço previamente amansado e socializado, onde os perigos foram afastados e amenizados (P. Grenand, 1988 e Oliveira, 2006). Nesse sentido, a atividade agrícola fundamenta não somente a subsistência do grupo, mas também a domesticação de um espaço que não está sobre a égide dos homens. Como afirma P. Grenand:

“Il faut sans doute voir là une volonté de rejeter la forêt hors de ce domaine spécifiquement humain qu'est l'abattis” (1980: 57).

As horríveis plantas invasoras, *-jái*, nada mais são do que os primeiros estágios de uma sucessão secundária, indícios de uma floresta que rasteja para dentro do espaço dos

---

²⁹ Outra menção a criação da floresta é no mito de origem do fogo. *Janejarã* bravo com os homens que quebram sua flauta vai embora, abandonando sua mulher grávida de gêmeos. Ao seguir seu rumo, atrás dele erguem-se as montanhas e as matas, que se tornam altas e de difícil passagem.

homens. Os mais tenros sinais da *ka'a* devem, assim, ser meticulosamente extirpados dos espaços ocupados pelos homens.

Borra-se uma Fronteira, Recompõem-se Outras: *-jõ* e *-pije katu*

Se as oposições entre **roça** e **floresta** // **plantado** e **não plantado** são repostas na constituição de uma categoria em torno do qualificador *-jai*, evidenciando uma vez mais como essas divisões são caras ao pensamento wajãpi, há categorias que borram tais fronteiras e fazem novos recortes, colocando outras oposições em jogo.

-Jõ, literalmente “espinho”, designa o conjunto de plantas que possuem tal estrutura morfológica. Essa categoria, também configurada em torno de uma qualidade, é rapidamente aprendida ao se caminhar ou navegar pela TIW.

Nos deslocamentos ao longo dos rios, a voadeira constantemente se choca contra a vegetação; nesse momento, é comum ouvir o alerta: “*Mokoi ijõ!*” [“Cuidado têm espinho!”], o que faz com que todos os tripulantes se abaixem ou pendam para o lado, tentando desviar dos afiados e grudentos espinhos das plantas herbáceas que compõem a mata ciliar. Nas andanças mata a fora também se pode ouvir o aviso “*Mokoi ijõ pee rup!*” [“Cuidado, tem espinho no caminho!”]; logo os olhos se voltam atentos ao chão. *-Jõ* é uma categoria arduamente aprendida na prática.

-Jõ erige-se, assim, na oposição **com espinho** e **sem espinho**, onde apenas um lado é marcado linguisticamente: **com espinho**. Nessa categoria estão inclusas as mais diversas sorte de plantas, desde aquelas que possuem espinhos lenhosos até pequenos pelos urticantes, não importando se são plantadas ou não.

O mesmo ocorre com a categoria *-pije katu*³⁰, literalmente, “com cheiro bom”. *-Pije katu* reúne diversas espécies vegetais cultivadas e não cultivadas cujas fragrâncias, consideradas agradáveis, espantam seres agressores. Nessa categoria estão inclusos: *uruku* (urucum, *Bixa orellana*), *jamaraita* (gengibre, *Zingiber sp.*), o *sipy* (breu-branco, *Protium heptaphyllum*), diversas árvores com resinas aromáticas como variedades de *turi'y* (Burseraceae), o arbusto *moi maraka* – cujas sementes esmagadas liberam aroma suave – e a gramínea plantada nos pátios das aldeias chamada de *biribirikwã*.

As plantas cheirosas possuem o efeito de dissimular o corpo e afastar os seres agressores que são atraídos pelos odores de suor, sangue e esperma, aromas associados ao cheiro fétido (*ine*) da morte. A categoria *-pije katu* está fundada, assim, na percepção olfativa e em uma eficácia operadas por meio da oposição **cheiroso** versus **fétido**, que se desdobra nas oposições **proteção** versus **agressão**, **vida** versus **morte**.

Ambas as qualidades (*-jõ* e *-pije katu*) constituem em torno de si uma delimitação categorial, que organiza um conjunto de plantas. É importante notar que os dois recortes se erigem sobre relações de oposição em uma dinâmica na qual apenas um dos termos é marcado (expresso linguisticamente), sendo o outro não marcado (não expresso).

Por fim, vale observar que as relações duais de oposição apontadas até aqui não são absolutas. Elas recortam, antes, um mesmo universo de formas diversas, conforme os interesses do enunciador. Em determinados contextos se enfatiza a cisão entre plantas com e sem espinhos, em outros, marca-se as plantas cheirosas em oposição àquelas que não o são, ou o plantado em contraposição ao não plantado, o que é da floresta e o que é da roça.

---

³⁰ Cf. Oliveira (2006: 151-155).

Sensível Dureza

Outro traço concreto que estrutura uma dicotomia categorial é a dureza dos troncos. Tal critério funda uma cisão que, mais uma vez, tem apenas um dos lados marcados: as árvores duras são classificadas como *yvyra ãtã ma'e* (*yvyra* = árvore + *ãtã* = duro + *-ma'e* = coisa, matéria), as demais, como *yvyra nãtãĩ ma'e*, árvores que não são duras.

Yvyra ãtã ma'e é mais uma das categorias arduamente aprendidas na prática: é percebida e constitui-se fundamentalmente durante os trabalhos de derrubada de uma porção da floresta para a confecção de uma roça.

Na maioria das aldeias wajãpi a derrubada da *ka'a* ainda é feita a machado, o que faz com que as árvores duras ganhem grande proeminência no conjunto de saberes referentes à confecção do roçado. Tal tarefa é realizada por um grupo de homens ligados por elos de parentesco, sendo esse um dos principais serviços que um genro deve prestar ao sogro nos primeiros anos de seu casamento.

Recupero uma cena que ilustra muito bem como a categoria das árvores duras é evocada nesse contexto: Majuware reuniu três de seus jovens cunhados (BW) para ajudarem a derrubar uma porção de floresta onde ele faria sua roça. Para lá se dirigiram os quatro homens munidos de machados, um menino com um terçado, um pequenino filho do dono da roça, e uma irmã de Majuware, com seu terçado e uma panela de *kasiri miti* (bebida de mandioca não fermentada). A área onde trabalhariam já havia sido previamente brocada e delimitada pelos donos da futura roça. Os homens com seus machados talhavam as árvores mais grossas, enquanto a mulher e o menino cortavam as árvores mais finas com os facões. Todos desferiam golpes em uma mesma direção, mas não cortavam os troncos por completo, deixavam as árvores seguras por uma faixa de madeira intocada, e passavam à próxima. Essa técnica é utilizada para que a última (e única) árvore cortada inteiramente se incumba de arrastar as demais consigo para o chão, poupando-lhes algum esforço. Foi nesse âmbito que um dos jovens cunhados que machadava uma árvore parou por um instante e perguntou a Majuware, o mais velho presente: “*Moma'e pō yvyra tairo'*” [“Que árvore é essa, cunhado?”]. Majuware parou, fitou o tronco, seguiu com os olhos até alcançar a copa e fez a típica pergunta retórica: “*Moma'e si pō'*” [“Como se diz?”]. Depois de alguns instantes, respondeu: “*Akusityry, eu ijupe.*” [“*Akusityry*, diz-se para ela!”]. O jovem cunhado então conclui sozinho em alto e bom tom: “*Yvyra ãtã'*” [“árvore dura!”]. Findo o dia, quando nos encaminhávamos de volta à aldeia, notei uma árvore que ainda se mantinha intacta no meio da clareira. Perguntei que árvore era e porque não havia sido derrubada, ao que me responderam: “*Kurata noityi, yvyra ãtã ajawy'*” [“*Kurata* não se derruba, porque é árvore dura”].

O aprendizado da dureza das árvores e sua consequente classificação como membro da categoria *yvyra ãtã ma'e* ocorre principalmente nessa ocasião: ao sentir através do machado o esforço necessário para talhar-se no tronco a fenda que irá deitá-la ao chão. Assim como a categoria *-jō*, *yvyra ãtã ma'e* se constitui em uma relação direta com a experiência corporal, o que abre um gancho para as proposições de Lakoff (1990) da mente encorporada (*embodied mind*). Esse linguista se encaixa em um esforço teórico de reatar corpo e mente no âmbito dos estudos de cognição, alicerçando a categorização (e o pensamento de modo geral) na experiência corporal:

“[...] conceptual systems grow out of bodily experience and make sense in terms of it, the core of our conceptual systems is directly grounded in perception, body movement, and experience of physical and social character” (Lakoff, 1990 :xiv).

Em certo sentido, Lakoff e Ingold alinham-se no intento de dissolver as fronteiras entre corpo e mente, sujeito e ambiente. Objetivando delinear um modelo cognitivo, Lakoff repõe os processos de categorização em uma prática ordinária, onde a experiência se torna o elo de fusão de tais divisões.

Mas essa categorização não ocorre exclusivamente no trabalho pragmático de derrubada da roça. Em minhas listagens elaboradas no conforto da aldeia era comum que alguns de meus interlocutores ensinassem-me sobre a dureza de algumas espécies. Várias delas foram qualificadas como *ātā* [dura] ou *nātāi* [não dura], mostrando que essa é uma característica sensível importante de ser enunciada e aprendida.

Por fim, cabe notar que a expressão *yvyra ātā ma'e* aparece como título de uma lista de nomes específicos de árvores em uma das produções escritas de pesquisadores wajãpi, o que aponta que essa expressão assume de fato um status categorial.

Categorias Genéricas e Específicas

Todas as categorias (*yvyra*, *ka'a*, *ypo*, *ka'apí'i*, *-jai*, *-jō*, *-pije katu*, *yvyra ātā ma'e*) descritas até aqui, independente de seus princípios de organização, incluem categorias genéricas e específicas estruturadas por critérios sensíveis.

Para se ter uma ideia, em meu levantamento (necessariamente parcial) cheguei a 206 nomes de tipos de *yvyra* – todos epítetos referentes a árvores que podem ser abordadas como equivalentes ao que a taxonomia científica reconhece como espécie³¹.

Assim, o contínuo das árvores que dá corpo a imensidão verde da floresta é segmentado em categorias de menor inclusão, pautadas em descontinuidades sensíveis tais como: o aspecto do tronco, a textura e a coloração da casca, a presença de leite, a presença de raízes tabulares, aspectos dos frutos e das flores, cor e cheiro etc. É através da junção desses traços concretos que se forma um entendimento do que é um angelim, uma sumaúma, uma embaúba... Enfim um complexo conjunto de caracteres significativos que possibilita a segmentação da categoria *yvyra* em categorias menores que são nomeadas como *peyryry*, *kumaka*, *waa*, *yvyra pirã*, *paira* etc. A organização dessas categorias pode ser visualizada no diagrama abaixo, tal como no modelo proposto por Berlin (1992):

Fig. 5 Os círculos representam categorias. Os círculos menores dentro do maior a relação de inclusão. Ao lado os nomes em wajãpi referente a cada categoria.

³¹ P. Grenand (1980: 219-268) lista 284 nomes nativos e suas respectivas equivalências com a nomenclatura e classificação científica. É importante notar um aspecto da construção teórica subjacente a tal procedimento: as tentativas de comparação entre sistemas nativos e científico vêm desde a década de 1960, com um trabalho inaugural de Berlin, Breedlove e Raven (1966), e seguem em reflexões posteriores (Berlin, 1973 e Hunn, 1975) que buscam, por meio de análises quantitativas, estabelecer o grau de especificidade das *folk taxonomies* em relação ao real, que seria plenamente decodificado pela taxonomia científica. Mais uma vez, as análises comparativas realizadas por essa antropologia cognitiva tomam a ciência como um ponto de partida dado, sem problematizar aspectos tais como: a conformação dos sistemas classificatório a um regime de conhecimento específico, o conceito de Natureza, de animal ou planta subjacentes à ciência etc.

Em alguns casos as categorias inclusas em *yvyra* ainda são divididas em unidades menores, inicialmente notadas em apenas 7 das 206 categorias levantadas. Vejamos cada uma delas.

1) A categoria *waa* (Sapotacea), referente a árvores frutíferas parentes do abiu, cujos frutos são famosos por seu sabor doce (*ẽ'ẽ*), é dividida em três subcategorias: *waa'i* (*waa* pequeno), *waa'ipijõ* (*waa* pequeno preto) e *waapãtã*. 2) *Āga* (Mimosaceae, *Inga*), o popular ingá, também muito apreciado pela polpa de sabor suave, divide-se em: *āga jawapuku* (ingá comprido), *āga masurapo*, *āga pe* (ingá redondo), *āga pinĩ*, *āga tawa* (ingá amarelo), *āgau* (ingá grande) e *aypopyta* (dedo de preguiça). 3) *Jaja'y*, árvore frutífera que possui duas variedades: *jaja'y* e *jaja'y pirã* (*jaja'y* vermelho). 4) *Kumesi* (Myrtaceae), de frutos comestíveis, possui duas variedades: *kumesipijõ* (*kumesi* preto) e *kumesi pirã* (*kumesi* vermelho). 5) *Kurupitã* (Clusiaceae), popularmente conhecido como bacuri, possui as variedades contrastivas *kurupitã* (bacuri) e *kurupitã'i* (bacuri pequeno). 6) *Turi*, árvore que fornece a resina usada para acender fogueiras ou fazer tochas, se divide em *turi ãtã* (*turi* duro), *turijy* (*turi* seiva), *turiparapo*, *turiri* e *turiwaroro*. 7) *Aka'y* (*Theobroma speciosum*), também uma árvore de frutos comestíveis, possui duas variedades: *aka'y* e *aka'ypõpẽ* (*aka'y* com raiz tabular). Todavia, ainda que eu tenha listado esse pequeno número de táxons específicos, esse não é um conjunto fechado, ao contrário, parece-me que essa infra diferenciação é passível de ocorrer em todas as categorias genéricas. De acordo com o contexto, o enunciador pode acrescentar um qualificativo ao nome, marcando uma especificidade de determinado espécime e assim criar um contraste em relação aos demais. Parece ter sido isso que ocorreu em um deslocamento pela mata na companhia de Waiwai. Ao passarmos ao largo de um angelim, perguntei ao velho chefe se aquele era um *peyryry*, ele disse que sim e remendou, *peyryrysĩ* (angelim branco), referindo-se à brancura excessiva do tronco daquele espécime. Em nenhum outro momento eu ouvira falar em tipos de angelim. Ainda que esse sistema seja aberto, comportando transformações e improvisos, apresento uma representação parcial dessa organização:

Fig6. Os círculos representam as categorias. O posicionamento de círculos internos a outros indica relação de inclusão e pertencimento a uma categoria mais abrangente. O conjunto de círculos internos a um mesmo círculo indica relações de contraste. Ao lado os nomes em wajãpi.

O esquema acima representado encaixa-se nos princípios universais de Berlin; seguindo sua tipologia e vocabulário, teríamos: um táxon do nível de hábito (“*life form*”), que nesse caso é *yvyra*, que inclui táxons genéricos (*ãga, waa, kumaka, turi, yvyra pirã...*). E alguns poucos táxons genéricos que incluem táxons específicos (*ãga jawapuku, ãgau, waa’i, waa pãtã...*).

Segundo Berlin os táxons genéricos podem ser reconhecidos por sua nomenclatura: são denominados por “nomes primários”³². Os “nomes primários” podem ser simples ou compostos e contrapõem-se aos “nomes secundários”, sempre compostos e diferentes dos “nomes primários” por ocorrem em um conjunto contrastivo, ou seja, carregam o epíteto da categoria em que estão inclusos como, por exemplo, as variedades de laranja: **laranja baiana, laranja lima, laranja pera**. Assim, os “nomes secundários” ocorrem no ranque de espécie e de variedade.

Além da nomenclatura, os táxons genéricos caracterizam-se por uma posição no sistema classificatório. Em sua maioria estão inclusos nos táxons de hábito e incluem os táxons infragenéricos de espécie e variedade – como exemplificado na figura 6.

Há mais; segundo Berlin, os táxons genéricos são em sua maioria “monotípicos”³³ (têm apenas um membro), isto é, não possuem um táxon específico incluso, tal como nos exemplos das categorias wajãpi *kumaka* e *yvyra pirã* da figura 6. Nesses casos, os táxons genéricos são qualificados como “terminais”, sendo a menor unidade de classificação do sistema. Logo, os táxons mais numerosos dos “sistemas etnobiológicos de classificação”, tal como mostram os dados elencados por Berlin, são as categorias genéricas.

Segundo Berlin, grande parte dos táxons genéricos nativos compreende uma série de “espécies biológicas”, termo usado pelo autor para referir espécies reconhecidas pelo sistema científico. Para Berlin, os “sistemas etnobiológicos” teriam uma única categoria, um único nome, para designar um conjunto de diferentes “espécies biológicas”.

De acordo com esse autor, apenas um número reduzido de táxons genéricos dos “sistemas etnobiológicos” seriam “politípicos”, ou seja, teriam neles inclusos táxons específicos. Nesse caso, os táxons “terminais” seriam os específicos e corresponderiam, de fato, às “espécies biológicas”. É nesse nível que ele pretende estabelecer a equivalência com o sistema científico, para quantificar o grau de acuidade de uma *folk taxonomy*.

Berlin aponta, por isso, para uma falta de precisão dos sistemas nativos que, raras exceções, não conseguiriam caracterizar as diferentes “espécies biológicas”, agrupando-as sob um único rótulo vago; haveria, assim, uma hipodiferenciação das taxonomias nativas em relação à científica.

Entretanto, em minhas caminhadas ao longo da floresta junto aos Wajãpi, nas conversas travadas nas aldeias e, principalmente, durante o meu processo de aprendizado dos nomes, dos modos de identificação e reconhecimento das plantas da floresta, não me pareceu que eles recortassem um conjunto heterogêneo de árvores, as quais seriam agrupadas em uma categoria mais abrangente que a nossa categoria de espécie. Ao contrário, eles são precisos e minuciosos na observação e percepção de características sensíveis. Segundo o levantamento de Pierre Grenand (1980) junto aos Wajãpi da Guiana Francesa a maioria desses epítetos, considerados “nomes primários” e, por tanto, termos de referência de

---

³² Inicialmente Berlin et. al. (1974) constroem uma tipologia da nomenclatura, e referem-se as suas unidades como lexemas (lexemas primários, lexemas secundários, etc.); é no livro de 1992, que ele opta por substituir o termo “lexema” por “nome”.

³³ O uso excessivo de aspas que se segue tem como intuito marcar a terminologia empregada por Berlin. Todos os termos e expressões entre aspas são o vocabulário por ele empregue em seu compêndio de 1992.

categorias genéricas na tipologia de Berlin, refere-se a uma única espécie científica. Há também os dados apresentados por Françoise Grenand (2008), mostrando que os Wajãpi da Guiana distinguem e nomeiam quatro tipos de jaguares onde a ciência vê apenas uma única espécie, *Panthera onca* (:123). O que nos leva a questionar, com base em dados qualitativamente semelhantes aos de Berlin, sua proposição sobre a imprecisão dos sistemas de classificação nativa.

Além disso, partindo de outro viés – de uma pesquisa interessada nos modos wajãpi de conhecer, fundamentada em uma teoria antropológica distinta – posso questionar o modo como Berlin operacionaliza sua comparação, baseando-me em dois aspectos centrais: 1) o polo da ciência é tomado como dado, um acesso privilegiado ao real, implicando necessariamente na hegemonia epistemológica da ciência sobre os demais regimes de conhecimento; 2) o isolamento das taxonomias, tanto científica como indígena, de seus contextos de (re)produção, limita e empobrece o entendimento do material de análise. E mais, o conhecimento científico não está tão estabilizado como supõe Berlin; atentar para suas controvérsias internas ajuda-nos a matizar os processos de conhecer em ambos os contextos.

2ª Nota sobre Ciência: O Conceito de Espécie

Na biologia, o conceito de espécie possui diferentes concepções conforme as diversas linhas de pesquisa e sua historicidade. Longe de ser um conceito estável, ele continua sendo alvo constante de disputas.

Rapini (2005) resume algumas das acepções do conceito de espécie, as quais estão diretamente ligadas a teorias do processo de especiação. A título de ilustração, menciono a seguir alguns exemplos significativos das controversas definições. Ao final da década de 1930, o biólogo ucraniano Theodosius Dobzhansky define-a como um estágio de um processo e não uma unidade estática. No início da década de 1940, Ernest Mayr apresenta um modelo geográfico de especiação, enfatizando a importância do isolamento reprodutivo (e a capacidade de reproduzir indivíduos férteis) e estabelece o que se convencionou chamar de **conceito biológico de espécie**. Leigh Van Valen, em 1976, estabelece o **conceito ecológico de espécie**, que considera o meio ambiente como o principal fator no processo de especiação – nesse caso, o foco está na adaptação de um organismo ao meio. Alan Templeton (1989 apud Rapini) destaca a ideia de coesão genética para definir espécie, ressaltando a importância da seleção natural na integridade das relações coesivas entre organismos da mesma espécie, que se dá através do fluxo de genes. Há também o **conceito morfológico de espécie**, que compreende espécie como “[...] grupos de organismos similares, que morfológicamente se distinguem de outro. Isto é, espécie é um conjunto de organismos morfológicamente descontínuos.” (Rapini, 2005: 678). Por fim, o **conceito evolutivo de espécie** caracteriza-a como uma linhagem que evolui separadamente de outras, com suas próprias tendências.

Obviamente, existem muitas nuances dentro de cada uma dessas definições, bem como disputas teóricas que geram muitas controvérsias em torno do conceito de espécie. Ao deparar-se com tais embates, Rapini afirma que o problema de ordem teórica do conceito está no seguinte ponto: “Muitos biólogos ainda assumem espécies como unidades evolutivas objetivas [...] que há descontinuidades reais na natureza que podem ser designadas como espécies” (2005: 681), ou seja, muitos consideram espécies como entidades biológicas dadas. O autor apresenta, assim, argumentos de uma série de

taxonomistas que defendem que o conceito de espécie seja tomado estritamente como uma categoria taxonômica, ou seja, um recorte efetuado por um sistema.

Rapini defende uma diferenciação entre o **conceito de espécie**, uma unidade de identificação, e o **conceito de população**, unidade evolutiva real. O **conceito taxonômico de espécie** ao qual o autor adere “[...] difere dos outros por não ser baseado em nenhuma teoria biológica, mas em um sistema hierárquico de classes no qual, espécies enquanto táxons são classes de organismos [...] a natureza produz indivíduos, espécies são conceitos mentais inventados que devem se referir a um grande número de indivíduos coletivamente” (: 682). A definição por ele dada ao conceito taxonômico de espécie é:

“[...] uma categoria taxonômica (classe de taxa) na qual cada táxon é uma classe de organismos representados por um binômio válido segundo o código corrente de nomenclatura” (op. cit.).

A taxonomia filogenética, por sua vez, equipara filogenia (relações de descendência e evolução) e classificação; unidades evolutivas e unidades taxonômicas. A posição de Rapini é, justamente, a de que se deve separar estes planos; a taxonomia deve ser esvaziada de princípios teóricos, se restringindo unicamente a organização cognitiva e nominação da diversidade biológica, estando, assim, a serviço de toda e qualquer teoria biológica. O referido autor conclui que a taxonomia urge ser “[...] uma ferramenta no processo de ordenar a biodiversidade. Táxons nos ajudam a avaliar hipóteses filogenéticas, como filogenias nos ajudam a avaliar o conhecimento sobre evolução” (: 690).

O ponto a ser destacado nessa breve digressão é que aquilo que Berlin toma como “espécie biológica”, que serve como um referente real para interpretar e traduzir as classificações nativas, não é ponto pacífico dentro da taxonomia científica. Berlin claramente adere à posição de taxonomistas filogenéticos, que propõem a existência real dos táxons, uma verdadeira ordem natural.

Nessa perspectiva de análise, a taxonomia científica é tomada como uma decodificação da ordem dada na e pela Natureza. Já as “classificações etnobiológicas” são uma tentativa de decodificar esse mesmo dado, mas que não chegam aos níveis de especificação do real tal como a ciência. Segundo Berlin, muitas vezes as “sociedades tradicionais” apenas recortam uma pequena amostra do real para nomear e classificar:

“Sociedades tradicionais vivem em um habitat local e exibem um sistema etnobiológico de classificação de uma pequena porção das atuais espécies de plantas e animais encontradas na mesma área. Esse subconjunto é composto das mais salientes espécies de plantas e animais naquele habitat local, onde saliência pode ser entendida como função da distintividade biológica. [...] [Isso] implica na possibilidade teórica de se prever quais espécies de plantas ou animais, das milhares que talvez existam, vão ganhar um reconhecimento conceitual no sistema nativo” (Berlin, 1992: 21, tradução e grifos meus).

Opondo-me a Berlin, creio que as taxonomias não decodificam uma natureza dada, mas constroem naturezas, as quais, a posteriori, podem ser marcadas como dadas. Desse modo, sugiro que as categorias wajãpi permitem acessar um mundo wajãpi, enquanto as categorias científicas permitem acessar um mundo científico.

De Volta ao Sensível: Categorias Genéricas e Específicas

Voltemos ao universo wajãpi de onde paramos: as categorias fundadas em traços sensíveis. O primeiro exemplo abordado foi o conjunto de árvores (*yvyra*), segmentado em categorias menores de acordo com aspectos do concreto.

Em algumas situações, a identificação e a consequente enunciação do nome de uma árvore evidenciaram os caracteres morfológicos. Durante uma viagem de voadeira pelo igarapé mariry, Waiwai apontou uma linda árvore que se destacava da verde paisagem por sua copa florida de um amarelo intenso e perguntou:

W – *Nekuwa pō ipoty tawa mā'e*.

W – Você conhece aquela flor amarela?

J – *Ani! Moma'e pō*.

J – Não. O que é?

W – *Wakapu*.

W – *Wakapu*. (*Vouacapoua americana*,
Celastraceae.)

É importante notar que as flores são comumente usadas como elemento de identificação quando caídas ao solo, pois ao andar sob a floresta não se consegue avistar e distinguir as copas das árvores. As flores apresentam ainda mais uma restrição: só são vistas nos períodos de floração, quando se destacam sobre a grossa camada de matéria orgânica em decomposição – responsável pela viva palheta de tons marrom – ou em momentos menos frequentes em que se pode avistar alguma copa.

Uma flor que recebe destaque no processo de identificação é a de *pekia* (*Caryocar villosum* e *C. pallidum*, Caryocaraceae), que chama a atenção por deixar o solo pintado por um amarelo suave, além de emanar um agradável perfume adocicado. O *pekia* também se destaca por sua importância alimentar: seus frutos oleaginosos e de sabor marcante são muito apreciados pelo paladar wajãpi, sendo cozidos e comidos acompanhados de beiju. Além disso, suas flores são alimento de veados e cotias, o que leva os caçadores a ficarem de tocaia junto aos pés na época de sua floração.

Na mesma época, o *pekiarãna* (*Caryocar glabrum* e *C. microcarpum*, Caryocaraceae), cujas flores são muitos semelhantes as do *pekia*, também colore o chão da floresta, mas se diferenciam pelo amarelo intenso de sua corola e o inconfundível vermelho vibrante de seus pistilos. Essa espécie não tem frutos comestíveis para os homens, por isso essa diferenciação é fundamental.

Além das flores, de suas cores, formas e perfumes, outra parte importante no processo de identificação são os carpos, que também se destacam no monótono chão da floresta ao longo dos caminhos.

Foram várias as circunstâncias em que os frutos chamaram a atenção, sendo elementos chave no processo de identificação e classificação. Em uma caminhada de uma aldeia a outra, Kuretari mostrou-me uma pequena árvore que sobressaía do fundo verde por seus frutos amarelos, ensinando-me que seu nome era *akau'y*, e explicou:

K – *I'a itawa mā'e awĩ vo akau pako. Ajawyi akau'y eu ijupe*.

K – Seu fruto é amarelo como a banana *akau*.
Por isso 'árvore *akau*' nós dizemos para ela.

Em outro momento, ao acompanhar a ida de Parua e sua jovem nora a uma roça, passamos por um cipó que chamou a atenção da jovem por seus frutos lustrosos de cor laranja. Orerã perguntou à sogra o que era. Parua se aproximou, examinou-os com cuidado e disse: *Jawarapokwerã* ["Pata de onça"], porque a disposição dos seus cinco carpos no cacho parecia a pata de uma onça.

Muitas vezes tive o privilégio de ver crianças pegarem frutos e sementes do chão, mostrá-los aos pais e indagarem: “*Moma’e pō*” [“O que é?”]. Os frutos chamam atenção dos pequenos por dois motivos: por suas cores e formas, que quebram a monotonia verde da dimensão vertical ou a mesmice do marrom da dimensão horizontal da floresta, e pela avidez que eles têm do sabor doce ou azedo das frutas comestíveis. Os adultos também prestam especial atenção às frutas silvestres, não só por seu potencial comestível, mas sobretudo pelas relações alimentares entre animais e plantas, as quais formam um importante núcleo do conhecimento sobre a floresta.

A composição e formato das folhas é outro aspecto notado nos processos de identificação e classificação. Esses caracteres são especialmente usados para reconhecer arbustos, pequenas árvores, plantas herbáceas, ou seja, tudo que está abaixo do dossel da floresta, pois as folhas das grandes árvores não podem ser vistas com precisão a não ser quando caídas.

Ao longo de diferentes trajetos, diversas mulheres mostraram-me um pequeno arbusto que é reconhecido pelo seu padrão foliar – folhas pilosas, opostas disticamente, e que possuem uma característica marcante apontada por todas: grandes folhas (alternas) cujos pecíolos formam um dobra protuberante, enquanto as folhas opostas são pequenas e de pecíolos lisos. Devido a essa estrutura basal da folha maior, que lembra o órgão genital feminino, tal espécie recebe o nome *ka’awaīvi* [*ka’a* = planta herbácea + *waīvi* = mulher].

No trajeto até roça de Parua, ela mostrou um cipó chamado *uruku ypo* (cipó urucum), assim designado por possuir folhas semelhantes às do urucum – em suas palavras: “*awīvo urukuro*” [“tal como a folha do urucum”].

Se as folhas são pouco utilizadas para identificar as grandes árvores e o uso de frutos e flores é restrito por sua sazonalidade e por só serem acessados quando esparramados ao longo do solo, resta recorrer ao que parece ser o principal caractere considerado para classificá-las: os aspectos do tronco.

As características de um tronco notadas e examinadas para proferir uma identificação e a consequente classificação são: as texturas e coloração da casca, presença de raízes tabulares, espinhos e látex, tamanho (altura e largura) e a composição das várias camadas da madeira até chegar ao alburno. Assim, quando perguntava o nome de uma árvore em minhas incursões pela floresta, primeiro eles olhavam para o tronco, depois seguiam os olhos por ele na tentativa de avistar a copa e, comumente, faziam um talho a facão no caule lenhoso, o que permitia ver as cores da entrecasca e da madeira, constatar a presença de resina ou látex, enfim, por vezes, ainda cheiravam ou provavam com a ponta da língua a lasca cortada para emitir o veredicto.

Poucos dos aspectos acima descritos são enunciados por eles, porém o modo como examinam as plantas antes de proferirem seu nome revela quais são as características notadas. Entretanto, em alguns momentos, quando pedia que falassem os nomes das plantas existentes em sua região, houve menção de aspectos sensíveis que, provavelmente, são os mais marcantes de cada espécie e, por isso, constituem pontos distintivos para caracterizar determinada categoria. Vejamos alguns exemplos:

Ajāpiry: irowā, ajawyi ājāpiry, isyrā gatu i’y, ivo gero...

[Ajāpiry: fria, por isso ājāpiry, o tronco é bem liso brilhante, igual como gelo...].

Akaupōpe: apōpemu gatu...

[Akaupōpe: dá bem sapopemba (raízes tabulares)...].

Emypope: ypo mitirowã...

[Emypope: cipó que não é pequeno (muito grande)...].

Jarakasiro: yvate'e, soromomy i'a, ë'ëgatu jume...

[Jarakasiro: alto até o céu, fruto escuro e doce ...].

Mukura nami'y: yva re, ipoko, ipotyry a'e vo mukura nami...

[Mukura nami'y: alto até o céu³⁴, sua flor é tal como a orelha de gambá...]

Sisi: aevo i'a äga, yvate'e i'y [...], ë'ëgatu teve. I'a tayry, ipoko jume.

[Sisi: seu fruto é como o fruto de ingá, alta até o céu, [...] é bem doce também].

Tawari: [...] mitirowã, apöpëpöpë.

[Tawari: [...] não é pequeno (muito grande), tem sapopemba].

Turi: [...] iyykwerã, ipije katu...

[Turi: tem seiva, é cheiroso].

Urukuparany: i'akwerã ivowete uruku, tem espinho e fura o pé.

[Urukuparany: sua fruta é como de urucum, tem espinho e fura o pé].

Waraisi: [...] ipirã gatu jume i'a kwerã...

[Waraisi: seu fruto é vermelho bonito...]

Wiri: ijõ...

[Wiri: tem espinho...].

Yvapitã: aevoe kã'ãe, aevoe guiava, itawa amõ ipirã...

[Yvapitã: tal como pimenta, como goiaba, amarelo e vermelho...]

Yvaro: iro...

[Yvaro: amargo]

Yvyra paje: [...] ipije katu...

[Yvyra paje: tem cheiro agradável...].

Yvyrae'e: i'y rupi i'a oë, ë'ëgatu i'a...

[Yvyrae'e: seu fruto cresce ao longo do tronco, é doce seu fruto...]

Esses pequenos enunciados ressaltam características sensíveis que vão além de meros traços morfológicos, incorporando cheiros, gostos, texturas e modos de enunciar a altura. São esses traços sensíveis que servem como um guia para segmentar as plantas da floresta nas menores unidades categoriais encontradas nas formas classificatórias wajãpi, unidades essas que, por vezes, coincidem com as espécies reconhecidas pela taxonomia científica.

É importante notar que apesar de algumas características distintivas serem enfatizadas em uma planta ou outra (coloração da flor, textura do tronco, gosto do fruto, etc.), esses não são os únicos aspectos notados. Parece-me, ao contrário, que toda e qualquer característica percebida é importante no processo de identificação, classificação e nomeação de um espécime, pois é a sobreposição e o acúmulo de uma série de traços sensíveis que formam uma compreensão do todo de uma categoria nomeada como *peyryry* (angelim), *kumaka*

---

³⁴ É interessante notar que a expressão referente a grande altura é *yvate'e*, uma evidente comparação com o céu (*yva*). A copa das grandes árvores é entendidas como um ponto de mediação com céu. Os animais considerados *yvate rupi warã* (*yva* = céu, *-te* = partícula completiva, *rupi* = pelo, *warã* = amante, que nutre gosto por algo; podendo ser traduzido como “aqueles que gostam de estar pelo céu”), não são apenas as aves que alçam voo, mas também os símios que habitam o alto das copas. Em uma reflexão acerca das árvores na Amazônia, Pardini (2011) aponta para a verticalidade mediadora das árvores: “Na paisagem florestal amazônica manifesta-se a arborescência como uma forma completa, total, cósmica: conectando um alto e um baixo [...] Por ela passa a grande dobradura do cosmos, o horizonte.” (:206).

(sumaúma), *jamaratae* (gengibre)... Contudo, só os traços tidos como diferenciais é que são marcados através de uma enunciação direta ou por meio da construção de um nome.

Por fim, é preciso retomar um dos argumentos já anunciados: é a partir dessas unidades categoriais elementares, fundadas em descontinuidades sensíveis, que outras formas classificatórias podem ser erigidas, baseadas em princípios diversos tais como: eficácia, senso estético, cheiro, dureza, presença de espinho, comestibilidade etc.

Para retomar um exemplo: o qualificativo *-jai* (horríveis plantas invasoras), fundado em um senso estético e em um princípio cosmológico, abarca um grupo de plantas que podem ser nomeadas e reconhecidas por seus atributos sensíveis. *-jai* inclui uma série de táxons menores baseados em descontinuidades do concreto como: embaúba, reconhecida por seu tronco e formato de folhas e frutos; *ijõ sīsĩ*, “espinho branco”, uma solanácea de flor rocha e repletas de pequenos espinhos esbranquiçados; *kwãkwã* uma gramínea; etc.

O mesmo pode ser dito em relação à *-pije katu mã’e* (coisas cheirosas), fundada em um aspecto sensível (o bom cheiro) e em uma eficácia (proteção e dissimulação do corpo); nela se inserem: a árvore *sipy*, reconhecida por aspectos do seu tronco e pela presença de resina cheirosa; o gengibre, reconhecido por suas folhas e pelo rizoma tuberoso; o *moi maraka*, distinguido pela morfologia de seu fruto e folhas; assim por diante, como representado no diagrama abaixo.

Fig. 7 – Os círculos cinza representam as categorias mais abrangentes e os pequenos círculos pretos representam as categorias de menor abrangência fundadas exclusivamente em critérios sensíveis.

Desse modo, concordo em parte com o segundo princípio universal de Berlin, no qual ele aponta para uma elementaridade e uma anterioridade desses táxons genéricos fundados em descontinuidades morfológicas. Anterioridade essa que, do meu ponto de vista, é apenas lógica já que não podemos acessar a historicidade da formação dessas categorias. No entanto, há um problema nesse princípio, a restrição do sensível a morfologia:

“2. A categorização de táxons de plantas e animais dentro de um sistema geral de classificação etnobiológica é baseada primeiramente em afinidades e diferenças morfológicas e comportamentais observadas entre os táxons reconhecidos. O princípio 2 afirma que os princípios organizacionais de qualquer sistema etnobiológico de classificação serão as avaliações cognitivas das pessoas sobre as semelhanças perceptuais grosseiras entre classes de organismos.” (Berlin, 1992: 21, tradução minha).

Meus pontos de discordância em relação a essa assertiva são dois: o primeiro, como já demonstrado pelos dados wajãpi, é o de que devemos falar em similaridades e diferenças de qualidades sensíveis, incluindo textura, cheiro e sabor, e não exclusivamente morfologia (forma); e o segundo é que não se trata de “avaliações perceptuais grosseiras”, mas de uma atenção extremamente cuidadosa e refinada voltada ao concreto.

Vale notar que o linguista Lakoff (1990), apesar de dar passos em direções um pouco distintas daquelas apontadas por Berlin³⁵, também atribui uma elementaridade desse mesmo nível taxonômico. Ele fala em um “nível básico de categorização”, referente ao

³⁵ Para uma discussão mais aprofundada da análise categorial de Lakoff (1990) ver Oliveira, 2006: 35-41.

modo como as categorias devem ser erigidas: elas não são formuladas hierarquicamente das categorias mais inclusivas para as mais específicas e sim a partir de categorias básicas (do nível genérico) que se encontram a meio caminho entre os termos específicos e os mais abrangentes, funcionando como um alicerce do sistema. A generalização procederia para cima dessas categorias básicas, enquanto a especialização caminharia em sentido contrário.

Mas, no caso wajãpi, a elementaridade dessas categorias genéricas não estaria em sua posição no sistema hierárquico de classificação e em uma suposta base cognitiva, como apontam Lakoff e Berlin, mas no fato de articularem e possibilitarem a realização de diversos modos de categorização. Minha proposta é que as diferentes formas classificatórias estão apoiadas sobre unidades comuns (e por isso elementares), fundadas por descontinuidades sensíveis notadas e elegidas para segmentar o universo vegetal em unidades taxonômicas de pequena abrangência. Essas categorias formariam a base compartilhada que entrelaça diversas formas classificatórias, configurando uma vasta rede categorial. Ou seja, essas unidades elementares são agrupadas e reagrupadas distinta e dinamicamente de acordo com diferentes princípios.

3ª Nota sobre Ciência: Morfologia Vegetal

A ênfase de Berlin com relação à morfologia não é casual, ela constitui um dos pilares da taxonomia científica. Além disso, devotar atenção a essa seara da botânica parece-me fundamental por outro motivo: trata-se de um lócus da ciência onde o sensível é matéria privilegiada. Se o intuito das notas sobre ciência é também proporcionar um entendimento reverso (tomando a etnografia wajãpi como fundo), nada mais apropriado que tentar perseguir o sensível nesse contexto.

A morfologia botânica é o estudo dos órgãos vegetais no que concerne sua forma, tamanho, proporção e arranjo por meio de uma “técnica rigorosa e de uma observação meticulosa” (Foster & Gifford Jr. 1959: 1). Tal ciência compreende, portanto, um amplo estudo comparativo de caracteres dos órgãos vegetais, com o objetivo de traçar homologias e diferenças existentes entre eles.

Essa área da botânica restringe-se ao estudo dos aspectos externos dos vegetais; formatos, tamanhos, padrões de enervação e arranjo das folhas; composição de uma flor, sua organização, número de sépalas, pétalas, pistilos, posição do ovário; os padrões de raízes, em feixes, pivotantes, tabulares etc. Tal acuidade acerca das qualidades sensíveis pode ser observada tanto nos longos tratados de morfologia vegetal, que descrevem os padrões de organização dos órgãos de cada táxon, como na prática do botânico que realiza um cuidadoso escrutínio sobre um espécime para poder classificá-lo.

Poderíamos, assim, pressupor que essa área da ciência operaria com uma lógica do sensível. No entanto, como se pode notar na introdução dos livros de morfologia de Foster & Gifford Jr. (1959 e 1996), a posição assumida pela ciência é outra. Ao lembrarem que a enorme diversidade do mundo vegetal é percebida por qualquer leigo (“layman”), eles alertam:

“A inspeção casual dos aspectos superficiais das plantas, entretanto, é um método altamente não-confiável tanto para separar plantas em grupos naturais como para ter um entendimento da natureza e das relações entre suas partes. [...] A observação de similaridades e diferenças externas entre plantas terrestres frequentemente conduz a conclusões incorretas.” (1959: 1, tradução minha).

Isso posto, a morfologia não se restringe a uma apreensão das diferenças e similaridades externas captadas e percebidas pelos sentidos. Ela vai além, buscando aspectos ocultos de forma, estrutura e reprodução que podem ser alcançados por meio de um método de observação que mensura todas as dimensões concretas e que, através da ampla comparação, consegue estabelecer padrões de organização e de formato de folhas, caules, raízes, flores e frutos.

Nesse quadro metodológico, o conceito de homologia aparece como algo fundamental. Enquanto a **homologia** se refere à semelhança estrutural entre órgãos de diferentes seres, independente de sua função, a **analogia** trata da similaridade de função entre os órgãos. A ideia de homologia está presente desde o ensaio “Metamorfose em plantas”, de 1790, de Johann Wolfgang von Goethe, mas é com Charles Darwin, em “A origem das espécies”, de 1859, que o conceito de homologia adquiri um sentido próximo ao atual. Segundo Foster et. al.:

“O objetivo da morfologia agora se tornou muito claro: a interpretação de forma e de estrutura de um ponto de vista histórico (filogenético). [Desde Darwin] Semelhanças ou homologias entre órgãos eram vistas como resultado de descendência de um ancestral comum [...] o que continua até os dias de hoje” (1996 :3, tradução minha).

A morfologia se dedica, assim, a um estudo das formas externas dos vegetais em vista de seu desenvolvimento evolutivo, e mais, como frisa Foster et. al., enquanto um leigo se detém nos aspectos superficiais (“*surface aspects*”). O botânico vai além, notando os aspectos ocultos (“*hidden aspects*”) (op. cit.: 2).

Partindo de minhas oportunidades de conviver com botânicos, notei que, nas expedições de coletas, munidos de suas pequenas lentes de aumento e seus estiletes, eles examinam cuidadosamente as flores, desmanchando-as para ver suas partes mais recônditas (ovário e pistilo), notam as folhas e sua inserção no caule, arrancam plantas herbáceas para observarem suas raízes... Dessa forma observam-se os “aspectos ocultos”, o que é potencializado pelo uso de microscópios, que possibilitam análises histológica e de pólen, elementos ainda mais escusos aos sentidos.

Vale notar, por fim, que os estudos de morfologia botânica restringem-se ao que a visão pode captar, magnificada ou não por instrumentos ópticos. O cheiro, o gosto e a textura não são levados em conta nessa circunscrição da sistemática botânica.

Na trilha dos nomes

Além dos traços sensíveis apontados durante conversas e deslocamentos pela TIW, o sistema de nomenclatura também revela muito sobre os aspectos concretos usados nos processos de categorização, sendo, portanto, um guia fundamental para apreender e compreender as taxonomias.

A tradição de análise linguística do sistema de nomenclatura nas pesquisas sobre taxonomias nativas vem desde o trabalho pioneiro de Conklin (1954 e 1969), que já em seu doutorado sobre os Hanunó das Filipinas apresentou um método e uma tipologia que foram posteriormente implementados por Berlin et. al. (1974 e Berlin 1992). Essa abordagem é ainda muito presente nas pesquisas sobre classificação devido ao modo como os dados são apreendidos, como afirma Roy Ellen:

“The nomenclature for labeling categories tells us something both about classificatory knowledge and about the attributes which people find important in distinguishing different entities, attributes and phenomena” (2006: 4).

Uma parte significativa (um terço) dos nomes levantados das plantas da *ka’a* é formada pelo que se costuma denominar de “lexemas primários analisáveis” (Berlin et. al. 1974). Tais nomes são termos compostos, onde cada parte possui um significado, sendo, portanto, analisáveis linguisticamente.

Como já anunciado, parte desses nomes diz respeito a qualidades sensíveis marcadas por serem traços distintivos de determinada categoria de plantas. A lista que se segue mostra alguns desses nomes, que, apesar de já mencionados, não foram linguisticamente decompostos:

1. *āga jawapuku* – [*āga* = Ingá + *jawapuku* = comprido]. Recebe esse nome por ter vagens compridas.
2. *āga pe* – [*āga* = Ingá + *pe* = curvo, redondo]. Tem os frutos arredondados.
3. *āga tawa* – [*āga* = Ingá + *tawa* = amarelo]. Tem as vagens amarelas.
4. *āgau* – [*āga* = Ingá + *-u* = grande]. Possui vagens grandes.
5. *aka’upōpē* – [*aka’u* = nome de uma árvore + *pōpē* = sapopemba]. Assim denominada por possuir frondosas raízes tabulares.
6. *ama’y vātā* – [*ama’y* = Embaúba + *ātā* = dura]. Assim chamada, pois, ao contrario das embaúbas comuns, possui um caule duro.
7. *jape’a pirekuru* – [*jape’a* = lenha + *pire* = pele, casca + *kuru* = áspero, irregular, rugosa]. Assim denominada pela casaca do tronco ser rugosa e por ser boa para lenha.
8. *jaja’y pirā* – [*jaja’y* = nome de uma árvore + *pirā* = vermelho]. Possui a casaca do tronco avermelhada.
9. *kaja’y pe* – [*kaja’y* = Cajazeiro + *pe* = curvo, redondo]. Possui o fruto arredondado.
10. *kumesipijō* – [*kumesi* = nome de uma árvore + *pijō* = preto]. Possui frutos pretos.
11. *kurupitā’i* – [*kurupitā* = Bacuri + *-i* = pequeno]. Tipo de bacuri cujos frutos são pequenos se comparado aos frutos do Bacuri comum.
12. *warakuri sī* – [*warakuri* = nome de uma palmeira, conhecida popularmente como “palha preta” + *-sī* = branco]. Possui as folhas mais claras que o outro tipo de *Warakuri*.

Essas explicações sobre os caracteres sensíveis que formam cada um dos nomes acima listados foram dadas pelos meus interlocutores, quando eu conseguia perceber que se tratava de nomes compostos e perguntava-lhes o porquê de tais denominações.

Mas os nomes não são formados apenas através de referências diretas aos caracteres sensíveis. Eles são compostos também através da combinação de outros termos, os quais permitem acessar os mais diversos tipos de relações e saberes.

Para seguir analisando o sistema de nomenclatura wajãpi vou partir de uma experiência vivida em um de meus campos, por ocasião de uma expedição de caça para a região do rio Tawariry – assim nomeado por ter a suas margens uma frondosa e gigantesca árvore de Tawari – com o objetivo de moquear *kwata* (*Ateles Paniscus*)³⁶ e *tare’yrã* (*Hoplias lacerdae*)³⁷.

³⁶ Conhecido popularmente como macaco-aranha-preto.

³⁷ O nome popular na região é trairão.

Da expedição faziam parte: um homem de meia idade, que organizara e conduzia a viagem, acompanhado de suas duas esposas, de 8 filhos não casados e 2 netos; seu sogro e sogra, um casal de velhos que levaram um neto e uma pequena neta; no terceiro dia de viagem, juntou-se a nós um jovem casal e seu filho, cujo marido era filho do casal mais velho e o filho mais velho do organizador da expedição. Totalizando: 8 adultos, 13 crianças e 1 *karai* (eu).

Fig.9 – Diagrama das relações entre os presentes na expedição de caça.

Caminhamos por dois dias e foi montado o acampamento onde passamos o resto da semana. Foi num desses dias, gasto no acampamento, junto das mulheres e crianças que aguardavam a chegada dos homens para moquear a caça, que a cena mote ocorreu.

Uma das esposas do chefe da expedição, a irmã mais nova, resolveu passar o tempo botando *meku* (timbó) no igarapé próximo ao acampamento. O cipó havia sido reconhecido dias antes ao longo da caminhada, próximo à trilha. Fomos para lá, ela, seu bebezinho de colo, um filho de uns 3 anos, sua filha Tyri, de mais ou menos 11 anos.

Depois de uma pequena caminhada, encontramos o cipó que subia vigoroso em uma árvore. Paramos diante dele, ela pegou-o e me disse: “*Meku*”. Ali ficamos por alguns instantes até que eu quebrei o silêncio perguntado: “*Moma’e pō nekuwa?*” [Como você sabe?]. Ao que ela respondeu: “*Ipje!*” [Pelo cheiro dele!].

Ela pegou seu terçado e tirou uma pequena lasca do caule, cheirou-a e, em seguida, passou-me para que eu provasse, concluindo: “*Ipje katu! Karamoeremē tamō kō okuwa iwy*” [“É cheiroso! Há muito tempo nossos avós aprenderam por meio disso”]. O processo de identificação se deu, assim, por meio da observação do cipó e através de seu cheiro característico.

Tyri, no alto de sua jovialidade, prendeu um pequeno facão ao cinto de miçangas e subiu na árvore em que o *meku* se agarrava. Lá em cima ela deferia golpes de terçado no cipó que caía desmembrado ao chão. Enquanto aguardávamos que ela terminasse, sua mãe, seus pequenos irmãos e eu nos afastamos, para que o cipó não caísse sobre nossas cabeças. Nesse meio tempo, a mãe começou a mostrar-me as plantas que havia ao nosso redor, estimulada pelo meu explícito interesse em conhecê-las.

Uma delas era uma pequena árvore que se destacava do fundo verde da floresta por suas vistosas brácteas vermelhas. Ela puxou as folhas fazendo balançar a vermelhidão e disse: “*Arara ka’a eu ijupe.*” [“Arbusto arara a gente fala pra ela.”]. Perguntei qual era o motivo daquele nome e ela replicou: “*Ipotyry ipirã awīvo arara ākā*” [“As flores vermelhas dela são como cabeça de arara”]. O motivo do nome era claro: uma associação sensível, feita por analogia entre a coloração das brácteas e a das penas que cobrem a cabeça da ave.

Muitos dos nomes de plantas são formados por uma relação de similaridade traçada entre uma parte do vegetal e um animal, um objeto ou um ser. Algumas delas são estabelecidas

por um processo de analogia entre colorações de suas partes, tal como o exemplo acima citado, outras por formato, cheiro, textura, entre outros aspectos.

Para entender melhor a relação traçada entre as cores de uma planta e um animal é preciso fazer uma pequena digressão sobre o sistema de nomenclatura das cores. Em um primeiro olhar poderia ser dito que os Wajãpi denominam apenas seis cores: *-pirã* [vermelho], *-tawa* [amarelo], *-sĩ* [branco], *-pijõ* [preto], *-sovã* [azul/roxo] e *-jaky* [verde]. Entretanto, um olhar cuidadoso e um ouvido atento mostram que os Wajãpi distinguem uma ampla palheta de cores, fragmentada com tamanha sutileza segundo padrões de coloração sensíveis designados em referência aos pássaros, às plantas, entre outros elementos do mundo. Dessa forma, o azul turquesa das miçangas tão apreciadas por eles é designado como *kurereposi* [fezes de papagaio]; o verde escuro como *waseikyry* [açai novo]; o vermelho intenso como *arara ãkã* [cabeça de arara]; o azul claro como *namuropi'a* [ovo de inhambu]; o rosa escuro como *isovã karary* [roxo da bebida de cará]; a cor cinza como *omy tanemu* [escuras cinzas]; o tom lilás como *sumiropi'a* [ovo do pássaro *sumi*]; assim por diante.

Muitas plantas são, portanto, denominadas por um processo de comparação e analogia entre as tonalidades de cor de cada termo, o que estabelece uma relação sensível entre eles. Outros exemplos, além do já citado *arara ka'a*, são: as variedades de mandiocas *namu mani'y* [maniva inhambu, *Tinamus major*] e *namupijõ mani'y* [maniva inhambu preto, *Crypturellus cinereus*] que têm a entrecasca do caule preta como as penas das referidas aves; a variedade de mandioca chamada de *wasei mani'y* [maniva açai], cuja entrecasca do tubérculo é da mesma cor dos frutos de açai maduros; a batata *wyname jity* [batata passarinho *wyname*], que tem os tubérculos azulados como as penas desse passarinho; o cará *para'ypotyry kara* [cará flor de *para'y*], cujo tubérculo é de um tom de lilás semelhante ao da flor de *para'y*; *akusi ypo* [cipó cutia], liana que possui uma entrecasca de tom ruivo tal como o do pelo da cutia; entre outros exemplos.

Algo semelhante ocorre com as formas e tamanhos. A princípio, não há um vocabulário extenso para falar dessas dimensões. O que se ouve facilmente são referências como: *-pe* [chapado, plano], *miti* [pequeno], *mitirowã* [não é pequeno], *-i* [relativamente pequeno, menor] e *-u* [relativamente grande, maior]. Entretanto, novamente uma etnografia atenta a tais aspectos revela percepções de formatos e tamanhos extremamente precisos, cujas designações são fundadas em um processo de comparação e na posterior constituição de relações de analogia entre termos concretos. Cabe ressaltar que estamos no âmbito de finas relações qualitativas, que fornecem a especificação e a precisão que só um ouvinte que domina esse código é capaz de compreender.

Tal processo de constituição de índices sensíveis se expressa de modo magistral na coleção de nomes dados às plantas: a árvore *akusi ãkã* [*akusi* = cutia + *ãkã* = cabeça] recebe esse nome pelo formato e tamanho de sua fruta serem análogos aos da cabeça de cutia; o arbusto *tapi'irã revikwarã* [*tapi'irã* = anta + *revikwarã* = anus], assim denominado pela semelhança estabelecida entre sua inflorescência e a referida parte anatômica da anta; a planta *tamõsĩ akanetarã* [*tamõsĩ* = avô de cabelos brancos + *akanetarã* = coroa de plumas de tucano], cujo fruto se assemelha ao *akanetarã*; a árvore *mukuranami'y* [*mukura* = gambá + *namí* = orelha + *'y* = árvore] cuja flor é semelhante à orelha de gambá; a planta herbácea cultivada junto às casas como remédio de caça chamada *akusi nami* [*akusi* = cutia + *nami* = orelha], em que se reconhece a semelhança entre o formato das folhas e a orelha de tal roedor; o *ãjãreme* [*ãjã*³⁸ = ser que habita a floresta + *reme* = lábio], em que se estabelece uma semelhança entre o fruto dessa árvore e os lábios de *ãjã*; o cultivar *jamaratae kara*

³⁸ *Ãjã* é uma complexa figura do mundo wajãpi, adiante me deterei de modo preciso sobre ela.

[*jamaratae* = gengibre + *kara* = cará] cujo tubérculo tem uma morfologia disforme e ramificada, semelhante ao rizoma do gengibre; a variedade de abacaxi *nãñã tapi'irã* [*nãñã* = abacaxi + *tapi'irã* = anta], assim denominado pelo grande tamanho de seu fruto, análogo ao tamanho de uma anta³⁹; *a'ypopyta* [*a'y* = preguiça + *popyta* = pata], um tipo de ingá cujos frutos têm o formato da pata da preguiça; assim por diante.

4ª Nota sobre Ciência: Nomenclatura Botânica

As regras de nomenclatura botânica têm como marco, mais uma vez, a obra de Lineu, especificamente “Fundamenta botânica”, de 1736, onde ele estabelece algumas regras e axiomas para nomear plantas. Segundo Malécot (2008), tratava-se apenas de “regras arbitrárias” de ortografia e uso de sinônimos e homônimos. A despeito do esforço de Lineu, as regras não eram seguidas pelos herbalistas da época, gerando uma grande proliferação de nomes e sinônimos que afogaram os botânicos em um campo de incertezas. De acordo com Malécot, devido a essa grande quantidade de nomes e diferenças de nomenclatura de um país ou de um botânico a outro, Alphonse de Candolle (em 1866, com a redação do “Prodrome”) dedica-se a estabelecer as primeiras leis internacionais de nomenclatura a partir de um estudo intenso da literatura já produzida. Desde então, a nomenclatura vem sendo discutida em congressos internacionais. O primeiro Código Internacional de Nomenclatura Botânica (ICBN) redigido em 1905, foi continuamente adequado e revisto; sua versão mais recente, a 14ª edição, data de 2006.

Desde seu início, com Lineu, o latim é a língua escolhida para nomear os táxons, como se pode ler no ICBN (2006): “Principle V: Scientific names of taxonomic groups are treated as Latin regardless of their derivation”. Curiosamente, mesmo sendo uma língua morta, o latim permaneceu aceso em alguns nichos da nossa sociedade, sobretudo na liturgia da igreja católica e na ciência. Note-se que, por ser uma língua morta e de uso restrito, o latim produz um efeito de apartamento entre o conhecimento científico e aos demais conhecimentos, os quais seguem nomeando as plantas de maneiras distintas. A Ciência, não por acaso, agrupa esses nomes outros sob o rótulo impreciso de “nome popular”, atribuindo-lhe um valor menor. Como bem nota Latour (2000), a divisão entre Ciência e Não Ciência é mais um dos poderosos mecanismos do arranjo moderno, que segue proliferando divisões. Na botânica, a nomenclatura parece ser um dos operadores da grande divisão (Nós/Eles; Ciência/ Não Ciência), tema que será esmiuçado na terceira e última parte da tese.

Por meio do latim, o ICBN estabelece regras e convenções para nomear e classificar as plantas, estabelecendo uma relação intrínseca entre nome e táxon. Tal conexão é fundada na terminação dos nomes, que indicam o nível taxonômico ao qual o referente pertence: uma divisão botânica tem como terminação *-phyta*, uma subdivisão *-phytina*, uma classe *-opsida*, uma família *-aceae*, o gênero não possui uma regra de terminação, como se pode ler no ICBN (2006) “It may be taken from any source whatever, and may even be composed in an absolutely arbitrary manner, but it must not end in *-virus*” (art. 20.1), mas deve respeitar a latinização do nome, uma espécie é denominada por um binômio composto pelo gênero em que está inclusa mais um epíteto específico e, ao lado do binômio, deve ser citado o nome (marcado pela inicial ou abreviatura) de quem primeiro descreveu, nomeou e

---

³⁹ Como já notado em minha dissertação, a anta é uma referência importante de tamanho (Oliveira, 2006: 164).

classificou⁴⁰ a espécie. Como aponta Malécot, a nomenclatura é composta, pois, de três elementos: uma classificação (“un système logique de catégories”), amostras (“un objet réel qui peut être positionné dans une classification”); e nomes (op. cit.: 405).

Se toda essa formalização da nomenclatura científica parece criar um abismo em relação ao que foi descrito sobre os nomes wajãpi, ao atentarmos para a formação dos nomes de espécies encontramos aproximações interessantes.

Alguns epítetos específicos também podem ser analisados linguisticamente tais como: o açaí, *Euterpe oleracea*, que carrega o nome de uma musa da mitologia grega (Euterpe) em seu gênero e um epíteto específico que marca a característica oleaginosa (oleracea) de seus frutos; já a juçara, palmeira de mesmo gênero do açaí, que se espalha pela mata atlântica, é denominada de *Euterpe edulis*, cujo epíteto (*edulis* = comestível) marca a comestibilidade de seu meristema apical; a espécie exótica *Calliandra spinosa* (*calo* = belo; *andro* = masculino; *spinosa* = espinho), que pode ser encontrada em muitos jardins do sul e sudeste, é assim denominada devido aos seus coloridos e proeminentes estames (parte masculina da flor) e pela presença de espinhos; a espécie de embaúba, *Cecropia hololeuca*, possui tal epíteto (*holo* = total; *leuca* = branca) devido à qualidade contrastiva de suas folhas em relação às demais do mesmo gênero – elas são brancas, destacando-se da mata verde; há o exemplo do gênero de plantas herbáceas denominado *Leonurus* (*leo* = leão; *urus* = rabo) cuja inflorescência organizada em bolas ao longo do pendão, lembra a ponta peluda do cauda de um leão; a espécie nativa denominada *Pourouma cecropiifolia*, tem como epíteto (*cecropi[a]* = gênero da embaúba; *folia* = folha), que marca a semelhança de sua folha palmada com a da embaúba (*Cecropia sp.*); entre muitos outros exemplos.

Ainda que os nomes científicos façam referência a qualidades sensíveis, por vezes estabelecendo alguma cadeia de relações entre termos qualitativamente semelhantes, tais associações não estão pautadas em uma experiência sensível efetiva: a maioria dos botânicos não pode ver ou tocar um rabo de leão, e/ou em plantas do gênero *Leonurus*, para compreender a similaridade entre ambos. Assim como também podem nunca ter observado uma embaúba e em uma *Pourouma cecropiifolia*, para apreender por meio da experiência a semelhança enunciada em seu nome. O uso do latim é outro artifício que provoca um distanciamento, uma lacuna, já que, por ser uma língua morta, muitos não notam a produtividade (linguística) de tais nomes.

Do ponto de vista dos micro processos do conhecer, a diferença entre o que foi descrito para o caso wajãpi e apontado sobre nomenclatura botânica reside no contínuo engajamento necessário ao aprendizado de um nome e de seu significado, movimento que na Ciência é gradualmente extirpado por seus mecanismos de universalização, homogeneização e estabilização do conhecimento.

A Construção de Índices Qualitativos

Além das relações de similaridade dadas de modo condensado na nomenclatura botânica, podemos observar tais operações também em enunciados sobre determinadas plantas.

---

⁴⁰ Caso uma espécie seja reclassificada, mudando de gênero, o autor dessa mudança passa a ser referido ao fim do binômio da espécie, no entanto, conserva-se entre parênteses o nome do primeiro autor. Guarda-se assim certa historicidade da classificação: “Le cas échéant, il est suivi par les noms de deux auteurs (ou groupes d’auteurs) qui donnent des indications sur l’histoire de ce nom: *Bergenia crassifolia* (Linné) Engler; Linné avait créé le nom *Saxifraga crassifolia*, puis Engler a ensuite placé ce taxon dans le genre *Bergenia*” (Malécot, 2008: 406).

Uma construção muito comum nas falas e conversas em língua wajãpi é o uso de expressões comparativas que marcam analogia: *awĩ vo* [tal como...], *a'e vove* [tal como...], *ãgyvo* [igual a...], *arapira* [como isso...], entre outras variações linguísticas. No universo pesquisado, tais expressões aparecem de modo incisivo na descrição de vegetais.

Ao falar sobre a árvore *ajawa*, um velho wajãpi descreveu-a da seguinte maneira: “**Turi vove**, *ijy moãrowã, jamoeny teve, ipije katu*” [“**É como turi** (nome de outra árvore), tem muita resina, a gente usa para acender também, é cheiroso”]. A descrição começa com uma comparação entre as árvores *ajawa* e *turi*, sendo a última uma espécie muito conhecida por ser a principal resina para encandecer. Provavelmente por ser tão comum ele pressupôs que eu a conhecesse, usando-a como referência. Analogia semelhante foi feita com a árvore *jyta'y*: “**Aevove turi**, *isereneny te, ijy teve, omoeny teve...*” [“**Ela é igual como turi**, é brilhante, tem resina também, e acende também...”].

O estabelecimento de uma similaridade sensível por meio da comparação ocorreu também na descrição da árvore *kumesi*: “*Kumesi isoromomy katu, wasei vo*” [“Kumesi fica bem preto escuro **como açai**”], a similaridade aqui estabelecida é entre as cores dos frutos do *kumesi* e do açai, ambos de um preto profundo (*omy*). O açai, uma das principais referências dessa cor, foi evocada em outra descrição: “*Uve ike rupi kurumã... aevove ama'y i'y, i'a aevove wasei, omy, ja'u katu i'a, ë'ëgatu*” [“Por aqui tem *kurumã*... **é como o tronco de embaúba, o fruto é como açai**, preto escuro, a gente come bem, seu fruto é bem doce”]. Nesse enunciado, além da informação sobre coloração temos uma qualificação do caule de *kurumã*, que é semelhante ao da embaúba – espécie extremamente comum usada para fabricar o famoso *ture* (clarinete).

O cheiro, como um índice informativo importante nos processos de identificação, é igualmente passível de ser comparado. Um bom exemplo foi o que me disseram sobre a árvore *karamuri*: “*Nija'ui i'a kwerã, ipije ajawyi nija'ui, mijarã o'u kurijõ: taitetu, kwata... Ipije katu, o'u remë mijarã ro'o ipije teve, a'e vove seborã ipije*” [“Não comemos sua fruta, ela cheira [forte] por isso não a comemos, caça apenas a come: caititu, coamba... Tem cheiro bom e quando nós comemos carne de caça também tem aroma, **cheira tal como a cebola**”]. Aqui a nossa conhecida e cobiçada cebola, serviu como uma referência olfativa. Outro exemplo é o da árvore chamada *taitetukãsiga'y*, cujo cheiro foi dito ser semelhante ao odor de caititu, o que está expresso no termo que lhe dá nome: *taitetu* = caititu; *kãsiga* = catinga; *-y* = pé de.

Quanto aos formatos e suas relações com partes de animais, temos um exemplo ainda não apresentado, a árvore *akykynami'y*, sobre qual me disseram: “*Atã... Ipotyry ivo akyky nami*” [“É dura... **Sua flor é tal como a orelha de guariba**”], daí se justifica seu nome: *akyky* = guariba + *nami* = orelha + *-y* = árvore. A analogia entre orelha de um macaco específico e as flores de determinada árvore cria um índice qualitativo fundado na experiência.

Como último exemplo, recorro à similaridade estabelecida com objetos. Em uma descrição feita sobre a árvore *pasisi*, ouvi o seguinte enunciado: “*Nija'ui. I'a kēga aevo mo'yry, mijarã opota kurijõ: namu, sumi, tōkana, kwata, akyky, kai...*” [“Não comemos. Sua fruta é pequenina **como miçanga**, apenas caça gosta: inhambu, tipo de codorna, tucano, coamba, guariba, sagui...”]. No caso da planta *kyseraparã*, outro objeto foi evocado para estabelecer uma similaridade sensível: “*Marija vo i'a kwerã*” [Seu fruto é como uma faca], dessa analogia vem provavelmente seu nome: *kyse* = faca + *raparã* = flecha.

Assim, os mais diversos elementos podem ser usados como referências para estabelecer similaridades sensíveis e criar índices qualitativos passíveis de serem experimentados, reconhecidos e entendidos.

Brent Berlin (1992) e Bright e Bright (1976 [1965]) fazem algumas considerações sobre esse tipo de fenômeno, indicando sua presença em várias etnografias, mas seguem por uma análise distinta.

Berlin cita o referido artigo de Bright como o primeiro a apontar o uso de um recurso comparativo para classificar e qualificar plantas. Para Bright et. al., que trabalhou junto aos povos do Noroeste da Califórnia, esse fenômeno, somado a existência de categorias polissêmicas, como a categoria *tepo* dos Yurok que designa tanto “árvore” como “o conjunto das coníferas” (pinheiros) (Bright et. al., 1976 p. 79-81), leva os autores a propor que as taxonomias indígenas não seriam estruturadas de modo hierárquico como haviam sugerido os autores Charles O. Frake e Harold C. Conklin (que inspiraram Berlin), mas antes orientadas por relações concêntricas. Para Bright, as categorias eram organizadas em torno de “melhores exemplos”, os quais serviriam como elemento de comparação na estruturação de um conjunto. No caso da categoria *tepo*, as coníferas seriam um protótipo da categoria árvore a partir do qual as demais espécies seriam referidas por comparação.

Berlin apesar de creditar certa primazia a esses importantes apontamentos de Bright et. al. Não aceita as críticas contra o modelo hierárquico. Para Berlin a organização hierárquica continua a operar mesmo com o funcionamento de protótipos.

A ideia de Bright et. al. é posteriormente desenvolvida por Eugene Hunn (1977), aluno de Berlin, que afirma que a configuração de categorias classificatórias é feita em torno de núcleos, que exerceriam uma força centrípeta ao seu redor criando um campo categorial delineado por uma periferia rarefeita. Os membros da periferia seriam, assim, classificados de modo ambíguo, ao passo que os membros do epicentro seriam classificados inequivocamente. Tais proposições estão relacionadas também à famosa teoria dos protótipos e ao pertencimento gradativo de Eleonor Rosh (1978).

Toda essa linhagem teórica, apesar de suas nuances e diferentes terminologias, entende o recurso comparativo e o consequente estabelecimento de uma analogia entre duas espécies vegetais como um elemento do funcionamento e da constituição de categorias e sistemas classificatórios em torno de protótipos. A comparação é sempre feita em relação a uma espécie exemplar.

Por esse aporte teórico, os exemplos wajãpi das árvores *ajawa* e *jyta'y*, ditas serem *aevo* (tais como) *turise* encaixam com aparente perfeição. Por essa chave interpretativa poderíamos sugerir que a árvore *turi* é um protótipo das árvores que possuem resina inflamável.

Todavia, proponho construir a análise do material de outro modo: tomar o conjunto de relações de similaridade enunciadas no contexto de minha pesquisa sobre plantas da floresta e, em seguida, ampliar para exemplos do emprego dessa mesma estrutura comparativa, extremamente comum nas falas wajãpi. Ao ampliarmos o escopo dos dados, a ideia de “protótipo” ou “melhor exemplo de uma categoria” parece não dar conta dos enunciados apresentados. Os exemplos mostrados até aqui já demonstram isso, uma vez que envolvem elementos diversos (faca, miçanga, o cheiro da cebola e partes anatômicas de animais) e não exclusivamente relações de semelhança entre espécies vegetais, as quais dão a ideia de haver a operacionalização de protótipos.

Alargando o escopo de uso desse recurso discursivo, é frequente ouvir os Wajãpi referirem-se a um tempo passado ou a uma idade por meio da comparação entre pessoas. Em diversas circunstâncias, ao perguntar quando se deu algum acontecimento vivenciado e narrado por um interlocutor, ele rapidamente apontava para alguém no pátio ou se referia

a alguma pessoa conhecida e dizia: “*Awĩ vo remẽ*” [“Quando eu era como ele”]. É igualmente comum, ao contar uma narrativa do começo dos tempos, que o enunciador marque a temporalidade fazendo referência à semelhança inicial entre homens e animais. Waiwai ao narrar uma história sobre a mandioca do veado, transcrita adiante (cf.: 77), iniciou sua fala da seguinte maneira: “*karamoe remẽ, jane vo remẽ*” [“há muito tempo, quando [veado] era como nós”].

Ao que tudo indica, o interesse dos Wajãpi não está numa quantificação dos termos e sim numa qualificação sensível. Trata-se, pois, de uma especificação minuciosa da qualidade de um elemento (que pode ser uma planta, uma pessoa, um animal ou um tempo), por meio de um encadeamento de relações de similaridade entre caracteres concretos.

A minha suposição é que esse recurso comparativo serve para estabelecer, contextualmente, índices qualitativos que possam informar de modo preciso sobre os aspectos sensíveis de um determinado termo. Ao narrar uma experiência que não foi vivida ou compartilhada pelo seu ouvinte, o narrador recorre a comparações e ao estabelecimento de analogias que tornam possível que a informação reportada seja, de algum modo, adequada um conjunto de experiências do ouvinte.

5ª Nota sobre Ciência: O Lugar do Sensível

E quanto ao lugar do sensível na taxonomia científica? A afirmação dos botânicos Foster e Gifford de que a simples atenção aos aspectos externos dos vegetais “não é confiável” e que “a observação de similaridades e diferenças externas entre plantas terrestres frequentemente conduz a conclusões incorretas” (1959: 1, tradução minha), traz, subjacente, a máxima de um dos pilares da filosofia ocidental que funda a ciência (Stengers, 2007): a falácia dos sentidos, afirmada por Descartes.

Apesar de a apreensão sensível ser fundamental nas descrições das plantas, nos estudos morfológicos e, portanto, na taxonomia, ela deve ser extirpada da análise e dos resultados finais. Esse processo se dá, basicamente, por intermédio de dois mecanismos: o primeiro é a mensuração, o segundo o estabelecimento de padrões e convenções universais. Vejamos como isso ocorre na pesquisa científica que acompanhei.

Ao observar as fases finais de uma pesquisa que tinha por objetivo fazer uma revisão taxonômica e a filogenia de alguns gêneros da família Gentianaceae, a pesquisadora narrou seus passos iniciais. Primeiramente juntou todas as exsicatas das espécies com as quais trabalharia e, durante alguns dias, observou por instantes cada exemplar, sem ler a etiqueta de identificação da espécie. Ansiava, com isso, apreender um “aspecto geral” da planta, sem se “apegar aos detalhes”, como dissera. Depois ela as organizou em pilhas do que achava mais parecido.

Esse método intuitivo, talvez exclusivo desta pesquisadora, já que ela afirmou não ter lido ou ouvido sobre sua execução, aponta para seu esforço em construir uma imagem mental das plantas estudadas e um acúmulo de experiência que lhe possibilitariam um reconhecimento através dos aspectos globais de cada espécie. Esse processo parece fundamental na construção de um conhecimento sobre um vegetal na medida em que permite o reconhecimento devido ao acúmulo de diversos caracteres apreendidos e não do recorte de alguns poucos traços distintivos. Arrisco dizer que cada wajãpi, assim como cada botânico ou leigo constroi um entendimento sobre uma determinada categoria específica através de uma composição de todos os caracteres passíveis de serem percebidos em um

conjunto de espécimes. A soma das características percebidas resulta em uma ideia global do que é um gengibre, uma sumaúma, um angelim, um manjerição, etc., contudo, nem sempre esses aspectos são passíveis de serem descritos e enunciados verbalmente.

O passo seguinte da pesquisadora foi realizar a descrição morfológica dos espécimes coletados. De maneira sistemática, ela observava e investigava cada exsicata, preenchendo os dados em uma tabela de, aproximadamente, 130 caracteres. A título de ilustração cito alguns deles, apenas concernentes a aspectos da folha: cor; arranjo no ápice e na base da planta; presença ou ausência de pecíolo; textura da lâmina; formato; largura; comprimento; relação entre largura/comprimento; formato da base e do ápice da folha; aspectos da margem; superfície de cima e superfície de baixo; padrão de enervação; nervuras na face superior e inferior; número de enervações secundárias e de enervações terciárias.

Cada um desses itens é mensurado – suas proporções são medidas e sua ocorrência contabilizada – e descrito de acordo com um jargão técnico, que intenta precisão e diminuição do viés subjetivo da observação. Como ela me exemplificou: “*falar que uma folha é coriácea, a pessoa sabe que não é uma folha mole...*”. Também mostrou o quadro organográfico com formatos de folha, seus respectivos nomes e padrões. É por meio desse quadro que um formato é descrito de modo preciso, com termos técnicos como: *lanceolada, aristada, acuminada, palmada*, etc. As enervações também são organizadas e descritas em padrões; há folhas de enervação *reticulada, pinada, estriada, curvinérvea* etc. O mesmo ocorre para cada órgão vegetal. Quanto às cores, elas são comumente descritas por meio de seus termos populares, mas há quem faça uso da tabela cromática, indicando os números de cada tom.

Fig. 10 – Organografia de ápice e base de folhas (Vidal & Vidal, 2006).

Ainda que alguns dos termos técnicos façam referência a aspectos sensíveis, tais como coriáceo (textura de couro) ou pinada (em forma de pena), essas relações são traçadas em um nível mais distante do mundo tangível, afinal, o couro de vaca difere do de cobra e de tantos outros, assim como o formato de uma pena de galinha e de avestruz são distintos. Nesses termos técnicos não há a criação de um índice qualitativo concreto, como se pode observar no caso wajãpi. Há, pois, certa distância do sensível, constituída paulatinamente por esses processos de descrição morfológica. Uma pequena controvérsia narrada pela referida pesquisadora, aponta para a necessidade de extirpar esses índices qualitativos da análise: a jovem taxonomista havia escrito um artigo sobre o gênero que pesquisava e deveria ter como coautora a maior especialista em Gentianaceae. Ao ler o artigo em questão, uma das sugestões da especialista foi quanto a uma referência de cor. Na descrição das pétalas de uma espécie a jovem as caracterizou como “cor de vinho”. A especialista fez o seguinte comentário: “mas tem vinho tinto, vinho rose, vinho branco... Você deve mudar para púrpura ou magenta”. A relação entre elementos sensíveis não foi corroborada justamente por esse não ser um índice qualitativo, ou seja, por não comunicar ao leitor uma qualidade específica. Além disso, dada a gama existente de vinho, tal referência dependeria de uma apreensão subjetiva do que seja tal categoria de cor.

A mensuração das partes junto com o uso de um jargão técnico realiza a captura do sensível de modo a transformá-lo em medidas precisas, reduzindo particularidades a padrões. Assim, o sensível é gradualmente purificado de sua subjetividade e de sua contextualização e transformado em dado objetivo – nos termos de Latour (et. al. 1997, 2000), em “inscrição”.

“Inscrição” é cunhado por Latour (op. cit.) para dar conta de um dos principais produtos do laboratório: os artigos. Entretanto, essa expressão não se restringe apenas aos textos produzidos nessa “usina singular”, mas a todo o *corpus* documental, especialmente os resultados gráficos produzidos por máquinas – o sequenciador de moléculas de DNA (cromatógrafo), o analisador automático de aminoácidos, o espectrômetro etc. Segundo Latour, “inscrições” são:

“[...] todos os tipos de transformação que materializam uma entidade num signo, num arquivo, num documento, num pedaço de papel, num traço.”
(Latour, 2001: 350).

Nas etapas de pesquisa aqui descritas, não há máquinas, o processo de inscrição é realizado de modo artesanal, através do uso de um vocabulário técnico, da mensuração, da elaboração de exsicatas, da descrição e dos desenhos.

Em “A Esperança de Pandora” (2001) Latour narra brevemente os procedimentos de uma botânica em campo. Descreve a coleta, a prensagem do material e a produção de exsicatas como um processo de inscrição. Sugiro que no caso aqui apresentado – a pesquisa em taxonomia botânica – o processo de inscrição tenha a função de capturar o sensível, encaixando-o em categorias mensuráveis, objetivas e padronizadas, como meio de extirpar a subjetividade de quem percebe.

Esse processo de captura do sensível pode ser notado na própria confecção das exsicatas: o pesquisador vai a campo, realiza a coleta, prensa e seca o material. Depois, no laboratório, o exemplar será fixado em uma folha de papel e receberá uma etiqueta contendo informações sobre o local de coleta, nome do coletor, data, nome científico da espécie, do gênero e da família, e qualquer outro tipo de informação relevante (usos populares, coloração *in natura* etc.). Eis que se tem em mãos a exsicata, principal objeto de estudo dos taxonomistas, onde a complexidade de um espécime *in situ* é reduzida por uma

planificação – passa de três dimensões para duas –; o vegetal é transformado em uma página.

É curioso notar que as plantas não são descritas, analisadas e classificadas em campo: são coletadas, prensadas, secas, numeradas e, só então, é que o pesquisador, no conforto de sua bancada, realizará o escrutínio necessário para produzir uma descrição e a classificação apropriadas.

Por fim, feita a exsicata, finda a descrição da espécie e a sua classificação, é que se poderá processar um dos resultados finais da pesquisa: a produção de pranchas nas quais um espécime é desenhado, de modo a destacar os aspectos descritos, suas medidas e proporções, com ênfase nos traços distintivos. Esse seria o fim da captura do sensível e sua completa transformação em inscrição, purificada da miríade de sensações que se tem em campo. Nos desenhos botânicos, como se poderá notar na sequência de imagens abaixo, o sensível é reduzido à forma e à proporção.

Fig. 11 – Foto de *Calolisianthus pendulus*, (Calió, 2009, p.125)

Fig. 12 – Foto minha de exsicata de *Calolisianthus* sp.

Fig. 13 - Desenho de *Calolisianthus pendulus* retirada de Calió, 2009: 123.

-Rãna: “o que parece ser não sendo”

O sufixo *-rãna*, traduzido correntemente como “falso”⁴¹ pelos Wajãpi e por outros grupos de língua Tupi-Guarani, é muito recorrente na composição de nomes de plantas da floresta e, como se verá, trata-se de outro modo de estabelecer uma relação sensível entre plantas. Vejamos algumas situações de uso do *-rãna*.

Depois de uma viagem de visita aos Wajãpi da Guiana Francesa, segui acompanhando o chefe Waiwai na sua volta à aldeia Mariry. O último trecho desse longo retorno foi a subida do igarapé mariry, um curso d’água estreito e raso. Conforme adentrávamos em direção a sua cabeceira, mais a mata ciliar sufocava o rio e tornava nossa passagem morosa, a viagem se tornava mais árdua devido ao motor de popa, com problemas mecânicos ele parava a todo o momento, necessitando de ajustes. Foi numa dessas paradas repentinas, quando o barco começou a ser levado pela correnteza no sentido contrário, que Waiwai gritou ao proeiro: “*Epy urukurãna, epary!*” [“Segure o galho de **urukurãna**, meu neto!”]. *Urukurãna* é *uruku* (urucum) acrescido do sufixo *-rãna*. Waiwai mandava que seu neto agarrasse um galho que pendia sobre a água, cujas folhas eram muito semelhantes às de um pé de urucum.

Antes de passar a uma análise desse sufixo listo mais alguns exemplos de plantas que carregam o *-rãna* e os comentários feitos sobre eles nos contextos de listagens e de caminhadas mata a fora:

Jiru’arãna – *Jiru’a*, um tipo de taioba plantado pelos Wajãpi, + *-rãna*. O *jiru’arãna* é “*paku remi’ô’y*” [“pé de comida de pacu”].

Kuirãna – Cuia + *-rãna*. “*Yjarã rupi, aevove kui, tayry i’a*” [“Está ao longo do rio, **é como cuia**, seu fruto é pequeno”].

Peki’arãna – Pequiá + *-rãna*. “*Nijai, ivo peki’a*” [“Não comemos, mas **é igual ao pequiá**”].

Mekurãna – Timbó + *-rãna*. “*Meku vo wete, nojukai pira*” [“É **igual mesmo ao timbó**, não mata peixe”].

O termo *-rãna* é sempre acrescentado a nomes previamente existentes, a plantas conhecidas. As descrições sobre *mekurãna*, *peki’arãna* e *kuirãna* recorrem aos já mencionados recursos linguísticos de estabelecimento de semelhança (*ivo*, *aevove*, etc.), e nos revela que elas são plantas similares àquelas que carregam seu primeiro nome. No entanto, não possuem as mesmas qualidades ou funções, diferenciando-se, portanto, de *meku*, de *peki’a* e de *kui*, respectivamente.

Outra situação vivida em campo explicita este valor semântico do *-rãna*. Em um trajeto feito ao longo floresta passamos por uma árvore a qual me apresentaram como *pairarãna* [*paíra* = arco + *-rãna*]. Perguntei se ela também era usada para fazer arco, ao que me responderam: “*Any! Nikatui, irãna kurijote. Ivo paíra, i’a ivo teve, ipotyry ivo teve, âtã!*” [“Não! Não presta, é seu *rãna* apenas. É igual ao *paíra*, seu fruto é igual, sua flor também é semelhante, é dura!”]. A resposta foi categórica, trava-se de uma árvore muito semelhante, mas que não era, de fato, *paíra* e que, portanto, não possui a combinação de flexibilidade e resistência necessária para confeccionar arcos.

Nesse sentido, *-rãna* não é traduzido por “falso” pelos Wajãpi por acaso. Os traços semânticos que esse sufixo carrega são: extrema semelhança aparente e diferença quanto às propriedades, o que pode conduzir a enganos. Em todo caso, não creio que essa seja a

---

⁴¹ Esse sufixo também está presente no português, vindo de empréstimo do Tupi. No dicionário Houaiss lê-se: “pospositivo do tupi ‘rana’ semelhante, parecido a, da feição de” (2001: 2382).

melhor tradução de *-rãna*, uma vez que a oposição falso/verdadeiro não parece fazer sentido em um sistema em que não há termos fixos e absolutos, mas apenas posições situacionais e contextuais, algo que ficará mais evidente ao final desse capítulo. Nesse caso, opto por traduzir *-rãna* como “o que parece ser não sendo”⁴².

-Rãna possui outra propriedade muito interessante: funciona como um coringa das formas classificatórias. Passemos aos eventos onde esse caráter tornou-se evidente.

Na já mencionada viagem à Guiana Francesa, tivemos que ficar por dois dias hospedados em um hotel na cidade de Oiapoque, de onde partiríamos rumo à cabeceira do rio Oiapoque para uma estadia nas aldeias wajãpi do outro lado da fronteira. Depois de acomodados no hotel, sai no pequeno corredor onde já me esperavam os velhos Waiwai e Matapi. Ali ficamos, aguardando os demais membros da comitiva. Nesse corredor havia um canteiro com várias plantas ornamentais, as quais eu observava quando Waiwai se aproximou. Olhou-as por alguns instantes e indicou cada uma delas dizendo seus nomes: apontando uma pequenina moita de frutos vermelhos disse “*kã’ãe rãna, weru ete!*” [“é quase pimenta *rãna*”], “*juru’erãna*” referindo-se a uma folhagem verde que parecia com *juru’e*, planta cultivada nas roças que tem seus frutos usados para lavar a boca de crianças que não comem direito; e uma pequena palmeira ornamental que ele disse chamar “*pinorãna*”, *pino* = bacaba + *rãna*.

Todos esses vegetais, que não existem na mata ou nas roças e pátios da TIW, apesar de não serem conhecidos previamente por Waiwai, foram nomeados e classificados de acordo com uma lógica wajãpi. Isso é uma evidência de que as formas classificatórias e a nomenclatura wajãpi podem dar conta de elementos novos, sendo capazes de abarcarem toda a diversidade que por ventura venham a se deparar. Isso me parece particularmente possível especialmente por categorias como *-rãna* que podem ser combinadas a todo o estoque de nomes conhecidos. Como uma abertura no sistema, o *-rãna* permite o novo tornar-se inteligível. As taxonomias wajãpi, ou de qualquer outro povo (inclusive a científica), devem dar conta do todo, caso contrário elas se colapsariam frente a qualquer elemento desconhecido. Afinal novidades são encontradas com mais frequência do que se imagina, sobretudo em uma floresta tão vasta. Vale notar que Lévi-Strauss (1970) já falava acerca da ambição totalizadora do pensamento selvagem, aspecto que não é corroborado pela antropologia cognitiva de que me ocupo.

Berlin assume uma posição contrária a essa ao afirmar, em seu primeiro princípio universal, que as “sociedades tradicionais” classificam apenas uma porção da biodiversidade que os cerca. Tal proposição se baseia no fato de que o sistema científico reconheceria uma diversidade muito maior do que a que é nomeada pelos sistemas nativos. Em suas palavras:

“O princípio 1 codifica a óbvia observação empírica de que, em sistemas etnobiológicos de classificação, nem todo o potencial cognoscível de espécies de um habitat particular recebe reconhecimento conceitual” (1992: 21, tradução minha).

Todavia, não me parece que a “óbvia observação empírica” (o fato⁴³) de a taxonomia científica reconhecer um número maior de espécies do que um sistema de classificação nativo signifique que o último deixe parte dos seres inominados ou não tome deles conhecimento; parece, antes, que agrupamentos são criados e rotulados de modo distinto por cada sistema. Para nos atermos a dois exemplos extremos: os Wajãpi nomeiam todos

⁴² Tradução sugerida pela linguista Sílvia Cunha em comunicação pessoal.

⁴³ Só o modo de construção da assertiva de Berlin, que usa uma ideia de fato e empiria como dado, poderia ser desconstruída a partir das considerações de Latour (2001 e 2002) acerca dos mecanismos de produção do fato.

os musgos e hepáticas (os quais fazem parte na taxonomia científica da divisão briófitas, possuindo milhares de espécies reconhecidas e nomeadas) por um único termo: *topiu*. Entretanto, como já mencionado, onde a ciência vê uma única espécie de jaguar (*Panthera onca*), os wajãpi distinguem pelo menos quatro tipos.

O fato é que os Wajãpi possuem um nome para tudo que os rodeia ou venha a cercar. Em todo esse tempo de trabalho, ao indagar sobre algum vegetal jamais recebi uma resposta do tipo “isso não tem nome”. Se eles não conhecem, examinam, conversam entre si, ou pedem ajuda a algum velho sabido, mas nunca deixam de nomear e classificar, de algum modo, o espécime em questão. Isso inclui também vegetais exóticos encontrados em suas andanças mundo a fora. Por meio de aproximações e do manejo do léxico, eles são capazes de nomear tudo. Aliás, o que lhes provoca estranheza e chateação é o fato de eu não ser capaz de conhecer e nomear em português todas as plantas que eles me apresentam em nossas andanças pela *ka’a*.

A Dinâmica dos Sufixos Classificatórios

-*Rãna* não é a única brecha dos modos de classificação wajãpi, outros sufixos permitem através de combinações criar rótulos e categorias facilmente. Como coringas, eles podem se combinar a qualquer termo, mas não de qualquer forma. Esse é o caso dos sufixos *-’i* e *-u*.

O traço semântico marcado pelo *-’i* é o pequeno tamanho de um fruto (ou qualquer outra parte do vegetal) em relação à mesma parte de outro vegetal. Assim, é usado para referir plantas muito semelhantes entre si, que, ao contrário do *-rãna*, possuem as mesmas propriedades, mas que se diferenciam em duas categorias pelo tamanho relativo.

O bacuri, chamado na língua wajãpi de *kurupitã*, possui a variação *kurupitã’i*. Ambos são extremamente semelhantes em seus atributos sensíveis, em especial em seus aspectos morfológicos, ademais, dão frutos comestíveis e de mesmo sabor. Entretanto, o *kurupitã’i* dá frutos pequeninos (*“ta’yre’rã”*) se comparados aos carpos fartos do *kurupitã*. Aliás, esse é mais um exemplo em que ocorre uma super diferenciação do sistema nativo em relação ao científico: onde a ciência enxerga uma única espécie, *Rheedia macrophylla*, os Wajãpi distinguem duas categorias.

O mesmo ocorre com as palmeiras *ovĩe ovĩ’i* (ambas *Geonoma deversa*), palmeiras extremamente semelhantes em seus aspectos sensíveis cujas folhas são usadas para cobrir as casas. O que as diferencia, nesse caso, é o tamanho relativo da folha.

A já mencionada árvore de frutos comestíveis *waa* (Sapotaceae) também possui uma cisão em categorias através do acréscimo do *-’i*: *waa’i* e *waa’ipijõ* (*waa’i* preto), em que se marca o pequeno tamanho relativo do carpo.

Por fim, esse sufixo é acrescido também a nomes de plantas cultivadas, tais como: abacaxi, cupuaçu e caju. Nesses casos, a carga semântica do sufixo *-’i* se complexifica. Quando *-’i* é combinado ao nome de um vegetal cultivado pelos wajãpi essa variante sempre pertence ao domínio da floresta, uma versão selvagem da planta em questão. Assim, os comuns *nãnã’i*, *kypya’i* e *akaju’i* se referem respectivamente ao abacaxi, ao cupuaçu e ao caju não-plantados, encontrados na floresta e qualificados, portanto, como *ka’arupí*. É importante notar que esse mecanismo de nomenclatura não poderia ser invertido. Nunca ouvi e creio não ser possível usar o sufixo *-’i* para referir uma espécie cultivada. Essa seria mais uma categorização que têm como pano de fundo a cisão plantado/não-plantado, roça/floresta.

Há outros modos de se qualificar e se referir a variedades cultivadas que são em algum âmbito menores que outras, como, por exemplo, a variedade de pimenta chamada *kã'ãe siri* [*kã'ãe* = pimenta + *siri* = pequena] por causa de seus pequeninos frutos, ou a mandioca *maní'y yvyreve* [*maní'y* = maniva + *yvyreve* = baixa] assim chamada devido a baixa estatura de seu pé.

O outro sufixo mencionado, *-u*, é uma contração de *wasu*, grande. Ao contrário do *-í*, ele pode ser acrescentado aos nomes de plantas da roça (*kooporã*) ou da floresta (*ka'aporã*).

-U marca algum aspecto de grande dimensão de uma dada espécie, como nos exemplos que se seguem: o tipo de ingá denominado *ãgau* possui vagens enormes; a árvore chamada *yvyrau* possui um tamanho descomunal; as variedades de cará chamadas de *karau* possui tubérculos grandes; assim por diante.

Por sua característica combinatória, como todo sufixo, *-u* pode funcionar como um facilitador na criação de nomes e táxons, adequando-se a ideia de categoria coringa, tal como ocorreu na seguinte situação.

Na mesma viagem rumo às aldeias da Guiana Francesa, mas, dessa vez, na pequena Vila Brasil (que se localiza na margem brasileira do rio Oiapoque), ao andarmos pelas pequenas ruas de areia vimos um jardim florido, nele, chamou a atenção de Waiwai uma enorme pita (*Fucraea foetida*). O velho wajãpi perguntou como chamava aquela enorme planta, ao que respondi “pita”. Ele ficou olhando por mais alguns instantes até dizer: “*kurawau eu ijupe*” [“sisal grande, eu chamo ele”]. Waiwai rapidamente reconheceu a semelhança sensível entre aquela inesperada pita e o *kurawa* (sisal, *Agave sisalana*) que eles plantam em suas roças. Vale notar que ambas são da mesma família científica, Agavaceae, e que, deste ponto de vista (científico), também são muito semelhantes. Nada mais apropriado do que chamar e classificar aquela planta de *kurawau*, marcando por um lado a similaridade morfológica e por outro a diferença que as afasta – o tamanho.

Dessa forma, os sufixos *-rãna*, *-í* e *-u* habilitam o sistema de nomenclatura wajãpi a criar novos nomes, logo, novas categorias, tornando as formas classificatórias capazes de criar locais para o novo, capacidade intrínseca a toda e qualquer taxonomia. Além disso, tais sufixos operam por meio do estabelecimento de similaridade, cada qual estabelecendo um tipo ou um grau de similaridade e diferença. A semelhança estabelecida pelo *-rãna* é apenas aparente, isto é, por suas características sensíveis, mas não por suas propriedades intrínsecas (comestibilidade, utilidade etc.). Já a similaridade estabelecida pelo *-í* e pelo *-u* envolve a manutenção de uma mesma propriedade (função), mas uma semelhança sensível apenas parcial, já que seus tamanhos relativos divergem. A similaridade é, pois, diferenciadora.

Árvores Chefe: a Magnitude Amazônica

Como notado, a referência a tamanhos é algo recorrente na qualificação dos vegetais e é uma dimensão importante nos processos de classificação. Atenção especial é devotada ao tamanho descomunal que alguns seres assumem no ambiente amazônico.

Além dos sufixos de tamanho relativo (*-u* e *-í*), há os qualificadores *wasu* (grande), *mitirowã* (não-pequeno, logo, muito grande) e *ta'yrowã* (não é muito pequeno, é pois, enorme).

A anta (*Tapirus terrestris*) é outro qualificador de tamanho que aparece, sobretudo, no campo dos nomes de vegetais: *nãñã tapi'ira* [abacaxi-anta], variedade de abacaxi que

fornece os maiores frutos; *asikaru tapi'ira* [cana de açúcar anta], variedade de cana que possui caules mais grossos; a árvore *tapi'ira yvyra* [árvore anta], assim denominada pelo seu grande porte; entre outros exemplos.

As qualidades sensíveis da anta, maior mamífero amazônico, fazem dela um excelente índice de grandeza: o enorme peso para se transportá-la quando morta, o que requer que o caçador vá buscar ajuda na aldeia, anunciando ao longe seu êxito com assobios; a farta quantidade de carne que é largamente distribuída e pode alimentar uma aldeia por dias; o grande volume de fezes que é retirado de suas tripas durante o esquartejamento na mata; o odor excessivamente nauseabundo emanado dessa operação. Tudo muito intenso, exagerado.

Mas a grandeza descomunal é observada de modo especial entre algumas árvores que se sustentam sobre o solo amazônico. São elas que dão corpo ao que se convencionou chamar de floresta de terra firme. Só quando se tem a oportunidade de passar ao largo de um frondoso angelim, de uma sumaúma, ou de qualquer outra dessas gigantes que se destacam do dossel da floresta, é que se pode, de fato, apreender suas dimensões e compreender porque elas ganham proeminência em diversos aspectos do pensamento wajãpi. Muitas dessas espécies são, por isso, qualificadas como *-rovijã*, termo usado para denominar chefes.

Na aldeia Yvyrareta, logo nos primeiros dias de minha estadia, notei uma árvore que se destacava da floresta ao fundo. Perguntei ao velho Kuruwari o que era: “*Tawar!*” (*Couratari fagifolia*)⁴⁴, ele respondeu; alguns segundos depois enfatizou, “*Tawarirovijã!*” [“Tawari chefe!”]. Algo semelhante ocorreu na aldeia Jakareyty, quando indaguei o nome de uma árvore cuja frondosa copa também sobressaía na paisagem ao redor da aldeia; sobre ela disseram: “*Peki'arovijã*” [“Pequiá chefe”].

Em outra ocasião, durante a caminhada rumo ao acampamento de caça antes mencionado, ao passarmos ao largo de um enorme tronco, Kaiko que seguia a frente da expedição apontou-o e disse “*Yvyrapirãrovijã*” [“Árvore vermelha chefe”]. Tal como a grande sumaúma que chamou a atenção as margens do rio Yvyrareta por ocasião da viagem de voadeira rumo à aldeia de mesmo nome, quando a avistei perguntei se era um *kumaka*, ao que responderam de modo enfático: “*O'ô, kumakarovijã!*” [“Sim, sumaúma chefe!”].

Para melhor entender como essa categorização opera nas situações acima descritas recupero outros contextos em que o termo *-rovijã* é empregado em um sentido semelhante. As duas cenas que vou descrever foram protagonizadas por um pequenino, de mais ou menos quatro anos de idade. A primeira foi quando seu pai chegou de uma caçada, deitando seu pesado *panakõ* [mochila de folhas de açaí] no chão da aldeia, o menino correu para desamararrar o embrulho e, de lá, arrastou um enorme guariba exclamando: “*Ehee... Akykyrovijã!*” [“Ehee... Guariba chefe!”]. A segunda situação foi por ocasião de uma caminhada rumo ao acampamento de caça, ao deparar-se com o rio Tawariry, um curso de água muito maior do que aos igarapés os quais ele estava habituado a encontrar nos arredores da aldeia, disse surpreso: “*Ehee... Yyrovijã!*” [“Ehee... Rio chefe”].

Os traços semânticos que podemos depreender do termo *-rovijã* a partir dos enunciados acima transcritos são o tamanho grande e a proeminência (destaque) que alguns indivíduos assumem em relação aos demais do mesmo grupo. Assim, nem todas as sumaúmas são consideradas chefe (*-rovijã*), mas uma sumaúma específica que, em determinada ocasião, chamou a atenção por seu tamanho e porte em relação às demais. Não são todos os

---

⁴⁴ Árvore cuja casca é utilizada para envolver o tabaco.

pequizeiros que são chefes, mas um determinado pé que se destaca da paisagem; o mesmo pode ser dito de um rio ou guariba específicos. Nesses contextos o *-rovijã* estabelece e qualifica uma relação entre um termo (um membro) e o grupo (a categoria) ao qual ele pertence.

Entretanto, essa não é a única acepção do uso de *-rovijã*. Algumas vezes ele pode estabelecer uma relação entre dois grupos, como se pode depreender das seguintes situações. Na visita ao primeiro conjunto de aldeias da Guiana Francesa, chamado genericamente de Camopi, encontramos plantados junto às casas alguns pés de patauá (*Oenocarpus bataua*). O patauá é uma palmeira inexistente na TIW, mas muito parecida com a bacaba (*Oenocarpus bacaba*), esta amplamente distribuída pelo território amapaense. Waiwai apontou para o patauá e disse: “*Pinora’ãga, pino vo wete*” [“Tem aparência da bacaba, igual mesmo como bacaba”], enfatizando a semelhança sensível entre as duas palmeiras, ambas de frutos comestíveis. Depois, contou-nos que havia conhecido o patauá em sua viagem aos índios Zo’e, que chamam-na de *pinovu* [*pino* = bacaba + *-vu* = grande], e concluiu que o patauá era *pinorovijã*. Ele estabeleceu uma relação de chefia entre o conjunto dos patauás e o conjunto das bacabas, dada pelo tamanho maior tanto do pé, como dos frutos do primeiro em relação ao segundo.

Em outra ocasião, quando conversava com o velho Pajari na aldeia Jakareyty, perguntei-lhe sobre as árvores que conhecia: a primeira mencionada foi o *peyryry* [angelim], logo em seguida ele falou sobre *peyryryrovijã* [angelim chefe], dando uma lista de seus seguidores (*-emĩwãe*)⁴⁵:

---

⁴⁵ O termo que traduzo como “seguidor”, *-emĩwãe*, forma um par com o termo *-rovijã*, traduzido como chefe. Entretanto, trata-se de um tipo relação muito diferente da nossa relação chefe/subordinado, uma vez que não implica coerção, submissão, hierarquia ou poder. Por isso, opto por traduzi-lo como “seguidores”, tal como os wajãpi fazem em alguns contextos.

P- *Tovijã kô peyryry... uve emĩwãe kô: asey
amõ munu'y uve teve emĩwãe ipyri amõ jyta'i
amõ japu'y emĩwãe teve amõ yvyratakuru
emĩwãe teve amõ karima'y amõ watara amõ
takweni amõ pairarãna, uve moãrowa
pairarãna ike rupi, peyryryremĩwãe, amõ
mukuĩsĩ... amõ turumere amõ aramuru amõ
ytune....*

J- *Uve põ amõ yvyra tovijã.*

P- *Peyryry kurĩjote, emĩwãe kô te pirujẽ... Amõ
yvyrae'e a'e teve... amõ yvyraporera...
Yvyrapopemu tovijã teve, kurupira'y eu teve,
a'e tovijã kô, paje te kurupira'y, uve ijãra,
ipojyte. Ta'yrowã kurupira'y... ipopu ijãra ipi,
teimmteimm e'i.*

J- *Uve põ kupira'yremĩwãe.*

P- *Uve! Uve... a'e yvy, waturija, turi'y, amõ
wyranãñã amõ waaviju, amo yvyrau, amõ
takamara, amõ yvaro amõ tarayka amõ
kurapajã... amõ warime, amõ amu'ayva, amõ
murei...*

E, com auxílio de sua esposa, continuou listando uma série de nomes de árvores. Mais adiante, quando mencionou o *waa* (tipo de abiu selvagem), voltaram a falar sobre *-rovijã*:

E- *Waaremĩwãe waa'i pijõna, ivove i'a ajawyi
waaremĩgwae... waa'ipijõna... amõ... moma'e
sikõ...*

P- *Moma'e... Turijy!*

E- *Turijy! Turijy ivove, waaremĩgwae teve, i'a
ve.*

P- *Ajawyi awĩ'a sô pirũje... Awĩ teve yvyrae'e
waaremĩwãe teve.*

E- *I'a a'e teve awĩ kô...*

J- *Ja'u mã'e põ*

E- *O õ... Ikatuwa, ja'u.*

P- *Nijau reme ojimoãrõ, ajawyi ja'u pirũje...*

J- *Ava põ ojimoãrõ.*

E- *Ijarã ojimoãrõ tã!*

P- *Ajawyi peĩpeĩ ja'u...*

J- *Ekatu põ*

P- *Ekatu... ã'ëgatu jume... Yvyratakuru
ã'ëgatu jume ve i'a...*

P- Angelim é chefe em geral... tem seguidores dele: *aseyme munu'y*, têm seguidores também junto dele. Mais *jyta'ie japu'y* também são seguidores, e *yvyratakuru* é seguidor também, e *karima'y* e *watara* e *takweni* e *pairarãna*, tem muito *pairarãna* por aqui, são todos angelim seguidores, mais *mukuĩsĩ...* e *turumere* e *aramuru* e *ytune...*

J- Tem outras árvores chefes?

P- Apenas angelim chefe, são todos seguidores em geral dele... E mais *yvyrae'e* também é [seguidor]... e *yvyraporera...* *Yvyrapopemu* é chefe também, também a chamamos de *kurupira'y*, também são chefes. *Kurupira'y* é pajé, tem dono dele, é perigoso. Não é pequeno *kurupira'y...* dono da sapopema, 'teimm teimm' [onomatopeia do dono que bate nas raízes tabulares] ele diz.

J- Tem seguidores do *kurupira'y*?

P- Tem! Tem... são yvy, *waturija*, *turi'y* e *wyranãñã* e *waaviju*, e *yvyrau*, e *takamara*, e *yvaro* e *tarayka* e *kurapajã...* e *warime*, e *amu'ayva* e *murei...*

E- Seguidores do *waa*: *waa'ipijõna*, o fruto dele é igual, por isso, é subordinado do *waa...* *Waa'ipijõna...* E mais... como é que se diz...

P- Como é... *Turijy!*

E- *Turijy!* Fruto do *turijy* é igual, é *waa* seguidor também.

P- Por isso esses frutos todos... Também *yvyrae'e* é *waa* seguidor.

E- Eles também têm fruto...

J- Se come?

E- Sim... É bom, se come.

P- Quando não se come ele fica bravo, por isso todos nós comemos...

J- Quem fica bravo?

E- Dono dele vai ficar bravo!

P- Por isso a gente come um pouco...

J- É bom?

P- É bom... Doce mesmo... Fruto de *yvyratakuru* é doce também...

E- *Ta'yrerã i'a, isoromomy gatu... A'e teve waaremĩwãe, ja'u ajawyi waaremĩwãe... Kumesi a'e vove waaremĩwãe teve, ja'u...*

P- *Pirujẽ remĩgwae...*

J- *I'a reme?*

P- *I'a rẽme, awĩ ame peyryry nijai i'a...*

E- *I'a kurĩjote nijai... jawyi remĩwãe rowã! Tapereva kō ja'u awĩ waaremĩgwae.*

J- *Aenu ky'y!*

E- *Nenu ky'y... Kaja'yype waaremĩgwae, ja'u... Katua...*

J- *Amõ pekia?*

E- *Waaremĩwãe teve! Ja'u... Wasei waaremĩwãe...*

P- *Pirujẽ... Pino waaremĩgwae, kypy'ai, kupy... Awĩ awĩ kō kurijõte...*

E- *Awĩ kō kurijõte ja'u yvyra'a.*

E- Pequenino seu fruto, é escuro bonito... Também é waa seguidor, a gente come por isso é waa seguidor... *Kumesi* também é waa seguidor... come-se.

P- Todos são seguidores...

J- Se dá fruto?

P- Dá fruto, mas anjelim a gente não come o fruto...

E- Fruto dele só a gente não come... por isso não é seguidor! Os taperebás esses são waa seguidores.

J- Eu entendi mesmo!

E- Você entendeu mesmo... Cajá redondo é waa seguidor, se come... É bom...

J- E pequiá?

E- É waa-seguidor também! Nós comemos... Açai é waa seguidor...

P- Todos... Bacaba é waa seguidor, cupuaçu selvagem, cupuaçu... Apenas esses...

E- Apenas esses frutos de árvores nós comemos.

Essa pequena e complexa fala conjunta de Pajari e sua esposa também aponta para a existência de uma relação de chefia entre categorias (grupos) de seres, nesse caso, estabelecida pela relação de comestibilidade compartilhada entre diferentes categorias de árvores que têm no waa o chefe do grupo.

Allen Jensen (1988), em seu estudo sobre classificação de aves entre os Wajãpi, traz dados semelhantes quanto ao uso do termo *-rovijã*. De acordo com Jensen todas as categorias que ele denomina de “etnofamília”, seguindo o modelo de análise de Berlin et. al. (1973 e 1974), possuem uma espécie chefe do grupo, funcionando como um protótipo da categoria. Alguns dos exemplos apontados por ele são:

“a) **Wyrau** (*Harpia harpyja*), Gavião real. É o chefe das aves rapineiras, não só pelo seu tamanho, mas também porque ele é mais oportunista do que outros gaviões de grande porte. B) **Tukãne'e** (*Ramphastos tucanus*), Tucano-de-bico-vermelho. É o chefe entre os tucanos provavelmente porque é a espécie dominante na exploração de frutas de açai (*Euterpe oleracea*). Existe um alto grau de competição entre os tucanos e os Wayampi.” (Jansen, 1988: 22).

Em outro caso, no grupo avícola dos *karamãmãpewarã*, ele diz que a ave “**Karamamã**, *Jacamerops aurea*, é chefe da etnofamília e mostra o padrão de cores que os Wayampi consideram típico da família [...]” (op. cit.: 36). Os exemplos de chefia entre pássaros são muitos, um para cada uma das trinta “etnofamílias” por ele descritas.

Segundo Jensen, a razão por trás da escolha de um membro como chefe de um grupo residiria no fato de ser este o melhor exemplo, o mais típico, protótipo das espécies que compõe a “etnofamília”. Mas essa é uma explicação que tem a teoria de pertencimento gradativo de Hunn (op. cit.) subjacente. Cabe notar que o autor recorre ao modelo de diagrama de Hunn para representar todos os grupos descritos em uma escala de

pertencimento, onde o chefe é o epicentro de cada categoria. Porém, a meu ver, o problema é que Jensen não aponta nenhuma explicação do ponto de vista da lógica Wajãpi para a escolha deste ou daquele membro como chefe do grupo. Como os melhores exemplos são estabelecidos?

Talvez possamos sim dizer que o angelim (*peyryry*) é um chefe generalizado (*toviã kô*) das árvores por funcionar como um protótipo cognitivo da categoria *yvyra* (árvore), assim como o *waa* seria um protótipo da categoria de árvores frutíferas comestíveis (*moma'eyva ja'u mãe*), tal como a fala de Pajari e sua esposa dá a entender. Mas como essas escolhas são feitas? Arrisco o palpite de que a dimensão sensível é algo determinante nesse processo. As árvores ou pássaros chefes são escolhidos por se destacarem dos demais por algumas dimensões sensíveis extremas, tais como: o enorme tamanho do angelim, do patauá e do gavião real; o sabor exageradamente doce, muito apreciado pelos Wajãpi, do *waa*; as cores extremamente vibrantes da combinação de laranja e verde do *karamãmã*; etc.

Se ampliarmos agora para a concepção de chefia wajãpi talvez possamos adensar a concepção de *-roviã* (*toviã*) nesses outros contextos, e vice-versa.

Segundo Tinoco (2000), o chefe wajãpi (*-roviã*) possui alguns traços clássicos da chefia ameríndia tal como descrita por Pierre Clastres ([1974] 1982): não exerce coerção; é o fundador da aldeia; atrai e agrega em torno de si uma parentela extensa; mantém os genros junto a si; “é promotor do entendimento e cooperação entre indivíduos e grupos locais” (Tinoco, 2000: 54); é provedor; tem domínio da oratória e uma retórica persuasiva.

Uma das qualidades muito ressaltadas nas falas apresentadas por Tinoco é a idade avançada do chefe, qualidade diretamente relacionada à experiência de vida e que o torna um grande conhecedor, sobretudo, um grande narrador: “*Jovijã* é uma pessoa mais velha, que tem mais experiência, não tem vergonha de falar [...]” (: 62), explica-lhe um jovem wajãpi.

Adentrando o campo de estudos de chefia ameríndia, é interessante retomar alguns argumentos de Sztutman (2005), que toma de Anne-Cristine Taylor (2004 apud. Sztutman) a ideia de “processo de magnitude” para definir o chefe ameríndio como “a encarnação no mais alto grau do protótipo do sujeito masculino” (: 60). O processo de magnificação que configura um chefe ameríndio, de que Sztutman e Taylor falam, refere-se essencialmente ao acúmulo de relações sociais, diretamente ligado às conexões estabelecidas com alteridades por meio da guerra e do xamanismo e que confere prestígio a um sujeito, logo, o poder de chefiar. Além disso, como aponta a bibliografia sobre o tema, bem como o próprio Sztutman, o chefe deve ter o dom da oratória, deve ser um grande guerreiro, caçador e agricultor, sendo um “grande homem” ou um “sujeito magnificado” (Sztutman, 2005:152).

Voltando ao campo wajãpi tais reflexões são pertinentes. O chefe ao contrapor-se àqueles que falam alto, são bravos, intempestivos, briguentos e sovinas, características mal vistas pelos Wajãpi, reúne e condensa todas as qualidades amplamente valorizadas, podendo ser pensado como um protótipo da pessoa wajãpi; tal como o angelim pode ser compreendido como um protótipo das árvores, mas, nesse caso, por suas características sensíveis extremas ou “magnificadas”.

Outro aspecto interessante apontado por Sztutman é a ideia de que na chefia ameríndia há uma “ênfase em pessoas singulares” (2005 :153), assim como parece haver uma ênfase em espécimes singulares que se destacam por sua grandeza, ou seja, uma dada sumaúma à

beira do rio Yvyrareta, determinado pé de pequiá nas redondezas da aldeia Jakareyty, certo guariba caçado em um fim de tarde...

Outro traço comum parece ser a temporalidade acumulada ao longo dos anos de vida. O enorme tamanho de alguns espécimes, que pode caracterizá-los como chefes, está diretamente relacionado ao seu tempo de vida, sua maturação. Assim como o chefe wajãpi é “uma pessoa mais velha, que tem mais experiência” (op. cit.), uma grande árvore é uma árvore velha.

Em outro contexto, durante uma ida à roça, Waivĩsĩ disse que a planta *makwari*, um tubérculo comestível plantado nas roças, é “*temi’õ rovijã*” [“chefe da plantação de mandioca”], e explicou-me:

W – *Mani’o neõtã ipyri ame ory temi’õ ajawyi.*

W – Porque você planta mandioca junto dele e então a plantação de mandioca vai ficar alegre.

Matapi recorreu a ideia semelhante ao falar sobre os chefes de árvores:

M – *Amõ jãjã, amovyvy terenu: peyryry tovijã, peyryry kapitã kõ...*

M – Então, irmã, eu vou contar mais para você ouvir: anelím é chefe, anelím é capitão geral...

J – *Mãnyvo irovijã kõ.*

J – Por que ele é chefe?

M – *Awĩrete je ikatu, awĩrete ory. Jowyri jaja’y amõ wãrare, jata’i pororo, kurãpãjã, kurãpãjã sirí, avyu, waturija...*

M – Porque ele deixa os outros bem, ele deixa os outros alegres. Junto em baixo dele tem *wãrare, jata’i pororo, kurãpãjã, kurãpãjã sirí, avyu, waturija...*

J – *Uve põ yvyraremigwae.*

J – Tem seguidores dele?

M – *Uve kwasĩgy, mōgy, tawari...*

M – Tem *kwasĩgy, mōgy, tawari...*

J – *Mãnyvo iremigwae*

J – Por que eles são seguidores?

M – *Awĩrete ikasi, naikoi tovijã nikasi.*

M – Porque eles estão fortes, se não tem chefe eles não ficam fortes.

O chefe de algumas plantas, assim como o chefe da aldeia ou do grupo local, é responsável por manter o bem estar daqueles que estão junto de si, seus seguidores.

Outro traço interessante que aparece nessa fala de Matapi, bem como na fala de Pajari e sua esposa, é o fato do anelím ser chefe por ter outras árvores junto dele, assim como um chefe wajãpi deve ter a capacidade agregar a parentela em torno de si.

Assim, classificar uma árvore como *-rovijã* é qualificá-la segundo diversos traços, traços esses que são compartilhados com todos os demais seres que são tidos como *-rovijã*, inclusive com os wajãpi, não sendo, portanto, um classificador exclusivo para plantas, animais ou homens. Todos os agrupamentos de seres são passíveis de ter chefes, os quais possuem, de certo modo, os mesmos traços.

Yvyrapaje, Árvores que têm Pajé

Muitas das espécies que chamam a atenção por sua magnitude têm, também, pajé. Esse é o caso de *peyryry* (anelím), *kumaka* (sumaúma), *yvyrapopemu*, *yvyrapirã*, *japukuriwa*, *yvyrapaje* e *ãjãpirã*. Todas se destacam por seu tamanho e algumas por suas imponentes raízes tabulares. Mas, como explicaram Wei, chefe da aldeia Jakareyty, e o velho Kuruwari,

são os donos (-*jarã*) dessas árvores que têm pajé⁴⁶. Se no caso da qualificação de uma espécie como -*rovijã* se marca uma propriedade intrínseca ao corpo que se apresenta, ou seja, a uma árvore propriamente, a qualidade de pajé é atribuída ao dono, que tem a árvore como um suporte, uma casa (*tetã*).

A existência e aparência dos -*jarã* só podem ser apreendidas em outro plano, acessado apenas por aqueles que também possuem as substâncias (*opiwarã*) que fazem de alguém pajé, tal como se pode ler na seguinte passagem, escrita pelos professores wajãpi:

“Dono da árvore mora dentro da árvore, mas apenas pajé pode, de fato, vê-lo.

Outras pessoas não o vêem. O dono da árvore é visto como gente pelo pajé.”

(professores wajãpi, 2007: 36, tradução minha).

Em sua existência, tal como enxergada pelos que têm pajé, os donos são humanos e vivem uma bela vida social, alguns à semelhança dos Wajãpi outros, como *moju* (dono da água), ao modo dos brancos (com roupas e tecnologia em abundância).

As árvores que têm pajé são coletivamente categorizadas como *yvyrapaje*, rótulo que também pode se referir à determinada espécie. Trata-se, pois, de um termo que possui uma dupla circunscrição: uma categoria mais abrangente, que inclui um conjunto de árvores caracterizadas por possuírem pajé, e um epíteto menos inclusivo, que recorta uma única espécie, a qual também compartilha o potencial xamânico. Como todos os seres que têm pajé, tais espécies são perigosas, não devendo ser derrubadas em momentos liminares, sobretudo quando se tem filho recém-nascido, pois o dono, tomado pela ira, mataria a criança ou causaria doença aos pais.

Assim como têm potencial agressivo, as espécies inclusas em *yvyrapaje* também são capazes de curar doenças. Certa ocasião, Jamy contava um episódio em que adoecera na distante aldeia Kamuta. Seu pai fizera um remédio com a casca de *yvyrapirã* para aplacar sua febre e, como de praxe, enquanto banhava o corpo quente, pronunciava a seguinte fala: “*Tomosara katu ipo nekara’y / Ekasi / Nekara’y mosara ne*” [“Para sarar bem sua febre / Fique forte / Sua febre será sarada”]. Nesse procedimento temos dois elementos importantes para garantir a eficácia: a fala (tema que será tratado na terceira parte da tese) e o uso de um banho feito a partir da casca de *yvyrapirã*. O efeito curativo da árvore está alicerçado justamente no fato dela ter pajé, tal como explicaram Jamy e seu marido.

As relações entre pajés, marcadas tanto por cura e ensinamento, quanto por agressão, envolvem uma ampla rede de entes que possuem tais substâncias: desde pajés wajãpi, wayana e aparai, até pajés de árvores e animais. Nesse contexto, os wajãpi que têm pajé podem receber as substâncias enpajezantes (*opiwãrã*) de algumas árvores, assim como podem ser atacados por esses poderosos -*jarã*, da mesma maneira que são agredidos por pajés aparai e wayana. A conversa que travei com o velho Seremete, reproduzida a seguir, contempla muito desses aspectos:

---

⁴⁶ Como explica Gallois (1996), o xamanismo wajãpi está ligado às substâncias que se carrega no corpo, por isso, trata-se de “ter” e não de “ser” pajé.

J – Uve yvyra pajé pō.

S – Uve. Japukuriwa eu. Ipaje. Jane vo te. Ijarã ipaje. Ike ijarã (indicando a baixa estatura com a mão), tayry... A'e vove jane ãkã, jane juru a'e vove. Uve iakãnetarã. Jane te. Paje kō omã'e'e.

J – Ene, nemã'e'e pō.

S – Amã'e'e jypy remẽ, age'e okwapa. Ojisyryi pa.

J – Ikatu pō.

S – Ikatuwa! Niky'a'ãi. Isuky.

J – Uve pō uruku.

S – Aní, nuvei, nopotari uruku. Amõ peyryry ipaje teve. Jane vo teve. A'e vove karai kō jãkãrã.

J – Oporẽgeta pō.

S – Oporẽgeta, jane vo oporẽgeta. “Epyry”, jane mōgeta, e'i. Amõ uve ve ipaje kumaka. Jane vo teve. Ojapisi kumaka amõ kō reve, ojapisi.

J – Peyryry ojapisi teve?

S – Ojapisi.

J – Mãnyvo ojapisi.

S – Onikõ'õ, napotari erena pe rejo, e'i. Ajawyi oetã oity imono...

J – Ipojyte jaity remẽ?

S – Jaysakyry remẽ nijaityi. Naikoi janekãrãsakyry remẽ jaity, nimynyvoi. Nojimoãrõi.

J – Mãnyvo ojimoãrõ jaity isaky remẽ.

S – Jayry oja'o ovãe ijarã jayry pe.

J – Moma'e pō rupi ijarã okuwa.

J – Há árvores pajé?

S – Tem. Japukuriwa nós a chamamos. Ela tem pajé. É como nós. Seu dono tem pajé. Assim é seu dono (indicando a baixa estatura com a mão): pequeno... [Sua cabeça] é como a nossa cabeça, [sua boca] é igual a nossa boca. Tem coroa de penas. É como nós. Os pajés é que viram.

J – E você, viu?

S – Eu vi tempos atrás, atualmente passou. [As substâncias] afastaram-se.

J – É bonito?

S – É bonito! Não é sujo. É branco-limpo.

J – Ele tem urucum?

S – Não, não tem, ele não gosta de urucum. E mais, anjelim também tem pajé. É parecido com filho de branco.

J – Ele fala?

S – Ele fala, sua fala é como a nossa. “Meu neto”, como na nossa língua, ele diz. Sumaúma tem pajé também. Também é como nós. Sumaúma briga com os outros, ela briga.

J – E anjelim, também briga?

S – Ele briga.

J – Por que eles brigam?

S – Ele fica bravo: “não gosto que venham na minha casa”, ele diz. Por isso, se cortam e derrubam sua casa...

J – É perigoso derrubar?

S – Quando se tem bebê não se derruba. Mas se não tem filho recém-nascido nós derrubamos, não tem problema. [Dono] não fica bravo.

J – Por que ele fica bravo se derrubamos quando tem bebê?

S – Criança chora, aí dono vai chegar junto dele.

J – Como que dono sabe [que tem filho recém-nascido]?

S – Uve jayry’āga jane pīrerā, jayry’āga jane rupi. Jaity japukuriwa remē, omā’e’e: “Haa nememyry isakyīga. Ajuka tā ne memyry” e’i. “Many pō etā nereity tā”, e’i. Ojimārō. Ajawyi jakārāsaky remē noposikoi.

J – Ijarā ojimoena yvyra pupe pō.

S – O’ō, ojimoena.

J – Uve pō ijākārāgwerā.

S – Uve ijākārāgwerā, pirūje uve. A’e ome’ē jane upe, omemyry. Ome’ē jane upe, kwaimae ome’ē, waivī ome’ē, a’e janererekwarā romō. A’e ajire simomemy, ojikwa ike rupi pirujē, ike rupi (com as mãos deferindo pequenos círculos no ar ele indica como esses filhos ficam presos aos braços, ao tronco...), jane po rupi jane memyry kō... Nojikuwai, nomā’ei nipajei ma’e. Ajaire imemy, itekorā ma’e sipeju, ajaire sime’ē imemyry ijupe. Isakyrīgā jame’ē ijupe. Ajaire awī nivoi jaiko remē opoi janerekoty, ovāe jane. Ajawyi no’ui wemiō teitete itekorā ma’e ajaire jamokatu remē. No’ui, meju kēga a’e kurījo o’u. Ame te paje tā. Mijarā no’ui, pirasisi kurījo o’u. No’oi ike wyme te tui, no’oi amō kō ipyri. Imemyry no’oi esa, oo esa remē iij pa paje kyty oo, jane koty ojivy teve...

J – Uve pō amō yvyra paje.

S – Uve yvyrapirā. Uve yvyrapopemu... A’e kurījote... Ma’e vo uve, amō japukuriwa yvyreve, nivatei.

J – Japukuriwa yvyreve? Nojimoviai?

S – Uve! Amō rupi te, awyjepa nojimovijai, yvy rupi. Agyvo (indica tamanho com a mão). Uve Pypyiny rupi, naikoi ka’a ro iwryrupi, ijarā otyvei. Otyvei katu iwryrupi kyty. Jane vo teve ijarā. Amō pinojarā uve teve, ipaje teve. Ijarā uve ajamā’e ipaje, ajawyi isaky remē i’a remē nojupī ipapa.

S – Tem princípio vital da criança no nosso copo, princípio vital da criança vai com a gente. Se nós derrubamos *japukuriwa*, ele vai ver: “Haa seu filho é bebezinho. Eu vou matar seu filho” ele diz. “Porque você vai derrubar minha casa”, ele fala. Ele fica bravo. Por isso quando se tem filho recém-nascido não se trabalha [derrubando roça].

J – Dono mora dentro da árvore?

S – Sim, mora.

J – Tem filhos?

S – Têm filhos, todos têm. É isso que eles dão para nós, os filhos deles. Eles dão para nós, dão homem, dão mulher, essa se transforma em nossa esposa. Depois se fica grávida, aí se amarra por aqui, por aqui (com as mãos desenhando pequenos círculos no ar ele mostra como esses filhos ficam presos aos seus braços, ao tronco...), pela nossa mão, nossos filhos [ficam]... Quem não tem pajé não vê, não sabe. Depois que tem filho, se alguém fica doente e nós sopramos/curamos, nós [pajés] damos filho para ele. Bebezinho nós damos para ele. Depois se ele [quem foi soprado/curado] não se comporta direito esse nosso filho se separa dele e volta para nós. Por isso não se deve comer qualquer comida depois que nós sopramos/curamos uma doença. Não come, só pedacinho de beiju ele deve comer. Então terá pajé. Caça não pode comer, só peixe pequeno ele deve comer. Não vêm até aqui, não vai ficar junto de outras pessoas. Não vai ver bebê dele, se vai ver a mãe, aí vão embora também [as substâncias, crianças filhas, do pajé e do dono]...

J – Há mais árvores pajé?

S – Tem *yvyrapirā*. Tem raiz *yvyrapopemu*... Só essas... Tem mais, *japukuriwa* baixo, não é alto.

J – Japukuriwa baixo? Que não cresce?

S – Tem! É outro tipo, parou de crescer, perto do chão. Assim (indica tamanho com a mão). Tem lá pelo Pypyiny, não tem folha embaixo dele, seu dono varre. O dono varre bem em baixo dele. Seu dono é como nós também. E mais, tem dono da bacaba também, pajé também. Tem dono e é pajé, por isso quando dá frutos e se tem filho pequeno o pai não pode subir, porque ele [dono] fica bravo.

Ojupi remẽ oja'õ, jayry oja'õ. Ojimovia pa remẽ nimynyvoi, nokuwapai pinojarã ojimovia pa, ajawyi noniko'õi. Nipijei jayry. Jaysakyrerã ipije a'e rupi okuwa. Janepije teve jane memyry uve remẽ. Jane oetõ, "uve nememyry" e'i, ame oniko'õ jane re.

J – Ame jasimõgy sipy?

S – Nokuwai, okyje iwyi jasimõgy remẽ. Amõ kunãñjarã uve, nonikõ'õi ame, ipaje rowã ajamã'e ijarã te uve. Murumuru ivote ve, jane retã sipo'õ ka'aro remẽ onikõ'õ janekarãsakyry remẽ. Wãrãre nipajei, uve ijarã kurĩjo. Amõ ma'e murure'y nipajei, nipajei miti, nuvei jarã. Wakapuri'y naikoi ijarã, nijai. Amõ kwary nijai, ajawyi a'e kurĩjo jakãrãsaky remẽ jaity koo pupe, nimynyvoi. Amõ uve ve turiwororo, nipajei, nijai. Amõ takweni eu, age'e i'a. Uve a'e ipaje. Itekõrã ma'e japeju ajaire opoera, ajaire oo ojipejukwerã oo takwenirapo o'ẽta, kui ipyau a'e pupe tykwera omosuru, a'e o'u ame apyawerã amõ ipaje. Ajaire paje opeju mijẽ. "Epaje etã" e'i ijupe. Uve ike takwenijarã, ike ome'ẽ, janerova pe ome'ẽ warua ra'ãga ome'ẽ, jane paje ky'y. Peki'a nijai, takweni kurĩjõte uve ijarã paje.

Se ele sobe filho chora, criança chora. Quando terminou de crescer não tem problema, dono da bacaba não vai saber se filho já cresceu, por isso ele não fica bravo. Não tem cheiro de criança. Criança recém-nascida tem cheiro, assim que ele sabe. A gente também fica com cheiro se tem filho pequeno. Ele nos cheira, "tem filho pequeno" ele diz, então vai ficar bravo com a gente.

J – E se nós nos pintamos com breu-branco?

S – Não vai saber, ele teme se nós nos untamos. E mais, tem dono do kunãñ, mas ele não fica bravo, não tem pajé, mas tem dono. Murumuru é mesma coisa, se nós colhemos folha para nossas casas, ele fica bravo se temos criança recém-nascida. Wãrãre não tem pajé, só tem dono. E murure'y não tem pajé, não tem nada de pajé, não tem dono. Wakapuri'y não tem dono, sem dono. E kwary sem dono, por isso só essa a gente pode derrubar na roça quando tem filho recém-nascido, não tem problema. E tem turiwororo, não tem pajé, sem dono. E takweni nós chamamos, agora tem fruta. Essa tem pajé. Nós sopramos/curamos doença e sara, depois pega o que sopramos vai e corta raiz de takweni, com cuja nova colhemos seu sumo que pinga, depois rapaz bebe e tem pajé. Depois pajé sopra/cura de novo. "Meu pajé cortou" ele diz para ele. Tem dono de takweni aqui, aqui ele me deu, em nosso rosto ele coloca um tipo de espelho, então nós temos pajé. Pequiá é sem dono, só takweni que tem dono pajé. Maruka é sem dono.

Ao listar árvores que têm pajé, bem como as que não possuem, aquelas que por vezes têm dono, e outras, *nijai* (são sem dono), Seremete indica que há uma relação direta entre o grau de periculosidade e a presença de um dono e, sobretudo, de um dono pajé. Isso conduz a uma série de cuidados na lida com as plantas inclusas em *yvyrapaje*, pois, como se pode notar, os *-jarã* zelam por seus suportes (as árvores) e aqueles que possuem pajé têm um potencial muito mais agressivo. As espécies sem dono não oferecem risco algum: se não há quem delas cuide, não há quem se vingue por elas. Assim, não é por acaso que a categoria *yvyrapaje* adquire proeminência nesse contexto, ela organiza e regula uma adequação das práticas ordinárias, tais como derrubada de roça, coleta de frutos e palha.

Nessa inter-relação entre donos de árvore e os wajãpi, que dela se valem para a construção da vida, o sensível é o principal operacionalizador: é por meio do cheiro de sangue e de outros fluidos corporais do parto, impregnado no recém-nascido, que o dono sente e reconhece a proximidade de um homem, o que lhe enche de ira, pois, trata-se de uma

relação eminentemente predatória⁴⁷: derruba-se sua morada, arrancam-se seus frutos, suas folhas e, para tanto, muitas vezes matam o pé⁴⁸. Mas se os cheiros dos fluidos corporais despertam a ira dos *-jarã*, os aromas perfumados do urucum e do breu-branco dissimulam e protegem – tema que será desenvolvido na segunda parte da tese.

Outro ponto importante a frisar é o já mencionado fato da capacidade xamanística ser referente ao dono de uma espécie, que possui uma aparência humana vista e mediada apenas por outros indivíduos que possuem um corpo semelhante e, portanto, apto a transitar por outras perspectivas. Vale observar que a relação entre o dono-pajé e uma árvore é análoga ao de um pajé wajãpi e seu corpo: as árvores são suporte de donos-pajé, assim como o corpo de um homem torna-se suporte dos *opiwarã*, as pequenas crianças doadas pelos *-jarã* a que Seremete menciona.

A relação entre as árvores e os Wajãpi passa também por uma troca de substâncias que, transitando de um suporte a outro, é fundamental para a constituição de pajés. O enpajezamento ocorre não só por meio da relação travada entre um homem e um dono nessa dimensão em que a comunicação e a condição humana são compartilhadas, mas também por meio do contato/contágio com os fluídos de árvores, como se pode notar na parte final da fala de Seremete, em que a potencialidade xamanística é transmitida não só pelo intrincado processo de sopro/cura⁴⁹, mas também pela ingestão da seiva da árvore *takweni*, havendo uma transmissão literal de substância.

Nesse ponto, a etnografia wajãpi apresenta algumas nuances acerca da importante temática da maestria⁵⁰. A relação entre *-jarã* e animais específicos que ocupam a posição de xerimbabo (*-reima*), descrita por Gallois (1988), parece ser o par mais evidente em diversos contextos etnográficos, contudo ao passarmos para o recorte das plantas, encontramos outros dois pares de termos para caracterizar essa relação: 1) *-jarã* e *-remitã*, que se refere a um dono e seus cultivos, o que se aplica tanto a uma mulher (que ocupa a posição de *-jarã*) em relação aos seus cultivares (*-remitã*), como as plantações dos demais seres que habitam o cosmos; e 2) *-jarã* e *-retã*, referente à relação que os donos das árvores possuem com esses vegetais – a de suporte, morada. Nesse último caso, cada dono tem como suporte sua respectiva espécie e congrega, ao seu redor, uma série de outros entes, desde plantas epífitas, a determinadas aves e animais. O dono do angelim (*peyryryjarã*), juntamente com o povo-angelim, tem como morada a árvore, as araras que nela habitam são seus xerimbabos, assim como as bromélias que vivem sobre seus galhos são seus cultivares. Assim, a vida dos donos das árvores se agrega em torno de seu suporte, compondo uma intrincada rede de sociabilidade.

---

⁴⁷ Ainda que na etnografia das terras baixas a caça e a guerra tenham tomado proeminência, fundamentando a ideia de predação em Viveiros de Castro (2002), as relações com espécies vegetais também são marcadas por hostilidade, agressão e vingança.

⁴⁸ Se na relação com as plantas da roça há um cuidado em não matar os pés, tal como as manivas que são enterradas novamente a pós a colheita do tubérculo, as árvores frutíferas da floresta muitas vezes são derrubadas para se colher todos os seus frutos, assim como na coleta de palha se derruba os pés de *warakuri* (palha preta) e açai.

⁴⁹ O verbo usado para se referir à cura xamanística em língua wajãpi é *-peju*, literalmente, soprar, que é a ação feita pelo pajé sobre o doente, difere da cura por meio de remédios ou fitoterápicos, referidas em língua wajãpi como *-poanõ*. Dada essa diferenciação, opto por traduzir o termo *-peju* por sopro/cura.

⁵⁰ Fausto (2008) faz uma síntese acerca da presente figura dos donos/mestres nas terras baixas, demonstrando que se trata de tema presente em muitos contextos etnográficos.

Tal relação pode ser melhor conceitualizada se recorremos a uma figura que parece se apresentar como uma antítese das *yvyrapaje*⁵¹, o temido *aymo* – veneno que dizem ter dizimado centenas de wajãpi tempos atrás. *Aymo*⁵² me foi descrito como morfológicamente semelhante aos remédios de caça, especificamente àqueles que são da família das Araceae. Apenas grupos inimigos conheciam-no, ele era plantado por seu dono no meio da mata, ao redor dele nada sobrevivia, uma clareira espontânea se formava; os animais e pessoas que dele se aproximavam morriam, apenas seu dono podia chegar para dele valer-se nas guerras. Se as árvores agregam e atraem em torno de si uma vida diversificada, o *aymo* extirpa tudo, é devastação, daí sua potência belicosa. Nesse sentido, seriam figuras opostas: de um lado, as grandes árvores, ícones da bela e plena vida social, de outro a devastação e a guerra – a penúria.

Por fim, note-se que, ao tratar da categoria *yvyrapaje*, fomos catapultados a outros nichos do pensamento e da vida wajãpi: a constituição de pajés; os processos de sopro/cura; as relações de predação; a composição da pessoa, que passa por uma teoria de concepção em que o princípio vital (-’ã) da criança adere por algum tempo, ao corpo dos pais; etc.⁵³ Apesar de não enveredar, por hora, em tais caminhos, é importante chamar a atenção para a transversalidade das categorias classificatórias.

As *folk taxonomies* foram tratadas pela teoria que delas se ocupou como um âmbito exclusivo da cognição para decodificar o meio natural. No entanto, se reinserimos as classificações em seus contextos de uso e enunciação, bem com no âmbito de uma cosmologia, teremos de volta a complexidade e a operacionalização das categorias que foram extirpadas pelas análises estritamente cognitivistas. Eis que as categorias deixam de flutuar em uma mente apartada do mundo e se fazem atuantes em uma prática cotidiana que conecta diversas dimensões da vida dessa gente.

Quem come o que

Outra categoria de proeminência é aquele referente às plantas que têm frutos comestíveis para alguém, denominadas coletivamente de *moma’e’yva*, também podem ser reagrupadas de acordo com alimentação de cada animal.

O tema das relações alimentares é de grande interesse para os homens, que, frequentemente, falam dos frutos comidos por cada espécie; aliás, esse foi um conhecimento recorrente nas listagens de nomes. Para dar um exemplo, recupero um pequeno trecho da fala de Emyra sobre as árvores que havia na região de sua aldeia:

---

⁵¹ Gallois em comunicação pessoal sugeriu que o *aymo*, temida planta que povoa algumas histórias dos wajãpi, pudesse ser compreendido como uma oposição em relação às árvores pajés, tal como as descrevi.

⁵² *Aymo*, em seu sentido amplo (*ay* = dor; *-mo* = causativo; aquilo que causa dor), pode ser um termo usado para qualificar outros elementos (tipos diversos de venenos e doenças), todavia, assume em determinados contextos, uma existência personificada, que é o caso aqui descrito.

⁵³ Xamanismo, cura e etiologia de doenças, bem como a teoria da pessoa wajãpi, foram temas amplamente abordados por Gallois (1988 e 1996). Os aspectos não elucidados do diálogo com Seremete podem, assim, ser perfeitamente compreendidos a partir dos trabalhos dessa autora.

E – Atakamara, kwata, taitetu o’u, ja’u teve...; Waturija kwata o’u, pirujẽ yvywry rupi, mytõ, jakamĩ o’u; ãgau nãtãĩ, **kurikuri remi’õ’y**, arara o’u...; Jaja’y ja’u ve i’a, jãvi o’u, ẽ’ẽgatu; Jape’a pirekuru o’u jakamĩ, jirusi, namu, sumi, akusi, mytõ, ikatuwa jape’a romõ, nija’ui mã’e; Naja kamuta kurĩjo uve, kai o’u, no’ui kwata, ẽ’ẽgatu ja’u; Murure’y **mytõ remi’õ’y**, so’o o’u, nija’ui mã’e...

E – *Atakamara* macaco-aranha-preto e caititu comem, nós comemos também...; *Waturija* macaco-aranha-preto come, todos aqueles que andam sob o chão, mutum, jacamim comem; *Agau* não é duro, é **pé de alimento de periquito**, arara come...; *Jaja’y* nós comemos também seu fruto, jaboti come, é bem doce; *Jape’apirekuru* jacamim, pomba *jirusi*, nambu, codorna, cutia e mutum comem, é bom para lenha, não é comestível para nós; *Naja* só tem na região do Kamuta, mico come, macaco-aranha-preto não come, é bem doce, nós comemos; *Murure’y* é **pé de alimento de mutum**, veado come, não é comestível para nós...

O conhecimento sobre hábitos alimentares dos animais, que traça conexões estreitas entre fauna e flora, é muito valorizado, pois faz parte dos saberes necessários a um bom caçador, mas não só, eles podem, ainda, revelar muito sobre determinado nicho do território e sobre as épocas do ano – quando florescem e frutificam cada uma dessas plantas atraindo os animais que delas se nutrem.

É a partir de tais relações que se estabelecem categorias que agrupam as plantas de acordo com um animal e sua alimentação, denominadas da seguinte maneira: nome de um animal + *remi’õ* [comida vegetal] + ‘y [pé de..., algo equivalente à nossa terminação “eira” em amoreira, goiabeira etc.].

É importante notar que o *-remi’õ* [*-r-* = infixo de posse + *-emi-* = um infixo que transforma verbos em substantivos + ‘õ = comer], literalmente, “o que é comida de alguém”, é utilizado exclusivamente para comida vegetal. *-Remi’õ*, aliás, é o termo usado especialmente para designar à plantação de mandioca. Em minhas idas às roças, ouvi muitas vezes as mulheres se referirem as suas manivas como *eremi’õ* [*e-* = pronome possessivo de primeira pessoa + *-remi’õ* = comida de alguém]. Também escutei nas aldeias centrais, que sofrem com o esgotamento de recursos, observações como: “*Nuvei temi’õ ike rupi*” [“Não tem comida por aqui”], referindo-se exclusivamente à falta de beiju, farinha e caxiri, todos produtos confeccionados a partir da mandioca.

Assim, a categoria *tapi’iraremi’õ’y* [pé de comida de anta] inclui todos os vegetais que são alimentos da anta. O mesmo ocorre com as categorias *jãviremi’õ’y* [pé de comida de jabuti], *so’oremi’õ’y* [pé de comida de veado], *akykyremi’õ’y* [pé de comida de guariba], *pakuremi’õ’y* [pé de comida de pacu], etc.

Essas categorias podem ser usadas para qualificar algumas plantas, tal como na fala acima transcrita, ressaltada em negrito, onde Emyra diz que *ãgau* (ingá de vagem grande) é *kurikuriemi’õ’y* [pé de comida de periquito] e que os frutos da árvore *murure’y* são *mytõremi’õ’y* [pé de comida de mutum].

É, também, perfeitamente possível estruturar uma pergunta como “*Moma’e põ so’oremi’õ’y*” [“Quais são os pés de comida de veado?”], o que leva a enunciação de uma lista de plantas nela inclusa. Isso permitiu que eu pudesse construir tabelas dos membros pertencentes a algumas dessas categorias mais abrangentes, tal como fiz a partir de uma conversa com Wei, que apresento apenas um trecho a seguir:

<i>tapi'iraremi'õ'y</i> (pé de comida de anta)	<i>jãviremi'õ'y</i> (pé de comida de jabuti)	<i>so'oremi'õ'y</i> (pé de comida de veado)	<i>akykyremi'õ'y</i> (pé de comida de guariba)
Tarayka	Tapereva (<i>Spondias mombin</i>)	Kwapo'y (<i>Ficus nymphaeifolia</i>)	Waturija (<i>Micropholis guianensis</i> e <i>M. Obscura</i>)
Tapereva (<i>Spondias mombin</i>)	Janypa (<i>Spondias mombin</i>)	Turiwororo	Yvyrae'e
Ka'aro (Folha herbácea)	Tarayka	Pajawaru'y (<i>Guarea sp.</i>)	Yvyranãñã
Jaja'y (<i>Tetragastris altissima</i>)	Turijy	Ka'aro (Folha herbácea)	Pino (Bacaba)
Kãrãã	Suruvira'yry	Pino (Bacaba)	Waa
Waturija (<i>Micropholis guianensis</i> e <i>M. Obscura</i>)	Pino (<i>Oenocarpus bacaba</i>)	Mani'y (<i>Manihot sculenta</i>)	Wasei (Açaí)

Também observei o uso dessa categoria ao subir o rio Oiapoque. Ao perguntar o nome de uma árvore que se espalhava ao longo das margens e chamava atenção por suas grandes vagens alaranjadas, o jovem ao meu lado, não sabendo ao certo de que espécie se tratava, respondeu: “*pakuremi'õ'y*” [“pé de comida de pacu”]. Mais adiante, soube de um velho que era a árvore *tapaka*, muito comum na TIW. Nesse contexto, o uso da categoria *pakuremi'õ'y* foi, claramente, um recurso para nomear de modo genérico uma planta cujo epíteto o interlocutor ignorava. Tal recurso é mais um exemplo das aberturas existentes nos modos de classificação.

Certa feita, em uma das minhas primeiras passagens pelo igarapé Onça, perguntei a um jovem o nome de uma planta aquática que se agarrava as pedras de uma corredeira, mais uma vez, a resposta foi “*pakuremi'õ'y*”. Em outras ocasiões, solicitei que pessoas diferentes identificassem o mesmo vegetal e recebi sempre a mesma resposta: “*pakuremi'õ'y*”. Nesse caso, trata-se de uma espécie que não possui um epíteto específico e é classificada em um nível mais abrangente.

Cabe lembrar também um exemplo cômico, que ilustra muito bem como as taxonomias wajãpi podem nomear e classificar tudo. Os Wajãpi que frequentam a cidade e têm a oportunidade de almoçar com alguns *são paulo wãna kô* (como se referem aos paulistanos), ao notarem nossos pratos repletos de salada, sempre riem e dizem que alface, rúcula, e as demais folhas que comemos são “*ka'aro*” [*ka'a* = plantas herbáceas + *-ro* = folha] e que, portanto, são “*jãvi remi'õ'y*” [“pé de comida de jabuti”]. Não sendo comida de gente, eles fazem comentários jocosos e não se arriscam a prová-las.

Dentro dessa classificação em que se elaboram categorias de acordo com o conjunto de plantas que servem de alimento para cada animal, os vegetais que são comestíveis para os homens formam uma categoria de grande importância. Para ser mais precisa, tratam-se apenas de frutos selvagens, já que essas são as únicas partes coletadas pelos Wajãpi.

A categoria que rotula e reúne o conjunto dos frutos comestíveis é *moma'eyva*. De um modo geral, esse termo se refere aos carpos comestíveis independente de quem os comam (homem ou animal), não sendo, portanto, uma categoria antropocentrada. Por isso ela costuma vir acompanhada dos seguintes qualificadores: *moma'eyva ja'u mã'e* [frutos que nós comemos] e *moma'eyva nija'ui mã'e* [frutos que nós não comemos].

Os Wajãpi são grandes apreciadores de frutas da floresta, o que fica evidente na cena de abertura deste capítulo: a avidez com que o pequeno garoto indaga sobre a comestibilidade de um fruto desconhecido. Daí, provavelmente, vem a relevância que a categoria *moma'eyva ja'u mā'e* assume nesse complexo. Já a importância da categoria que reúne os frutos que não são comestíveis para os homens (*moma'eyva nija'ui mā'e*) vem do fato deles poderem ser comestíveis para outrem, em especial para animais que são caçados.

Em seu uso mais antigo, tal como empregado pelos mais velhos, o termo *moma'eyva* refere-se exclusivamente aos frutos da floresta. Todavia, atualmente, essa categoria vem assumindo um novo sentido ao englobar as frutas das roças e dos pátios. Arrisco dizer que essa mudança semântica é devida ao processo de tradução da nossa categoria “árvore frutífera” ou “fruta” como *moma'eyva*, e vice-versa. Esse espelhamento de palavras das duas línguas, que na verdade constituem recortes conceituais distintos, vem gradualmente gerando uma equiparação dos conceitos, onde a transformação semântica ocorre no lado wajãpi⁵⁴. Por isso, pode-se observar usos diferentes do termo *moma'eyva* por velhos, que mal conhecem e entendem os conceitos da língua portuguesa, e por jovens que lidam com traduções constantes.

Entretanto, os jovens, talvez por perceberem esse descompasso entre os conceitos, bem como a brecha existente na comunicação entre gerações, começaram a fazer uma qualificação desses termos, referindo-se a *moma'e'yva kooporã* [frutos que vêm da roça] e *moma'e'yva ka'aporã* [frutos que vêm da mata]⁵⁵. Tal diferenciação restitui, assim, a divisão fundamental marcada pela atividade agrícola, que estabelece a cisão entre roça e floresta, a qual já estava dada nesse domínio pelo simples jogo do marcado (expresso linguisticamente) e não marcado (não expresso), e que, agora, passa a ser marcado de ambos os lados.

A Historicidade dos Nomes

As relações alimentares não se restringem apenas aos laços ecológicos entre fauna e flora, mas trazem outros tipos de conexão que nos fazem enveredar por caminhos distintos, os quais começarei a abordar pela constituição de nomes botânicos.

Uma das dinâmicas de nomear plantas é o que vou qualificar como relações históricas. Esse é o caso do nome *a'y makure* [*a'y* = preguiça; *makure* = tabaco: tabaco de preguiça] dado a uma árvore. Como relatou o jovem Kupena tal nome fora aprendido na seguinte circunstância:

---

⁵⁴ Algo semelhante vem ocorrendo com a categoria *mijarã*, que se refere apenas aos animais comestíveis (caça), mas que está sendo equiparada a nossa categoria de “animal” em muitas situações, o que gera uma mudança semântica da categoria wajãpi.

⁵⁵ Esse assunto foi mais bem descrito na pesquisa anterior (Oliveira 2006: 120).

K – *Karamoe remẽ sa'i jẽ e'i a'y makure eu, karamoe remẽ jane vo a'y mijẽ awĩ ajaire emakure e'i pũ a'y, ajawyi a'y makure eu awĩ.*

K – Há muito nossa avó chama de tabaco de preguiça, antigamente preguiça era como nós e disse: 'Esse é meu tabaco', por isso a chamamos tabaco de preguiça.

O mesmo tipo de relação foi traçado por Waiwai ao caminharmos pela trilha que conduzia à aldeia Yvytõtõ. Passando ao largo de uma castanheira, ele falou:

W – *Jãã e'i akusi karamoe remẽ, oporẽgeta remẽ. Wajãpi kãtãe, akusi jãã...*

W – *Jãã*, disse a cutia antigamente, quando ela falava. Wajãpi diz *kãtãe*, cutia diz *jãã*...

Um dos nomes da castanheira foi, assim, aprendido nas mesmas circunstâncias, porém, nesse caso, contada por outro animal, a cutia.

Em outro momento Waiwai contava sobre sua trajetória até chegar a ocupar as margens do igarapé mariry. Nessa conversa, mencionou algumas plantas conhecidas por serem marcas de uma longa ocupação, espécies típicas da sucessão secundária, entre elas, um arbusto que lembra em sua morfologia o pé de mandioca e que, por isso, é chamado *so'õ mani'y* [*so'õ* = veado; *mani'y* = maniva, maniva de veado]:

W – *So'õ mani'y... so'õ õtã karamoe remẽ. Karamoe remẽ wajãpi e'i: Moma'e pã'ã? E'i any, emani'yu e'i, emani'yu e'i! E'i so'õ. Ije emani'yu wajãpi e'i ije amõ rupi te e'i. Maevo ajaire emona miti emani'yu e'i so'õ. Any e'i nivoi e'i wajãpi, nivoi awĩ uve te nemani'yu ene. Aã... nikatui emani'yu e'i najuei katui aaa nemani'yu ajuei katu e'i so'õ. Ajawyi so'õ mani'yu age'eremẽ o'ẽ koo pupe, mani'yu vorãgwe ajamaẽ mijẽ, ajamaẽ apo amõ rupi te aevove rowã wajãpi mani'yu rapo, amõ rupi te wajãpi mani'õ ame [...] Ajawyi a'e so'õ mani'yu. Mão uve teve, mão... Mão uve teve, so'õ mão! Uve ka'a rupi, ike rupi nuvei.*

W- Maniva de veado... antigamente veado plantava. Antigamente Wajãpi disse: "O que é isso aí?". "Não! Essa é minha maniva, minha maniva", disse o veado. Wajãpi respondeu: "Eu, a minha maniva é de outro jeito!". "Talvez depois, eu vá roubar um pouco da sua maniva", disse o veado. "Não!", disse Wajãpi. "Não está certo! Não está certo... para lá você tem a sua mandioca!", disse Wajãpi. "Aã...", disse o veado, "a minha maniva não presta, eu não gosto muito... aã... a sua maniva eu gosto muito!". Por isso, hoje a maniva de veado cresce na roça, é como maniva, mas a raiz é de outro jeito não é como a raiz de maniva wajãpi. Assim é de outro jeito a mandioca wajãpi. Por isso, diz-se mandioca de veado. Mamão também tem. Mamão... Mamão também tem: mamão de veado! Tem pela floresta, por aqui não tem...

J – Eu vi lá no Karavõvõ (outra aldeia).

J – *Amã'e Karavõvõ pe!*

W – *O'õ ityu a'e rupi... ike rupi nuvei!*

W – Sim... Tem aos montes por lá... Por aqui não têm!

J – *Mynyvo so'õ mão eu?*

J – Porque se chama mamão de veado?

W – *So'õ õtã!*

W – Veado planta!

J – *Age'e remẽ pũ õtã?*

J – Hoje em dia ele planta?

W – *Notã'i ky'y! Nijakuwai õtã! Karamoe remẽ, jane vo remẽ õtã, ajaire kurĩjote jakuwa ajaire janejarã omõte nijakuwai, nojikuwai ojimitã.*

W – Não planta mesmo! Não sabe plantar! Antigamente, quando ele era como nós, plantava. Depois, *janejarã* o tornou um não-sabedor, ele não sabe mais plantar!⁵⁶

⁵⁶ É importante lembrar aqui a diferença fundamental entre *mani'y*, referente ao pé de mandioca (maniva), e *mani'õ*, termo que se refere ao tubérculo (mandioca).

Além de nomes, alguns saberes também foram apreendidos nesse tempo-espaço mítico, caracterizado pela ampla comunicação, o que possibilitou que os *taivígwerã*⁵⁷ conhecessem as plantações, os cantos, as pinturas corporais etc. desses diversos povos-bicho. Tema que será tratado com cuidado na terceira parte.

Como se pode notar, ao longo de caminhadas ou conversas, os nomes, junto com seus alicerces materiais (espécimes de árvore, arbusto etc.), fornecem um acesso a saberes fragmentados sobre como era o tempo-espaço dos antigos: os diversos seres possuíam suas plantações, suas moradas, partilhavam a vida em um mesmo patamar e falavam uma mesma língua, o que possibilitava uma dinâmica de intercassamentos e de amplas trocas.

Explicações semelhantes são dadas a uma série de outros rótulos de plantas selvagens, nas quais se ressalta uma relação de perspectiva tal como caracterizada por Viveiros de Castro (2002) e descrita por etnografias tupi (Gallois 1988; Grenand 1980; Lima 2005). Esse é o caso da árvore *a'ymakure*, que para preguiça era tabaco, como contou Kupena. O arbusto de pequenos frutos vermelhos *uwa kã'ãe* [*uwa* = caranguejo; *kã'ãe* = pimenta: pimenta de caranguejo] é assim chamado por causa da semelhança de seus frutos com os da pimenteira e pelo de fato ser o tempero picante para os caranguejos. A samambaia chamada *tajau rōpa* [*tajau* = queixada; *rōpa* = cobertura: cobertura de queixada], assim designada pela analogia traçada entre a forma de sua folha e a palha das palmeiras usadas para o telhado das casas e por de fato ser uma cobertura (*tetã*) para as queixadas (*Tayassu pecari*). O arbusto chamado *moju akãnytarã* [*moju* = sucuri; *akãnytarã* = coroa de penas: cocar de sucuri], cuja inflorescência vermelha e comprida é associada a um *akãnytarã*, e dessa forma *moju* o vê. A árvore chamada *jãvi jyky* [*jãvi* = jabuti; *jyky* = mingau: mingau de jaboti], cujos frutos, quando caídos, são comidos pelo jabuti e são para ele *jyky*, um tipo de mingau feito com goma de mandioca e carne de caça ou peixe...

O mesmo tipo de associação foi feito por uma mulher quando estávamos pegando peixes em um igarapé. Ao deparar-me com uma pequena palmeira cujo cacho eram muito semelhante ao da bacaba (os pendões de um vermelho vivo e os frutos verdes), intui por sua morfologia que se tratava da bacaba de alguém; perguntei o que era: “*Ajã pino eu ijupe*” [“Bacaba de *ajã*, nós a chamamos”], ela me disse. O nome se fundava na imponente similaridade de tal palmeira com a bacaba dos humanos e, afinal de fato para os *ajã* (ser horripilante e perigoso associado ao espectro terrestre de pessoas mortas) aqueles frutos eram apetitosas bacabas.

Mesmo nessas outras relações, a similaridade sensível estabelecida por meio de comparações não sai de cena. Muitas plantas são nomeadas em virtude sua semelhança com plantas cultivadas ou com objetos próprios à cultura wajãpi e que, por estarem no domínio da floresta, são tidas como de outros entes, sendo plantações ou objetos na perspectiva de outrem – condição que está alicerçada em um passado inescapável.

No mundo de hoje, produto de diversas transformações, a comunicação ampla cessou, as aparências corpóreas se distinguiram, instauraram-se mundos paralelos onde cada espécie se vê como gente e possui uma visão cultural do universo que a cerca. Um bom exemplo disso foi enunciado pelo o bom e velho anfitrião Waiwai. Quando nos preparávamos para dormir, ele ajeitou um velho tipiti que se encontrava sobre a minha rede e no qual eu sempre esbarrava a cabeça antes de deitar: “*Ikatu tepisí jane aryvo, ajaire jurupari novã,*

---

⁵⁷ *Taivígwerã* pode ser traduzido também como “antepassados genéricos”, na medida em que não se conhecem seus nomes e relações genealógicas. Entretanto, como apontou Gallois (1993), esse termo deve ser compreendido também como um “conceito de temporalidade” (: 23-25), podendo ser entendido como um contexto de transmissão: quando homens e animais falavam uma mesma língua.

okyije! Moju ijupe” [“É bom ter tipiti sobre agente, *juruparí*⁵⁸ não chega, ele tem medo! É sucuri para ele”], disse Waiwai. A partir de então, o tipiti deixou de ser um incomodo.

Todos Operam a Divisão Plantado / Não-Plantado

Nessa ontologia onde todos os seres possuem uma perspectiva pautada em uma visão cultural das diferentes naturezas, todos têm plantações e roças, afinal, no contexto wajãpi, a agricultura é um dos emblemas da humanidade, as quais se opõe, necessariamente, a vegetais não-plantados.

Em uma das versões de origem da floresta, ainda que não seja propriamente um mote desenvolvido em uma narrativa mítica, é dito que as árvores foram plantadas por *janejarã* (“*janejarã ôtã*”). A floresta, de um modo geral, pode ser compreendida como uma grande plantação do demiurgo. Alguns exemplos de enunciação desse tema foram abordados na pesquisa precedente (Oliveira 2006: 189-197) e, por isso, não serão detalhados aqui⁵⁹.

Se, do ponto de vista geral, a *ka’a* como um todo é uma grande roça de *janejarã*, de outro, alguns conjuntos de plantas ou espécies determinadas são entendidos como plantações de certos entes. Como abordado alhures, há espécies que por serem dispersas por animais são tidas como plantações desses: o tucano, ao regurgitar as sementes de açaí, espalha-as e, por isso, diz-se que o açaí é *tukãnãremitã* (plantação de tucano); assim como o guariba (*akyky*) dispersa em suas fezes as sementes de ingá, que é considerado *akykyremitã* (plantação de guariba); e assim por diante.

Outro tipo de relação que fundamenta o reconhecimento de plantações de outros seres é a circunscrição de vegetais em locais de morada (domínios): as plantas existentes em áreas alagadas ou a beira de rios são tidas como *mojuremitã* (plantação de sucuri), exemplarmente, a vegetação composta por plantas herbáceas e trepadeiras que forma uma pequena mata flutuante próxima às margens é chamada de *mojukoo* (roça de *moju*, cf.: 154) – o fato de estar mais baixa em relação à mata ciliar e formar uma área verde bem delimitada sobre as águas fundamenta seu entendimento como uma *koo*, que, à semelhança das roças wajãpi, são áreas de plantio envoltas pela mata alta circundante; a vegetação encontrada em um *paretfo*, local de *ãjã*, é dita ser *ãjãremitã*, e assim sucessivamente⁶¹.

É preciso pontuar que há alguns deslizamentos dessa classificação. Se, de um modo geral, as árvores são consideradas plantações de *janejarã*, em alguns contextos, quando se recorta uma determinada espécie ou um conjunto da vegetação, elas podem ser atribuídas a seres distintos. Isso pode, por exemplo, ser notado em relação ao açaí: dito anteriormente ser plantação de tucano, ele também é qualificado, em determinadas situações, como *mojuremitã*, por crescer em áreas alagadas. A designação das plantações dos outros não obedece, assim, uma classificação absoluta, mas a arranjos contextuais em que diferentes princípios (domínio, dimensões sensíveis, ser alimento de alguém e

⁵⁸ O jurupari é um ser aterrorizante que causa doenças, ele também é associado ao espectro terrestre dos mortos e, por tanto, a figura do *ãjã*.

⁵⁹ Em comunicação pessoal Dominique T. Gallois aponta uma mudança nas narrativas míticas ouvidas por ela, cerca de 30 anos atrás, em relação as que eu reporto aqui. A principal diferença, segundo ela, é que o plantio das árvores não era atribuído a *janejarã*, mas a diferentes seres que plantavam seus próprios cultivos. Tal transformação é um assunto complexo que valeria um esforço de análise futura.

⁶⁰ Aspecto do relevo referente tanto ao pão-de-açúcar (grandes pedras expostas), quanto às cavernas.

⁶¹ Para mais exemplos e detalhes, ver Oliveira (2006:189-197).

dispersão) são colocados em jogo conforme a ênfase que se deseja dar. Não há, pois, uma sobredeterminação de um desses princípios em relação aos demais, tal como se poderá notar na situação que se segue.

Em uma de minhas estadias junto a Nazaré, trabalhamos incessantemente capinando sua roça, que fora tomada por *ĩjosĩĩ* (*Solanum palinacanthum*). Tal planta, inclusa na categoria -jõ, caracteriza-se por seus espinhos, sendo uma das espécies típicas do primeiro estágio de uma secessão secundária. Ainda que estivesse em um domínio eminentemente humano, não se tratava uma plantação dos homens, mas do oposto: era uma plantação dos mortos. Os Wajãpi, por tais motivos, extirpam meticulosamente essa planta do espaço domesticado. A roça de Nazaré estava a tal ponto tomada pelo *ĩjosĩĩ* que após uma manhã inteira de trabalho parecia que nada havia sido feito. Olhando a enorme quantidade de plantas espinhosas brinquei com minha anfitriã dizendo que aquela era sua plantação, mas ela negou veementemente:

N – Ani! *Jurupari wasu remita!*

N – Não! É plantação de *jurupari* grande!

J – *Jurupari o’u pũ ĩjosĩĩ.*

J – E *jurupari* come *ĩjosĩĩ*?

N – O’u. *Mani’o ijupe, e’i. Amõ, ike*
[apontando] *uve juruparijity, a’e*
jurupariemitã ijupe. Taiwerãremitã.

N – Come. Para ele é mandioca. E mais, aqui [apontando] tem batata de *jurupari*, isso é plantação de *jurupari*. Plantação do espectro do morto.

A planta à qual ela se referiu como *juruparijity* (batata de *jurupari*), aproveitando o ensejo da conversa, em outros contextos e por outros interlocutores, fora chamado de *jityranã* (semelhante à batata), e, quando encontrada no emaranhado que forma a mata ciliar, de *mojujity* (bata de sucuri). Note-se que, nesse caso, o que é recorrente é a morfologia da planta, semelhante a *Ipomoea batatas* (de hábito rasteiro, flor gamopétala roxa e folha cordada), o que varia é o domínio onde encontra-se ou a ênfase dada pelo rumo de uma conversa, contextos em que se inserem a identificação.

Se todos os vegetais são plantações de alguém, torna-se mais claro porque a classificação wajãpi nomeia apenas as plantas cultivadas (*temitãgwerã*) sendo as demais alocadas sob um rótulo negativo, o lado não-marcado: *temitã’e’ã*. Marca-se a condição de todas as plantas: a de serem cultivadas.

Essa dinâmica das classificações wajãpi por meio de termos marcados em oposição a um lado não-marcado (tais como plantado e não plantado; com espinho e sem espinho; duro e não-duro; cheiroso e malcheiroso; pajé e sem pajé...) pode ser entendida à luz da ontologia perspectivista: na medida em que todos os seres interagem e classificam suas naturezas, as categorias não dizem respeito a domínios fechados alicerçados sobre objetos fixos, mas marcam, antes, posições. Nesse caso, o que é cultivado pela preguiça é necessariamente não-plantado para os homens, não é, pois, selvagem⁶². O mesmo vale para as demais categorias antes descritas: o que é cheiroso (-*pijekatu*) para os homens é sentido como nauseabundo por outrem... Podemos retomar, assim, a crítica de Ingold aos estudos

⁶² Déléage menciona algo semelhante em relação aos Sharanahua: “Commençons par l’inversion: les plantes qui apparaissent au cours du chant, considérées comme des ‘plantes des morts’, sont toutes des plantes sauvages, des plantes que les Sharanahua ont choisi de ne pas domestiquer. [...] Or il apparaît que, rapportées aux ‘morts’, ces plantes sont domestiquées: elles sont nommées *fana* – un terme désignant les seules plantes cultivées telles que le manioc, les plantains, et quelques autres” (2005: 195). Descola também aponta para o fato de que os Achuar compreendem a floresta como uma enorme roça: “[...] Shakaim, irmão de Nunkui segundo as interpretações, que cultiva a mata feito uma gigantesca plantação [...] Os limites da natureza são assim expandidos por essa socialização dos vegetais, a floresta aparentemente tão selvagem não passando de uma roça sobrenatural onde Shakaim exerce seus talentos de horticultor” (2006: 129).

cognitivistas de etnociência e avançá-la positivamente: conclui-se pela abordagem aqui empreendida que as classificações não são produtos de uma mente apartada, mas sim frutos da relação de um sujeito com um mundo amplamente habitado e agentivo.

A Circunscrição dos Nomes, Associações e Explicações

Os dados de nomenclatura e explicações classificatórias que divergem entre si, e que a princípio desesperam qualquer analista, podem agora ser compreendidos.

Para entender tais divergências recorrerei aos contextos de enunciação e às diferentes relações traçadas pelo pensamento nativo em cada circunstância. Nesse sentido, trato-as não como divergências ou contradições, mas como possibilidades diferentes de construção de explicações executadas de acordo com um campo de relações estabelecido por uma dada conjuntura – seriam, pois, verdades movediças.

Voltemos à cena da coleta de timbó durante o acampamento de caça que descrevi algumas páginas antes. Terminada a coleta de timbó, apanhei um galho da *arara ka'a* [arbusto arara], e de outras plantas cujos nomes W. havia ensinado, para levar ao acampamento e fotografar. Chegando, a irmã mais velha veio ver o que eu havia trazido. Pegou o galho de *arara ka'a* e examinou. Perguntei-lhe com um ar inquiridor o que era e ela respondeu: “*arara ka'a eu ijupe!*” [“arbusto arara, diz-se para ela”]. Indaguei, então, o motivo do nome, ao que ela respondeu:

P – *Ame... japoanõ okajã mã'e, okajã mã'e japoanõ ipupe, paje ojuka reme, jaino taku pupe. Jamosimõ ipupe, ajaire omano paje, paje omano ma... rororo e'i, aevove arara eamai, arara omano aevove paje, japoanõ ipupe aevove rororo omano.*

P – Então... a gente cura com planta para quem está de luto, para o luto a gente cura com planta. Quando pajé mata, nós a preparamos esquentando-a. Nós fazemos vapor e depois o pajé morre, o pajé morre mesmo... *Rororo* [onomatopeia da arara] ele diz, assim como a arara canta. Pajé morre como a arara, a gente cura com ela e *rororo* igual arara ele vai morrer.

A relação traçada pela irmã mais velha sobre o mesmo nome foi diversa daquela enunciada na mata pela irmã mais nova. Entretanto, essa última explicação também recorre a um código sensível: o som entoado pela arara, que é relacionado por analogia àquele proferido pelo pajé assassinado numa ação de vingança (cura⁶³) através da técnica do vapor (*jimosimõ*).

Em outra etapa de campo, em uma aldeia diferente, também fui apresentada a uma planta chamada *arara ka'a*, nesse caso, tratava-se de uma epífita de folhas vermelhas escura, um espécime muito distinto daquele apontada pelas duas irmãs. Seu nome foi justificado de outro modo: o jovem que a mostrou, disse que aquela planta era usada para fazer *jimosimõ* para vigar um morto, o resultado da vingança era que o pajé responsável sangraria pela boca e pelo nariz até a morte, por isso, a planta chamava-se *arara ka'a*, pois o vermelho de suas folhas é semelhante ao vermelho do sangue vertido e das penas da arara. Mais uma

⁶³ Note-se que na fala de P. o verbo traduzido como curar, –*poanõ*, designa o uso de remédios, em geral, com o objetivo de sarar doenças, por isso é comumente traduzido como **curar**. Nessa fala se trata de vingar um parente morto e não de curar, mas também através do uso de uma planta (remédio) e de uma técnica (o vapor) que são usadas tanto para sarar doenças como para vingar a agressão de um pajé distante. Assim, –*poanõ* se refere exatamente ao uso de remédios (plantas) agentivos. Por falta de tradução melhor mantenho o termo curar, fazendo essa ressalva.

vez, apesar das diferenças de conteúdo da exegese do nome, temos uma mesma operação lógica de nominação: traçar uma relação de similaridade sensível entre os termos envolvidos.

Dessa forma, não tomo explicações diferentes sobre o nome como uma contradição – isso não parece ser um problema para o pensamento wajãpi. A irmã mais nova ao ouvir a explicação da irmã mais velha não se incomodou, isto porque não há uma versão mais verdadeira do que outra, ambas as associações são possíveis e realizadas de acordo com uma lógica wajãpi.

Em outra situação, ao rumar para um roçado com um jovem casal, durante o trajeto fui sendo ensinada sobre as árvores que nos acompanhavam. Uma delas foi a árvore chamada *a'ymakure* [tabaco de preguiça], a qual eu já havia conhecido em outras circunstâncias e cuja explicação de seu nome recaía no fato da preguiça ter contado aos primeiros homens que aquele era seu tabaco, como narrado anteriormente (cf.: 78). Nessa ocasião, entretanto, ouvi outra explicação sobre o motivo daquele nome. Segundo o rapaz, era porque a preguiça gostava de ficar na copa daquela árvore e as suas folhas se pareciam com as folhas de tabaco.

Uma vez mais, podemos notar que ambas as explicações estão de acordo com o sistema wajãpi; são possibilidades de relação fornecidas por uma lógica, a qual é acionada conforme o interlocutor, seus interesses, seu processo de aprendizado e o contexto em que a identificação é realizada.

Outro dado conflitante, que talvez tenha passado despercebido ao leitor não familiarizado com a língua wajãpi, foi modo como dois velhos se referiram à árvore *tawari*. Enquanto Kuruwari se referiu a um *tawari* que se destacava da mata ao fundo da aldeia como *tawarirovijã* [*tawari* chefe], Matapi usou o termo oposto dessa relação, dizendo que *tawari* é *peyryremigwae* [seguidor do anjelim]. Uma vez mais, estamos diante de dois registros possíveis de classificação, os quais desafiam uma lógica silogística. Qualquer espécime pode ser classificado como *-rovijã* simplesmente por seu tamanho relativo e/ou por se destacar das demais, tal como aquele *tawari* que pode ser avistado do pátio da aldeia Yvyrareta, mas essa não é uma posição absoluta. Como já mencionado, o termo *-rovijã* pode também ser usado para classificar uma categoria em relação à outra, é nessa acepção que Matapi a usa ao dizer que o conjunto dos *tawari* (a categoria) está na posição de *-remigwae* em relação ao conjunto dos anjelim. São dois contextos de uso que possibilitam uma completa inversão da classificação.

Deste modo, espero destacar que as formas de classificação e de nomenclatura podem ser manejadas por aqueles que as utilizam, uma vez que não são fixas e unânimes. A multiplicidade apontada anteriormente não pode, pois, ser tratada como uma contradição. Daí minha opção em não traduzir o sufixo *-rãna* como “falso”, pois o falso pressupõe um verdadeiro, uma posição fixa que é “a verdade”.

De Redes e Rizoma

Por fim, gostaria de retomar a articulação das diversas formas classificatórias até aqui descritas. Se tomarmos os epítetos específicos, que configuram categorias pautadas em um jogo de descontinuidades e continuidades – diferença e semelhança – dos aspectos sensíveis como táxons elementares, todas as demais categorias de maior inclusão antes abordadas recortam de forma dinâmica essas unidades taxonômicas básicas. Compor-se-ia,

deste modo, o que descrevo como uma rede classificatória, que pode ser parcialmente representada no seguinte diagrama:

Fig. 8 – Representação de parte da rede classificatória, a qual tem como alicerce as categorias menores definidas por critérios sensíveis.

Se Berlin caracteriza as *folk taxonomies* como sistemas arbóreos, em que as categorias se organizam hierarquicamente das de maior inclusão (de reino) para as de menor abrangência (de espécie e variedade), as quais vão se multiplicando escalarmente, à imagem da taxonomia científica, a caracterização proposta aqui e alhures (Oliveira, 2006), em rede, conduz a imagem de rizoma, elaborada por Deleuze e Guattari (2004) e que é retomada na seara antropológica por Ingold, entre outros autores.

O rizoma, por sua morfologia horizontal e difusa (um caule subterrâneo, que se esgueira pelos interstícios do solo, de onde brotam folhas e raízes), serviu aos filósofos como imagem oponível à poderosa figura vertical e estática da árvore: do uno que se subdivide e se multiplica em galhos e folhas infinitamente. O rizoma é tomado para cristalizar figurativamente uma concepção de conectividade móvel, de fluxo relacional:

“Resumamos os principais caracteres de um rizoma: diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços da mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. [...] Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças.” (Deleuze e Guattari, 2004: 32).

Essa figura não parece diferir muito da imagem de rede evocada por Latour (2000), onde se ressalta a conectividade e os fluxos relacionais que ligam uma diversidade de domínios, apartados no plano oficial da Modernidade.

Se Ingold (2007) recentemente recorreu à figura das linhas, em um momento anterior, ele adere à ideia de rizoma, sendo sua concepção de linha uma transformação dessa última imagem. Para o antropólogo, o ganho da ideia de rizoma seria, justamente, o de dar conta do aspecto dinâmico e transversal da vida:

“It has the virtue of giving us a way of beginning to think about persons, relationships and land that gets away from static, decontextualizing linearity of genealogical model, and allows us to conceive of a world in movement, wherein every part or region enfolds, in its growth, its relations with all the others.” (Ingold, 2000: 140).

Quando nos desprendemos do modelo fornecido pela taxonomia científica e enveredamos pelas diversas formas classificatórias que os Wajãpi fornecem percorremos conexões inesperadas: aspectos cosmológicos, características utilitárias, relações entre plantas e animais, cadeias sensíveis, constituição de pajé etc. Eis que uma diversidade de domínios se conecta, evidenciando uma rede classificatória que mais se parece com um rizoma do que com uma árvore e que, sobretudo, incorpora o movimento de uma estrutura vegetal, que permite certas plantas caminharem.

Peyryry ãkã – As copas de angelim

Tawari rovijã – Tawari chefe

Peki'apotyry – Flor de pequiá

Peki'a'y – Pequiazeiro

Peki'arovijã – Pequiá chefe

ka'awaĩvi

Akusi ākã – Cabeça de cutia

Yvyrapirã e suas sapomemas.

Mytûapínuri– Pena da cabeça de mutum.

Masarany– Maçaranduba, a combinação de coloração de sua casca ao alburno.

– Parte II –

Um Mundo Tangível

“O senhor Juarroz por vezes punha uma venda nos olhos para não ser distraído pelas formas e cores das coisas.

Quando as coisas além de existirem também faziam sons, o senhor Juarroz, em apoio da venda, utilizava algodão nos ouvidos.

Porém, certas coisas, devido aos seus aromas fortes, insistiam em infiltrar-se pelo nariz do senhor Juarroz, o que o levava, por vezes, a tapá-los com uma mola.

Assim, com os olhos, o nariz e os ouvidos tapados o senhor Juarroz podia pensar à vontade, sem qualquer interferência do exterior.

Antes de entrar por completo nos seus pensamentos, o senhor Juarroz dizia ainda, para quem quisesse ouvir:

- Agora, por favor, não se aproximem de mim.

Acima de tudo não me toquem. Não estraguem tudo.

E com a venda nos olhos, o algodão nos ouvidos, e a mola no nariz, o senhor Juarroz, tendo o cuidado de manter as mãos no ar para não tocar em nada, tinha então momentos de pura felicidade de pensamento.

Como gosto do mundo, murmurava.”

(Gonçalo M. Tavares, “O Senhor Juarroz”, casa da Palavra, 2007: 63).

Abertura

Em uma de minhas viagens, o pequeno filho de um anfitrião passou a acompanhar-me nas andanças de um pátio a outro em sua região. Um dia, ao regressarmos de uma longa visita, encontramos a casa de seu pai vazia. Pusemo-nos a esperar, dividindo um mesmo banco. Para quebrar a monotonia peguei uma semente que estava no chão e perguntei-lhe o que era: “*waa’i rã’ã’*” [“semente de *waa’i*”], ele respondeu. Tomou-a de minhas mãos, colocou-a na boca e mordeu com os molares: “*ẽ’ẽgatu waa’i rã’ã’i, e’u esa’*” [“é bem doce a semente de *waa’i*, come para experimentar”], ele disse, passando um pedaço dela para que eu o provasse. Esperamos mais alguns instantes e o menino levantou-se. Foi até uma árvore e trouxe um ninho de japu (*japuruwaity*). Contou que até poucos dias atrás havia filhotes nele, mas tinham fugido. Enfiou seu pequeno braço naquele comprido ninho e arrancou uma porção de seu fundo, cheirou-a e disse: “*Etõ, ipije! Ine!*” [“Cheire, tem odor! É podre!”], me passando a porção de palha fétida.

Prólogo

O mundo se apresenta em uma miríade de sensações e as experiências são acumuladas desde cedo. O gosto e a atenção pelo concreto são despertados e educados ao longo da vida, como se pode notar na cena de abertura. Eis o mote dessa segunda parte.

Apresentados os modos de nomear, qualificar e organizar as plantas que compõem a floresta, seguirei um dos aspectos que se depreendeu das formas classificatórias wajãpi por sua proeminência: as percepções, que engendram a base do que descrevi como uma rede classificatória.

As plantas – apreendidas por uma conjunção de traços sensíveis – dão corpo e caracterizam *ka’a* juntamente com os outros seres que lá habitam. É essa conjunção que configura o domínio da floresta como uma verdadeira experiência sinestésica, onde espaço e tempo se fundem: *ka’a* é passível de ser conhecida por meio de vivências singulares – incursões feitas a porções da mata, ao longo de um trajeto. Passarei assim, a tratar o campo categorial recortado pela expressão *ka’a rupi warã*⁶⁴ (“os habitantes que estão pela floresta”), o qual fora apenas delineado anteriormente.

Se dediquei a primeira parte à descrição dos modos de classificação, em um movimento que visava qualificar os nexos entre inteligível e sensível, caracterizando uma constituição mútua dessas instâncias; inicio aqui uma análise acerca das percepções, que, também, envereda pelas relações entre sensível e inteligível, mas agora travadas em um escopo mais amplo. Essa segunda parte versará sobre as percepções e o engajamento dos sujeitos com e na *ka’a*, com o intuito de refletir sobre os intricados processos de conhecê-la.

Vale notar que minha opção não é simplesmente desfazer-me das oposições, estratégia que muitos antropólogos vêm advogando⁶⁵, mas antes (re)qualificar as relações que unem e afastam determinadas posições. As dicotomias não são entendidas aqui como uma

---

⁶⁴ *Warã* que introduzo nesse momento para complementar a expressão, refere-se ao que está dentro de um espaço. Também pode ter conotação de “amante”, aquele que nutre gosto por algo: *ka’a rupi warã* tem como tradução possível “aqueles que gostam de estar pela floresta”.

⁶⁵ Ingold é um dos autores que pode ser alocado nesse esforço radical de findar oposições. Ainda que esse autor seja fonte de grande inspiração para o presente trabalho, essa pesquisa não é mera aplicação da teoria antropológica proposta por Ingold. Espero ter evidenciado isso na primeira parte, uma vez que para esse autor falar em categorização e classificação é incabível.

oposição entre polos fixos, mas sim como posições articuladas que se movem de acordo com o contexto, ou seja, segundo um conjunto de relações. Trata-se como, já anunciado, de estabelecer um jogo entre contínuo e descontínuo, pois não parece produtivo compreender o conhecer exclusivamente como um fluxo; pausas e cortes são necessários para o entendimento.

Assim, se *ka'a* pode ser tratada como domínio cosmográfico, é porque ela é vivida e pensada cotidianamente por todo e cada um daqueles que habitam as aldeias nela imersas. É a dimensão da experiência sensível que dá substrato às elaborações inteligíveis, da mesma maneira que as categorias pautam modos de perceber, caracterizando, pois, uma relação imiscuída entre sensível e inteligível.

Apontamentos Teóricos: Como Abordar as Percepções

Ao falar de uma abordagem das percepções pela antropologia, a já mencionada obra “Mitológicas” de Lévi-Strauss apresenta um viés possível. A opção estruturalista concentra-se na compreensão do movimento que o pensamento ameríndio realiza ao transladar aspectos empiricamente apreendidos pelos sentidos a categorias inteligíveis. Cabe enfatizar que Lévi-Strauss, em sua famosa abertura, deixa claro que as categorias empíricas, “definíveis com precisão pela mera observação etnográfica” (2004:19), apesar de sua concretude precisam ser descritas e compreendidas “sempre a partir do ponto de vista de uma cultura particular” (op. cit.): o queimado ou o podre não têm o mesmo valor semântico para todos, pois se inserem em diferentes feixes de relações.

Entretanto, as considerações levistraussianas serão mais fundamentais como pontos de partida e de chegada; a orientação teórica que guiará a construção dessa segunda parte terá como base as reflexões de Tim Ingold (2000, 2008) e outros autores que enveredam pelos caminhos por ele traçados.

Ingold tem uma concepção da percepção extremamente refinada e precisa. Em um de seus artigos ele avança em relação a uma posição meramente relativista da percepção e a define como: “[...] um engajamento ativo e exploratório da pessoa inteira, corpo e mente indissolúveis, num ambiente ricamente estruturado” ([2000] 2008: 01).

Ingold e outros antropólogos, como Classen (1990) e Smith (1998), censuram as análises que se deixaram afetar pela primazia da visão na chamada “tradição ocidental”. Segundo Classen a antropologia deve contribuir com uma descrição de modelos sensoriais outros, sendo, portanto, o papel de nossa ciência realizar uma desconstrução da tendência de compreender a alteridade através do nosso modelo sensorio. A crítica à precedência da visão aponta suas armas diretamente à dicotomia “sociedade letrada” *versus* “sociedade oral”, formulada principalmente por Ong (1998 [1982]) e Goody (1988 [1977]). Dentro desse viés, o segundo caso é comumente descrito por uma primazia da audição, enquanto o primeiro se caracterizaria pela predominância da visão.

Apesar de concordar com a agenda de pesquisa proposta pela “antropologia dos sentidos”, que tem em Classen (op. cit.) e Howes (2005) seus principais representantes, Ingold (2008) se desavem dos resultados dessas etnografias, que acabam descrevendo o “modelo sensorio” de outros grupos através de uma hierarquização dos sentidos. A comparação feita por Classen entre os modelos sensoriais de povos amazônicos e andinos deixa essa posição evidente, a autora conclui que, enquanto os primeiros se caracterizam por uma

primazia da audição – já que a visão é tolhida por uma floresta sufocante – os segundos enfatizam a visão.

Ingold vai buscar na fenomenologia de Merleau-Ponty os elementos para sua crítica. Citando uma passagem do filósofo, ele resume sua posição da seguinte maneira: “meu olhar, meu tato e todos os meus outros sentidos são, juntos, os poderes de um mesmo corpo, integrado em uma mesma ação” (Merleau-Ponty, apud Ingold, 2008: 3). O ponto de Ingold é simples: não há primazia de um sentido sobre os demais na constituição de experiências, mas antes uma mobilização conjunta de todos eles.

A cena de abertura da primeira parte (cf.: 22) deixa evidente o modo como os sentidos são mobilizados integralmente para reconhecer a fruta encontrada junto ao pé de timbó: a mãe diante do curioso menino, opera um minucioso escrutínio que envolve a observação visual da árvore e do fruto; o tato, ao colher e partir o carpo com as pontas dos dedos; o olfato ao cheirá-lo; o paladar ao prová-lo; e claro, a audição, que apesar de não ser diretamente usada nesse processo de identificação, está presente nos ouvidos despertos e atentos a qualquer informação sonora que possa ocorrer na mata envolvente.

Outro aspecto fundamental das proposições de Ingold é justamente quanto à relação entre sensível e inteligível. Dentro de um amplo movimento intelectual de colapsar oposições e grandes divisores, Ingold expressa essa tendência de modo radical: “[...] a percepção não é uma operação ‘dentro-da-cabeça’, executada sobre o material bruto das sensações, mas ocorre em circuitos que perpassam as fronteiras entre cérebro, corpo e mundo.” (op. cit.: 2). Dentre as cisões que ele pretende findar, figuram as oposições corpo/mente e seus desdobramentos sensação/representação, pessoa/mundo. Há, pois, um esforço em tratar a percepção não como um mecanismo de apreensão do mundo, mas como uma habilidade (*skill*) de engajamento e ação do ser no mundo.

Por esse motivo, Ingold não realizaria uma análise categorial tal como a empreendida anteriormente, pois sua proposta é atentar para as práticas e interações entre ambiente e sujeito, descrevendo os fluxos entre eles. Isso se evidencia no modo como o autor ataca a ideia de “imagem mental”, que estaria apoiada sobre o dualismo cartesiano corpo/mente:

“Meu argumento é o de que não existe tal interface entre o olho e a mente. Longe de começar como radiação incidente e terminar como uma imagem mental, o processo da visão consiste em um processo interminável, um engajamento de mão dupla entre o perceptor e seu ambiente.” (2008: 2).

Espero ter conseguido evidenciar que essa posição aparentemente antagônica em relação aos estudos de taxonomias nativas pode incrementar tais pesquisas, conduzindo a uma melhor qualificação dos modos de categorizar. Ao enfatizar a enunciação das categorias, realizo um movimento analítico inverso ao dos cognitivistas, inserindo o uso das classificações no tecer cotidiando da vida, assim como suponho ter mostrado que a categorização é um elemento relevante para produção de entendimento e para a educação da atenção. Tomo, assim, a categorização e a percepção como elementos que articulam sensível e inteligível.

As experiências transcorridas na floresta, relatadas a seguir, são forjadas justamente por uma miríade de sensações que se ligam a modos de categorizar, em um movimento de conhecer. Mas antes de descrever as complexas experiências com e na *ka’a*, faz-se necessário apresentar uma breve etnografia dos modos de percepção wajãpi, pois são eles que forjam a inteligibilidade do que foi vivido e vice-versa.

Ver, Cheirar, Sentir, Ouvir e Provar

Os Wajãpi nomeiam os cinco sentidos da seguinte forma: *-mã'e* (ver); *-enu* (ouvir); *-etõ* (cheirar); o paladar e o tato são designados de modo enviesado pelos verbos *-’u* (comer/beber) e *-py* (pegar). A visão e a audição possuem, ainda, mais termos: *-esa* e *-mãjã* para ver; e *-jipyaka* para ouvir.

Um dos caminhos teóricos possíveis de análise seria estabelecer uma hierarquia de valor entre os cinco sentidos para delinear o modelo sensorio dos Wajãpi, tal como propõe a “antropologia dos sentidos”. Nesse caso, a maneira como são nomeados poderia indicar uma primazia da visão e da audição sobre os demais sentidos que são referidos por termos enviesados e/ou por uma única palavra. Entretanto, como anunciado, seguirei as proposições de Ingold (op. cit.), e partirei do ponto de que não há necessariamente uma relação hierárquica entre os sentidos: como pretendo demonstrar, todos eles são mobilizados na construção de uma experiência, apesar de haver diferenças quanto as formas de enunciá-los. Assim, passo a uma pequena descrição dos usos de cada um dos termos acima mencionados e dos campos semântico por eles agenciados, com o objetivo de caracterizar um modo wajãpi de compreender os sentidos e a percepção.

***

O verbo *-enu* além de ouvir, designa também “compreender/entender/saber”. Isso pode ser amplamente notado nos diálogos travados comigo, alguém sem pleno domínio da língua, em que as falas eram entremeadas constantemente pela pergunta: “*Ne enu põ*” (Você ouviu/entendeu?); diante de uma resposta afirmativa, que nem sempre condizia com o meu real entendimento, o interlocutor se sentia confiante em continuar. Para Santos-Granero (2006: 117-118) o fato de alguns grupos indígenas usarem uma mesma palavra para ouvir, entender e saber, algo extremamente difundido em diversos contextos etnográficos⁶⁶, indicaria uma primazia da audição no processo de conhecer, mas, como tratarei na terceira parte, todos os sentidos podem ser fontes de evidência para se adquirir e fundamentar um saber.

Além, de ser uma constante nas conversas wajãpi como um modo de (con)firmar uma compreensão mútua, *-enu* em sua forma negativa pode ser ouvido em reclamações diversas: das mães com seus filhos; dos velhos com os jovens; dos agentes de saúde com sua comunidade; etc. Nesses contextos de bravata, a negativa “*noenu*” (“não ouve”/ “não entende”) é recorrente e se refere à não compreensão por parte de quem deveria ouvir os conselhos e os conhecimentos, e absorvê-los: os agentes de saúde falam sobre a importância do uso de preservativos, “mas os parentes não escutam” e continuam com seus hábitos sexuais; os velhos dizem como os jovens devem se portar, “mas os jovens não escutam”; os pais falam como seus filhos devem fazer os resguardos, as mães aconselham as filhas sobre os trabalhos da roça, “mas elas não escutam”... Todas essas lamentações, dizem respeito ao não cumprimento do que está sendo ensinado. Assim, a fala (os aconselhamentos e ensinamentos) não é eficaz uma vez que os conhecimentos por ela transmitidos não se realizam em uma prática. Mais do que entendimento, parece que o que está em jogo é a não consolidação de um conhecimento ou de um conselho, que deve ser praticado para que seja efetivo.

Além de sua conotação de “entendimento/compreensão/consolidação”, *-enu* é um dos sentidos mobilizado para se falar das experiências vividas na floresta, em especial as

---

⁶⁶ Esse é o caso dos Yanetsa (Santos-Granero, 2006), dos Suyá (Seeger, 1981), e dos Kayapó (Murphy, 2004 apud Santos-Granero, 2006: 117) e dos Pa'ikwené (Passes, 1998, apud Santos-Granero, 2006: 118).

incursões de caça. O ouvido atento é marca de um bom caçador. Os sons emitidos pelos animais são indícios fundamentais para localização da presa, mas não se restringem apenas aos grunhidos, assobios e gritos. Os barulhos produzidos pelos deslocamentos na mata também são importantes, como explicou Majuware:

“No verão é bom caçar porque a gente ouve o barulho do bicho andando, a gente vai andando devagar para escutar o barulho. No inverno não ouve, só vê, porque o chão fica molhado”.

Os Wajãpi são exímios conhecedores dos sons produzidos pelos animais e uma de suas técnicas de caçada consiste em imitá-los (-*wa’ã*). Uma cena vivida em campo marcou-me quanto à proficiência e eficácia da tais imitações. Foi por ocasião de uma caminhada, quando nos deslocávamos à distante aldeia Kupa’y; o jovem que eu seguia ao encalço através da trilha, de repente estancou o andar e se abaixou; em sua frente havia um casal de caititu, ele olhou fixamente para os animais e começou a imitar seu grunhido; os porcos ficaram estarelecidos, paralisados olhando diretamente para o algoz, que teve tempo hábil para pegar os cartuchos em sua mochila, carregar a espingarda uma, duas vezes, e alvejar os dois caititus, um após o outro.

Outra evidência do minucioso e preciso escutar wajãpi é o vocabulário referente aos sons. Há termos diferentes para precisar os ruídos que os animais fazem em cada extrato da floresta ao se deslocarem: os animais que são *yvy rupi warã* (“os que habitam pelo solo”) fazem o barulho -*japepu*, som das folhas secas sendo pisadas; os classificados como *yvate rupi warã* (“os que habitam pelas copas das árvores”), exemplarmente os macacos, fazem o barulho -*opou*, que foi descrito como o som dos galhos sendo balançados; os animais que são *yy rupi warã* (“os que vivem pela água”), fazem -*oymokovou*, som de água sendo mexida, como quando os peixes se debatem na superfície dos igarapés por ocasião do uso de venenos de pesca. Quanto aos sons emitidos pelos animais temos o seguinte léxico: -*je’e*, comumente traduzido como “canto”, refere-se apenas ao cantar dos animais (para os homens é usado o verbo -*jĩga*, “o cantar humano”), os animais que -*oje’e* são basicamente as aves, as cigarras, os sapos, os macacos e os assobios emitidos pela onça e pela anta; -*noruru* som emitido pelo cachorro e pela onça quando rosnam e, também, pelas chamas do fogo alto; -*ãe’e* são os latidos de cachorros; -*amai* se refere às imitações que outros animais fazem, como a onça que imitia suas presas para iludir e atraí-las. Há também dois termos para ruídos: o estampido, de uma árvore que cai, de uma espingarda que dispara, ou das bombas nefastas (*akuma’e*) que os pajés inimigos lançam em território wajãpi, é designado como -*teapu*; o estrondo provocado por carros, geradores, ou o ambiente sonoro das cidades é designado como -*poromosuru*, traduzido como “barulhento”, pois se trata de um som constante, alto e que causa incômodo.

Há também algumas modalidades de gritos emitidos pelos homens: -*amai*, além de ser usado para se referir às imitações dos animais, designa os gritos de pavor; -*apukai* é o grito usado para chamar outra pessoa, seu som é agudo e curto na pronuncia de um “u”, e deve ser respondido da mesma maneira; -*poẽ*, grito de aviso que um visitante deve emitir ao longo da trilha para comunicar aos aldeões que está chegando, é um longo e grave “êêêêê...”.

Cada época do ano possui, também, marcações auditivas extremamente refinadas. O verão é o período em que reinam as cigarras, chamadas apropriadamente de *kwara’yjarã* (*kwara’y*= sol/verão + *-jarã*= dono), donas do verão. Os Wajãpi conhecem uma grande diversidade de cigarras, cada uma delas é reconhecida por seu canto e nomeada por onomatopeia: *turĩturĩ*, *rĩurĩ*; *sãina*, que dizem estar amolando o terçado, já que seu canto (“sãina, sãina”) é semelhante ao barulho emitido por tal atividade; *kwasase*; *weira*;

eijujimi'a, jyrãe, akãgwerãjimi'a, sumẽ... No verão diz-se que as cigarras *oporaí*, verbo utilizado para se referir ao ato de festejar (o que inclui música, cantos, danças e bebida).

Já o período das chuvas é marcado pelo coaxar dos sapos e, sobretudo, das rãs, além é claro, do som abafado das gotas pesadas que caem sem cessar. Os sapos e rãs são *amanãreimã* (*amanã*= chuva; *reimã*= criação), são, pois, um simétrico inverso das cigarras⁶⁷:

	Cigarra	Sapo
Inverno/Verão	-	+
Dono/Criação	+	-

Assim como as donas do verão, as rãs são nomeadas em sua grande maioria através de onomatopeias, o que evidencia a relevância sonora desses anfíbios.

Seremete, com auxílio de seu cunhado Suinã, forneceu uma bela descrição de como são percebidas e distinguidas as duas épocas do ano através dos ambientes sonoros configurados pelos cantos e coaxares. Toda a conversa que se segue, começou em um dos finais de tarde em que o velho Seremete vinha me ensinar às histórias dos antigos que achava pertinente. Embalado pelo canto das cigarras ele começou:

⁶⁷ Uso nesse diagrama a mesma notação de Lévi-Strauss em diversos momentos de sua obra: + se refere ao primeiro termo e – ao segundo.

Seremete – Karamoe remê naikoi kwara'y jarã, naikoi. Tamokô te jê oo kwara'yjarã romô. Jimiapuku tamô kô opy upa, opy, opy upa... Ame e'i oajjry pe: eru yy ta'u, eywa. Naikoi yy papa, naikoi yy. Eru yy ta'u. Nakoi papa. Hôo, e'i tamô, owata ôkwa ooooo oo jê tamô oapy yvyra tarîtarîtarîyy yy, e'i tamô kô jimiapuku pupe, oo jê tamô kwra'yjarã romô. Ajaire amô, paira oupi, paira oupi, eywa erajjry, eru yy ta'u. Naikoi yy papa, naikoi yy! Eru yy ta'u! Ani, naikoi yy papa. Hôô epoã ôkwa, oooo oveve oo, wyra paira ojê'ê yi'yi'yi'yiriririri... Oo papa, e'i, tajjry e'i. Awî vo, weru ete naikoi kwara'yjarã, e'i tamô. Jane te oo kwara'yjarã romô, jane te... Ajaire ojê'ê kwara'y pe... Amanã me nojê'ê, ajawyî kwara'y jarã eu ijupe. Pirujê age'e ojê'ê kwara'y jarã: kwasase, itetejê ojê'ê, "kwasasa kwasasa kwasasa..." e'i; amô turîturî, "turî turîrooom turî turîrooom", e'i; weira, "wei wei weiiiriririri", e'i; amô rîurî, "rîu rîu rîu rîu", e'i; eijujimi'a, kwara'yjarã teve, "tîttîttîttî", e'i, ojê'ê; amô moma'e... kwara'yjarã romô... Jyrãe, "jyrãe jyrãe jyrãe" e'i...

Suinã - Jyrãe amõ ivoteve akãgwerãjimi'a.

*S – Akāgwerājimi'a, uve teve, kwara'yjarā
teve. Janejarā kāgwerājimi'a.*

Joana – Manyvo akãgwerãjimi'a eu ijupe.

S – Ije nakuwai. Tairo, manyvo akãgwerã eu.

Su – Akãgwerãjimi’a eu tui “tiririririririririri”.

*S – Akāgwerājimi’a “tiririririririririri” e’i ve,
o’jé’ē, awí vo jimi’a. Amõ... Amõ tairo?
Amovvyv pa.*

Su – Sãina...

S – Amõ sãina, “sãĩ sãĩ sãĩ sãina” e’i. ... Amõ sumẽ, kwara’yjarã teve...

Seremete – Antigamente não havia cigarras, elas não existiam. Nossos avôs é que se transformaram em cigarras. As flautas compridas eram tocadas pelos avôs, eles tocavam, tocavam, tocavam... Então, um deles disse a seu filho: “Traga água para eu beber, estou sedento”. “Não há água papai, não há!”. “Traga água para eu beber”. “Não há papai”. “Simm...”, disse o avô, e saiu andando. Sentou-se na árvore e “*tarītarītarī*, água, água”, falou o avô dentro da flauta comprida e se transformou em cigarra. Depois de novo, ele subiu na árvore *paíra*, subiu no *paíra*, “eu estou com sede meu filho, traga água para eu beber”. “Não há papai, não há água”. “Traga água para eu beber”. “Não, não há água papai”. “Sim”, levantou-se e saiu voando, e cantou “*y’i’y’i’y’iriririri...*” “Papai se foi”, disse seu filho. Era assim, não havia mesmo cigarras antes, assim diziam os nossos avôs. Fomos nós que se transformamos em cigarras, nós mesmos... Depois as cigarras cantaram no verão... Nas chuvas elas não cantam, por isso as chamamos de donas do verão. Hoje todas as cigarras cantam: *kwasase* canta diferente, “*kwasasa kwasasa kwasasa...*”, diz ela; *turīturī* diz “*turī turīrooom, turī turīrooom*”; *weira* diz “*wei, wei, weiiiriririri*”; e mais *rūrūrī* diz “*rūu rūu rūu rūu*”; *eijujimi’a*, é cigarra também, ela diz cantando “*īīīīīīīīīī*”; e, como é mesmo... A que se transformou em cigarra... *Jyrãe*, que diz “*jyrãe jyrãe jyrãe*”...

Suinã – *Jyrãe* é semelhante à *akãgwerãjimi'a* [cigarra flauta de osso].

S - *Akãgwerājimi'a* [cigarra flauta de osso] tem também. A flauta de osso de *janejarã* [Nosso dono].

Joana – Porque se chama *akãgwerãjimi'a*?

S – Eu não sei. Cunhado, porque se chama *akãgwerãjimi'a* [flauta de osso]?

Su - *Akãgwerãjimi'a* [flauta de osso] faz “tiriritiritiritiritiri”.

S - *Akāgweraājimi'a* [a cigarra flauta de osso] faz “tiriririririririri” também, semelhante à flauta. O que mais... O que mais cunhado? Eu já contei tudo.

Su - Săina...

S – Tem *sãina*, que diz “sãí, sãí, sãí, sãina”. E mais *sumê*, que também é cigarra...

Su – “Sumē sumē sumē” e’i.

S – Kwara’y ame ve ojē’ē, amanā me nojē’ēi.
Amō amanā me uve te amō, rīurī wasu amanā
me ojē’ē “rīō rīō rīō rīō” e’i. A’e rīurī wasu.

J – Amō amanā warā uve pō.

S – Uve, ame murua ovo rupi te. Amanā me
murua ojē’ē, nojē’ēi age’e: “Uwa uwa, uwa,
uwa”. Amō amanā me ojē’ē to, sapo ra’yry,
“tōtōtō, tō, tō, tō” e’i... Nikai ame mijāra,
o’upai mijāra kā’e, e’i tamo kō, ame ajawyi
mijarā isinī, nikai, tajau nikai, taitetu nikai,
tapi’ira nikai... Uve teite iremi’ō. Kwata nikai,
pirujē nikai, mytū nikai... Amō uve ve, amanā
me ojē’ē ma’e, jue: “Uwe we we, uwe we
we”, ojē’ē. Amō, awī kurijōte amanā me
ojē’ē...

Su – Amō muru!

S – Muru, amanā me ojē’ē, “muru, muru,
muru” ojē’ē, amō uve ve jui, sapo, a’e ojē’ē
“uwa, uwa wa wae, uwa wa wae, uwa wa
wae”. Amō tevitevi, amanā me, “tevitevi,
tevitevi, tevitevi” e’i. Amō, uve ve amō,
meēgy, ojē’ē karume: “meēgy, meēgy,
meēgy”, ojē’ē. Kytoi, sapo teve, amō rupi
ojē’ē: “wīiii, wīiii, wīiii” e’i. Warikorō amō ojē’ē
amanā me, “warikorō, warikorō korō korō,
warikorō, warikorō korō korō” e’i ojē’ē.

J – Amanā jarā pō.

S – Ani, amanā reima. Amō pae, “pae, pae,
pae” e’i. Kunawaru ame ojē’ē te, kwara’y pe
ojē’ē teve, “e, e, eeeee, e,e, eeeee” e’i
ojē’ē pya te. Mynyvo pya te ojē’ē, taivīgwerā
emo ekyi awī ma’e, nenu pō.

Su – Que diz “Sumē sumē sumē”.

S – No verão também ela canta, na época da
chuva ela não canta. Nas chuvas têm outros,
rīurī grande canta no período de chuva, “rīō
rīō rīō rīō”, ela diz. Assim é rīurī grande.

J – E tem mais amantes das chuvas?

S – Tem, é murua que fica pela chuva. Na
época das chuvas murua canta, agora [no
verão] ela não canta: “Uwa uwa, uwa, uwa”.
Tem mais que canta no inverno, rā filhote,
“tōtōtō, tō, tō, tō”, ela diz. A caça ainda não
está gorda, come-se só caça moqueada, assim
diziam os nossos avôs, porque a caça está
magra, não tem gordura, queixada não está
gorda, caititu não está gordo, anta não está
gorda... Há pouca comida deles. Macaco
prego não está gordo, nenhum está gordo,
mutum não está gordo... Tem mais que canta
na época das chuvas, é jue “Uwe we we, uwe
we we”, ela canta. E só isso que canta no
inverno...

Su – E mais muru!

S – Muru canta nas chuvas, “muru, muru,
muru” ela canta, e tem jui, é rā, ela canta
assim: “uwa, uwa wa wae, uwa wa wae, uwa
wa wae”. E mais tevitevi, é da época das
chuvas, “tevitevi, tevitevi, tevitevi”, ela diz. E
tem mais meēgy, ele canta no cair da tarde:
“meēgy, meēgy, meēgy” ele canta. Kytoi é
sapo também, ele canta de outro jeito: “wīiii,
wīiii, wīiii”, diz ele. Warikorō também canta
nas chuvas, “warikorō, warikorō korō korō,
warikorō, warikorō korō korō” ele diz.

J – Eles são donos da chuva?

S – Não, eles são criação da chuva. E mais pae,
“pae, pae, pae” ele diz. Kunawaru também
canta, ele canta no verão também, “e, e,
eeeeee, e,e, eeeee” ele diz, ele canta à noite.
Por que será que ele canta de noite? Ele tirou
o pinto de um antepassado, você já ouviu essa
história?

Além de uma descrição detalhada dos sons que constituem as épocas de verão – de sol quente e seco – e do inverno – das chuvas incessantes –, é interessante notar como as percepções sonoras se ramificam em direções diversas: os sons são indicativos da qualidade gordurosa da caça; também são referenciais mnemônicos, trazem à lembrança histórias antigas, de antepassados que se tornaram cigarras ou que tiveram seu pênis puxado por um sapo e; referem-se às relações de dono/xerimbabo (-jarā/-reima) que povoam o mundo wajāpi.

O outro termo ligado à audição é *-jipyaka*. Trata-se claramente um termo composto, mas de difícil compreensão, pois para um de seus componentes não consegui estabelecer um significado: *-ji* = partícula reflexiva + *-pya* = dentro, na região torácica; *-ka* = ?. *-Jipyaka* se refere a um ouvir com atenção, a um “ouvir internamente”, e está intimamente relacionado ao aprendizado de alguns saberes, tema que será tratado na próxima parte, onde despenderei mais linhas analisando o uso deste “ouvir com atenção”.

Os sons despertam a atenção cotidiana dos Wajãpi, diversas vezes fui exortada a prestar atenção em cantos de pássaros, rãs, sapos, macacos, etc. por meio do imperativo “*Ejipyaka*”. Certa feita, num corriqueiro fim de tarde quando voltava de um igarapé acompanhada de uma mulher, ela estancou o andar e disse: “*Ejipyaka! Tevitevi oje’ẽ. Arasuari oje’ẽ*” [“Ouça com atenção. *Tevitevi* está cantando. *Arasuari* está cantando”]. Em seguida, ela imitou a rã *tevitevi*, depois a ave *arasuari*, para que eu pudesse distingui-las. Explicou que o *arasuari* anunciava o fim do dia: ao ouvirem seu canto os *tamõ kõi* (avôs) sabiam que era hora de armar acampamento, pois passariam a noite na mata. Em outra circunstância fora a velha Waivísí que me ensinou sobre os sons dos animais. Já era noite e estávamos todos deitados, ela então em perguntou: “*Ne ke põi tõi*” [“Você está dormindo cunhada?”]; “*Ani*” [“Não”]; “*Ejipyaka, tãtã oje’ẽ. Tã tã tã tã e’i*” [“Ouça com atenção, sapo *tãtã* está cantando. *Tã tã tã tã* ele faz”] e continuou, “*Kururu oje’ẽ. Kurururu kurururu e’i*” [“Sapo *kururu* está cantando. *Kurururu kurururu* ele faz”]. E assim meu ouvir foi educado muitas outras vezes.

Passemos a visão. Designada pelos verbos *-mã’e* (ver) e *-mãjã*, o segundo termo parece designar um olhar dirigido, orientado a um ponto específico, enquanto primeiro seria um termo mais genérico.

O vocabulário para designar formato e cor é ricamente referido a partir de relações sensíveis entre elementos distintos, como quando o céu está com nuvens do tipo cirrocúmulos é chamado de “*wyrau saiwerã*” [“pena de gavião”], pois as nuvens regularmente espaçadas contra o fundo azul se assemelham ao padrão de manchas brancas em fundo marrom da pena da ave. Mas não me alongarei com mais exemplos sobre as relações entre índices imagéticos, já que tal operação pôde ser observada na classificação de cores, nas descrições de plantas e no sistema de nomenclatura botânica antes abordados.

A visão é um importante sentido para os caçadores wajãpi, especialmente na época das chuvas, quando os sons são abafados pelo constante cair das gotas e pelo solo encharcando, como explicou Majuware. Classen (op. cit.) ao analisar o modelo sensório de povos amazônicos, afirma que a visão é pouco eficaz quando se está submerso na frondosa floresta, por essa razão povos caçadores da Amazônia se orientariam principalmente por seus ouvidos aguçados. Garcia (2010) ao descrever as técnicas de caça dos Awá-Guajá, mostra como a audição ocupa um lugar privilegiado nessa atividade: os Awá-Guajá se caracterizam pela excelência das imitações e pela exímia capacidade de diferir sons emitidos pelos animais, o que leva o autor a concluir: “Sem dúvida, ‘ouvir’ pode ser uma das melhores formas de conhecimento quando as pessoas vivem na floresta” (:327). Apesar da impossibilidade de acompanhar empreitadas cinegéticas, dada minha condição feminina, pude escutar algumas narrações sobre elas e participar de episódios casuais ao transitar pelo território Wajãpi. Não há dúvida que a audição desempenha um papel importante nessa atividade, mas não em detrimento dos outros sentidos. Do mesmo modo que notamos que a audição deles é capaz de diferenciar cantos de sapos, rãs, cigarras, macacos, etc. que nos são todos indistintos, a capacidade de visão dos Wajãpi dentro da *ka’a* é surpreendente frente a olhos pouco treinados como os meus. A despeito da pequena

amplitude do campo visual, eles são capazes de enxergar movimentos, distinguir pelagens, ver cobras entocadas e camufladas no solo da floresta, notar e diferir pegadas, etc. Talvez seja mais interessante pensar que a visão, assim como os demais sentidos, é educada e constituída no engajamento da pessoa no ambiente⁶⁸, em um processo de “educação da atenção” tal como formulado por Ingold (2010). Nesse caso não se vê menos pelo fato de não se ter uma amplitude de campo visual, mas se aprende a enxergar imerso na floresta.

A visão também é de extrema importância no contexto de identificação de plantas. O primeiro ato que observei quando indagava o nome de um vegetal na floresta era uma observação atenta: os olhos percorriam o tronco de sua base à copa; só após esse escrutínio visual é que iriam optar por outros procedimentos, como cortar um pedaço do caule para cheirar, provar, notar se havia ou não resina, se era uma madeira dura ou mole, etc. No âmbito da roça a visão também se destaca no processo de identificação e classificação, especialmente quando se trata de variedades de mandioca, que são reconhecidas por combinações de coloração de suas várias partes: folha, caule e albúrnio; e/ou casca, entrecasca e miolo do tubérculo (para mais detalhes Oliveira, 2006).

Por fim, o ver é, sobre tudo, o principal sentido atribuído a quem tem pajé. Através dos espelhos (*waruwa*) alojados em seus olhos, aqueles que têm pajé são caracterizados por uma capacidade de visão para além da dos comuns. Como explica Gallois:

“A função do *waruwa* seria, portanto, a de alcançar e revelar o mundo sobre-natural sob sua forma ‘verdadeira’, que só é vista pelos xamãs. Um mundo ordenado a imagem das origens, quando homens e animais partilhavam as mesmas características formais e substanciais” (1996: 42,43).

Outro termo correntemente traduzido como “ver” é *-esa*. Sua conotação como “ver” aparece especialmente quando utilizado na negativa: “*nojisa!*”. Quando os carros de vidro fumê chegam ao polo base Aramirã, as crianças curiosas o rodeiam e, tentado espiar pelas janelas, logo afirmam: “*nojisa!*” [“não dá para ver”]. Quando a noite cai, em época de lua nova, diz-se “*nojisai katu!*” [“não se enxerga bem”] ao se caminhar de uma casa a outra. Mas, quando a lua está cheia e o pátio se ilumina, diz-se “*ojisa katu jay ovau remê*” [“pode-se ver bem quando a lua está cheia”], sendo possível transitar sem auxílio de lanternas ou velas pátio a fora.

Apesar dessa conotação ligada à visão, *-esa* pode ser combinado a todos os demais sentidos, como pude notar em diversas oportunidades. Certa feita, uma jovem, cujo filho fora acometido por um desmaio, chamou sua mãe para que ela constataste a falta de pulso e, segurando o punho de seu filho, disse: “*Epy ne esa māmã*” (*E* = imperativo; *-py* = pegar, sentir; *ne* = você; *-esa* = ver/experimentar) [“Pegue para você sentir mamãe”]. Em outra ocasião, quando viajava com uma comitiva wajãpi para a Guiana Francesa, ao passarmos por uma casa, um parente nos chamou furtivamente para beber um pouco de caxiri; diante de minha negativa frente à cuia, a mulher do Amapari me disse: “*E’u kēga ne esa*” (*E* = imperativo; *-’u* = beber/comer; *kēga* = pouco; *ne* = você; *esa* = ver/experimentar) [“Beba um pouco para experimentar”]. E quando me apresentavam a alguma planta cheirosa, o faziam dizendo: “*Etō ne esa*” (*E* = imperativo; *-etō* = cheirar; *ne* = você; *esa* = ver/experimentar) [“Cheire para você experimentar”]. Esses três casos nos trazem outro modo de uso do termo *-esa*, o qual conota uma “experimentação”, logo um conhecer pela experiência. Esse sentido de experimentação pode ser notado também, quando se diz que vamos a algum

---

⁶⁸ Uso aqui o termo ambiente, tal como cunhado por Ingold (2002).

lugar apenas para conhecê-lo: “*Aa tã ta esa*” (*A* = eu; *-a* = ir; *tã* = partícula de futuro; *t-* = finalidade; *-a* = ajuste fonético; *-esa* = ver/experimentar) [“Eu vou lá só para conhecer/ver/experimentar”].

Assim, parece que mais do que “ver”, *-esa* é um termo generalizado para se referir a experimentação, que pode ser engendrada por qualquer um dos sentidos. Desse modo, aproxima-se muito do uso do termo *ver* em português na sua acepção de tomar conhecimento ou experimentar (Houaiss, 2001: 2643)⁶⁹.

Quanto ao tato, sua enunciação está diretamente ligada ao verbo *-py*, pegar. Quando se pretende que haja uma experimentação de uma textura, dizem: *Epy* [“Pegue!”], ou “*Epy ne esa*” [“Pegue para experimentar”].

O vocabulário referente às sensações táteis que levantei é: *aku*, quente; *irowã*, frio; *ijã*, liso e escorregadio; *ikururu*, crespo, áspero, enrugado ou de superfície irregular; *ipyu*, mole; *ãtã*, duro, firme; *isavevo*, macio. Como pode ser recuperado no capítulo anterior, o vocabulário tátil é amplamente usado para descrever e referir as plantas da floresta, em especial sobre as características de seu tronco e casca. No âmbito das espécies cultivadas (*temitãgwerã*), a dureza/moleza das mandiocas é um importante critério para a classificação de suas diversas variedades, aspecto que é conhecido no processo de manuseio dos tubérculos, em especial quando são ralados (Oliveira, 2006).

Curiosamente, o tato foi uma percepção amplamente usada em relação a mim. Em praticamente todos os momentos de bebedeira de *kasiri*, quando eu me sentava junto às mulheres⁷⁰ elas pegavam em minhas mãos, pés, braços e pernas, e apertando-os diziam: “*ipyu gatu*” [“é mole gostoso”]. Passavam as mãos em meus cabelos e diziam “*isavevo gatu*” [“é bem macio, liso”]. Constatavam minha brancura sentindo-a nas pontas dos dedos e diziam: “*isuky nepirerã*” [“sua pele é branca/limpa”]. Certa vez chegaram mesmo a concluir: “*Awĩ vo jesu*” [“Tal com Jesus”], outra “*Awĩ vo jay sakyrerã*” [“Tal como bebê”]. Bastava que uma mulher comesse esses procedimentos de escrutínio para que as demais viessem fazê-lo. Vale notar, que uma experimentação tátil semelhante é feita na caça pelas crianças: assim que os animais abatidos são jogados no pátio à espera de quem os venham preparar, os pequenos se aproximam com curiosidade, acariciam os pelos ou penas, abrem e tocam em seus olhos, escancaram as bocas, mexem nos dentes...

Do mesmo modo que o tato, o paladar é designado de modo enviesado pelo verbo *-u*, comer/beber. Trata-se de um sentido extremamente importante na categorização das frutas (*moma'e'yva*), que são classificadas como *ai gatu* (azedo gostoso) ou *ẽ'ẽ gatu* (doce gosto). As casacas de árvores e o látex, por vezes também são provados em processo de identificação e são ditos serem ou não *iro* (amargo). Além do doce (*ẽ'ẽ*), do azedo (*ai*) e do amargo (*iro*), há também: *tai* (ardido), que é usado para indicar o grau de ardência de uma comida apimentada; *ipije* (aromático), que quando usado para se referir a um alimento designa um gosto perfumado, temperado, é especialmente empregado para falar das comidas feitas pelos brancos, repletas de alho, cebola e ervas, mas também para qualificar a carne de queixada que, em determinada época do ano, se alimenta de um fruto que deixa sua carne impregnada com um aroma diferente; *emy* se refere ao excessivamente doce, como os refrigerantes, balas e sucos artificiais, é um gosto muito apreciado pelos Wajãpi; *aiwerã*, designa o azedo da bebida muito fermentada, que é alcoolicamente forte, *aiwerã* é,

⁶⁹ A definição do verbo ver: “5 t.d. ter conhecimento ou experiência de <é a melhor pessoa que já vi> <já viu laranja mais doce?>” (Houaiss, 2001: 2843).

⁷⁰ Todos os momentos que envolvem a bebedeira de *kasiri* se iniciam com uma separação entre homens e mulheres, a qual é desfeita quando a embriaguez se instala.

aliás, usado como sinônimo de *kasiri* ou cerveja, permitindo formulações como “*Uve pō aiwerã*” (*Uve* = tem; *pō* = marcação de pergunta; *aiwerã* = fermentação forte, de alto teor alcoólico) [“Tem bebida alcoólica forte?”]; e o salgado é encaixado na categoria *ẽ’ẽ* (doce).

Por fim, tratemos do olfato. Designado como *-etõ*, esse é outro importante sentido utilizado no processo de identificação das plantas, como descrito na primeira parte. Na atividade de caça o cheirar também desempenha um papel fundamental, pois as catingas exaladas por cada animal são importantes indicadores de sua presença.

O vocabulário referente ao cheiro revela um pouco do modo como as fragrâncias são percebidas e organizadas: *ipije*, trata-se de um cheiro forte, que pode ser agradável ou não; *ipije katu*, é um cheiro bom, usado para qualificar o aroma do *sipy* (breu branco), do urucum e dos perfumes e sabonetes dos *karai kō*; *ikãĩ* é exemplarmente o cheiro de queixada e de caititu, mas também é usado para os demais animais (anta, onça, veado, cutia, mutum, jacamim, etc.); *ipysí’u* é o desagradável cheiro de peixe, o pitiú, palavra de origem tupi incorporada pelo português; *ine* é o inconfundível cheiro fétido de carniça, é usado também para descrever a fragrância exalada pela mucura (*Didelphis*) e pelo espectro do morto (*taíwerã*); *-ovou*, é o cheiro ruim de carne estragada.

O cheiro é um importante índice sensível nas relações travadas com seres predadores: a catinga (*ikãĩ*) da onça; o fedor (*ikãĩ*) de *ãjã* (horripilante habitante das matas); a podridão (*inema*⁷¹) emanada por *jurupari* (a aparência do espectro do morto); e o cheiro adocicado e suave (*ipije katu*) do urucum de *moju* (o dono da água), indicam a presença e a proximidade de cada um deles. Além de índices informativos, essas fragrâncias são de extremo perigo devido ao efeito produzido no corpo: ao inebriarem aqueles que as sorvem, podem promover a captura por outra perspectiva. O uso de resinas aromáticas, do urucum e dos perfumes e desodorantes industrializados, é um modo de afastar esses seres agressivos, que são atraídos pelos cheiros nauseabundos de sangue, suor e dos demais fluídos corporais, que para eles não são desagradáveis, mas sim os mais deliciosos perfumes.

Esse ponto nos conduz ao modo como diferentes seres percebem, abrindo um diálogo direto com o perspectivismo ameríndio, mas tal ponto de articulação só será abordado ao final desse trajeto, após termos descrito o modo como a percepção e sua transformação operam.

6ª Nota sobre Ciência: a Planificação do Mundo

Se a *ka’a* é aprendida em todas as suas dimensões pelos sentidos, que se engajam na apreensão de um espaço, que é vivido e conhecido ao longo dos caminhos nele traçados; a Ciência opera seu conhecimento por meio do esquadramento dos diversos componentes da floresta: fauna, flora, relevo, clima, hidrografia...

Apesar de não ter acompanhado oficialmente⁷² nenhuma expedição de campo entre botânicos, fiar-me-ei aqui nas descrições de Latour (2001) sobre a empreitada de um grupo

---

⁷¹ O termo *inema*, refere-se a uma podridão concluída, sufixo o *-ma* marca uma ação completada. Assim, o espectro do morto possui o cheiro do que já apodreceu por completo.

⁷² Há tempos há traz, pude acompanhar pequenas expedições de coleta quando cursei, em minha graduação, as disciplinas “Recursos econômicos vegetais” e “Taxonomia de fanerógamas” no Instituto de Biociências da USP. Além disso, o fato de ser filha de um botânico (especialista em algas) me possibilitou, oficiosamente e informalmente, conviver no mundo com alguém que tinha um olhar voltado aos menores vestígios vegetais, os quais, na maioria das vezes, são pisados sem serem notados. Compartilhei, assim, intimamente procedimentos de coleta, identificação e aprendizado de nomes científicos ao longo de minha vida.

de pesquisadores (uma botânica, dois pedólogos e uma geógrafa), que buscava desvendar as relações entre savana e floresta na Amazônia Brasileira.

Como bem nota o antropólogo francês, ao dirigir-se a sua primeira expedição de campo em solo amazônico, a floresta de terra firme é um portentoso emaranhado verde que engole seus pesquisadores: sem um bom mateiro e alguns instrumentos de medição, esses pobres sujeitos de ciência ficariam perdidos. Eis a impressão de um estrangeiro frente a frondosa biodiversidade da floresta tropical:

“Na fotografia da figura 2.7 [em que os sujeitos de Latour trabalham na mata], tudo é um borrão só. Deixamos o laboratório e estamos agora no âmago da floresta virgem. Os pesquisadores não passam de manchas cáquis e azuis sobre fundo verde, e a qualquer momento podem sumir-se no Inferno Verde caso se afastem muito uns dos outros” (:56).

A floresta, para quem não possui um conhecimento construído intimamente em uma relação de engajamento com esse espaço, é um todo indistinto. A destreza e sagacidade com que os Wajãpi transitam e conhecem a *ka'a* não podem ser notadas nos pesquisadores atordoados pela massa sinestésica que os rodeia. É necessário um longo e intensivo envolvimento para constituir um saber sobre esse domínio. Como fazem, então, os homens de ciência para conhecer esse espaço?

Como nos mostra Latour, os pesquisadores procedem por um esarteamento da floresta: estabelecem transectos, anotam coordenadas, numeram árvores, se orientam por mapas e produzem novos. Como observa o antropólogo acerca da botânica:

“[...] ela não conseguiria lembrar-se por muito tempo das diferenças entre pontos da floresta sem marcá-los de algum modo. Por isso, pregou etiquetas a intervalos regulares, de modo a cobrir os poucos hectares de sua área de pesquisa com uma rede de coordenadas cartesianas [...] Toda planta possui o que se chama de referência tanto em geometria (pela atribuição de coordenadas) quanto em administração de estoques (pela afixação de números específicos)” (:47).

O conhecer, nesse contexto, necessita de inscrições; por meio delas o verde indistinto é gradualmente ordenado e começa a ganhar sentido. Outro procedimento fundamental é a coleta de espécimes para herborização. Edileusa, a botânica, recolhe diligentemente as espécies que vem estudando para caracterizar a floresta de terra firme em oposição à savana. Os espécimes exemplares, levados ao laboratório, são identificados e estudados no conforto do recinto e, posteriormente incorporados no herbário – uma grande coleção da flora de diversas partes do mundo. Nessa transição da floresta ao laboratório, Latour se coloca uma questão estratégica:

“Estamos longe ou perto da floresta? Perto, pois ela pode ser encontrada aqui, na coleção. A floresta *inteira*? Não. Nem formigas, nem aranhas, nem árvores, nem solo, nem vermes, nem bugios cujos guinchos podem ser ouvidos a quilômetros de distância estão presentes” (:50).

A complexidade da floresta precisa ser recortada e reduzida para que se possa conhecê-la. Aqui podemos notar a operacionalização do que o autor chamou alhures de purificação. Ainda que trabalhem em equipe, a botânica recolhe os vegetais que lhe parecem significativos, os pedólogos as amostras de solo que lhes são pertinentes... Uma vez esquadrinhada a floresta nas áreas de especialidades, que nesse caso correspondem também a instituições distintas (Universidade Federal de Roraima e ORSTOM respectivamente), cada especialista se debruça sobre a porção que lhe cabe, para, ao final, unirem as informações, produzindo uma composição (vegetação e solo) representativa

desse espaço complexo, e tentarem responder a questão que perseguem: a floresta avança sobre a savana ou é a segunda que recua? Ainda assim, apesar da associação entre solo e vegetação, todas as relações ecológicas envolvendo a fauna, fungos, bem como relevo e hidrografia, foram cortadas dessa análise.

Focando-se na botânica, Latour enumera as vantagens que se têm ao recortar e transportar parte da floresta para o laboratório: 1) “conforto”, sentada em sua bancada – um ambiente climatizado pelo ar condicionado –, Edileusa pode observar cuidadosamente os formatos, a organização e a coloração de flores, folhas e caules, e assim produzir descrições e inscrições ao lado das exsicatas; 2) abolição do espaço e do tempo, já que “espécies oriundos de diferentes épocas e locais, uma vez classificados, tornam-se contemporâneos sobre a mesa plana e visíveis ao mesmo olhar unificador” (:54), possibilitando a produção de um saber universal – tema que será abordado na terceira parte; 3) Edileusa pode dispor e fazer arranjos com os espécimes (exsicatas) que adquirem uma mobilidade inexistente na floresta. Assim, o antropólogo conclui: “Ao perder a floresta, passamos a conhecê-la” (:54).

Se a ciência precisa, pois, afastar-se, esquartejar e planificar a floresta para conhecê-la, o que parece ser uma purificação e simplificação da complexidade que se apresenta no mundo, por outro lado ocorre um aprofundamento de algumas de suas dimensões que são minuciosamente escrutinadas: cada vegetal é analisado morfológica e anatomicamente em seus aspectos sensíveis e microscópicos. Em certa medida o que se pode notar é que após a purificação ocorre também um processo de engajamento dos pesquisadores com esses pequenos representantes da complexa floresta, o qual é qualitativamente análogo ao que notamos entre os Wajãpi com a *ka'a*. É esse tipo de saber que Latour pôde notar tanto nos pedólogos frente suas amostras de solo, como na botânica frente às espécies que ela se dedicava a estudar:

“Nesse quadro Edileusa recolhe, da ampla variedade de plantas, os espécimes que correspondem aos reconhecidos taxonomicamente como *Guatteria schomburgkiana*, *Curatella americana* e *Connarus favosus*. Afirmo identificá-los tão bem quanto aos membros de sua própria família.” (:48).

Aos olhos de Latour, que provavelmente nada conhece sobre plantas, o conhecimento acurado de Edileusa se sobressai. O que para ele é um mato indistinto, para ela tem nome, sobrenome e características singulares que permitem que ela capture essas plantas em meio a tantas outras. Edileusa possui um saber que é pautado em um engajamento pessoal com tais espécies.

Muitos botânicos dedicam suas vidas a trabalhar com uma única família, por vezes décadas são voltadas a apenas um gênero e até a uma só espécie. Acumulam, pois, um saber refinado sobre essas entidades, fruto de uma vivência íntima com elas em diversos âmbitos (laboratório e mundo).

Em minhas andanças pelos corredores do departamento de botânica da USP, pude notar tal engajamento em uma tarde gasta no laboratório de Algas, auxiliando um noviço a herborizar um material coletado por sua orientadora. O jovem estagiário que cursava o segundo ano de biologia, apresentou-me os procedimentos que deveríamos executar para produzir as exsicatas: retirar as amostras dos saquinhos, que estavam imersas em formol com uma numeração, e lavá-las (devido à toxicidade dessa substância, tudo era feito em uma pia fechada, pela qual operávamos por meio de duas aberturas onde enfiávamos os braços); anotava-se, então, o número da amostra no papel em que ela seria herborizada; esse papel era apoiado sobre uma chapa de metal e submerso em uma bacia com água; sobre o papel a respectiva amostra era colocada e cuidadosamente arrumada – seus

filamentos fluuavam, possibilitando serem plasticamente dispostos com as pontas dos dedos; retira-se o papel com a alga da água, escorrendo o excesso de líquido; os exemplares seguem, então, para uma prensa manual, onde são intercalados com panos e papel mata borrão; por fim, a prensa é posta em uma estufa. Completamente secas cada exsicata receberia uma etiqueta com informações sobre a coleta (lugar, coletor, etc.) e com a identificação, para serem guardadas no herbário.

Nessa tarde lidávamos com espécimes de algas calcárias do filo Rhodophyta (do latim *rodho* = vermelho, *phyta* = planta), depois de algum tempo herborizando perguntei ao rapaz se ele sabia o nome das espécies com as quais trabalhávamos. Mas ele ainda não conhecia a nomenclatura, muito menos os procedimentos de identificação, afinal estava apenas no início do estágio. As algas, como me explicou posteriormente sua orientadora, apresentam grande dificuldade de identificação e classificação por não possuírem muitos elementos morfológicos (estão ausentes basicamente flor, fruto e raiz) e por seus caracteres serem pouco diferenciados, sendo necessário um exame mais acurado recorrendo a cortes histológicos para análise de estruturas microscópicas; sua identificação precisa só é, portanto, possível de ser feita em um laboratório devidamente equipado.

Ao final, depois de algumas horas naquela íntima atividade com as algas, uma doutoranda se aproximou para ver o material. Perguntei se ela sabia qual eram as espécies que tínhamos na bancada. Ela perguntou o local de coleta para, depois, também eximir-se de emitir nomes. Afinal, como dissera, seria preciso fazer um corte e observá-lo em um microscópio, pois o que definia e diferenciava aquelas espécies eram “as disposições das células”. No entanto, afirmou que um professor sênior do departamento seria capaz de classificá-las sem o recurso óptico. Trabalhando com algas há mais de 40 anos, tal professor acumulara tamanho conhecimento sobre a flora marinha da costa brasileira, sabendo as características que cada espécie assume em um determinado local. Claramente um exemplo de como a ciência também opera pelo engajamento do ser no mundo: é preciso uma longa e íntima convivência com um ambiente e um sistema de conhecimento, para produzir um saber refinado sobre os seres que lá habitam; reconhecer e nomear espécies de algas a partir de sua morfologia e biogeografia exige um envolvimento intensivo com os costões, com o fundo dos oceanos, e com o manuseio desses seres, assim como um entendimento e um domínio do funcionamento do sistema científico.

Talvez possamos, assim, entender os procedimentos de herborização descritos como um engajamento inicial, onde o noviço acumula experiências no trabalho manual de cuidado com as algas. Ainda que não conheça seus nomes e domine os procedimentos de identificação, ele é gradualmente apresentado a esses seres tão particulares. Desse convívio inicial com as amostras – que nada mais são do que pedaços (recortes) de um mundo trazido para dentro de um recinto – gradativamente se conhece as algas (suas texturas, cores e formatos) sem perder-se em uma miríade de sensações.

De certo modo foi um processo semelhante que a pesquisadora de Gentianaceae relatou. Como apresentado na primeira parte (cf.: 53, 54), sua metodologia de observar as exsicatas das espécies com as quais trabalharia, com o objetivo de construir uma percepção visual de seu conjunto, tratava-se, como ela mesma qualificou, de uma “familiarização”.

Nesse processo ela “intuiu” que alguns espécimes classificados como *Calolisianthus pedunculatus* ou *Calolisianthus pulcherrimus* diferiam significativamente dos demais, talvez tratar-se-iam de uma espécie distinta. Depois ao ler as informações de coleta notara que os espécimes que ela achara divergentes ocorriam todos em Ibitipoca (MG), o que, possivelmente, era indicativo de uma espécie endêmica. Tal “intuição”, como ela mesma

qualificou, viria a se confirmar tempos mais tardes: inicialmente em suas expedições de coleta e posteriormente com as análises morfológicas e filogenéticas. A observação das plantas em campo foi fundamental, pois como explicou, alguns caracteres se perdem ou são atenuados na herborização: o material seco e prensado opera uma transformação de uma existência tridimensional em bidimensional, o que afeta a forma, gera perda de coloração, ausência de contexto ambiental, etc. Em suas palavras, o que ela pode observar *in situ* foi:

“O local onde ela está posicionada, suas cores, enfim um jeito da planta que é muito difícil de colocar em palavras. É esse conjunto de características que faz uma planta diferente da outra”.

Em suma, é por meio do convívio de longo prazo e de grande intensidade com esses seres vegetais (tanto em campo como em laboratório), que se acumula um saber concreto sobre os formatos, texturas, colorações e aromas, que nem sempre são passíveis de serem plenamente acomodados em palavras e por tanto serem transmitidos pelos mecanismos formais da Ciência. Ainda que a Ciência lide com o sensível e o apreenda por meio de um engajamento, ela procede sempre por recortes e por uma purificação gradual, e o saber final deve ser restrito a um determinado grupo de seres, isolado dos demais.

***Pee rupi* – Pelos Caminhos**

Uma aldeia wajãpi pode ser descrita como uma confluência de caminhos: picadas que vêm e vão às roças, às aldeias vizinhas, aos igarapés onde se banha, aos rios onde se pesca, e aos locais de caça e coleta. É a convergência dos caminhos que forma um nó descoberto na mata, uma clareira chamada *taa* (aldeia).

É através dos caminhos, *pee* na língua wajãpi, que se adentra a floresta e se coleciona a cada vez uma experiência única do que vem a ser *ka'a*.

Ao indagar como as picadas são feitas recebi sempre respostas semelhantes: vai-se quebrando o mato com as mãos (ação designada pelo verbo *-yvapa'a*), ou cortando-o com terçado (*-mopai*). Assim se delinea um primeiro trajeto. Depois de traçado, a circulação se encarrega de fazer do caminho uma marca – uma cicatriz no chão da floresta – uma passagem livre sob as árvores, sobre as raízes e entre os arbustos e cipós. Se o caminho perde seu trânsito, o tempo e o movimento da mata se encarregam de apagá-lo.

As áreas da floresta são basicamente conhecidas e mapeadas através das expedições cinegéticas, ocasião em que se nota e memoriza a presença das árvores que produzem frutos apreciados tanto pela caça como pelos homens. É durante esses deslocamentos que se notam e se fazem conhecer os locais propícios para se abrir uma roça, para se construir uma nova aldeia, os igarapés bons para se pescar ou banhar, onde há frutas para coletar, palha para cobrir casas, etc.

Apesar dos caminhos não margearem os igarapés e rios, devido à sinuosidade e à dificuldade de se andar pela mata ciliar e zonas alagadas, os cursos d'água são importantes marcadores do espaço, orientam não só por meio de seu percurso físico, mas também pelo som da correnteza. É através deles que se criam mapas mentais de porções do território, juntamente com aspectos do relevo, tais como: a presença de montanhas, cavernas ou grandes pedras expostas (ambos designados como *pareti*).

Alguns aspectos da cobertura vegetal também são relevantes. Especial ênfase é dada a locais onde há concentração de espécies frutíferas selvagens, *momae'yva*, categoria antes descrita. No percurso para a distante aldeia Karavõvõ, passamos pelo notório Marukaty (*maruka* = nome de uma árvore frutífera + *-ty* = conjunto; Marucazal), que por ser uma árvore endêmica dessa região da TIW, é um importante referencial. Vários Wajãpi, ao saberem que eu havia ido ao Karavõvõ, perguntaram se eu vira e provara o famoso *maruka*. Além disso, a concentração de árvores frutíferas que servem de alimentos para os animais é referência essencial na cartografia wajãpi, pois é nesses lugares que se realiza a tocaia – modalidade em que o caçador fica a espreita dos animais que vêm se alimentar. As árvores de *pekia* (pequiá, *Caryocar*), por exemplo, são importantes marcadores desse tipo: na época de sua floração veados e cutias são atraídos pelas cheirosas flores que branquejam o solo. Pude ouvir diversas vezes caçadores combinando de ir a determinados pontos para esperar suas presas sob pés de *pekia*.

Observei alguns desses fatores de orientação em uma expedição familiar com o objetivo de colocar *kunamí* (*Clibadium sylvestre*) em um igarapé. Partimos da aldeia Mariry de manhã: duas irmãs, o marido de uma delas, Pasiku, um bebê de colo e um jovem menino – filho do irmão mais velho das irmãs – e eu.

Começamos seguindo o caminho para a aldeia Jawarary (onde mora o pai de Pasiku), em seguida tomamos a picada que conduzia à aldeia Kamuta (a outra aldeia, ocupada pela família das duas irmãs), para depois pegarmos o “caminho velho” do Kamuta, e por fim, saímos da trilha e rumamos em direção ao igarapé.

Pasiku encontrou esse curso d’água, o qual sua esposa ainda não conhecia, ao ir caçar por aquela região. Ao sairmos da trilha, Pasiku, que nos guiava, ia à frente cortando alguns arbustos com seu terçado. Em alguns momentos ele parava, assuntava os barulhos e observava ao seu redor, buscando referências para continuar, tal como o bacabal (*pinoty*) pelo qual passaríamos. Perguntei-lhe como sabia a direção certa, já que não seguíamos por uma trilha: “*Tenho mapa dentro da minha cabeça!*”, disse ele.

Estávamos no começo da época das chuvas, *amanã kyry py*⁷³, e o solo encharcado deixava as pegadas impressas. Em alguns momentos do trajeto Jamy, esposa de Pasiku, apontou algumas pegadas, dizendo serem de seu pai, que passara por ali em busca de caça. Transcorrido algum tempo, chegamos ao igarapé almejado, Pasiku seguiu com a espingarda nas costas e os cachorros em busca de alguma presa, nos deixando a beira d’água. Jamy se desfez do pesado *panakõ* cheio de *kunamí* amassado, dando início ao processo de pesca com veneno, designado pelo verbo *-sīga*.

A pesca com *kunamí* guarda uma diferença perceptiva marcante em relação ao *meku* (timbó, *Lonchocarpus chrysophyllus*). O *kunamí* é misturado e amassado junto ao barro das margens, o que torna as águas turvas. Nesse contexto os peixes só são pegos quando os ouvidos atentos escutam o som de seus corpos agonizantes tilintando na superfície,

⁷³ *Amanã* (chuva), *kyry* (nova), *py* (começo).

barulho designado pelo termo *oymokovou*. O *meku*, ao contrário, mantém a água cristalina e os peixes são facilmente visualizados.

Depois de descermos o igarapé catando (-py) os peixes entorpecidos – -ka'u, mesmo verbo usado para a embriaguez alcoólica – pelo veneno – que para os peixes é *kasiri* –, começamos a regressar. Como não percorremos uma trilha para chegar ao igarapé, a volta exigiu muita atenção. Jamy que ia a frente olhava o tempo todo o chão em busca dos galhos cortados e pegadas, rastros de nossa passagem. Por vezes Jamy ficava confusa quanto ao caminho, então sua irmã e o jovem menino se colocavam a frente, ajudando-a a achar os rastros. Ao chegarmos de volta ao caminho do Kamuta, as passadas se aceleraram certas até alcançar a aldeia.

Em outro momento tive uma conversa com Tarakuwa'sĩ, um dos professores wajãpi, que esclareceu alguns aspectos sobre como os caminhos são feitos, o que ajuda a compreender a experiência acima narrada:

“Joana – Como vocês fizeram o caminho para Najaty [aldeia distante que sua família ocupa no verão]”⁷⁴?

Tarakuwa'sĩ – Primeiro vai assim [fez com as mãos um zig-zag]. Depois muda, cada vez mais a gente muda.

J – Mas hoje tem caminho certo para o Najaty? Que não muda mais?

T – Tem caminho certo, mas muda, cada vez mais... Até para fica perto. Por isso que agora está perto para gente. Antigamente para cá, outro ano por aqui... Ai depois outro pessoal pensa, aqui tá perto... ai fica reto. Por isso cada vez pessoa muda caminho. [...] Se tem montanha grande ai pensa: ‘porque por aqui montanha’... Ai faz assim [fez um gesto com as mãos de dar a volta], ‘por aqui é melhor’, ai muda caminho. Por exemplo, lá no Ypĩõ tem o caminho velho, é muita montanha, até Uruvura'yry que agente chama, ai depois mudou de novo, agora ficou só uma montanha. Aquele caminho velho é três montanhas. Assim que a gente faz caminho para ficar certo.[...] Eu acho que algum pessoal não gosta de mudar caminho, a gente não, está sempre pensando para ficar perto.”

Os caminhos, conforme são percorridos, vão sendo alterados para torná-los menos árduos: evita-se montanhas e alagados, bem como se busca encurtá-los. O caminho velho do Kamuta foi mudado, segundo Jamy, pois havia muita “lama” (*tuju*). Além disso, árvores caídas também levam a pequenas alterações do percurso, assim como a exigência de locais propícios para a travessia de grandes rios que exigem uma pinguela.

Amainar os perigos é outro fator considerado na elaboração e mudança dos trajetos. A presença de cemitérios e os riscos de se passar por um lugar habitado por *taíwerã* (o espectro do morto que se matém vagando na plataforma terrestre) conduz a desvios. A picada da aldeia Pijõ'y foi alterada devido ao perigo eminente de se passar tão próximo ao que se convencionou como o cemitério da TIW⁷⁵. Gallois (1988) menciona como a morte de um pajé torna um local ainda mais perigoso, uma vez que suas substâncias (*opiwãrã*) continuam agindo através de seu espectro:

⁷⁴ Os Wajãpi mantêm uma dinâmica de mobilidade territorial de acordo com as épocas de chuva e estiagem. No período das chuvas eles se concentram nas aldeias centrais, que se caracterizam, grosso modo, pelo fácil acesso (via estrada ou rio) e pela presença da infraestrutura fornecida pelo Estado (posto de saúde e escola). Na época da seca as famílias se dispersam em pequenas aldeias distantes (acessíveis apenas por meio de longas caminhadas), próximas aos limites da TIW.

⁷⁵ Uma antiga aldeia que foi abandonada após a morte de um adulto, e que por sua localização – á beira da estrada e próximo ao polo base Aramirã (onde se concentram as agências não-indígenas como Funai, Ambulatório, Escola e o Centro de Formação e Documentação) – foi instituída como um cemitério coletivo.

“Nos últimos anos, falou-se muito de um avô de Seremete, grande xamã, cuja sombra ‘ficou’ na área de Pupuindy: ‘por isso não passamos perto da sepultura’ (Seremete, 1983)” (:193).

Os caminhos e seus pontos de parada também são marcados por acontecimentos, que muitas vezes emprestam nome aos lugares. A toponímia, aliás, é um bom guia para evidenciar como os trajetos são lembrados e conhecidos, vejamos como exemplo o caminho descrito por Japaíta para chegar a sua aldeia, Mukuru: o ponto de partida é aldeia *Ytape* (Pedra redonda, lajedo), que recebe esse nome devido há presença de grandes rochas arredondadas, expostas a margem do rio onde se banha; passa-se pela antiga aldeia *Kwakywa* (Farinha comida), onde o avô Akara tomou chibé; se a viagem for lenta, devido à presença de velhos e crianças, dorme-se no *Jãvipytakwerã* (Pata de jaboti deixada), onde um homem cozinhou e comeu jaboti, depois jogou o resto do caldo fora e não reparou que havia sobrado uma pata, fato que é contado com muitas risadas; cruza-se o *Tamõ tare’yrarý* (Igarapé do avô trairão), onde o avô Paranawari pescou trairão; segue-se até o *Yvytyry ypy* (Pé da montanha), ponto de dormida que antecede a longa subida de um planalto; passa-se pelo *Marakary* (Águas⁷⁶ do maracá), onde a avó Orera largou uma cabaça com a qual se faz maracás, mas que também é conhecido como *Yytawa* (Águas amarelas) devido à cor de suas águas; passa-se pela antiga aldeia *Peyryrywry* (De baixo do anjelim), feita sob a frondosa árvore que lhe dá o nome; cruza-se a aldeia abandonada *Pypyiny* (Pupunhal), repleta de tal palmeira; segue-se até o *Marukaty* (Marucazal); eis que se chega à aldeia *Karavõvõ*, mesmo nome do igarapé que passa ao largo do pátio; depois tem o *Kumakakuwa*, assim chamado devido ao passarinho que cantou “*kumakakuwakuwa*” de cima de uma sumaúma (*kumaka*); passa-se pelo *Waa po’a* (*Waa* que cai e quica), onde viram um fruto de abiu selvagem fazer tal peripécia, esse lugar também é chamado de *Aruwa* (Caranguejo *aruwa*), pois lá os garimpeiros se fartaram de comer tal crustáceo; chega-se na aldeia *Parijaka*, que não se sabe o que quer dizer, pois é um termo da língua de *ãjã*, foi assim que ele chamou esse local depois de ter comido muito peixe por lá; depois se passa pelo *Ka’apeary* (Rio matagal), nesse trecho do rio há um mato muito fechado; segue-se até o *Jivy’a* (Voltar), foi desse ponto que uma família retornou (devido a uma briga) quando faziam a demarcação da TIW; passa-se pelo *Tatairãwa* (Abelha *tatairãwa*), lá um dos irmãos de Japaíta pegou mel; e enfim se chega à aldeia *Mukuru*, mais um nome dado por *ãjã*, que os antigos ouviram no começo dos tempos, à época em que todos falavam uma mesma língua.

A floresta, riscada por caminhos, é marcada por acontecimentos e referências que são significativos para aqueles que a percorrem. Mesmo a toponímia sendo compartilhada, sobretudo entre pessoas que caminham juntas, se perguntarmos os pontos para o pai do Japaíta, que anda pelo mesmo percurso físico para chegar ao Mukuru, teremos uma toponímia um pouco diferente, logo, um novo caminho, marcado por eventos, cursos d’água, árvores e aspectos do relevo que narram uma trajetória particular pela *ka’a*. Como pontua Ingold:

“Moving together along a trail or encamped at a particular place, companions draw each other’s attention, through speech and gesture, to salient features of their shared environment. Every word, spoken in context, condenses a history of past usage into a focus that illuminates some aspects of the world. Words, in this sense, are instruments of perception much as tools are instruments of action.” (2000: 147).

---

⁷⁶ *Yy* designa qualquer curso d’água, ou simplesmente água. Na maior parte dos casos trata-se de pequenos riachos, por isso traduzo *yy* (-*ry*) por igarapé, outras vezes são maiores e os traduzo como rio, outras são tão pequenos que digo apenas água(s).

A palavra se amalgama ao sensível possibilitando o compartilhar das percepções. Constitui-se, assim, a educação da atenção entre aqueles que percorrem juntos os trajetos pela *ka'a*. A combinação entre a palavra e o sensível se apresenta como algo central na elaboração dos saberes sobre a floresta e na orientação do mover-se sob ela. É preciso enfatizar que não se trata, pois, de um mundo sensível em si e por si, mas antes em relação a um sujeito que possui um modo de percepção particular, o qual está, constantemente, sendo forjado nos contextos de interação – tema que será abordado detidamente na terceira e última parte.

7ª Nota sobre Ciência: a Transformação do Sensível

Se a cada trecho da etnografia wajãpi somos conduzidos a um universo ricamente sensual, onde o sensível se apresenta de maneira relacional, ou seja, conforme os contextos e os modos de percepção, continuarei, aqui, perseguindo o lugar do sensível na botânica científica, a qual tem nos servido de linha de fuga.

O campo e o laboratório na ciência lidam com saberes distintos, onde a passagem do primeiro ao segundo opera uma transformação do sensível ao micro, ao nano e às inscrições. Tal como nos mostra Latour acerca do trabalho de pedólogos franceses que ele acompanhou na referida expedição em Roraima:

“Ainda que René e Armand possam avaliar no local a qualidade da terra, sua textura, sua cor e a atividade das minhocas, não podem analisar a composição química do solo, sua granulação ou a radiatividade do carbono que contém sem os instrumentos caros” (2001: 61).

Mesmo que a ciência opere intimamente com o sensível, é preciso purificá-lo, ou seja, capturá-lo através de circunscrições, mensurações e inscrições. Além disso, a ciência em seu processo de aprofundamento dos pequenos recortes que faz do mundo, busca dimensões que não são apreensíveis aos sentidos, necessitando de instrumentos como microscópios, raio-x, cromatógrafos, etc – sequências genéticas e composições moleculares só são cognoscíveis por meio de modelos, instrumentos tecnológicos e reações químicas. Assim, na passagem do mundo ao laboratório (e do próprio campo que é transformado em recinto pelas operações de mensuração e inscrição), passa-se do sensível ao mensurável; da percepção a uma hiper percepção operada por instrumentos.

A taxonomia, que desde seu florescimento se apresenta como um ramo da ciência apoiado sobre a morfologia, logo, sobre o que os sentidos podem captar (ainda que por vezes recorra a instrumentos de magnificação óptica como lupas e microscópios), passa atualmente por uma grande mudança devido ao advento da biologia molecular.

Essa transformação foi explicitamente formulada pela pesquisadora de Gentianaceae, por ocasião de suas análises finais no laboratório de biologia molecular⁷⁷. Passei algumas horas

---

⁷⁷ Ela trabalhava no laboratório de Biologia Molecular de Algas do IB-USP, o único, a época, equipado para fazer sequenciamentos no Departamento de Botânica. Vale notar que esse laboratório fora montado no âmbito do Projeto Genoma *Xylella fastidiosa*, financiado pela Fapesp, primeiro organismo a ter seu o genoma sequenciado no Brasil.

conversando e observando-a mexer com pipetas, tubos de ensaio, beakers e tantas outras vidrarias de laboratório, onde ela preparava uma solução incolor para fazer uma PCR (Reação em Cadeia da Polimerase)⁷⁸. Ao explicar que naquele líquido transparente havia pedaços de DNA de suas plantas, ela disse:

“Você tem que crer que nessa aguinha tem DNA! Sabe aqueles adesivos que as pessoas colocam no carro?! Escrito ‘eu acredito em duendes’... Eu brinco que quando eu tiver um carro eu vou colocar: ‘eu acredito em bio mol [biologia molecular]’. Aqui não tem muito que ver, mas outro dia a gente vai descer [referindo-se ao herbário] e eu vou te mostrar as minhas plantas”.

Esse comentário jocoso revela uma jovem botânica se deparando com uma mudança no paradigma da taxonomia. O trabalho com a biologia molecular para ela era novo. Para quem já havia pesquisado morfologia vegetal, estudado a classificação a partir de caracteres apreendidos pelos sentidos e capturados por mensurações, havia uma grande estranheza em operar com a análise molecular, onde não há nada para ser visto ou sentido: apenas líquidos incolores indo de um recinto a outro, até chegarem às máquinas que os transformam em inscrições.

Em um contexto em que a genômica tem ganhado força, as filogenias baseadas em análises moleculares estão começando a suplantam as classificações feitas exclusivamente por morfologia. Caminha-se, desse modo, a um afastamento radical do sensível. Referindo-se a esse processo, a pesquisadora disse:

“Algumas pessoas hoje nem sabem a cara da planta, só fazem bio. mol. de suas partes para fazer a filogenia...”.

Nesse momento de efervescência da genômica, a proposta de Hebert et. al. (2003) de produção de um código de barras genético (*barcode*) para a identificação dos organismos, aparece como uma posição extrema dessa transformação. Dada a grande demanda de identificações precisas de todas as pesquisas na área de biociências, os autores propõem como saída certa automatização da classificação por meio de marcadores genéticos:

“Although much biological research depends upon species diagnoses, taxonomic expertise is collapsing. We are convinced that the sole prospect for a sustainable identification capability lies in the construction of systems that employ DNA sequences as taxon ‘barcodes’” (Hebert et. al. 2003: 313).

Além da rapidez e precisão na identificação que o *barcode* proporcionaria, se adequando ao atual ritmo de produção científica, Hebert et. al. apontam para quatro fatores da supremacia da classificação por bases genéticas ao invés de caracteres morfológicos: 1) há uma grande plasticidade fenotípica dos caracteres distintivos empregados ao nível de espécie, o que dificulta a identificação nesse nível taxonômico; 2) não é possível distinguir

---

⁷⁸ Reação para amplificação do DNA. A solução com material genético é misturada a um reagente (primer) e a uma solução com nucleotídeos (A, G, T e C). Essa mistura permite que os trechos do DNA sejam multiplicados (copiado pelo *primer* com as bases do meio). Depois o material genético produzido nessa reação passará por uma máquina (cromatógrafo) onde terá alguns de seus trechos sequenciados.

espécies crípticas⁷⁹ apenas com a morfologia; 3) as chaves de classificação morfológica são frequentemente restritas a determinados estágios do desenvolvimento ou de um gênero⁸⁰; 4) o uso das chaves de classificação requer tamanho conhecimento e especialização, que pode levar a enganos quando não são feitos por especialistas (op. cit.). Objetiva-se, assim, diminuir o viés subjetivo no processo de identificação e classificação dos organismos, por meio da retirada dessa tarefa do pólo exclusivo do sujeito perceptor.

Obviamente essa é uma empreitada de longa duração, afinal é preciso sequenciar os organismos e estabelecer marcadores genéticos para cada conjunto de seres e cada nível taxonômico. Os autores supracitados além de propor o *barcode*, indicam um marcador (um determinado trecho do genoma mitocondrial) para diferenciar espécies zoológicas, o qual deve ser testado em larga escala. Atualmente há uma rede de instituições de diversos cantos do mundo que somam esforços para sequenciar os organismos, estabelecer marcadores e compartilhá-los em um banco de dados, tal como se pode ler na apresentação do site organizado para tal finalidade:

“Like the Human Genome, the goal of DNA barcoding is the construction of an enormous, online, freely available sequence database. Like taxonomic research, barcoding is often done by researchers who are focusing on one taxonomic group in various geographic regions or a diversity of taxa in one place. It's the BARCODE data standard that allows the products of bottom-up projects around the world to be integrated into a global initiative.” (<http://www.barcodeoflife.org>)

Tal proposta teve grande proeminência, sobretudo, entre pesquisadores que trabalham com organismos morfológicamente pouco distintos, como vírus e bactérias. É nessa seara que pesquisadores da USP elaboraram um projeto⁸¹ de *barcode* para as algas vermelhas (Rhodophyta) do litoral paulista, tendo em vista a dificuldade, antes mencionada, de identificação e classificação de espécies, como se pode notar em seu resumo:

“O projeto propõe o levantamento da biodiversidade de macroalgas vermelhas (Rhodophyta) marinhas e continentais do estado de São Paulo, que abrange mais de 50% das espécies conhecidas no país para o grupo. Para tanto, será utilizada a técnica de “barcoding”, complementada com dados de morfologia e de distribuição geográfica [...] A taxonomia de algas vermelhas é notoriamente difícil devido à morfologia e anatomia relativamente simples, e em muitos casos convergente, à grande plasticidade fenotípica e à alternância de gerações heteromórficas. A comparação de sequências de DNA tem sido fundamental para estudos de biodiversidade e de filogenia. Sequências de marcadores moleculares que permitam a identificação de espécies são denominadas de ‘barcoding’.” (Oliveira, M. C. 2007:3).

---

⁷⁹ Espécies crípticas são aquelas que se enquadram no conceito de isolamento reprodutivo (espécies distintas que se reproduzem entre si produzindo descendentes férteis), mas que são morfológicamente idênticas.

⁸⁰ Sobretudo no recorte da zoologia há grandes diferença fenotípicas entre filhotes e adultos, macho e fêmea, e as chaves taxonômicas apoiam-se apenas em caracteres de machos adultos.

⁸¹ Projeto temático da Fapesp, do Programa Biota, intitulado: “Diversidade das macroalgas vermelhas (Rhodophyta) do Estado de São Paulo baseada em “barcoding”, morfologia e distribuição geográfica (RHODO-SP)”.

Ainda que o sequenciamento genético não venha suplantiar totalmente as análises morfológicas, nota-se uma inversão na importância dos dois tipos de “evidência”⁸²: é a morfologia e a biogeografia que entram como dados complementares ao *barcode*. Afinal, como me explicou a responsável pelo projeto:

“A morfologia pode ser enganosa. Você encontra indivíduos muito diferentes fenotipicamente por causa de fatores ambientais, que são da mesma espécie, o que só é revelado com a análise de DNA. E o contrário também pode ocorrer: semelhança morfológica e diferença genômica”.

Ao acompanhar a pesquisadora de Gentianaceae em suas análises moleculares, pude observar como ela trabalhava com esses tipos de dados. Após as reações de PCR, o material (o DNA amplificado) era enviado para sequenciamento em outro laboratório (de Genoma Humano). Mandadas as amostras de líquido incolor (contendo DNA) ela recebia de volta dois arquivos: um gráfico com os picos de cor referente a cada nucleotídeo (cromatograma) e a sequência escrita dos nucleotídeos (A, G, T e C) que compõem um dado trecho de DNA. Como a tecnologia atual ainda não permite sequenciar uma molécula inteira, ela é fragmentada e seus trechos (multiplicados pela reação de PCR) é que são decodificados em A, G, T e C. Depois cabe a um programa de computador e ao pesquisador recompor a molécula, em um processo análogo à montagem de um quebra cabeça. Com as sequências montadas, a pesquisadora procedia a uma comparação do DNA das diferentes espécies, através de um alinhamento dessas longas e coloridas inscrições (cada base é escrita com uma cor), para ver em que posições do DNA havia diferenças de uma espécie a outra.

Comparando essa tarefa com a análise morfológica, a que ela estava acostumada a realizar, a pesquisadora afirmou que sua maior dificuldade se encontrava na decodificação e memorização desses dois tipos de dados:

“É muito difícil mexer com essas letrinhas, não dá para guardar. Agora as diferenças entre plantas eu guardo de cabeça”.

Nesse processo de reconstituição da sequência de uma molécula de DNA, trabalha-se com duas séries: reversa e direta, que correspondem as duas fitas da molécula⁸³. Com essas séries em mãos, a pesquisadora compõe, alinha e corrige suas sequências. Gradualmente novas sequências vão sendo alinhadas e comparadas e assim ela consegue ter uma “familiarização” com esses diferentes conjuntos de letras, que é análoga à “familiarização” que ela tem com suas plantas.

Enfim, a biologia molecular na taxonomia vem operando um nítido afastamento do sensível, onde a morfologia (observação minuciosa de um ser em sua complexidade) é

---

⁸² Vale notar que as revisões taxonômicas e propostas de mudança na filogenia lidam com diferentes “fontes de evidência” (tal como os taxonomistas se referiram em conversas comigo), tais como: análise de fósseis, composição química, anatomia, morfologia, e genoma.

⁸³ A estrutura do DNA como uma dupla hélice é descoberta por James Watson e Francis Crick na década de 1950. Eles mostraram que em uma estrutura de hidrogênio, os nucleotídeos se combinam de modo complementar: A (adenina) com T (timina) e C (citosina) com G (guanina). Cada fita da hélice sendo diametralmente inversa e complementar uma a outra.

transformada em uma série de letras justapostas. Se Hebert et. al. estiverem certos, talvez em um futuro não muito distante não seja mais necessária à formação de taxonomistas de expertise em diferentes grupos de organismos, os quais se dedicaram a acumular um conhecimento ao longo de anos de experiência e estudo, em suma, de engajamento com um conjunto de seres. Bastará fazer um sequenciamento e jogá-lo em um banco de dados para se obter uma classificação precisa. Seria esse o fim da taxonomia?

Diante dessa questão os taxonomistas com os quais conversei não foram pessimistas. Permanece, ainda, a necessidade de estudos acurados para estabelecer relações evolutivas cada vez mais precisas entre os táxons, bem como circunscrevê-los de acordo com os conhecimentos que vêm sendo produzidos e acumulados nessa área. No entanto, não há dúvidas de que o tipo de saber que constituirá um taxonomista de uma era totalmente genômica será diverso do que se pode observar atualmente e em registros históricos da fundação da botânica.

Ainda assim, vale notar que certos meandros de constituição do conhecimento não se alteram tanto: a prática continua operante e fundamental na elaboração do saber. Mesmo que distante do mundo captável pelos sentidos é preciso se ambientar, compreender e manejar novas técnicas, bem como se familiarizar com as sequências de nucleotídeos do DNA de um determinado ser. O engajamento e a experiência permanecem operantes, o que muda é o mundo com o qual se interage.

Os Caminhos do Cosmos: *Tupãsã*

Falar de caminhos no mundo wajãpi não se restringe apenas às trilhas que percorrem a floresta, há os caminhos que só aqueles que possuem pajé podem ver, mas que todos sabem existir. Tal como caminho que permite que o -'ã (princípio vital) possa seguir para a aldeia dos mortos no céu, ou o caminho do sono, *kerãpee* [*ke* = dormir + *-rã* = transforma verbos em substantivos + *pee* = caminho], o sonho, pelo qual o mesmo -'ã pode distanciar-se do corpo e percorrer o mundo sem se perder⁸⁴.

Outro importante conceito wajãpi que nos remete a ideia de caminho, extrapolando-a, é o *tupãsã*. *Tupãsã* é descrito pelos Wajãpi como finos fios, a semelhança de uma teia de aranha, que amarram todos os seres aos seus respectivos donos (*-jarã*) (Gallois, 1996). É por meio do *tupãsã* que os *-jarã* disponibilizam (afrouxando os fios) e regulam (puxando-os) seus xerimbabos. Em sentido inverso, é a através do *tupãsã* que uma criatura pode voltar à sua morada, junto de seu *-jarã*. Essa associação é por eles enunciada quando explicam aos brancos que o *tupãsã* “é como caminho” (“*awĩ vo pee*”). Abaixo transcrevo uma conversa em que o velho Suinã fala acerca do *tupãsã*, a qual fora suscitada pelo lamento da falta de queixadas nas matas:

---

⁸⁴ Certa manhã ao acordar fui saudada por Waiwai, como de hábito, perguntando se eu havia dormido bem. Em seguida ele disse: “*matã pō oo ne'ã*” [“Por onde andou seu -'ã”], curioso por saber meus sonhos.

*Suinã – Ame ka’a rupi moãrowã tajau,
yvytyru tui, e’i Tamõ Sãsõ. Yvytyru ena, a’e
pe tui yvytyru kyty, e’i tamõ Sãsõ amyry, paje
wasu... Paje wasu, ajawyi okuwa. Naikoi tajau,
uve karamoe remẽ, uve...*

Joana – Nejuka põ.

Su – Oõ ajuka! Apisi...

J – Moma’e põ pupe ne juka.

*Su – Moka... Rapara pe ajuka teve, ajuka teve
rapara pe ipi. Naikoi paje ky’y, ajawyi nojiga’i
e’e ky’y, omano ajaire tamõ Sãsõ... Pe’i te,
tamõ Sãsõ kur’ijo te paje... Maevo ajawyi novã
ky’y.*

J – Ne ru põ tamõ Sãsõ.

*Su – Ani! Tairo a’e ijupe. Ojõga... Manõ e’i põ
ojõga romõ. Nijakuwai... Naenui ojõga remẽ...
Manõ e’i põ ojõga romõ. Nijakuwai... Ajawyi
nijakuwai ojõga tajau re...*

J – Nekuwai remẽ, nejõga remẽ, ovãe tã mijẽ?

*Su – Ovãe mijẽ... Tajau ijarã omomeu ijupe...
Ike rupi moãrowã, ka’a rupi ovãe tã.*

J – Uve põ tupãã ijarã.

*Su – Uve! Uve... Ike õkwa tupãã [mostrando
os pulsos]...*

J – Mano sõ põ ajamã’e tupãã.

*Su – Isuky... A’e itupasã ame, tajaupãã,
paje kõ ijupe. Oõ... Ajaire ovãe ike remẽ, ajaire
ijarã omõtã imono tupãã re, e’i, ijarã imotã
ame ovãe ijarã pyri, ovãe ijarã pyri... Awĩ vo
pee!!! Awĩ vo... A’e e’i paje kõ.*

J – Neremã’eĩ põ tupãã.

*Su – Ani, namã’eĩ... A’e rowã paje. Amõ te...
Nopejui ije tajau paje, ajawyi namã’eĩ, opeju ije
tajau paje remẽ akuwa ve. Nopejui ije ajawyi
nakuwai...*

Suinã – Então, pela floresta havia muitos
queixadas. ‘No solo eles ficavam’, dizia avõ
Sãsõ. A morada deles era a montanha, lá em
baixo da terra eles ficavam, dizia o finado avõ
Sãsõ, que era um grande pajé... Pajé grande,
por isso ele sabia. [Hoje] não há queixada,
antigamente tinha, havia...

Joana – Você chegou a matar [queixada]?

Su – Sim, eu matei! Eu as exterminei...

J – Como você matou?

Su – Espingarda... Com flecha eu também
matei, eu matei com flecha de fato. Hoje não
tem pajé mesmo, por isso depois que avõ
Sãsõ morreu ninguém canta... Só um, avõ
Sãsõ, apenas ele tinha pajé... Talvez por isso
[os queixadas] não cheguem.

J – Era seu pai, avõ Sãsõ?

Su – Não! Cunhado eu o chamava. Ele
cantava... Porque será que não se canta mais?
Não sei... Eu não ouvi quando ele cantou...
Porque será que não se canta mais? Não se
sabe... Por isso, não se sabe mais cantar para
queixada...

J – Se você soubesse, se você cantasse, eles
voltariam de novo?

Su – Voltariam de novo... Dono do queixada
contaria para eles... Aqui teria muitos, pela
floresta eles voltariam.

J – Tem *tupãã* o dono dele?

Su – Tem! Tem... Aqui ele amarra *tupãã*
[mostrando os pulsos]...

J – Como é a aparência do *tupãã*?

Su – Branco/limpo... Assim é *tupãã* dele,
tupãã de queixada, para os pajés. É... Depois
chega por aqui, depois dono dele puxa
tupãã, dizem seu dono puxa, e eles
[queixadas] voltam junto ao seu dono, voltam
para junto de seu dono... É como caminho!!! É
parecido... É isso que os pajés contam.

J – Você não viu *tupãã*?

Su – Não, eu não vi... Eu não tenho pajé.
Outros têm... Eu não fui soprado por pajé
queixada, por isso eu não vejo, se pajé
queixada tivesse me soprado eu saberia
também. Mas não me soprou, por isso eu não
sei...

A ação do pajé e do *-jarã*, está, portanto, intimamente ligada à manipulação e ao conhecimento desses caminhos *tupãsã*. Como nos explica Gallois: “As potencialidades de comunicação visual dos xamãs são ainda ampliadas pelo uso particular que esses especialistas fazem dos ‘caminhos’ que cruzam os diversos domínios do universo, para manter contato com o mundo sobrenatural.” (1996: 43).

Essa associação entre os caminhos cósmicos e as ações do pajé, que os conhece e manipula, por vezes chegando a construir e a cortar os *tupãsã* (Gallois 1996: 43), não é algo exclusivo da etnografia wajãpi. Townsley (1993) em seu estudo sobre os Yaminahua⁸⁵ aponta que os cantos xamânicos, principal atribuição e meio de conhecimento dos xamãs yaminahua, são como as picadas que um caçador percorre ao longo da mata:

“‘My songs are paths’ said a shaman, ‘Some take me a short way – some take me a long way – I make them straight and I walk down them – I look about me as I go – not a thing escapes my notice – I call – but I stay on the path’” (:454).

Para não se transviar na imensidão de um cosmos composto por uma série de plataformas vastamente habitadas, é preciso traçar e percorrer caminhos; é por meio deles que os pajés conhecem os vários domínios e se comunicam com os diversos seres.

Se, no caso wajãpi, o rompimento do *tupãsã* acarreta numa desorientação devido à quebra da relação entre um dono e seu xerimbabo, algo análogo pode ocorrer a um caçador que sai das picadas ao perseguir sua presa.

Se os caminhos nos forneceram até aqui elementos importantes para caracterizar e refletir sobre as experiências que se desenrolam na e com a floresta, sua ausência e as confusões referências que levam as pessoas a se perderem também revelam muito das percepções em jogo por tratar da possibilidade de alterá-las e transformá-las.

Andando em Círculos: Histórias de Quem se Perdeu

Passo agora a alguns relatos de pessoas que se perderam na floresta ao se desviarem dos caminhos, objetivando adensar o modo como a percepção opera e se constitui em experiência-saber.

Para começar, recorro a um pequeno episódio em que estava presente. Voltemos à cena antes narrada, acerca da expedição de pesca com veneno *kunami* conduzida por Pasiku. Quando saímos do caminho, para nos embrenharmos na mata sem trilhas, rumando em direção ao igarapé, ficamos brevemente perdidos: ao cruzarmos um riacho, que para mim era só mais um, Pasiku e Jamy soltaram uma interjeição de espanto. Perguntei-lhes o que estava acontecendo e obtive a seguinte resposta: “*Jane rôpa!*” [“Nós nos perdemos!”]. Explicaram que nós já havíamos passado por aquele igarapé, estávamos, portanto, “*-awry*”. Nesse contexto, o significado da expressão “*-awry*” referia-se ao fato de estarmos “andando em círculos”. Segundo meus condutores, nós havíamos nos perdido, pois Jamy, quando era jovem, tomou banho no rio quando estava menstruada, desrespeitando um dos principais resguardos. Devido ao odor de seu sangue menstrual, o dono da água (*moju*) fora atraído, vendo o princípio vital (*-ã*) de Jamy, o que a deixou *-awry*.

O estado *-awry*, traduzido correntemente pelos wajãpi como “loucura”, quando enunciado é quase sempre acompanhado do seguinte gesto: a mão do enunciator se

---

⁸⁵ Grupo pano do Peru.

aproxima à tēmpora e descreve pequenos círculos no ar. Outro modo corrente de tradução é dizer que “*moju* enrolou a cabeça”, nesse caso o gesto evidencia o movimento que a sucuri realiza ao deferir seu ataque. Jamy disse que frequentemente ela se perde, andando em círculos devido ao ataque de *moju* tempos atrás. Ela própria fica enrolada nos caminhos como uma consequência de sua cabeça ter sido enrolada: um desdobramento possível do perigoso e temido estado -*awyry*.

Depois desse pequeno incidente, Pasiku aguçou sua atenção, levantou a cabeça perscrutando vários sinais e tomou o rumo certo do igarapé almejado.

Passemos agora a outros relatos de pessoas que se perderam, para compreender o que os Wajãpi entendem por “perder-se” (-*õpa*), e quais são os elementos recorrentes que culminam nesse evento.

Relato 1 – Janaimã (JW) e Joana (J)

JW - Eu acordei cedo para caçar, né! Nem comi uma coisa. Minha mãe falou pra eu tomar um pouco de kasiri miti⁸⁶. Eu falei: ‘Não, nem vou demorar, meio dia eu tô aqui!’ Ai eu atravessei o rio, depois eu encontrei guariba só que eu atirei, mas não caiu... Eu continuei a andar, andei, andei, andei... Fui muito longe...

J - Você foi para que lado?

JW - Yvytyru que nós chamamos também, lá perto do Tajau’ywyry⁸⁷... Ai choveu muito, choveu, choveu, choveu... Ai, eu não consegui mais varar no caminho. Ai tentei, né! Eu queria voltar... Voltei, não consegui... Tem caminho para mim varar, ai depois queria ir varar, ai depois por causa da chuva muito... Porque tá muito escuro quando chove, muito escuro... Ai, não consegui varar no caminho. Eu e meu irmão S., ele era pequeno... Ai começou a escurecer, ai subi em uma árvore para eu dormir... Lá que eu dormi.

J – Você se amarrou?

JW – É amarra...

J – Que árvore você subiu?

JW – Sipy... Só que eu não consegui dormir, muito marĩwĩ [borrachudo], muito mesmo... Ai, de repente eu dormi, eu consegui dormir... Eu só sonhando que estava dormindo na minha rede, ai de repente eu acordei não era a minha rede. Ai eu acordei meia noite por ai... Não sei se era meia noite... Ai eu vi que sumi [tipo de ave, galináceo] está cantando, ai vai amanhecer. Ai eu falei pro meu irmão: ‘Vai amanhecer, porque sumi está cantando’. Ai depois sumi [galináceo] cantou três vezes, ai já é quatro horas, depois cantou de novo até amanhecer. Ai depois nós descemos cedo, ai eu falei para o meu irmão: tem um igarapezinho, eu acho que esse igarapé vai dar lá no rio onça, ai nós descemos, descemos, até nós conseguirmos chegar. Ai nós atravessamos o rio... Meu pai foi me procurar. Ai cheguei lá quatro horas da tarde. Mas meu pai não me achou... Foi por causa da chuva que eu perdi! Eãkāmowai [minha cabeça fica tonta], também... Quando eu queria chega no caminho, caminho era pra cá... Ai eu foi, queria chegar aqui [fez um traço no chão mostrando o ponto de saída e chegada], ai de repente voltei aqui, voltei aqui, voltei aqui... [desenhando no chão os círculos que fazia]. Ai eu não consegui... Ai minha mãe falou para mim não ir mais caçar, porque se não eu vou se perder de novo. Ai, fiquei dez dias.

J – Porque é perigoso você se perder de novo?

⁸⁶ Bebida não fermentada feita de mandioca, considerada um alimento.

⁸⁷ Aldeia que fica na parte central da TIW, a beira do rio Onça.

J W– Porque Wajãpi falou que ojiporoí [termo que se refere à repetição de um evento]. Quer dizer que se eu for de novo caçar eu vou se perder de novo... Ai depois eu não foi mais... Dez dias!”

Esse relato fornece alguns elementos que podem ser observados nas próximas experiências narradas e, por isso, devem ser ressaltados. Inicialmente destaco a importância dada aos cursos d’água, que são mencionados como indicadores de direções a serem seguidas e como referências de localidades que são (re)conhecidas, funcionando, pois, como importantes marcadores espaciais. Como explicou Janaimã, ele conseguiu achar o rumo de sua aldeia quando encontrou um igarapé: “[...] *tem um igarapezinho, eu acho que esse igarapé vai dar lá no rio onça ai nós descemos, descemos, até nós conseguirmos chegar*”. Os outros elementos a serem pontuados são: a caçada mal sucedida; a longa distância percorrida; o passar a noite na mata; o refugiar-se em cima de uma árvore; o *sumi* ou outra ave que anuncia o amanhecer com seu canto; o andar em círculos (-*awyry*) e; o estado -*ãkãmowai*, de confusão mental, tontura, ou com a “cabeça desintegrada”⁸⁸.

Relato 2 - Tarakuwa’sí (T) e Joana (J)

“T- Quando eu fui caçar eu perdi uma vez.

J - Onde?

T - Aqui mesmo no Mariry!

J – Porque você se perdeu? O que aconteceu?

*T – Por que eu encontrei um rastro de anta, depois fui atrás dele... Eu atirei, eu atirei muitas vezes, anta não morre não. Ai eu fui atrás... Eu fui atrás, ai duas horas eu matei. Consegui matar... Ai de repente eu fiquei... Eu respira bem, ai eu vou pensar de onde que veio. Ai eu nem lembrei de onde que venho... Que direção que eu venho... Ai eu perdi. Minha cabeça tá muito... Tá... Fica doido, *eãkãmowai*. Eu e o meu filho, Marawa. Ai eu voltei, voltei... Levei pedaço da anta... Eu fui... Eu fui... Eu fui direção pra lá... Ai depois até longe, distante. Ai eu vou pensar de novo, porque será que eu não cheguei naquele caminho que eu vim. Ai eu voltei de novo, mesmo caminho. Ai cinco horas já, não tem como chegar aqui na aldeia, nem encontrei caminho que eu fui. Ai eu dormi no mato. Outro dia eu volto aquele caminho que eu vim.*

J – Como você fez para dormir?

T – Eu tira palha e joga assim no chão.... Mas eu tenho medo de onça! Mas não tem como! Não sobrou nenhum cartucho, só sobrou um! Eu levei fósforo, dormi perto do fogo... Ai depois muito taravõvõ⁸⁹ [coruja] à noite, eu fiquei medo....

J – E depois? No outro dia?

T – No outro dia eu volto mesmo caminho que eu venho... Até eu encontrei caminho que eu fui”.

A ocasião que levou as pessoas de ambos os relatos a se perderem está relacionada a uma expedição de caça e, mais especificamente, a perseguição de uma presa. O caçador vidrado e atraído pela presa segue em seu encalço, sendo conduzido para longe. A distância percorrida mata à dentro significa um afastamento da porção domesticada do espaço – a

⁸⁸ “Desintegrado”, “decomposto”, “desconcentrada” foram os termos que o jovem Jawaruwa usou, em momentos do curso de formação de pesquisadores pelo Iepé, para falar sobre os estados em que a pessoa tem parte de seu –a solto do corpo.

⁸⁹ *Taravõvõ*, que designa coruja, não se refere apenas a essa ave de rapina, tal como a concebemos e conhecemos. Designa antes um ser horrendo, de um canto escabroso, que gera medo em quem o escuta ou vê seu vulto voando: é o xerimbabo de *ãjã* e *jurupari*.

aldeia/roça – e uma aproximação do espaço dominado pelo os donos da mata, designados coletivamente como *ka'ajarã*, categoria que compreende uma série de manifestações. Nesse processo de inversão, em que há um afastamento do domínio dos homens e uma aproximação do domínio dos outros, vários perigos são eminentes: perder-se; ser devorado por onças ou por *ãjã*, ser picado de cobra...

O par distância/proximidade é um tema profícuo na etnologia ameríndia. Essa oposição aparece de modo expressivo nos sistemas de parentesco amazônicos e, em especial, nas sociedades guianenses como é o caso Wajãpi, onde as classificações sociais se articulam a uma geografia escalar (Cabalar, 1996). Segundo Viveiros de Castro há uma “assimilação da distância genealógica à distância geográfico-social [...]” (2002: 121), isso significa que a distância/proximidade geográfica influencia diretamente no cálculo de parentesco e nas estratégias matrimoniais, como explica o autor: “Um afim efetivo é assimilado aos cognatos co-residentes – ele é, idealmente, um cognato co-residente –, sendo portanto, antes, um consanguíneo; ao passo que um cognato distante (classificatório, não co-residente) é classificado como um afim potencial.” (Viveiros de Castro, 2002: 122). Assim, a proximidade ameniza os perigos da afinidade ao diminuir as diferenças, enquanto a distância faz o simétrico inverso. No caso wajãpi, Gallois (1988) já demonstrara alhures como os pares distância/proximidade e diferença/similaridade se articulam, permitindo passar da organização social à cosmologia e vice-versa.

Na cosmologia essa oposição também é muito produtiva, o volume três das mitológicas (Lévi-Strauss 2006) versa sobre um conjunto de mitos que tematizam a boa distância tanto dos casamentos – que não devem ser excessivamente próximos, nem afastados em demasia –, como a distância entre sol e lua – que devem ser separados para que haja dia e noite, inaugurando o tempo –, que é análoga a relação entre a proa e a popa de uma canoa. Os mitos que tratam da diferenciação entre homens e animais também nos dizem algo sobre a boa distância. Ao narrarem o processo de especiação, caracterizam o primeiro tempo pelo compartilhamento interespecífico da humanidade e seus atributos, o qual é marcado por uma proximidade excessiva, quase insuportável, que, em seguida, é descontinuada pela inserção de afastamentos: diferencia-se a fala, os hábitos e os corpos.

Em diversas narrativas wajãpi do começo dos tempos a proximidade desmedida entre os habitantes do estrato terrestre é descrita com aversão por parte dos *taivígwerã*, como se pode notar nas duas narrativas contadas sequencialmente por Jawapuku:

“Antigamente os bichos falavam. Cobra avisava que tava no caminho... Caititu e veado conversavam. Ai taivígwerã foi caçar e ouviu caititu e veado conversando:

Caititu – Gente (teko) gosta muito de comer nosso fígado!

Veado – E com que flecha eles matam você?

Caititu – Com qualquer uma!

Veado – Eu eles só matam com flecha de ponta comprida!

Taivígwerã viu todos os animais conversando e não gostou. Então, foi falar com Janejarã e disse: ‘Eu não gostei de ouvir veado e caititu conversando! Você tem que tirar fala deles!’

Ai, até hoje caititu não fala mais, nem veado, nem nenhum outro bicho.”

“Antigamente cobra falava. Quando taivígwerã andava na floresta ela avisava onde estava para eles não pisarem nela. Taivígwerã então foi conversar com Janejarã:

Taivígwerã – Agente não quer que cobra fale!

Janejarã – Mas assim é bom, porque ela não vai picar vocês!

Taivígwerã – Não você tem que tirar fala da cobra!

Janejarã – Então tá bom!

No outro dia taivígwerã saiu para caçar, como cobra não falava mais ele pisou e a cobra mordeu ele, ele voltou para a aldeia e rápido ficou bom. Então taivígwerã foi de novo falar com Janejarã:

Taivígwerã – Assim não está bom! Cobra tem que ser venenosa, não pode sarar rápido picada dela!

Janejarã – Mas aí não é bom! Vai doer muito!

Taivígwerã – Mas agente quer assim! Tem que fazer resguardo, tomar remédio, só depois é que vai ficar bom!

Janejarã – Então tá bom!

No outro dia taivígwerã saiu para caçar de novo e a cobra picou ele. Demorou muito para passar a ferida, mas não doeu nada a picada. Então taivígwerã voltou para conversar com Janejarã:

Taivígwerã – Picada de cobra tem que doer!

Janejarã – Não! Assim não é bom! Vai doer muito...

Taivígwerã – Mas agente queria que doesse!

Janejarã – Então tá bom!

No outro dia quando taivígwerã saiu cobra picou ele. Doeu muito, ficou muito tempo deitado, parente teve que fazer resguardo... Por isso até hoje cobra é muito perigosa”.

Essas duas histórias tratam do desejo latente dos primeiros homens de se criarem afastamentos; de que a alteridade fosse completa e agressiva. Tais narrativas são, por isso, contadas em tom jocoso, pois as escolhas dos primeiros nem sempre foram as melhores.

Voltando aos relatos dos que se perderam, é importante notar que uma das principais causas do transviar-se é a caçada mal sucedida, quando um animal alvejado consegue empreender fuga. Esse evento é de extremo perigo, pois a presa ferida voltará, guiada pelo *tupãssã*, ao seu respectivo *-jarã* que ficará bravo (*-jimoãrõ*). A braveza é um estado perigoso, pois leva os sujeitos acometidos por ela a realizarem atos violentos. Um *-jarã* bravo é sinônimo de uma ação agressiva: o dono que teve sua criação ferida ou mal tratada irá se vingar. Por isso Tarakuwa'sí persegue a presa alvejada com tamanha ânsia, deixando-se conduzir para um local distante. Nessa correria, além do afastamento de uma porção do território conhecida, todo o trajeto foi realizado fora dos caminhos e com a atenção arrebatada pela perseguição: ele não notou elementos referências ao longo do deslocamento. Como explicou, finda a perseguição “*Eu respira bem, aí eu vou pensar de onde que veio. Aí eu nem lembrei de onde que venho... Que direção que eu venho...*”.

Relato 3 – Wei (W) e Joana (J)

“J – Nerõpa põ jypy remẽ.

W - Kyty mariry reapyry kyty, erõpa ve. Aa ka'a rupi, aa Wyraury pe, Kuretari pyri. Ajaire karume aovãe Wyraury pe. Koeme te ike aovãe mijẽ ike. Wyraury pe ake, Kuretari kea mo pupe ake.

J – Você já se perdeu?

W – Na direção da cabeceira do rio Mariry, eu me perdi também. Eu fui pela floresta, eu fui para a aldeia Wyraury, junto de Kuretari. Depois, no fim do dia, eu cheguei ao Wyraury. No outro dia eu cheguei aqui de volta. Eu

J – *Mynyvo pō nerōpa.*

W – *Nakuwai ka'a, nojikuwai ka'a... Nuvei pe, ajawyi erōpa.*

J – *Ipojte pō nerōpa.*

W – *Ipojte!! Mano nija'e'ai? Nuvei pe remē, jake pe... Moi ipojte, ajawarā pya ipojy...*

dormi no Wyraury, numa rede que era de Kuretari eu dormi.

J – Porque você se perdeu?

W – Eu não conheço a mata, não conheço a mata... Não tinha caminho, por isso eu me perdi.

J – É perigoso se perder?

W – Perigoso! Porque não falamos? Quando não tem caminho, dormimos lá [na floresta]... Cobra é um perigo, onça de noite é um perigo...

Outro elemento apontado nos relatos é o fato inesperado de ter que se passar uma noite na mata. Esse é um dos aspectos fundamentais para afirmar que uma pessoa *-ōpa*, se perdeu. Em um relato que apresento adiante, Sava afirmou: “eu *quase me perdi*” (“*weru ete aōpa*”), referindo-se ao fato de que ele quase passou a noite na mata: apesar de andar em círculos por um longo período, ele conseguiu achar o caminho e retornar à aldeia antes do fim do dia e, por isso, não se perdera de fato.

O passar a noite inesperadamente na mata envolve duas situações de extremo risco: o estar na *ka'a* desprevenidamente – sem fogo, sem lenha, sem rede, sem abrigo e, principalmente, sozinho –; e a escuridão (*pātōnusu*), que além de privar a visão – desfalcado os sentidos que devem estar atentos para perceber a aproximação de seres agressores – é o domínio dos predadores por excelência: à noite os *ājā* vagam, as onças e corujas caçam, as cobras saem das tocas...

Estar na mata, um local eminentemente perigoso, nessas condições desfavoráveis, torna o “perder-se” um evento extremamente arriscado, cujo procedimento para atenuá-lo é subir em uma árvore. Refugiado no alto da copa, o caçador se afasta das onças, das cobras e dos *ājā* que perambulam à noite no extrato⁹⁰ inferior da floresta. Lá em cima o caçador se amarra com cipó para que o sono não o derrube, contudo, em local e condições tão adversas, não é possível dormir. Além do desconforto de estar atado aos galhos, há os *marīwī* (borrachudos) que picam sem cessar e o medo constante que exige atenção redobrada. Em seguida, de posse de uma audição atenta, um dos sentidos mais aguçados na vasta escuridão, o caçador é avisado pelas aves *sumi* ou o *uru* (Galináceos) que o dia está prestes a raiar – elas cantam o fim da noite e o termo do suplício.

Por fim, dois estados caracterizam o perder-se: *-awrye* e *-ākāmowai*. *-Awrye* já foi previamente explicado, trata-se, nesse contexto, do andar em círculos, o que desencadeia o estado *-ākāmowai* no sujeito, que busca incessantemente regressar. O *-ākāmowai* pode ser traduzido como “confusão mental” e me foi descrito da seguinte maneira: a “cabeça fica tonta”, o coração acelera, “não dá para pensar direito”. Tal confusão, causada pelo andar em círculos, deixa o sujeito sem conseguir concentrar-se nos marcadores espaciais necessários para encontrar a saída da imensidão verde. Podemos dizer que *-ākāmowai* é um estado de baralhamento dos sentidos: não se consegue mais perceber de modo adequado o meio em que se está inserido.

⁹⁰ Os Wajãpi possuem uma classificação dos animais que os organiza de acordo com os extratos os quais eles ocupam na floresta: “*yvy rupi warā*” agrupa todos os animais que caminham pelo solo da mata; “*yva rupi warā*” agrupa os animais que habitam as copas das árvores; “*yy rupi warā*” os animais que vivem no rio ou em suas margens.

O estado *-ākāmowai* é uma das ações agressivas deferida por *ka'ajarã* com o intuito de deter o caçador em seu domínio. O jovem Rosenã elaborou a seguinte exegese, quando lhe perguntei o que promove *-ākāmowai*:

“Rosenã – Quando vai longe ai ākāmowai. Quando o dono vê a gente, o dono da floresta, e também o dono da caça, porque a gente tá procurando a caça, então, o dono da floresta e o dono da caça são pajés. Então ele manda o espírito dele, opiwãrã, para a gente não saber voltar. Esse opiwãrã é que faz confusão dentro da cabeça dele. Ka'ajarã poromō wākāmowai [dono da floresta causa confusão mental]. O espírito do dono da floresta deu confuso dentro da cabeça. Ka'ajarã ropiwãrã poromo wākāmowai [As substâncias do dono da floresta causam confusão mental].

Joana – Por que isso acontece só quando vai longe? Quando vai perto não acontece?

R – Porque se a gente vai perto, todo mundo naquele lugar a gente conhece, todas as comunidades conhece, e o longe não conhece ninguém, foi pra lá só às vezes... Então tem muito dono da floresta para lá.

J – E como o dono da floresta sabe que o caçador está lá?

R – Sempre está vendo a gente. Por isso que se pintamos com o urucum ele vê pelo espírito dele, mas não quer vir atrás de nós. Se nós não se pintamos com urucum, ele quer vir atrás de nós. Então, sempre que a gente não se pinta antes de ir para caçar temos que voltar cedo para casa, se voltamos à tarde ai vai dar owākāmowai, ai não volta para casa.”

A explicação de Rosenã recupera alguns dos elementos que são recorrentes nos relatos daqueles que ficaram desorientados na mata. Em sua fala, a distância e a diminuição da claridade, com o pôr do sol ou a chuva, são as condições propícias para que os donos da floresta e da caça (*ka'ajarã* e *mijarãjarã*) desfiram seus ataques; eles causam o estado de confusão mental e perceptual, que faz com que o caçador não consiga retornar a sua morada, obrigando-o a passar a noite na mata a mercê de predadores de toda sorte.

Para elaborar tal exegese, Rosenã evoca uma série de conceitos da complexa cosmologia wajãpi, que precisam ser minimamente comentados.

No universo wajãpi tudo possui um *-jarã*, que é correntemente traduzido por eles como “dono”. A relação de “dono” ou “maestria” é extremamente difundida e profícua na Amazônia, como têm mostrado diversas etnografias, sendo recentemente sintetizada por Fausto (2008). *-Jarã* é um dos termos de uma relação, cujo outro polo é designado como *-reima*, que vem sendo traduzido como “criação”, que equivale ao termo xerimbabo, de origem Tupi, do português. A relação entre *-jarã* e *-reima* é marcada pelo cuidado do primeiro em relação ao segundo e pela dependência em seu sentido oposto. É importante notar que o hífen a frente dos dois termos é uma representação linguística dessa relação inextrincável: só existe dono de algo (*janejarã* = nosso dono; *ka'ajarã* = dono da mata; *kumakajarã* = dono da Sumaúma; etc.) e criação de alguém (*ereima* = minha criação; *ājãreima* = criação de *ājã*; *mojureima* = criação da sucurijú; etc.). O caso wajãpi – descrito em detalhe por Gallois (1988) – juntamente com outros materiais etnográficos, serviu para Fausto delinear uma das principais características da maestria amazônica:

“Um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução e mobilidade. A assimetria implica não só controle, mas cuidado.” (2008: 333).

Os donos (-*jarã*), potencialmente⁹¹, possuem pajé e são, por tanto, dotados das substâncias *opiwãrã* que constituem o estado pajé. A capacidade de ter pajé envolve aqui a manutenção dos *opiwãrã* e dos espelhos (*warua*), por isso se trata de “ter pajé” e não de “ser” (Gallois, 1996: 51). Os *opiwãrã* são o que a literatura costumou chamar de “espíritos auxiliares”, são eles que vão viajar e realizar o reconhecimento e o ataque ao inimigo/presa. Gallois (1996: 40), em seu artigo sobre xamanismo wajãpi, já explicava que nesse universo, todos são passíveis de “ter pajé” e isso abarca também animais, plantas e objetos, daí a possibilidade de sofrer uma agressão provocada pelos -*jarã*.

Por fim, é importante trazer elementos para compreender o que Rosenã está dizendo ao afirmar: “[quando] *a gente vai perto, todo mundo naquele lugar a gente conhece, todas as comunidades conhece, e o longe não conhece, ninguém foi pra lá, só às vezes... Então tem muito dono da floresta para lá*”. Como abordado alhures (Oliveira, 2006), quando os Wajãpi abrem uma roça, ao derrubarem uma porção da floresta eles afastam seu dono (*ka’ajarã*), diminuindo a potencialidade agressiva do lugar. Toda aldeia é por isso constituída nesse espaço previamente amansado e socializado. Estar próximo às aldeias é, portanto, estar em um local manejado e abrandado: ao redor das aldeias há roças e/ou capoeiras recentes, locais que foram livrados do *ka’ajarã* ao serem descaracterizados pela coivara. Já as áreas distantes, além de não serem tão bem conhecidas devido à baixa intensidade de sua circulação, são domínios plenos dos *ka’ajarã*.

---

⁹¹ Digo potencialmente, pois ainda que todos os donos possam ter pajé, nem todos estabelecem de fato uma relação agressiva (tanto de ataque, como de cura) com os Wajãpi. Diz-se que determinado dono tem pajé, referindo-se, sobretudo, à sua potência agressiva. Há donos que não tiveram nenhum episódio de agressão imputado, logo se diz que eles não têm pajé, tal como a fala de Seremete na primeira parte evidencia. Bastará que algum pajé detecte a causa de uma doença como uma ação desse dono sem pajé, para que ele passe a ter.

Relato 4 – Suinã (Su) e Joana (J)

Su – Erôpa ake, ka'a pe. Kyty [apontando a direção] ije aa, ka'a rupi. "Mãã pō erena", ije a'e. Amã'e tite. Nakuwai! Kyty aa, peĩ te aa, ããã ake, aeka tite erena... Nakuwai erena, karavõvõ ake, ka'a rupi, naikoi tena. Keĩro aa tite, a'e pe ake. Pâtônusu remẽ peyryry rupi ajupĩ [fez o gestual com as mãos de quem se puxa por elas troco acima], ake. Ipojy te pya yvy pe pãtõ ame.

J – Mãnnyvo pō ipojoyte.

Su – Jawarã uve! Uve...

J – Nojupi teve jawarã.

Su – Ojupi, nijanekuwai jajupi remẽ. Onoruru kurĩjo: "rerererererere", e'ĩ kurĩjõ, pya. Aenu! Muito barulho... A'e ije, e'ĩ: "novãĩ ije, keĩrowã ake", yvate ake...

J – Ame no'ai ene?

Su – No'ai. Aãpãĩ ysimo pupe, aãpãĩ yvyra re. Arapiara aãpãĩ yvyra re [segurando um galho, e com um dos dedos de sua mão representando seu corpo, com a outra mão ele faz o gesto deferindo voltas ao entorno do galho e no dedo], ike kyty, ajaire no'ai.

J – Ajaire neke katu?

Su – Ani! Moãrowã marĩwĩ, moãrowã, o'u pa, o'u pa, poro su'u pa. Moroso teve, poro su'u teve, poro wyy u, amõ wapiĩĩĩ a'e poro su'u pya. Ajaire koẽ ma, ajaire uru omome'u e'ĩ uru ojẽ'ẽ koẽ tã: "ushushushtrushtrush..." [imita o canto de uru assobiando] e'ĩ, koẽ tã ky'y. Jawara ajaire onoruru mijẽ, koẽ ma ve: "Humm. Aaaaa..." jawarã e'ĩ. Nakyjei newyi ky'y... Uve raparã, ajuka ipupe ipĩ, rapara pupe ajuka, nakijei ame aryvo iwyi, kwara'y eny remẽ nakijei jawara wyi, ajuka "paa" [junto com a onomatopéia da matança da onça, ele faz o gesto típico de que atira com arco e flecha].

Su – Eu me perdi e dormi na mata. Para lá eu fui [apontando a direção], pela floresta caçar. "Onde fica minha aldeia", eu disse. Não estou bem desperto. Não conheço! Fui para lá, sozinho eu fui, ããã [onomatopeia que nesse contexto significa seguir], eu dormi, eu procurei sem certeza minha aldeia... Não sei onde fica minha aldeia, lá na região do Karavõvõ eu dormi, na mata, não tinha casa. Parece que eu fui muito longe, lá eu dormi. Quando escureceu eu subi [fez o gestual com as mãos de quem se puxa por elas tronco acima] em um Angelim e dormi. É muito perigoso ficar pelo chão no escuro.

J – Porque é perigoso?

Su – Tem onça! Tem mesmo...

J – A onça também não sobe?

Su – Ela sobe, mas não sabe que eu subi. Ela só rosna: "rerererererere", ela diz apenas de noite. Eu ouvi! Muito barulho... Então eu disse: "ela não vai chegar até mim, estou dormindo distante", lá no alto eu dormi...

J – E você não cai?

Su – Não caio. Eu me amarro com cipó titica, eu me amarrei na árvore. Assim eu me amarro na árvore, por aqui [segurando um galho, e com um dos dedos de sua mão representando seu corpo, com a outra mão ele deferiu voltas ao entorno do galho e do dedo, representando a amarração], assim não se cai.

J – Ai você dormiu bem?

Su – Não! Há muito borrachudo, há muito... Eles picam, eles picam, eles nos deixam picados. *Moroso* [tipo de inseto] também toma nosso sangue, e *wapiĩĩĩ* [tipo de inseto] também nos deixa picados de noite. Depois amanheceu, então *uru* [tipo de ave] me avisou, ele canta quando vai raiar, o *uru* disse: "ushushushtrushtrush..." [imita o canto de *uru* assobiando], assim ele disse, logo amanhecerá. Depois a onça rosna de novo, já de manhã também: "Humm. Aaaaa...", disse a onça. "Eu não temo você...". Tenho flechas, com elas eu a mato, com as flechas eu a mato, quando eu estou em cima dela e o sol já ilumina eu não tenho medo, eu mato "paaaaaa" [e ele faz o gesto típico de quem atira com arco e flecha: com o dedo polegar e

S - Kurijō te pātō remē ipoyte. Awyiy aa ky'y, ajaire tairo oo epijaramō, a'e ajaire opōe: "Heeeeeeeee" e'i, ame ije "Heeeeeeeee" a'e. "Ajuve jē" a'e, "ne'u jawarā" a'e. Aōvāe ajaire, "ake pya ka'a pe" a'e, "erōpa, erōpa, nakuwai tena" a'e. A'e ōvāe ije remē, a'e ajivy aa ekea pupu, ekea pupa, ajivy aa ake...

J – Mānyvo nerōpa?

Su – Nakuwai ka'a ajawyi erōpa. Kunumiokyry remē ije, ajawyi nakuwai ka'a. Pe'te ake, nake'i ajaire. Ajaire akuwa katu ka'a, akuwa katu, ajawyi nake'i ky'y.

o médio na altura do ouvido, junto à cabeça, ele os estala].

S - Só no escuro é perigoso. Então, eu desci [do Angelim], meu cunhado veio me buscar, então ele deu um grito: "Heeeeeeeee", ele disse, e eu respondi: "Heeeeeeeee". "Calma", eu disse, "você vai ser comido pela onça" eu disse. Depois eu cheguei, "eu dormi de noite na mata", eu disse, "me perdi, me perdi mesmo, não sei onde é a aldeia". Quando eu cheguei, eu fui direto para minha rede, para a minha rede eu fui e dormi.

J – Por que você se perdeu?

Su – Não conheço a floresta, por isso me perdi. Eu era jovem, por isso não conhecia a mata. Uma vez só eu dormi, depois nunca mais dormi [na floresta]. Depois eu conheço bem a floresta, conheço mesmo, por isso nunca mais dormi [na floresta].

A fala do velho Suinã além de mencionar muitos dos elementos do que constitui o "perder-se" para os Wajãpi, traz alguns aspectos fundamentais para pensar como tais relatos são executados. Apesar de ter sido uma fala dirigida a mim, ela contém elementos típicos das conversas entre adultos que são compostas por: gestuais delicados; uma fala ritmada; e o uso abundante de onomatopeias. Esses três elementos dão impressão de que o narrador revive o evento passo a passo, fornecendo a audiência algumas das sensações experimentadas. A menção aos sons ouvidos e as onomatopeias recriam certo o ambiente acústico. Os gestos sempre suaves do narrador e muito característicos dos wajãpi, reconstituem o ambiente cinético do deslocamento e de seus atos. A descrição das condições do sono, amarrado aos galhos e atacados por insetos hematófagos, restitui a incômoda sensação tátil.

Assim, um ambiente perceptivo é remontado e transmite a experiência vivida em seus detalhes. Se Ingold tem razão em afirmar, que realizar uma atividade é rememorar-la: "And just as to follow a path is to remember the way, so to engage in any practice is, at same time, to remember how it done" (2000: 147); talvez possamos dizer que seu inverso também é verdadeiro – rememorar um caminho é percorrê-lo novamente.

A repetição de algumas palavras ou frases também provoca a sensação de que a trajetória está sendo refeita. Esse recurso pode ser observado inclusive nos relatos em português, como o de Tarakuwa'sĩ antes transcrito. Ele diz: "Eu atirei, eu atirei muitas vezes, anta não morre não. Ai eu fui atrás... Eu fui atrás [...] Ai eu voltei, voltei... Levei pedaço da anta... Eu fui... Eu fui... Eu fui, direção pra lá..."; e no relato do jovem Sava em língua wajãpi, que apresento a seguir, onde ele repete: "*ajaire ayvapa'a kya, ayvapa'a, ayvapa'a... Ayvapa'a, ajaire ajawry mijē*"["depois eu quebrei o mato baixo com a mão, quebrei com a mão, quebrei com a mão... Quebrei com a mão, depois de novo andei em círculos"], em seguida, ao achar um caminho, "*Ajaire ajā aa ajā, ajā, ajā, ā pe [...]*"["Depois eu segui, eu fui seguindo, seguindo, seguindo aquele caminho"]. A repetição linguística transmiti, assim, certa periodicidade dos eventos e a sequência de movimentos e ações realizadas, fornecendo elementos para constituir o que chamei de ambiente cinético.

Por fim, recupero um último relato, que veio junto com uma exegese de seu narrador:

Relato 5 – Sava (S) e Joana (J)

“J – Nerõpa põ jypy remẽ.

S – Jypy remẽ weru wete aõpa. Aa ajawry, a’e kyty, a’e kwery pe ve, ka’a rupi re, nakuwai nuvei pe, naikoi. Erõpã ajawry, a’e kwery pe ve, ajaire kyty taakya, ajawry mijẽ a’e kwerã pe, ajaire ayvapa’a kya, ayvapa’a, ayvapa’a... Ayvapa’a, ajaire ajawry mijẽ. A’e kyty, amõ pe kyty, kyty taa, kwara’y o’ẽ ma gyty, aa ajã aa, weruwete a jia’o, weruwete... Ajaire ajã aa ajã, ajã, ajã, ã pe, ã pe, ame erory, naja’oi.

J – Você já se perdeu?

S – Há um tempo eu quase me perdi. Eu fui e fiquei rodando, para aquela direção, lá mesmo, fui pela floresta [caçar], não conhecia, não tinha caminho, não existia. Perdi-me, fiquei andando em círculos, lá mesmo, depois fui em direção à aldeia velha, eu dei a volta mais uma vez em um caminho velho, depois eu marquei meu caminho quebrando com a mão o mato baixo, marquei, marquei... Marquei o caminho, mais uma vez eu rodei. Para lá, outro caminho para lá, a aldeia está para lá, o sol surgiu naquela direção, eu fui seguindo, eu fui. Quase que chorei, quase mesmo... Depois eu segui, eu fui seguindo, seguindo, seguindo aquele caminho, aquele caminho, então eu fiquei contente, não chorei!”

Sava explicou que quando vai caçar, às vezes segue por partes desconhecidas da floresta, justamente para passar a conhecê-las: “Aa tã kyty nakuwai ma’e kyty, ajaire akuwa tã ky’y. Aa tã taesa” [“Eu vou para aquela direção que eu não conheço, depois eu vou conhecer. Eu vou só para experimentar”]. O desconhecimento de uma porção da floresta foi um elemento mencionado na maioria dos relatos como fator determinante para perder-se. A falta de conhecimento de um trecho da mata se refere ao fato do caçador nunca ter andado por aquelas bandas, o que significa que ele não constituiu/acumulou através da experiência os seus pontos de referências, os quais são necessários para um deslocamento orientado por uma área sem caminhos previamente traçados, como explicou Wei e Suinã em seus respectivos relatos.

O desconhecimento para os Wajãpi parece estar associado nesse, e em outros casos, à falta de uma experiência acumulada. Isso aparece recorrentemente nos comentários dos alunos que frequentam os curso de formação de agentes de saúde e pesquisadores wajãpi, onde ministram a disciplina de Ciências Naturais. Nesse contexto, os alunos atribuem suas dificuldades de entendimento ao fato de ser esse o primeiro contato com alguns conteúdos do conhecimento científico; eles dizem: “*porque é a primeira vez que aprendemos isso, por isso não entendemos bem, depois você vai voltar e explicar de novo, aí a gente vai entender mais um pouco*”. A primeira vez em um trecho da mata ou o primeiro contato com novas ideias não permite um conhecimento pleno, o qual necessita acúmulo de experiência e repetição para se constituir.

O jovem Sava também apresentou outro aspecto importante. Contou que depois de ter “quase se perdido” – isto é, de quase ter dormido na mata por ter se atrapalhado com a ausência de caminhos – resolveu consultar o pajé Sisiwa. O diagnóstico foi relatado pelo próprio Sava:

“S – Jypy remê kãkãe, paje Sisiwa, a’e: “Mano re pō a’e kwe kwerã pe ajawry”. Ame e’i: “Ãjã te neãkãmowai. A’e kwe kwerã teve terejo, ajaire awĩ vo nemo’ã pãtõ tã te mijẽ, nemo’ã te karu pa te pya tojimarara’y”. “Mano pō jareko ka’a ro nemojã tã nekyry eity ne o, ajaire a’e ãjã noasai, ãjã te ka’a ro jimoãgwerã pari te, ojōratarã ajaire, nojōraã’i”. A’e vo te ajaire ojivy tã iwyi ame a’ekwerã jakuwa ky’y. Akuwa pa ky’y...”

S – Antes eu falei para meu irmão mais velho, pajé Sisiwa: ‘Por que ultimamente eu fiquei rodando?’. Então ele disse: ‘Ãjã está te deixando tonto, confuso. No passado você veio mais uma vez, depois assim vai escurecer [na mata] de novo, você vai ficar do entardecer ao anoitecer, para ele brincar’. ‘Por que você sabe, você deve tecer uma folha do mato e deixar atrás de você e ir, depois ãjã não vai passar, para ãjã essa folha tecida é uma parede, ele te persegue, depois não vai te perseguir’. Assim ele vai embora, é isso que nós sabemos. Eu já sei...”

O que fica claro na exegese produzida pelo pajé, é que *ãjã*, assim como os demais *ka’ajarã*, causam o estado -*ãkãmowai* como um modo de manter sua presa na floresta para que ele possa ‘brincar’ antes de ferir seu ataque final, a devoração (*poro’u*). Sava estava sendo atacado por *ãjã* daí a repetição do evento de rodar pelos caminhos de modo desorientado.

Nas incursões pela mata alguns Wajãpi já tiveram encontros com *ãjã* e com outros *ka’ajarã* que promovem estados de confusão perceptuais que vão além do -*ãkãmowai* e do perder-se. Passemos a tais relatos com o objetivo de produzir mais um adensamento sobre o modo como a percepção e sua alteração operam na constituição paulatina de uma compreensão do que vem a ser *ka’a* e seus habitantes.

Encontros com ãjã

O termo *ãjã* é de difícil tradução, pois compreende um fenômeno e/ou classe de seres que não possui correspondente em nosso mundo. Em uma nota Gallois define esse termo da seguinte maneira:

“Ajã – um termo extremamente difundido na literatura etnográfica sobre povos Tupi-Guarani – é uma das categorias mais abrangentes do mundo sobrenatural, que inclui classes de seres e, ao mesmo tempo, seus comportamentos. Nesse sentido, é preferível defini-la não como ‘um’ espírito, mas como ‘efeito-espírito’ (cfr. Viveiros de Castro, 1986 e Gallois, 1988, p. 240)” (1996: 48).

Dada a importância que esse termo assume em muitas etnografias Tupi-Guarani, quase sempre onipresente nos trabalhos das mais diversas vertentes, achei interessante realizar um breve balanço de como ele fora tratado, a exemplo do que fizera Viveiros de Castro (1986). Tomo-o, aliás, como ponto de partida, ao qual somo dados mais recentes. Antes, contudo, é preciso alertar ao leitor que esse balanço realiza um isolamento do termo *ãjã* de seus respectivos contextos, o que empobrece em muito seu entendimento. Para analisá-lo com o devido cuidado nesse amplo espectro etnográfico, seria preciso, todavia, dedicar-lhe uma pesquisa exclusiva. No entanto, ainda que precário tal procedimento é relevante para delinear as possibilidades de tradução e modos de tratar o complexo *ãjã*.

Entre os Parintintin (Kracke, 1983 apud Viveiros de Castro, 1986: 198) há *anang*, descrito como espíritos dos mortos, são habitantes tanto de um mundo subterrâneo, quanto das matas. Os *anhanga* dos Tupinambá foi traduzido por cronistas como: “almas errantes dos mortos na terra” (Viveiros de Castro, 1986: 255). Para os Kaapor, Huxley traduz o termo *aniang* como “espírito da morte”, uma vez que tal categoria imbricava “selvageria,

belicoidade, podridão e aparência cadavérica” (Huxley, 1963, apud Viveiros de Castro, 1986: 255).

Entre os Guarani-Kaiowá (Pimentel, 2009 e W. Garcia, 2001) *anhã* aparece descrito apenas em narrativas míticas, sendo tratado, como um ser de um passado longínquo. Nesse contexto, *anhã* é traduzido por “diabo”, obviamente uma correlação traçada por missionários há muito e que hoje faz parte das traduções kaiowá. *Anhã* aparece, assim, como uma categoria personificada, isso é, um tipo de ser específico: o diabo.

No caso Araweté, o correlato *ãñĩ* é traduzido como “espíritos da floresta” (Viveiros de Castro, 1986: 206), devido ao seu local de habitação. Eles são seres agressivos: “ferozes, canibais, raptadores de mulheres e assassinos de homens” (:215) e, por esses motivos, são considerados como inimigos. Outros atributos dos *ãñĩ* são: “Moram nos ocos das árvores kapo’i; andam sem adornos, têm uma cantiga feia e uma catinga inequívoca (*hawĩnã*, cheiro de suor e sujeira corporal). [...] Os *ãñĩ* vagam pela mata, mas podem penetrar nas aldeias à noite [...]” (:215, 216), além de serem antropomorfos. Os *ãñĩ* possuem ainda uma relação com os mortos, o espectro terrestre fica junto a eles.

Viveiros de Castro conclui que os *ãñĩ* e seus correlatos em outros casos etnográficos são sempre associados ao “espectro dos mortos e [à] posição de inimigo” (: 255), uma vez que o morto é sempre outro. Um ponto importante depreendido dessa comparação, é que no caso Araweté os *ãñĩ* são “um tipo de espírito bem definido” (op. cit.), tal como no caso Kaiowa, isso é, uma categoria específica de ser, enquanto na maioria dos outros contextos Tupi os cognatos de *ãñĩ* são descritos como uma categoria mais abrangente, que inclui uma diversidade de manifestações presentes na floresta ou em outro patamar do cosmos.

No caso dos Guarani-Mbya a presença dos *ãñhã* (ou *xaniã*) se dá na vida atual e ordinária, como nos mostra Macedo (2009). A autora aponta a mesma dificuldade de tradução aqui mencionada, devido à complexidade que a categoria assume em diferentes contextos de uso: *xaniã* é por vezes personificado em espectros de mortos recentes; em outros momentos se refere a um demiurgo, irmão de *nhaderu* (nosso pai), que é o criador dos brancos; é associado às doenças e à morte tal como um “efeito-espírito”; assim como se liga à raiva e à malvadeza (op. cit.: : 222-277).

U. Garcia (2010) fornece uma descrição complexa e detalhada sobre os *ajjĩ* dos Awá-Guajá. *Ajjĩ* está diretamente ligado ao espectro dos mortos, os quais se transformam em *ajjĩ* (: 110). Eles são habitantes das florestas, que seguem ao encalço dos Awá ocupando casas abandonadas, furtando-os, causando dores de cabeça, doenças e roubando crianças. Devido sua ligação com o espectro dos mortos, possuem um cheiro fétido. Sua presença é anunciada por seu longo assobio. Por fim, uma característica que chama a atenção é o fato dos *ajjĩ* se transformarem em seres diversos, tais como a mucura e a ave cricrió (*Lipaugus vociferans*) (: 112-113), com os quais estabelece também uma relação de maestria.

No caso Wajãpi, concordando com Gallois (1988 e 1996), tudo indica que *ãjã* é uma categoria abrangente. Nos termos das abordagens classificatórias com as quais dialogo, tratar-se-ia de uma categoria genérica que possui alguns atributos (comportamentos e características sensíveis). Entretanto, irei tecer gradualmente uma reflexão sobre o modo como ela se erige e opera, a partir dos relatos de quem teve experiências com *ãjã*. A opção em abordar *ãjã* por meio dos encontros ocorridos na floresta, deve-se ao meu recorte de partida (*ka’a*), todavia, *ãjã* pode ser, também, tratado pelo viés do xamanismo, tal como contemplado por Gallois (1988: 239-241). Espero com esse outro enfoque somar esforços para a apreensão dessa multiplicidade que *ãjã* assume no contexto Wajãpi.

Relato 1 – Pasiku (P), Jamy (JW) e Joana (J)

J – Ne rōpa pō jypy reme.

P – Erōpā jypy remē... Kyty, jyroyvyry kyty, keĩrowā, mutu ra pe yy oivy uu, ajawyi wajāpi e’i ijupe jyroyvyry. A’e kyty erōpa. K. amō ije motor rupi oro oo... Ajaire oro oo... K. ojuka tapī’ira werojivy weru. Ije ereity uu amō, ajawyi ojirova aovā tã, e’i tite, yy remē pe. Ije peĩga, cinco hora remē. A’e pe eãpātō, a’e ājã rakypy rupi eko, pya ajupi yvyra re. Ele sentou nas folhas que eu coloca no chão para sentar, só para sentir meu cheiro...

J – Moma’e pō yvyra nejupi.

P – Yvyra rakāpo’ō ajupi. Agy vo ajupi [apontando para a árvore próxima a sua casa], jurupari pya ovãe, amã’e...

J – Manoso pō jurupari.

P – Tayrãgã, ike ve [mostrando a altura com as mãos]...

JW – Isereneny...

P – Isereneny, ruís vo...

JW – Natal vo.

P – Natal a’e vo isereneny. Imari ipurupupu pō ewyry, o’u maevo sutite eremijarã, kwata... Oino “kaukaukau”, e’i. A’e amonei ja’ytyvei, jawara pō a’e tite. Ikãĩ, moãrowã ikãĩ, taitetu kãĩ, kwata kãĩ, akyky kãĩ, itetejẽ ikãĩ, awĩ vo karai kō perfume.

J – Você já se perdeu?

P – Eu me perdi tempos atrás... Pra lá, na direção de uma curva do rio, muito longe, um lugar onde o rio volta, por isso nós chamamos ‘rio que vira e volta’. Nessa direção eu me perdi. K. e eu fomos de motor... Nós fomos... K. matou uma anta, ele foi embora e a levou. Eu fiquei, deixado, e ele se foi. Por isso, ele se virou e disse, incerto, para mim: ‘Eu vou chegar aqui na beira do rio’. Eu fique só, eram cinco horas. Lá eu fiquei e escureceu. Escureceu e eu subi na árvore, lá ājã sentou e ficou. Ele sentou nas folhas que eu coloquei no chão para me sentar, só para sentir meu cheiro...

J – Em que árvore você subiu?

P – Árvore rakāpo’ō eu subi. Como essa eu subi [apontando para a árvore próxima a sua casa], jurupari de noite chegou, eu vi...

J – Como ele era?

P – Pequeno, desse tamanho [mostrando a altura com as mãos]...

JW – Brilhante...

P – Brilhante, como luz...

JW – Como natal.

P – Como o natal, brilhante... A barriga dele fazia barulho⁹², talvez tivesse comido nossa caça, coamba... Ele disse ‘kaukaukau’. Eu fique assustado: ‘Será que é onça?’, eu disse sem certeza. Ele tem cheiro forte de caça, cheiro muito forte de caça: cheiro forte de caititu, cheiro forte de coamba, cheiro forte de guariba, muitos cheiros fortes diferentes, como perfume de não índio.

⁹² *Ipurupupu*, que traduzi apenas como barulho, segundo me explicaram refere-se ao som de uma barriga com problemas intestinais, com gases (podre).

P - *Ajaire e'yry uu emoviruviru ky'y, yvyra omoviruru, a'e ky'y ereape ky'y pere'a rãterna vo. Ājã te si ame akuwa ky'y. Ajaire ojyry'o oo epijarãmo motor jane aryvo remẽ, pyai katu. Ajaire ājã opoã mijẽ, oereka, o ata mijẽ ka'a pe, ereka iko. Jaire motor ekoi a'e pe ky'y, "jeeee" motor ame ve ojã'o, okyje motor, rãterna omoeny reka, ajaire ovãe a'e pe karai, moãjarã, a'e ve oo. Apinuru e'i. Ajaire emoau reru põ, koẽ tã... Oweru e'u ājã. Akyje, a'e kwerã akyje, ypojy... Amã'e jurupari ike ve, ipojyte, isereneny...*

P - Depois ele foi e sacudiu mesmo, sacudiu a árvore, seu olho era como lanterna. Era *ājã* eu sei. Depois veio me buscar o motor, meia noite. *Ājã* levantou mais uma vez, ele me procurou, ele anda pela mata, ele procura. Depois o motor está vindo para minha direção, 'nheeee' faz o motor, e ele fugiu, ele teme o motor, a lanterna iluminou me procurando, depois apareceu um branco, o técnico de enfermagem foi também. Ele disse: 'Estou nervoso'. Depois esperamos amanhecer... Quase *ājã* me comeu. Eu tenho medo, eu temo isso, é perigoso... Eu vi jurupari bem de perto, como se estivesse aqui, muito perigoso, brilhante...

Vale notar que esse relato estabelece um elo direto entre o perder-se e o encontro com *ājã*, passar à noite na mata desprovido dos cuidados apropriados, sobretudo sem fogo e solitário, é estar à mercê das agressões daqueles que a habitam. *Ājã*, como se verá nos relatos subsequentes, tem como característica marcante a agressividade, ele é um devorador (*poro'u*) de homens.

O segundo relato conta com a presença de três velhos: Kurapia, Seremete e Kasiripinã, que durante uma exaustiva reunião com os brancos vieram ao fundo do centro de formação wajãpi tomar um café comigo. Seremete sabendo do meu interesse, disse que seu cunhado havia visto um *ājã* quando era um jovem caçador. Assim se deu a conversa transcrita abaixo:

Relato 2 – Kurapia (K), Seremete (S), Kasiripinã (Kp) e Joana (J)

K - *Amã'e ājãga re, amã'e'e. Omy! Agyvo omy [apontando para o gravador na mesa], āgyvo we'e omy! Ike, ovãe ame, isĩga omy! Omy te.*

K – Eu vi *ājãga*, eu vi mesmo! Era escuro. Preto como esse gravador, escuro mesmo. Chegou perto, magro e escuro... Escuro mesmo.

J - *Myme põ ne mã'e.*

J – Onde você o viu?

K – *Pypyiny pe. Ka'a rupi oro o. Ike ore [indicando o tamanho dele].*

K – Na região da aldeia Pypyiny. Nós fomos caçar, pra lá nós fomos...

J – *Kunumiokyry remẽ?*

J – Quando você era rapaz?

K – *Kunumiokyry remẽ.*

K – Quando eu era rapaz.

J – *Ene peĩga ne oo ka'a rupi?*

J – Você foi caçar sozinho?

K – *Ani! Ike oro o [mostrando os três dedos]. Amõ emomirĩ kõ.*

K – Não! Nós fomos em três, eu e meus irmãos mais novos.

J – *Moma'e põ eu erã pe.*

J – Como eles se chamam?

K – *Piriri amõ Tukurumã, ije te, oro oo. Ame e'i iko "fiuuuuuu" [assobiu longo], e'i. Ame emomirĩ owa'a "fiuuuuuu", āgyvo ike uu, oro jã oro o, oro jã iwyi. Jane u tã oro e, ame jawarã kõ ãe'e, ame ojirova jane o, owerojã ejuka te, ojã'o okyije jawarã.*

K – Piriri, Turukumã e eu fomos. Então, ele [*ājã*] disse: 'fiuuuuuu' [assobio longo]. Meu irmão mais novo o imitou: 'fiuuuuu'. Ele veio perto, até aqui... Nós fugimos dele. 'Ele vai nos comer', nós dissemos. Então, o cachorro latiu, nós nos viramos e o cachorro estava correndo atrás dele para matá-lo, ele fugiu, tinha medo do cachorro.

J – *Okyije jawarã?*

J – *Ajã* tem medo de cachorro?

K – Okyije ojã'o! Ojuka e'e eima kô, ojã'o takuru wry kyty ma'e vo ike oo, werojã orowerojã tite ore re ity oo.

J – Ipije pô.

K – Ipysiu, ipysiu... Ajawyi norojãvei iupi. Oro jivy oro. Moãrowã pypyiny rupi...

J – Mãny vo pô uve moã rowã pypyiny rupi.

K – Mãno pô...

S – Yvytyry jãrã...

K – Yvytyry jãra!

S – Yvytyry moã rowã, ajawyi. Kyty yvytyry “xiuuu”, amô kyty “xiuuu” [faz mímica com o braço subindo e descendo montanhas junto com a onomatopéia proferida]. Ajwiyi opota. Ka'a kykyrerã moã rowã a'e o pota, ka'a sawyry katu nopotari. Takuru moãrowã a'e o opota.

Kp – Takuru kwarã a'e pe tui?

S – A'e! Yvyra kwarã pupe amôgwerã.

Kp – Takuru kwarã te ena.

S – Amô, peyryry o'a, a'e ikwarã pupe amôgwerã oke. Karavôvô ena, eapyry kyty, garimpo pe. Ije amã'e garimpo... Moãrowã oje'e, kyty, amô oje'e kyty, amô oje'e kyty, amô oje'e kyty, amô oje'e kyty, amô oje'e kyty, moãrowã... Ajaire jejawara ã'ã, “huhuhuhuhu”, ojysyri oo, okyje iwyi...

K – Manô re jawarã uu pejo.

S – E'u tã...

K – E'u tã e'í...

J – Mano sô pô ajamã'e.

K – Jane te... Jane ipo, ipy ojimomojy... Ajawyi jamã'e re ve ike jane ãkã, mitirowã jane ãkã. Jane pisarara... A'e poro juka... Ijuru uve teve, e'a uve teve, jane vo ere'a uve... Apãgwerã... Inami uve teve. Nakoi iapira, kui vo te iãkã...

K – Tem medo, ele foge! Minha criação mata mesmo ele. Por isso, ele foge para baixo das pedras, talvez tenha ido para lá. Se nós talvez o perseguíssemos, mas nós o deixamos.

J – Ele tinha cheiro?

K – Tinha pitiú, muito pitiú... Por isso, nós não o perseguimos. Nós fomos embora. Tem muito lá pelo no Pypyiny.

J – Porque tem muito pelo Pypyiny?

K – Porque será?

S – É dono da montanha...

K – É dono da montanha!

S – Lá tem muita montanha, por isso... Pra lá tem montanha 'xiuuu', e mais para lá 'xiuuu' [faz mímica com o braço subindo e descendo montanhas junto com a onomatopéia]. Por isso ele gosta. Tem muita mata baixa, nova, é isso que ele gosta, mata alta, limpa, ele não gosta. Tem muita pedra, é disso que ele gosta.

Kp – Ele mora no buraco da rocha?

S – Isso! Também no buraco de árvore.

Kp – A casa dele é no buraco da pedra!

S – Também quando o anjelim cai, em seu buraco ele dorme. Na aldeia Karavôvô, rio acima ele mora, no garimpo. Eu vi o garimpo... Tem muito ãjã cantando: pra lá ele canta, para cá ele canta, ali ele canta, ele canta muito para todos os lados... Depois nós imitamos onça: 'huhuhuhuhu', ele se afasta, ele vai, porque tem medo...

K – Por que a onça vem?

S – 'Ela vai me comer'...

K – 'Ela vai me comer' ele [ãjã] diz...

J – Como era a aparência dele?

K – É como nós mesmo... Tem mão, tem pé comprido... Por isso quando nós o vemos nossa cabeça fica assim, grande, pesada fica a nossa cabeça. Ele nos deixa arrepiado... Ele mata... Tem boca também, tem olho também, tal como o nosso olho ele tem o dele... Inimigo... Orelha ele tem também. Só não tem cabelo, sua cabeça é como cuia, lisa."

Ambos os relatos apresentam elementos recorrentes que permitem começar a compor uma aparência de ãjã: antropomorfo, mas horripilante, devido a sua luminosidade aberrante, ou a sua cor excessivamente escura; emana um cheiro forte e desagradável, que

denuncia sua presença ao longe, uns dizem ser *ikāsĩ* (cheiro de caça), outros o descrevem como *ipysiu* (cheiro de peixe, pitiú); faz barulhos assustadores, uma vez que não são os sons reconhecíveis e habituais de uma mata; baixinho; barrigudo e um tanto podre com sua pança cheia de gases. Quanto aos comportamentos, assemelham-se aos de outros predadores: fareja sua presa, tenta a derrubá-la da árvore, aproxima-se, encurrala, tudo com o fim de devorá-la; espanta-se com barulho de motor, com luzes ou fogo, com cachorro, ou com a aproximação de uma possível onça; habita os ocos de pedras e árvores, é um amante das serras, onde as há lá o encontramos.

Também vale notar que em ambos os relatos há uma sobreposição do termo *ãjã* em relação a outros: no primeiro a *jurupari* e no segundo a *yvytyry jarã* (dono das montanhas). *Jurupari* é o termo usado pelos wajãpi para se referir à aparição ou à imagem de *taiwerã*, o componente da pessoa que fica vagando na plataforma terrestre após a morte, o qual foi traduzido por Gallois (1988) como “espectro do morto”. *Jurupari* sempre me foi descrito como um cadáver errante: extremamente magro, pele repuxada sobre ossos proeminentes, olhos esbugalhados, muito pálido, sem cabelos, dono de um odor podre (*ine*), habitante dos cemitérios e suas redondezas; *jurupari* não devora (*poro’u*), mas causa doenças se respondemos ao seu chamado, se nos toca ou se fuça em nossa comida. Eis aí, uma aparência e atitude um pouco diversas das de *ãjã*.

Quanto à *yvytyry jarã*, recorro à descrição de Gallois (op. cit.) e a um conhecimento acumulado sobre o tema em uma publicação da turma de professores wajãpi (“Ija mã’ẽ kō”, 2007). Os *ijarã* possuem uma aparência propriamente humana: são ornados, pintados, vestidos e cheirosos, um exemplo de plenitude cultural; pelo menos é assim que os veem aquele que têm pajés e os comuns em seus sonhos. Mas os donos são uma manifestação extremamente complexa; os comuns em estado de vigília podem os enxergar como animais específicos. No caso das serras, como mostra Gallois, há um deslizamento conceitual da água para pedra e da pedra para a montanha, o que faz com que o dono da montanha seja *moju* (sucuri), que nesse domínio aparece em sua versão terrestre: a serpente *aramari* (jibóia).

A relação entre montanha, pedra e caverna é fundamental, pois as montanhas “são concebidas como excrescência de pedras fora da terra” (Gallois, 1988: 113). Dada essa relação, que se apresenta no elemento de relevo designado como *pareti* (montanhas de pedras exposta e cavernas), é interessante notar que o *paretijarã* é apresentado no texto dos professores wajãpi (op. cit.) como um causador da confusão mental (*ãkāmowai*) e do perder-se (*-õpa*); atitudes agressivas atribuídas também à *ãjã*, o que conduz a uma possível sobreposição entre *ãjã* e alguns *-jarã*. Além disso, um dos aspectos que fundamenta a lógica dos donos é a relação de habitação, assim o dono da água é sucuri, o dono da terra é minhocoçu, os donos da floresta são os donos de árvores (*yvyra jarã*) e de animais (*mijarã jarã*)... No caso das serras, como os velhos explicaram na conversa acima reportada, um de seus habitantes é *ãjã*, logo ele é tido como um dono das montanhas.

Enfim, se *ãjã*, *jurupari* e *yvytyry jarã* são fundamentalmente diferentes, por que ocorre essa sobreposição de categorias? Ou, para utilizar o termo forjado por Gallois para descrever o movimento da cosmologia wajãpi, talvez seja mais adequado perguntar: por que e como ocorrem esses **deslizamentos** categoriais?

Tal pergunta é fundamental nesse esforço de tradução e compreensão de *ãjã*, mas antes de arriscar uma resposta, passemos a mais alguns relatos para notar como os deslizamentos são enunciados.

Relato 3 – Kasiripinã conta sobre encontro de Keremeti com Ajã

Kasiripina – Ji'ive pirare oo, ajaire oo ka'awyry pe oo ike, pe rupi oo iko, ajaire tōkana o'u moma'eyva, omã'e tōkana re, opo'ã upa omãã omã'e upa, ajire ike ve wete ãã ovãe opy ike [mostra com suas mãos nos ombros onde ãã pegou Keremeti], iarypy, omã'e ipo kurijō te, ajaire notekokuwai, ajaire o'a yvy, omano o'a, nojã, Keremeti omano o'a, ajaire yvy pe tui upa, tui upa, tui upa, tui upa, tui upa, ajaire omã'e mijẽ. Ajaire Keremeti 'a'e vove aka'u', e'i. O'a moka aryvo, ajaire ojã oo Keremeti, omano maire opoã ajaire orena pe tui upa, tui upa, ajaire ojã oo ajaire, o'a mijẽ ajaire opo'ã mijẽ, awĩ vo oka'u, ajaire okwapa sau iwyi ky'y, okwapa, okwapa, omã'e gatu au, omã'e gatu, omã'e gatu, omã'e gatu, ajaire opoera sau, ajaire ojivy moka omã'e, moi tui upa, ji'i o'a a'e pe enawerã pe maevo jurupari romõ ojino moi, moi romõ ojino... Ajaire ojivy oo Keremeti, moãrowã ipije, nikatui, ikãsi. Erekwara e'i: 'Mynyvo nepije', e'i. 'Nepije nikatui', e'i, 'Jurupari epy', e'i. Oau kea pupe, ikara'y, itekorã, notekokuwai, notekokuwai. Ajaire ikara'y, ikara'y, nosarapai, ajaire o'u moã, karai poã, notekokuwai nokwapai, ajaire oo paje kyty, ajaire paje opeju, opeju, opeju, opeju, opeju, ajaire paje e'i 'Okwapatã neweyi', ajaire omã'e gatu Keremeti.

“Kasiripinã – Cedo ele foi pescar, foi para a profundidade da mata, pelo caminho ele foi. Tucano estava comendo uma fruta, ele viu o tucano. Sob a árvore ele o espiou, ele já o viu. Então, bem aqui, perto mesmo, ãã chega e o pega por aqui [mostra com suas mãos nos ombros onde ãã pegou Keremeti], em seus ombros, ele viu apenas as mãos de ãã. Em seguida ele já não sabia mais nada, ele caiu no chão, desmaiou e caiu, não conseguiu fugir, Keremeti desmaiou e caiu. Lá no chão ele ficou, ficou, ficou, ficou, ficou, depois ele despertou de novo. Depois Keremeti contou: ‘Fiquei como se estivesse bêbado’. Ele tinha caído sobre a espingarda, ele tentou fugir, ir, mas caiu de novo, levantou-se mais uma vez, estava como que em embriagado. Então, passou um pouco, passou, passou, e ele ficou um pouco desperto, despertou bem, despertou bem, despertou bem... Ele então voltou para levar a espingarda, ele olhou para a espingarda e viu uma cobra. Cedo ele havia caído naquele lugar, talvez *jurupari* tenha a transformado em cobra, foi ele que fez a transformação [da espingarda] em cobra... Depois Keremeti foi embora, ele cheirava muito forte, não era bom, era uma catanga. Sua esposa lhe disse: ‘Porque você está cheirando forte?’. ‘Jurupari me pegou’, ele disse. Ele se deitou na rede, estava com febre, doente, não sabia de nada, não sabia nada. Teve febre, febre, não passava, tomou remédio, remédio de não índio, o “não saber nada” não passava. Então, ele foi em busca do pajé, o pajé o soprou, soprou, soprou, soprou, soprou, depois o pajé lhe disse: ‘Vai passar isso’. Keremeti, então, ficou bem desperto.”

Mais uma vez temos um deslizamento de *ãã* para *jurupari*, esse movimento parece marcar e enfatizar uma característica que ambas as categorias compartilham: a agressividade e o perigo potencial de transformar a percepção de sua presa. Nesse sentido, o que venho caracterizando como deslizamento e sobreposição, nada mais é do que um modo de enunciar comportamentos e características compartilhadas. A manifestação com a qual esses Wajãpi tiveram contato são concomitantemente *juruparie* *ãã*, *ãã* e *yvytyryjarã*...

O relato de Kasiripinã traz aspectos de grande importância para pensar o jogo de percepções, o qual é eminentemente perigoso. O modo de perceber fundamenta cada perspectiva e, por isso, ter o seu modo – propriamente humano – de perceber alterado, significa aderir a uma perspectiva outra e se transformar em *jurupari* ou *ãã*.

Um dos efeitos mencionados nesse encontro foi o desmaio e o entorpecimento, descrito como semelhante ao estado *-ka'u*. Peço licença ao leitor para fazer uma breve digressão sobre o estado *-ka'u*. *-Ka'u* é traduzido pelos Wajãpi como “porre”, termo usado no

português local para falar da embriaguez causada pelo excesso de álcool. Entretanto, o *-ka'u* não parece ser provocado apenas pela ingestão de *kasiri*, mesmo esse sendo um elemento fundamental. Ao participar de diversas beberagens, uma conjunção de elementos que culminam no *-ka'u* me chamou a atenção: tudo se inicia com a ingestão do fermentado, que é ritmada e constante até que acabe por completo; com o zanzar das cuias, certa postura corporal vai se delineando, um modo de falar que lembra uma ladainha vai constituindo um ambiente sonoro característico, juntamente com os cantos ou lamentos chamados de *sai kō ojigarā*⁹³ (cantos das avós), que começam a ser entoados; tal sonoridade é acompanhada de movimentos corporais muito característicos, apoiados em outras pessoas, nos punhos das redes ou nos caibros das casas, os corpos pendem para frente e para traz, com um dos braços balançando desfalecido; nas ocasiões de festas (*-moraita*) há ainda, as danças, os cantos e as flautas tocadas no pátio. Em seu extremo sonoro e cinético, com cuias que passam de um lado ao outro, o estado *ka'u* atinge seu ápice com uma constante verbalização: os participantes do *kasiri* se questionam e/ou afirmam reciprocamente o estado *-ka'u*, “*Neka'u pō*” [“Você está *ka'u*?”], “*Aka'u!*” [“Eu estou *ka'u*!”]. *-Ka'u* é assim um estado em que todos os sentidos são mobilizados e alterados. O *-ka'u* também modifica as propriedades da pessoa as quais operam no sistema leve / pesado. Como explica Gallois (1988: 217-220) ele tanto pode exacerbar estados de leveza, associados à tristeza e a perda do princípio vital (*-‘ā*), como acentuar o peso, associado à alegria. A alteração da pessoa modifica, assim, a percepção, o que me parece estar diretamente ligado ao apagamento das diferenças sociais a que Gallois se refere: “apaga as diferenças entre afins, ou entre diversas comunidades, reunidas dentro do *-kao*” (: 150).

A visão das mãos horripilantes de *ājā*, seu cheiro desagradável e forte, sua proximidade excessiva, causam o desfalecimento (*-manomano*⁹⁴) de Keremeti, ou seja, a perda total dos sentidos. Ao se recuperar e despertar do desmaio, Keremeti volta entorpecido, diz que seu estado se assemelha ao *-ka'u*, um modo de caracterizar essa percepção, logo uma afecção corporal alterada. Nessa mudança de percepção ele passa a ver a espingarda como uma cobra, tal como a percebe *ājā*. Eis uma modalidade de ataque de *ājā* – causar uma mudança perceptiva e a possível transformação dessa alteridade em um mesmo.

Outro termo usado para se referir ao estado de Keremeti, após o fatídico encontro/ataque foi *notekokuwai* [*n-* = negativa; + *teko* = existência apropriada; + *-kuwa* = saber; + *-i* = negativa]. *Notekokuwai* é mais um estado (conceito) complexo. Refere-se a uma pessoa que não se comporta adequadamente, que não tem entendimento apropriado do mundo, trata-se de uma qualificação extremamente pejorativa quando usada para designar alguém que não é acometido de nenhum mal. Esse conceito será explorado melhor na terceira parte da tese, aqui sua importância aparece na marcação de uma falta de compreensão, de uma percepção imprópria, que só foi restituída após o pajé lhe soprar.

⁹³ No capítulo seguinte abordo mais detidamente os *sa'i kō ojigarā*, que são constituídos não só por cantos fechados, transmitidos de uma geração feminina a outra, mas também por improvisos que seguem a mesma linha melódica.

⁹⁴ *-Manomano* aliteração de *-mano* = morte.

Relato 4 - Tukuruve conta sobre encontro de seu sogro com *Ājā*

Tukuruve – Peĩ ojivy oo Mariry pe wyi, oo Wyraury tena pe, pa'i ojivy Mariry pe wyi ojivy, ajaire ojē'e ājā siwā iko e'i. Ike rupi mo'ārowā, cinco horas remē ovāe, karume, "siūūūū, siūūūū" e'i iko, ajate ajaire patō ma iko remē ojē'e uu romō, keĩro aenu mije oje'e ka'a pupe te upa mijē, ajaire uu ky'y, ajaire pātoma ky'y, nojisai, ame o'ē oka pe ky'y, omojisae rātena pupe irea vove ekoĩ, aryvo, ajaire oata ojivy mijē, wime, ike, tata omonururu, onopā, ajaire wime nonui, wime oata... Nuvei iapira, kurijote aa, nojisai, ipirā, aa pawete ipirā, aevove masakara, masakara nojikuwai iapira, o'a, a pawete. Nemā'e tamanu'a?

Joana – O'ō, amā'e.

T – Aevove aa, tamanu'araa. Ire'a eny te, poro te eny, mitirowā ire'a. Ajaire ake ije, amopotata, amovy kea keirowā imono oka pyri, tata imopota, ojē'e jivyjivy, wime oka wryrupi, ikāsi... Ajaire, ake ky'y, apouvai ee, apouvai, e'i ije kerā pe: No'uāi, e'i, ajota āā ike, amājā te ike ajo, e'i, nekyite ewyi? Kerā pe, nekyje tewete ikevijā, e'i. Nakyjei newyi. Ajaire, koēma, ojivy oo ajaire pya amā'e te Kurawary kyty. Aipo kurijote.

Tukuruve – Sozinho ele saiu do Mariry, foi para a aldeia Wyraury, meu sogro foi embora do Mariry, depois *ājā siwā* cantou de seu modo, assim ele contou. Como se estivesse por aqui, muitos. Por volta das cinco horas, já de tarde, ele chegou, 'siūūūū, siūūūū' ele [*ājā siwā*] disse, depois escureceu, ele foi e cantou: 'Longe eu ouvi novamente', ele cantou de dentro da mata uma vez mais, depois ele se foi. Em seguida ficou escuro, não se podia enxergar, então ele apareceu na casa, pode se ver seus olhos que pareciam ter lanternas dentro, ali ele andava... Não tinha cabelo, só pelo vermelho, sua pelagem era muito vermelha. Tal como galinha, galinha não tem cabelo, o cabelo caiu todo. Muito pelo. Você já viu tamanduá?

Joana – Sim, eu vi.

T – Seu pelo era como do tamanduá. Seu olho brilhava, iluminava, seu olho não era pequeno. Depois 'eu dormi, eu acendi fogo, e coloquei minha rede no alto, junto do teto da casa, eu acendi o fogo', ele [*ājā siwā*] cantou, logo ali próximo a casa, era fedido... Depois, 'eu dormi, eu sonhei mesmo, sonhei, ele disse para mim no caminho do sono: 'Não vou te devorar', ele [*ājā siwā*] disse, 'eu vim aqui para espiar, foi por isso que vim', disse, 'você tem medo de mim? No caminho do sono você tem muito medo de mim', ele disse. 'Não tenho medo de você'. Depois, no outro dia, ele foi embora, depois de noite ele [o sogro] viu [chegou] o Kurawary. Foi só isso."

O interessante desse encontro é o fato do sogro de Tukuruve estabelecer um diálogo com *ājā* através do sonho; é na dimensão onírica que os comuns conseguem acessar as aparências e os mundos que só os pajés veem e interagem em vigília. A situação de tensão criada com a chegada de *ājā* na casa em que o sogro descansava é resolvida quando ele consegue se comunicar e entender o que *ājā* fazia por ali – apenas espiando –; diálogo que só é possível aos comuns por meio do "caminho do sono" (*kerā pee*).

Nesse relato temos uma vez mais a descrição da imagem monstruosa de *ājā*, cujo corpo era coberto por pelos vermelhos e que, devido ao seu canto característico ("siūūūū"), é qualificado como *ājā siwā*, em referência ao seu assobio. Todos os Wajãpi já o ouviram noite a fora, mata adentro, mesmo sem terem o visto. O assobio horripilante de *ājā siwā* é, na verdade, o canto de seu xerimbabo (*-reima*), um tipo de coruja chamado *títitapere*. Como toda criação, *títitapere* anda junto de seu dono e seu canto anuncia a aproximação e presença de *ājā*, relação que é possível ser notada também no relato de Janaima:

Relato 5 - Janaima é perseguido por coruja

J - Ka'a rupi aa, ije amõ emomirĩ reve, ajaire karume oroivy, oro iko tyvypopy rupi, ame ajaire taravõvõ tui pe upa, taravõvõ ojẽ'ẽ, taravõvõ eapinuru, ajaire 'jurupari jane py tã', a'e. Ajaire ky'y taravõvõ oapy ta ore aryvo ame ky'y oro jẽ iwyi ame jurupari kuipe, oo akypy rupi... Oro jã, oro jã, oro jã, karume ame papa uu weovai ky'y, papa orovai ky'y ame e'i 'manõ põ jurupari oremonei', ãjã karume pe oo upi ipi, a'e. Ajaire amogeraí kerã pee rupi, apouvai aiwe, apouvai aiwe, ajaire e'i mãmã ije 'ja'e te nepeju paje' e'i, 'hõ' a'e. Ajaire oo epjeu paje, 'neramõiraiwerã nejimorara te nere mijẽ' e'i paje, ame e'i 'oromo paje te nojimoraraí nere taiwerã ky'y', 'hõ' a'e, ajaire opeju, opeju, opeju, ajapaire ky'y 'nepaje te ipi' e'i. Ajaire waypete... napajeãí, ajaire amõ ta ojivy pa pajeropiwarã oo ijarã pe. 'Nivoi neiko, nerejirekowa katu', e'i, ojivy pa, a'evo age'e ky'y.

J - Eu fui caçar, eu e meu irmão mais novo, já de tarde nós viemos embora, nós passamos pela beirada do cemitério, lá havia uma coruja, a coruja cantou, ela me deixou nervoso, e eu disse: '*jurupari* vai nos pegar'. Depois a coruja veio nos pegar, veio sobre nós, *jurupari* devia estar próximo, e ela [coruja] nos seguiu... Nós fugimos, fugimos, fugimos, era o cair da tarde, nosso pai veio em nossa direção, ele nos encontrou e disse 'por que será que *jurupari* nos assustou?', '*ãjã* no escurecer veio atrás de nós', eu expliquei. Depois conversei um pouco no caminho do sono, eu sonhei feio, eu sonhei feio, então minha mãe me disse: 'Vamos para o pajé te soprar', 'Sim', eu falei. Então, fomos e o pajé me soprou, 'o espectro de seu avô estava brincando com você mais uma vez', disse o pajé, então ele explicou: 'se se tornares pajé então os espectros não vão mais brincar com você', 'sim', eu falei, então ele me soprou, soprou, soprou, e disse 'você tem pajé agora'. Depois foi muito difícil... Não tenho mais pajé, as substâncias do pajé foram embora, voltaram para seu dono. 'Não foi apropriado o seu comportamento, você não fez os resguardos corretamente', ele [pajé] me disse, as substâncias se foram, e assim eu estou até hoje.

Mais uma vez há uma sobreposição das categorias *jurupari* e *ãjã*, juntamente com o prenúncio de seu ataque, através dos cantos de seus xerimbabos, nesse caso a coruja *taravõvõ*. Esse relato apresenta um movimento invertido no deslizamento categorial: nos demais encontros é *ãjã* que é sutilmente chamado de *jurupari*; aqui temos claramente a preeminência de uma agressão de *jurupari*, que é posteriormente identificado como o espectro de um avô morto que, em certo momento, é referido como *ãjã*. Outra vez o deslizamento parece ocorrer como um modo de marcar e enfatizar aspectos compartilhados, nesse caso: a aparência horripilante e o potencial agressivo. Esse efeito fica evidente, também, em uma conversa com o velho Suinã, que chega a estabelecer uma relação causal entre aparência terrrificante e potencial maléfico.

Relato 6 – Suinã e suas visões de *ãjã* e *ka'ajarã*

Joana – Ne mã'e põ ãjã.

Suinã – Amã'e ra'yry. Dente grande... Emo iape kyty... Moma'e aiwerã, jurupari aiwerã te, ike te [mostrando suas costas] apya... Ajawyi nikatui, a'e vo irekwarã.

J – Mano sã ajamã'e põ irekwarã.

Joana – Você já viu ãjã?

Suinã – Eu vi algumas vezes. Dentes grandes... O pinto dele é nas costas... Que coisa ruim-feia, jurupari ruim-feio, aqui [mostrando suas costas] ele é homem... Por isso não é bom, a mesma coisa a sua esposa.

J – Como é a aparência de sua esposa?

Su – Omy, omy... A'e jenypa jamôgã jane re, a'e vo. Naikoi kamisa, nopotari kamisa, ajawyi ikaturupi te eko. Ipojte. Yvyugã, ike ipoãpe [indica o tamanho dos dedos com as mãos], mititirowã ipoãpe, amô ipy ipoko jume, ajawyi ipojte. Orio, ire'a, mitirowã teve, ajawyi ipojte...

J – Myme pô ne mã'e.

Su – Pirũjẽ ka'a rupi amã'e, yy oo upa ike a'e rupi. Ka'a pupe tui upa.

J – Ipije pô.

Su – O'ô, ipije! Ine, ine... Nikatui! Oporêgeta remẽ amô rupi te.

J – Nenu pô oporêgeta.

Su – Aenu, "haahahahaha haaaaha" [com certa rouquidão imita a fala de ãjã] e'i. Nikatui oporêgeta, ipojte! Ojẽ'ẽ teve, "fiuuuuuuuu" [ele assobia] e'i, ojẽ'ẽ. Ajawyi ipojte. Ajã uve ka'a rupi, a'e pe ojimoena. O'u mijarã, nomimoi, wyy reve o'u, ãjã ajawyi, nomimoi iwa. Ajawyi ipojte, ipojte, ipojte...

J – Nekyje iwyi.

Su – Akyje iwyi. Amã'e remẽ ajãã...

J – Nojãã ene rupi ãjã.

Su – Ani, nojãã. Awĩ amô kô uu pa rupi, ojãã upi ipi. A'e ãjã ipojte, e'i ve, ojãã upi... Poro'u, poro'u pa. A'e pe tamokô ãjã e'i, jurupari e'i teve...

J – Ka'a jarã amô rupi te?

Su – Amô rupi te, amô rupi te ka'a jarã ame. Ka'a jarã nipojy, ikatu, uve ka'a jarã tyru. Yvyrajarã ikatu jume, peyryryjarã itetejẽ, pirũje ikerupi uve. Uve akaneta, kuã, kamisa, moyry ãpãĩ... Uve irekwarã teve, yvyrajarãrekwarã, jane vo, nopotari ikya ma'e, ikya nopotari kupa, ame kô nikyai.

J – Ipije pô.

Su – Ipije katu ame, ninei. Ipije katuuu... A'e vove jane pije sí mōgy, awĩ vo uruku, sipy omōgy teve.

Su – Escuro, escuro... Tal como quando nos pintamos com jenipapo, é parecido. Não tem saia, não gosta de usar saia. Perigoso. Baixinha, suas unhas são compridas, vêm até aqui [indica o tamanho das unhas com as mãos], e seu pé é bem comprido, por isso é perigoso. O olho, seu olho, é grande também, por isso é perigoso...

J – Onde você os viu?

Su – Por toda a floresta eu vi, pelos rios, por aqui. A floresta é seu lugar.

J – Eles têm cheiro?

Su – Sim, tem cheiro! Fétido, fétido... Não é bom! Quando ele fala é de outro jeito.

J – Você o ouviu falando?

Su – Ouvi, 'haahahahaha haaaaha' [empostando certa rouquidão na voz] assim diz ele. Não é boa sua fala, é perigosa! Ele canta também 'fiuuuuuuuu' [assobia], ele diz, ele canta. Por isso é perigoso. Aqui pela mata há ãjã, é por aqui que eles moram. Ele come caça, não cozinha, come com sangue mesmo [cru], por isso é ãjã, não cozinha para comer. Por isso é perigoso, perigoso, perigoso...

J – Você tem medo dele?

Su – Eu o temo. Quando o vejo, fujo...

J – Ele não vai atrás de você?

Su – Não, não vai. Com outros ele foi atrás, os segue. 'Ajã é perigoso', eles também dizem, pois os seguiu... Ele devora, devora mesmo. Por isso nossos avôs os chamavam de ãjã e de jurupari também...

J – E dono da floresta, é de outro jeito?

Su – É de outro modo, dono da floresta é de outro jeito. Dono da mata não é perigoso, é bonito, dono da floresta tem roupa. Donos das árvores são bem bonitos, dono do angelim é diferente, os há por aqui. Eles têm coroa de pena, cordões, roupa, amarram miçanga... Têm esposas também, esposas dos donos das árvores, são como nós, não gostam de sujeira, de sujeira eles não gostam, então eles não são sujos.

J – Eles têm cheiro?

Su – Cheiram bem, não são fétidos. Cheiro deles é bommmm... Parecido com o nosso

J – Omõgy teve ka'ajará?

Su – Omõgy teve uruku! Ipije katu ijuruku.

J – Otã teve uruku ka'ajará?

Su – Otã! Itetejẽ otã kupa, yvyrajarã kõi.
Karamoeremẽ janejarã ome'ẽ ijupe kõi, ajawyi.
Ikatu jume yvyrajarã kõi, a'e rowã jurupari.
Paje, paje pirũje yvyrajarã kõi, uve maraka,
"xixixixixixi" e'i.

J – Oporẽgeta põi.

Su – Oporẽgeta! Amõ rupi te oporẽgeta, a'e
rowã wajãpi ayvu. Paje e'i, 'Ije paje' e'i. Jura
uve teve, nikya'ai etã, nikya'ai, isuky... Wyrau
uve ve etã, ikusiwa katu wyrau jura, ikusiwa
katu wyrau retã. Nika'ai. Amã'e'e.

J – Moma'e põi rupi nemã'e' e.

Su – Uve ike erea pe jamã'e'e, warua... Uve
warua janerea pe. Paje kõi omã'e warua rupi...

J – Ojẽ'ẽ ka'a jarã?

Su – Ojẽ'ẽ jimia pe 'firu firu firu' [assobia
imitando as flautas]. Ojimia pyy. Uve ijimia,
ta'yry, a'e opyy. Moju a'e vove. Jane vo.
Erenyvaravu, isuky, awi vo karai. Nopotari ikya
ma'e kupa. [...] Ikea nikyai, nopotari ikea ikya
ma'e, isuky ikea wereko a'e pupe oau moju,
a'e vove ka'ajará, yvyrajarã... Karamoeremẽ
janejarã kõi 'Ene ka'ajará mõi' e'i ijupe, ajawyi
ka'ajará romõi eko. Uve tata ka'ajará...

quando nos untamos com urucum... Com
breu branco eles se pintam também.

J – Os donos da floresta também se pintam?

Su – Se pintam também com urucum! É
cheiroso o urucum deles.

J – Eles também plantam urucum?

Su – Plantam! É diferente o que eles, donos
das árvores, plantam. Antigamente nosso
dono deu para eles, por isso. São bem
bonitos/bons os donos das árvores, não são
jurupari. Pajé, todos têm pajé, têm maracá
'xixixixixixi' diz.

J – Eles falam?

Su – Falam! Falam de outro modo, não é a
língua wajãpi. 'Pajé', eles dizem, 'Eu tenho
pajé', eles dizem. Eles têm jura [casa elevada],
não é suja sua casa, não tem sujeira, é limpa...
Tem gavião no telhado, é um desenho bonito
de gavião no telhado. Não há sujeira. Eu vi
mesmo.

J – Como você viu?

Su – Tem espelho aqui em meus olhos...
Nossos olhos têm espelhos. Pajés veem pelos
espelhos.

J – Dono da floresta canta?

Su – Canta com as flautas 'firu firu firu'
[assobia imitando as flautas]. Suas flautas eles
tocam. Têm flautas, pequenas, com elas eles
tocam. Moju a mesma coisa. É como nós. Tem
barba, é branco/limpo, tal como karai. Não
gostam de sujeira. Sua rede não é suja, não
gosta de rede suja, é branca/limpa sua rede,
esse é seu jeito, nela ele deita, a mesma coisa
dono da floresta, dono da árvore...
Antigamente nossos donos⁹⁵ disseram para
ele: 'Você será dono da floresta', por isso se
transformou em dono da floresta e existe.
Dono da floresta tem fogo...

⁹⁵ Traduzi no plural, "nossos donos", pois ele fala
janejarã kõi [nosso dono + coletivizador], pois
janejarã não é uma personificação única, mas têm
várias facetas, para mais detalhes ver Gallois
(1988).

J – Moma'e pō o'u ka'ajará.

Su – Uve jity, kara, pako, uve pirūje... Uve ikoo. Uve kãñã, uve... A'e o'u kupa. Kasiri uve teve. A'e o'u, ojĩga... Ojĩga kupa oka'u remẽ, a'e enu, e'i ojĩga: 'Amã amã amã paje, paje paje amã, amã paje...' e'i. 'Paje ije' e'i, ojĩga oka'u remẽ. Erekwará kō moãrowã, oka'u teve. Kasiri oino kupa, awarypy vo te, a'e pupe oka'u kupa. Agyvo omojã kupa, ikatu jume owarypy kō. Uve kui, ikatu jume, ikusiwa, ikatua ikusiwa, jajitupi ame a'e, apota ije. Ame nipaje'ãi noma'ẽi kupa kujai. A'e vo ka'ajará, yvyrajarã.

J – O que ele come?

Su – Tem batata, cará, banana, todos os cultivos... Ele tem sua roça. Tem cana... É isso que ele come. Kasiri também tem. Ele bebe e canta... Cantam quando estão embriagados, eu ouvi, eles cantam: 'Amã amã amã paje, paje paje amã, amã paje...' 'Eu tenho pajé' eles dizem, catam quando estão embriagados. Têm muitas esposas, elas se embriagam também. Fazem *kasiri* em potes de cerâmica como os nossos, desenhados com belos desenhos, nós os achamos bonitos, eu mesmo gosto. Quem não é pajé não vê. O mesmo dono da floresta e dono da árvore.

A conversa com Suinã volta a trazer a cena os *-jarã*, especificamente *ka'ajará*, *yvyrajarã*, *yyjarã* (*moju*), que a despeito de suas singularidades possuem uma beleza e humanidade evidentes aos que têm pajé, tal como Suinã. Por isso, Suinã faz questão de diferenciá-los dos terríveis *ãjã* e *jurupari*: esses *-jarã* são cheirosos, bem vestidos, possuem fogo e não comem cru; os donos fazem festas e "*ojigã*" (o cantar dos homens), enquanto *ãjã* e *jurupari* "*ojẽ'ẽ*" (verbo que designa o cantar dos animais); os donos possuem roça e com ela todos os atributos de uma humanidade plena.

Essa cisão entre beleza e monstruosidade, pode nos induzir a compreender as categorias em jogo como antagônicas: de um lado a plenitude dos *-jarã* e do outro o horror de *ãjã* e *jurupari*. Entretanto, a publicação dos professores wajãpi sobre os donos (op.cit.), traz desenhos figurativos dos *-jarã* que são semelhantes às descrições feitas nos relatos de encontros com *ãjã*: eles figuram aparências monstruosas, que são justapostas às imagens de animais e de gente (tal como descrita por Suinã, que assim os vê por ter pajé). Esses desenhos são representações icônicas das diferentes manifestações dos donos. Os *-jarã* possuem afecções monstruosas, manifestadas como *ãjã*, afecções animais, e afecções plenamente humanas; cada feixe de afecção produz manifestações distintas, que variam conforme o contexto e quem as percebe. Tais categorias marcam antes manifestações que seres personificados; enfatizam posições ao invés de uma condição inerente ao sujeito.

Fig. 1 - "Dono da mandioca como nós o vemos nos sonhos" (Professores Wajãpi, 2006: 23)

Fig. 2 - Dono da mandioca. Em sua manifestação monstruosa, que poderia ser classificada de *ãjã* em determinados contextos (Professores Wajãpi, 2006: 23).

Fig. 3 – “Dono da mandioca, tal como se conhece”. Em sua manifestação minhocuçu (Professores Wajãpi, 2006: 23).

Apesar do material analisado – os relatos de encontros – conduzir a uma caracterização de seres personificados e específicos, uma vez que se referem a momentos de condensação dessas manifestações, os modos de enunciação evidenciam que se trata de categorias que agrupam um conjunto de manifestações diversas: seres luminosos; monstros peludos, carecas e curiosos; mortos errantes; cheiros fortes; assobios horripilantes; barulhos esquisitos; ataque e presença de aves noturnas; comunicações oníricas; agressões, etc. A categoria *ãjã* parece, pois, tratar de um conjunto de índices sensíveis, o que nos conduz ao modo como Viveiros de Castro (2006) trata o conceito de “espírito” nas cosmologias indígenas amazônicas:

“O que define os espíritos, em certo sentido, é indexarem os afetos característicos daquilo de que são a imagem sem, por isso, parecerem com aquilo de que são a imagem: são índices não ícones” (:325).

Daí a possibilidade de movimentar e manipular as categorias *ãjã*, *jurupari* e *-jarã*, já que elas não estão fixadas sobre seres específicos, mas sim em índices sensíveis, alguns dos quais são compartilhados entre essas diferentes categorias, o que permite certas permutações,

sobreposições e deslizamentos conforme a intenção do enunciador e as circunstâncias da experiência.

Retomando o contexto xamanístico descrito por Gallois (1988: 239-241), a autora explicita a complexidade de *ãjã* que tanto é a causa de doenças (agressões) como um elemento fundamental para a eficácia do sopro-cura do pajé:

“Anã é o termo usado para se referir tanto as entidades sobre-naturais como à ação dos xamãs humanos, vivos ou mortos, para falar de homens ou de animais e plantas, para uma ação terapêutica ou para uma agressão – anã é ao mesmo tempo o alvo e a força dos xamãs, representa tanto os inimigos como os espíritos auxiliares do pajé, numa ambivalência que caracteriza toda a atividade xamanística dessa sociedade” (Gallois, 1988: 240).

Tal ambivalência pôde ser notada em uma situação peculiar do trabalho de campo. Certa noite, em uma temporada que passara junto a Nazaré, minha anfitriã me levou em uma de suas visitas a casa de Sisiwa (afamado pajé, que hoje mora na TIW). Ele era a pessoa mais indicada para me responder as questões que eu vinha lhe fazendo sobre *-jarã*, *ãjã*, etc. Estávamos todos sentados a conversar há algum tempo sobre esses assuntos, quando Sisiwa estancou sua fala e avisou com um leve sorriso entre os lábios: “*ãjã òvãe janepyrĩ*” [“*ãjã* chegou junto de nós”]. Nazaré não disse uma só palavra, mas sua expressão de susto, medo e asco ao ouvir tal anúncio, fora evidente. Ela logo pôs termo à conversa e voltou para seu pátio. O que para Nazaré era um perigo – a presença de *ãjã* – para Sisiwa, portador de um corpo repleto de substâncias xamânicas, era uma visita desejada, que apesar de só ser enxergada por ele, poderia ter efeito sobre todos os presentes.

O conjunto de manifestações expressos pelo termo *ãjã* não possui, assim, um valor ou qualidades fixas, depende antes da posição e das relações travadas entre um sujeito e *ãjã*, o que torna a tarefa de tradução antropológica extremante morosa e árdua, tal como muitos outros etnólogos veem apontando, uma vez que é preciso criar nuances a cada contexto de expressão das manifestações *ãjã*.

Enganos: Os Acidentes de Caça

Tendo em vista que venho tratando das alterações de percepção desenroladas no âmbito da floresta, ou melhor, para ser fiel a descrição etnográfica feita até aqui, nas circunstâncias em que sujeitos se aventuram por um domínio ao qual não pertencem, passo a outro mote em que esse tema vem à tona: os acidentes de caça, em que pessoas foram alvejadas por terem sido confundidas com presas.

Apenas dois acontecimentos recentes me foram contados e todos com quem conversei afirmaram serem esses os únicos episódios. Vale notar que encontrei certa dificuldade em conseguir tais relatos, pois esse não parece ser um assunto de que se fale amplamente pelo óbvio motivo de poderem suscitar acusações e, conseqüentemente, instalar um clima belicoso entre grupos locais e famílias.

O primeiro caso ocorreu quando eu estava na TIW. Apesar de estar em uma aldeia distante de onde se desenrolou o acidente, pude acompanhá-lo por meio da radiofonia: um jovem professor fora alvejado na região glútea, ao ser confundido com caititu, por seu concunhado (de famílias diferentes, ambos são casados com duas irmãs, sendo, portanto, irmãos classificatórios). Reproduzo abaixo o relato da vítima:

A – Pirare aa... Rerekwarã reve aa pirare.
 Ajaire oro oo mya kyty, oro pirare, rerekwarã
 reve kurjjo, pina pupe a ekyi warapo, amõ
 tare'y sã... Ajaire oro jivy cinco horas remẽ, oro
 jivy, weru pãtõ, ajapaire oro ova miti pee wyi,
 oro ova miti pee, panakõ simõjã. 'Ji'i' a'e
 'ajaire ajivy panakõ tamojã'. Ajapaire apo'o
 ka'aro, ajapaire ka'aro aekaeka awĩ kō aity aa.
 Ajapaire te apya, te apya, a'enu moka poou,
 nokuwai teapukwerã. Ajapaire na'ai, nakuwai,
 nakuwai ve, moyry pupe onopã aevo,
 ajimopiro remẽ aevo, ajapaire cãcãe M. ojãã
 ekota, 'ne re sãpõ', e'i, 'taitetu te sãpõ ene'
 e'i... 'Ovity rupi te' e'i. Ovity usu, ja'y pãtõ ovi,
 a'e rupi te. Ajapaire ojãã... 'Nakuwai,
 amopumai' e'i, ajaire epopy wero jivy.

A – Eu fui pescar... Acompanhado apenas de
 minha esposa eu fui pescar. Nós fomos rio
 abaixo, fomos pescar só eu e minha esposa,
 com anzol eu peguei sarapó, traíra branca...
 Nós fomos embora às cinco horas, nós
 voltamos, estava quase escuro, depois nós
 saímos do caminho, desviamos só um pouco
 do caminho para tecer um panakõ. 'É rápido'
 eu disse, 'depois de tecer o panakõ eu vou
 embora'. Eu peguei as folhas, espalhei-as e
 deixei, depois me sentei, sentei, ouvi a
 espingarda 'pouu', mas não sabia que era
 estrondo de tiro. Não doeu, eu não sabia, não
 sabia mesmo, parecia que tinham me batido
 com um colar de miçanga, era como se
 estivesse me ralado, depois meu irmão M.
 correu para mim, 'é você?' ele disse, 'será que
 você não era caititu?' ele disse... 'Havia muito
 ubim' ele disse. Tinha muito ubim mesmo, o
 ubim escurecia como lua nova por onde eu
 estava. Depois ele correu... 'Eu não sabia, eu
 gritei [e não obtive resposta]' ele disse,
 depois me segurou e fomos embora.

Ele ainda completou em português, para ter certeza que eu havia compreendido o ocorrido:
*"Ele disse assim: 'Eu pensei que você era caititu, caititu já foi, correu, depois ouvi o som de
 folha balançando no mato, eu pensei que era caititu'. Não sei por que. Não tinha nada... Ele
 falou assim: 'Eu senti cheiro, igual como catinga de caititu'. Eu sou pequeno igual como
 tamanho de caititu, meu cabelo igual como pelo de caititu...".* Essa explicação enfatizou,
 sobretudo, que não se tratava de uma agressão deliberada, mas antes um engano
 perceptivo.

O segundo ocorrido, narrado pelo irmão da vítima, refere-se a um acidente entre cunhados
 durante uma caçada de guaribas:

Pu - Peyryry re akyky ojẽ'ẽ, ame e'i papa T. pe
 'Ekwa akyky tere juka nerairo rupi' e'i. Ae T.
 ypy ovãe akyky pe, ajire P. oo akypy rupi. T.
 ojupi yvyra re oo moka oape werojupi, tyru
 tawa opypy, arapiarã. Ajaire omã'e'e P.
 omã'e'e, ajaire oea omoeny, oea moeny,
 wajãpi e'i, kwara'y, ivo akyky omã'e T. P., ivo
 omã'e, maevo akyky e'i P. Pouu. O'a T. moka
 ike mopawape yvyra rãpãkã, yvyra rãpãkã
 moka kyty pã, nuvei moka rẽme omano.

Pu – Guariba estava cantando no angelim,
 então meu pai falou para T.: 'Vá lá para você
 matar guariba com seu cunhado'. T. foi,
 chegando primeiro junto aos guaribas, depois
 é que P. foi atrás dele. T. subiu na árvore com
 sua espingarda nas costas, ele vestia uma
 roupa amarela, como essa. Depois P. viu,
 olhou, mas o sol o cegou, P. viu T. igual a um
 guariba, igual ele viu: 'parece ser guariba',
 disse P. 'Pouu' [onomatopeia do tiro]. T. caiu,
 a alça da espingarda prendeu em um galho, se
 não tivesse espingarda ele teria morrido.

Questionando os motivos que levaram a tal acontecimento recebi como de costume uma
 resposta evasiva: "não sei, ele não viu bem...". Mas a esposa que estava próxima,
 aparentemente entretida na preparação do mingau, interveio na conversa e formulou a
 seguinte explicação, juntamente com seu marido, que tomava às vezes de interlocutor
 comigo:

N – Oeamõte!

N – Ele mudou de visão!

*Pu – Ka'a jarã oeamõte, ikatu vo omã'e mijẽ.
Oo ka'a rupi mijẽ, ajaire ka'a jarã omã'e ovai ta
reve, pya oeamote. Oeamõte e'i wajãpi.*

J – Mãnvyvo põ ka'a jarã oeamõte.

Pu – Onikõ'õ.

N – Mijarã jarã...

*Pu – Mijarã jarã, ajawyi, a'e teve. Ame e'i
'napotari nejuka ky'y ereima', ame 'nejuka
etarã' e'i.*

Pu – Dono da mata o fez ter outro olho, ele [P.] vê bem como ele [dono da mata]. Ele foi pela mata, depois dono da mata o vê também, já no fim do dia vai mudar sua visão. Muda a visão, assim diz Wajãpi.

J – Por que dono da mata muda a visão?

Pu – Está bravo.

N – É o dono da caça.

Pu – Ele é dono da caça também, é por isso. Ele vai dizer 'não gosto que vocês matem meus xerimbabos', 'vocês matam meus parentes' ele diz.

O termo usado, *oeamõte*, que eles traduziram como “mudar de visão”, pode ser decomposto da seguinte forma: *o-* = 3ª pessoa, *-ea* = olho, *amõ* = outro, *-te* = marca de ênfase (mesmo); literalmente “ele ficou com outro olho”. Trata-se, pois, de ter sua percepção modificada, de ver o mundo pelos olhos de outrem. Podemos, assim, começar a delinear a percepção como um elemento fundamental na constituição de perspectivas, logo, dos diversos mundos – o multinaturalismo, descrito por Viveiros de Castro (2002).

Esse casal atribuiu a mudança de percepção visual do cunhado P. a uma ação vingativa do dono da caça. Já no primeiro relato, quando a notícia se difundiu pela radiofonia, na aldeia em que eu estava uma velha explicou a causa do acidente como um ataque dos pajés Aparai, em uma ação retaliatória à morte de um aliado assassinado há quase três décadas na TIW⁹⁶.

Seja causada por um *-jarã* ou por um pajé inimigo, a ação vingativa – como vimos no caso dos perdidos – visa uma mudança perceptiva que gera mal entendidos e confusões, produzindo em seu extremo uma agressão direta a um parente, como nesses dois casos de acidente.

O Estado -Awyry

O estado *-awyry* é atribuído principalmente ao ataque de *moju*, por ocasião do descumprimento de alguma evitação em relação ao seu domínio – a água. Como mencionado anteriormente, diz-se que *moju* enrola a cabeça das pessoas, mas *-awyry* também pode ser resultado de uma agressão deferida por outros agentes (outros donos e pajés). Em seu sentido amplo pode ter vários graus de intensidade, em sua forma branda faz com que a vítima se enrola nos caminhos, ou produz efeitos tais como os relatados por M., um homem que fora acometido pelo estado *-awyry* em determinado momento de sua vida:

---

⁹⁶ Ela se referia ao caso Sarapó: na década de 1980, esse chefe de um distante grupo local fora trazido pela Funai e largado na Terra Indígena Wajãpi, onde haviam grupos locais inimigos. Ele logo foi assassinado, o que fez com que a Funai levasse seus descendentes ao Parque do Tumucumaque, onde essa pequena família passou a viver entre os temidos Aparai. Desde então uma série de eventos mórbidos têm sido atribuídos a ação retaliatória dessa família por meio dos pajés Aparai.

M. - *Jypy remê jakare ike ajuka, tayry... Ajaire akysi, ajaire yy pupe akusu. Ajaire koeme ji'ive ereawryy ovã'e. Amõ rupi te amãe. Pãtõnusu, nojisae amã'e. Ajipy yvyra ame, ajawrywyry. Ajaire ajupi yvate, ivoteve ereawryy remê. Ajipy kãtã, ãjãpomi. Ajaire okwapa, awyry. Ajaire ovã'e mije ereawryy. A'a. Ajãpomi tite iwyi. Ajaire aa paje kyty, kãkãe K. kyty, ame ajaire ije opeju, okwapa ewyi. Ajaire 'moju omã'e nere' e'i, 'jakare nekusu yy pupe' e'i, 'jakare ijarã ne'ã oera yypy kyty, ajawyi nereawryy' e'i. 'Ajaire orojyvy' e'i."*

M - Há tempos atrás eu matei um jacaré, pequeno... Depois eu o destrinchei e o lavei no rio. No outro dia cedo comecei a ficar -*awyry*. Eu vi de um outro jeito. Escuridão, não se podia enxergar ao olhar. Então eu segurei em um pau, eu rodava. Depois eu subi até o céu, é assim quando eu estava -*awyry*. Eu segurei firme e fechei os olhos. Depois passou, eu descí. Depois de novo fiquei -*awyry*. Eu caí. Será que eu fechei os olhos? Depois fui ao pajé, ao meu irmão K., então ele me soprou, e passou. Depois ele falou: '*moju* te viu', 'você lavou jacaré no rio' ele disse, 'o dono do jacaré levou seu -'ã para o fundo do rio, por isso você está -*awyry*' ele disse. 'Depois nós o trouxemos de volta' ele disse.

Nesse caso, temos um nítido exemplo de uma retaliação a um comportamento abusivo: sujar a morada do dono da água com o sangue de sua própria criação; *moju* rouba, então, o princípio vital (ã) do insolente, lavando-o ao fundo do rio, onde ele fica girando em um redemoinho d'água, o que gera as sensações descritas.

Mas em sua manifestação extrema e virulenta, o estado -*awyry* produz relatos impressionantes⁹⁷, episódios antigos levaram inclusive ao assassinato de indivíduos que não conseguiram ser curados pelos sopros dos pajés. Atualmente ocorrem dois desses casos, os quais veem sendo tratados de formas diversas pelos parentes: apelam tanto aos pajés, como aos "macumbeiros" de municípios vizinhos, aos pastores evangélicos e aos remédios de tarja preta receitados pelos médicos de Macapá.

Os relatos de pessoas em estado -*awyry* possuem uma sucessão de sintomas recorrentes: o sujeito arranca a *kamisa pirã* (tanga), ficando nu; torna-se agressivo com os demais conviveres, ameaçando matá-los ou comê-los; foge para a mata sozinho; dorme no chão, o que deixa seu corpo repleto de pulgas; e fica dotado de uma força descomunal, o que exige que vários homens se juntem para segurá-lo, com o intuito de deter o ímpeto violento. Todas essas características sugerem uma perda de humanidade e uma transformação em outro (uma alteridade que nós recortamos como animal), ainda que eles não formulem desse modo.

O irmão de uma dessas vítimas, que já havia melhorado do -*awyry*, contou-me que o rapaz tivera uma recaída: estavam todos da aldeia bebendo caxiri, quando ele se levantou abruptamente dizendo que estava rodeado de *kusiri sĩ* (sagui branco); os parentes tentaram acalmá-lo, mas ele não entendia nada; via a todos como *kusiri sĩ* e consequentemente não compreendia a língua falada por seus parentes; quis fugir para a mata e foi amarrado. Depois ao comer um pedaço de moqueado ficou bravo com sua mãe, dizendo que ela havia lhe dado carne podre. -*Awyry* parece, assim, tratar-se de uma transformação gradual da percepção, que implica no limite (se não curada) uma passagem irreversível a outro mundo.

Tal estado lembra o *jepota* dos Guarani descrito por Macedo (2009: 237-249). Traduzido por "encantamento" e/ou "metamorfose", o *jepota* se refere à transformação de um humano

⁹⁷ Por achar que esses relatos expõem as pessoas de maneira delicada, opto por não reproduzi-los aqui. O próprio modo como os ouvi, sempre em momentos em que estava a sós com alguma mulher, a meia voz, etc., indica que esse não é um assunto que deva ser amplamente exposto a partir de casos concretos.

em animal, causada por um agente agressor (um *-ja*, dono), que captura o princípio vital (*nhe'e*) da vítima e impõe o seu: “Dizem que o espírito dono do animal *onhemboete*, impõe respeito, e então a pessoa *ojepota*, passando a ver o animal como parente e os parentes como presa” (op. cit.: 243). Em um dos casos descritos por Macedo podemos notar algumas características similares as do estado *-awyry*: um rapaz se enamora por uma mulher que vê as margens do rio, fica sumido no mato por um ano, e retorna com os cabelos compridos; quando os parentes tentam prendê-lo, ele se mostra dotado de uma “força de 20 homens”; ele ainda “urruva como um lobo e arranhava as paredes” (:246). Podemos notar traços físicos e comportamentais tipicamente não humanos tanto no *jepota* como no *-awyry* – urros, força descomunal, cabelos longos, corpo repleto de pulgas, nudez, agressividade, o vagar solitário pela mata, etc. –, o que leva a possibilidade de compreender *-awyry* como uma transformação em outro, ainda que os Wajãpi não enunciem de tal modo.

Como nota Macedo para o caso Guarani, não se trata de uma transformação fenotípica, “mas uma transformação do corpo-afeto, nos termos de Deleuze e Guattari, que é algo da ordem da intensidade e não da extensão” (:243). A idéia de afecção, tal como recuperada e usada por Viveiros de Castro (também inspirado na dupla de filósofos supracitados), introduz a questão da distinção corporal não como mera diferença fisiológica e anatômica, mas como “capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...” (Viveiros de Castro, 2002: 380). Nesse sentido, as mudanças comportamentais e perceptivas que podemos notar naqueles que são acometidos pelo *-awyry* nos faz pensar que o que está em jogo é uma transformação das afecções, o que permite entender tal estado como uma metamorfose em outro, um deslocamento de posição instituído por uma transformação do corpo-afeto: ocupa-se uma posição distinta da de seus parentes, a qual é relativamente associada à posição ocupada por *moju*, o principal agente apontado como causador do *-awyry*.

Frente ao meu esforço em compreender tal estado, o irmão de uma das vítimas formulou a seguinte explicação sobre o *awyry*:

*Amõ rupi te omã'e janewerã. Amõ rupi te ve
janeayvu oenu. Jane awyry remẽ amõ rupi te
omã'e joe'e werã, noenui ve, amõ rupi te.
Amõ onikõ'õ teve, amõ rupi te omã'e joe
werã, onikõ'õ, porojuka. Jypyremẽe mira katu
mije, noniko'õi nitekõrã remẽ.*

De outro modo ele nos vê. De outro modo ele escuta nossa fala. Quando estamos *-awyry* de outro modo nós exergamos, não se escuta também, é de outro jeito. E mais, fica bravo também, de outro modo nos vê, fica bravo, pode matar. Antes era gente boa, não fica bravo quando não está doente.

Sugiro, por isso, entendermos a percepção como uma afecção corporal: quando ela é transformada, um novo feixe de afecções se arranja, logo, um corpo distinto é constituído, e com ele se passa a habitar outro mundo – adere-se à outra perspectiva.

Percepção como Afecção: Diferentes Corpos, Diferentes Percepções

Antes de pensarmos sobre o local que a percepção e suas transformações assumem nos dados até aqui apresentados, é preciso caracterizar, ainda que sucintamente, o perspectivismo ameríndio formulado por Viveiros de Castro (2002), com o intuito de refletir sobre dois aspectos: 1) qual é o papel da percepção na constituição das perspectivas; e 2) como a lógica do sensível opera no processo de tornar cognoscível perspectivas outras.

O perspectivismo ameríndio é uma ontologia que opera com os desdobramentos da seguinte proposição relacional: todos os habitantes do cosmos possuem espírito, mas diferem quanto a seus corpos. O espírito, amplamente compartilhado, garante a todos os seres a posição de sujeitos (repletos volição e agência), estabelecendo uma perspectiva. A perspectiva, nesse contexto, não deve ser entendida como uma visão sobre o mundo e sim como a constituição de uma multiplicidade de mundos: “todos os seres vêem (‘representam’) o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o *mundo* que eles vêem” (op. cit.: 378). Tem-se, pois, uma diversidade de naturezas (dada pela diferença dos corpos), apercebidas através de uma cultura única (garantida pelo espírito compartilhado).

Essa complexa tradução de uma ontologia ameríndia empreendida pelo autor baseia-se, sobretudo, em dados concernentes à mitologia, ao xamanismo e à caça/guerra de diversos grupos amazônicos, dentre os quais, os próprios Wajãpi.

As narrativas míticas ganham força nesse quadro visto que, a despeito das particularidades locais, caracterizam o começo dos tempos como um momento em que todos os seres compartilhavam a humanidade e seus atributos; em seguida, por motivos diversos, irrompe a diferenciação que resulta na diversidade interespecífica atual: “[...] os mitos contam como animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos (Lévi-Strauss, 1985: 14, 190; Brightman, 1993: 40, 160). Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” (Viveiros de Castro, 2002: 355). Há assim, uma inversão simétrica em relação à teoria da evolução: se nesta o fundo comum entre os animais e o homem é a animalidade, no pensamento indígena é a humanidade que passa ao fundo.

Em virtude dessa condição primeira, os corpos diferenciados de animais, plantas, astros e até de objetos, da época presente, são entendidos como roupas que ocultam uma humanidade enxergada apenas pelo xamã: “Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transepecíficos, como os xamãs” (op. cit.: 351). É por isso que o xamanismo é apresentado como ponto articular da maneira de conhecer as diversas perspectivas.

Há, pois, a possibilidade do xamã ver e operar com perspectivas outras, sem, contudo, aderir de modo irreversível ao ponto de vista de outrem (o que, no caso dos não xamãs, pode acarretar uma metamorfose em outro). Assim, o perspectivismo ameríndio pressupõe uma comunicabilidade entre as perspectivas, mas com a seguinte condição: “As perspectivas devem ser mantidas separadas. Apenas os xamãs, que são como andróginos no que respeita à espécie, podem fazê-las comunicar, e isso sob condições especiais e controladas” (op. cit.: 378) dado o perigo da transformação eminente.

O que nos interessa aqui é entender a posição que a percepção ocupa na formulação de Viveiros de Castro. Em seu argumento, o autor opta por colar representação e percepção, afirmando uma igualdade perceptiva (todos “vêem como humanos”), como se pode ler nas seguintes passagens:

“The world is peopled by diverse types of subjective agencies, human and non-human, all endowed with the same general type of soul, i.e., the same set of cognitive and volitional capacities. The possession of a similar soul implies the possession of similar concepts (that is, a similar culture), and this makes all subjects see things in the same way, that is, experience the same basic percepts. What changes is the ‘objective correlative’, the reference of these concepts for each species of subject: what jaguars see as ‘manioc beer’ (the proper drink of people, jaguar-kind or otherwise), humans see as ‘blood’” (2008: 242. Grifos meus).

“[Os animais] vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixes assados etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras e bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse ‘ver como’ refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno [...]” (2002: 351. Grifos meus).

“Amerindians, on the other hand, propose a representative or phenomenological unity which is purely pronominal in kind (any species of subject perceives itself and its world in the same way we perceive ourselves and our world; ‘culture’ is what one sees of oneself when one says ‘I’), applied to a real radical diversity.” (2004: 5. Grifos meus).

O ponto é que todos veem, logo, percebem da mesma forma pelo fato de possuírem uma mesma alma. Ao contrário do que supõem as críticas de Santos-Graneiro (2006) e Rosengren (2006: 135), de que o perspectivismo atrelaria a percepção ao corpo, a percepção parece estar alicerçada, antes, sobre a unicidade da alma.

Um dos objetivos que une os argumentos de Santos-Graneiro e Rosengren seria, justamente, o de criar uma cisão entre dois planos perceptivos: o da alma (não corpóreo) e o do corpo. De acordo com os casos etnográficos apresentados (Yanesha e Matsigenka, respectivamente), os sentidos não corpóreos teriam maior valor⁹⁸, respaldando um conhecimento apropriado sobre mundo:

“Do ponto de vista yanesha, conhecimento que importa é conhecimento extraordinário: que provém da dimensão espiritual do mundo vivido e a ela se refere.” (Santos-Graneiro, 2006: 125).

Os sentidos corpóreos seriam falaciosos, apreendendo apenas uma aparência superficial dos seres (“túnicas” diz Santos-Graneiro)⁹⁹. Ainda que as considerações sobre possíveis distinções perceptivas referentes aos componentes da pessoa indique uma importante seara de investigação, essa crítica parece estar apoiada sobre uma distinção entre corpo e alma (ou “vitalidades”) que não leva ao extremo as consequências de compreender o corpo como um feixe de afecções, como sugerido por Viveiros de Castro (2002: 380). A proposta deste último autor, parece, justamente, desarticular a oposição entre material e imaterial, corpo e alma, redimensionando as relações entre essas instâncias.

O componente da pessoa que se descola da carcaça em momentos extraordinários (como o sonho e os deslocamentos do pajé) não é meramente alma (genérica), mas carrega em si afecções humanas, jaguares, sucuris, etc. Como bem aponta Lima:

“Corpo e alma não são substâncias, mas relações ou posições [...]” (2002: 12)

Adiante, a autora chega a seguinte conclusão para o caso juruna:

“[...] entre uma piranha e um guariba, a diferença de alma não é menor nem menos importante que a diferença corporal” (2002: 14).

---

⁹⁸ Ainda que não seja uma diferença intrínseca, já que o que dota o corpo de sentidos é a alma, o que faz com que ambos operem a percepção da mesma maneira, a diferença reside na qualidade da percepção: a percepção da vitalidade (alma) seria mais apropriada, atingindo “as coisas como elas ‘realmente são’” (Santos-Graneiro, 2006: 100); já os sentidos corpóreos apreenderiam uma aparência falaciosa.

⁹⁹ Note que Santos-Graneiro chega a formular que a onotologia yanesha estaria mais próxima da filosofia de Platão.

Conjugando as considerações de Lima e Viveiros de Castro, sempre que me refiro, aqui, a corpo, denoto não uma instância distinta de alma, espírito, vitalidades ou dos componentes da pessoa, mas um conjunto de afecções que caracterizam um sujeito, capaz de transladar por diferentes posições.

Minha sugestão, a partir da etnografia wajãpi e de tais considerações, é que a percepção não é garantida pelo espírito compartilhado e sim pelos corpos diferenciados, ou seja, por um feixe de afecções e não por um mero aparato fisiológico, figura na qual recaem as críticas de Santos-Graneiro e Rosengren. É esse corpo-afecção que engendra modos de perceber singulares.

Nesse caso, proponho fazer uma distinção analítica entre *perceber como* e *conceitualizar como*. Se a cultura é una, a conceitualização e a representação também o são, mas a percepção pertence a um modo diferenciante, como uma afecção constituinte de corpos distintos: os diversos seres não “vêem como” humanos, mas *conceitualizam como* humanos.

A conversa que tive com Nazaré e Marãte, por exemplo, ilustra bem o modo como os cheiros são sentidos de diferentes modos pelos diversos seres:

N – Arara ipije, jamovy remẽ ipeje reve, yy pe ja ja’u moju ky’y o etõ, ojimoarõ jane. Nopotari moju arara ipije, jane juka. Kaipije nopotari, akykypije nopotari, kwata... Tapi’irapije opota, taitetu opota teve, so’o opota teve... Mano põ romõ. Akusi ikatute, kurijote kwata, arara, kai... Ja kysi remẽ não pode toma banho, kurijote jane eretarã eru yy miti ja ja’u. Peĩ kereme. Nenu?

J – Aenu. Uruku moju nopotari teve.

N – Noetõtari. Mas não vai mata ninguém... Sipy avevo, noetõtari teve. Ajawyi wajãpi ojipiju, jane rova mopirã. Sipy ine ijupe, ikãĩ, a’evove mukura ine, janetõtari.

M – Ene age’e, nere potari retõ gasolina? Ay neãkã, ‘hummm naetõtari’... A’e vove. Nenu?

N – Quando a gente carrega arara, e depois toma banho no rio, *moju* vai sentir o cheiro de arara, ele vai ficar bravo conosco. Ele não gosta de cheiro de arara, vai nos matar. Cheiro de macaco ele não gosta, cheiro de guariba ele não gosta, de coatá... Já cheiro de anta ele gosta, caititu ele gosta, veado ele gosta também... Por que será? Cutia é bom, só coatá, arara, e macaco quando cortamos não se pode tomar banho, nossos parentes devem trazer água para banharmos. Só por um dia. Você entendeu?

J – Sim, entendi. E urucum, *moju* também não gosta?

N – Ele não suporta cheirá-lo. Mas não mata ninguém [por causa do cheiro de urucum]... Breu branco a mesma coisa, ele não suporta cheirar também. Por isso wajãpi se unta com urucum, nosso rosto nós o tornamos vermelho. Breu branco para ele é catinga, tal como o fétido cheiro de mucura, que nós não suportamos sentir.

M – Você agora, você gostaria de cheirar gasolina? Vai fazer sua cabeça doer, ‘hummm não suporto cheirar’... É a mesma coisa [para *moju*]. Você entendeu?

Tal como os cheiros, as demais sensações percebidas diversamente por cada habitante do cosmos também podem estabelecer uma comunicação cruzada entre os diferentes seres. Ao fazer uma caminhada de uma aldeia à outra, acompanhada de uma velha wajãpi, o bando de crianças que nos seguia começou a jogar pedras em uma lagoa às margens da estrada, a mais velha delas repreendeu: “*Nemomõne! Amanã oky tã!*” [“Não joguem! A chuva vai cair!”]. Perguntei à velha, que vinha andando de mãos dadas comigo, porque iria

chover, e ela explicou: “*No potari ijarã. Jamomõ remẽ takuru yy pupe oenu*” [“O dono [da água] não gosta. Se nós jogamos pedras na água ele vai ouvir”].

O dono da água não gosta do barulho das pedras, assim como não gosta do cheiro de sangue das mulheres menstruadas ou parturientes, já *jurupari* ou *ãjã* são justamente atraídos por tais aromas, os quais lhes são agradáveis ao olfato.

Outro exemplo é a diversidade do gosto sentido por cada um. Ao passar por uma árvore de *murel*¹⁰⁰ florida e repleta de mamangavas (*Xylocopa*), a velha que me acompanhava disse: “*magãgã poromoeira, kasiri ijupe*” [“mamangava está fazendo mel, para ela é *kasiri*”]. O que os homens sorvem como um doce néctar, o mel, para as mamangavas é saboreado como azedo, o azedo da fermentação do *kasiri*.

Além, é claro, da visão, que permite que diferentes formas sejam percebidas de modos distintos por cada corpo. Na aldeia subaquática de *moju*, o que, para ele é um tipiti é visto pelos homens como um poraquê (*Electrophorus electricus*). Já o tipiti dos homens é visto por *ãjã* como uma sucuri (cf.: 78).

Frente a tais exemplos, poder-se-ia dizer, com vista ao perspectivismo, que essas diferenças perceptivas são devidas a distinções entre referentes. Entretanto, se pensarmos que os referentes não existem por si mesmos, mas sempre em relação a um sujeito, a percepção pode ser entendida como a própria relação, na qual mundo e sujeito interagem constituindo-se mutuamente.

Nesse sentido, percepções distintas engendram corpos também distintos. Isso explica o perigo de cheirar, ver, ouvir e sentir como outrem, o que significa mudar algumas das afecções que compõem um corpo propriamente humano, como abordado nos contextos de alteração perceptiva antes descritos.

Assim, uma das propostas é, primeiramente, alargar o operador lógico “ver como”, que aparece com tanta veemência na argumentação de Viveiros de Castro (2002: 350-351), para os demais sentidos e entender de que maneira aqueles que não têm pajé acessam e constituem conhecimentos sobre os mundos dos outros, que não passam exclusivamente pela visão, mas abarcam toda a percepção. O segundo movimento analítico seria o de descolar percepção e conceitualização, não para criar dois planos distintos e antagônicos, mas para qualificar as relações entre perceber e conceitualizar (ou representar).

Vale notar, que os dados discutidos e apresentados até aqui não tratam de condições especiais, tais como o sonho, o uso de alucinógenos, ou rituais, aos quais Santos-Graneiro (2006: 101) aponta como momentos em que os não xamãs podem conhecer as diversas perspectivas; os dados chamados a reflexão pertencem à vida ordinária e não se referem a nenhuma alteração de percepção causada por estados oníricos, alucinógenos ou de privação ritual e sim por colocar em relação posições antagônicas (domínio dos outros *versus* meu domínio; donos *versus* xerimbabos; presa *versus* predador; etc.).

Apesar de concordar com Santos-Graneiro (op. cit.) de que “[o] papel dos diferentes sentidos nas relações intra e interespecíficas” (:117) foi pouco explorado, o intuito de alargar o uso do “ver como” não se fundamenta na argumentação crítica deste autor, a saber: de que o perspectivismo ameríndio estaria enviesado pela nossa cosmologia “visocêntrica” (:117). A construção do argumento de Viveiros de Castro parece, antes, dar destaque a visão devido à posição que os dados sobre xamanismo ocupam no

---

¹⁰⁰ Arvore de pequeno porte que dá frutos apreciados pelos Wajãpi por seu gosto azedo suave (*ai gatu*).

desenvolvimento de sua reflexão; o xamã, nos diversos exemplos elencados pelo autor, assim como no caso wajãpi, aparece como alguém dotado de uma visão intensiva.

Santos-Graneiro e Rosengren (2006: 150) embasam suas críticas ao perspectivismo pelo viés da “antropologia dos sentidos” de Classen (1989) e Howes (2005), afirmando que os grupos indígenas hierarquizam os sentidos de formas diversas: alguns dão maior ênfase à audição, outros ao odor. Ao contrário desses autores, opto por seguir na esteira de Ingold (2008), afinal, como os enunciados aqui reportados e as cenas antes descritas conduzem a pensar: trata-se, mais precisamente, de um engajamento sensorial completo do ser no mundo. Assim, os Wajãpi não dão mais ênfase à audição ou ao olfato em comparação a um Ocidente extremamente visual, mas antes o ver, o ouvir, o cheirar, o tocar e o provar são constituídos de modo distinto em cada contexto. É por esse caminho que penso valer a pena expandir o “ver como” para *perceber como*, tal qual sugere a etnografia wajãpi.

Cada ser possui seu modo de percepção, sendo esse o alicerce das diferentes perspectivas. Aderir a uma perspectiva outra, é, pois, encorporar¹⁰¹ o modo de percepção dos outros, daí o perigo de deixar-se inebriar pelos cheiros, de ser seduzido por aparências fugazes, de desejar saborear não alimentos ou de ser enganado por sons emitidos por alteridades proliferadas mundo a fora: perceber como o outro é encorporar afecções de alteridades e, conseqüentemente, transformar-se, passar a viver em um mundo outro.

Mas, falar que os diferentes seres percebem de modos diversos pode induzir a um equívoco: um retorno ao relativismo, no qual um mundo é percebido diferentemente por culturas distintas, ou por seres diversos. Contudo, penso ser um retrocesso optar por uma interpretação relativista, pois a crítica de Viveiros de Castro é poderosa. Como, então, manter o multinaturalismo e acrescentar a diferenciação de percepção?

Uma solução seria pensar que a percepção engendra o mundo, aderindo a um viés da fenomenologia. As naturezas são diferentes, pois são percebidas e vividas diferentemente por cada sujeito; é isso que constitui mundos paralelos, mas não incomensuráveis entre si.

É importante notar que a ênfase dessa segunda parte recai sobre a percepção, ênfase essa que é fornecida pelos próprios Wajãpi em determinadas circunstâncias, ao passo que Viveiros de Castro parece mais interessado na “ênfase categorial”. Além disso, se concordamos que não há perceptos em si mesmo, mas apenas enquanto percebidos por um sujeito sensualmente engajado no mundo, conseguimos escapar da armadilha do relativismo. Os perceptos não são, assim, tomados como dados, mas como um produto da relação do ser no mundo, sendo esse o mecanismo de constituição do próprio mundo, e vice-versa: a invenção de um mundo contra-inventa um sujeito¹⁰².

Por outro lado, se modos de perceber diversos fundamentam mundos diversos, e vice-versa, que coexistem cada qual na perspectiva daqueles que os vivenciam, parece que a concretude do mundo sensível é outro elemento (além do sonho, dos relatos reportados de quem tem pajé e da experiência de se ser sopro-curado) que permite aos homens sem pajé imaginar como os outros percebem.

Certas características sensíveis perpassam as diversas perspectivas: o formato cilíndrico e comprido do tipiti é semelhante ao do corpo do poraquê e da sucuri, modo como *moju* e *ãjã* veem, respectivamente, esse artefato; a lama fina, esbranquiçada e escorregadia que escorre nos dias de chuva rumo ao rio e que me foi dita ser *murú typy’o* (tapioca de sapo),

---

¹⁰¹ Opto por utilizar encorporar ao invés de incorporar, para frisar que se trata de uma mudança propriamente corporal, e não de uma mudança de espírito, tal como o termo incorporar pode sugerir.

¹⁰² Evidentemente uma inspiração na ideia de “invenção” e “contra-invenção” de Wagner (2010).

possui a mesma textura e coloração da tapioca que se deposita no fundo das panelas de tucupi; etc. A operacionalização da lógica do sensível atravessa as diversas perspectivas. Tal proposição é ainda mais evidente quando se trata das plantações dos outros: as semelhanças entre os cachos de bacaba e de *ãjã pino* (bacaba de *ãjã*), do fruto e da flor do maracujá e do *anuja makuja* (maracujá de rato), do pé de mamão e do *so'ô mão* (mamão de veado), são impontes.

As mesmas relações de similaridade sensível podem ser notadas nos bens culturais dos outros, os quais estão espalhados floresta a fora: *ãjã pina* (anzol de *ãjã*) nome dado a uma árvore de pequeno porte cujos espinhos lenhosos são em formato de anzol; o arbusto *moi maraka* (maracá de cobra) cujos frutos bojudos, ocos e repletos de sementes lembram um pequeno maracá; o fungo *tajau purure* (enxada de queixada), conhecido por nós como orelha de pau, que possui formato análogo ao da lâmina da enxada; a planta herbácea *ãjã parapi* (prato de *ãjã*) que possui folhas redondas e côncavas; etc. Nesse sentido, poderíamos pensar que as diversas naturezas vazam entre si, não são, pois, naturezas fechadas. É essa comunicação entre naturezas que permite aos homens sem pajé vislumbrem como os outros seres percebem e criam seus mundos. A comensurabilidade das perspectivas não estaria, pois, garantida apenas pela capacidade xamanística¹⁰³ de se transitar entre elas, mas também por um sensível que torna as naturezas permeáveis entre si.

Assim, se, de um lado, a cultura compartilhada se comunica através do xamanismo, tal como nos mostra Viveiros de Castro, parece-me que, de outro, as naturezas também se comunicam por meio do concreto. É essa comunicação, ou melhor, essa permeabilidade pressuposta entre as naturezas, que permite aos homens comuns conheçam e imaginem como os outros seres percebem e criam seus mundos. Por isso, os Wajãpi podem produzir cotidianamente interpretações expressas em enunciados corriqueiros sobre formas, cheiros, texturas e sons que constituem mundos outros. Muitos desses enunciados não são conhecimentos socialmente instituídos, ou seja, coletivizados e homogêneos, que possam ser ouvidos da mesma maneira e sem discordância da boca de todo e cada wajãpi; parecem, antes, criações contextuais – efetivadas por meio do operador lógico do perspectivismo – que visam dar inteligibilidade aos elementos cotidianamente percebidos, em um processo de duplo sentido que, em contramão, delineia e engendra constantemente esses mundos outros justamente ao torná-los cognoscíveis.

Por fim e para abrir a uma nova seara, a possibilidade de pensar a percepção como uma afecção corporal, isto é, um aspecto construído na convivialidade e não um dado fisiológico, conduz ao modo como a “educação para a atenção” (Ingold, 2010) é forjada nos processos sociais de fabricação dos sujeitos. Além disso, se todo esse jogo de perspectivas é pautado em saberes compartilhados (índices sensíveis, experiências de quem tem pajé, sonhos, agressões sofridas etc.), que fazem as multinaturezas e a cultura virem à realidade, é fundamental esmiuçar os processos de conhecer.

---

¹⁰³ Refiro-me aqui uma compreensão alargada de xamanismo, não restrita apenas a figura do pajé, mas as diversas experiências que envolvem esse complexo, tais como: sopro-cura; viagens oníricas; ataques de agentes agressores...

O Mundo dos Outros

Anuja marakuja – Maracujá de rato

Ãjã pino – bacaba de ãjã

Uwa kã'ãe – Pimenta de caranguejo

Kai jura – Escada de mico

Ãjã pina – Anzol de ãjã

Moju koo – Roça de moju

Conhecendo a caça

Yvy rupi – Pelo solo

Ka'a rupi

– Parte III –

Fazer Saber

“Há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe nossa vã imaginação metropolitana”(Carneiro da Cunha, 2009b: 329).

“O silêncio não é ausência de palavras, é o dizer-se tudo sem nenhuma palavra [...] Conhecer as habilidades do rio, ser visitado por espíritos que avisam sobre os ventos, redemoinhos e hipopótamos, reconhecer as ilhas no meio do leito, saber onde dormir, tudo Madzero aprendera com seu pai, em silenciosas lições do ver fazer” (Mia Couto, “O pé da sereia”, Cia das Letras, 2008: 14).

Abertura

Em minhas andanças pela terra indígena, por vezes fui guiada por crianças que conheciam os trajetos melhor que eu. Nessa convivência pude notar elementos de um tema que me interessava: a aprendizagem e o desenvolvimento do conhecimento. Como já mencionado, as crianças atentavam para minhas conversas com os adultos e captavam rapidamente meu interesse sobre as árvores. Assim, em todas as oportunidades que tinham de conduzir-me pelos caminhos afora, esses pequenos mostravam as plantas, colhiam frutos do chão e mencionavam seus nomes, enfim, demonstravam seus saberes.

Certa feita, eu voltava da roça junto com um casal de irmãos de aproximadamente seis e nove anos. O mais novo caminhava entretido com os frutos de *kaieniuwa* que carregava desajeitadamente em seus braços, parando a todo instante para ajustá-los, afinal ele os havia coletado com esmero para brincar; já a menina me mostrava algumas árvores cujos nomes seu pai, no percurso de ida, havia me ensinado. Testando o que eu aprendera, parava à frente de um tronco e indagava: “*Moma’e pō*” [“O que é?”]. Eu arriscava uma resposta e às vezes eles me corrigiam. Em uma das árvores apontadas, respondi de pronto: “*Nakuwa!*” [“Não sei!”]. A menina sacou a faca presa em seu cinto de miçangas, cortou uma lasca da madeira, cheirou-a e passou para mim dizendo: “*Etō!*” [“Cheire!”]. Enquanto sorvia seu aroma, ela concluiu: “*Ipije! Māga vo.*” [“É cheiroso! Parece manga.”]. De fato, o cheiro era muito semelhante à manga, mas a menina também não sabia o nome, com essa referência – o odor de manga – fui perguntar, posteriormente, ao seu pai o nome da árvore e ele logo desvendou: “*Turumere!*”. Mais adiante a menina notou um fruto caído no chão, pegou-o e partiu com as pontas dos dedos; após cheirá-lo, percorreu com os olhos o dossel buscando a árvore que o havia produzido. Sem sucesso, me passou o carpo e fez a infame pergunta: “*Moma’e pō i’a*” [“Que fruto é esse?”]. Obviamente era mais um elemento que eu desconhecia... Quando passamos pela *masarāny* (maçaranduba, *Manilkara huberi*) que o seu pai havia cortado para mostrar a parte interna do tronco, o local talhado estava repleto de látex; depois de averiguar que eu sabia o nome, a pequena concluiu: “*Awī vo jumi’y*” [“Ela é parecida com *jumi’y*”], árvore famosa por sua resina branca.

Prólogo

Nessa breve descrição podemos notar que a menina realizou os procedimentos de identificação correntemente efetuados pelos adultos. Ela maneja uma prática de reconhecimento que, apesar de muitas vezes não resultar no nome da espécie, dado seu parco saber, pode ser compreendida como um meio de exercitar seu conhecimento e desenvolvê-lo: trata-se de um modo de acumular experiências sensoriais que gradualmente são agregadas a epítetos e categorias específicas. Outro recurso fundamental é a comparação com elementos já conhecidos (o cheiro de manga e o látex do *jumi’y*), o que cria uma cadeia associativa entre índices sensíveis que auxiliará na constituição do conhecimento no trajeto de sua vida.

A partir dessa cena corriqueira retomo o fio condutor deste trabalho – a relação entre o uso de categorias classificatórias, o sensível e a percepção –, bem como desfilio uma nova linha que será o mote desta terceira e última parte: como compreender o conhecer. Para tanto, tomarei como base justamente os processos que pertencem à esfera da prática cotidiana de circulação, enunciação e construção de saberes com o intuito de delinear a compreensão que os Wajãpi possuem acerca do conhecer.

A nossa notória “falta de imaginação” para pensar outros modos de conceber o conhecimento é um dos apontamentos críticos feitos por Carneiro da Cunha (2009) ao propor um aprofundamento dos estudos de caso sobre outros regimes de conhecimento. Nesse sentido, os povos indígenas apresentam concepções que provocam inversões em relação a nossa epistemologia, como demonstram as falas de um guarani e de um kaxinawá reproduzidas, respectivamente, por Testa (2008) e Kensinger (1995):

“O xeramoí (pajé/meu avô) sempre fala que as palavras dos livros duram pouco. Ele fala que pode deixar os brancos escreverem seus livros, porque um dia tudo vai acabar. O papel rasga, queima ou molha na água e derrete, já a palavra que é falada dentro de cada um não morre. Ela passa por dentro de mim e passa por dentro dos outros e, mesmo quando eu morrer, as palavras que forem verdadeiras vão continuar circulando entre meus filhos e netos.”(Verá Mirim, fala registrada no Tekoá Pyáu, 2006)” (Testa, 2008: 293).

“nukun yuda yamakidi nun xinanmiski” (we always think throughout all parts of our body)” (Kensinger, 1995 :244, tradução minha).

O caráter efêmero dos saberes escritos no papel em contraposição ao peso e à constância da palavra falada; um conhecimento espalhado pelo corpo e não exclusivo ao cérebro; eis dois exemplos desconcertantes de como mecanismos do conhecimento podem ser entendidos diversamente. De um lado, a afirmação guarani desavém-se de toda uma tradição linguística e antropológica (Ong 1998; Goody 1988) segundo a qual a escrita corresponderia a uma tecnologia capaz de fixar e materializar saberes, condição necessária ao pensamento crítico; de outro, a proposição kaxinawá, opõe-se a uma concepção mentalista presente em diversos ramos da ciência, apoiada, sobretudo, nas neurociências que apontam o cérebro como sede e processador do conhecimento¹⁰⁴.

Seguindo na seara desses e de outros exemplos etnográficos que desestabilizam algumas de nossas concepções, tentarei traçar alguns caminhos possíveis para compreender o conhecer a partir dos Wajãpi.

É importante anunciar que as descrições e análises a seguir referem-se a alguns modos wajãpi de conhecer e que não estabeleço relações de hierarquia entre eles. Opto, assim, por tratar de cada um separadamente, pontuando possíveis conexões sem, no entanto, instituir uma valoração na passagem de um ao outro, pois penso, antes, que eles encontram-se articulados.

Transmissão Substancial de Capacidades – A construção de um Sujeito apto a Conhecer

---

¹⁰⁴ A relação entre cérebro e conhecimento em nossa epistemologia é tão arraigada que se constitui praticamente como *dada*. Valeria a pena investir na abertura dessa “caixa-preta”, para refletir sobre como a ciência fundamenta a mente e o conhecimento em um substrato, também, corporal. Segundo Sacks (2002), é em 1861, quando Paul Broca estabelece uma relação entre determinada região do lobo frontal do hemisfério esquerdo e a presença de afasia, que se inaugura uma vasta investigação sobre o cérebro em busca de determinar áreas de especialização cognitiva e funcional dentro desse órgão. No entanto, para descortinar esse *dado* precisaríamos de uma leitura profunda sobre o tema, a qual não foi possível realizar nesse momento. Vale notar que esta discussão parece muito profícua por conduzir diretamente à teoria da evolução, sobretudo ao desenvolvimento do hemisfério esquerdo (apontado como o cerne do saber racional) e, portanto, à ontogênese do *Homo sapiens*, o que nos levaria à concepção de humanidade e de sabedoria (*sapiens*) como algo distintivo do que, nesse contexto, compreende-se como condição humana.

Em trabalho anterior (Oliveira 2006: 236-259), dediquei um capítulo aos modos de transmissão dos saberes ligados à roça (*koo*). Ali apresentei uma breve etnografia sobre o aprendizado das crianças wajãpi por meio da participação e do acompanhamento nos trabalhos de plantação, colheita e processamento dos cultivos, sem dúvida efetivos momentos de se **fazer saber**¹⁰⁵, ou seja, ocasiões em que os saberes, mais que reproduzidos, são constantemente feitos e refeitos na prática. Entretanto, tenho dúvidas se os Wajãpi concordariam comigo de que esses contextos ordinários, marcados pela monotonia do arrancar, descascar, ralar e espremer mandiocas, carregar e cozer batatas, preparar caxiri, ou capinar roças, seriam *lócus* privilegiados de transmissão de conhecimentos.

Um dos caminhos intrigantes que os Wajãpi nos apresentam é conceber a transmissão de capacidades para conhecer – necessárias para a constituição dos saberes – como um processo de consubstanciação. O momento das picadas de formiga (*tapija'i opi*) que marca o final da reclusão da menarca, por exemplo, aponta nessa direção. A reclusão finda com a saída da jovem de sua casa, quando, então, é aplicado em seu corpo as tramas de arumã repletas de formigas, todas presas com os ferrões na mesma face. Além da púbere, as demais crianças da aldeia recebem algumas ferroadas. É preciso ressaltar que só devem aplicar as formigas as pessoas consideradas sabidas: as mulheres que trabalham bem nas roças, os bons caçadores, os bons artesões, as boas tecelãs, aqueles que falam e cantam bem, etc., pois tais capacidades serão transmitidas por meio das ferroadas. Por esse motivo fui exortada a picar diversas crianças, que a contragosto mostravam suas línguas, para que eu aplicasse a trama de formigas sobre elas e, assim, transmitisse-lhes a capacidade de falar português. Da mesma forma, fui picada por homens e mulheres mais velhas na esperança de aprender a língua wajãpi.

Tal procedimento remete-nos a outro, descrito em etnografias wajãpi, a saber, a realização de escarificações na produção de bons caçadores e guerreiros. Seguindo a mesma lógica, esse procedimento deve ser feito por um bom caçador ou um bravo guerreiro, para que seus atributos sejam passados adiante (Gallois 1988: 211-212 e Rosalen 2005: 83).

Em outro contexto etnográfico, algo semelhante é descrito por Lima (2008) quanto ao uso do *kampô* pelos Katukina. A resina da rã *Phyllomedusa bicolor*, usada por diversos grupos pano para potencializar, em geral, a capacidade cinegética, deve ser aplicada apenas por “caçadores bem sucedidos”: “[é] Como se o caçador trouxesse inscrito em seu próprio corpo a sua condição, a sua boa sorte, e pudesse transferi-la para outros” (: 175). Nesse caso, segundo a autora, o transmissor corre o risco de perder parte de seu saber:

“Na concepção katukina, ao dispor-se a aplicar *kampô* em uma outra pessoa, o aplicador aceita partilhar o conhecimento acumulado em seu corpo e pode, em alguma medida, estar abrindo mão dele, ou seja, perdendo-o” (: 177).

---

¹⁰⁵ A ideia de inverter a corrente expressão “saber fazer”, não é casual. Em seu sentido corriqueiro ela se refere majoritariamente à dimensão pragmática dos saberes, ou seja, à destreza física necessária para sua realização – as técnicas. A inversão – **fazer saber** – visa enfatizar que os saberes só existem quando são realizados, ou seja, quando são, a cada instante, efetivados no curso de uma vida. Os saberes não existem, pois fora de uma execução e entendo aqui execução como todas as formas de expressão de um saber e não exclusivamente sua dimensão pragmática. Ao plantar uma pimenteira, por exemplo, o saber que se faz nesse ato não se restringe apenas à escolha do solo propício, à profundidade a ser da cavada, à técnica necessária, a melhor época para fazê-la brotar (aspectos que estariam abarcados na concepção de “saber fazer”), mas também às palavras a serem pronunciadas para que ela brote vigorosa, seu nome, suas histórias de procedência, suas propriedades gustativas, à afeição envolvida na ação, etc. Saberes que não são totalmente explicitados nesse momento, mas que se fazem presentes no conhecimento necessário para sua realização. A cada singelo ato de se plantar uma pimenteira, tal como descrito adiante, o saber se faz, atualiza-se, ganhando existência em sua complexidade.

Apesar da semelhança entre os dois recortes etnográficos, a distribuição de qualidades por meio das picadas de *tapija'i* ou escarificações, no caso wajãpi, não parece ser um fator de risco para a perda de saber. Nesses termos, talvez possamos compreender tais contextos de transmissão não como mera transferência de conteúdos, mas enquanto processos de constituição de corpos aptos a conhecer e a executar tarefas habilidosamente; daí a opção por qualificá-los como transmissão de capacidades.

O modo como Ingold (2000) conceitualiza o termo *growing* (fazer crescer) pode ajudar na compreensão destes processos. Ao contrapor e diferenciar *growing* de *make*, o autor define o primeiro como o fornecimento de condições para a existência e o desenvolvimento de um ser ou objeto, ao passo que o segundo seria uma referência à ação construtiva dos homens sobre um material (uma natureza) inerte e passivo. Além disso, o conceito de *growing* estabelece uma comensurabilidade entre processos que são entendidos como distintos na sociedade industrial – fazer um objeto, cultivar uma planta, domesticar um animal e criar uma criança – mas que, em outras sociedades, são tratados de modo análogo:

“What each generation provides, whether in growing plants, raising animals or bringing up children, are precisely the developmental conditions under which ‘growth to maturity’ can occur” (:86).

Proponho entender as escarificações, as ferroadas e outros dispositivos como a produção de condições para que um wajãpi se torne um sujeito repleto de saberes e, portanto, chamarei tais procedimentos de “ensabidamento”¹⁰⁶. Tal proposta ganhará lastro ao aumentar o escopo da descrição e da análise dos modos de constituição de sujeitos sabidos.

Fluindo pelo corpo, as qualidades podem também ser transmitidas por meio do contato com algumas secreções corporais, tal como explicou um Wajãpi a Rosalen: “... *por exemplo, se você não aguenta carregar uma panela grande, ou você não carrega o panaku grande e você não aguenta andar no mato... por exemplo, se meu pai está trabalhando, ficando suado fazendo uma coisa... se outra pessoa que trabalha, né? Mas não faz como ele... se ele passa suado pra ti e você vai pegar jeito dele, o trabalho dele...*” (Rosalen, 2005: 55). A partir desse comentário a autora conclui:

“O suor é capaz de transmitir comportamentos valorizados ou não pelos Wajãpi [...] qualidades relativas aos comportamentos sociais – aprendidos socialmente – também podem ser ‘contagiosas’ tendo por veículo o suor.” (op. cit.).

A saliva segue a mesma rota lógica. Durante os preparativos, regados a caxiri, de uma festa de borboleta, um homem dirigiu-se à casa onde se encontravam as mulheres que, deitadas nas redes, conversavam e cantavam; ele se debruçou sobre o neto, aconchegado nos braços de sua filha, e cuspiu levemente em sua boca. A velha com quem eu dividia a rede, notando meu semblante de estranheza, explicou-me: “*Otomu remẽ, ajaire okuwa tã ojãga,*

---

¹⁰⁶ O intento de usar o prefixo *en-* junto ao verbor *sabere* ao adjetivo *sabido*, pretende marcar o caráter **processual** e, sobretudo, **transformacional**, que o conhecer (saber) adquire nesse contexto. Além disso, esse prefixo carrega ainda um sentido de **movimento**, de excesso ou **preenchimento** que, dado o caráter substancial que o conhecimento possui em alguns contextos, se mostra interessante para pensar um “corpo cheio se saberes”. Assim, uso o termo *ensabidar* a partir das seguintes acepções de *en-*: “5) ‘aquisição de uma qualidade ou de um estado novo; transformação’, em verbos, com as noções de ‘tornar (-se) (palavra base)’, ou ‘converter em (palavra base)’, ou ‘dar forma de (palavra base)’: *embodegar, embodocar, embolar*[...] 6) ‘transformação’ ligando-se à de ‘superposição, justaposição’, em verbos com a noção de ‘formar (palavra base)’: *encadear, encadernar*[...] 7) ‘movimento sobre, justaposição’, donde a de ‘colocação em excesso’, daí a noção em alguns v., de ‘encher(-se) de ou com (palavra base)’: *embostelar, encarapichar, endinheirar*[...]” (Houaiss, 2001: 1129).

awĩ vo tamõ” [“Se ele [avô] cospe depois ele [neto] vai aprender a cantar bem, tal como o seu avô”]. O homem, voltando-se para mim, remendou orgulhoso: “*Eparý ojimovia pa remẽ okuwata ewy*” [“Meu neto quando crescer vai aprender comigo”]. Mais uma vez, o que parece estar em questão aqui é a transmissão da capacidade de aprender, isto é, a constituição de um corpo apto a conhecer, que posteriormente irá aprender e aprimorar seu conhecimento nos momentos propícios e na convivialidade.

Nesses processos de ensabidamento, o cuidado com os alimentos ingeridos também são de extrema importância, sobretudo nas fases iniciais de crescimento e em momentos liminares, como explica Gallois:

“[aos] cuidados que envolvem uma criança pequena, é preciso mencionar as regras que cerceiam sua educação e principalmente sua alimentação. [...] Um menino aprenderá a não se cansar nas expedições pela floresta, a suportar os pesos dos trabalhos agrícolas, etc... Uma menina aprenderá a não se cansar quando carrega, descasca e rala mandioca... Por exemplo: ‘*Meninos não comem língua de anta para não cansar logo quando carregam panaku, para não cansar quando correm atrás da caça.*’ (Nazaré, 1987).” (1988: 209).

Além dos cuidados com a alimentação, outros procedimentos também se fazem presentes nesse intrincado processo de constituição de um sujeito conhecedor, os quais se dão, sobretudo, na infância. Dentre eles: dar língua de japu (*Corvídea*) para as crianças comerem, para que aprendam a falar diversas línguas tal como o pássaro, famoso por imitar os cantos de outras aves; colocar no pescoço dos meninos um colar de miçanga com pedaços de garra de gavião real (*Harpia harpyja*), para que ele cace tão bem como a ave de rapina; lavar as mãos dos meninos com o besouro *jãkãĩĩĩ* (Coleóptero, *Acrocínus longimanus*), conhecido por roer madeiras duras, para que ele venha derrubar de modo exímio as árvores ao fazer roça; pendurar casulo de borboleta no pescoço de meninos para que eles teçam tipiti e peneiras tão bem quanto a lagarta...

Tais processos de ensabidamento são correntes e diversificados. Durante o ócio do resguardo do nascimento de um filho, Japaita contou sobre os procedimentos pelos quais passou durante sua infância. Seu pai lhe dera o coração do pássaro *waratãjẽ’ã* para comer dentro de uma cachoeira e lhe explicou: “‘*ne enu tã katu tamõ kō aevu, ojĩgarã, amõ ne porẽgeta tã katu teve*’, e’i papa, ‘*waratãjẽ’ã oporẽgeta katu itetejẽ moma’ekwerã kō ojejẽ ajawyi’ e’i*’” [“Você vai ouvir bem as palavras dos antigos, seus cantos, e você também vai falar bem” disse meu pai, ‘*waratãjẽ’ã* fala bem diferentes cantos, é por isso’ ele falou”]; quanto à cachoeira, Japaita explicou que é por causa de sua força, de seu barulho intenso, o que potencializaria a fala. Seu pai também o fez comer o coração da ave *sĩgau*, com o intuito de que ele ficasse sabido como o pássaro, que anuncia com seu canto um infortúnio: “‘*Nekuwa tã mynyvo nemaramã tã remẽ nekuwa jẽ tã. Neka’u remẽ nemarama tã nekuwa tã ãgyvo sũgau awĩ vo te ene*’, e’i” [“Você vai saber se você vai se acidentar. Quando você estiver embriagado você vai se acidentar, aí você vai saber igual como *sũgau*, como ele você será’ ele me disse”]. Curiosa, perguntei a Japaita se ele realmente sabia quando iria acontecer algo, ao que ele respondeu: “‘*Akuwa! Janepirai te, nijakei katu pya, ame jane maramã tã, akuwa. Ame naai ka’a rupi apirai te remẽ, amaramã tã te, ajawyi naai ka’a rupi. Apiryvypy katu remẽ aa ka’a rupi.*’” [“Sei! Se ficamos nervosos, não dormimos bem à noite, então vamos nos acidentar, eu sei. Então eu não vou sair pela mata se estou nervoso, eu vou me acidentar, por isso não vou pela mata. Quando estou tranquilo eu saio pela mata.”]. Quando Japaita começou a ficar de pé, seu pai passou as patas da rã *juiso* por seu corpo, repetindo a seguinte fala: “‘*terejĩporaka katu karamo, ne jimovia pa remẽ. Itetejẽ terejuka mijarã, tanepane’ã*’” [“Para você caçar bem no futuro, quando você tiver crescido. Para você

matar diferentes tipos de caça, para você não ter panema”]; depois assou *juiso*, tirou um pedaço e colocou dentro do fígado de caititu para que o filho ingerisse. Japaita explicou-me que no tempo em que a rã *juiso* falava, ela contou aos antigos que se alimentava com farinha de carne de caça; ela era, pois, uma grande caçadora. Seu pai também fez uma mistura com colmeia, mel e o passarinho *eiraruvira* – famoso por comer abelhas – e untou os olhos e joelhos de seu filho com o composto, dizendo: “*tane pane’ã eira re, ãgyvo eiraruvira, je’eay eira re teremã’e yvyra sirikwerã pupe, waraku eira teremã’e teve, jupara eira, eimã’e, tataira, mojeira, waraira, eipirã re teremã’e teve*” [“para você não ter panema de mel, como *eiraruvira*. Abelha *je’eay* você verá dentro da árvore pequena, abelha *waraku* você também verá, abelha *jupara*, *eimã’e*, *tataira*, *mojeira*, *waraira*, *eipirã* você também verá”].

Tive, também, a oportunidade de presenciar alguns desses procedimentos. Certa vez, enquanto observava Pisika destrinchando uma anta, ela chamou: “*Ejo tapoanõ epary*” [“Venham meus netos, para eu lhes passar unguentos”]. Com as crianças ao seu redor, ela esfregou a mão no humor melado do joelho de anta e untou os pés de seus netos repetindo a frase: “*Ene kasia’y panakõ movy*” [“Você seja forte ao carregar *panakõ*”]. Indaguei-lhe, então, sobre o motivo de tal ação e ela explicou: “*Ikasi omovy panakõ. Yvytyry remẽ nikaneõi, nimarai ata. Awĩ vo tapi’ira*” [“Eles serão fortes para carregar *panakõ*. Nas montanhas não se cansarão, não se acidentarão. Tal como a anta”].

Além de procedimentos que carregam diretamente uma conotação de ensabidamento, há aqueles que operam da mesma maneira, mas com uma finalidade estética. Uma vez observei uma mulher esfregando um pó branco no corpo de um bebê, perguntei-lha o que era, “*avema*” (o mofo branco que se acumula na massa de mandioca velha), ela disse. Diante de minha estranheza, explicou-me: “*mirapijõna ememyry, ajaire isukytã mit’*” [“meu filho é gente preta, assim ele vai clarear”]. Essa finalidade estética também pode ser observada no uso do lagarto *ãpeu*, que é esfregado nos corpos dos pequenos para que eles não tenham pelos, no uso de uma planta herbácea cujas folhas longas, finas e compridas, são passadas no cabelo para que eles fiquem lisos, ou no uso da rã *aru* roçada na barriga dos meninos para que eles não fiquem barrigudos e tenham um abdômen reto como o da rã.

Os exemplos são extensos e diversos, variando enormemente de pessoa a pessoa, de família a família. Pode-se notar que nesse contexto em que o corpo é fabricado em seus detalhes, cada família recorre aos procedimentos que conhece. Além disso, o domínio dessa lógica – de contiguidade e similaridade – permite criar e improvisar novos processos de construção do corpo de um filho ou de um neto, o que torna esse conjunto altamente diversificado e aberto.

Desses dados ressalta-se a ideia de **contágio**¹⁰⁷ – uma propagação de substâncias por meio do contato estabelecido entre diferentes sujeitos, que é estruturado por uma lógica de similaridade e analogia –, e o **compartilhar**, o **moldar** e, sobretudo, o **cuidar** das substâncias, estabelecendo laços de consubstanciação para além do círculo do grupo doméstico. Tais dispositivos aparecem como meios de forjar um sujeito belo, capaz de conhecer, sabido e apropriadamente humano.

---

¹⁰⁷ Gallois (1988) desenvolve esse conceito de “contágio” (*-jipy*) (:331-337) para falar dos modos wajãpi de compreender as doenças. Ao longo de sua etnografia, no entanto, a própria autora fornece inúmeros exemplos que nos levam a pensar que a ideia de “contágio” não é apenas ligada às doenças; tal conceito pode ser alargado para compreender modos de transmissão de diversos elementos, inclusive de saberes.

Sobre o Conceito de Substância

Ao sugerir que, em determinados momentos, a transmissão de potencialidades para aprender – o que implica na própria transmissão de conhecimento, já que forma e conteúdo constituem-se mutuamente – pode ser pensada como substancial (um contágio), eis que me deparei com a dificuldade de lidar com uma complexa e poderosa noção da etnologia sul-americana: a de substância. Faço, assim, um breve balanço sobre o conceito de substância para justificar o uso deste e não de outro termo para qualificar esse modo wajãpi de transmissão de conhecimento.

O conceito de substância no americanismo tropical aparece de modo enviesado no âmbito do *Projeto Harvard Brasil Central*, com a expressão “grupo de substância” cunhada por Da Matta (1976) e Melatti (1979). A ideia de “grupo de substância” foi elaborada para dar conta de uma dimensão das relações de parentesco que se apresentava nas sociedades apinayé e krahó.

Tal conceito nasce atrelado ao fisiológico e, em especial, ao sangue, que une fisicamente um conjunto de parentes. Todavia, como Melatti já alertara, é importante não confundir os laços de substância (enquanto uma “biologia nativa”) com os nossos conceitos biológicos:

“The central characteristic of the terms *ĩtxu*[F], *ĩtxe*[M], *ikhra*[S, D], *itõ*[B], and *itoĩ*[Z] is the biological relationship that the people called by these terms have with ego. This is not a biological relationship as we understand it, but a biological relationship in the Krahó sense of the term. These are the relatives whose acts can affect the body, the organism of ego himself, above all when ego is going through some particular vulnerable phase [...] This biological link is not held to exist between ego and his classificatory fathers, mothers, sons, daughters, brothers and sisters” (1979: 65).

Se essa ligação física entre corpos não era necessariamente aplicada aos parentes classificatórios, como nos explica Melatti, isso se deve ao fato de que tais relações eram construídas no ceio da convivialidade de um grupo doméstico que, em geral, não incluía parentes classificatórios, mas poderia ser facilmente estendida a eles caso viessem a partilhar a vivência cotidiana. É, assim, por meio da comensalidade e da troca de fluidos corporais que se estabelece um “grupo de substância”, de modo a criar uma conexão corporal entre um conjunto de parentes, incluindo não só relações de consanguinidade, mas também entre cônjuges:

“[...] com a consolidação dos laços entre um homem e seus afins, ele e sua esposa passam a ter o mesmo sangue e, como dizem os Apinayé, as duas famílias então ‘viram uma coisa só’” (Da Matta, 1976: 166).

O “virar uma coisa só” diz respeito aos comportamentos, sobretudo aos resguardos da couvade e de doenças, em que as atitudes de uma pessoa influenciam diretamente no estado de outra – daí a razão de se falar em consubstancialização: uma mesma substância compartilhada por diferentes corpos.

Segundo Coelho de Souza (2004), é possível ver nos trabalhos desses autores “a emergência de algo como uma ‘nova antropologia do parentesco’ (ou da relatedness), que [...] enfatiza o papel da comensalidade e da convivialidade na construção de laços de parentesco culturalmente conceituados como substanciais, isto é, pertinentes aos corpos” (: 28). No entanto, as críticas (Coelho de Souza, 2004) ao modo como Da Matta e Melatti conceituam “grupo de substância” aparecem justamente devido ao perigo de se estender o fundamento biológico (do sangue) da nossa teoria de parentesco ao modo como esses Jê e outros povos indígenas compreendem tais relações.

Em um ambiente teórico no qual os Jê eram caracterizados por seus sistemas duais, Da Matta apontava que o próprio conceito de “parentesco verdadeiro” (*kwóyá kumrendy*) dos Apinayé fundava-se na oposição “cerimonial” *versus* “sangue”: ou se era “parente verdadeiro” por relações de substância, do âmbito do *dado*, ou por relações cerimoniais (especialmente atribuição de nomes), do âmbito do *construído*. Todavia, como explica Coelho de Souza, para Da Matta não se tratava de uma simples oposição, mas também de uma relação concêntrica, “[...] como uma relação de oposição hierárquica (em que o valor englobante é a substância), apoiada na suposição de que o paradigma do parentesco é uma relação ‘biológica’ e ‘dada’ que pode ou não ser deliberadamente estendida por meio dos vínculos ‘sociais’ da adoção, da nomeação ou da amizade formal” (Coelho de Souza, 2004: 42).

Em consequência, o conceito de relações de substância é redimensionado, desloca-se do primado do *dado* para o domínio do *construído* a partir do próprio material produzido pelo *Projeto Harvard Brasil Central*. Além disso, passa-se a enfatizar o caráter processual e dinâmico dessa construção, que não só estabelece identidade por meio da consubstancialização, como também afastamentos pela distância:

“um processo inverso dá-se, concomitantemente, entre germanos, cujo sangue se diferencia progressivamente, conforme se mistura com o dos respectivos cônjuges e parceiros. Dessa maneira, os germanos ‘afastam-se’” (Coelho de Souza, 2004: 46).

Nesse processo de construção de identidade e de diferença, em que se fundamenta a dinâmica do parentesco, forja-se a humanidade, já que em tais sociedades não se nasce de prontidão parente de alguém ou propriamente humano. Conforme Da Matta já notava: “Uma vez que houve o encontro entre o sangue menstrual da mulher e o esperma do homem, um ser humano está potencialmente formado. Digo potencialmente para ser fiel a noção Apinayé de que a concepção de um novo ser é sobretudo um processo que implica em ações físicas e sociais” (:83). O argumento de Coelho de Souza é justamente na direção de mostrar como o conceito de parente é co-extensivo ao de humano; todo o esforço das ações vertidas sobre o corpo, desde o processo conceitual, é para torná-lo humano e parente.

Outro mérito dessa discussão inaugural sobre o grupo de substância entre os Jê, como ressalta Coelho de Souza, é iluminar o tema da corporalidade, posteriormente potencializado em um texto propositivo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), para quem a fabricação do corpo entre os ameríndios é articulada à noção de pessoa, sendo essa uma dobradiça fundamental para compreender a organização social e a cosmologia das sociedades indígenas. Nesse momento, elabora-se um conceito de substância que, ainda atrelado aos fluidos corporais por sua relação com as teorias nativas de concepção e parentesco, destaca-se, todavia, do uso exclusivo ao âmbito da organização social, ou seja, da formulação “grupo de substância”. No referido artigo há dois qualificativos para tratar o conceito: “substância física”, que se refere aos humores – o que leva os autores a sugerir que “a sócio-lógica indígena se apóia em uma físiológica” (: 13) –, e “substância espiritual” (: 12), que apesar de não ser definida, parece se referir aos componentes não fisiológicos da pessoa e de sua concepção, tais como princípio vital, sombra, nome... Afinal, como os autores concluem, “[...] a pessoa, nas sociedades indígenas, se define em uma pluralidade de níveis, estruturados internamente” (: 13).

Em outro artigo, igualmente de 1979, Viveiros de Castro amplia o uso do termo substância ao tratar da fabricação da pessoa yawalapíti. Nota-se ali claramente uma ênfase no tratamento da substância como situada no âmbito do moldável, do construído. O

alargamento do conceito se dá na direção de abarcar os procedimentos de construção da pessoa: substância é o que comunica corpo e mundo, “fluidos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais [...] Isso significa que não é possível uma distinção ontológica – tal como o fazemos – entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo” (Viveiros de Castro, 1979: 40). Ao abarcar elementos para além dos fluidos corporais no conceito de substância, o autor pretende inserir os materiais usados na intervenção social sobre o corpo: alimentos e produtos vegetais que atuam na confecção de um corpo, logo, de uma pessoa humana, parente.

Posteriormente, em um artigo revisado (Viveiros de Castro 2002) sobre a cosmologia yawalapíti, o autor firma a noção de substância como elementos físicos que alteram os fluidos corporais – substâncias que transformam outras substâncias. Alimentos, eméticos, tabaco e pimenta atuam diretamente sobre os humores, moldando corpos: “[...] o sêmen é fabricado pela *ataya* [emético]. Os eméticos são também usados para tirar o sangue (complementando a escarificação) da barriga do pai em resguardo. [...] Os *ataya* fortalecem o corpo, mudam-no [...] engrossam-no [...]” (Viveiros de Castro, 2002: 58). Assim se constroem corpos de lutadores, cuida-se dos doentes, dos matadores e de pessoas em estado liminar. A pimenta e o tabaco, por sua vez, são destinados à construção de corpos-pajé por serem apreciados pelos espíritos.

Os procedimentos de abstinência (alimentar e sexual) também são fundamentais nesses processos, não só por cuidarem das substâncias durante a fabricação do corpo-pessoa, mas justamente por marcarem os laços que unem e constroem o grupo de substância. Como explica Viveiros de Castro: “Assim, o *tinököti* [abstinência] define laços intercorporais entre parentes, exprimindo uma continuidade essencial dentro da comunidade de substância.” (2002: 62). O grupo de substância é definido, pois, como aqueles por quem se abstém.

Note-se, desse modo, que as concepções que orbitam entorno do conceito de substância, em especial da ideia de consubstanciação, referem-se a uma relação física entre diferentes corpos-pessoas fundamenta em dois eixos articulados: a fabricação da pessoa (humano-parente), desde a concepção até a morte, e a manutenção, criação ou dissolução dos laços intercorporais por meio da convivialidade.

No que concerne aos Wajãpi e aos seus procedimentos de fabricação do corpo-pessoa humana e parente, o material etnográfico aponta para a importância do conhecimento nesse processo: ser um humano parente é ser repleto de saberes apropriados, o que requer moldar um corpo apto ao aprendizado. Contudo, os procedimentos de ensabidamento praticados pelos Wajãpi envolvem uma relação de transmissão que ultrapassa o círculo do parentesco e da convivialidade doméstica, incluindo animais, fenômenos naturais (como a cachoeira) e, eventualmente, inimigos (como uma branca que esteja ocasionalmente entre eles). Nesse caso, o estabelecimento de laços de substância, ao contrário das relações que criam e mantêm um grupo de substância, não são continuadas, são pontuais e não perduram; como demonstram as etnografias citadas acima, só há grupo de substância caso as relações que unem os diferentes corpos sejam mantidas por meio da troca constante de fluidos corporais, alimentos e cuidados. Logo, os procedimentos wajãpi reportados anteriormente não dizem respeito à construção de um “grupo de substância” *stricto sensu*, mas aos modos de constituição de pessoas. Apesar de pontuais, tais laços de consubstancialização com outros sujeitos são fundamentais na constituição de pessoas humanas repletas de saberes, o que não é contemplado nas etnografias e análises antes mencionadas, provavelmente devido à abordagem centrada na organização social e no parentesco.

Ao diferir fabricação de metamorfose, Viveiros de Castro (1979 e 2002) introduz a temática da relação entre corpos humanos e corpos animais com o objetivo de distingui-los enquanto sujeitos que, em determinados momentos, podem vir a se confundir. Segundo o autor, a fabricação refere-se ao processo de elaboração de um corpo-pessoa humano, enquanto a metamorfose trata da transformação de homens em animais e espíritos. Se a fabricação cria o corpo humano, o que “pressupõe uma recusa das possibilidades do corpo não-humano” (2002: 73), a metamorfose “*afirma* aquilo que a fabricação nega” (op. cit.). A metamorfose pode ser entendida como um caso intensivo e paradigmático de criação e transformação e, nesse sentido, “a fabricação é um caso particular da metamorfose” (op. cit.).

Nesses termos, não há nada de inusitado que os processos de fabricação do corpo-pessoa abarquem relações com animais e outras alteridades, desde que em escala e intensidade atenuadas em relação à metamorfose. Além disso, seguindo a proposição forte de Lévi-Strauss (1993) de que muitas dessas sociedades são orientadas pela “abertura para o outro”, pode-se dizer que o humano, a pessoa e a sociedade se fazem justamente dessa bricolagem de partes e potencialidades de alteridades, as quais, em uma acepção alargada, não diz respeito apenas a unidades sociológicas outras, mas também a animais, plantas...

Nesse contexto, a apropriação parcial e abrandada de saberes parece ser possível, entre os Wajãpi, sobretudo devido à função desempenhada pela fala¹⁰⁸ nos procedimentos de ensabidamento. Além de estabelecer uma contiguidade física por meio do contato entre um sujeito não-humano e o sujeito humano em vias de fabricação, é proferida uma fala que recorta e direciona a intenção da potencialidade e do saber que devem ser capturados. Quando se dá a língua de japu para uma criança comer, deve-se dizer “*eporegeta katu japu vo kené*” [“fale bem como japu”]; quando se lava as mãos de um menino com o besouro *jãkãsiĩ*, diz-se: “*Ene tereposiko katu awĩ vo jãkãsiĩ oity pya pyajẽ yvyra jẽ tawĩ ma’e ene*” [“que você trabalhe bem como *jãkãsiĩ*, que derrube árvore rápido rápido, assim será você”], entre outros exemplos. Essas falas indicam que a continuidade entre a criança e o japu, ou entre o menino e o besouro, não deve ser total, mas sim restrita e recortada, tal como o procedimento de contato físico, que é momentâneo.

Qualificar os ensabidamentos como transmissão substancial de capacidades para conhecer é atribuir-lhes a carga material e física, pertinente ao corpo, que o conhecimento parece assumir em determinados âmbitos entre os Wajãpi. É reatar corpo (dimensão material) e mente (dimensão imaterial) no processo de conhecer, os quais, em nossa epistemologia, encontram-se correntemente apartados. Para realizar tal qualificação, no entanto, é preciso criar mais um afastamento: na etnologia sul-americana a noção de substância é cunhada sobre a etnografia e por isso desavém-se do conceito fundado nas concepções ocidentais, o qual é objeto de crítica por parte de Ingold (2002: 137). Este autor toma *substance* como uma transmissão vertical (geracional) de bens, saberes e sangue, ligada à descendência e à consanguinidade. Entre os ameríndios a substância está no âmbito daquilo que é

---

¹⁰⁸ Uso o termo fala, e não encantamento ou reza, tal como são caracterizadas as falas eficazes em outros contextos etnográficos, pois no caso Wajãpi não me parece que tais palavras sejam distintas das demais, como abordarei adiante. Vale notar, que quando observamos a agência da fala nesses processos, eles se assemelham também ao que se convencionou chamar de “benzimento” no contexto rio negrino. Segundo Lolli (2010), o benzimento nesse contexto é composto por uma fala que é assoprada sobre um “veículo transicional”, que serve como intermediário, ou um transporte da palavra (executada em pensamento e emitida em sopro e murmúrio) para o corpo (Buchillet apud Lolli: 68). Ainda que a construção de léxicos distintos pelos antropólogos gere dificuldade de comparação, como se verá adiante, optei por enfatizar as particularidades das falas agentivas dos Wajãpi e, em razão disso, não recorro ao jargão consolidado em outros contextos.

compartilhado por meio de cuidados e convivência; é, pois, passível de ser transformada, diluída ou intensificada conforme os caminhos da vida.

Juntamente com a crítica à ideia de substância, Ingold (op. cit.) ataca o conceito de transmissão, que em sua acepção trata estritamente dessa transferência de conteúdos (de um corpus de conhecimento já estabelecido) de uma geração a outra. Em seu esforço de pensar o conhecimento como um produto da relação dialógica do ser engajado no mundo, ele rechaça as noções de transmissão e de substância, que estariam alicerçadas em um modelo genealógico, cuja imagem é arborescente. Suas proposições fundamentam-se no modelo relacional cuja imagem é rizomática, tal como proposta por Deleuze e Guatarri. Por esse motivo ele cunha conceitos como o de *growing*, cuja ênfase recai sobre as relações entre humanos e não-humanos, constituintes do que ele denomina de “ambiente ricamente estruturado”. É nesse ambiente, em que as linhas (entendidas como fluxo) da vida de cada sujeito se cruzam e possibilitam o compartilhamento de saberes.

Apesar de Ingold auxiliar no entendimento dos processos de constituição do conhecimento, opto por não abandonar o conceito de transmissão. A noção de transmissão permite justamente falar do movimento, do trânsito de substâncias, entendidas aqui a partir das etnografias ameríndias e não como Ingold retrata em sua argumentação. A ideia de transmissão, juntamente com o conceito de substância – tal como formulada no contexto da etnologia sul-americana – é, pois fundamental para falar dos saberes pertinentes ao corpo, os quais circulam não só verticalmente, como supõe Ingold em sua crítica, mas em relações horizontais constituídas entre diferentes sujeitos (humanos e não-humanos). Vale enfatizar que essa transmissão substancial de capacidades não se circunscreve a um corpus de conhecimento estabelecido e fechado; ao contrário, são potencialidades que possibilitam o conhecer, ensabidam os sujeitos operando por meio de uma bricolagem de aspectos que estão presentes nos habitantes do cosmos.

O Saber Encorporado

A etnografia kaxinawá aponta para uma concepção de conhecimento distribuído pelo corpo – o corpo por inteiro pensa e conhece (Kensing 1995 e Yano 2009) –, como exemplifica Yano a partir da constituição de um caçador:

“[...] a definição clássica de um bom caçador (*menki*) afirma que este não apenas possui uma percepção aguçada para sentir a proximidade da caça, seu cheiro, seus movimentos – aquilo que alguns Caxinauá nomeiam *bitxi unan*, ‘saberes de pele’ -, como também um ouvido (*para*) capaz de interpretar corretamente aquilo que escuta, domínio das mãos (*meken*) para abater os animais, olhos (*bedu*) atentos para distinguir estes últimos dos *yuxin* dos mortos que rondam a floresta.” (:96).

Instigada por esses dados, busquei conversar com alguns Wajãpi sobre a existência, para eles, de uma suposta sede do saber. As respostas que recebia não me levavam muito longe, mas foram unâimes em afirmar que o conhecimento se localizava em “*janekorasã*”¹⁰⁹, em “nosso coração e/ou cavidade torácica”, sem maiores elucubrações, ao contrário do que ocorre entre os Kaxinauwá.

---

¹⁰⁹ Atualmente os Wajãpi referem-se ao coração como *-korasã*, uma corruptela do termo em português, e foi isso que ouvi como resposta acerca de um locus do conhecimento. Todavia, o termo que se usava outrora é *-pya*, que não se refere ao órgão propriamente, mas a região da cavidade torácica. Ainda se pode ouvir o uso desse termo (*-pya*) para se referir a tal porção do corpo. Dominique T. Gallois sugere, em comunicação pessoal, que a palavra *-korasã*, apesar de ser uma nítida influência do português, possui, sobretudo para os velhos, a mesma conotação de *-pya*.

No entanto, o uso de um termo, *-jipokuwapa*, para se referir à realização exímia de algumas atividades, tais como tecer, andar pela mata, carregar *panakõ*, fiar algodão etc. chamou-me a atenção. A primeira vez que notei seu uso foi quando Marâte amolava habilmente seu terçado; recomendei-lhe que tivesse cuidado com aquela afiada lâmina e ele respondeu: “*Ajipokuwapa*” [“Eu me acostumei”]. Outra vez, quando auxiliava no descascar das mandiocas, comentei com uma das mulheres que trabalhava ao meu lado que minha mão doía; perguntei-lhe se ela não sentia o mesmo, ao que ela respondeu: “*Ani, ajipokuwapa*” [“Não, eu já me acostumei” ou, em outra tradução possível, “Não, minha mão já sabe”]. Em outra ocasião mencionei o frio que fizera à noite e minha anfitriã me questionou: “*Nejipokuwapai?*” [“Você ainda não se acostumou?”]. Como se pode notar, nos exemplos listados, *-jipokuwapa* foi traduzido como “acostumar”: os pés já se acostumaram às agruras de andar descalço pela mata, as pernas a suportar o peso dos *panakõ*, as mãos à sutileza de fiar o algodão e à destreza necessária para tratar o arumã e tecer um utensílio.

Apesar da etimologia das palavras, por vezes, ser uma armadilha, já que sua segmentação nem sempre é corroborada pelos falantes, arrisco uma provável composição do termo, que deixa entrever uma concepção de conhecimento: *-ji* = partícula reflexiva, *-po* = mão, *-kuwa* = saber, *-pa* = completivo; literalmente algo como “a mão já sabe”. O contexto de uso e a provável etimologia do termo indicam, assim, um conhecimento que foi completamente incorporado, não só pelas mãos (que aparecem na composição do termo), mas pela totalidade do corpo, tendo seu aprendizado concluído (o que é indicado pelo completivo *-pa*). Daí se justifica, talvez, a sua tradução em português para “se acostumar”, termo que pressupõe um longo tempo de intimidade com uma tarefa, o que leva à constituição de uma corporalidade específica e exige uma postura reflexiva por parte do aprendiz.

Também me foi dito que a boca, em especial, sabe cantar, conforme afirmou o velho Seremete ao exaltar seus conhecimentos sobre cantos: “*Ejuru ojiga katu*” [“Minha boca canta bem”]. A boca, junto com a língua, é o órgão da fala e a facilidade ou dificuldade em falar um idioma é tratada em termos das qualidades dessas partes: “*Nejuru savevojẽ porẽgeta*” [“Sua boca é mole/leve para falar”], disseram-me, referindo-se a minha suposta facilidade em aprender a língua wajãpi. Para falar bem é preciso ter boca e língua maleáveis, que se dobrem frente aos novos fonemas de um idioma estrangeiro. Do mesmo modo, muitos Wajãpi justificam sua dificuldade com o português em virtude da dureza da língua e da boca: “*Nakuwai karai ayvu, ejuru ãtã*” [“Não sei a fala dos brancos, minha boca é dura!”]; “*Janepekõ ãtã*” [“Nossa língua é dura”].

Em uma de minhas estadias junto a eles, ao chegar a uma nova aldeia a anfitriã veio apresentar uma de suas filhas que tinha um problema de nascença. Ela me disse: “*Ememyry notekokuwai katu. Ijyva nokuwai mani’o kyr*” [“Minha filha não entende bem. O seu braço não sabe ralar mandioca”]. Segundo a mãe, os braços dela eram fracos e moles (*savevojẽ*) e, por isso, inaptos ao trabalho de ralar. Se a boca, para falar e cantar, deve ser mole e leve, os braços devem ser duros e fortes para alguns trabalhos manuais.

Em outra ocasião, um jovem que visitou São Paulo há alguns anos atrás falava de seu encantamento com a cidade. Nostálgico, dizia que desde que foi embora nunca se esqueceu da cidade e, rememorando suas lembranças, disse-me em wajãpi: “*Erea pe owereko São Paulo*” [“Em meu olho ainda existe São Paulo”], como se a imagem da cidade estivesse impregnada em suas córneas, fixada em uma memória localizada no olho.

Ainda que não tenha chegado a elaborações tão explícitas e refinadas como Kensinger e Yano mostram para o paradigmático caso kaxinawá, essas enunciações cotidianas demonstram a possibilidade de pensar, para o contexto wajãpi, um conhecimento

pertinente às partes do corpo. Se atentarmos aos procedimentos de ensabidamento, veremos que muitos deles envolvem a ingestão do coração de aves, órgão que é apontado como a sede do saber, enquanto outros estabelecem uma contiguidade entre as partes específicas que exprimem determinada potencialidade: o humor do joelho da anta é esfregado nas pernas das crianças, para que suas articulações sejam capazes de carregar os pesados *panakõ*; para se falar bem a língua do japu é mastigada e ingerida pelas crianças; para caçar bem estabelece-se uma contiguidade entre as mãos da criança e a garra do gavião, órgão responsável pela predação exercida por essa ave de rapina; para derrubar bem uma roça as mãos que segurarão o machado são lavadas com o besouro... O mesmo pode ser notado na aplicação de formigas: quando se intenta passar a capacidade de falar, as ferroadas são desferidas na língua, quando se pretende fornecer a capacidade de ralar mandiocas, aplica-se a trama de formigas nos braços, e assim por diante.

Procedimento análogo pode ser observado entre os Kaxinawá, que também fazem uso de “remédios” para potencializar o aprendizado, tal como nos conta Weber ao tratar do aprendizado da escrita. Para aprender a escrever, costuma-se “[...] pingar gotas do sumo de determinadas folhas nos olhos, o que é um recurso bastante utilizado para aquisição e aprimoramento de habilidades relacionadas aos olhos, tais como a caça e a tecelagem. Há, no entanto, vários tipos de ‘remédios da mata’ usados de diferentes formas (banho, infusões), em distintas partes do corpo, e atendendo a propósitos diversos” (2006: 211).

Além disso, o fato do coração/cavidade torácica ser mencionado como sede do conhecimento, vai ao encontro de uma série de outros dados etnográficos que apontam, segundo Belaunde (2006), o sangue como o fluído responsável pela dispersão do conhecimento pelo corpo. Esse é o caso dos Piaroa, para quem “é através da corrente sanguínea que os pensamentos circulam pelo corpo, provendo cada membro e órgão com inteligência para agir” (Overing, 2006: 20). Ainda que os Wajãpi não formulem suas explicações de modo semelhante, visto que não recortam o corpo da mesma maneira – em artérias, veias, coração... –, tal lógica de dispersão de saberes parece estar presente nos processos de ensabidamento como uma circulação externa, que pode ser compreendida como análoga à circulação interna realizada pelo sangue nessas outras etnografias. Se em outros contextos etnográficos é o sangue, por sua característica circulatória, que carrega o conhecimento (substancializado) ensabidando os órgãos e membros, no caso wajãpi os veículos de circulação, sejam os humores, as formigas ou o mero contato, são externos ao corpo e fazem com que a capacidade de conhecer passe de um sujeito ao outro.

Ligado ao corpo, no entanto, o saber pode desprender-se momentaneamente com um susto ou uma alteração abrupta dos sentimentos. Foi isso que aconteceu quando um rapaz chegou esbaforido ao pátio de Nazaré. Descascávamos uma pilha de mandioca, em uma típica tarde de conversas femininas, quando o jovem avisou sobre um suposto acidente na Perimetral Norte, no qual teriam morrido quinze Wajãpi. Nazaré se levantou assustada e todos saíram correndo em direção ao polo base Aramirã. Não tardou muito para descobrir que não passava de uma fofoca (*wariwar*), uma típica mensagem descontrolada em uma cadeia de transmissão. Voltamos à aldeia, e Nazaré disse: “*Ajimonei ôpoma’o etekokuwa*” [“Eu me assustei, meu conhecer-existir foi embora”]. O susto e o acelerar do coração fazem com que o conhecer-existir (*tekokuwa*) se descole, causando um estado de letargia e confusão.

Corpo e conhecimento se constituem, pois, mutuamente, as alterações em um causam alterações no outro, daí a possibilidade de **fazer saber** por meio de intervenções e da construção do corpo – os processos de ensabidamento.

Estar Junto

Se para os Wajãpi conhecer requer um corpo apto a tal tarefa, essa construção não é por si só garantia da formação de um sujeito pleno de saberes. É preciso, também, um aprendizado intergeracional e socialmente instituído.

Um singelo conceito parece sintetizar esse ensino socialmente instituído: *pyrĩ*, que significa “estar junto”, “lado a lado”. Quando se pergunta a um Wajãpi com quem ele aprendeu determinada história ou saber a resposta muitas vezes delinea-se a partir da seguinte estrutura linguística: “*Ajimo’e ... pyrĩ*” [“Eu aprendi junto à...”]. Esse estar junto (*pyrĩ*) remete a um aprendizado que é construído no compartilhar de uma vida: acompanhado os pais e avós em suas tarefas e empreitadas, passando noites junto às fogueiras ou lado a lado nas redes, dançando e cantando coletivamente, comendo da mesma panela etc. Aqui transmissão substancial e social – uma divisão apenas analítica – fundem-se, realizando-se plenamente na convivialidade.

Entre os Wajãpi os ensinamentos se diluem no cotidiano do tecer a vida: é na participação das atividades ordinárias que os saberes são gradativamente transmitidos em sua realização, ou seja, que se **faz saber**. Porém, ao contrário do que isso possa sugerir, não significa que não haja rigor, certa formalização ou momentos mais propícios para o ensino. Em um acampamento de caça, por exemplo, tem-se o ensejo de ensinar a construir um tapiri (abrigo temporário), de aprimorar as técnicas de destrinchar as presas, de distinguir os sons de cada animal, os nomes das árvores e suas utilidades, etc.

Foi acompanhando um grupo familiar em uma expedição de caça que observei o velho Kuruwari ensinar seus netos a construir um tapiri. Depois de uma longa caminhada, ao chegarmos ao local de dormida, Kuruwari e sua esposa começaram a orientar os netos na construção do abrigo: primeiro os meninos e o avô cortaram alguns troncos nos arredores para servir de esteios, amontoaram-nos e em seguida Kuruwari apontou onde deveriam ser colocados, enquanto os jovens fincavam e amarravam as toras, tinham seus movimentos literalmente ajustados pelo avô, que conduzia com as mãos os braços dos netos. Mais tarde passaram para a cobertura do tapiri, a esposa de Kuruwari mostrou quais açaís deveriam ser derrubados para retirada das folhas e os meninos com seus facões botavam-nos abaixo; com a palha acumulada, um dos netos subiu no tapiri, dispondo e amarrando-a na estrutura conforme as indicações e broncas que o avô lhe endereçava.

No mesmo acampamento, enquanto os meninos mais velhos seguiam todas as manhãs com os homens mata adentro para caçar, momento em que, provavelmente¹¹⁰, aprendiam boa parte dos saberes necessários para ser um bom abatedor, as crianças pequenas ficavam no acampamento junto às mulheres à espera da carne a ser moqueada. Tyri, uma jovem de aproximadamente doze anos, era a principal responsável por cuidar da caça trazida, pelando e destrinchando-a. Certo dia, ao fim da tarde, os homens trouxeram um jabuti, a mãe de Tyri o pegou e mostrou à menina onde dar a terçadada: “*Ike ne kysĩ*” [“é aqui que você deve cortar”], apontou a mãe a junção entre o casco e a carapaça que recobre o ventre do réptil. A jovem, então, desferiu um golpe certo em cada junção, o que permitiu abrir o animal horizontalmente. Suponho que foi, provavelmente, seguindo orientações desse tipo, bem como observando e auxiliando a mãe, que Tyri aprendera a destrinchar cada espécie de caça, conhecimento que, naquele momento, ela treinava e aprimorava ainda sobre a tutela da mãe e da avó.

---

¹¹⁰ Digo provavelmente, pois minha condição feminina me impedia de acompanhar essas caçadas.

Notei procedimento semelhante em algumas pescarias com *kunamĩ*: os pais carregavam o *panakõ* cheio de *kunamĩ* e o deixava à beira do rio; em seguida, orientavam os filhos a colocar o veneno – misturando-o com o barro e dissolvendo-o na água – e o que deveriam dizer – sopravam palavras exortando os peixes a se embriagarem, as quais eram repetidas timidamente pelos novinhos. No preparo do timbó também observei correções e ensinamentos feitos pela mãe que assistia às crianças batendo o cipó: um pouco impaciente, ela intercedia arrancando o cipó de quem o segurava ou o porrete de quem batia e demonstrava como deveriam ser feitas tais ações: “*erowa kyty*” [“vire para esse lado”].

Os nomes de árvores, suas utilidades e histórias também são aprendidos de forma pragmática, ao longo das caminhadas mata adentro, seja em uma pequena trilha rumo à roça, seja em uma longa viagem a uma aldeia distante ou em expedições de caça e coleta. As crianças menores são ávidas por frutos e têm sua atenção despertada por formas e cores que se destacam no solo recoberto de folhas em decomposição ou nas árvores abaixo do dossel. Diversas vezes notei que elas colhiam pequenos frutos caídos ou apontavam contra a imensidão verde um carpo colorido, fazendo a célebre pergunta: “*Moma’e pō*” [“O que é?”]. Os pais examinavam as plantas e proferiam seus nomes e outros saberes. Tal interesse vem não só do desejo de degustar o sabor doce (*ẽ’ẽ gatu*) ou levemente azedo (*ai gatu*) de um fruto potencialmente comestível, mas da possibilidade lúdica: os carpos lenhosos, em especial, tomam vida nas mãos imaginativas dessas crianças, que arrastam, empilham e amarram-nos. Assim como as exuberantes flores, que são fiadas ou amontoadas. Apu’a chegou a levar da aldeia de sua sogra uma planta rasteira (*Solanum mamosum*) apenas por que as crianças gostavam de brincar com seus frutos, como ela contou: “*Ja’y rerã ojimaraita, ja’y rerã opota katu*” [“É brinquedo da criança, a criança gosta muito”]. Tal planta tem frutos cujo formato desperta o interesse dos pequenos. Os meninos constroem, ainda, um refinado brinquedo usando complexas características morfológicas de diferentes plantas: retiram a medula do pecíolo da folha de embaúba, de textura semelhante a de um cilindro de EVA, colocam-no na extremidade de uma taboca de mesmo diâmetro, cujos nós foram previamente perfurados, na outra ponta põem sementes como as de *parakaruwa* (*Canna indica*), que são esferas pretas recobertas de uma carapaça de lignina e, por fim, com um pedaço de pau empurram a medula de embaúba, o que gera uma pressão capaz de propulsionar a semente como um tiro. Vale notar, também, que os bebês quando ficam inquietos na tipoia são rapidamente entretidos com uma folha ou com coloridas flores apanhadas pelas mães.

Desse modo, desde a mais tenra idade as crianças são gradualmente inseridas nas relações com as plantas, o que lhes aguça – ou, para usar o qualificativo de Ingold, “educa” – a atenção. Aprendem a encantar-se e a interessar-se pelas formas, cores, cheiros, texturas e sabores dos vegetais que compõem *ka’a* e *koo*. Na mesma medida em que as experiências sensoriais acumulam-se ao longo da vida, os saberes atrelados às plantas se fazem. Aprende-se seus nomes, seus usos, seus perigos, as relações com outros seres e suas histórias, ao caminhar pelos domínios da plataforma terrestre junto de seus parentes.

O saber é, portanto, gradualmente ensinado ao mesmo tempo em que é realizado e vivido; por essa razão opto pela formulação **fazer saber**. Nessa dinâmica, a relação entre gerações (pais-filhos, avós-netos) ocupa uma posição central, que é evidenciada, também, no modo como falam sobre o conhecimento: é comum que se eximam de não saber algo devido à morte prematura dos pais ou avós, o que teria ceifado o aprendizado que se desenvolve no estar junto mundo a fora.

O estar junto como meio de transmissão de saberes aponta, assim, para a observação, o aconselhamento, a enunciação e a prática conjunta na realização de tarefas. Todavia, nem sempre os ensinamentos são acompanhados de explicações; não raras vezes eles são realizados em completo silêncio. No preparo dos alimentos, por exemplo, há sempre crianças por perto brincando de imitar os adultos, que não fazem uso, necessariamente, das palavras para corrigi-los ou explicar determinado movimento ou postura corporal. Nesses momentos os ajustes para o ensino também são feitos manualmente: em muitas ocasiões presenciei a mãe ou a irmã mais velha tirar o pedaço de mandioca das mãos de uma criança para reposicionar o tubérculo adequadamente entre os dedos. Aliás, o meu próprio aprendizado nessa função se deu de maneira semelhante: ao fazer algo errado, era corrigida com uma interrupção do movimento e uma subsequente demonstração do que deveria ser feito.

O mesmo ocorre na confecção de artefatos. É comum, quando um homem começa a tecer algum utensílio, que os meninos, especialmente os mais velhos, o rodeiem para observar e auxiliar no tratamento do arumã (*Ischnosiphon arouma*). É nesse cenário que começam a fazer suas primeiras tentativas de tecer uma peneira sob os olhos atentos do homem que tece ao seu lado. Quando erram, o adulto intervém desfazendo a trama e corrigindo o padrão apenas mencionando palavras vagas como “*kyty*” (para lá). Observei o mesmo procedimento em outros afazeres domésticos que exigem grande habilidade, isto é, uma interação entre percepção, conhecimento, movimento e material, tal como propõe Ingold (2000).

Algo semelhante foi descrito por Weber (2006) para os Kaxinawá acerca da transmissão dos desenhos *kene* e da tecelagem:

“Certamente, fiar algodão não é algo que se aprende com explicações verbais, pois, como qualquer habilidade manual, requer muita prática. Contudo, no começo de meu próprio aprendizado, eu estava certa de que algumas dicas básicas poderiam me ajudar, tais como: em que parte da perna exatamente colocar o fuso, como girá-lo, quão esticado deve estar o fio, etc. No entanto, esse tipo de explicação parecia alheio àquele contexto. [...] tratava-se de um aprendizado ‘sem palavras’. [...] Para os Kaxinawá, a aquisição de uma habilidade é percebida como algo estritamente vinculado ao convívio que se mantém com ela, já que é nesse espaço-tempo de observação, de imitação e de prática que o aprendizado se dá.” (:196-197).

Essa transmissão “sem palavras” a qual a autora se refere, ocorre, entre os Wajãpi, em uma dinâmica de observação, participação e treino prático, cujo início na infância é marcado por um tom lúdico, fornecido pelo uso de instrumentos *-jimaraita* (de brinquedo) descrito alhures (Oliveira, 2006).

De volta aos Kaxinawá, ao tratar da alfabetização Weber demonstra seu espanto frente uma escola indígena que tem como estratégia pedagógica a repetição mecânica: aprende-se a escrever por meio da cópia incansável do desenho das palavras sem, contudo, fundamentar a associação entre som e grafia. Tal estranhamento entre a sua concepção de um bom ensino e a prática escolar dos Kaxinawá é explicitado pela autora: “[...] é uma tensão latente entre duas concepções distintas de aprendizado: a da ‘conscientização’ e a da ‘memorização’” (:193). A saída explicativa de Weber é que o método didático kaxinawá segue “o mesmo padrão de aprendizado das habilidades tradicionais, como, por exemplo, a tecelagem” (op. cit.), na qual a repetição mecânica é a técnica de aprendizado.

Porém, ao contrário do que Weber descreve para os Kaxinawá, a repetição e a imitação, ainda que configurem mecanismos fundamentais de transmissão de saberes entre os Wajãpi, parecem ser compreendidos de modo diverso, pois não se referem a uma

replicação idêntica (ponto a ser abordado detidamente adiante). No caso wajãpi, o verbo que é correntemente traduzido como aprender (*-jimoe*) fornece pistas de como esse processo opera. Linguisticamente esse termo pode ser decomposto da seguinte forma: *-ji* = partícula reflexiva + *-moe* = ensinar (ação realizada por quem transmite um saber). Nesse caso, “eu aprendo”, *ajimoe*, em sua tradução literal seria “eu me ensino”. Se, de fato, for possível extrair das palavras nativas explicações sobre suas concepções e conceitos, poderíamos, nesse caso, sugerir que o aprender, para os Wajãpi, é um processo que requer certa autonomia do aprendiz, o qual ocupa uma posição ativa e marcada nessa dinâmica: aprender é ensinar a si mesmo. Ao observar e repetir uma tarefa, o aprendiz não a faz de modo idêntico, uma vez que a realiza de maneira autônoma e reflexiva. “Aprender junto” (*-jimoe pyri*) a alguém, não é concebido como uma transmissão vertical de conteúdos por meio de exegeses e imitações, mas como um processo criativo onde o aprendiz trilha seu próprio caminho junto ao mestre. Se, para Weber, a criatividade tem espaço apenas posteriormente entre os Kaxinawá, quando um saber já foi plenamente consolidado, proponho a partir do caso wajãpi, que a marca pessoal, ativa e criativa ocorre desde o início da aprendizagem, já que esta fundamenta-se em uma relação dialógica.

O modo como Ingold (2000) constrói o conceito de *skill* (“habilidade”) pode auxiliar no entendimento dessa concepção de aprendizado. O autor forja o conceito de habilidade com o intuito de dissolver as divisões entre corpo e mente: conhecimento, percepção e destreza agem conjuntamente na execução de tarefas¹¹¹, em uma ambiente ricamente estruturado que exige adequação e resposta constantes do sujeito. Se na criação de animais, na caçada, na confecção de objetos, no cultivo ou coleta de plantas o sujeito está inteiramente – mente e corpo indissolúvel – engajado em um mundo estruturado, a relação entre mundo e sujeito é marcada por uma agência mútua, em que o ambiente elabora o sujeito e o sujeito cria o ambiente¹¹². Algo semelhante parece ocorrer com o aprendizado, no qual mestre e aprendiz se engajam na transmissão de um saber e cada qual responde ativamente às ações do outro. Cada momento de transmissão é, pois, único e diferenciado, na medida em que não há um polo ativo e outro passivo: o aprendiz é que “se ensina”.

Estar entre Crianças, Estar entre Adultos

Como mencionado, o problema de Ingold com o conceito de transmissão diz respeito à carga semântica que o autor o restringe: a passagem de conteúdos de uma geração à outra por linhas de descendência. Ao tratar do aprender junto, dei maior ênfase, de acordo com os próprios Wajãpi, às relações intergeracionais na transmissão de saberes, sem, no entanto, fazer uso da conotação que Ingold imputa ao termo. Ainda que pautada numa relação vertical, de pais-filhos e avós-netos a passagem de determinado saber de um sujeito a outro nunca ocorre de forma passiva e imutável, a inovação e criação são partes integrantes desse processo.

Entendida desse modo, a transmissão permite tratar do movimento dos saberes de um sujeito a outro que opera no estar junto. A convivialidade, nesse sentido, não se limita apenas à convivência entre adultos e crianças, mas abarca, igualmente, o estar entre adultos, o que é mais evidente, e o estar entre crianças.

No primeiro caso – estar entre adultos –, é importante inserir as relações de afinidade como um fluxo de troca e partilha de saberes. Apesar do padrão uxorilocal, os casais wajãpi

---

¹¹¹ Note-se que o foco de sua análise recai sobre as atividades de subsistência e a produção de artefatos.

¹¹² Tal relação está presente também em seu conceito de *dwelling* (“habitar”) (Ingold 2000).

transitam com frequência nas aldeias de origem de cada cônjuge, alternando períodos lá e cá. Com isso, estabelecem trocas entre sogros e genros, entre cunhados, sogras e noras, e entre cunhadas. No caso feminino, as trocas de cultivos e saberes associados (nomes e histórias) assumem um papel central; é por meio das relações de afinidade que uma mulher incrementa sua coleção de plantas cultivadas (Oliveira 2006 e 2008). A rota sogra-nora também é marcada por ensinamentos de receitas culinárias: quando recém-casada, a nora é observada e corrigida pela sogra nos preparos dos alimentos. Quanto à vertente masculina, o ensinamento dos caminhos e dos locais de caça constituem saberes fundamentais para os recém chegados a uma nova aldeia e seu aprendizado ocorre entre cunhados que percorrem junto as rotas cinegéticas. No mais, as diferentes versões de narrativas e histórias são compartilhadas noites adentro e em outros momentos de convívio.

Nota-se, pois, um recorte de gênero. Atividades como descascar, ralar e espremer mandioca, reúnem as mulheres wajãpi que deixam estar, sentadas sob as cascas do tubérculo, cobertas de amido que respinga e envoltas pelo cheiro azedo do tucupi. É nesse ambiente que se desenrolam muitas conversas. Nos primeiros momentos de caxiri o convívio feminino é também marcadamente intenso: as mulheres sentam juntas, dividindo os poucos bancos destinados a elas, ou então em redes, entoam os belos *sa'i kō oĩgarã* (cantos das avós), além de tecerem conversas. Em mutirões (*posirō*) para capinar e plantar roças ocorre igualmente uma separação: homens de um lado, mulheres de outro. É nessa convivência íntima que elas comentam sobre os cultivos, sobre as roças, sobre os filhos etc.

O estar junto, todavia, não se restringe aos adultos. Na vida da aldeia a convivência entre crianças, que muitas vezes se reúnem em bandos, é marcante. É muito comum os pais deixarem os filhos mais novos a cargo daqueles que têm dois ou três anos a mais. Ver uma menina ou menino de cinco anos carregando um bebê na tipoia é cena corriqueira. Além de brincarem juntas, as crianças observam umas as outras e se ajudam nas tarefas.

Quando a jovem Tyri tratava a caça na expedição acima mencionada, era comum ter alguma criança debruçada sobre seus ombros olhando ou apenas ansiando um pedaço de carne. Na ocasião em que ela destrinchava o jabuti havia um pequeno menino (seu primo cruzado, MBS) acorrido junto a ela, observando-a atento. Ela separou os ovos, colocou o fígado para assar e deu à avó. O pequeno mantinha-se entretido ao seu lado; ela ainda cortava o jabuti quando pegou uma parte pulsante do animal (devido ao singular sistema nervoso dos répteis) e passou para o garoto, dizendo: “*Epy esa*” [“Pegue para experimentar”]. Com o pedaço de carne entre os dedos, ele lhe perguntou: “*Moma'e pō*” [“o que é?”]; “*Ikorasã, no mano!*” [“é o coração dele, não morreu”], ela respondeu. Tyri ensinava-lhe, a seu jeito, como era o coração de um jabuti: sua textura, seu calor, seu movimento e a afamada resistência à morte, narrada nas desventuras de jabuti.

Nas ocasiões em que há caxiri, a organização e socialização das crianças entre si é ainda mais intensa. Enquanto os adultos estão tomados pelo evento e pela beberagem, as crianças juntam-se para brincar, preparar algum alimento, cuidar dos mais novos, tomar banho... Certa feita, fiquei a observar um pequeno bando de infantes (o mais velho deles deveria ter uns 10 anos) organizar-se para preparar beiju. Nesse dia não havia massa de mandioca sobre os jiraus e eles tiveram que fazer uma colheita rápida dos pés de maniva nos arredores da aldeia. Descascaram, ralaram e o menino mais velho, que coordenava os trabalhos, pegou um tipiti *jimaraita* (feito em escala reduzida, de brincadeira) e se encarregou de enchê-lo e espremer a massa com auxílio do peso dos mais novos. Depois de espremidos, os cilindros de massa foram colocados no jirau. O mais velho acendeu o fogo e as meninas prontamente começaram a espalhar a massa sobre o forno. De lá saíram alguns beijus disformes, que foram comidos com ovo cozido, igualmente preparados por eles.

Nesses contextos, muitos dos saberes observados na vida cotidiana – quando as crianças auxiliam nas tarefas ao mesmo tempo em que brincam de imitar os pais – tem nesses momentos extraordinários (de caxiri) a possibilidade de serem realizados de forma autônoma, ocasião em que há um grande espaço de improvisação por não estarem sob o jugo dos adultos. E o saber, mais uma vez, se faz.

Esse mesmo mecanismo opera no aprendizado das plantas, como pude notar em uma situação exemplar. Participava de um mutirão para capinar uma roça que estava sendo tomada por plantas daninhas e as crianças, como de praxe, acompanharam seus pais. Logo que chegamos os homens seguiram para um lado, as mulheres para outro e as crianças acompanharam suas mães. Sem ferramentas os pequenos improvisavam com pedaços de pau, com os quais batiam e derrubavam as plantas espinhosas. Contudo, logo os infantes afastaram e se entreteram com brincadeiras e com uma planta invasora repleta de frutos comestíveis, *uruvukã'ãe* (*Physalis sp.*). Uma pequena algazarra chamou minha atenção, larguei a enxada e fui ver o que eles faziam de tão divertido: eles coletavam, comiam e juntavam os frutos de *uruvukã'ãe*, riam, cantarolavam e imitavam a fala dos adultos. Depois de um tempo nessa pequena atividade de coleta, voltaram a brincar de capinar. Ao lado delas voltei também ao trabalho, quando, então, arranquei um pequeno arbusto repleto de frutinhas pretas e redondas. As crianças olharam aquele arbusto em minhas mãos e disseram em coro: “*Moma'e pō*” [“O que é?”]. Todos iam repetindo a pergunta em uma polifonia aguda. Um deles se aproximou e pegou um frutinho, ato que foi repetido por outros, apertou-o entre seus dedos até estourar, cheirou e provou com a ponta da língua, repetindo a indagação: “*Moma'e pō*”. Como na cena de abertura desse terceiro trecho (cf. :156), nota-se que as crianças operacionalizam um escrutínio, movidas pela curiosidade de saber sobre as plantas. Trata-se, pois, conforme expus na primeira parte, da constituição de experiências, do acúmulo de perceptos que é fundamental no reconhecimento, identificação e nomenclatura dos vegetais.

Desse modo, a convivialidade entre sujeitos movimenta os saberes, constituindo-os em seu próprio trânsito ao tecer a vida, ao **fazer saber**. A transmissão que acontece no “estar junto” não possui apenas uma dimensão geracional, mas ocorre tanto entre iguais (humanos, parentes, da mesma geração, do mesmo gênero) como entre diferentes; não só entre outros, mas também entre humanos parentes na medida em que cada sujeito consiste em uma *combinação única* de procedimentos de ensabidamento e de momentos singulares de “estar junto”, trilhados ao longo dos domínios cosmológicos (roça, aldeia, floresta e rios) e da vida social.

Conhecer: uma Relação entre Sujeitos

O “estar junto” e os processos de ensabidamento, como meios de constituição de saberes, apresentam-nos indícios para refletir sobre outra questão: Qual a origem do conhecimento? Como se dá sua aquisição?

Em uma ontologia na qual tudo é dotado de agência e compartilha uma humanidade de fundo, as relações são sempre entre sujeitos e todo o conhecimento provém daí¹¹³. É nesse

---

¹¹³ Diversas etnografias trazem exemplos de como cada povo adquiriu bens e saberes vindos das mais distintas alteridades. Em “O cru e o cozido” Lévi-Strauss nos brinda com diversos mitos ameríndios, os quais narram a aquisição das artes da civilização por meio de realções com seres variados. Carneiro da Cunha (2009b: 328) formula tal concepção como uma característica amplamente compartilhada por diversos povos: “[...] povos inteiros, como veremos, podem pensar suas culturas como exógenas, obtidas de outrem”.

âmbito que os Wajãpi falam sobre a aquisição de saberes que vieram de animais, plantas, e astros, à época em que todos falavam uma mesma língua:

“- Ao filho do sol, que visitava diariamente a terra, para controlar suas plantações à beira das lagoas, os homens devem as flechas verdadeiras (**wyva**) que vieram substituir os pesados dardos de madeira que usavam em tempos antigos.

- Ao macaco prego, os Wajãpi devem o timbó, veneno de pesca com que o animal conseguira matar a anaconda [...].

- Com os defuntos (espectros terrestres) enfim, os homens aprenderam alguns dos motivos decorativos mais apreciados, reproduzidos no trançado dos cestos e nas pinturas corporais.” (Gallois, 1980: 80, 81).

Muitos dos nomes das árvores também foram aprendidos no início dos tempos, alguns deles dados e ensinados por *janejarã*, outros aprendidos na comunicação com os animais. Wyrakauri, um dos primeiros homens, em suas andanças ouviu a cutia chamando a castanha de *jãã*, depois observou o tucano comendo bacaba (*pino*) e cantando “*ky ky ky pino, ky ky ky pino*” e, mais adiante, em seu caminho encontrou uma *kutiara* (tipo de cutia) correndo e dizendo “*wiri wiri wiri wiri*. Esse é o *wiri*”, *kutiara* lhe disse mostrando a palmeira marajá (*Bactris elegans*). Assim tais nomes foram aprendidos e transmitidos até os dias de hoje. Além dos epítetos, os modos de consumo desses frutos também foram ensinados por animais, como me contou Rosenã:

“Foi o tucano que deu nome da bacaba, como eu te contei. Acho que os nossos antepassados não conhecem como que prepara... Aí como o tucano mostrou, depois filho do Wyrakauri tirou essa bacaba, aí perguntou para o pai dele: ‘Como que prepara?’. Aí japu cantava: ‘*karuru romô ja’u*’, temos que tomar caldo. Aí eles preparam e tomaram. E também aquela castanha, os filhos pegaram e: ‘Como que corta meu pai?’, falaram para Wyrakauri. Aí arara está falando em cima deles: ‘*Jauwa jauwa*’, corta, corta ela fala. Depois, ‘de que que nós vamos cortar, pai?’ perguntam eles. Aí passarinho *turuku’ã*, canta ‘*jaytu jaytu*’, vocês tem que cortar com machado. ‘E como que a gente come?’. Aí aquele *tókãmiti* [tucano pequeno] está cantando: ‘*karau karau karau*’, aí eles comeram¹¹⁴”.

As festas e as pinturas corporais também têm suas origens atribuídas as relações travadas com alteridades no início dos tempos. Foi durante a festa primordial, onde ocorreu o processo de especiação, que os homens pegaram os cantos e as danças da gente-surubim, da gente-pacu, da gente-borboleta... Ao presenciarem todas essas gentes exibindo suas festas, os *taivígwerã* apreenderam por imitação (*-wã’ã*) as danças e cantos que são encenados até hoje (Gallois 1988 e 2006). Os padrões gráficos *kusiwarã* foram igualmente adquiridos nesse tempo, a partir da observação do corpo morto de *moju*¹¹⁵ (Gallois, 2006), como nos explicam os professores e pesquisadores wajãpi:

“Antigamente não existiam os padrões *kusiwarã* usados pelos Wajãpi. Foi no passar do tempo que surgiram vários tipos de pinturas e cores. As tintas coloridas surgiram do bucho da cobra grande morta. Os animais, aves e peixes escolheram e pegaram essas tintas para se pintarem. Foi quando fizeram uma grande festa. Os primeiros homens também participaram e viram todos dançando; foi quando eles pegaram os padrões *kusiwarã* de borboleta, pacu, aracu, surubim, arara, macacos, etc. E os

¹¹⁴ Tais falas e cantos das aves não são em língua wajãpi, suponho que são expressões da língua dos animais que, no passado, foi compreendida pelos *taivígwerã* (ancestrais).

¹¹⁵ Como nos explica Gallois, o *moju* de onde foram copiados os *kusiwarã* refere-se a um ser primordial: “no centro da pequena terra originária havia um lajedo de pedra onde vivia um ser poderoso e muito temido que foi morto pelos humanos. Ao morrer, entretanto, transformou-se numa imensa cobra, a *anaconda* – ou *moju*, na língua wajãpi” (2006: 13).

primeiros homens pegaram também o padrão de moju, a cobra grande morta.”
(Professores e Pesquisadores Wajãpi, 2009: 11).

A transmissão de saberes entre diferentes sujeitos (as diversas gentes) não remete, no entanto, a uma dinâmica passada, ela continua efetiva, sobretudo, nos procedimentos de ensabidamento descritos acima.

Outro exemplo atual de transmissão de saberes entre gente-wajãpi e gentes-outras é o xamanismo. O empajejar depende de relações travadas com outros pajés e com os *-jarã* de animais, plantas e fenômenos naturais, que transmitem ao empajejado suas substâncias. Como explica Gallois: “De fato, os i-jar acabam por se fazer presentes substancialmente no corpo do xamã. Este é visto como ‘recipiente’, e o conceito õpi-wan corresponde a uma relação de consubstanciação” (1996 :47). Tal relação foi descrita por um Wajãpi à referida antropóloga: “Minha mulher não quer só peixe pescado. Aí atirei caça. Aí meus õpi-wan espantaram. Fiquei muito doente porque õpi-wan dava porrada. [...] Ainda tenho um pouco. Talvez devagar dono da samaúma me ensine durante o sono” (op. cit. 51). Esse aspecto foi também relatado por Seremete na conversa sobre árvores-pajé, reportada na primeira parte dessa tese (cf.: 69-71). Em suma, é o compartilhar de substâncias e a comunicação entre esses sujeitos distintos, que conduzem ao empajejamento, garantindo a circulação, a negociação e a manipulando das relações com tantas alteridades.

Ressalto, ainda, as relações estabelecidas com os inimigos (*ãpã*) como outra fonte importante na aquisição de saberes. Um caso exemplar é a festa do milho (*avasí moraita*), que foi aprendida na ocasião em que um casal de crianças wajãpi foi sequestrado por um grupo canibal, os Warikena, sendo criado por eles. Depois de algum tempo o menino empreende fuga e regressa ao seio de seus parentes, ensinando-lhes a festa e os cantos que aprendera junto aos Warikena.

Os padrões gráficos chamados *kaparu kusiwa* (desenhos de borduna) também estabelecem uma ligação direta com os padrões dos inimigos, sobretudo aqueles pertencentes aos povos caribe vizinhos (Gallois, 2006)¹¹⁶.

Atualmente os Wajãpi estabelecem trocas diretas com os temidos Aparai e Wayana¹¹⁷ na CASAI de Macapá, por ocasião das internações para tratamento médico. Nesse contexto adquiriram um novo modelo de flauta e algumas músicas, tal como me relatou Siro, que em um desses encontros aprendeu a fazer de um cano de PVC uma *ãpã jimi’a* (flauta de inimigo). Note-se que tal procedimento se insere em uma dinâmica de longa data, já que a maior parte das músicas tocadas hoje são atribuídas aos animais e inimigos.

A relação com os brancos, circunstancialmente inscritos na categoria dos inimigo¹¹⁸, mostra-se, nos tempos atuais, uma rota privilegiada para a aquisição de novos saberes. Nesse sentido, é interessante pensar como se constitui a relação com os inimigos, a despeito da tensão e da agressão eminentes que a caracterizam. É desses outros que advêm muitos

---

¹¹⁶ O repertório *kusiwarã*, aliás, é um caso paradigmático de como esses processos de incorporação de novos elementos continua operante: recentemente, incluíram o uso de logotipos de grandes marcas, como Nike, Puma e Adidas na composição da pintura corporal.

¹¹⁷ Inimigos históricos, que são constantemente acusados de enviarem cobras e agressões aos Wajãpi, por meio de seus poderosos pajés.

¹¹⁸ Os marcadores wajãpi de distância social são complexos e foram tratados em detalhe por Gallois (1988 e 2007). Como ela mostra em artigo recente (2007), trata-se de uma categorização que é finamente ajustada e manejada circunstancialmente. Ainda que os brancos (*karai kô*) não sejam tratados correntemente como *ãpã* (traduzido como inimigo), eles podem vir a ser incluídos em tal categoria conforme o contexto. Quando falam em português, o termo para caracterizar essa posição dos brancos é “inimigo”, como se pode ler na conversa reportada no corpo do texto.

saberes e objetos que despertam o interesse dos Wajãpi. O ideal, por esse motivo, não é um afastamento completo, mas a manutenção de uma boa distância que permita uma relação onde se possa tomar saberes.

Em uma conversa – quase anedótica – com uma jovem wajãpi, o tema da boa distância entre alteridades (especificamente os brancos) com o ensejo de pilhar saberes e manter relações de inimizade veio à tona. A mãe da menina pediu que eu conversasse em português com a sua filha para que ela treinasse a língua. Inicei o diálogo que culminou no ponto reproduzido abaixo:

J – Você vai estudar em Macapá, como seus irmãos?

M – Não sei. Minha mãe é que sabe.

J – E você gostaria de estudar na cidade?

M – Sim.

J – Você prefere morar aqui ou em Macapá?

M – Aqui na aldeia.

J – Então por que você quer morar lá?

M – Para aprender mais a língua de *karai kō*.

J – E você é casada?

M – Não.

J – Você tem namorado?

M – Não. Não quero namorado.

J – Por que você não quer?

M – Só tem namorado feio... Também namorado não vai me ajudar a aprender a língua do branco.

J – Então você quer casar com um branco?

M – Não.

J – Por que não?

M – Ele não vai ajudar a cuidar da minha terra.

J – Mas para você branco é amigo ou inimigo?

M – É inimigo!

J – Então por que você quer aprender a língua do branco?

M – Para poder brigar com o branco.

Obviamente essa fala está imersa em uma conjuntura recente, em que os Wajãpi têm que lidar com a terra demarcada, cercada física e politicamente pelo mundo dos brancos. Entretanto, esse modo de se relacionar com os inimigos, por meio da aquisição de seus saberes como uma forma de manutenção das relações de hostilidade, não é algo decorrente do contato, mas, antes, um modo estrutural de se relacionar tanto com sujeitos diversos (vide Viveiros de Castro 2002: 401-456) quanto com o conhecimento, cujo valor advém justamente do fato de vir de fora, isto é, de uma relação com determinada alteridade potencialmente perigosa. Nesse sentido, o saber pode ser entendido como mais um operador daquilo que Carlos Fausto formulou, para os contextos tupi, como “predação familiarizante”:

“[...] a predação implica, necessariamente, uma fase complementar, a domesticação ou familiarização, qual seja, o processo de amansamento dessas subjetividades alheias, de conversão de uma relação de hostilidade – perigo – em aliança ou mesmo filiação. A familiarização ou domesticação é, pois, o que permite integrar o outro ao mesmo” (Sztutman, 2005: 74).¹¹⁹

Em um contexto mais geral, a apreensão do conhecimento enquanto um processo de predação pode enquadrar-se em uma “estrutura amazônica” de relação, conforme propõe Viveiros de Castro (2002) a partir do problema da afinidade. Como explica o autor, a *diferença* é o motor da socialidade ameríndia, ao qual Lévi-Strauss já havia chamado a atenção :

“É justamente porque, na Amazônia, a alteridade é uma relação interna que se pode afirmar, sem pretender ao paradoxo, que algumas sociedades da região não têm interior. Assim, dizer que o exterior engloba o interior não significa dizer que o segundo está (tautologicamente) dentro do primeiro [...] mas sim que o exterior é *imane*nte ao interior [...]” (Viveiros de Castro, 2002: 430).

Tal tema foi discutido em trabalho anterior, quando atentei para um assunto de grande interesse das agricultoras wajãpi: a troca de cultivares. Os Wajãpi são ávidos por colecionar cultivos que cristalizam em si as relações com muitas categorias de alteridade. Daí se explica tamanha diversidade intraespecífica em suas roças, não obstante qualquer funcionalidade prática (Oliveira 2006 e 2008). É importante notar que o cultivar condensa um conjunto de saberes – relativos ao modo de plantio, às histórias de aquisição, aos nomes, às receitas culinárias, etc. –, adquirido nas relações de sujeito a sujeito por ocasião da troca de manivas, sementes e mudas. A despeito dos perigos apontados por eles, tais como a eminência de se trazer pragas e das plantas de fora “brigarem” com os cultivos das avós (*sa’i kô*), a dinâmica de troca e entrada de novos cultivares mantém-se ativa.

A partir das relações travadas entre sujeitos (humanos, não-humanos, consanguíneos, afins, e inimigos) constrói-se, assim, um corpus de conhecimento, cujo valor reside na produção e acúmulo de relações diversas a fim de estabelecer fluxos ininterruptos de saberes.

Um conhecimento que se constitui na relação entre sujeitos é, por sua vez, cercado de perigos e necessidade de uma gestão cuidadosa, o que pode ser notado, por exemplo, no caso do *kusiwarã* abordado por Gallois (no prelo). As pinturas corporais possuem prescrições de uso, pois estão sob constante vigilância de seus *-jarã* (*moju*, borboleta, peixes, etc.), que podem exercer ação retaliatória caso os Wajãpi as pintem de modo abusivo, como eles mesmos nos explicam:

“Nós não usamos os padrões de qualquer jeito na pintura corporal. Não se pode fazer qualquer pintura nas crianças recém-nascidas, como por exemplo: padrão de sucuriju, padrão de onça, padrão de surubim, padrão de jacaré. Senão, o dono desses padrões pegará o princípio vital da criança recém-nascida, depois a criança vai começar a chorar, vai ficar doente e pode até morrer.” (Professores e pesquisadores wajãpi, 2009: 68).

O perigo que ronda o uso descuidado do *kusiwarã* encontra-se, potencialmente, em todos os saberes vindos de fora. Outro exemplo é o caso de *kajã makui*, narrado no filme “Segredos da mata” e tratado por Gallois:

“[As] Narrativas explicam como *Kajã makui*, dono de um pó mágico que permitia ao seu detentor se tornar invisível, cedeu sua magia a um antigo Wajãpi, com a

---

¹¹⁹ Gallois em sua tese já apontava para a estratégia de aproximação e domesticação do inimigo, tendo como ponto de partida as narrativas míticas e as classificações wajãpi da alteridade (1988: 146-149).

recomendação de não revelar sua origem. Durante um tempo, o novo usuário do pó mágico controlou seu uso, para namorar escondido, para obter caça em abundância e para matar seus adversários. Um dia, pressionado por curiosos, não se conteve e contou. A magia perdeu seu efeito, voltou para seu dono.” (no prelo: 3).

A perda de eficácia de um saber, em decorrência ao desrespeito de uma condição imposta pelo sujeito que o cede, também aparece em um caso recente: um professor wajãpi, durante intercâmbio no Acre promovido por ONGs, pode provar a ayahuasca. Em sua experiência miratória, seu - ‘ã (princípio vital) encontrou um pajé, a quem solicitou ajuda para curar uma irmã que sofria de infertilidade. O pajé forneceu-lhe três pequenos comprimidos e recomendou que ele desse um a sua irmã e os outros dois a quem mais precisasse, sem, no entanto, mencionar-lhes a origem de tal remédio. Caso contrário, o pajé o tomaria de volta. Em seguida seu - ‘ã foi à aldeia no Amapari, lá medicou a irmã, sem nada lhe contar. Depois de alguns meses, a irmã teve sua primeira gravidez, confirmando a eficácia do procedimento. Em outra conversava uma mulher contava-me sobre os remédios usados para amansar visitantes e os temidos venenos para causar infertilidade, ambos depositados sorrateiramente nas cuias de caxiri. Segundo essa Wajãpi, não se deve contar a ninguém quando tais procedimentos são realizados, sob o risco do dono do remédio retirar sua eficácia. O problema, nesses casos, como nos explica Gallois, é que “[ao] Enunciar a fonte, fazer aparecer o dono de um saber restrito e ainda sob controle de seu dono é sempre perigoso, pois chama sua atenção, sua reação de vergonha ou mesmo de ira” (op. cit.). Contudo, se em alguns âmbitos a fonte do saber não deve ser revelada, em outros ocorre justamente o inverso, como se verá adiante, já que cada sujeito e circunstância possuem exigências particulares.

8ª Nota sobre Ciência – Conhecer: uma Relação entre Sujeito e Objeto

Segundo Stengers e Prigogine (1984), é com a Ciência Clássica – como um ramo do que posteriormente Stengers (2007) denomina de Ciência Moderna – fundada por Isaac Newton, que a Natureza foi concebida como composta por fenômenos regulares, que deveriam ser desvendados pelo espírito investigativo da razão humana. A Natureza se apresentava, assim, como exterior e autônoma em relação aos homens, um mundo passível de ser matematizável e descrito por regras universais. É nesse contexto que a distinção fundamental entre sujeito e objeto, respectivamente o polo ativo e o polo passivo no processo de conhecer, toma forma. Como se pode notar na explicação de Stengers:

“A concepção clássica do sujeito e do objeto é o resultado de uma divisão polêmica. O sujeito ‘livre’ é aquele que se depurou da opinião de uma vez por todas. Ele sabe que só lida com objetos, cujo modo de existência é absolutamente diferente do seu. Sabe como se relacionar com esses objetos, no sentido em que essa relação nada tem em comum com a maneira pela qual se relaciona a outro sujeito. De uma forma ou de outra, o poder, a iniciativa, o problema estão do lado do sujeito, estando o objeto do lado da ‘causa’, daquilo a propósito do que os sujeitos discutem e emitem juízo.” (2007: 186).

A cisão entre sujeito e objeto, por sua vez, deixa entrever uma ontologia que define uma relação assimétrica na produção do saber. Se entre os Wajãpi os saberes circulam e se constituem em uma relação sujeito a sujeito, o que exige uma série de cuidados e negociações, nessa ontologia científica o objeto aparece como uma antinomia do ser e não

exerce força sobre os sujeitos – ao menos no que Latour denominou de “plano oficial”, ou seja, na representação que Ciência constrói de si mesma.

Apesar de Stengers debruçar-se sobre os estudos de física clássica, primeiramente, e nas ciências de laboratório, em um segundo momento, podemos estender suas proposições para a taxonomia botânica. Recuperando o breve histórico traçado na primeira parte dessa tese (cf.:28-30), se, de início – com Lineu e Jussieu – a ordem dos seres vivos era atribuída a uma determinação Divina, posteriormente tal causalidade é deslizada para a Natureza, como se pode notar no desenvolvimento da atual taxonomia filogenética, cujo pressuposto filosófico é de que a ordem está dada pelos processos evolutivos responsáveis pela configuração dos seres vivos tal como são conhecidos hoje. Cabe ao homem de ciência decodificar essa ordem e traduzi-la em palavras e sistemas, estabelecendo o que são sinapomorfias (características derivadas de um processo evolutivo que embasam uma relação monofilética, na qual um grupo descende de outro), ou meros acasos de convergência (caracteres compartilhados por grupos evolutivamente distantes). Nessa relação de produção de conhecimento, o taxonomista é o sujeito capaz de problematizar e compreender uma ordem que está dada em uma Natureza exterior, regular e passiva no processo de conhecer. Nesse contexto, as plantas se apresentam como o objeto por excelência e os taxonomistas botânicos como sujeitos, que se debruçam sobre elas com cuidadoso escrutínio, intentando atingir uma classificação fiel às relações evolutivas entre os diferentes grupos de vegetais.

Mas as posições de sujeito e objeto não são dadas e estabilizadas tal como propõe o discurso oficial. Se a ontologia evolutiva pressupõe uma humanidade exclusiva aos homens, o que torna plantas e animais aptos a ocuparem de partida a posição de objeto, quando passamos para as pesquisas que envolvem humanos ou suas partes, o processo de objetificação se deixa entrever. Um bom exemplo da dinâmica de criação de objetos é a controvérsia em torno das células HeLa – a primeira cepa de células humanas cultivadas com sucesso, que foram retiradas do câncer cervical de Henrietta Lacks na década de 1950.

Esse caso nos revela como as células passaram por um processo de desumanização, no qual o primeiro passo foi a obliteração do nome de sua “doadora”. Designada por uma sigla (HeLa), a linhagem de células descola-se da pessoa da qual fora retirada e, consequentemente, apaga sua história. Note-se que tal controvérsia, em virtude de poderoso arranjo, só veio à tona quase seis décadas após os procedimentos de cultura que a popularizaram (Skloot, 2010).

Ao recuperar outro caso de cultivo de células humanas sem consentimento prévio, desenrolado no final da década 1970, Skloot reproduz parte da fala do paciente Jonh Moore ao tomar conhecimento, tempos mais tarde, do ocorrido: “Foi muito desumanizador ser conhecido como Mo, ser chamado de Mo nos registros médicos: ‘Eu vi Mo hoje’. De repente, eu não era a pessoa que Golde [o médico] abraçava, eu era Mo, eu era a linhagem de células, como uma fatia de carne.” (op. cit.: 254). Constrói-se, assim, um objeto, as células Mo ou HeLa, que pode ser vendido e sofrer todos os tipos de ação para produzir novos saberes, na medida em que não estão mais ligadas aos sujeitos.

De outro lado, a família Lacks não compreende as células HeLa da mesma maneira: os parentes enxergam-nas como parte de sua mãe, tia, esposa ou avó que, mesmo morta, ainda povoa laboratórios de todos os cantos do mundo; são células que mantêm acesa a memória da dolorosa doença e das atrocidades médicas pelas quais passou essa matriarca

negra¹²⁰, e que, pior, geram dividendos aos laboratórios que vendem a poderosa cepa, enquanto os familiares vivem na penúria. Ao saber que as células de sua mãe passaram por todo tipo de experimentos, de teste com bomba atômica a experiências na lua, a filha de Henrietta “ficou aterrorizada e em dúvida se as partes de sua mãe usadas nas pesquisas conseguiam sentir as coisas que os cientistas vinham fazendo com elas” (op. cit.: 240).

Na trincheira oposta, a comunidade científica insiste em tratar tal material apenas como células HeLa: objeto do progresso da Ciência para o bem da humanidade. A própria patente de laboratórios sobre as linhagens de células HeLa, Mo e outras aponta para uma dissociação entre sujeito e objeto: tais células só podem ser patenteadas na medida em que são pensadas como fruto da engenhosidade humana, isto é, objetos produzidos por sujeitos criativos e de sapiência. Em uma discussão acerca dos direitos financeiros da família sobre a comercialização da linhagem HeLa, os defensores do laboratório alegaram que, pelo fato dessas células estarem há tanto tempo sendo cultivadas, elas já não teriam o DNA idêntico ao de Henrietta e, portanto, não pertenceriam mais a ela e, conseqüentemente, a sua família. Um pesquisador que dedicou anos ao estudo dessas células, ao ser consultado por Skloot acerca da celeuma, explicitou a posição dos cientistas:

“Robert Stevenson [...] riu quando ouviu esse argumento. ‘É ridículo’, ele me contou. ‘Os cientistas não gostam de pensar nas células HeLa como pequenos pedaços de Henrietta porque é bem mais fácil fazer ciência quando você dissocia seus materiais das pessoas as quais se originaram. [...]’” (:273).

Tais processos de construção de objetos não são, assim, tão estabilizados como nos parecem. Como bem nota Latour (2000), vivemos atualmente uma revolução dos objetos, que insistem em requisitar seu estatuto ontológico, ainda não outorgado pela Ciência, como é o caso das células HeLa, ou da vegetação amazônica que, em franco desmatamento, não é tão passiva e nos ameaça. Tal disputa configura uma das principais causas daquilo que o autor denomina de *crise* e que o leva a propor *o parlamento das coisas*, movimento para conferir estatuto de sujeito aos objetos no plano oficial.

Não é, pois, ao acaso, que a etnologia amazônica (em especial o trabalho de Philippe Descola entre os Achuar) serviu de inspiração a Latour. A etnologia mostra, há tempos, que as grandes divisões do pensamento ocidental não podem ser transportadas a outros contextos sem o ônus da impossibilitar a compreensão da alteridade. De certa maneira, a visão renovada sobre ciência que Latour traz poderia, a meu ver, ser concebida como uma antropologia reversa, na medida em que se inspira em outras ontologias para acurar seu olhar sobre a ciência.

Mecanismos do Aprendizado: A Imitação

De volta aos Wajãpi, nota-se a partir da descrição dos modos de aquisição dos conhecimentos que boa parte deles provem de uma relação sujeito a sujeito, na qual a imitação (-*wa’ã*) constitui estratégia fundamental na apreensão e circulação de saberes.

A eficácia da imitação no processo de aprendizagem tornou-se explícita para mim quando uma menina wajãpi começou a imitar uma música que eu cantarolava certa manhã. Sua

---

¹²⁰ É importante pontuar a negritude de Henrietta, já que à época, o regime de separatismo racial imperava nos Estados Unidos. Os negros além de serem tratados em hospitais separados, eram submetidos a todo tipo de testes médicos. Para mais detalhes ver Skloot (2011).

avó, ao perceber a situação, riu e me disse: “*Owa’ã nere, okuwa tã newyi*” [“Ela está te imitando, ela vai aprender com você”].

É por meio da observação e da mimese que ocorre a apropriação dos saberes dos outros, mas tal procedimento carrega um perigo potencial (Gallois, no prelo). A imitação feita desmedidamente pode acarretar na transformação em outro, tal como ocorreu com alguns *taivígwerã* em tempos passados. Primeiro foram dois irmãos que, ao brincarem (*ojimara*) de macaco-aranha, enegreceram seus corpos com jenipapo e avermelharam seus rostos com urucum; subiram, então, em uma árvore e, imitando (*owa’ã*) os gritos e movimentos do primata, transformaram-se em macaco-aranha, sumindo mata à dentro. Posteriormente, outro *taivígwerã* pintou-se como guariba (o corpo de vermelho e a face de preto) e ao trepar nas árvores, metamorfoseou-se. Por fim, um antepassado juntou frutos de pequi, ateou fogo e com as cinzas gordurosas desenhou manchas de jaguar pelo corpo; com o intuito de assustar um cunhado, enrolou sua *kamisa pirã* como um rabo e pôs-se de quatro a imitar, dizendo-lhe: “*Emã’e tairo, jawarã ije*” [“Veja cunhado, onça eu sou”]. E assim se transformou por completo.

O perigo da imitação abusiva também está presente nas restrições de uso dos *kusiwarã*: não se pode pintar uma pessoa por completo com um único padrão, pois isso acarretaria em uma transformação total ou no roubo do princípio vital (Gallois, 2006 e no prelo). A imitação extrapola, ainda, tais contextos, como explica Gallois: “*Wa’ã*, imitar, não remete apenas ao contexto originário de apropriação dos padrões gráficos [...]. Hoje, os Wajãpi usam a expressão para todo processo de duplicação, como foto, filmagem, reprodução em papel, representação corporal, tudo que torna visível, replica uma experiência num outro tempo, num outro lugar” (no prelo)¹²¹. Assim, *wa’ã*, mais que um processo de mimese, é um modo de reviver uma experiência¹²², de replicá-la em sua dimensão sensível/inteligível ainda que não seja idêntica a anterior. Aliás, para que resulte em aprendizado e não em metamorfose, a imitação deve ser sempre parcial ou carregar uma marca de diferenciação.

Mais uma vez a execução de *kusiwarã* exemplifica a capacidade de criação dentro da repetição: cada vez que se pinta um corpo, uma composição é livremente criada pelo executor, que combina diferentes padrões aprendidos/imitados.

Tal concepção ecoa, por razões diferentes, naquilo que Bateson (1972: 129-132) chamou de *deuteroaprendizagem*, em referência ao aprendizado que ultrapassa o conteúdo ensinado, ou seja, uma dinâmica na qual o que é ensinado não é idêntico ao se aprende. Além do saber assimilado não ser idêntico ao ensinado, seu manejo em contextos diversos leva à produção de mais inovações. No caso wajãpi, devido ao perigo que a imitação intensiva carrega, o aprendizado por meio desse processo não deve ser entendido como uma mera replicação, mas sim como a capacidade de diferenciar e inovar por meio da emulação. Nesse sentido, a própria transmissão de conhecimento é, em si, um modo de produção mais que mera reprodução – daí a importância, a meu ver, de compreendê-la como um processo ativo no qual o aprendiz “se ensina” (*-jimoe*).

Criação e Inovação: Improviso

¹²¹ Note-se que “Barthes (1990: 27) afirma que ‘segundo uma antiga etimologia, a palavra imagem deveria estar ligada a raiz imitari’” (Novaes, 2008: 455).

¹²² Pensar a imitação como replicação de experiência é fundamental na construção desse argumento, pois, como se verá adiante, a ostensão assume um papel crucial na epistemologia wajãpi.

Apesar de minha argumentação enfatizar que os meios de transmissão e aprendizagem são em si modos diferenciados e criativos, pode-se ter a impressão que, em meio a esse cenário de pilhagem, cópia e circulação de saberes, não há espaço para inovações criativas e pessoais.

Há muito os cientistas carregam a curiosidade de saber como a humanidade desenvolveu a fundição do ferro, a agricultura e tantas outras artes da civilização. Acabamos, no entanto, resignados com respostas incertas, já que tais percursos são irrecuperáveis. Alguns, ainda, apostam nos acasos do destino, uma semente jogada à sorte, um pedaço de minério derrubado na fogueira... Lévi-Strauss (1970), contudo, há tempos forneceu argumentos suficientes de que todo esse conhecimento é fruto da acuidade investigativa e curiosa dos homens. De sua parte, os Wajãpi, assim como outros povos ameríndios, discordam da teoria da investigação e do descobrimento subjacentes ao discurso científico e explicam a origem das artes civilizatórias por meio do roubo, da mimese, ou como dádiva de um demiurgo. Ainda assim, eles também concebem, em alguns momentos, a possibilidade de criações próprias. Tomei conhecimento de três eventos autorais referentes a um remédio, à comestibilidade de um fruto e a uma matéria prima para fazer alças de *panakõ*.

No primeiro caso, Majuware contou que havia “inventado”¹²³ um remédio para picada de aranha. Certa vez ele foi picado por um aracnídeo peçonhento e não sabia o que passar; pensou, então, em usar a casca de uma árvore¹²⁴, devido ao seu cheiro perfumado (*ipijekatu*). E deu certo; estancou a dor e o processo inflamatório. Atestada a eficiência, Majuware contou para alguns parentes. Um de seus cunhados chegou a usar a referida casca e corroborou sua eficácia. Vale notar que na farmacopeia wajãpi alguns remédios são usados por seu aroma – como mencionado anteriormente, os cheiros agradáveis (*ipijekatu*) são associados ao bem estar e à proteção em oposição aos cheiros fétidos, ligados à podridão da morte. Foi a operacionalização dessa lógica sensível que permitiu Majuware fazer uma inovação que, tendo o efeito testado, foi passada adiante.

Nem toda inovação, no entanto, dá certo, o que não a impede de circular. Esse foi o caso da tentativa de Orioriwo em provar o fruto da árvore *Karamuri*. Tais frutos, além de serem comidos por anta, guariba, macaco-aranha, entre outros animais, possuem, segundo Orioriwo, um cheiro semelhante ao de alho (“*a’e vo ario pije*”), o que o instigou a prová-los. Apesar de serem doces, eles provocaram dor de cabeça e vômito, assim relatou seu genro. Em outro momento Muru explicou-me que os Wajãpi sabem quando podem ou não provar uma fruta do mato, averiguando se ela é ou não comida por macacos. Esse fator, somado ao cheiro semelhante a um alimento comestível, fez com que o velho Orioriwo comesse a fruta – se, de um lado, sua tentativa não foi bem sucedida, de outro, evitará que outras pessoas cometam o mesmo ato e se intoxiquem.

A última situação ocorreu enquanto eu esperava Waraku fazer as alças de seu *panakõ*. Ele tirava lascas de uma grande árvore, *Kaienua*, e reportou como aprendera que aquela era uma boa fibra para tal finalidade:

---

¹²³ Termo usado em português.

¹²⁴ Para evitar apropriações indébitas desse saber, omiti o nome.

Waraku – *Nuvei panakō ãã remē aekai yvyra e’i emomirĩ. Moma’e si kō... Ka’a rupi aa remē, ajuka mijarã, nuvei panakō, aeka tite, tamã’e te esa kaienua’y. Ikatuwa yvyra, e’i. Ajaire e’i ije nekuwa pa yvyra. Nakuwai, a’e. Ikatuwa ãã panakō amō e’i, katua yvyra. Nakuwai, aje. Aje e’i. Amã’e, katua. Ame papa ne’i, nokuwai papa, jumi’y oporēgeta, kurijote papa okuwa. Ajawyi ikatu, ipyu katu jume, ojipiro katu.*

Waraku – “Quando não tinha alça de *panakō* eu cortei essa árvore”, assim me contou meu irmão mais novo. Como era mesmo... “Eu fui pela mata e matei caça, não tinha *panakō*, incerto eu procurei, eu vou experimentar *Kaienua*. É boa essa madeira!”, ele disse. Depois ele me falou: “você já sabia dessa árvore?”. “Não sabia”, falei. “É outra boa para alça de *panakō*”, ele disse, “árvore boa”. “Não sabia, é mesmo?”. “É mesmo” ele falou. Eu vi, é boa mesmo. E meu pai não falou isso, ele não sabia, ele só nos contou sobre *Jumi’y*. Essa [*Kaienua*] é bem macia, descasca fácil, por isso é boa”.

Suponho que esses improvisos sejam feitos a todo instante, conforme as contingências da vida exijam, mas sempre a partir da manipulação de um conhecimento prévio e de sua lógica subjacente. Criações semelhantes são notadas na denominação de plantas, tal como fizera o chefe Waiwai frente às espécies exóticas na Guiana Francesa (cf. “Parte I”) ou como ocorrera na seguinte situação: mostrei aquele arbusto de pequenos frutos pretos (que tanto intrigara as crianças quando trabalhávamos no mutirão) a uma mulher mais velha e perguntei-lhe o que era. Ela tomou o arbusto, olhou-o com cuidado, virando para vê-lo de vários ângulos. Pegou um frutinho, observando-o de perto. Tomada por sua beleza, soltou interjeições de admiração e concluiu: “*Omy katu i’a*” [“É de um negro belo seu fruto”]. Passou o pequeno carpo às demais mulheres, que o examinaram, passando de mão em mão, emitindo a pergunta retórica “*Moma’e pō*” [“O que é”]. Por fim, ela sentenciou um nome “*kã’ãerãnd*” [*kã’ãe* = pimenta; *rãna* = aparência semelhante] e concluiu “*a’e vo kã’ãe*” [“é como pimenta”]. A compreensão da lógica de nomenclatura, somada ao domínio dos procedimentos de reconhecimento, permitiu que essa Wajãpi enunciasse, frente a minha demanda, mas que poderia ser de qualquer criança, um nome para aquele espécime.

Mecanismos do Aprendizado: A Palavra

Nesses meandros de aprendizagem, pilhagem e criação de saberes, além da imitação, a palavra ocupa um local privilegiado no modo como os Wajãpi entendem a transmissão de conhecimento. Não por acaso, muitos saberes foram adquiridos quando todos falavam – *oporēgeta remē*, como gostam de enfatizar no início das narrativas míticas. Foi nessa conjuntura, de ampla comunicação verbal, que os nomes das árvores foram aprendidos, que se conheceu as plantações dos animais, seus cantos, suas danças, etc.

A ênfase na palavra aparece também no contexto atual de conflito de gerações, onde são constantes as reclamações dos velhos sobre o desinteresse e impaciência dos jovens em escutá-los: saber ouvir a palavra dos mais velhos é um modo eficaz de aprender, daí o sentido amplo que o verbo *-enu* (ouvir) assume ao denotar entendimento e compreensão (cf. “Parte II”).

Em um dos meus dias de campo gastos junto ao velho chefe Matapi, ele formulou um desses discursos sobre a inépcia dos jovens, ao mesmo tempo em que enaltecia o seu próprio conhecimento. Como explicou, ele sabia muitas coisas justamente por ter ouvido acuradamente as palavras de seu pai: “*Ajipyaka katu papa, akuwa ky’y ajawyi. Nojipyakai remē nokuwai*” [“Eu ouvi com atenção meu pai, por isso eu sei mesmo. Se não se ouve com

atenção, não se sabe”]. O termo *-jipyaka*, o escutar com atenção, o ouvir internamente, aparece como meio fundamental para se aprender determinados saberes, sobretudo cantos e histórias dos antigos. Como disse Seremete à época em que ele organizava a festa de *paku wasu* (composta de uma longa sequência de cantos, músicas e danças): “*Ije peĩga akuwa*” [“Eu sozinho é que sei”]. Perguntei-lhe se agora alguns jovens iriam aprender vendo sua execução, ao que ele respondeu: “*Ojipyaka remẽ okuwa tã, nojipyakai nokuwa tã*” [“Se ouvirem com atenção vão aprender, se não ouvirem com atenção não aprenderão”].

Nos cursos de formação de AIS, de pesquisadores e de professores wajãpi, também se pode notar o peso da palavra no processo da aprendizagem. Não há um único curso em que nos momentos de avaliação eles não digam: “O curso foi muito bom porque eu aprendi muita palavra nova” ou “Só tive um pouco de dificuldade com palavra nova”... Essa constância em associar palavra (nova) a conhecimento (novo) – a despeito de uma desconstrução frequente feita pelos formadores, de que eles não estariam aprendendo “palavras novas”, mas sim novos conceitos e ideias – parece estar ligada a uma concepção distinta do que vem a ser a palavra, a qual contrasta com o entendimento meramente linguístico que nós (formadores) temos.

Nesse esforço de compreender o sentido que a fala (-e) e a palavra (*ayvu*) assumem, Gallois aponta para uma diferenciação importante: “[...] pode-se assim distinguir entre uma palavra meramente explicativa, a palavra que transmite uma mensagem e, finalmente, o uso da palavra como processo de intervenção sobre a posição dos seres no universo” (1988: 280). A autora chama a atenção para o fato de que algumas palavras e certas modalidades de sua enunciação agem sobre o mundo. Esse seria o caso dos “cantos xamânicos” e das “incantações profanas” que, ao serem proferidas, produzem transformação no corpo, tanto para curar como para atacar. Já a palavra “explicativa”, segundo Gallois, pode ser encontrada nos “mitos” e nos “cantos coletivos”, além do emprego em conversas cotidianas (op. cit.). Entretanto, pensando no contexto de queixa dos velhos em relação aos jovens, onde se enfatiza que o aprendizado se dá por meio de um escutar acurado (*-jipyaka*), parece-me ser possível entender a palavra explicativa como igualmente eficaz. Sua eficácia estaria justamente na produção de sujeitos sabidos: escutar com a devida atenção as narrativas míticas, os relatos de caça, os cantos, os aconselhamentos de um velho ou de um chefe, produz uma pessoa repleta de saber. A fala “explicativa” é eficaz na medida em que faz conhecimento, em que **faz conhecer**¹²⁵.

Esse potencial de agência da palavra vem desde o início dos tempos, como já notará Gallois, onde *janejarã* “faz falando” **waiwy rupi** [*ayvu rupi*] = pelo caminho da boca” (1988: 281). Para dar um exemplo no escopo dessa pesquisa, vale notar uma versão mítica da criação da *ka’a* em que *janejarã* ao enunciar os nomes das árvores as fazia surgir, brotar (*o’ẽ*). Assim, não por acaso, a existência das grandes árvores se deu concomitantemente com o conhecimento de seus nomes, fazer existir e nomear são, pois, faces de um mesmo processo.

O nome possui uma potência criadora, agentiva. Daí o perigo, por exemplo, de se pronunciar nomes de mortos recentes que, ainda saudosos dos parentes vivo, podem se aproximar – algo extremamente difundido no universo ameríndio.

---

¹²⁵ A idéia de **faz conhecer** é uma analogia direta com o “faz falar” (“faz fazer”), de Latour (2001 e 2002), em que sujeitos produzem agentes capazes de agir independentemente. Tal formulação pode ser notada em sua análise sobre “fe(i)tiches” e sobre Pasteur e os levedos. No último caso ao fazer as bactérias agirem (produzirem efeitos) Pasteur atesta sua existência e outorga-lhe autonomia. Assim sendo, a idéia de “faz conhecer” visa enfatizar que a fala, por sua agência, produz conhecimento.

A potência do nome e, portanto, da palavra em geral, pode ser notada em muitos contextos etnográficos, no entanto, citarei apenas dois. Entre os Muinane as palavras agentivas são chamadas de “falas instrumentais” por Londono Sulkin (2006) e “Consistem em enunciados de caráter formular – fórmulas mais ou menos prontas – que os *mambeadores* entendem agir sobre o mundo, alterando, de diferentes maneiras, alguns de seus aspectos” (2006 :327). Nesse exemplo, há também uma relação direta com a manifestação verbal de um demiurgo no plano mítico – a fala dos *mambeadores* é análoga a do “criador” e evoca sua eficácia. No caso do Rio Negro, os enunciados capazes de agência são chamados de benzimentos. Para me ater a apenas um exemplo dessa vasta área tomo a etnografia sobre os Yuhupdeh realizada por Lolli (2010). Nesse contexto, o ato do benzedor é, justamente, o de nomear; por meio dos nomes ele manipula afecções de diferentes seres produzindo ações terapêuticas no corpo das pessoas:

“Considerando que todas essas ações terapêuticas são executadas através do pronunciamento do benzimento, em pensamento, diríamos junto com Buchillet que ‘Manipular o nome de um animal equivale a manipular o seu ser’ (:1988:40). Com a condição de reformulá-la da seguinte maneira: manipular o nome de uma pessoa equivale a manipular seu ser” (Lolli, 2010: 90).

Gallois em sua tese (1988) já apontava para as aproximações com contextos etnográficos que extrapolavam as circunscrições mais comuns de comparação: a língua (Tupi-Guarani) ou a região (Guianas). É com o intuito de delinear algumas pistas para pensar a construção da eficácia do que ela chamou de “incantação profana”¹²⁶, que a autora escreve:

“[...] comparando as incantações Waiãpi com os **tareng** Makuxi (Santilli, 1987) e com os **bahili** dos xamãs do alto rio negro (Buchillet, 1985). Entre todos esses grupos as incantações consistem em fórmulas, rigidamente repetidas, de invocação de nomes: quando ditos os nomes ‘são’, ou ‘agem por si só’” (:283).

A maior parte dos procedimentos de ensabidamento antes descritos também atesta a eficácia da palavra, uma vez que são compostos pela articulação entre o contato com determinado agente ou parte dele (besouro, coração da ave, garra de gavião, etc.), e uma enunciação que explicita e recorta os objetivos pretendidos.

É interessante notar que os famosos benzimentos rio negrinos parecem operar de modo semelhante aos ensabidamentos wajãpi, quando estabelecem aproximações entre afecções que se pretende transformar ou transladar de um sujeito ao outro, como se pode resumir na seguinte passagem sobre benzimentos yuhupdeh:

“Quando o benzedor chama o braço de galho de ingá, de pau-brasil, ele transfere a dureza dessas medeiras para o braço dolorido. Quando o benzedor chama o intestino de intestino de *köj* [tipo de inseto], isso faz com que o intestino produza merda endurecida, do mesmo modo que o intestino de *köj* faz” (Lolli, 2010: 88).

Os benzimentos, contudo, manipulam as similaridades sensíveis em um plano mítico onde os seres foram (e estão sendo) fabricados. Não há, por isso, a necessidade de estabelecer uma contiguidade física entre esses elementos (pessoas). O benzedor intervém nesse plano

---

¹²⁶ Logo adiante apresento uma especificação do que está incluso nesse recorte, o qual eu não adoto, pois entendo que toda modalidade de fala é eficaz, inclusive a enunciação de tipo “explicativo” ou de transmissão de uma mensagem, tal como apontado anteriormente. Além disso, há uma questão complexa na noção de profano, que pressupõe um sagrado, problema sobre ao qual não me deterei. No entanto, entendo que esse qualificativo está atrelado a um contexto da antropologia da década de 1980. Gallois estava nesse momento buscando diferenciar saberes que são prerrogativas de xamãs em oposição aos saberes amplamente compartilhados, formulação que, posteriormente (Gallois, 1996), é rechaçada pela própria autora, que passa a entender o xamanismo entre os Wajãpi como um estado antes que um aspecto intrínseco ao ser.

para realizar a ação terapêutica e sua fala (feita apenas internamente) é justamente uma sequência de atos e operações que vão sendo executadas em outro espaço-tempo ou “plano-casa”, como Lolli denomina. Por fim, sua essa execução se efetiva por meio de um “objeto transacional” (onde foi soprado o benzimento), o qual não possui qualquer relação direta com a lógica do sensível que está sendo operada. Nesse sentido, há um afastamento dos mecanismos de agência da fala que operam nos Wajãpi.

Outro tipo de enunciado agentivo, entre os Wajãpi, são *jērōnīga*¹²⁷ e *jīgape’a* – cantos para curar doenças e para espantar predadores respectivamente. Exemplos máximos da eficácia da palavra, é a eles que Gallois se refere pela expressão “incantações profanas”. Nesse caso, eles se aproximam quanto ao modo de ação (proteção e cura) dos benzimentos yuhupdeh, mas distanciam-se quanto aos meios de operação.

Por meio da execução desses cantos, que são de conhecimento comum, pode-se curar dor de dente, picada de cobra, dor de cabeça, desmaio... E afastar dos caminhos onças, cobras, *ãjã* e outros seres agressivos. Apesar de não ter feito um inventário de tais cantos, reproduzo a seguir dois deles, para pensar como se constrói a eficácia da palavra nesse caso de enunciação:

---

¹²⁷ Gallois (1988) aponta uma diferenciação entre dois tipos de cantos, em relação ao que chamo e grafo (acompanhado a grafia estabelecida pelos professores wajãpi) como *jērōnīga*: “wyrō-jinga” que seriam os cantos de cura e “jirō-jinga” que seriam cantos agressivos. Como em meu campo não conheci essa diferenciação, nem ouvi falar de cantos agressivos, provavelmente por ser esse um tipo de saber perigoso, atribuído sempre a outros, como nos mostra a autora, optei por deixar essa menção apenas em uma nota. A autora também transcreve alguns desses cantos de proteção e cura. Para mais detalhes ver Gallois, 1988: 281 e “Apêndice 4”.

“Yryapyry pekajã ma’ẽ tãsinary tui ipi ronõ /
Irõwã gatu kajã ma’ẽ ipi ronõ / Ta’e vo jẽ iko
nerãĩ nẽ”.

“Kaikusi ipi nokõ nãĩ jayi / moma’e kãgwerã
osu’u remẽ ipi nokõ nãĩ jayi / Ta’e vo jẽ iko
nerãĩ ne/ tay e’ã wetẽ nerãĩ”.

“Na nascente que tem pedra branca / Lá que
está bem frio / Como ela seu dente deve
ficar”.

“Onça que não dói o dente / que quando
morde osso o dente não dói / Como ele seu
dente deve ficar / seu dente não deve doer”.

Nota-se, que esses dois *jẽrõnĩga*¹²⁸ operam por meio da criação de uma relação de analogia entre as características de um elemento e o estado que se almeja que o dente assuma: o primeiro entre a pedra e o dente inflamado, que deve se tornar duro e frio como *tasĩ* (pedra branca que é encontrada nas águas das nascentes); o segundo entre o dente da onça e o dente dolorido, que deve ser duro como o do jaguar, animal que segundo os relatos míticos teve seu dente feito de *tasĩ*, enquanto os homens, por medo da dor, preferiram que *janejarã* colocasse a mole semente de *pariri* (*Heliconia*) em suas gengivas. Segundo Saky¹²⁹ há ainda outros cantos que podem ser usados no tratamento da dor de dente: pode-se cantar para *ka’i* (mico, *Mico*) porque seu dente é duro e fura taboca, ou para *uwa* (caranguejo) cujos dentes moles quebram rápido, o que faria os dentes cariados caírem findando a dor. Os *jẽrõnĩga* operam por meio de relações sensíveis de oposição, que são equacionadas com o intuito de estabelecer similaridades subsequentes:

Tasĩ	Dente inflamado	Dente de jaguar	Dente dos homens
Duro	Mole	Duro	Mole
Frio	Quente	Pedra	Semente
Dente de ka’i	Dente dos homens	Dente de uwa	Dente dos homens
Duro	Mole	Muito mole	Pouco duro

No caso dos *jẽrõnĩga*, note-se que não há a operacionalização da contiguidade física entre os elementos (pessoas) em jogo, nesse caso se aproximam ainda mais dos benzimentos yuhupdeh. Poderíamos assim dizer, tal como Lolli explica, que o que ocorre nesse caso é a manipulação de afecções que são passadas e transformadas de um sujeito a outro.

Os cantos para desmaio (*manomano*) são emblemáticos desse jogo. Eis dois trechos (já que muitas palavras não podem ser entendidas, nem possuem tradução semântica possível, como também nota Gallois, op. cit.) de *jẽrõnĩga* proferidos junto ao desfalecido:

¹²⁸ Transcrevi e traduzi esses dois cantos com o auxílio de Saky.

¹²⁹ Saky é um dos pesquisadores wajãpi, formados pelo Iepé desde 2005, e que faz uma pesquisa justamente sobre os *jẽrõnĩga*.

*“Ay kae penokō jakānopā remē / nomanoi,
nomanoi”*

“Preguiça real que quando batemos na sua
cabeça / não morre, não morre”

*“Jāvi, jāvi, jāvi / nomanoi, nomanoi jakānopā
remē”*

“Jabuti, jabuti, jabuti / não morre, não morre
quando batemos na sua cabeça”

Nesses casos são chamadas a dureza da cabeça de preguiça – apresentada na dificuldade de matá-la com uma cacetada – e a afamada resistência à morte de jabuti, uma vez que o desmaio (*manomano*) é entendido como um tipo de morte (*mano*) – um afastamento do princípio vital -‘ā. São tais qualidades que devem ser transportadas ao enfermo.

A eficácia da palavra pode ser, ainda, notada em uma profusão de atividades corriqueiras como a pesca com *kunami*, o uso de remédios contra panema (*mijarā posā*), a busca por caça, a plantação dos cultivos e a coleta. Vejamos alguns exemplos:

Ao colocar o *kunami* na água, quem o faz convoca a meia voz os peixes para se embebedarem com o seu caxiri: “*Ejo si’u tare’y sī, mani’i, pirara, uwa, arapo, waraku...*” [“Venham beber traíra branca, mandi, pirara, caranguejo, sarapó, aracu...”].

Em outra ocasião, vi um homem banhar as mãos, braços e pés de seu filho com os remédios de caça plantados no pátio. Ao passar o macerado de folhas (sempre no mesmo sentido: do braço para os dedos da mão, do tornozelo para os dedos do pé) ele dizia muito discretamente a lista dos animais que seu filho mataria: “*Pane, pane, paneā’i... Mytū, tapi’irā, so’o, akusi, taitetu... Omovy so’o, omovy tapi’irā, omovy taitetu...*” [“Sem panema, panema, panema... Mutum, veado, cutia, cateto... Que ele carregue veado, que ele carregue anta, que ele carregue caititu...”]. Em outro momento seguindo Kaiko (que possui pajé) em uma caminhada o ouvi chamando a caça: “*mytū, taitetu, tapi’ira, so’o, a’y... nikasi epapa’*” [“mutum, caititu, anta, veado, preguiça... meu pai está com fome”].

Observei procedimento semelhante ao acompanhar a velha Parua em sua roça. Ao plantar suas pimentas, estourando os frutos em uma pequena cova, ela dizia: “*Taitetu si’u, kwata si’u, tapi’irā si’u, so’o si’u, akusi si’u...*” [“Que se coma caititu, que se coma macaco-prego, que se coma anta, que se coma veado, que se coma cutia...”], anunciado seu intento de comer a carne combinada com pimenta. Já Nazaré, ao enterrar seus carás, diz: “*Ne’a wetē kene kara / Ta romō eu ene / Karary romō eu ene*” [“Que você dê muitos tubérculos / Para eu preparar você / Para eu transformar você em bebida de cará”]; e ao plantar as manivas: “*Kasiri romō eu ene / Mani’o nerory katu kene / Mani’o nerapo katu kene / Pajawaru eu ene*” [“Que você vire caxiri / Mandioca fique contente / Mandioca dê raiz boa / Te chamo de caxiri *pajawaru*¹³⁰”].

Outra vez, ao planejar uma expedição de coleta de castanha com um casal fui avisada do perigo de um ouriço cair em nossas cabeças. Para evitar tal fatalidade o marido disse que falaria com as castanheiras, as chamando de avô¹³¹: “*Neane eākā aryvo tamō*” [“Você não vá cair sobre minha cabeça, vô”]. Assim estaríamos mais seguros. O procedimento aqui

¹³⁰ Pajawaru é um tipo de caxiri que não tem sido mais feito entre os Wajāpi. Devido a pesquisa de Ana Wajāpi sobre caxiri ele foi recentemente realizado em uma aldeia, mas possui muitas restrições e é tido como uma bebida perigosa.

¹³¹ De acordo com Gallois (1988) o modo de referência aos animais é sempre como avô, já que são considerados mais velhos: “Ciclicamente renovada, os Wajāpi consideram que a humanidade é mais nova que as espécies animias, cujo modo de reprodução não se altera profundamente” (:51). Tal proposição pode ser estendida aos demais habitantes da *ka’a*, daí a opção por chamar a castanheira de *tamō* (avô).

adotado, de chamar, argutamente, a castanheira de avô, estabelece uma aproximação, literalmente uma familiarização, entre dois sujeitos antagônicos do ponto de vista de seus domínios (*ka'a* e *koo*). Nesse contexto, eles passam a ocupar uma mesma posição (parente), marcada pela semelhança/proximidade, a qual é regida pelo cuidado¹³².

Essas enunciações, sempre proferidas com tamanha discrição e em voz baixa, acompanham muitos dos procedimentos de construção da vida Wajãpi, como se pode notar. Não obstante serem proferidas cotidianamente, elas passam despercebidas aos novatos, a ponto que só as notei posteriormente, nas últimas etapas da pesquisa de campo. Plantar, pescar, caçar, tecer, curar e tantas outras atividades, inclusive ensinar e aprender, necessitam de uma fala que acione e recorte as potencialidades: que faça tais corpos e sujeitos fazer, conhecer.

A eficácia da palavra se apresenta, assim, como elemento fundamental na construção dos corpos e na constituição de pessoas aptas a conhecer. Nesse sentido, a palavra parece ser entendida pelos Wajãpi como uma substância entre outras (tal como o tabaco, o urucum, o breu, etc.), na medida em que possui uma ação transformadora e em um potencial agetivo sobre os corpos e sobre o mundo. Note-se que nesse caso, ao contrário dos benzimentos do Alto Rio Negro, não são necessários os “veículos transicionais” para transportar a potencialidade da palavra (Lolli, op. cit.), o que reforça a ideia de que ela seja pensada como mais uma substância constituinte dos corpos.

A palavra, a imitação, o estar junto e os processos de ensabidamento são todos modos de transmitir saberes e capacidades para aprender – constituem o conhecer. Apesar de tais modos guardarem particularidades, como espero ter demonstrado, eles operam de maneira similar: articulam na ação do conhecer diferentes sujeitos, geram transformações que, necessariamente, passam pelo corpo (entendido como feixe de afecções), manejam aspectos sensíveis por meio da analogia e da similaridade traçada entre elementos distintos.

Outra vez, estamos no âmbito da produção de sujeitos capazes de conhecer, o que inclui tanto uma educação para atenção (abordada na segunda parte da tese), como o fornecimento de condições para o desenvolvimento (*growing*) de um sujeito repleto de saberes.

Mas ainda há mais.

Cantar: Modo de Enunciação e Aprendizado

O aprendizado das festas e de seus cantos é assunto em eminência entre os Wajãpi e, por isso, pude ouvi-los falar amplamente acerca dos modos apropriados de aprendê-los. A proeminência desse tema parece estar ligada ao discurso de perda cultural proferido em diversos âmbitos de relação com a sociedade nacional, as festas (*moraita*), por algum

---

¹³² Essa estratégia parece ser largamente usada em muitos momentos. Por meio da enunciação de termos parentesco se efetivam determinadas relações, sobretudo de familiarização de uma alteridade potencialmente agressiva. Isso aparece em diversas etnografias. A título de mera ilustração cito dois exemplos: Descola (2006) e Faleiros (2012) que falam do modo como eles próprios passaram a ser chamados, evidenciando uma estratégia nativa para criar uma relação que implicava certos comportamentos. Ainda que esse tema que não seja tratado pelo viés da eficácia da palavra, mas sim pelo caminho da operacionalização do parentesco e dos marcadores sociais, penso que são, antes, dimensões intimamente articuladas, se compreendemos que, na maioria desses contextos, a palavra é essencialmente eficaz.

motivo, foram tomadas pelos Wajãpi como emblema de sua expressão cultural. Por essa razão há um esforço crescente em realizar (para demonstração interna e externa) os ciclos festivos, assim como em ensinar os jovens para que eles se tornem, futuramente, *moraitajará* (mestres executores e organizadores de festas).

Nessa conjuntura, Seremete, um grande conhecedor e executor de festas, contou que iria encarregar cada filho de aprender uma festa. Em um pequeno caxiri em sua aldeia observei esse velho chefe ensinando os cantos de borboleta aos filhos e netos. Quando estavam levemente embriagados, Seremete os avisou: “*Ajãga tã. Pejipyaka.*” [“Eu vou cantar. Ouçam com atenção!”]. Seremete cantava e os filhos atentos e interessados repetiam, contente o velho parecia os reger com os braços.

Como explicou um de seus filhos para aprender a cantar é preciso ter caxiri. É necessário estar um pouco embriagado, “mas não muito”, como ele mesmo fez ressalva. A embriaguez é importante, pois acaba com a vergonha (-*õsĩ*). Para aprender é preciso repetir em voz alta e a timidez atrapalha. De fato os Wajãpi jamais cantam ou dançam sem ter caxiri, a vergonha é muita e impede manifestações desse tipo. Falar em voz alta e em público é outra habilidade que exige ultrapassar a vergonha, por isso o filho de Seremete afirmou ser esse também um atributo importante dos chefes (-*rovĩã*): “*Waiwai nõsĩ, nõsĩ we’e, oporẽgeta katu, pirũje oporẽgeta, oporẽgeta.*” [“Waiwai não tem vergonha, não tem vergonha mesmo, ele fala bem, fala com todos, ele fala!”].

Os velhos e chefes são exceção a esse comportamento e, eventualmente, podem cantar e dançar sóbrios. Em um fim de tarde comum ouvi, ao longe, os cunhados Seremete, Suinã e Ororiwo cantarem. Perguntei a um rapaz o que eles cantavam e ele explicou: os velhos relembravam os cantos da festa de libélula (*jãsinã*). Seremete e Ororiwo disseram tê-los esquecido, pois só haviam visto sua execução quando pequenos; Suinã, que ainda lembrava, os entoava para ensinar-lhes.

Mas como me explicara Seremete, não adianta apenas cantar quando se está embriagado: se a bebida ajuda com a vergonha, ela atrapalha com a memória. Para se aprender é preciso depois, sóbrio, repetir os cantos, em voz baixa. É necessário, nas palavras de Seremete, *-jipyamõgeta*, termo correntemente traduzido como pensar, mas que em sua literalidade significa “conversar internamente” (-*jĩ*= reflexivo; -*pya*= cavidade torácica; -*mõgeta*= falar). Nesse caso Seremete dizia que era preciso repetir os cantos para si mesmo.

Uma vez memoizadas as complexas sequências de cantos é preciso ser dono de uma festa, e realizá-los coordenados à música instrumental e às danças. O canto parece funcionar, assim, como uma estrutura mnemônica de toda a festa. Posteriormente, quando se é *moraitajará*, colocando o conhecimento em prática, se efetiva o aprendizado. Enfim, se **faz saber**. Como aponta Londono Sulkin (2006) acerca dos Muinane, não adianta apenas ter esse saber na memória é preciso realizá-lo na vida pessoal e cotidiana (o que o autor chama, a partir dos Muinane, de “clarear o conhecimento”)¹³³:

“Assim, receitas e ‘Falas’ meramente memorizadas não, são por si sós, Verdadeiro Conhecimento – este qualificativo só se aplica ao conhecimento que o indivíduo, ademais de guardar na memória, soube tornar claro” (:332).

---

¹³³ Em meu trabalho de acompanhamento dos pesquisadores wajãpi, fui auxiliar o jovem Kupena, que investigava sobre as árvores. Em nossa primeira conversa ele expressou sua angústia quanto a inépcia de nosso modo de conhecer: ele havia feito longas listas com nomes de árvores e os bichos que delas se alimentavam, no entanto, continuava sem conhecê-las, pois ao andar no mato não conseguia reconhecê-las. Para os Wajãpi a efetividade de um conhecimento está na sua realização na vida cotidiana.

Seremete após ter passado os cantos aos filhos, começou a organizar uma festa de borboleta (*panã moraita*) para que seu filho Kasianã fosse o dono. Uns dias depois, fez-se a execução esperada. Seremete, com a mão esquerda apoiada no ombro direito do filho (típica posição de dança), acompanhava e ajuda-o a encabeçar os cantos, as danças e a música.

Observei cena semelhante em outra aldeia. Durante um pequeno caxiri, o professor Senĩ, um dos mais interessados em aprender a realizar festas, pedira ao velho Siro que lhe ensinasse os cantos de *paku wasu* (pacu grande). Senĩ já os ouvira algumas vezes, mas como me dissera não sabia todos, nem sua ordem. Siro começava a entoá-los e, em seguida, Seni o acompanhava; como em uma trilha se espera que um batedor avance para seguir em seu encalço.

Além dos cantos ligados as festas, há os chamados *sa'i kō ojĩgarã* (cantos das avós), que são entoados pelas mulheres nos caxiris. Os *sa'i kō ojĩgarã* cantam aspectos cosmológicos (como por exemplo a borda da terra que é constantemente amarrada pelas borboletas), eventos passados, animais (por vezes apresentando composições a partir de onomatopeias), etc. Tais cantos são muito difíceis de serem compreendidos e por isso não os reproduzo aqui¹³⁴. No entanto, sua estrutura melódica serve para criar muitos improvisos, o que permite brincadeiras jocosas. Devido a possibilidade criativa, durante a embriaguez muitos comentários e descrições de situações são feitas por meio do cantar.

Em um caxiri organizado para receber um grupo que saíra para uma expedição de caça, um dos integrantes retornou machucado – um trairão o mordera no joelho. Sua mãe já embriagada começou a brincar com o ocorrido, cantando: “*Tare'yry irenypy'ã osu'u su'u / Nokuwai oka'u remẽ*” [“Trairão o joelho dele mordeu, mordeu / Ele não sabe de nada quando está bêbado”], já que o rapaz entorpecido não sentia mais dor e dançava.

Os homens também usam o cantar para contar certos feitos. Em outra bebedeira Seremete veio cantar/contar como ele caçava queixada quando era jovem: usando flechas e tendo que subir em árvores para não ser morto pela violenta vara de porcos. Seu canto era composto de frases sonoras e muitas onomatopeias (da vara de queixada, do zunido da flecha, da agonia dos porcos morrendo...), além de um gestual forte e marcante de seus atos, que eram entremeados no constante vai e vem do tronco – típica corporalidade do estado *ka'u*.

O cantar pode ser assim entendido como modalidade de enunciação, que tanto conta eventos passados, como serve de veículo para comunicar ocorridos e fazer brincadeiras. Não só os *sai kō ojĩgarã* e seus improvisos, que fazem relatos de modo mais explícito, mas também todo o ciclo de festas, onde se canta e encena a fala, o gestual e a cultura dos animais observados pelos *taivĩgwerã*, afinal como bem lembra Gallois: “os mitos, especialmente os relacionados à criação do mundo e da humanidade, são raramente narrados, em contexto tradicional” (2006 b: 7) eles são, antes, rememorados de modo fragmentado nas festas que imitam um evento primordial.

Mucura, a Figura do Esquecimento: Ensaio Wajãpi sobre Memória e Aprendizado

---

¹³⁴ Pode-se encontrar alguns desses cantos transcritos e traduzido em Gallois (1988, “apêndice 4”).

Nessa conjuntura de efervescência das festas como emblema da expressão cultural wajãpi, muitos jovens além de se engajarem em suas execuções têm se dedicado a gravá-las, tanto em áudio (com seus incansáveis gravadores de fita K7¹³⁵) como em vídeo. No entanto a reação dos mais velhos é dúbia quanto a essa nova forma de participação: ao mesmo tempo em que se contentam com o interesse aceso pela tecnologia, incomodam-se por não ser essa a forma apropriada de aprender. Assim como “placa não fala” (célebre frase do chefe Sara proferida em um filme¹³⁶ sobre a demarcação da TIW), “gravador não aprende”! Esse tipo de bravata é uma constante. Como se pode notar na fala da velha Pororipa dirigida a mim, durante um caxiri em que ela demonstrava seu acervo de *sa’i kō ojĩgarã*:

---

¹³⁵ É curioso notar que apesar de gravarem insistentemente todos os cantos, as fitas K7 não são guardadas com esmero. Além disso, muitas vezes mesmo sabendo que as fitas estão cheias, é comum que eles gravem um canto sobre o outro, virando a mesma fita inúmeras vezes. Tal comportamento indica que o interesse deles não é tanto em materializar e guardar propriamente os cantos, mas antes no processo de gravação em si.

¹³⁶ O filme “Placa não fala” foi produzido pelo Projeto de Vídeo do Centro de Trabalho Indigenista, com a direção de Dominique T. Gallois e Vincent Carelli, 1996.

Pororipa – “*Nojipyakai gravado, ajawyi amō kō nokuwai. Ije kurijote akuwa, akuwa tapykyri ojĩgarã... Nomã’ei ike awĩ kō sa’i kō, ije taivĩgwerã, ajawyi nokuwai. Moãrowã ajĩga, akuwa pa. Ike akuwa* [indicando com o braço esticado para cima e a mão dobrada a quantidade de seu saber]”

Pororipa – “Gravador não ouve com atenção, por isso esses outros não sabem. Só eu é que sei, eu sei canto *tapykyri*... Eles não vêm aqui com suas avós, comigo que sou antiga, por isso eles não sabem. Eu canto muito, eu já aprendi. Até aqui eu sei [indicando com o braço esticado para cima e a mão dobrada o volume de seu saber]”.

O aprendizado apropriado dos cantos, como de outros saberes, deve ser um aprendizado pessoal, o qual se constitui pelos diversos mecanismos antes descritos (o estar junto, o ouvir com atenção, a fabricação de um corpo apto a conhecer, a repetição, etc.). A memória extracorpórea, materializada em livros, DVDs, fitas e HDs, só interessa à geração mais velha na medida em que é compreendida como um conhecimento pilhado dos brancos – mais um saber, entre outros, vindo da relação com uma alteridade. Ao contrário do que Jack Goody e Walter Ong afirmam acerca da escrita, para os Wajãpi as tecnologias de registro não parecem ser um suporte de memória que possibilita o desenvolvimento do conhecimento; ao contrário são um empecilho, uma vez que faz os jovens se eximirem do aprendizado adequado o que, nessa epistemologia, rompe a própria constituição do saber. Talvez venha, também, daí a preocupação e pessimismo generalizado entre os Wajãpi, que afirmam estarem fadados à “perda da cultura”.

A memória, compreendida como um aprendizado pessoal, onde um saber é devidamente armazenado no coração/caixa torácica, isso é, bem e efetivamente apreendido, aparece como elemento central no modo como se entende o conhecimento. Uma boa memória é marca de um bom conhecedor, de um sujeito capaz de aprender. O ciclo de histórias sobre mucura tematiza de modo cômico as desventuras de um ser (o mucura) desprovido da capacidade de lembrar e, conseqüentemente, de aprender.

A saga de mucura é tida como história para criança e não faz parte do conjunto de narrativas dos *taivĩgwerã*. Em tais causos o gambá, como personagem principal, passa por uma série de desventuras que explicitam sua falta de memória e inépcia em aprender. Trata-se de pequenas peripécias que não possuem uma ordem linear, mas parece ter um episódio inaugural com um relato mítico:

Sava - Karamoe remẽ mykura pe e’i janejarã ‘karamuka nererã’ e’i. Ajapaire ‘karamuka tesĩ pō ererã’, e’i. Ajapaire oo jẽ, oo erearai pō iwyi. Ajaire ojivy mije ojavo. ‘Moma’e pō ererã’ e’i. ‘Karamuka!’, e’i. Ajapaire oo, ojivy mije oo. ‘Karamuka, karamuka, karamuka...’ hã. ‘Erearaĩ’. Ajaire ojivy. ‘Moma’e sĩ pō ererã’. ‘Myku ineee nererã’ e’i janejarã. Ajawyi age’e remẽ mykura ovou.

Sava - Antigamente *janejarã* disse para mucura: “Seu nome é *karamuka*”. Em seguida ela se perguntou: “Como é mesmo meu nome?”. “*Karamuka!*”. Depois foi embora, foi e se esqueceu. Ela voltou de novo e *janejarã* repetiu. “Como é meu nome?”, ela perguntou mais uma vez, “*Karamuka*”, ele respondeu. Ela seguiu, e depois voltou de novo. Ela foi embora repetindo: “*Karamuka, karamuka, karamuka... Xiii me esqueci!*”. E voltou novamente. “Como era mesmo meu nome?”. “*Myku fedida (ine)* é seu nome” disse *janejarã*. Por isso até hoje mucura é podre.”

Mucura se constitui como fétida – pela agência da palavra – e desmemoriada. Essa última característica fica patente e é explorada nas demais histórias que narram os casamentos de mucura com diferentes animais.

Majuare: Ame mykura owereko jāsī'ū rajry. Jē jāsī'ū niewerekwara jypy remē owera eirauwa ē'ēwerā owera irekwarā ajaire omomu eira. Omosu jē jāsī'ū, omosu eira, ike tē jāsī'ū imari, ipōgā, irevikwarā pākui rē kurjō irekwarā. Moma'e pupe, warypy pupe ta mowerā syru iiiiii, o'ē ma eira ry ē'ēwerā, eira reapirerā. Ajaire ojupi jāsī'ū, o'u mijē jāsī'ū, ike ipōga, syru iiiiii, imono owarypy, ivy jē oo kupa. Ajaire awī mykura owereko tā tajry ky'y. 'Aereko tā ne rajry' e'i mykura jāsī'ū rovijā pe, karamoē remē. Ame ajaire eirā owape torajry pe e'i: 'Amomu rā'i ko ipi jē'. E'i jāsī'ū owajry pe: 'ame ajaire eykwerā erevikwarā pākōi, erevikwarā rupi emoje yvyra' e'i. 'Ame ajaire owarypy pupe eira ry apirera amō werā', e'i. Ajaire ky'y owa'ā waite mykura, owaty. Ajaire imomu jē oo jāsī'ū rajry owera jē imena, mykura, ma'e rowā eirawa. Irekwarā owera jē. Ame imomu mykura eirā, tyapi mō waraku aira te mijē, mykura oo imomu. A'e o'u ike mykura notekokuwai jē, imari! Owarypy pe jē revikwarā pākōi re ijō, ijōwerā notekokuwai. Revikwarā pākōi kurjō, syru iiii revikwarā mano kwiiiiiii, eamai vu jē. Tyyyu, ojuka! Notekokuwai mykura. Omano mykura, irekwarā ojivy oo. 'Matā nemena' e'i tui ijupe. 'Ajuka emena' e'i 'ajipopy kui ajuka' e'i, 'Yvyra pupe ajuka', e'i. Owa'ā pa'i...

Majuware: Então, Mucura casou com a filha do pernilongo. Pernilongo antigamente levava o sumo doce de abelha *uwa* para sua esposa, depois ela tirava o mel. Pernilongo sugava a abelha, sua barriga ficava deste tamanho, estufada, sua esposa só tirava de seu ânus. Ela usava o grande pote de barro para pegar, *syru iiiiii* [onomatopeia do bastão entrando no ânus do pernilongo: *syru*, e do mel escorrendo: *iiiiii*] e surgia o seu néctar doce, o mel de abelha. Depois pernilongo subia de novo e comia mais, ficava estufado assim, ai *syru iiiiii* e colocou no pote, assim eles faziam. Depois mucura foi se casar com sua filha: “Eu vou me casar com sua filha”, disse mucura ao grande pernilongo, antigamente. Então pernilongo disse para a filha: “Eu vou tirar um pouco de mel. Depois você vai enfiar um pau pelo meu ânus para escorrer do meu intestino”, assim ele falou. “Depois com pote de barro você vai recolher o néctar da abelha”, ele disse. Depois mucura foi imitar ele [o sogro]. Então ele [mucura] tirou [o mel] e foi levar para a filha do pernilongo, mas seu marido mucura não pegou o mel *uwa*. Ele ia levar para a esposa. Então mucura tirou mel, tinha mais mel de *waraku*, mucura tirou e foi. Sua barriga estava desse tamanho [grande demais]! Mucura não sabe fazer direito. Posicionou o pote de barro e enfiou um espinho no ânus, um espinho, não sabe nada mucura. Só enfiou no ânus, ai *syru iiii*, pelo ânus morreu: *kwiiiiiii*, ele gritou alto. *Tyyyu* [onomatopeia do corpo caindo morto], ele foi morto! Não sabe de nada mucura. Mucura morreu e sua esposa foi embora. “Cadê seu marido?”, falou o pai para ela. “Eu matei meu marido” ela disse, “eu matei com minhas próprias mãos” ela disse, “com pau eu o matei”, ela disse. Ele foi imitar o sogro...

O mal fadado desfecho de mucura se deve a diversos fatores, primeiro a uma imitação realizada de modo inapropriado. Ao emular o sogro pernilongo, mucura não entendeu que seu corpo era diferente e por isso não poderia ser perfurado com um pau, ao menos não sem ônus ao marsupial. Além disso, outra vez mucura não conseguiu aprender efetivamente devido a sua falta de memória: pegou o mel errado; comeu além da conta, ultrapassando o volume abdominal correto; e usou um instrumento inadequado para retirar o mel – um espinho ao invés de um galho.

Desenvolvimentos semelhantes ocorrem nos demais ciclos de casamento de mucura (com martim-pescador, carrapato e onça), mas reproduzirei apenas mais uma história na íntegra antes da passar a algumas considerações gerais.

Seremete - *Pirujẽ akuwa pa tamõ porẽgeta pa, pirujẽ akuwa... Karamoe remẽ jane teve parakatu, janevo, oporẽgeta parakatu. Ame jẽ e'i parakatu mykura pe: Ereko erajyry, e'i mykura pe. Hõõ e'i mykura. Ereko erajyry, e'i mykura pe. Hõõ. Ije ra'i jãã apo'o tã, e'i parakatu. Oo jãã re ojupi parakatu, opo'o jãã typypy. Opo'o, opo'o, opo'o... Ajaire jããro opo'o, ojipy jãã ro re ame parakatu opo'o wero'a fuuuuu ty. Nomanoi, nomanoi parakatu. Ame e'i mijẽ jẽ age'e nera nemena topo'o owajyry pe. Era nemena topo'o jãã mõ. Jẽ mykura pe e'i parakatu rajyry: ja'e jãã terepo'o. Jãã re ojupi, mykura ojupi oo, opo'o mykura typypy. Opo'o, opo'o, opo'o... Opo'o pa jẽ: Myno sĩ põ ne papa. Oowerã opo'o wero'a, oweru epapa. Hõõ e'i, mokoi. Opo'o uwep ka ui kkkkkkkk pyi, o'a jẽ mykura. Omano! Parakatu rajyry ojivy oo. O'a emena omano, e'i. Notekokuwai mykura.*

Seremete – Todas as histórias dos avôs eu já sei, eu conheço tudo... Antigamente carrapato também era como nós, semelhante a nós, o carrapato falava. Então o carrapato falou para mucura: “Case com a minha filha”. “Tá” disse mucura. “Case com a minha filha” falou carrapato. “Tá”. “Eu vou colher castanha para mostrar”, falou carrapato. Foi e subiu na castanheira, apanhou castanha e juntou. Apanhou, apanhou, apanhou... Depois pegou folha da castanheira, se segurou na folha e se jogou *fuuuuu ty* [onomatopeia do carrapato, que agarrado na folha cai levemente e chega ao chão]. Não morreu, carrapato não morreu. Então, ele disse para sua filha: “Agora você vai levar seu marido para colher”. A filha do carrapato falou para mucura: “Vamos lá para você apanhar castanha”. Na castanheira ele subiu, mucura foi e subiu, mucura apanhou e juntou. Apanhou, apanhou, apanhou... Ao terminar de apanhar disse: “Como seu pai fez?”. “Ele pegou uma folha e se jogou, foi ela [a folha] que trouxe meu pai”. “Tá” ele disse, “Cuidado”. Ele pegou [a folha] *uwep ka ui kkkkkkkk pyi* [onomatopeia da mucura caindo e batendo no chão], mucura caiu. Ele morreu! A filha do carrapato foi embora. “Meu marido caiu e morreu” ela contou. Mucura não sabe nada.

Novamente mucura morre por falta de entendimento de que seu corpo não seria capaz de realizar o mesmo feito que o do carrapato. O mesmo ocorre no casamento com a filha do martim pescador: ao tentar imitar seu sogro na pesca de trairão, ele é devorado, pois é desprovido do bico lancinante necessário para matar o peixe predador – conhecimento e corpo aparecem intimamente relacionados.

Tais histórias formam o gambá como um ícone da falta de conhecimento (*notekokuwai*). Desprovido de memória e imbuído de uma imitação sem discernimento – ele não compreende que os saberes requerem procedimentos exatos e um corpo capaz de realizá-los –, mucura segue incorrendo em comportamentos mal fadados que o leva a morte sucessivas. Como ícone do esquecimento, mucura se apresenta nas falas cotidianas para qualificar os desmemoriados e aqueles que têm dificuldades de aprendizado, os quais são ditos, em tom jocoso, serem “*a'e vo mykurã*” [“como mucura”].

O fato de essas histórias serem voltadas às crianças abre a possibilidade de entendê-las como ensaios para tematizar o aprender, o conhecer: uma existência apropriada (*wereko*), a qual é proporcionada pelos saberes e que deve ser fabricada desde o nascimento. Não por acaso, cada episódio é fechado com o comentário: mucura *notekokuwai* – marca à falta de conhecimento necessário para uma existência adequada.

Outro aspecto importante a ser apontado é que a narração de Seremete começa com a assertiva de que mucura e carrapato “são como nós” (*jane vo*). Obviamente isso remete a

condição humana compartilhada, tema tão profícuo nos grupos amazônicos e nos Wajãpi em especial. No entanto, tal construção não é tão banal como as sucessivas sínteses e repetições dessa máxima podem fazer crer. Se carrapato, mucura, pernilongo e martim pescador são todos humanos, por que o corpo de mucura não consegue realizar a contento os trabalhos impostos pelos sogros? A despeito da condição humana comum, que caracteriza tempos remotos, há singularidades que marcam e diferem esses seres uns dos outros: o corpo do carrapato é menor e mais leve que o de mucura; o corpo de pernilongo é capaz de se encher e se esvaziar de mel sem danos; o corpo de martim pescador é capaz de furar um peixe; já o de mucura não está apto a tais feitos¹³⁷.

O que parece marcar a humanidade, assim, é a capacidade de fala e uma socialidade compartilhada (intercasamentos), no entanto os corpos não são os mesmos (não só no espaço-tempo de hoje, mas também no espaço-tempo das origens). Aqui, uma vez mais, a ideia de afecção, tomada de empréstimo por Viveiros de Castro para traduzir os mundos amazônicos, pode ajudar a compreender o estatuto da diferença no início dos tempos.

Ainda que haja uma aparência antropomorfa – como me foi dito diversas vezes os animais “eram como nós”, possuíam braços e pernas como os nossos; cabeça, olhos, boca e nariz tais como os nossos, como se pode ler na fala de Seremete sobre árvores pajé (cf. parte I) – só é possível superar essa forma corpórea se compreendemos o corpo como feixe de afecções. Enquanto um conjunto de afecções singulares cada ser é marcado por diferenças, não obstante tudo que é compartilhado. Nesse caso, o próprio nome (mucura, carrapato, etc.) constitui uma afecção e institui disjunção. Déléage (2005) se depara com questão semelhante ao tratar das narrativas míticas entre os Sharanawa:

“Tous lês ancêtres (les tapir, les jaguars, les anacondas, mais aussi les souris, les poteries ou la luna) partagent ces attributs a priori propres aux êtres humains. Dès alors, qu’est-ce qui permet de les différencier les uns des autres? [...] Ce sont ces noms, ces actions ou ces attributs qui permettent d’individualiser les ancêtres: ainsi, les ancêtres des tapirs sont caractérisés (entre autres) par leur appétit sexuel, ceux des anacondas par leur propension au chamanisme [...]” (:116-117).

Essa proposição que pôde ser encontrada entre os Sharanawa e entre os Wajãpi desafia nossa capacidade de tradução e de entendimento, pois tais corpos (enquanto aparência) são semelhantes ao mesmo tempo em que são diferentes (enquanto feixe de afecção). Para tentar qualificar melhor esse jogo entre contínuo e descontínuo do começo dos tempos – e que de certa maneira está também no tempo presente –, uma saída interessante parece ser aquela apontada por Lolli ao evocar a complexa teoria de ontogênese de Gilbert Simondon. De acordo com o filósofo francês, a gênese do ser se constitui por um processo de diferenciação constante (“individuação”) desde sua primeira fase, caracterizando-se por um devir ininterrupto: “[...] a pessoa, enquanto indivíduo, não é pensada na proposta de Simondon a partir de uma noção de pessoa dada e completa, mas como devir, implicando em pensar a pessoa em seu processo de individuação” (Lolli, 2010: 93). No caso ameríndio, talvez o melhor seria dizer: de divinduação. No tempo-espaço das origens há, pois, uma disjunção constante entre os seres, que marcam e constituem diferenças apesar de uma comunicação compartilhada e de uma ampla sociabilidade.

---

¹³⁷ Tal proposição ecoa em um nítido interesse e gosto que os Wajãpi têm de esmiuçar os corpos dos outros. Procedimento que é feito tanto com a caça (descrito na parte II), como com os donos (-*jarã*), *ãjã*, e *jurupari*, que eles descrevem em detalhes (Cf. “Parte II”). Em uma das minhas idas a distante aldeia Karavôvô, levei a publicação “*Ija ma’e kô*” (“Os donos”) feita pelos professores Wajãpi; o velho chefe Paranawari se pôs a olhar os desenhos e fazer pequenas correções sobre o formato do nariz, e de outras partes que ela achava que não estavam completamente fiéis, assim como reforçava os desenhos que estavam figurando plenamente: nesses casos ele mostrava aos demais e dizia “*ivo*” (“é igual”).

Viveiros de Castro parece apontar na mesma direção quando afirma que o que se vê no plano mítico “[...] é uma *diferença infinita*, mas *interna* a cada personagem ou agente (ao contrário das diferenças *finitas* e *externas* que codificam o mundo atual).” (2002 :419), chegando a um beco sem saída, dada a complexidade que se apresenta, o autor conclui:

“[...] a questão de saber se o jaguar mítico, digamos, é um bloco de afecções humanas em figura de jaguar ou um bloco de afecções felinas em figura de humano é rigorosamente indecível, pois a metamorfose mítica é um acontecimento ou um devir” (Viveiros de Castro, 2001: 419).

Por fim, as histórias de mucura¹³⁸ apresentam um último aspecto que gostaria de ressaltar: algumas características de enunciação. A versão contada por Seremete se inicia com uma exaltação do próprio saber, semelhante àquela que podemos observar na bravata de Pororipa sobre os gravadores. Tais elevos, aliás, são muito comuns. Se afirmar como sujeito repleto de saber é o modo de valorar a si próprio e ao seu grupo, caracterizando uma existência apropriada (cheia de saberes adequados). Poderíamos concluir, assim, que concepção de conhecimento – como um elemento da constituição de uma existência adequada (*-wereko*) –, que é apresentada na saga de mucura, é replicada em alguns modos de enunciação.

Outro ponto interessante é o uso forte de onomatopeias. Tanto Majuware quanto Seremete recorrem a onomatopeias, que substituem pequenos trechos do relato: o ato de retirada do mel pelo ânus não é dito com palavras, mas com a reprodução dos sons (*syru iiii*); a morte de mucura é relatada pela sequência de barulhos (*kwiiiiiii, tyyyu*); assim como a queda de carrapato e de mucura são diferidos sonoramente (*fuuuuu ty // uwep ka ui kkkkkkkkkk py*). As onomatopeias podem nos levar direto a uma relação com o som, o qual assume papel relevante na enunciação de acontecimentos.

Ingold (2007) ao se questionar sobre a nossa divisão moderna entre música e discurso, tece algumas considerações interessantes acerca dos desenvolvimentos dessa disjunção¹³⁹, os quais podem auxiliar na compreensão do papel das onomatopeias nas falas Wajãpi. Segundo o autor essa separação se caracteriza da seguinte maneira: “[...] in listening to speech, our awareness penetrates through the sound to reach a world of verbal meaning beyond. And by the same token, that world is absolutely silent - as silent, indeed, as are pages of a book. In short, whereas sound is of the essence of music, language is mute” (:6). A língua é muda na medida em que nossa relação com ela é exclusivamente da ordem da produção de sentido, afinal como propõem os linguistas, a relação entre o significante e o som (signo linguístico) é arbitrária. Já a música é puro som. Se a fala nos leva a conceitos e imagens mentais, a música nos conduz a um ambiente sonoro.

No entanto tal cisão não parece fazer sentido entre os Wajãpi. É curioso notar que até a música instrumental (executada com diversas flautas) guarda uma relação íntima com a fala, pois os Wajãpi afirmam entoarem dentro de suas flautas as palavras e cantos dos animais ouvidos em tempos remotos. Outro indicativo de que a separação entre som e fala (sentido) não é operante, é o uso abundante de onomatopeias. As onomatopeias criam um ambiente sonoro, onde som e sentido estão intimamente ligados, não havendo nada de arbitrário nessa relação. Como abordado na segunda parte, as onomatopeias recriam ambientes sonoros possibilitando a transmissão dos perceptos em si, elas são, pois,

¹³⁸ Um fim antecipado, pois uma direção possível seria passar as desventuras de jaboti (*jãvi*). Outro longo ciclo de histórias para crianças, que versa sobre a esperteza e sapiência desse réptil. Se mucura é a figura do esquecimento, jabuti é a figura da sapiência. Formam, pois uma oposição, que se desdobra em tantas outras.

¹³⁹ A poesia e a música cantada são momentos onde essa disjunção não opera na nossa sociedade moderna (Ingold, 2007: 12-13).

potentes mecanismos de replicar uma experiência, logo de transmitir saberes e gerar memória.

O último aspecto a ser apontado é quanto à repetição. Recurso recorrente nas duas enunciações, além de ser uma eficaz técnica mnemônica, constitui a dimensão temporal dos acontecimentos, tal como se pôde notar nos relatos de quem se perdeu ou encontrou *ãjã*. Assim como a onomatopeia, a repetição possibilita a transmissão de uma experiência, especificamente sua temporalidade em uma sucessão de atos.

É interessante notar que muitas das concepções wajãpi sobre conhecimento perpassam seus modos de enunciação. Se a experiência, como se verá, constitui-se como elemento fundamental do conhecer, a qual deve ser reportada em detalhe, a repetição e a onomatopeia parecem se prestar magistralmente a tal intento.

Modos de Enunciação e Aprendizado: Compreensões da Fala

O que parece, à primeira vista, um grande desvio no argumento que venho trilhando é subitamente recolocado em seu rumo se considerarmos as histórias de mucura como um modo wajãpi de enunciar sua reflexão sobre memória, aprendizado e saber. Recupera-se, dessa maneira, a temática dos modos de enunciação e de corporalidade em íntima relação com o conhecer.

Nas falas cotidianas algo que sempre me chamara atenção era o modo dialógico e repetitivo de algumas modalidades de expressão. Quando comecei a me aventurar em pequenas conversas em língua wajãpi, as fiz com velhos não falantes de português. Sempre com um neto por perto, quando eu perguntava algo, eles repetiam minhas palavras às avós, que então me respondiam. Imaginei que isso ocorria devido a minha pronúncia e, talvez, também o fosse... No entanto, percebi que em outros momentos a situação se invertia: um adulto falava algo para mim e uma terceira pessoa repetia. Pensando, ainda, que era devido a minha dificuldade com a língua, muitas vezes eu me adiantava e respondia antes que se pudesse terminar a repetição. Foi nos últimos campos que notei que tal procedimento ocorria também entre eles. Entendi que minha inépcia não era propriamente (ou só) com a língua, mas sobretudo com o modo adequado de enunciação.

A modalidade de fala a que me refiro não é o diálogo formal, que pode ser observado quando dois homens velhos se encontram: de costas, ou distantes um do outro, a fala de um é entrecortada e ritmada pela repetição feita pelo outro, soando como um murmúrio ininterrupto e dialógico. Refiro-me aqui a uma conversa informal e corriqueira, tal como observei em um amanhecer no acampamento de caça: eu dormia junto ao casal Nawyka e Kuruwari e, como de costume, ele acordou e foi acocorar-se próximo ao fogo, ela ficou na rede com seu neto, foi quando uma das filhas se achegou à nossa fogueira. Marido e mulher começaram, então, a conversar por intermédio da filha. O assunto girava em torno dos lugares que eles conheciam naquela região do rio Tawariry. Nawyka fazia perguntas para filha, que as repetia ao pai. Kuruwari respondia e Nawyka dava continuidade a conversa, com sua fala passando sempre pela boca da filha. Na mesma noite, depois do regresso dos homens, quando todos já estavam devidamente acomodados em suas redes, Kuruwari começou uma conversa indireta com seu neto, que havia chegado naquele dia ao acampamento. Por meio de seu genro ele perguntava ao neto sobre como fora a caminhada e como estavam as coisas na aldeia, o neto lhe respondia diretamente, mas as falas de Kuruwari eram sempre repetidas pelo genro.

Essas falas indiretas, que criam um triângulo dialógico, parecem um recurso importante para a circulação de saberes, pois aumenta cadeia de transmissão, institui uma polifonia e gera repetição. No mais, podemos entender a repetição como uma imitação (-*wa'ã*), logo, um mecanismo fundamental de aprendizado. Mesmo sem saber como me expressar corretamente nesse tipo de diálogo, era comum que eles dissessem algo para alguém e mandassem que eu repetisse, como se fosse uma fala minha, o que eu fazia com muita estranheza já que a pessoa a quem se endereçava a fala já estava nos ouvindo... Procedimento semelhante é feito com crianças, elas também são exortadas a repetir e compor diálogos que lhes são soprados. No meu caso foi sem dúvida um eficaz meio de aprendizado (apesar de minha resistência inicial) e talvez também o seja para as crianças.

Outro modo de enunciação, que parece ter uma função similar, são as falas feitas em voz alta, às vezes publicamente no pátio, mas que se endereçam a algum parente em particular. As ocasiões em que as observei, elas foram sempre proferidas por chefes de aldeia. Uma manhã, Waiwai voltou eufórico do rádio, chegou a sua casa e contou o que escutara a esposa: na aldeia Yvyrareta uma onça atacou dois cachorros que dormiam junto à rede de Kaiko, agora os homens organizavam uma emboscada para matar a pintada. Em seguida o velho Waiwai se postou no pátio, de costas para a casa do filho, onde sua esposa cozinhava, e repetiu a mesma história, fazendo recomendações de cuidado em alta e bom tom. Endereçava, contudo, sua fala uma vez mais a esposa, que repetia as frases nos moldes de um diálogo formal. Depois que ele terminou, perguntei ao neto de Waiwai para quem ele estava contando a história e ele respondeu: “É para mulher dele, mas é para todo mundo ouvir”. A altura da fala, a repetição e o endereçar para alguém uma fala que é para todos ouvirem, é um modo eficaz de propagar uma informação. Apesar desse não ser o contexto propício para a enunciação de determinados saberes, para compartilhar notícias, aconselhar e fazer repreensões esse é um mecanismo fundamental, que se apresenta também em outro momento crucial de **fazer saber**: a construção dialógica entre marido e mulher.

Em meus primeiros levantamentos sobre os nomes de árvores, quando sentava em um pátio para conversar com seu dono, a esposa sempre se fazia presente. Os nomes e os saberes associados às árvores eram contados em conjunto. Apesar do homem tomar as vezes de interlocutor com essa estrangeira, a esposa constantemente intervia, ajudando-o a lembrar nomes e detalhes sobre uso, características, pedaços das histórias, etc. Ao leitor atento não terá passado despercebido que as informações e diálogos que compõem a primeira e segunda parte dessa tese quase sempre são reportados a um homem e sua esposa, ou a um homem e seus cunhados.

Penso que a dialogia entre marido e mulher (ou entre pessoas ligadas por outras relações de parentesco) não é só fundamental na elaboração de uma enunciação apropriada, ou seja, de acordo com uma etiqueta wajãpi, mas também possui um papel central na constituição de uma memória coletiva, de um conhecimento partilhado. Relação análoga também ocorre entre pais e filhos, avós e netos, e até entre cunhados, que ajudam uns aos outros na enunciação de histórias, de nomes, de cantos e de saberes, formando assim, um conhecimento que ultrapassa o cunho individual e que se constitui coletivamente na enunciação.

Um exemplo dessa coletivização de saberes criada por partilha, é a manutenção da diversidade interespecífica de mandiocas. Em meu levantamento anterior cheguei a mais de cem epítetos de variedade, no entanto, nenhuma mulher possui em sua roça a totalidade dessas manivas. Cada agricultora chega a ter por volta de 20 variedades, que são mantidas em suas roças. A troca constante de manivas e de saberes a elas associados é que permite

um manejo coletivo desse conjunto varietal que não para de aumentar e se modificar. O conhecimento é, portanto, coletivizado na mesma medida em que é fragmentado em saberes pessoais e familiares.

Os demais saberes também poderiam ser compreendidos como compartilhados, e em certa medida coletivizados, justamente por esses mecanismos de enunciação polifônicos, pela transmissão de potencialidades e pelo ensino do conhecimento na convivialidade. Através desses modos de circulação e constituição de saberes, se percorre e ata laços de saber entre diferentes pessoas, os quais se estendem por uma ampla rede social de relações de consanguinidade e afinidade, sem, contudo, constituir um conhecimento homogêneo.

Circulação e Restrição de Saberes

Tendo abordado a transmissão e constituição de saberes a partir de algumas modalidades de enunciação, por suas relações com o corpo-afecção, assim como pela observação e imitação, pode-se ter a impressão de que o conhecimento circule livremente. Cabe, no entanto, fazer uma ressalva: a circulação, além de obedecer aos laços de parentesco, em alguns âmbitos é, ainda, extremamente restrita. Esse é o caso dos temidos e afamados remédios de infertilidade.

Chamados pelo termo genérico de *yvyra moã'u* (*yvyra* = árvore; *moã* = remédio; -'u = tomar) as plantas utilizadas para essa finalidade são segredadas por vezes entre pai (mãe) e filho (filha) e eventualmente até entre sogra e nora. Por esse motivo esse não foi um tema sobre o qual pude ouvir amplamente, os poucos que mostraram ou disseram conhecer esses remédios o fizeram com a ressalva de que eu não contasse a mais ninguém, para evitar acusações.

Como mencionado alhures, o sumo da planta é colocado sorrateiramente na cuia de caxiri e entregue à mulher alvo do ataque. Todas as mulheres que não conseguem engravidar ou que têm apenas um ou dois filhos são ditas terem sido envenenadas em algum momento de suas vidas. Ninguém sabe quando, quem, nem onde ocorreu o procedimento, mas sempre há especulações e acusações veladas: tema corriqueiro nas rodas de conversa feminina.

Vale notar que a maior parte das informações que tenho sobre o tema me foram relatadas durante caxiris, enquanto me deixava estar entre as mulheres, que embriagadas não tinham mais tantas restrições. Foi em uma dessas ocasiões que duas irmãs e suas filhas, vieram me falar sobre *yvyra moã'u*, com a seguinte recomendação: “*Neremomeui amõ, ajaire wariwari. Ne korasã pupe te nekuwa*” [“Não conte a nenhum outro, depois vai ter fofoca. Dentro do seu coração apenas você deve saber”]. A mais velha, conhecedora do remédio, disse ter aprendido com sua sogra, mas que ainda não havia ensinado à filha por tratar-se de um saber muito perigoso e temido:

“Ipojyte ma’e, X nekuwa põ. O’u ajawyi nuvei imemyry. Nimemyi. Ijy ome’ẽ to’u, ojimoãrõ. Miraiwerã. Ajawyi akyje, ajawyi name’ẽ ememyry to’u. Ije kurĩjote akuwa, Y omome’u. Nomome’ui amõ kõ, ajawyi ije peĩga akuwa. Z o’u teve, ajawyi nimemyi mije, nokuwai... Amõ taawanã ome’ẽ to’u, nuvei age’e, nimemyi”.

“É uma coisa perigosa, você sabe X.? Ela tomou, por isso não tem filhos. Não engravida. A mãe dela que deu para ela beber, ela estava brava. Gente ruim. Por isso eu temo, por isso eu não dei para minha filha beber. Só eu que sei, Y. que me contou. Ela não contou para outros, por isso eu sozinha é que sei. Z. também tomou, por isso não tem

mais filhos, ela não sabe [quem deu]...
Pessoal de outra aldeia é que deu para ela
beber, hoje ela não tem, não engravida mais”.

Os comentários de quem foi envenenada e de quem teria feito a agressão correm nas redes de fofoca (*wariwari*) e a motivação para tal feito é constante: a raiva (*-jimoãrô*). Uma pessoa tomada pela raiva não sabe usar seus saberes de modo apropriado, realizando atos agressivos como o de esterilizar uma filha, uma nora, ou outra mulher qualquer. Daí o cuidado que se tem na circulação desse saber, pois ele pode ser mal gerido conforme o estado – de raiva ou ciúmes (*-jimoa'u*) – de uma pessoa.

Devido ao potencial agressivo, que pode acarretar em retaliações, o saber referente ao remédio de infertilidade circula de modo restrito e, mais, só foi enunciado em momentos de pequenos caxiris, onde não só a embriaguez permitiu falar do tema, mas também o pequeno grupo de familiares presentes.

Um ponto curioso, é que ao contrário do que ocorre com o conhecimento de outros venenos, que são sempre atribuídos a uma alteridade distante, o veneno que provoca infertilidade foi assumido, em momentos circunscritos, como um saber legítimo. A afamada planta *aymo* antes citada (cf. : 73) é um desses casos. Temida por ter causado a morte de muitos Wajãpi na época do beligerante e agressivo avô Kajera, ela é dita ser conhecida apenas por um grupo local (*Kumakary*), sociologicamente distante dos grupos do Amapari. Em meu último campo tive a oportunidade de passar alguns dias com o pessoal do Kumakary, eles por sua vez disseram desconhecer tal planta, só quem a usa é o afastado grupo da Guiana Francesa, os *kamopiwanã kô*. Opera-se na conhecida lógica de atribuir a outrem o potencial agressivo, o que o torna ainda mais potente.

O exemplo de *yvyra moã'u* apresenta, assim, uma dinâmica interessante: ele é assumido circunstancialmente e possui uma circulação restrita. Devido a esses aspectos pude notar que esse saber difere enormemente de uma pessoa a outra. Foram-me apontadas plantas das mais diversas como sendo esse remédio/veneno: de árvores frondosas, passando por uma pequena flor herbácea, até plantas epífitas. A circulação limitada impede, de certo modo, que esse saber seja coletivizado da mesma maneira que notamos em outros âmbitos do conhecimento. Nesse caso sua dinâmica tende para uma fragmentação com uma partilha e enunciação extremamente restrita, o que resulta em um saber muito heterogêneo quando se passa de uma família a outra.

9ª Nota sobre Ciência: Fundamentos para um Conhecimento Universal

Se a história e a filosofia da ciência conformam e são conforme a produção do conhecimento científico, tal como nos mostra Stengers (2002), vale retomar alguns dos principais debates nessa seara com o intuito de compreender como a Ciência concebe o sujeito do conhecimento e que conhecimento se almeja produzir.

Na trilha de Stengers, recupero sua questão de partida: pensar como as análises da ciência e a própria Ciência se constituem mutuamente. Para tanto, a autora toma como mote o curioso efeito da teoria de Thomas Kuhn: de um lado scandalizou os filósofos e de outro satisfez os cientistas.

Kuhn propõe uma história progressista da ciência, enfatizando o modo cumulativo de seu desenvolvimento, que é descrito por uma sucessão de paradigmas: é por meio do paradigma que a ciência se inova, em um movimento linear em que um supera ou outro. O

paradigma é entendido como transcendente ao indivíduo, um movimento coletivo fruto de um processo cumulativo de produção de conhecimento. Tal concepção livra o cientista de uma agência, como nos explica Stengers: “Não somente deixaremos de pedir explicações ao cientista quanto a sua escolha e suas prioridades de pesquisa, como é justo e normal que não as possa dar” (2002: 14). Desse modo, Kunh cria uma cisão entre ciência e sociedade, descrevendo um conhecimento auto referido, autônomo e que precisa ser livre de constrangimentos sócio-políticos para garantir seu triunfo e progresso. Por esse motivo ele é tão bem quisto entre os cientistas, afinal ele adere e constrói um discurso que reitera a pretensão de objetividade, garantindo a Ciência seu poder e sua separação dos demais saberes:

“[...] Kunh preserva o essencial: a autonomia de uma comunidade científica em relação ao seu ambiente político e social” (op. cit.: 13).

Tal postura pode ser exemplarmente notada em uma publicação recente em que o sub-reitor da Universidade de Harvard, David Korn, se posiciona acerca da polêmica questão sobre a necessidade ou não do cultivo de tecidos humanos ser feito com consentimento prévio do paciente:

“Para Korn, a questão do consentimento é sobrepujada por uma responsabilidade pública com a ciência. ‘Acredito que as pessoas são moralmente obrigadas a permitir que seus fragmentos e partes sejam usados na obtenção de conhecimentos para ajudar os outros. Como todos se beneficiam, todos podem aceitar os riscos pequenos de ter os fragmentos de seus tecidos usados em pesquisas’” (Skloot, 2011: 399).

Sem dúvida Korn é um admirador de Kunh!

Em resumo, no quadro desenhado por esse filósofo da ciência temos um conhecimento objetivo, transcendente ao indivíduo e à sociedade, pois imanente à razão. A razão, aqui, fundamenta tanto o ideal de um conhecimento universal e progressista como a divisão entre Ciência e Não Ciência.

Essa posição, centralizada aqui sob a figura de Kunh, é um dos lados, o racionalista ou realista, da famosa guerra das ciências; na trincheira oposta temos os sociólogos da ciência que içam a bandeira do relativismo ou construcionismo (Stengers, 2002:21-25). Se voltarmos nossa atenção agora para os opositores de Kunh, poderemos notar, em uma dinâmica de negação, as concepções que boa parte dos cientistas possui acerca do conhecimento que produzem.

O relativismo insere a ciência na sociedade, colocando os saberes científicos como uma consequência das pressões sociais. Se os seguidores da tradição kunhiana produziam uma história da ciência internalista, pautada apenas na produção científica, a posição relativista produz uma história externalista, onde a sociedade sobre determina a ciência. Feyerabend (apud. Stengers, 2002), um dos principais autores do relativismo científico, toma como ponto central de sua crítica a “suposição de objetividade”; ao atacá-la, busca demonstrar como a objetividade não é fruto de uma conduta objetiva, mas antes um instrumento de poder que subjuga os demais conhecimentos. Feyerabend questiona deste modo todos os demais pressupostos filosóficos atrelados a esse ponto articular da visão positivista de ciência.

Segundo Stengers “[o] problema da abordagem sociológica relativista das ciências é portanto que ela parece dever colidir frontalmente com a concepção de ciência que os próprios cientistas alimentam” (op. cit.: 23). Se um lado (o realista) adere completamente ao discurso dos cientistas, o outro (o relativista) “fere os sentimentos estabelecidos”.

Stengers, não por acaso, propõe ocupar o lugar do meio¹⁴⁰, posição que não tratarei por ora.

O ponto aqui, é que a rechaça as interpretações relativistas da ciência pelos cientistas, também revela o entendimento e intento que esses sujeitos de ciência possuem sobre a produção do conhecimento (ao menos no que Latour convencionou chamar de “plano oficial”).

Em sua caracterização da Ciência como epicentro da modernidade, Latour demonstra um poderoso arranjo entre dois planos paradoxais: oficial e oficioso. A superfície oficial se refere justamente as representações e práticas de purificação, onde se instituem as divisões entre Natureza e Sociedade, Ciência e Política, Objetividade e Subjetividade, Sujeito e Objeto, entre tantas mais; já o fundo oficioso se caracteriza por práticas e discursos onde esses diversos polos se encontram emaranhados. Esse arranjo moderno produz, não por acaso, um efeito de invisibilidade da dimensão oficiosa, uma vez que a Ciência intenta se distinguir dos demais sistemas de conhecimento por sua objetividade e racionalidade que lhe garantem um alcance universal.

Conjugando Latour e Stengers, podemos entender como a Ciência constitui um plano oficial a partir, justamente, da adesão ou rechaça as análises da ciência que se entrelaçam a produção do conhecimento. É nesse sentido que Stengers mostra como filósofos do conhecimento, em especial Hume, Locke, Descartes e Kant, fundamentam uma prática científica objetiva: “A imagem que eles criam, em termos filosóficos, de uma conduta científica objetiva dirigindo-se a um mundo submetido a suas exigências, não teria qualquer pertinência se ela não tivesse encontrado um grande número de protagonistas, pouco interessados na filosofia mas muito interessados na etiqueta de cientificidade fornecida pela semelhança com essa imagem” (op. cit.: 31). É essa filosofia que junto com a prática científica configura a superfície oficial, a qual estamos acostumados a compreender a Ciência.

Para clarificar ainda mais, vale recorrer a Maturana que destrincha o sentido de “objetividade”¹⁴¹, mostrando os pressupostos ontológicos eclipsados nesse conceito. Segundo o autor a objetividade está fundada numa cisão entre observador e observado, sujeito e mundo exterior, que é caracterizada por uma relação de independência e por um acesso privilegiado de determinados sujeitos aos objetos externos:

“[...] no momento em que assumo que tenho acesso à existência independente de mim, de modo que eu posso usar esse acesso como um argumento explicativo, coloco-me inevitavelmente na condição de um possuidor de acesso privilegiado à realidade. Porque o que dá validade à minha afirmação é aquilo que eu posso dizer que tem a ver com algo que é independente de mim.” (Maturana, 2001:35).

Maturana nos ajuda, assim, a compreender como o ideal de objetividade se articula as demais divisões, sobretudo, entre sujeito e objeto (marcados por uma relação extrínseca), na produção de verdades.

---

¹⁴⁰ Esse lugar do meio, que Stengers pretende ocupar, é construído a partir de dois princípios: o “riso”; e a “restrição leibniziana”. Respeitando essas condições Stengers pretende fazer uma análise da ciência que não “fira os sentimentos estabelecidos”; ou seja, que respeite o ponto de vista do nativo (nesse caso o cientista) sem, contudo, aderir a ele.

¹⁴¹ Maturana faz uma distinção analítica entre *objetividade entre parênteses* e *objetividade sem parênteses*. Aqui uso apenas o termo objetividade em seu sentido corrente, o qual equivale ao que o autor chama de *objetividade sem parênteses*.

No plano oficial, ao menos, essa busca por um conhecimento universal, imanente à racionalidade humana, necessita de alguns cuidados para garantir a almejada objetividade. É em vista a esse horizonte que os cientistas se esforçam em manter um alto controle dos procedimentos de pesquisa, para afiançar que os sujeitos de ciência de todos os cantos possam fazer seus estudos sobre as mesmas condições, produzindo O Conhecimento sobre A Natureza, a despeito de particularidades locais e independentemente dos sujeitos (observadores).

É nesse cenário, por exemplo, que podemos compreender a importância dos recintos¹⁴², dos rituais de purificação, da padronização de cobaias, dos protocolos e das rígidas metodologias de pesquisa, tão bem descritos por Marras. Como conclui o autor:

“[...] só assim compreendemos que, apenas mediante esses critérios de controle, torna-se possível o diálogo entre laboratórios de todos os quadrantes do planeta; entre pesquisadores que se consultam nas revistas especializadas, que testam os experimentos uns dos outros, que se submetem a uma mesma corte e jurisdição para validar ou censurar as experiências e descobertas” (Marras, 2009: 71).

Não foi a esmo, portanto, que as células HeLa se tornam uma poderosa cepa de testes enviada a laboratórios mundo a fora, revolucionando as pesquisas em medicina e biologia molecular, o que lhes garantiu tamanha fama. Como constata Skloot (2011) foi com o cultivo das células HeLa que “[...] pela primeira vez, pesquisadores do mundo todo poderiam trabalhar com as mesmas células, cultivadas no mesmo meio, usando o mesmo equipamento” (: 136). Tais esforços para a uniformização, homogeneização e controle empregados pelos pesquisadores, visa justamente a constituição de um conhecimento universal, que está apoiado no que me parece ser um dos pilares da produção de verdades nesse regime: a possibilidade de replicação de um fenômeno. Se um experimento pode ser reproduzido sobre condições idênticas gerando sempre um mesmo resultado, eis que temos um fenômeno e um entendimento universais: o fato, a verdade, que são externos e independentes do observador (sujeito).

No caso da botânica, e mais especificamente da taxonomia, além de padrões de coleta (produção de exsiccatas com pedaços do espécime e informações biogeográficas) e da metodologia de análise (que inclui tanto descrição morfológica, como procedimentos biomoleculares), a nomenclatura e a organização taxonômica cumprem regras minuciosas com vistas à universalização do saber. Como mencionado em nota anterior (cf.: 49-50), o código de nomenclatura botânica tem como principal objetivo estabelecer nomes e balizas universais, como se pode ler em seu prefácio:

“Unambiguous names for organisms are essential for effective scientific communication; names can only be unambiguous if there are internationally accepted rules governing their formation and use.”
(<http://ibot.sav.sk/icbn/frameset/0002Preface.htm>)

Note-se que o uso do Latim – uma língua morta, que fora durante séculos marca da elite letrada – como o idioma oficial e universal para nomenclatura científica, gera uma importante cisão entre Ciência (nomes científicos) e Não Ciência (nomes populares) (cf.: 49-50). Não parece, pois, ter sido por acaso a escolha de tal idioma, esse é mais um poderoso operador de disjunção entre Ciência e Sociedade, saberes científicos e saberes populares: eis que a taxonomia e a nomenclatura botânica se

---

¹⁴² O conceito de recinto, estabelecido por Marras (2009: 31), refere-se a ambientes criados para produzir separação, estabelecendo um dentro e um fora, que possibilita o controle e a purificação. Tal conceito equipara, assim, tubos de ensaio, beakers, laboratórios, capelas, biotérios, etc.

fecham no claustro da academia, afastando qualquer possível descontrolo de proliferação de nomes por meio de sua vulgarização.

Curiosamente, se a opção da Ciência é fincar o seu conhecimento na universalidade, instituindo nesse ponto uma divisão entre Ciência e Não Ciência (saberes legítimos e saberes menores), na qual o primeiro termo se caracteriza por um acesso privilegiado ao mundo; a opção dos Wajãpi de lidar com os saberes externos, ou seja, com outros regimes de conhecimento, é distinta: a predação e a familiarização ao invés de simples apartamento.

Conhecimento Pessoalizado

Frente à busca da Ciência por um conhecimento universal, que possa valer em todos os cantos do planeta, não se restringindo a contextos e sujeitos particulares, os Wajãpi parecem optar uma situação simetricamente inversa: um conhecimento personalizado, o qual é constituído pelos mecanismos abordados até aqui. Antes de avançarmos, no entanto, é preciso criar algumas nuances acerca desse contraste, já que tal proposição pode conduzir erroneamente a ideia de “conhecimento local”.

A simples oposição entre conhecimento local e conhecimento universal, está ligada a compreensão enviesada dos conhecimentos tradicionais como necessariamente antagônicos a Ciência; concepção duramente criticada por Saéz (2003) e Carneiro da Cunha (2009 e 2009b). Todavia, o intuito de seguir ao encalço dos micro processos de constituição de saberes, visa justamente escapar das grandes polarizações e caracterizações entre dois regimes distintos. Não obstante, vi-me às avessas com um aspecto clássico dessa temática: universal *versus* local.

A ideia de um conhecimento local aponta para a restrição dos conhecimentos tradicionais a porção territorial onde vive uma dada comunidade. Tal como Berlin (1992) afirma, as “etnotaxonomias” nomeiam apenas uma parte diminuta da biodiversidade, ao passo que a Ciência produz uma classificação extensa – da biodiversidade mundial (cf. “Parte I”). Todavia, o sistema de conhecimento wajãpi, assim como de qualquer outro coletivo, é capaz de dar inteligibilidade aos elementos novos.

Os Wajãpi, por meio dos modos de conhecer aqui descritos, possuem a capacidade de conhecer o universo. O conhecimento wajãpi, nesse sentido, possui a pretensão de dar conta da totalidade, tal como o conhecimento científico – em ambos os casos não se tolera a falta de entendimento, de nomes, ou de explicações. Como bem aponta Carneiro da Cunha, os conhecimentos tradicionais devem ser entendidos como “[...] conjuntos duradouros de formas particulares de gerar conhecimento” (2009b: 365). Nessa acepção, todo conhecimento está em um movimento perpétuo de criação de sentido e de saberes acerca do vasto mundo.

A disjunção entre Ciência e conhecimento wajãpi que pretendo abordar aqui, está, assim, alocada nos modos de relação entre sujeitos no processo de conhecer e compartilhar saberes. Nesse sentido, optei por deixar de lado o termo “local” (devido a forte carga semântica antes mencionada) e descrever essa particularidade como “pessoal”: não é, pois, uma questão de lugar (espaço físico), mas sim de pessoa.

Para refletir sobre tal aspecto tomo como mote o trecho de uma conversa (realizada nos moldes do diálogo formal) entre dois velhos chefes. O diálogo ocorreu por ocasião do regresso de uma família que eu acompanhara até o limite da TIW. Ao pararmos para

pernoitar em uma aldeia a meio caminho de nosso destino, os dois estabeleceram um diálogo que começou com um relato de caça e seguiu para o trecho que reproduzo abaixo:

[...]

S – Ni'ai pō moma'eyva age'e aa wai teve.

K – Ni'ai.

S – O'opā'a. Piruje maevo itā'ā ni'ai.

K – Piruje.

S – Jaja'y ito ni'ai ve.

K – Ni'ai ve aje. Awī vove ike rupi ni'ai.

S – Ni'ai ve ike rupi?!

K – Anī.

S – Ema'e wī, ma'e waturija agaja tā age'e romō?

K – Ni'ai ve, maevo manosī amā'e tite ka'a rupi ee...

S – Nipotyri pō jypy remē kwaray pe.

K – Nipotayi. Awī je sō ike rupi ka'a rupi.

S – Ka'a rupi waturija tyy te.

K – A'e te. A'e re amā'e tite nipoty.

S – Nipotyi. Wā amō amāna te rowā ajaire i'a tā.

K – A'e vo maevo. I'a arāme teitokō kōi i'a ipi.

S – O'o itōkō. Ojia katu katu ve moma'eyva i'a ipi.

K – O'ō ipi.

S – Pino arāme maevo sō itokō moma'eyva i'a ipi.

K – Ame ywe'e.

S – Ojakatu teve pino reve.

K – O'ō itōko.

S – Waa'i pijōnā ivo teve pino arāme te i'a ipi.

K – Ame teve poko.

S – Waa rowā age'e rire i'a ta.

[...]

S – Agora [no início das chuvas] as árvores frutíferas ainda não deram fruta.

K – Não deram fruta.

S – É mesmo. Talvez nenhuma dê frutos.

K – Nenhuma.

S – Jaja'y também não deu frutos.

K – Está certo, não deu fruto também. É igual por aqui, não deu fruto.

S – Não frutifica também por aqui?!

K – Não.

S – Veja o Waturija, será que ele não vai dar agora?

K – Não frutificou também. Será? Talvez eu não tenha visto direito pela mata...

S – Não floresceu antes, no verão?

K – Não floresceu. Tem muito dele [Waturija] por aqui.

S – Pela mata tem muito Waturija.

K – Isso mesmo. Eu vi incerto, não tem flor.

S – Não floresceu. Mais uma chuva, e depois vai ter fruto.

K – Pode ser que seja assim. Na época de frutificação, vai dar muito mesmo.

S – Isso mesmo. Vai abrir [a flor em fruto] bem, bonito, e vai dar frutos.

K – Isso mesmo.

S – Parece que na época de bacaba as frutíferas dão fruto mesmo.

K – É está certo.

S – Abrem [a flor em fruto] também junto com a bacaba.

K – É mesmo.

S – Waa'i pijōnā [Abiu selvagem preto pequeno] é igual, também frutifica na época de bacaba.

K – Também.

S – Não é agora que Waa (Abiu selvagem) vai dar frutos.

K – A'e aje. Awĩ aje ni'ai ve ike rupi.

S – Ni'ai ve.

K – Ani. Ojia katu te itawĩ i'a moma'eyva ipi.

[...]

S – Ame te tawĩ amãna te moma'eyva wereko.

K – O'o itawĩ. Ema'e tawĩ te weroko.

S – O'o itawĩ. Pino amãna me teve i'a.

K – Ame teve itawĩ.

S – Wasei ivo teve.

K – Ivo teve.

S – Moma'eyva jẽ gã kwaray pe ame.

K – Naikoi tawĩ.

S – Naiko'ãi.

K – Ani.

S – Kwaraykwerã te mosikoa korĩjo awĩ ame wereko.

K – O'o itawĩ.

S – Wakari'y jẽ gã kã awĩ kwaray mytery pe ipi.

K – Awĩ jẽ ga itokõ ipi.

S – Awĩ korĩjote.

K – Awĩ korĩjote. Temitãgwerã kã korĩjo awĩ otarõma eu ipi.

S – O'oitõkõ. Akaju korĩjo jane remitãgwerã romõ kwaray pe.

K – Awĩ korĩjo.

S – O'o itawĩ.

K – Ajaire pe rowã i'a tã mije moma'eyva ijupe kãkãe.

S – A'e vo tã aju. Awãrãe'e [fruta da mata] ãge'e rowã sã i'a ipi.

K – O'oitõkõ i'a paire ipi.

S – A'e vo jypy remẽ i'a ywete.

K – Ame jẽ sã itoko i'a.

S – O'o poko. Awĩ gã te Aruwaity rupi i'a ywete.

K – I'a ywete ve.

K – É, está certo. Ele [Waa] não frutificou por aqui.

S – Também não frutificou?!

K – Não. As frutíferas quando dão frutos abrem bem [as flores em frutos].

[...]

S – Na época das chuvas há bastante frutos.

K – Sim, é mesmo. Há muitos.

S – Sim, é mesmo. Bacaba também dá frutos em tempo de chuva.

K – Também.

S – Açai é a mesma coisa.

K – O mesmo.

S – Que fruto tem no verão?!

K – Não tem.

S – Não, não tem.

K – Não.

S – Nos verões só há o trabalhar na roça.

K – Só isso.

S – Só Wakari'y vai dar no meio do verão.

K – Só ele mesmo.

S – Só ele.

K – Só ele. Apenas nossas plantações vão estar maduras.

S – Sim, é mesmo. Apenas caju, que é nossa plantação, tem no verão.

K – Só ele.

S – É mesmo.

K – Depois as frutas darão frutos novamente, meu irmão.

S – Depois será igual de novo. Awãrãe'e não é agora que dará frutos.

K – É mesmo, frutificará depois.

S – Frutificará, tal como aconteceu há tempos atrás.

K – É frutificará mesmo.

S – Isso mesmo. Lá pelo Aruwaity ele deu muita fruta.

K – Deu muita fruta também.

S – Mariry rupi i'a ywete ve.

K – I'a ywete ve. Awĩ vove ike rupi ikykyre wyi i'a.

S – Ikykyre wyi.

K – Ojiapy'a py'a teitawĩ moma'eyva i'a mō ipi kākāe.

S – O'o aju. Awārāe'e ywesu i'a py'a tē.

K – Awĩ ywesu. Mape remē te i'a ipi.

S – O'o itawĩ. Nija'u'āi kuwasi pō mijã.

K – A'e vo kuwasi aje.

S – Ma'e ja'yrerã no'ui kuwa, waivĩgwerã.

K – O'o aje.

S – Awere'ã jarã ipō mijã.

K – A'e vo aje.

S – Awere'a jarã ipō mijã.

K – A'e vo aje.

S – Emã'e wĩ age'e rowã sō i'a ipi.

K – O'o itawĩ.

S – Omoma moma pa te amãna ipi.

K – O'o itawĩ. A'e vove ipo ni'ai maevo moko rupi awĩ nerena rupi.

S – Ni'ara'y'āi.

K – Ni'a'āi.

S – Pino ni'a'āi.

K – Ni'ai ve.

S – Wasei jē i'a pe'ĩpe'ĩ.

K – Awĩ.

S – Yy arã rupi jē sō ōmy age'e kee jajau tesō moapy apy tesō.

K – I'a?!

S – O'u ypy te marai.

K – Marai.

S – Jypy remē a'e pe sui āã sui a'e pe ojuka amo ta'yry si ojuka.

K – Ojuka.

S – A'e kwerã... Mije āge'e wasei rewyi ōpō okuwa.

S – Pelo Mairy também deu muita fruta.

K – Deu muita fruta também. O mesmo por aqui, do pé ainda novo deu fruta.

S – Do pé ainda novo.

K – Um inverno dá frutos outro não dá, meu irmão.

S – Sim tem razão. Awārāe'e principalmente é assim.

K – Ele principalmente. Quando que ele dá frutos ele dá mesmo.

S – Sim... Não dá vontade de comer mais?

K – É mesmo, dá vontade.

S – Criançada e mulherada não podem comer muito.

K – Sim tem razão.

S – É dono da preguiça e vai causá-la.

K – Isso mesmo.

S – É dono da preguiça, e vai causá-la.

K – Isso mesmo.

S – Veja, agora é muito difícil ter fruta.

K – Sim.

S – Inverno sim, inverno não [dá fruta].

K – Sim. O mesmo por lá? Na sua morada, talvez não tenha dado frutos?!

S – Não deu nenhum fruto.

K – Não deu frutos.

S – Bacaba não deu frutos.

K – Também não frutificou.

S – Açaí frutificou só um pouco.

K – Ele [açaí].

S – Pelas margens do rio agora está maduro, deste tamanho o fruto, tem muitos.

K – Deu frutos?!

S – Jacú [*Penelope ochrogaster*] comeu logo.

K – Jacú.

S – Antes meu filho matou um [marai] lá. Lá meu filho matou um pequeno.

K – Ele matou?!

S – Antes... Agora de novo ele [marai] estava no açaí, mas ele soube [que íamos matá-lo] e
K – *Okuwa. Awĩ vo pirujẽ a'e vove rowasĩ ike rupi iwa.*

S – *Iwa.*

K – *O'ó. Tõkanã o'u sawe'e.*

S – *Awĩ.*

K – *Sawe'e.*

S – *Awĩ.*

K – *Ijakyry mo ve awĩ ma'e tẽ mõi ve o'u*

S – *Ipatãtã me ve.*

K – *Ame ve. Awĩ jẽ sõi ike rupi i'a.*

S – *I'a.*

K – *Keve kyty wasei tyty mõi ike yapyry kyty.*

S – *Yapyry kyty.*

K – *Jae mijarã ryapyry kyty.*

S – *Moko kyty.*

K – *Amẽ tẽ ejo amõwa.*

S – *A'e vo tã.*

K – *Keve ame Yjykary a'e ãã waiovae re.*

S – *Waiovae re. Yjykary pupe.*

K – *A'e pupe waseityy te mokope.*

S – *Waseityy te. Wasei e'e kwerã?*

K – *Wasei e'e kwerã ipi.*

S – *Wasei e'e kwerã towĩ sõi ike rupi amẽ.*

K – *O'ó aje.*

S – *Ame ve mititirowã wasei?*

K – *O'ó aje.*

S – *Aruwaity uu pe keovyrygã wasei.*

K – *Wasei.*

S – *A 'ãĩ pijõna te.*

K – *A'e ete?!*

S – *Nao'oi.*

K – *Nao'oi.*

S – *Nĩ. Osiri eje.*

voou.

K – Soube. Assim estão todos por aqui comendo [açaí].

S – *Estão comendo?!*

K – Sim. Tucano come, sawe'e [papagaio pequeno] come...

S – *Ele?!*

K – *Sawe'e.*

S – *Ele.*

K – Ainda está verde, mesmo assim eles também comem.

S – Quando está [verde] claro também?!

K – Também. Por aqui o açaí está com frutos.

S – *Fruticou?!*

K – Por aqui tem muito açaí, aqui na direção da cabeceira.

S – Na direção da cabeceira.

K – Lá na cabeceira, onde as caças vão.

S – *Lá.*

K – Depois venha aqui comer [açaí].

S – Sim, virei.

K – Por aqui também tem [açaí] ao lado do igarapé Yjyka [Pote de barro].

S – Ao lado. No igarapé Yjyka.

K – Isso, lá tem açaizal.

S – Tem açaizal. Açaí bom?

K – É açaí bom mesmo.

S – Então tem açaí bom por aqui?!

K – Sim, de fato.

S – E o açaí é grande?

K – Sim, de fato.

S – Lá no Aruwaity o açaí é pequenininho.

K – *Açaí.*

S – Seu fruto é bem preto.

K – É mesmo?!

S – Não tem carne [polpa].

K – Não tem carne.

S – Naaada. É fininha [a casca/polpa].

K – Wasei.

S – Amõ myrysi yy pupe amõ.

K – Amõ.

S – A'e je wasei e'ekwerã.

K – A'e jẽ.

S – Wasei to'ou a'e pupe amẽ.

K – Amẽ. Apijarã te itoko ikatu ipi.

S – O'ou katu.

K – Oiko sa'u aepo ere myrysi ry ere pupe.

S – Oiko ty mya pe wyi ve owẽ oo.

K – O'ou.

S – Aja te yryapyry pe oo.

K – Aja te.

S – Uve myrysi ipupe ve.

K – Myrysi wete oo aja te ty mya pe wyi ve?

S – O'ou. Ajape awĩ tairo myrysi ry e'i.

K – E'i.

S – A'e pewyi tajau tyapyry ku'a pe karamoe remẽ myrysi re ekoi mijã.

[...]

K – Açaí.

S – Outro que também tem é o igarapé Myrysi [Buriti].

K – Outro [igarapé].

S – Lá tem açaí bom.

K – Lá, né.

S – Açaí de casca/polpa grossa.

K – É. É, esse é bom?!

S – Sim, é bom.

K – Há um pouco dele por lá, às margens do igarapé Myrysi? Me diga.

S – Há muitos pés, rio abaixo ele nasce bem.

K – Sim.

S – E vai até a cabeceira.

K – Até lá.

S – Tem buriti também.

K – Tem também muito buriti igarapé abaixo?

S – Sim. Por isso meu cunhado o chama igarapé buriti.

K – Ele o chama.

S – Foi lá, na cabeceira do rio buriti, que existia muito queixada há tempos atrás.

[...]

O diálogo¹⁴³ recortado tem como cerne uma das categorias antes apresentadas, *moma'e'yva* (árvores frutíferas da floresta). É a partir dela que eles esmiúçam os aspectos de algumas espécies, desfiando os saberes associados a cada uma: época e padrão de floração e frutificação, como a bacaba que dá no início das chuvas; animais que se alimentam de seus frutos, como as aves que devoram o açaí antes mesmo dele estar plenamente maduro; a qualidade dos frutos, como a quantidade de polpa do açaí; os lugares onde crescem, como as palmeiras que margeiam os igarapés; e os efeitos no corpo, tal como os frutos do *Awãrãe'e* que causam preguiça nas crianças e mulheres que os ingerem além da conta. Mas o ponto que gostaria de ressaltar é a forma como eles comunicam tais informações, ou seja, os modos de expressão do conhecimento.

Toda via, antes de seguir, talvez seja proveitoso diferenciar dois níveis do conteúdo dessa conversação: um muito colado à experiência vivida por cada um deles nos arredores de suas aldeias (cf. “Por aqui tem muito açaí, aqui na direção da cabeceira” / “Lá no Aruwaity o açaí é pequenininho” / “Deu muita fruta também. O mesmo por aqui, do pé ainda novo deu fruta.”); outro um pouco distante, que se refere a um saber consolidado (cf. “Só Wakari'y vai dar no meio do verão.” / “Bacaba também dá frutos em tempo de chuva.” / “Nos verões só há o trabalhar na roça.”). Apesar de esses dois níveis estarem intimamente imbricados, tal distinção se faz

¹⁴³ Note-se que esse diálogo foi transcrito por Ana Wajãpi (que é filha de Kumare), e traduzido por mim com auxílio da mesma.

necessária para explicitar a diferença entre o que chamarei de saber e de experiência nas páginas que se seguirão.

Ao enunciarem suas experiências e saberes, Kumare e Siro o fazem de forma a não estender o conhecimento de um ao conhecimento do outro. Vivendo em aldeias distintas, separadas a apenas um dia de barco na época das chuvas, Siro não pressupõe que o açai que está amadurecendo em sua região, esteja no mesmo ponto na aldeia de seu irmão classificatório, Kumare. Mesmo a época das chuvas (*amãna remê*) sendo famosa por ser o período de fartura das frutas – em contraposição ao verão –, Siro não afirma que no entorno da aldeia de Kumare ocorra o mesmo: ele diz que no início das chuvas ainda não há frutas em sua região, partindo de sua experiência, o que é corroborado por Kumare, que diz que nas proximidades de sua morada é igual. Todo o diálogo possui esse tom, onde um corrobora a experiência do outro a partir de sua vivência pessoalizada, o que possibilita ao longo da conversa afirmar saberes que vão sendo compartilhados.

Esse processo de enunciação, extremamente corriqueiro, pode, assim, ser entendido como um elemento central na constituição dos saberes – é através do compartilhamento de experiências que se constrói gradativamente um acúmulo de apreciações significativas, o qual possibilita concluir em quais períodos floresce cada árvore, quais animais se alimentam deste ou daquele fruto, etc. Uma experiência própria somada a uma trajetória de conversas – de compartilhamento – singula é, pois, sempre única e constitui um conhecimento pessoalizado.

Tal modo de enunciar e compreender o conhecimento (pautado em uma vivência pessoal e intransponível a outrem), parece-me estar ligado a três fatores: 1) o modo como se relacionam com o território; 2) o local que a experiência ocupa na produção e transmissão dos saberes; e 3) a constituição de sujeitos de conhecimento singulares, aspecto já abordado. Dedicarei as páginas seguintes a esmiuçar, então, os dois primeiros itens.

Os Wajãpi estabelecem relações estreitas entre famílias extensas e determinadas porções do território, ainda que não possuam um termo para designar esse uso restrito do espaço, tal como a categoria *harakwá*¹⁴⁴ dos Awá-Guajá, tão bem descrita por Garcia (2010: 44-54). *Harakwá* é “o termo que abrange tanto o domínio territorial quanto as relações envolvidas no território” (op. cit.:34); trata-se de um espaço que é percorrido, habitado e explorado por um grupo local ou familiar awá-guajá, que imprime e coleciona histórias e relações com determinada porção territorial e os seres que lá habitam. Mesmo não fazendo uso de um termo linguístico que expresse categoria semelhante, tal conceito parece operante na vida wajãpi. Os grupos locais estão organizados em certa disposição territorial e possuem prerrogativas de uso de determinados lugares. Há, pois, trilhas de caça, *koo'y* (local para fazer roça), pontos de pesca, áreas de coleta e lugares para instaurar aldeias que são específicos a cada grupo local e/ou família extensa¹⁴⁵.

Essa territorialização, por sua vez, está ligada a um processo de vivência (experiência) e conhecimento íntimo das pessoas com porções específicas do espaço. Como muitos outros

---

¹⁴⁴ O termo *harakwá* é traduzido pelo autor como *ha* = 1 p.s. + (*r*)*akwá* = conhecimento, sabedoria, e é traduzida pelos Awá-Guajá aos brancos como “minha área”. Outro termo usado com o mesmo sentido é *haka'a*, *ha* = 1 p.s. + *ka'a* = floresta (Garcia, 2010: 4-45). Adespite de haver alguma proximidade linguística entre os Awá-Guajá e os Wajãpi, eu jamais ouvi tal formulação por parte dos Wajãpi.

¹⁴⁵ Conforme me contou um jovem habitante do conglomerado de pátios do Mariry, ele caçava e andava apenas na região referente à aldeia de seu sogro (tratando-se aqui da aldeia distante, próxima a um dos limites da TIW, que é ocupada por essa família no verão), os moradores de outros pátios não poderiam caçar ou coletar por aquelas bandas.

autores já descreveram¹⁴⁶, a paisagem torna-se impregnada de acontecimentos, que ficam registrados em traços ambientais e na toponímia (cf. “Parte II”). Vale lembrar que muitos dos relatos antes descritos de pessoas que se perderam, ocorreram justamente em regiões pouco conhecidas, já que o padrão de residência uxorilocal leva os homens recém-casados a se aventurarem onde eles ainda não estabeleceram laços de conhecimento suficientes. Logo que se mudam por ocasião do matrimônio, os rapazes caçam nas proximidades da aldeia ou acompanham seus cunhados; com o tempo, vão acumulando experiências e constituindo saberes sobre a nova porção do território, e estabelecem seus próprios caminhos de caça, suas rotas de coleta e de pesca.

Algo semelhante pode ser notado no desenvolvimento infantil do conhecimento sobre os espaços, em especial sobre a *ka’a*: desde a mais tenra idade as crianças são socializadas ao entorno de sua aldeia e expande, gradualmente, seu conhecimento (suas experiências, que se tornam saberes) sobre o território ao acompanharem as mães e as avós nos trabalhos da roça, nas pequenas expedições de pesca ou coleta e, no caso dos meninos, ao seguirem os pais em caçadas cada vez mais distantes. Ao longo de suas vidas vão constituindo, assim, um conhecimento pessoal dos locais por onde passam, pernoitam e estabelecem relações. Vale ressaltar que a despeito da ênfase que alguns autores têm dado a caça nesse processo, a agricultura (juntamente com a atividade cinegética e de coleta) no caso Wajãpi, ocupa um importante papel na constituição dos saberes sobre *ka’a*, não só pela necessidade de se andar pelo território para se (re)conhecer os *koo’y*, mas também porque a dinâmica de uma floresta que recua com a derrubada do roçado e depois avança na constituição de uma capoeira é fundamental na elaboração de uma memória e no manejo da paisagem¹⁴⁷.

As atividades produtivas cotidianas estruturam, assim, um conhecimento pautado na experiência que se tem de um pedaço do território: local onde se cresce e se constitui a vida. Daí a possibilidade de pensar que o cuidado na enunciação dos saberes, notado no diálogo dos dois velhos, passe por essa concepção de territorialização; conhecer um lugar não é exclusivamente uma questão espacial, mas sim uma articulação dessa dimensão com a história e com a manutenção da vida e da sociabilidade de cada sujeito. Uma vez mais o conceito de *dwelling* de Ingold nos ajuda a caracterizar essa relação de fluxo e movimento que constitui tanto a paisagem como o sujeito: é por meio do habitar que se constitui um conhecimento pessoalizado.

Esse fator, por sua vez, está intimamente atrelado à ideia de construção de pessoas singulares: a diversidade de procedimentos de ensabidamento antes descritos (cada pai, mãe, avô e avó conhecendo e preferindo uns em detrimento de outros), somados aos momentos particulares de convivialidade (o estar junto, o conversar) e à possibilidade de percorrer uma infinidade de caminhos no trajeto de uma vida, resulta em sujeitos de conhecimento singulares, mas não incomensuráveis.

Ainda que se ressalte e respeite (na enunciação) a singularidade das experiências e dos saberes constituídos a partir delas, note-se que tal dinâmica só pode ser realizada no seio de uma comunidade. Paradoxalmente o saber é singularizado na mesma medida em que é socializado. Quando se comunica uma experiência e/ou um saber a alguém, marca-se um conhecimento pautado em um trajeto pessoal, que ao ser corroborado pelo seu interlocutor ganha ainda mais lastro, ou é paulatinamente modificado conforme a divergência entre experiências reportadas. Para embasar tal proposição vale recuperar

---

¹⁴⁶ Tais como: Garcia (2010) sobre os Awá-Guajá; Casagrande (1997) em relação aos Wajãpi; Coelho de Souza (2009) acerca dos Kisêdjê; Bindá (2001) sobre os Zo’e; entre tantos outros.

¹⁴⁷ A questão da relação entre memória e paisagem entre os Wajãpi é desenvolvida por Casagrande (1997).

alguns exemplos significativos da imponente etiqueta wajãpi de jamais falar em nome de outra pessoa ou estender o seu conhecimento a outrem, a despeito da proximidade parental, geográfica ou de saberes socialmente instituídos.

Ao fazer uma visita a uma velha conhecida, perguntei-lhe sobre sua filha que passava por um conturbado casamento – marcado por idas e vindas do genro, que havia se estabilizado há pouco com o nascimento da primeira filha e o retorno do recém-pai para junto da esposa. Eu lhe perguntei: “*Como está sua filha? Ela está contente agora que J. voltou?*”. Ao que ela respondeu: “*Não sei... Só ela que sabe, eu não sou ela... Eu não tô no corpo dela...*”. Curiosamente, o que para nós seria uma resposta ríspida e grosseira, já que toda mãe tem legitimidade para falar do estado de espírito de seus filhos, se revelou como uma confirmação da restrição que os Wajãpi possuem de falar por outra pessoa, bem como uma afirmação explícita sobre o corpo como *lócus* de uma experiência pessoal intransferível.

Uma formulação semelhante foi feita em outra situação. Estávamos em um caxiri eu conversava com um rapaz, que me contava sobre um cunhado que virara evangélico: “*Meu cunhado diz agora que tem religião dele. Antes ele bebia, batia na minha irmã... Agora ele diz que não faz mais, diz que é evangélico. Não sei, né! Ele disse... Mas eu não estou no corpo dele para saber!*”.

O mesmo ocorreu em minha busca pelas histórias de encontro com *ãjã*. Seremete, sabendo de meu interesse, me deu a dica de que outro velho, Kurapia, havia visto um desses entes em sua juventude. Solicitei-lhe que me contasse a história ouvida, para que pudesse registrar, mas ele negou com a seguinte resposta: “*Nakuwai, nomomeui. Ere ijupe, omã’e*” [“Não sei, ele não me contou. Peça a ele, ele viu!”]. Mesmo sabendo da história narrada por seu irmão classificatório, Seremete disse não a conhecer, pois quem conhecia de fato era quem a vivera, sendo ele o enunciador autorizado a relatá-la. Como será abordado adiante, há uma relação intrínseca entre a prerrogativa de enunciação e experiência vivida.

Outro elemento interessante a ser incorporado nesse adensamento de dados, é o modo como os professores wajãpi lidaram com a variação dos saberes de diferentes pessoas na elaboração de alguns livros. Frente à diversidade de versões, a alternativa adotada por eles foi manter as falas e os saberes de cada pessoa sobre o seguinte título: nome do enunciador + *-remikuwa* (*-r-* = infixo de posse, *-emi* = infixo que transforma verbos em substantivo + *-kuwa* = conhecer, saber), como por exemplo *Seremete remikuwa* (Conhecimento de Seremete), *Matapi remikuwa* (Conhecimento de Matapi)...¹⁴⁸. Para tomarmos um caso concreto, o professor Tarakuwa’sí, que fez sua pesquisa sobre as histórias de *janejarã*, conversou com seis chefes wajãpi e organizou um livro onde as versões de cada um aparecem justapostas, cada uma sob o título do nome do chefe acrescido de *remikuwa*.¹⁴⁹ Essa saída, que guarda uma grande complexidade, aponta justamente para a concepção de um conhecimento pessoalizado, que não pode ser

¹⁴⁸ Refiro-me aqui aos professores da primeira turma, mas tal elaboração pode ser notada em muitos esforços de construção de sínteses dos jovens letrados que frequentam os cursos de formação do Iepé. No caso dos pesquisadores wajãpi, ainda que eles tenham passado, ao longo do processo de pesquisa e formação, por momentos de estranhamento frente a enorme variação de enunciação dos saberes pesquisados, chegando a organizá-los por meio do nome do enunciador + *remikuwa*, essa formulação não pode ser encontrada nos livros produzidos por eles, pois essa foi apenas uma etapa do processo. Após organizarem os saberes de cada enunciador os pesquisadores continuaram num esforço de síntese e tradução que os levou a outros resultados.

¹⁴⁹ Esse exemplo poderia render uma longa discussão acerca de como os Wajãpi têm se apropriado de outros modos de conhecer e quais são os efeitos desse encontro. Para tanto precisaria me estender por uma apresentação e análise dos materiais e dos processos de formação, o que abriria por si só um novo campo pesquisa. Muitas considerações sobre esses contextos foram e tem sido feitas por Gallois (2005, 2006b e no prelo).

simplesmente homogeneizado em um discurso único, nem mesmo em um contexto tão dispar quanto um livro.

Apesar dessa pessoalidade das experiências e do conhecimento de um modo em geral, vale notar que a transmissão de saberes entre sujeitos diferentes é ampla, afinal é disso que se trata o diálogo mote dessa discussão (e tantos exemplos etnográficos trazidos aqui). Nessa conversa, especificamente, a transmissão não só possui um sentido horizontal (entre os dois velhos chefes), como também vertical (inter geracional), afinal os filhos e netos que saracoteavam ao redor de Siro e Kumare, mesmo sem querer ouviam a repetitiva conversa sobre as *moma'e'yva* e, assim como eu, provavelmente aprenderam algo. A ideia de um conhecimento pessoalizado não é, pois, que ele seja individualizado, isolado em pequenas mônadas, mas antes que ele está atrelado inextrincavelmente à pessoa, ao sujeito conhecedor, o que pressupõe troca e relação entre sujeitos distintos.

Por fim, gostaria de fazer uma última ressalva. A ideia de um conhecimento pessoalizado não deve ser confundida com a concepção de Horton (apud Viveiros de Castro, 2008) sobre o estilo cognitivo de povos tradicionais, denominado por ele de “visão de mundo paroquial”. Para Horton as sociedades tradicionais teriam grande tolerância em relação a diferentes visões de mundo, comportando contradições e discrepâncias devido à ausência de um imperativo universalista. O que vemos no caso wajãpi não é exatamente tolerância a visões distintas sobre o mundo, já que as experiências são compartilhadas, constituindo um processo de corroboração e/ou recusa em que os saberes vão gradualmente se constituído a partir das apreciações sobre experiências partilhadas.

Além disso, o paroquialismo de Horton, como mostra Viveiros de Castro, está fundado em um relativismo nativo e na ontologia multiculturalista, onde uma mesma realidade poderia ser vista diversamente por cada cultura e, no limite, por cada indivíduo. A ideia de uma unicidade do real pode ser vista na Ciência, tal qual descrita anteriormente, onde sujeito e objeto são cindidos e se institui um ideal de objetividade e universalidade do conhecimento, mas não pode ser notada no universo ameríndio, pautado em uma ontologia multinaturalista. A “visão de mundo paroquial” seria, pois, um meio caminho entre a *epistemologia científica*, que concebe um real que deve e pode ser acessado de modo privilegiado por sujeitos que seguem protocolos e convenções no processo de conhecer, e a *epistemologia wajãpi*, que apresenta uma inversão simétrica dessa relação – diversos mundos são vividos por cada sujeito, o que impõe certa etiqueta de enunciação ao comunicar os saberes e experiências de um mundo ao outro. Parece-me ser nisso que se funda o procedimento dialógico de corroboração notado na conversa entre Siro e Kumare, onde o saber pautado em uma experiência pessoal não sobrepuja o do outro, mas cria uma confirmação mútua que constitui um saber partilhado processualmente. No conhecer, no compartilhar e no autorizar saberes a experiência assume um papel fundamental.

Heurística da Experiência – Modos de Constituição de Verdades

Para continuar a enfrentar a questão da experiência, tema extenso e complexo, recorrerei a alguns eventos transcorridos em um contexto de encontro entre os regimes de conhecimento wajãpi e científico, especificamente os cursos de formação de agentes indígenas de saúde (AIS) no âmbito do “Programa Wajãpi” – Iepé, onde ministrei os módulos de “ciências naturais”. Esse material, por sua vez, não deve ser entendido como apartado da reflexão sobre o conhecer que vem sendo desenvolvida, mas antes como uma

continuação onde esse novo contexto permite iluminar diferenças, semelhanças e reverberações resultantes do embate entre distintos regimes de conhecimento.

Para começar, recupero aqui algumas falas que orbitam em torno do microscópio e de como esse instrumento opera na produção de conhecimento e nos processos de validação dos saberes não indígenas segundo interpretações wajãpi. Tomarei tais concepções como mote para a reflexão sobre a heurística da experiência, que desemboca no tema da autoridade na constituição dos saberes.

A primeira discussão sobre o microscópio ocorreu em um curso ministrado aos AIS, quando apresentei os conceitos de substância e elemento químico no referido curso de formação. Ao comentar que muitos dos elementos (na verdade, suas moléculas) nomeados e conhecidos pela ciência não podiam ser vistos um dos alunos fez a seguinte ressalva: “*Só no microscópio, né?!*”. Ao que respondi: “*Não! Alguns elementos químicos não podem ser vistos nem mesmo no microscópio*”. Minha breve resposta foi suficiente para causar um grande incômodo e reboliço entre os alunos. Eles logo questionaram: “*Se eles [os elementos químicos] não podem ser vistos, como vocês sabem que existem?*”.

Tentando resolver esse imbróglio, recorri a um “não visto” do mundo wajãpi e perguntei-lhes: “*Vocês veem os opiwarã [as substâncias do pajé]?*”. Disseram-me que não, afinal os opiwarã são “invisíveis”. Contente, repliquei-lhes: “*Alguns elementos químicos também são invisíveis, assim como os opiwarã e nem por isso deixamos de conhecê-los*”.

Mas a discussão não parou por aí. Insatisfeito, um dos alunos argumentou: “*apesar de não vermos os opiwarã, sabemos que eles existem por que eles dão sinais¹⁵⁰*”; e recorreu a um exemplo: “*uma onça não vai entrar dentro da aldeia, como aconteceu lá no Yvyrareta [aldeia que havia sofrido o ataque de uma pintada há pouco] só se for espírito do pajé, por isso a gente sabe que ele [opiwarã] existe?*”. A existência dos opiwarã é atestada quando eles se manifestam, tal como em um ataque pouco provável de uma onça a uma aldeia.

A discussão enveredou por outros caminhos, mas não os recupero aqui para passarmos a uma segunda experiência desse confronto entre os regimes de conhecimento em que o microscópio toma a cena.

A partir da leitura de um texto sobre as noções yanomami de cura, doença e pessoa, eu explicava a ideia yanomami de “duplo animal” (*rĩxi*): cada pessoa possui distante de si, em algum lugar da floresta, um animal que teve um nascimento concomitante ao seu, possui uma trajetória de vida análoga à sua, e, ao fim, a morte desse animal acarreta a morte da pessoa, e vice-versa (Albert 1997). Um dos alunos associou essa ligação entre um Yanomami e um animal à ideia wajãpi de que uma criança pode ter mais de um pai e que, por ocasião de seu nascimento, todos devem cumprir resguardo.

De acordo com a teoria de concepção wajãpi, a criança é formada pelo acúmulo de esperma e a retenção do sangue menstrual. Nessa lógica, ao contrário da nossa, uma única relação sexual não pode ser responsável pela concepção; é preciso haver vários intercursos para se obter a quantidade de esperma necessária para a formação do feto (Gallois, 1988). Com isso, todos os homens que por ventura venham a ter relações sexuais com uma mulher grávida irão contribuir para a constituição da criança, sendo possível se ter mais de um pai.

Penso que a associação feita pelo jovem AIS concerne ao fato de que em estados de vulnerabilidade, como o nascimento de um filho, uma picada de cobra, ou doença, a relação

---

¹⁵⁰ A idéia de *sinais*, presentes na fala do AIS, corrobora simetricamente com a idéia de Latour (2000) de que os objetos deixam rastro (*traces*) de sua agência.

pai-filho deve ser orientada por uma série de prescrições alimentares e comportamentais com vista a evitar a morte ou o agravamento do estado convalescente. Trata-se, como no caso Yanomami, de uma ligação entre entidades diversas que transcende a corporalidade individual, conduzindo a uma noção de pessoa dispersa.

A analogia suscitou uma enorme discussão e outro aluno afirmou ser “*mentira*” a explicação wajãpi. Segundo esse AIS, eles já haviam estudado com um enfermeiro que uma criança só poderia ter um único pai: “*Porque quando a mulher fica grávida o útero fecha e não entra esperma! Por isso eu não acredito mais nisso! Eu não faço mais resguardo! Porque agora a gente sabe que cientista fez pesquisa, ele viu! Ele tem conhecimento, ele sabe! Viu no microscópio que não pode mais do que um pai... Porque o útero da mulher fica fechado e não entra mais esperma do homem lá!*”.

Por fim, recupero um último episódio em que o microscópio veio à baila; mas dessa vez entre alunos da outra turma de AIS, que havia iniciado sua formação há apenas dois anos.

Ao abordar o conceito de nutrientes, no âmbito de um curso sobre doenças ligadas à alimentação, um jovem perguntou-me se os nutrientes poderiam ser vistos no microscópio. Expliquei-lhes que alguns (na verdade o acúmulo de suas moléculas) podiam ser vistos até a olho nu, como a gordura; outros, como a proteína, podiam ser facilmente vistos através do microscópio; mas as vitaminas e alguns minerais (mais uma vez, suas moléculas) não podiam ser vistos nem mesmo com nosso poderoso instrumento óptico. O AIS então concluiu: “*Se vocês não conseguem ver, então vocês também não sabem bem... Não sabem de verdade!*”.

Antes de passar a análise dessas falas, será proveitoso recuperar uma discussão de Déléage (2005) sobre aprendizado e epistemologias ameríndias. Segundo o autor, entre os Sharanahua (grupo Pano do Peru) há dois tipos de aprendizado: **ostensivo**, que se baseia na experiência; e **deferencial**, pautado em uma cadeia de enunciados.

As diferentes combinações desses dois tipos de aprendizado constituem epistemologias diversas, chamadas por ele *savoir commun* e *savoir institué*; segundo o autor enquanto o primeiro se caracteriza por não ser tematizado, o segundo é marcadamente um meta-saber. Outro ponto de afastamento é que o “saber comum”, baseado em uma ostensão generalizada e uma deferência subsequente, é observado, principalmente, no âmbito dos saberes ordinários, como os que constituem os domínios da caça e da agricultura; já o “saber instituído”, pautado em um aprendizado deferencial, tem em sua base uma ostensão restrita e/ou longínqua no tempo e, faz-se notar, sobretudo, nos campos do xamanismo e da mitologia (Déléage, op. cit.).

Entre os Wajãpi, boa parte da enunciação de saberes, sejam eles apreendidos por ostensão e/ou deferência, é marcada pelo uso de evidenciais¹⁵¹ que revelam a fonte e forma de aquisição de uma informação. No caso de saberes adquiridos por experiência, os relatos fazem uso constante de evidenciais ostensivos, tais como: *aenu* ou *oenu* (*a* = 1ª pessoa do singular, ou *o* = 3ª p. do singular + *-enu* = ouvir, “eu ouvi” ou “ele ouviu”); *amã’e* ou *omã’e* (*a* = 1ª p. sing., ou *o* = 3ª p. do singular + *-mã’e* = ver, “eu vi” ou “ele viu”), *aetõ* (*a* = 1ª p. do sing. + *etõ* = cheirar, “eu senti o cheiro”), etc. os quais podem ser comumente ouvidos em relatos de caça, ou de incursões pela mata e roça. Vale notar que o diálogo entre Siro e Kumare – acima reproduzido – é marcado pelo evidencial *amã’e*, já que eles falam das árvores a partir de suas observações pessoais. Quanto aos evidencias que marcam

---

¹⁵¹ Evidenciais é o tremo para se referir a marcas linguística de evidencialidade, conceito que se refere a codificação das fontes de informação de um falante (Faller, apud. Silva, 2008: 4).

deferência temos: *e'i* (*e* = falar + *i* = 3ª p. sing.; “ele(a) disse”); *e'i kupa* (*e* = falar + *i* = 3ª p. sing. + *kupa* = pluralizador; “disseram”), entre outras variações dessa fórmula que são usadas correntemente em relatos reportados.

É importante pontuar que o aprendizado deferencial, que faz referência a uma cadeia de transmissão oral, tem em sua base uma ostensão inicial. Isso pode ser exemplarmente notado no modo de transmissão e legitimação de narrativas míticas.

No caso wajãpi, assim como entre os Sharanahua descrito por Déléage, as narrativas míticas possuem certa fórmula enunciativa: iniciam-se sempre com uma marcação de tempo, “*karamoe remẽ*”, que com a devida ênfase na pronúncia refere-se a um passado longínquo, e são caracterizadas pelo uso constante do evidencial “*e'i*”, que marca um saber indireto, isso é, proferido por alguém.

Quando indagados a respeito do modo como haviam adquirido esses saberes dos tempos de origem, os Wajãpi me davam basicamente duas respostas: “*taivígwerã rupi jakuwa*” [“através de nossos ancestrais nós sabemos”] ou “*papa rupi akuwa*” [“através do meu pai eu sei”]. Ambas referem a um aprendizado por deferência, indicando a cadeia de aquisição do saber. A diferença é que, enquanto a primeira se refere ao elo inicial, a segunda indica o elo imediatamente anterior. Os acontecimentos desenrolados no começo dos tempos foram vividos e testemunhados pelos *taivígwerã*, ou como eles também gostam de chamar *janeypy* (nosso começo). Desse modo, as narrativas e os saberes nelas contidos, apesar de adquiridos em um tempo distante, que não é mais passível de ser experimentado, têm nos *taivígwerã* o início de sua cadeia de transmissão, sendo, portanto, fruto de uma experiência, de um aprendizado ostensivo dos primeiros que foi transmitido geracionalmente até os tempos e pessoas de hoje. Nesse caso, faz-se necessário evidenciar a fonte do saber, ao contrário do que ocorre no episódio de *kajãmakui* e outros antes relatados, cuja fonte do saber deve ser obliterada para garantir sua eficácia.

A experiência assume, nesse contexto, um caráter legitimador de todo e qualquer conhecimento. Como afirma Déléage (2005) para os Sharanahua: “[...] encore une fois, ostension et vérité sont mis sur le même plan” (: 111). Ainda que seja sempre complicado falar em “verdade”, é disso que se trata, já que os AIS wajãpi questionaram justamente a veracidade do conhecimento científico, concluindo em uma das falas antes apresentadas: “*então vocês não sabem de verdade!*”. A princípio o que está por trás dessa acusação é: se não há experiência, não se pode conhecer; mas, como se verá adiante, não é apenas isso.

10ª Nota sobre Ciência: Experiência e Conhecimento Científico

Sem dúvida alguma, a ostensão é também parte constitutiva do conhecimento científico: a observação empírica se apresenta como pedra fundamental da autoridade da Ciência. Mas os processos de constituição da experiência e sua compreensão não são os mesmos que podemos notar em outros contextos sociais.

Hacking (1985), em uma discussão acerca do que se pode ver através do microscópio, inicia seu artigo reportando uma conversa que teve com um biólogo. O cientista afirmava que o desenvolvimento do microscópio possibilitava a visualização de entidades e estruturas antes meramente postuladas. Esse incremento ótico implicaria, por sua vez, um aumento da credibilidade nas mesmas. Assim, se por um lado o microscópio vem aumentando o convencimento das explicações, atestando a importância da ostensão nesse regime, por outro, aponta que ciência é capaz de elaborar teorias acerca do que não pode ser

experimentado pela visão, tal como ocorreu com a caracterização da estrutura do DNA. O DNA foi descrito como uma dupla hélice torcida por Francis Crick e James Watson a partir de dados bioquímicos e da elaboração dedutiva de um modelo tridimensional:

“Using cardboard cutouts representing the individual chemical components of the four bases and other nucleotide subunits, Watson and Crick shifted molecules around on their desktops, as though putting together a puzzle.” (Pray, L. 2008).

Ainda assim, os processos de constituição de experiência são historicamente fundantes na Ciência e ocupam uma posição estratégica na aferição de autoridade desse conhecimento, tema tratado minuciosamente por Stengers (op. cit.). Ao escolher o “caso Galileu” como “[...] ‘uma cena primordial’ onde nasceu a singularidade do que chamamos ‘as ciências modernas’” (: 93), Stengers aponta a experimentação como um dos pilares da elaboração do conhecimento científico e de seu convencimento. A experimentação, a que a autora se refere, consiste na reprodução dos acontecimentos em laboratórios, de modo a dar voz à Natureza. Nesse momento o cientista sai de cena e quem fala é a Natureza. É isso que Galileu fez ao apresentar seu plano inclinado como prova irrefutável de sua teoria do movimento uniformemente acelerado, uma vez que se trata de dar expressão à própria Natureza e, mais especificamente, à gravidade e ao atrito. Constitui-se, desse modo, um âmbito do dado, que independe de Galileu e de qualquer outro cientista. A empiria apaga as marcas da fabricação humana de um conhecimento e, garantindo sua objetividade (independência do sujeito/observador), lhe confere a autoridade necessária.

Já Latour (2005), apoiado nos estudos de Shapin e Schaffer, atribui a Boyle “o estilo empírico que usamos até hoje” (:23), referindo-se a um procedimento semelhante ao iluminado por Stengers. Segundo Latour, Boyle leva para dentro do laboratório um modelo jurídico de testemunhas confiáveis para atestar a existência de um fato:

“Ele [Boyle] não deseja a opinião dos cavalheiros, mas sim a observação de um fenômeno produzido artificialmente em um lugar fechado e protegido, o laboratório.” (: 23).

Se devemos tal procedimento a Boyle ou a Galileu pouco importa. O ponto aqui é que ambos os autores apoiam o convencimento e a autoridade do conhecimento científico, na capacidade e na possibilidade de replicação de um fenômeno empírico em um laboratório povoado de testemunhas oculares.

Assim, a diferença fundamental da posição ocupada pela empiria nesses dois regimes de conhecimento, parece ser que: se para os Wajãpi basta que alguém tenha visto, ouvido ou sentido o cheiro, para que uma experiência ou um saber se espalhe por uma cadeia de transmissão com status de verdade; na ciência é preciso demonstrar, isto é, repetir a experiência em laboratório, é necessário que a Natureza fale e que os traços deixados pelos cientistas se apaguem, instituindo uma cisão entre sujeito e objeto (o que garante a objetividade) para que o conhecimento receba o selo de verdade. É importante notar, que tal procedimento científico de aferição de verdade só é possível na medida em que a Constituição Moderna, nos termos de Latour (2005), institui duas separações que se articulam: 1. Natureza *versus* Sociedade, divisão que há tempos a etnologia já demonstrou ser ineficaz para compreender os povos ameríndios (Descola, 1996; Lima, 1999; Viveiros de Castro, 2002; entre outros) e; 2. Sujeito *versus* Objeto, relação fundadora da produção do conhecimento científico (Latour, op.cit), que também se mostra improdutiva em um universo amplamente povoado de sujeitos tal como é o mundo indígena, e o caso Wajãpi em particular.

Vale notar que a replicação do fenômeno, que se apresenta como pedra fundamental na constituição da autoridade da Ciência, só é passível de ser realizada em um ambiente controlado: os recintos, tal qual caracterizado por Marras (2009). É nesse ponto que se apresenta uma questão: como pensar esse processo de constituição de verdades fora de um laboratório, nas pesquisas de campo em ecologia ou na taxonomia botânica, por exemplo?

Esse não é um problema inteiramente novo (afinal nos tempos de hoje talvez não exista nada completamente novo e original). Depois de dedicar anos à ciência em ação nos laboratórios, Latour (2001) se intrigou com a produção da ciência em campo: “Já não se vê a ciência balbuciar, iniciar-se a partir do nada em confronto direto com o mundo. No laboratório há sempre um universo pré-construído, miraculosamente semelhante ao das ciências” (:46). É com o intuito de observar o florescimento de um saber científico em seu embate com o mundo, que o antropólogo francês rumou para Boa Vista com o objetivo de acompanhar a equipe de pesquisa, que pretende descobrir se a floresta avança sobre áreas de savana ou se é a primeira que recua frente à marcha da segunda.

Mas, logo o anseio de Latour – de notar uma “ciência balbuciante frente ao mundo” – é arrefecido. A botânica e os pedólogos recuam a métodos e teorias científicas bem estabelecidas¹⁵² para dar conta de seu problema: “Apesar do caráter pioneiro da expedição, acabei não assistindo ao nascimento de uma ciência *ex nihilo*. [...] Reencontro assim a tautologia a que pensara ter escapado vindo para campo. Uma ciência sempre oculta outra” (:47). A segunda decepção do antropólogo foi notar que ao sair do laboratório, o laboratório era construído no campo: por meio de uma série de procedimentos de inscrições – estabelecimento de transectos (quadrados delimitados na mata), numeração das árvores, coletas de amostras de solo e de plantas, constituição de coleções, medidas e contagens precisas – eis que eram construídos (a contra senso) recintos a céu aberto;

“A floresta, dividida em quadrados, já se acomodou, ela própria, à coleção de informações no papel, que tem também formato quadrado” (:47).

Por meio da mensuração e das inscrições, a equipe recortava a floresta e a savana em quadrados, construindo espaços capazes de serem domesticado, logo, de serem amplamente controlados.

Na taxonomia vegetal, as exsicatas poderiam ser compreendidas em si como “recintos”. Ainda que estáticos, já que não operam transformações internas, elas fixam e recortam uma experiência, que pode ser, em alguma medida, remontada e re-experenciada, ou seja, replicada. Nesse sentido, o conceito de *tipo* (*typus*) ocupa uma posição epistêmica fundamental. *Tipo* é o termo usado para se referir a(s) exsicata(s) que foram utilizadas para fazer a primeira descrição e classificação de uma espécie, gênero ou família; é, pois, o espécime em que se fixa um nome. Como nota Malécot o *tipo* estabelece um vínculo intrínseco entre nome e objeto:

“La désignation d’un échantillon-type [...] lie indissolublement le nom à l’échantillon; un tel échantillon est appelé type nomenclatural, ou type porte-nom. Le nom s’applique à toutes les plantes appartenant au même taxon que le type de ce nom.” (2008: 406).

Esse material é, por isso, guardado diligentemente nos herbários, pois nos processos de revisão taxonômica e reclassificação o pesquisador pode recorrer ao *tipo* para saber o que

---

¹⁵² Latour se refere aqui à matemática, à química e à metodologia dos transectos.

os taxonomistas anteriores estavam observando quando identificaram e nomearam determinado táxon.

O *tipo* funciona, assim, como um congelamento de uma experiência anterior, que tem como pressuposto a existência de um objeto externo e independente do observador. Ainda que os diferentes sujeitos que acessem o *tipo* possam perceber distintamente algumas de suas características morfológicas (já atenuadas pelo tempo e pelo processo de prensagem e desidratação), pressupõe-se que a exterioridade e a realidade do objeto são dadas, sendo um polo estático e permanente frente às variações presentes no polo do observador (o sujeito subjetivo). Por isso, os taxonomistas não se fiam apenas nas descrições feitas por botânicos anteriores (que podem estar enviesadas pela subjetividade de quem percebe) e recorrem ao objeto de fato, que pode proporcionar uma nova experiência. Nesse contexto, ainda que a experimentação seja entendida em sua singularidade (a subjetividade do observador), tem-se na exsicata um ponto de estabilização: a existência de um real, o dado, que pode e deve ser acessado de modo privilegiado por sujeitos de ciência. É, assim, por meio do objeto que se pode garantir a superação de eventuais vieses produzidos pela subjetividade do taxonomista que observa e descreve um espécime: o objeto deve superar o sujeito e garantir a objetividade. Assim, o *tipo* pode ser entendido como uma replicação da experiência sensória ideal, que deve ser imanente ao objeto e transcendente ao sujeito.

Podemos notar tal procedimento na tese de Calió (2009). Em sua introdução a taxonomista reconstitui a complexa história do gênero *Lisianthus* (*Lisianthus*), que desde sua primeira descrição, feita por Patrick Browne em 1756, vem sofrendo mudanças de nomes (o que se revela como alterações de grafia: *Lisianthus*, *Lisianthus*, *Lysianthus*, *Lisyanthus*¹⁵³) e de circunscrição (variação de espécies inclusas no gênero, bem como alteração dos nomes das espécies). Confusão que perdura até os anos 2000 e que a tese de Calió, inserida em um contexto maior de pesquisa entre universidades (um convênio entre a Universidade de São Paulo e Rutgers University), pretende findar a partir de uma revisão da tribo¹⁵⁴ Helieae, na qual se busca traçar as relações evolutivas entre os 23 gêneros (incluindo *Lisianthus*) e as espécies que os compõem.

Nesse intrincado processo de compreender quais espécies estão inseridas em quais gêneros (o que é definido por relações evolutivas), bem como definir a grafia que deve ser usada conforme as regras do Código Internacional de Nomenclatura Botânica de 2005, Calió recorreu aos *tipos* em que as descrições e classificações foram ancoradas. Teve, pois, acesso, os espécimes que foram coletados e observados por Browne em meados no século XVIII. Para resolver o imbróglio ele comparou as descrições feitas por esse taxonomista e seus sucessores (que inclui Lineu, Andanson e Aublet entre outros) que também se fiaram no material *tipo*; produziu as suas descrições morfológicas a partir do *tipo*; e retirou uma pequena amostra do *tipo* para fazer a análise filogenética. Afinal, nos tempos atuais, o sequenciamento de DNA tem dado a palavra final sobre as relações evolutivas entre os diferentes táxons e momentaneamente encerrado em caixas-pretas controvérsias como esta. O resultado final da tese foi justamente uma nova circunscrição do gênero *Lisianthus* e

---

¹⁵³ Grosso modo, sua questão era justamente saber se todos esses nomes, escritos e descritos por diferentes autores (entre eles Lineu, Andanson e Aublet) eram divergências na grafia para se referir a um mesmo gênero, ou se eram gêneros distintos e por isso grafados diferentemente.

¹⁵⁴ Nível taxonômico localizado entre família e gênero. Nesse caso a tribo Helieae está incluída na família Gentianaceae, e por sua vez abarca (inclui) “cerca” de 23 gêneros, que incluem 200 espécies. Vale notar que a incerteza, “cerca de 23 gêneros” (Calió, 2009: 4), se deve as possíveis mudanças de classificação, assim como a possibilidade de se descrever novas espécies e com elas novos gêneros, trata-se pois de um sistema em aberto por princípio já que a biodiversidade do mundo não foi esgotada em sua totalidade.

das relações evolutivas das espécies nele inclusas, bem como a relação filogenética desse gênero com outros que constituem a tribo Helieae.

Construindo Experiências, Legitimando Saberes

Se na ciência a percepção é compreendida como um ponto frágil, uma vez que pode ser enviesada pelo polo do sujeito, no contexto wajãpi, a experiência é engendrada e alicerçada justamente por um conjunto de percepções fiáveis apreendidas em todas as suas medidas pelos sentidos. É por meio dos cheiros, sabores, sons, luzes e texturas que as experiências mais diversas se constituem, são colecionadas e podem ser transmitidas. Os enganos perceptuais ocorrem, mas não são atribuídos a uma falácia dos sentidos, são antes fruto de uma agência agressiva, ocasião em que se realiza uma mudança substancial da percepção e, portanto, do próprio referente, tal como abordado anteriormente (cf. “Parte II”).

Ao balizarem a ostensão, os sentidos legitimam um saber. Não foi ao acaso, portanto, que no contexto de formação dos AIS o microscópio, e com ele o nosso poder de visão privilegiada, foi evocado como lastro do conhecimento científico, pois, na concepção dos AIS wajãpi, é esse instrumento óptico que garante a prerrogativa de determinados saberes dos brancos.

A articulação entre visibilidade e conhecimento em sociedades ameríndias é um tema abordado por diversos autores. Recupero aqui dois exemplos etnográficos da região das Guianas (onde se inserem os Wajãpi), do modo como a visão é apresentada como sentido central na produção de conhecimento e na maneira como se pensa o sujeito do conhecer, a pessoa.

Van Velthem (2003) ao etnografar os modos Wayana de produção e concepção da cultura material, coloca a visão como o sentido principal no processo de aprendizado da confecção de cestarias e outros objetos. Como nos explica a autora:

“O conhecimento técnico da fabricação de objetos é referido como *tuwaré*, ‘saber’, ‘conhecer’ [...] O saber é adquirido através da vida social e representa o resultado de uma transmissão, sexualmente diferenciada, cuja base pedagógica é a visualização de um modelo e o contínuo exercício de tentativa e erro. A visão é o sentido que fornece a chave para a compreensão das concepções relacionadas ao conhecimento, porque representa o principal meio de percepção de um artefato.” (:142).

Mas a visão não se apresenta de modo central apenas na constituição de um saber confeccionar utensílios; ela é fundamental na teoria wayana sobre a noção de pessoa e sobre o conhecer: os olhos são a sede do conhecimento e isso está ligado à imagem refletida na córnea de quem fita outrem, essa pequena pessoa que habita os olhos é a detentora e produtora do conhecimento (op. cit.: 142-143).

O reflexo na córnea é também um tema profícuo entre os Waiwai e foi abordado por Mentore (1993) e Zea (2008)¹⁵⁵. De acordo com Mentore, para os Waiwai os olhos denotam uma transição sensorial do conhecimento para dentro da cabeça, funcionando como uma passagem privilegiada, juntamente com os outros orifícios da face, na constituição de um conhecimento (op. cit.: 29). Nesse contexto etnográfico a imbricação entre ver e saber está

---

¹⁵⁵ Zea opta por abordar a “alma-olho” por um outro viés, dando maior ênfase a relação reflexiva do ver, que implica ser visto. Esse ponto se conecta diretamente com tema abordado na segunda parte dessa tese, onde o encontro entre perspectivas pode gerar transformações.

dada devido ao fato do olho possuir uma alma distinta: a pequena pessoa refletida nos olhos. Isso implica uma relação necessária entre ver e existir, o que pode ser notado no fato de uma mesma palavra, *ewrĩ*, denotar “olho” e o verbo “nascer” (:31). Viveiros de Castro (2006), pautado nesse e em outros casos etnográficos, chega mesmo a afirmar que “A visão é frequentemente tomada como modelo da percepção e do conhecimento” (:330) no contexto indígena amazônico.

Não pretendo aqui discutir sobre uma suposta primazia da visão em relação aos demais sentidos, o que já foi escrito até aqui demonstra que esse não é o caso dos Wajãpi, nem o melhor tratamento analítico (cf. “Parte II”). O ponto é que, nas falas sobre o microscópio, a visão é, obviamente, tomada como referência de percepção e de conhecimento.

Os enunciados antes reproduzidos acerca do microscópio mostram que, para os AIS wajãpi, a autoridade do saber dos não índios está apoiada em nossa visão privilegiada sobre o mundo micro. É esse instrumento que confere veracidade ao nosso conhecimento, e que pode vir suplantar, em certos momentos, alguns saberes wajãpi, tal como a teoria da concepção, pois, como concluiu o jovem AIS: “[O não índio] *Viu no microscópio que não pode mais do que um pai...*”.

É de extrema importância nuançar os efeitos e as relações de saber travadas nesse encontro entre regimes de conhecimento. Se em momentos da formação de AIS a capacidade de visão extraordinária dos brancos, dada pelo microscópio, é chamada para suplantar alguns saberes wajãpi, em outros contextos o que é questionado é o conhecimento dos não índios. É isso que ocorre com a própria teoria da concepção em ocasiões distintas, tal como nos mostra Rosalen (2008 [2005]):

“Alguns contestam veementemente a teoria dos não-índios sobre a concepção, difundidas principalmente pelos profissionais de saúde da área. ‘... *fala que transa só uma vez e fica grávida, é mentira... por isso que pessoal quando transa com índia... quando branco transou só uma vez e deixou, foi embora... ele disse que ‘está crescendo minha filha’... mas não, falei para minha mulher, não é assim... o esperma de branco na gente não faz filho correndo... não é verdade não, o que o médico falou...*” (:90).

Em outras situações, portanto, o conhecimento científico não tem o mesmo peso que nos cursos de formação, isso porque os Wajãpi possuem um conhecimento sobre a concepção que é legitimado por suas experiências cotidianas, tais como os infortúnios causados ao recém-nascido pelo descumprimento do resguardo da couvade, ou a piora do convalescente por comportamentos inadequados de seus parentes. Como bem explicou um dos alunos, há *sinais* que garantem a veracidade desses saberes.

A experimentação legítima e autoriza, assim, não só os saberes wajãpi, mas todo e qualquer saber que porventura venha a ser adquirido de outrem. A proeminência dos saberes científicos em alguns contextos é dada pelo poder de ostensão restrito, fornecido pela tecnologia dos brancos. Trata-se de um campo de experimentação que eles, Wajãpi, não têm acesso, o que coloca determinados saberes como uma prerrogativa dos não índios.

É importante notar que essa não é uma relação de conhecimento completamente inédita ao universo wajãpi, e talvez por isso eles aceitem de pronto alguns saberes científicos. Tal modo de conhecer (a visualização por meio do microscópio de um mundo invisível a olho nu) me parece análogo ao poder de visão privilegiado que aqueles que têm pajé possuem em relação aos comuns.

O corpo de quem tem pajé difere dos demais homens, ele é construído por processos de empajezamento (descritos por Gallois, 1996) na mesma medida em que os demais corpos

são fabricados por processos de ensabidamento: o corpo empajeado carrega em seu peito as substâncias *opiwarã*, que são sustentadas em pequenas redes, tal “como crianças recém nascidas” carregadas em tipoias (Gallois, 1996: 41). Os *opiwarã* devem ser alimentados pela fumaça do tabaco, tragada constantemente por seu dono, que as cuida/cria. Além dos *opiwarã* esse corpo é dotado de *waruwa*, traduzido como espelho, mas que se refere de modo geral a objetos capazes de refletir a luz: é o *waruwa* que marca a visão intensiva da pessoa-pajé.

O corpo repleto de *opiwarã* e de *waruwa* é, pois, capaz de ver aquilo que é invisível aos demais: os *tupãsã*, fios finos e brilhantes que ligam os seres aos seus *-jãra* (dono/mestre) e; a aparência humana e a vida social desses donos. Aqueles que têm pajé veem, portanto, o mundo à imagem do começo dos tempos, onde todos os seres se comunicavam e partilhavam os atributos da humanidade. Como conclui Gallois, os pajés veem “uma realidade que permanece invisível aos que não possuem tais ‘espelhos’” e substâncias (op. cit. p. 43).

Essa tensão entre visibilidade e invisibilidade é, nesse domínio, amplamente manejada pelos Wajãpi, sendo essa uma distinção importante assim como para outros grupos amazônicos (vide Viveiros de Castro, 2006). Mas vale lembrar que a invisibilidade não é absoluta (consequentemente, a visibilidade também não o é): alguns homens – os que têm pajé – podem ver o que é correntemente invisível. Isso não significa, no entanto, que aqueles que têm pajé sejam especialistas e que os comuns nada saibam sobre os *-jãra* e seus *tupãsã*. Como bem coloca Gallois (op. cit.): “Vale notar, aliás, que as descrições fornecidas por não xamãs (que não podem ver a figura peculiar desses seres) nada devem, em número de detalhes, àquelas fornecidas por especialistas, dotados de *waruwa* que lhes permite o acesso à ‘verdadeira’ configuração do universo e de seus habitantes” (:41). Afinal, aqueles que não possuem pajé além de ouvirem relatos reportados por aqueles que possuem uma experiência intensiva das outras perspectivas, também podem experimentar tais dimensões em situações restritas, tais como: os sonhos e os processos de cura em que se é momentaneamente empajeado. Ademais, por manejarem essa lógica, todos são capazes de imaginar como são os outros mundos, tal como tratado ao final da segunda parte.

Mesmo os que não têm pajé podendo experimentar e conhecer os mundos que lhes são inacessíveis corriqueiramente, os que têm pajés são apontados como autoridade do conhecimento acerca da aparência e do comportamento dos *-jãra*. Por isso, quando perguntamos sobre essa dimensão, somos remetidos aos empajeados – são eles que sabem, pois são eles que experienciam. Os empajeados possuem uma capacidade de ostensão desse plano de um modo que os demais não o podem fazer, o que os tornam a autoridade quando o assunto é a aparência e as relações travadas com esses outros seres, ainda que boa parte dos Wajãpi possa, em algum momento da vida, ter pajé, possuindo uma ostensão incipiente sobre o (in)visível¹⁵⁶. Por isso Nazare, frente as minhas perguntas sobre os *ãjã* e *-jãra*, me conduziu a casa de Sisiwa, como relatado anteriormente (cf. :142).

Fora do âmbito do xamanismo, esse tipo de conduta também é operante, tal qual ocorreu na situação em que eu pedira a Seremete que me relatasse o encontro de seu irmão com um *ãjã*. Ele insistiu que eu perguntasse diretamente a quem tinha vivenciado o acontecimento. Esse procedimento que pode ser notado também nas restrições de enunciação antes mencionadas, nas respostas evasivas, de que não se pode afirmar nada

---

¹⁵⁶ Dada a inextrincabilidade entre visível e invisível, já que o que é invisível para um sujeito é necessariamente visível para outro, não havendo, pois, um invisível ou visível absoluto, grafo (in)visível.

sobre outrem por não se estar “no corpo dele”. A experiência legítima uma prerrogativa de enunciação.

Por isso, tanto nos assuntos sobre a aparência (in)visível dos mundos e dos *-jarã*, como na constituição de um mundo microscópico, a autoridade do saber, sua legitimidade, é dada pela ostensão, seja esse um atributo restrito a corpos diferenciados por substâncias e espelhos, seja uma prerrogativa de quem domina a tecnologia do microscópio.

Daí a surpresa e descrença dos AIS frente à afirmação de que nós temos um conhecimento que não é pautado em nossa ostensão privilegiada: se ninguém vê ou experimenta, como podemos afirmar a existência da molécula de vitamina C, do carbono, do átomo...

Para eles, não há problemas em enxergar formas completamente novas pelas lentes do microscópio, as quais são ditas serem os plasmódios de malária. Os AIS wajãpi não questionam ao aprender sobre células, protozoários, elementos químicos, desde que estejam respaldados por uma experimentação visual fornecida, sobretudo, por nossa especificidade, o domínio da tecnologia. Mesmo que eu, Joana, não tenha visto, não há problema, porque algum branco viu e por isso eu sei. Tal como os *tupãsã* que ninguém vê além dos que têm pajés.

O problema apontado por eles era o fato de o (in)visível (o nosso micro e agora nano) não poder ser visto nem com o nosso principal instrumento óptico. Por isso o paralelo que tracei em aula, entre o nosso invisível e o invisível deles, não foi corroborado, pois eu, erroneamente, falava de uma completa falta de ostensão.

O invisível no mundo wajãpi dá “*sinais*”, ele pode ser percebido no esturro de uma onça que ronda a aldeia, enviada por um pajé inimigo; no assobio de um *ãjã*, no som abafado produzido pelo dono da floresta que bate nas sapopembas das sumaúmas; no perfume adocicado emanado pelo urucum de *moju*, no cheiro fétido exalado por um *ãjã* que se aproxima; e, sobretudo, nas visões que o pajé relata.

Entre os Wajãpi um dos principais modos de legitimar e aferir status de verdade a um saber é, assim, a experimentação, seja ela fruto de uma percepção direta do sujeito do aprendizado, seja ela captada por outrem pertencente à cadeia de transmissão deferencial.

Entretanto, apesar da ostensão ocupar uma posição marcada na constituição de saberes, é importante apontar, que nos casos aqui mencionados do xamanismo e da mitologia a cadeia deferencial tem força de verdade, uma vez que está implícita uma impossibilidade ou restrição de se experimentar novamente a fonte inicial de ostensão. No caso da mitologia, a condição de disjunção espaço-temporal produz o que Gallois (1996b) chamou de “imagens fixas”¹⁵⁷, já no caso do xamanismo, a restrição é corporal e produz uma prerrogativa de

---

¹⁵⁷ A impossibilidade de ter uma nova experimentação de algo que foi conhecido no começo dos tempos, produziria um efeito que Gallois (1996b e no prelo) chama de “imagem fixa”. A fixidez representacional, a que a autora se refere, está baseada na (praticamente) nula variação que ela notou nas narrativas acerca da borda da terra (*γvy popy*), que são contadas a partir da experiência de alguns ancestrais (o avô Kuresisi e Tavaevu) que conheceram o local onde céu se junta com a terra e o mundo finda: “A particularidade destas narrativas é de evidenciar a perenidade de uma concepção cosmográfica que aparentemente não foi atualizada” (1993: 54). No entanto, a possibilidade de uma nova ostensão da borda da terra pode vir a roper essa fixidez. Um episódio em um de meus campos apontou para a potência de transformação que há nessas “representações fixas”: eu estava de posse de meu inseparável gravador digital e o velho Seremete o tomou para olhar de perto, e questionou sobre quem e onde ele fora fabricado. Ao notar a sua inscrição “made in Singapura”, eu lhe respondi que fora feito em Singapura, um país longínquo. Para enfatizar a distância usei uma forte expressão qualificativa da língua wajãpi: “*mamĩguyty, γvy popy kyty*” [“Muito longe, na direção da borda da terra”], algo equivalente a nossa popular expressão “no fim do mundo”, “onde Judas perdeu as botas”. Ele me perguntou como se fazia para ir para lá, disse que de avião. Sua tréplica foi: quanto tempo de avião? Respondi que

enunciação desses saberes que é circunscrita a determinados sujeitos. A ciência ocupa, nesse ponto, uma posição diversa, uma vez que se impõe a necessidade de replicação da experiência que deve ser independente do observador e do espaço-tempo para aferir veracidade a um saber. Para que um evento se torne um fato é preciso que qualquer laboratório do mundo possa repetir o experimento sobre as mesmas condições e chegar aos mesmos resultados.

É importante frisar que a relação entre deferência e ostensão não parece, no entanto, ser assimétrica, tal como aponta Déléage. Se a deferência se estabelece como verdade por ter uma experiência em sua origem, a ostensão, por sua vez, só pode assumir o caráter de um saber legítimo na medida em que for reportada, ou seja, quando se torna uma deferência, podendo, então, ser compartilhada. A conversa entre Kumare e Siro antes reproduzida é um bom exemplo desse movimento: ainda que a fala deles esteja pautada na vivência de cada um, eles podem comunicá-las um ao outro, corroborando ou não um saber que se torna partilhado. Deferência e ostensão parecem ter, antes, uma relação tautológica (cíclica) em que uma garante a veracidade da outra.

Visão Além do Olho: Da Ciência às Concepções Wajãpi, Das Concepções Wajãpi à Ciência

Van Velthem, a partir de sua experiência entre os Wayana, faz um apontamento fundamental sobre como a visão deve ser entendida nesse contexto: “A visão deve ser compreendida não apenas como o sentido captado pelos olhos, através dos quais se percebe a realidade, mas também como o ‘saber ver’ isto é, a compreensão das prescrições sociais impostas aos Wayana.” (2003: 143). Tal afirmação vai ao encontro de uma compreensão dos sentidos extremamente atual, que está presente também na reflexão de Hacking (1985) acerca da visão microscópica.

Hacking faz uma longa discussão sobre os tipos de microscópios (eletrônico, de raio x, acústico etc.) e do que se pode ver com e através deles. Em uma de suas conclusões o autor afirma que o ver não é um ato passivo, mas uma habilidade (*skill*) desenvolvida através do trabalho com o instrumento óptico e da compreensão que se tem da produção de imagem. Nesse sentido, Hacking sustenta que a visão através do microscópio se constitui por meio de manipulações dos objetos observados: as células são coradas; cutucadas com pequenos instrumentos pontiagudos; são despedaçadas; enfim, são amplamente manuseadas. Tal constatação o leva a concluir: “That is the first lesson: you learn to see through a microscope by doing, not just by looking” (:136). Segundo Hacking, isso estaria diretamente ligado a uma “nova teoria da visão”, que afirma que só é possível ver tridimensionalmente interagindo com o ambiente, o que pressupõem uma integração de todos os sentidos: é, pois, preciso andar pelo mundo para vê-lo.

Tal concepção de visão corrobora com a definição de percepção de Ingold (2008) (cf. “Parte II”), que tem uma articulação direta com o conceito de habilidade (*skill*): *skill* se refere à capacidade de ação e percepção do ser inserido em um meio (Ingold, 2000: 5), trata-se, pois, da interação completa do ser no mundo; assim Ingold pretende dissolver as

---

demorava muito, provavelmente dois dias. Ele então me disse que acha que *tamõ Tavaevu*, devia ser meturoso, pois se Singapura era tão distante assim ele não poderia ter ido lá caminhando: “*Tamõ Tavaevu ma’e vo iwari. No’oi yvy popy kyty*” [“Avô Tavaevu talvez seja menturoso. Ele não foi até a borda da terra!”]. Mesmo as “imagens fixas” possuem uma potencia de transformação, que pode ou não vir a ser efetivada, conforme uma nova experiência.

cisões entre mente, corpo e ambiente. A visão não deve, pois, ser tratada como um sentido independente dos demais e exclusivo ao olho.

Vale notar que, segundo Hacking (op. cit.), a produção do convencimento de que o que se vê por meio do microscópio é real, se dá justamente pela interação de um conjunto de evidências que estão para além da mera visualização:

“We are convinced about the structures we seem [...] because instruments using entirely different physical principles lead us to observe pretty much the same structures in the same specimen. [...] We are more convinced by the admirable intersections with biochemistry, which confirms that we discern with microscope are individuated by distinct chemical properties, too. We are convinced not by a high powered deductive theory about cell – there is none – but because of a large number of interlocking low level generalizations that enable us to control and create phenomena in the microscope” (:152).

Assim, o convencimento científico se dá através da associação de diversos intermediários tecnológicos, produzindo imagens semelhantes, e por meio de evidências bioquímicas e da manipulação do mundo microscópico; ou seja, da replicação do fenômeno em diferentes âmbitos e escalas.

Inspirada pela compreensão wajãpi da constituição diferenciada dos corpos daqueles que têm pajé, poderíamos fazer uma inversão (ou reversão, nos termos de Roy Wagner) da análise e pensar que no caso da ciência, o microscópio pode ser entendido como um prolongamento do corpo dos homens de ciência.

O microscópio opera uma mudança substancial na percepção, logo no corpo do sujeito cognoscente, que pode ser compreendida como análoga à aquisição e manutenção dos *opiwarã* e dos espelhos do pajé wajãpi. Trata-se de fazer um sujeito adequado à prática do saber científico por meio de extensões e modulações de um substrato corporal. Nesse caso, o microscópio deixaria de ser um mero intermediário tecnológico, para ser entendido como um elemento acoplado ao corpo, que possibilita uma magnificação da visão. Assim, em ambos os casos sugiro que a construção das capacidades para conhecer, passa por uma elaboração corporal – evidentemente distinta – de um sujeito de conhecimento.

Além do microscópio podemos elencar diversas outras modulações e extensões corporais dos homens de ciência. No caso de um botânico, é comum que ao sair para realizar coletas ele leve consigo alguns instrumentos: uma pinça, que lhe permite maior acuidade nos movimentos de desmontagem de uma flor; uma lupa, para poder observar pequenos detalhes; e um afiado estilete para cortar flores e observar a posição de ovários e estames... Esses pequenos objetos formam a corporalidade de um cientista que deve saber manejar com habilidade as extensões corporais, as quais possibilitam intensificar os sentidos e precisar os movimentos¹⁵⁸.

Os homens de ciência também estão atentos e ávidos por detalhes sensíveis, como demonstrado nas notas de ciência, no entanto sua minúcia requer, de certo modo, um corpo específico, um corpo capaz de lidar com o acoplamento de instrumentos ópticos, pinças, estiletos, etc. Afinal o sensível deve ser mensurado e capturado por meio de aparelhos tecnológicos que possibilitem diminuir o viés subjetivo do polo do sujeito (observador), ademais vale notar que a transformação ou passagem do sensível a um infra

---

¹⁵⁸ Essa questão do acoplamento e magnificação dos sentidos por meio de instrumentos, conduz diretamente a fértil discussão sobre o ciborgue, feita por Donna Haraway (2000), onde a ontologia do humano é repensada e muitas das divisões do mundo moderno são colocadas em cheque. Eis mais uma seara de investigação e reflexão que não pode ser aqui contemplada com o merecido cuidado e atenção.

sensível (o micro e o nano) impõe a necessidade instrumentos, “mediadores” tidos, nessa lógica, como mais fiáveis que os sujeitos.

Enfim, o que se pode concluir, tanto lá como cá, é que não falamos de uma visão absoluta, mas sim de uma educação do olhar, ou melhor, de uma “educação da atenção” como um todo, tal como Ingold formula. A construção de uma habilidade para ver pode e deve ser estendida aos demais sentidos.

A habilidade de perceber e de compreender aquilo que se percebe é forjada, no caso wajãpi, pelas modalidades de conhecimento descritas nesse capítulo: os processos de ensabidamento, o estar junto, as conversas (os modos de enunciação que permitem compartilhar experiências e saberes, constituindo conhecimentos), etc. Tais processos, mais do que transmitir conteúdos, constituem sujeitos aptos a conhecer. Trata-se, portanto, da constituição de *capacidades para conhecer*, as quais são diversas em seus meandros em cada regime de conhecimento.

Desencontros entre Regimes de Conhecimento – Inversões entre Dado e Construído

O questionamento dos AIS wajãpi acerca da possibilidade de visualização de nutrientes, elementos químicos e moléculas, parece ser um dos resultados de um embate entre regimes de conhecimento que se concebem de maneiras distintas. Dentro das escolas dos não índios, onde o conhecimento científico é referência, provavelmente os saberes não são questionados da mesma maneira (quanto a sua veracidade e meandros de produção), pois chegam ao grande público quando já foram devidamente estabilizados e trancafiados em suas “caixas-pretas” (Latour, 2000 b):

“[...] quase ninguém está interessado no processo de construção da ciência. [...] Como ocorre com milhões ou bilhões de leigos, o que elas sabem sobre ciência e tecnologia provém apenas de sua vulgarização. Os fatos e artefatos que esta produz caem sobre suas cabeças como um fado externo tão estranho, desumano e imprevisível quanto o *Fatum* dos antigos romanos.” (op. cit.: 34).

Segundo Latour o apagamento dos processos de construção, isso é, a obliteração das histórias complexas, das controvérsias e dos problemas, é um dos elementos fundamentais no processo de aferição de verdade a um saber científico. É preciso, pois, que se complete a passagem do construído ao dado para legitimar e autorizar um saber. Nesse processo o uso de referências (citações) a outros cientistas e suas pesquisas, tal como mobilizado nos artigos, é um poderoso mecanismo de produção de fatos, especialmente as modalidades enunciativas que expungem as condições de produção do conhecimento, alicerçando as proposições científicas em inúmeras caixas-pretas, o que torna o trabalho praticamente blindado a questionamentos de leigos, já que muitas dessas caixas-pretas deverão ser abertas para se opor a apenas um artigo, como nos mostra Latour (2000b). Nesse caso a cadeia deferencial tem como finalidade distanciar sociedade (o público, o leitor) da Ciência. Como bem conclui o autor, fica, pois “claro por que a maioria das pessoas não escreve, nem lê textos científicos. Não é de espantar! Trata-se de uma ocupação peculiar num mundo implacável. Melhor ler romances!” (op. cit.:101). A cadeia deferencial é, aqui, mais um mecanismo de fechamento dos saberes em caixas-pretas, mais um operador da divisão entre Ciência e Sociedade :: Ciência e Não Ciência.

Mas o efeito “caixa-preta” parece não ter sido alcançado nos cursos de formação de AIS wajãpi. Ao entrarem em contato com os conteúdos e o modo de transmissão formal do

conhecimento científico, esses jovens utilizam os seus princípios de autoridade para legitimar ou não os novos saberes aprendidos. Para que eles corroborassem com o que eu explicava acerca dos nutrientes e dos compostos químicos, era necessário que fosse evidenciada a fonte e a modalidade epistêmica dos saberes (quem disse, viu, ou ouviu). É isso que eles ansiavam ao indagar sobre a visualização dos elementos microscópicos: os AIS não exigiam apenas uma ostensão, mas também a evidenciação da cadeia de transmissão e produção do saber.

Vale notar que o termo em wajãpi frequentemente traduzido como “mentira”, -*wari*, compõem a palavra que é traduzida como “fofoca”, -*wariwari*. A fofoca nada mais é, nesse contexto, que uma informação que circula de maneira descontrolada, ou seja, que não obedece as regras wajãpi de enunciação e constituição de uma informação: na fofoca não há uma explicitação da fonte do saber (não se sabe quem disse, viu, ouviu ou experimentou o conteúdo transmitido). A constituição de saberes passa pois, necessariamente por um compartilhar de experiências e de relatos reportados que vão, no trajeto da transmissão, sendo corroborados ou transformados – conforme experiências divergentes ou semelhantes – e paulatinamente vão se tornando em um conhecimento compartilhado, mas para tanto é preciso que seja explicitado seus meandros de constituição.

Se os regimes de conhecimento wajãpi e científico se encontram em contextos espaço-temporais, poderíamos dizer que eles se desencontram epistemologicamente: o modo de lidar com deferência é distinto; o ver e todos os demais sentidos são educados de formas diversas; o sujeito cognoscente é (corporalmente) diferente; o modo de lidar com o (in)visível é diverso; e o que se entende por experimentação e como ela vai aferir veracidade a um saber, divergem lá e cá enquanto processos.

No contexto wajãpi a experimentação se refere ao que os nossos sentidos podem captar, sendo necessário, posteriormente, compartilhá-la – para que se corrobore ou introduza mudança a partir de outras experiências –, constituindo-se, assim, um saber legítimo: partilhado na mesma medida em que é fragmentado em experiências pessoais. Na ciência a experimentação se refere à possibilidade de reprodução de um fenômeno, que independe da captação exclusiva de nossos sentidos, é preciso antes ter a mediação de instrumentos e ampla manipulação dos fenômenos, para aferir o status de verdade a um saber. Vale notar, que o microscópio e as outras tecnologias empregadas nos laboratórios, garantem a autoridade do conhecimento científico na medida em que são atores mais confiáveis do que os homens com seus sentidos enganosos, como nos explica alhures Latour (2005: 28-30).

A própria ideia de replicação, que pode ser notada no modo como os wajãpi concebem a repetição e a imitação (*wa'a*) é divergente em ambos os contextos. Se a replicação na ciência toma força por seu caráter extrínseco, já que se trata da possibilidade de repetição de um fenômeno nas mesmas condições e independentemente do observador para garantir a objetividade necessária a um fato; no contexto wajãpi a imitação não deve ser idêntica, isso é, uma replicação propriamente, mas deve passar antes por um sujeito que produza alterações e inove no processo de repetição, devido ao perigo de transformação ao se criar uma identidade absoluta.

Dessa maneira, talvez possa ser dito que as falas acerca do microscópio nos conduzem a uma “equivocação”, tal como formulado por Viveiro de Castro (2004), pois há uma diferença relacional no entendimento da posição que o microscópio, a visão e a experiência ocupam no processo de constituição do conhecimento científico. Isso porque os modos de aferição de verdade a um saber parecem ser simetricamente opostos na ciência e nos Wajãpi: enquanto a primeira busca constituir o saber como dado, apagando os processos

de construção; o segundo busca justamente marcar o saber como construído, sendo necessário evidenciar a cadeia de transmissão e as modalidades epistêmicas. Se o microscópio para a ciência é um instrumento entre outros que possibilita a inscrição e a comprovação de uma entidade microscópica dada; para os Wajãpi o microscópio é o meio pelo qual os brancos constroem seu mundo micro, por isso os saberes dos não índios só são corroborados quando evidenciam seus processos de construção, sobretudo, por essa via privilegiada.

Evidenciar os processos de construção no contexto wajãpi passa não só pelo modo de enunciação, com o uso de evidenciais, mas sobretudo por um esforço em construir sujeitos capazes de conhecer. É preciso forjar continuamente pessoas aptas a aprender, isso é, a “ensinar-se” – para ser fiel ao sentido elaborado a partir da etnografia wajãpi – fazendo uso dos processos de ensabidamento, da convivialidade, das conversas...

Ojimarai – O Brincar

Pyri – O Estar Junto

Palavras Finais

A Queda do Céu

Karamoe remē yva oyry. Apinā ojimarāe. Taivīgwerā ja'yrerā ajaire panā moa'ārowā ōkwaōkwa a'e ojimarāi kupa, mynyju a'e potyry ma'e opo'o kupa imoaty, a'e opavōpāvō asīga rē kupa, pānāweri a'e ije panā e'i tite, eretarā e'i tite pana. Ajaire panā moa'ārowā owywywyjy ajaire ame pyairā (tipo de cesto) ve a'e pupe owapisī taivī, ajaire omoaty'y te mīje wyjy mīje a'e ojaty okara pe mynyju potyry, pyairā omomo mijē, owapisīpa mijē, ajama'e ja'yrerā teipo a'e vo ekoī, ajaire a'e vo teipo owereko owapisī. Ajama'e kyty oo tovijāgwerā nomā'ēie, owapisī teipo. Ajaire tējē omā'e ky'y tovijāgwerā kō: moma'e pō panā pewapisī.

Ajaire ame ve ky'y pya nikōei. Yva ipō oyry ky'y. Ojē'ē pō oyry yva. Ka'a kō re teipo ojimomytā ajawyi nowyji yvy pē. Ajaire ma'e o'a ojimomytā yva jiruru rē ajawyi jiruru ākā pēvu age'e remē, awīypy karamoe remē ypy janejarā oino jiruru ypy yvyra romō. Ajaire yva ory remē patōnusu. Mano ne'īāi taivīgwerā, ajaire moma'erā panā pe apisī e'i wakarāgwerā kō pe. Ajaire mano ne'īāi pya nikōe jē'ē. Ajamae janejarā ka'a rupi yvy rupi ekoī, awīpanā pewapisī ajawyi yva oyry, pānā tē yvypopy kyty ōkwa, yva popy a'e ysimo owywywyjy keve pānā e'i yvy popy kwa. Kwara'y pe tē owywywyjy pānā ysimo reka tē uu ike yvy rupi.

Há muito tempo o céu caiu. Os amigos brincavam. As crianças dos antepassados brincavam, enquanto as borboletas amarravam o céu. As crianças colheram as flores de algodão, juntaram-nas e as fiaram. “Borboletas *weri* como eu”, disse incerta uma borboleta. “São meus parentes”, disse sem certeza a borboleta. Então, muitas borboletas desceram. As crianças dos antepassados acabaram com elas, usando cestos para cobrir-lhes. As borboletas se juntaram novamente e desceram uma vez mais. No pátio, elas se aglomeraram junto às flores de algodão. Mais uma vez, jogaram sobre elas os cestos. Mais uma vez, as exterminaram. Porque assim são as crianças, desse jeito elas acabam com tudo. Os antepassados haviam saído e por isso não viram que as crianças as exterminaram. Só depois os antigos chefes viram de fato: “O que vocês fizeram, exterminaram as borboletas?!”.

Já era tarde da noite e não amanhecia. O céu caíra. Fez barulho a queda do céu? A floresta o segurou, por isso o céu não desceu até o chão. O que foi que segurou o céu quando ele caiu? Foi a árvore *jiruru*. Por isso a copa do *jiruru* é chapada nos tempos de hoje. Lá no começo dos tempos, antigamente, nosso dono fez o *jiruru*, ele o tornou árvore. Depois, quando o céu caiu, veio a escuridão profunda. Porque os antigos não repreenderam? “Para que vocês brigaram com as borboletas?”, é isso que eles deveriam ter dito aos seus filhos. Por que não disseram: “A noite não amanhecerá mais!”. Mas nosso dono ainda estava pela floresta, pela terra: “Vocês exterminaram as borboletas por isso o céu caiu. As borboletas amarram [o céu] lá na borda da terra. A beirada do céu desce e as borboletas a amarram com a beirada da terra”, ele explicou. No verão as borboletas descem aqui pela terra para procurar cipó titica.

Ajaire yva oyry paire. Mano pô sireko yva tojiupi oo e'i kupa. Mano noerekoãĩ nikõẽ. Mano ne'ĩãĩ tojiporaka pô, amõ mano ne'ĩãĩ koo kyty oo pô.

Ajaire ejo teinõ mã'e jupara a'e moraita, e'i. Ajaire amo waivĩgwerã oo koo kyty pya turi reny tẽ. Pya te ojĩmã'e oo kwaimae kwerã kõ oo ka'a rupi. Ajaire kasiri oino waivĩgwerã ky'y. Jupara peporai e'i janejãrã ijupe. Yva tẽ rupi warã omovyvy ojĩgarãmo jupara. Amõ jupara yva te rupi peporai. Ajaire oino ma kasiri kupa pya te oino yvyra'i oo, kwaimae kwerã kõ turi reny tẽ. Ajaire werueru yvyra'i imoaty, ajaire oporai kupa pya te, peĩga e'i Janejãra ijupe, yva pe rupi warã kõ omovyvy, moma'e kwerã: jawara, marakaja, jupara, awĩ te. Moma'eyva amõ ivoteve: murukuja eu ijupe a'e omovy kupa, amõ turumere omovy ame ojĩgara amõ. Ajaire pya ikatu ky'y werokwã oporai, ajaire pya ikatu arapiara yva ojiupi. Janejãrã teve ojapyaka tomaramo yva tojiupi, ajaire yva ojiupi kuipe katu jume, yva ojiupi, tõpã vo yva te kyty. Ajaire ojiupi yva oo ky'y.

Age'e si ky'y koẽ tã tẽ e'i janejãra kõ, masakara rupi nojẽ'ẽĩ ajaire okuwa masakara koẽ tã mã'e, ikoẽ ma remẽ masakara ojẽ'ẽ. Ame wero koẽ oporai kupa. Ajaire oporai kupa ikoẽ ma jẽ ky'y oẽ yva oo ky'y mamĩgyty yva oẽ oo, a'e vote age'e. Jupara moraita a'e yva mojiupia, e'i tamokõ. Ajawyi pãnã nijajukai, yva oyry. Ojiapisĩpa pãnã remẽ kyty ijarã teve ojimoarõ. Myme nonu'ãi simo reko nonu'ãi ike yvy ame japisĩpa yvypopy weru wete o'a. Amõ jupara ikatua moraita romõ, karamoe remẽ yva omojiupi. Jupara ra'ãga mõ mytõ pepokwerã, arara pepokwerã, yvyra miti, yvyra'i kua, ajaire oporai, jiruru'a kwerã ra'ãga mõ tẽ jamosikoko. Aipo e'i karamoeremẽ tamõ kõ.

Depois que o céu caiu, os antigos perguntaram: “Como fazemos para o céu subir? Porque não se pode existir se não amanhece”. “Como faremos para caçar? E mais, como faremos para ir às roças?”.

“Venham fazer a festa de *jupara* [macaco da noite, *Potos flavus*]”, disse nosso dono (*janejãrã*). As antigas mulheres foram à roça no escuro, usando breu para iluminar. No escuro os antigos homens foram pela floresta [a caçar]. As mulheres fizeram caxiri. “Vocês devem tocar *jupara*”, disse o nosso dono para eles. “Para o alto o céu será carregado pelos cantos de *jupara*. Vocês devem cantar *jupara* para o céu subir”, disse o nosso dono. Elas terminaram de fazer caxiri e no escuro eles fizeram as varas. Os homens acederam o breu. Depois eles trouxeram as varas e as juntaram, e tocaram *marakaja* [jaguatirica, *Leopardus pardalis*], *jupara* e outros cantos. A mesma coisa com as frutas: *murukuja*, nós a chamamos, ela carregou [o céu], e *turumere*, ela carregou, e cantaram mais. A noite ficou bonita, eles tocavam. E a noite ficou bela como essa. O céu subiu. Nosso dono ouviu com atenção a festa para fazer o céu subir. O céu subiu redondo como cuia, muito bonito, o céu subiu alto como o trovão. O céu subiu, foi.

“Agora amanhecerá mesmo” disseram os nossos donos. “O galo não cantava, agora o galo sabe, vai amanhecer e ao raiar o galo cantará”. E até amanhecer eles tocaram. Eles continuaram tocando depois de amanhecido, o céu brotou e foi, muito longe o céu se foi, tal como hoje. “A festa de *jupara* faz o céu subir”, diziam os nossos avôs. Por isso não matamos borboleta, o céu pode cair. Se nós exterminamos as borboletas seu dono fica bravo. Se elas não chagam por lá, na borda da terra, não chegam por aqui na terra, então o céu vai cair. *Jupara* é uma festa boa, antigamente fez o céu subir. A imagem de *jupara* é feita de penas de mutum, de penas de arara... De árvore pequena, de varas... Depois se toca, e as imagens dos frutos de *jiruru* nós as penduramos [nas flautas]. Era isso que diziam os nossos avôs antigamente..

De Árvores e Histórias: Construção de Saberes

A história acima foi narrada pelo jovem Rosenã ao conversarmos sobre a bela árvore *jiruru* (visgueiro, *Parkia pendula*). O formato de sua copa – reta na parte superior (chapada) – juntamente com seus característicos frutos e inflorescências pendidas são marcas de um feito passado: sozinha *jiruru* sustentou o céu que desabara devido aos abusos das crianças. Assim como os galhos compridos, dispersos, retorcidos e levemente curvados para baixo da sumaúma se devem às aves que vieram repousar sobre eles após roubarem as tintas do corpo de *moju* em tempos primeiros. Devido ao peso de tantos pássaros, que sentados sobre a sumaúma se pintavam, seus galhos cederam, ficando com a aparência que podemos ver hoje.

As árvores, como reminiscências de tais acontecimentos, carregam em seus corpos as marcas de um passado indelével, memorado a cada vez que se observa seus detalhes. Se as plantas da *ka'a* mais do que suportes são a memória em si de um passado inescapável, ainda que distante, as plantas cultivadas nos pátios e roças constituem, por sua vez, uma memória curta, familiar, a qual é constantemente cuidada, como atesta o seguinte exemplo.

Dos parentes da Guiana Francesa, Waiwai trouxe algumas sementes de patauá (*Oenocarpus bataua*) para presentear sua esposa. Naquela manhã eu estava junto de Parua quando ela exortou seus netos. As crianças se aglomeraram ao entorno da avó que distribuiu caroços de patauá a cada um. Com a enxada, ela cavou pequenas covas onde eles deitaram as sementes. Depois me explicou que havia chamado os netos para plantarem, pois eles não conheciam tal palmeira: “*Nomã'eí, ajaire o'ẽ esa tã*” [“Eles nunca viram, depois vai brotar para eles verem”]. Todavia esse não era um ato apenas de ensino – de fazer com que as crianças viessem a conhecer uma planta ainda desconhecida – era também a construção de uma lembrança da própria infância dos netos.

Como me contou em seguida, ela havia plantado um pé de *pino'e'e* (variedade *e'e* de bacaba) quando seu filho Tarakwa'sĩ era pequeno, do tamanho de um daqueles netos. Quando o pé de *pino'e'e* terminou de crescer, seu filho se tornara um adulto. Os processos de maturação daquela bacaba e do filho estavam interligados pela ação do plantio e dos cuidados vertidos sobre ambos – a memória desse crescimento se fazia presente naquela palmeira, e vice-versa¹⁵⁹.

O ato de Parua pode ser compreendido, também, como mais um caso da criação de um índice qualitativo, tal como abordado na primeira parte da tese. Parua estabeleceu um nexo de comensurabilidade entre o filho e um pé de *pino'e'e*, criando um índice de maturação e uma marca – uma lembrança material de tais processos.

Ainda que as plantas possam constituir lembranças, marcas e cristalização de saberes, elas as fazem de modos distintos, de acordo com suas características sensíveis e com seus processos particulares de desenvolvimento. Como nos ensinou Lévi-Strauss nas

---

¹⁵⁹ Os exemplos de memória familiar ligada aos cultivares são muitos e podem ser lidos em Casagrande, 1997 e Oliveira, 2006.

Mitológicas, os elementos que compõem um mito não são escolhidos aleatoriamente. Assim como os nomes dos vegetais, antes discutidos, não são arbitrários ou a escolha de Parua por tais palmeiras também não é casual, são, sobretudo, fruto de um intrincado conhecimento sobre o mundo. Afinal como foi celebrado em obra precedente (Lévi-Strauss, 1976): animais, plantas, astros e relevo “são bons para pensar”. Apesar das críticas atuais sobre um suposto intelectualismo de Lévi-Strauss, que estaria pautado em uma divisão estanque entre mente e mundo, como se pode ler na crítica de Ingold (2000: 16-18), deve se ter em conta o debate sobre a mentalidade primitiva em que se inseria a referida obra do antropólogo francês. Talvez, em pleno momento de valoração que a relação assume nas teorias antropológicas, pudesse se dizer que os elementos do mundo são bons para relacionar-se, o que seria apenas uma transformação, nada distante, da máxima levistroussiana.

Todavia, o ponto que gostaria de ressaltar é que as plantas – entendidas em sua enorme diversidade – se prestam para construir memórias e saberes de acordo com suas propriedades sensíveis. Os conhecimentos são, pois, materializados na paisagem, mas nem por isso são fixos e imutáveis. Se a geologia nos fornece elementos para uma memória de longa duração, como nos mostra Lévi-Strauss na abertura do “Homem nu”, os vegetais permitem a maleabilidade de esculpir saberes e lembranças, sobretudo em sua vertente cultivada, mas não só. As grandes árvores da floresta de terra firme permitem reminiscências mais longas, se prestam a cristalizar movimentos e mudanças lentas.

Uma das questões que Ingold (2000) se coloca, é: por que somos (nós¹⁶⁰ e eles) ensinados em determinados contextos por meio de experimentações? Afinal, por que Parua exorta seus netos a plantarem as sementes de pataú? Ela bem o poderia fazer e quando brotassem mostrar-lhes.

Uma resposta aventada por Ingold é que os elementos do mundo poderiam ser compreendidos como veículos de transmissão de saberes de forma análoga aos sons da língua, que foram descritos por Suassure como meios de transmissão de conceitos (Ingold, 2000: 21). No entanto, tal compreensão é descartada a partir dos dois exemplos tomados pelo autor como mote dessa reflexão: o aprendizado de neófitos Walbiri da Austrália e o seu próprio aprendizado junto ao pai, um botânico. Assim, ele conclui:

“My father’s purpose, of course, was to introduce me to the fungi, not to communicate by way of them, and the same is true of the purpose of Aboriginal elders in introducing novices to significant sites” (op. cit.).

Sua saída, então, é recorrer à noção de James Gibson de “educação da atenção”. Ao andar pelo mundo na companhia de alguém, o que se transmite não são informações por meio de objetos, plantas, animais, etc., mas antes um modo de interagir e perceber o ambiente:

“Through this fine-tuning of perceptual skills, meanings immanent in the environment – that is in the relational contexts of the perceiver’s involvement in the world – are not so much constructed as discovered” (:22).

---

¹⁶⁰ Tomando aqui o seu aprendizado junto ao pai, um botânico, que o fazia caminhar e provar fungos.

Sem dúvida, podemos entender a ação de Parua como um modo de educar a atenção dos netos: não basta mostrar, é preciso que eles executem a ação, engajando-se por completo no plantio do patauá; o que remete a ideia de um aprendizado ativo, tal como o conceito *-jimo* nos conduziu precedentemente.

Ainda que a “educação da atenção” nos ajude a compreender esses pequenos atos cotidianos de aprendizado e ensino, talvez possamos acrescentar a tal resposta, que as plantas, nesse caso, são o próprio saber. Mais precisamente, o amálgama entre um espécime – percebido em sua complexidade sensível – um nome, um uso, uma história e uma relação efetivada, tal como aquela estabelecida entre os futuros do pé de patauá e os netos de Parua. É a condensação e o estabelecimento dessas conexões que constituem um conhecimento em si, o qual é apreendido no engajamento e na relação entre seres que coabitam um mesmo espaço-tempo.

Tal concepção, contudo, não retira de cena a importância dos saberes reportados. A deferência entra na dinâmica de aprendizado e do compartilhar da vida. Afinal, as histórias da queda do céu e do surgimento da floresta vêm sendo contadas desde que os primeiros homens as vivenciaram, bem como são lembradas nas marcas deixadas no mundo, as quais fazem desse um passado presente. De certo modo, se retoma aqui a relação entre aprendizado ostensivo e deferencial. Como abordado na terceira parte, não há, pois, uma sobre determinação de um sobre outro, mas antes uma conexão cíclica entre ambos, onde um garante a veracidade do outro em uma dinâmica necessária à elaboração do conhecimento.

Os saberes se constituem, assim, em um processo no qual palavras, percepções, ações e diferentes seres se combinam gradualmente, conforme se relacionam em percurso vital. Nesse sentido, a compreensão de uma fala eficaz, tal como os Wajãpi parecem compreender a linguagem, é fundamental. As palavras deixam de pairar em um interstício da mente, do plano imaterial, para agirem e interagirem com o mundo – eis mais um modo de engajamento. A partir de tal de entendimento, as formas classificatórias, ou seja, a nomeação de vegetais (ou qualquer outro elemento) e de seus conjuntos, mais do que rótulos – como a antropologia cognitiva os costuma tratar – são entidades que ganham existência por meio desse amálgama entre nome e planta.

As classificações, por isso, orientam sistemas atitudinais, tal como se observa no parentesco: as árvores categorizadas como duras (*yvyra ãtã ma’e*) exigem maior esforço e empenho por parte de quem as irá derrubar; as que possuem pajé (*yvyra pajé*) exigem a prescrição de uma série de resguardos em seu lido; os vegetais cheirosos (*ipije katu*) devem ser usados em determinadas circunstâncias; os que possuem espinhos devem ser afastados... Os nomes e agrupamentos não são meramente intelectuais, mas possuem uma significância nas ações práticas.

O conhecimento científico, por sua vez, se nos serviu aqui muitas vezes para criar um efeito de distanciamento e aproximação, também pode ser melhor entendido a luz dos estranhamentos iniciais provocados por um contexto tão diverso quanto o universo wajãpi. Uma de minhas interlocutoras cientistas, diante de meu questionamento sobre a relevância

de uma pesquisa em taxonomia botânica, chegou a afirmar que esse era um ramo básico da ciência, justamente por trazer à existência as espécies e agrupamentos sobre os quais as diversas especialidades irão se debruçar:

“[...] Não dá para sugerir a proteção de um lugar que é endêmico de determinada planta se você não sabe qual é ela. Não dá para falar de uma coisa que não tem nome! Como eu posso falar para a pessoa daquilo... [fez um gesto angustiado com as mãos]. É como se a planta só existisse quando ganhasse um nome! Como alguém pode fazer um remédio de uma planta que ele não conhece?! A taxonomia é a ciência mais básica... Ela é elementar, no sentido de que os desenvolvimentos dados por outras áreas da biologia precisam desse saber basal para prosseguir.”

Nesse caso, nome e existência também estão atrelados, mas não exatamente por uma concepção eficaz da fala. Não obstante, se revertemos a análise, a agência da palavra nos ajuda compreender de modo interessante a proposição dessa cientista: a fala tem agência por sua capacidade de fazer existir, por tornar o mundo cognoscível. Aqui a distância entre os dois contextos – conhecimento científico e conhecimento wajãpi – é encurtada.

Ao percorrermos alguns meandros da produção científica podemos ver muitas outras aproximações, como o interesse e o cuidado dedicados ao sensível evidentes na taxonomia botânica. Todavia tal atenção não é tratada da mesma maneira devido ao status que a experiência e o sensível ocupam nesses dois regimes de conhecimento. A ciência intenta criar índices quantitativos e universais, enquanto os Wajãpi insistem na elaboração de índices minuciosamente qualitativos, e nos apresentam uma lógica de planos múltiplos – avessa à universalização e a homogeneização do conhecimento.

Se compreendemos os procedimentos científicos como purificações gradativas, como sugere Latour, reversamente poderíamos pensar que a retirada de um espécime (amostra) de um ambiente para a inserção em um herbário e para a análise morfológica e molecular em um laboratório não é uma mera simplificação, ou seja, apenas um recorte e separação, é, antes, a inserção em outro universo de relações, tão complexo quanto qualquer um: purifica-se para criar outros híbridos, outras confusões.

Nesse esforço de etnografar processos de elaboração de saberes lá e cá, criei algumas relações de continuidade e descontinuidade movediças. Não cheguei, pois, a conclusões sobre a operação do conhecimento wajãpi em comparação ao nosso conhecimento científico. Todavia me parece que operei de modo semelhante a ambos, ao elaborar um movimento entre contínuo e descontínuo, tal como os botânicos estabelecem entre as semelhanças e recorrências morfológicas que caracterizam um gênero (espécie ou família, etc.) e as diferenças que o afasta de outros; tal como os Wajãpi traçam entre *ãjã*, *jurupari*, animais, árvores e homens uns em relação aos outros, por vezes enfatizando o compartilhar da condição humana, por vezes marcando a diferença pela bestialidade e pelo potencial agressivo.

Bibliografia Citada

ALBERT, B.

1997 *Saúde Yanomami*. Belém do Pará, Museu Goeldi.

BELAUNDE, L. E.

2006. "A força dos pensamentos, o fedor de sangue. Hematologia e gênero na Amazônia". In: *Revista de Antropologia*, vol. 49, n. 1, São Paulo, p. 205-244.

BALEE, W.

1989. "Nomenclatural patterns in Ka'apor ethnobotany". In: *Journal Ethnobiology*, Belém, Departamento de Programas e Projetos Museu Paraense Emílio Goeldi.

1994. *Footprints of the Forest – Ka'apor Ethnobotany*. Columbia University Press, New York.

BATESON, G.

1972. "Social planning and the concept of deuteron-learning". In: *Steps of an ecology of mind*. Jason Aronson Inc, Nothvale and London, p. 127-137.

BERLIN, B., BREEDLOVE, D. E. & RAVEN, P. H.

1966. "Folk taxonomies and biological classification". In: *Science*, 154 :273-275.

1974. *Principles of Tzeltal Plant Classification*. Academic Press, New York.

1973. *General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology*. In: *American Anthropologist*, vol. 75, nº1.

BERLIN, B.

1966. "Folk taxonomies and biological classification". In: *Science*, 154 :273-275.

1974b. "Further Notes on Covert Categories and Folk Taxonomies: A Reply to Brown". In: *American Anthropologist*, vol. 76, nº2.

1992. *Etnobiological classification*. Princeton University Press, Princeton.

BINDÁ, N. H.

2001. *Representações do ambiente e territorialidade entre os Zo'e – PA*. Diss. mestrado, FFLCH/USP, São Paulo.

BRIGHT, J. & BRIGHT, W.

1965. "Semantic structures in Northwestern California and the Sapir-Worf Hypothesis". In: *American Anthropologist*, vol. 89: 914-919.

BROWN, C. H.

1974. *Unique Beginners and Covert Categories in Folk Biological Taxonomies*. In: *American Anthropologist*, vol. 76, nº2.

1977. *Folk Botanical Life-Forms: Their Universality and Growth*. In: *American Anthropologist*, vol. 79, nº2.

CABALZAR, F. D.

1997. *Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá*. Diss. mestrado, FFLCH/USP, São Paulo.
- CALIÓ, M. F. A.
2009. *Sistemática de Heliae, Gilg*. Tese de doutorado, IB – USP.
- CASAGRANDE, W.
1997. *Ao entorno do domínio vegetal entre os Waiãpi do Amapari*. Dissertação de mestrado, FFLCH/ USP, São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.
- 2009a. “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico”. In: *Cultura com aspas*. Cosac & Naify, São Paulo, :301-310.
- 2009b. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais” In: *Cultura com aspas*. Cosac & Naify, São Paulo, :311-374.
- CARNEIRO DA CUNHA, M & ALMEIDA, M. B. De
2002. “Introdução”. In: Enciclopédia da floresta – O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. Cia. das Letras. p. 11-28. São Paulo.
- CLASTRES, P.
- [1974] 1982. *A sociedade contra o estado*. Francisco alves, Rio de Janeiro.
- CLASSEN, C.
1990. *Sweet colors, fragrant songs: Sensory models of the Andes and the Amazon*. In: American Ethnologist, vol. 17, nº 4, p. 722-735.
- COELHO DE SOUZA, M.S.
2009. “Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê”. In: Anais IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia. Lisboa.
2004. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira”. In: Mana 10 (1), p. 25-60.
- CONKLIN, H.
1954. *The relation of Hanunoo culture to the plant world*. University Microfilms International, Michigan.
1969. *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies*. In: Cognitive anthropology, Tylor, S. org., Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Da MATTA, R.
1976. *Um mundo dividido: a estrutura social entre os Apinayé*. Vozes, Petrópolis.
- DÉLÉAGE, P.
- 2005 *Le chamanisme Sharanahua*. Tomé 1. Páris, Thèse, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales pp. 421.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F.
2004. Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. Ed. 34, São Paulo.
- DESCOLA, P.

1996. *La selva culta*, Abya-Yala, Quito.
2005. *Par de-lá nature e de-lá culture*. Editions Gallimard, Paris.
2006. *As lanças do crepúsculo*. Cosac Naify, São Paulo.
- ELLEN, R.
2006. *The categorical impulse*, Berghahn, New York, Oxford.
- FALLEIROS, G. L. J.
2012. *Datsi'a'uwêdzé. Vira a ser e não ser gente no Brasil Central*. Tese de doutorado, USP, São Paulo.
- FAUSTO, C.
2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". In: *Mana*, vol.14/2, p. 329-366.
- FERNANDES, R. F.
2010. "Do tsihuri ao waradzu: o que as ideologias xavante de concepção, substância e formação da pessoa nos dizem sobre o estatuto ontológico do outro?". In: *Horizontes Antropológicos*, ano 16, n 34, p. 453-477, Porto Alegre.
- FONT QUER, P.
1965. *Dicionário de botânica*. Labor, S. A., Montevideo.
- FOSTER, A. S. & GIFFORD, E. M.
1959. *Comparative morphology of vascular plants*. W. H. Freeman and Company, São Francisco.
1996. *Morphology and evolution of vascular plants*. W. H. Freeman and Company, São Francisco.
- FRAKE, C. O.
1969. The ethnographic study of cognitive systems, in: *Cognitive anthropology*, Tylor, S. org., Holt, Rinehart and Winston, New York.
- GALLOIS, D. T.
1986. *Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana*. FFLCH-USP, São Paulo.
1988. *O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado, USP, São Paulo.
- 1993 *Mairi revisitada. A reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo, NHII/USP e Fapesp.
- 1996 "Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie". In: E. Jean Matteson Langdon (org), *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Santa Catarina, Editora da UFSC.
- 1996b *Imagens do contato*. Comunicação GT História Indígena, 20 Reunião da Anpocs, Caxambú.
- 1999a. *A terra indígena Wajãpi / AP e a problemática sócio-ambiental*. Programa do Centro de Trabalho Indigenista para o monitoramento ambiental e o fomento de atividades não-predatórias em terras indígenas. CTI, IESA, NHII/USP, São Paulo.

- 1999b. *Participação indígena: a experiência da demarcação waiãpi*. In: Demarcando Terras Indígenas, PPTAL/FUNAI & GTZ, Brasília (139-153).
2005. “Os Wajãpi enfrente a sua cultura”. In: revista do Iphan, nº 32, Rio de Janeiro, :11-129.
2006. *Dossiê Iphan 2. Wajãpi*. Brasília, Iphan.
- 2006 b. “A etnificação de bens culturais indígenas”. In: Colóquio Guianas Ameríndia, História e Etnologia, Belém do Pará, mimeo.
2007. Gênese waiãpi, entre diversos e diferentes. In: Revista de Antropologia, vol. 50, n. 1, p. 45-84. São Paulo.
- GARCIA, W. G.
2001. *Nhande rembypy. Nossas origens*. Unesp/Ceimam, Araraquara.
- GARCIA, U.
2010. *Karawara. A caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de doutorado, FFLCH/USP, São Paulo.
- GOODY, J.
- 1988 [1977]. *A domesticação do pensamento selvagem*. Editorial Presença, Lisboa.
- GRENAND, P.
1979. *Commentaires à propos d'un abattis wayãpi*. Cahiers Sciences Humaines, ORSTOM, vol. XVI, nº 4, p. 299-303, Paris.
1980. *Introduction a l'Etude de l'Univers Wayãpi*. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- GRENAND, F.
1995. *Lês Voyage des mots. Logique de la nomination des plantes: exemples dans des langues tupi du Brésil*. In: Revue d'ethnolinguistique 7, p. 23-42, Paris.
2008. “Nommer son univers: Pourquoi? Comment? Exemples parmi des sociétés amazonienne”, In: *Peut-on classer le vivant? Linné et la systématique aujourd'hui*, D. Prat, A. Rayanal-Roques & A. Rouguenat Ed.s, Belin, Paris, p. 119-130.
- HACKING, I.
1985. “Do we see through a microscope?”. In: P. M Churchland & C. A. Hooker (eds), *Images of science*. Londres e Chicago, University of Chicago Press.
- HARAWAY, D.
2000. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: *Antropologia do ciborgue*, T. Tadeu da Silva org. p. 37-130. Autêntica, Belo Horizonte.
- HEBERT, P. D. N., ALINA, C., SHELLEY, L. B. & JEREMY, R. de W.
2003. “Biological identifications through DNA barcoding”. In: *Proceedings of the Royal Society of London*, B, 270, p. 313-322, Londres.
- HOUAISS
2001. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Objetiva, São Paulo.

HUNN, E. S.

1975. "A measure of the degree of correspondence of folk to scientific biological classification". In: *American Ethnologist*, vol 2, nº 2 :309-327.

1977. *Tzeltal Folk Zoology – The Classification of Discontinuities in Nature*. Academic Press, New York.

1982. *The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification*. In: *American Anthropologist*, vol. 84, nº4.

HOWES, D.

2005. *Introduction: Empires of the senses*. In: *Empires of the senses. The sensual culture reader*. Berg, Oxford e New York.

ICBN

2006. International Code of Botanical Nomenclature (VIENNA CODE)
<http://ibot.sav.sk/icbn/main.htm>

INGOLD, T.

2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, Londres.

2007. *Lines. A brief history*. Routledge, Londres.

2008 [2000]. "Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano". In: *Ponto Urbe*, São Paulo: <http://www.n-a-u.org/pontourbe03/timingold.html>

2010. "Da transmissão de representações à educação da atenção". In: *Educação*, vol. 33, nº 1, p. 6-25, Porto Alegre.

JENSEN, A. A.

1985. *Sistemas indígenas de classificação de aves: aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos*. UNICAMP.

KENSINGER, K. M.

1995 "The body knows. Cashinahua perspectives on knowledge". In: *How real people ought to live*. Waveland, Illinois.

LAKOFF, G.

1990. *Women, fire and dangerous things. What categories reveal about the mind*. The University of Chicago Press, Chicago.

LATOUR, B. & WOOLGAR, S.

1997. *A Vida de Laboratório : A Produção dos Fatos Científicos*. Relume-Dumará, Rio de Janeiro.

LATOUR, B.

2000. *Jamais Fomos Modernos*. Editora 34, Rio de Janeiro.

2000 b. *Ciência em ação. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo, UNESP.

2001. *A esperança de Pandora*. EDUSC, Bauru.

2002. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches. EDUSC, Bauru.
- LATREILLE, C.; VIROLLET, D.; PENEZ, J. P.; DEWYNTER, M. & JAY, P. O.
2004. *Guide de reconnaissance des arbres de guyane*. Office national des forêts, Cayena.
- LÉVI-STRAUSS, C.
- 1970 [1962]. *O pensamento selvagem*. Ed. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- 1976 [1962]. O totemismo hoje. In: *Os Pensadores*. Ed. Vozes, Petrópolis.
- 1993 [1991]. *História de lince*. Cia das Letras, São Paulo.
- 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. Ed. Cosac e Naify, São Paulo.
- 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa*. Ed. Cosac e Naify, São Paulo.
- LIMA, E. C. de
2008. “As novas formas do kampô”. In: *Pueblos indígenas, plantas y mercado Amazonia y Gran Chaco*, Marc Lenaerts e Ana Maria Spadafora Eds. Zeta Books, p. 169-198, Bucharest.
- LIMA, T. S.
- 1999 “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia jururna”, *RBCS*, São Paulo, vol 14, n. 40.
2002. “O que é um corpo?”. In: *Religião e Sociedade*, vol. 22, n. 1, p. 09-19. Rio de Janeiro.
2005. *Um peixe olhou para mim*. Ed. Unesp, São Paulo.
- LOLLI, P.
2010. *As redes de trocas rituais Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas Jurupari (Tí)*. Tese, FFLCH - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- LONDONO SULKIN, C. D.
2006. “‘Falas’ instrumentais, moralidade e agência masculina entre os Muinane (Amazônia colombiana)”. In: *Revista de Antropologia*, vol. 49/1, p. 319-355, São Paulo.
- MACEDO, V. M. de
2009. *Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na serra do mar*. Tese de doutorado, FFLCH/USP, São Paulo.
- MALECOT, V.
2008. “La nomenclature botanique: les Codes internationaux de nomenclature botanique et horticole”. In: *Peut-on classer le vivant? Linné et la systématique aujourd’hui*, D. Prat, A. Rayanal-Roques & A. Rouguenat Ed.s, Belin, Paris, p. 403-409.
- MARRAS, S.
2009. *Recintos e evolução: capítulos de antropologia da ciência e da modernidade*. Tese de doutorado, FFLCH/USP, São Paulo.

MATURANA, H.

2001. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Humanitas/UFMG, Belo Horizonte.

MAUSS, M. & DURKHEIM, E.

2001. "Algumas Formas Primitivas de Classificação". In: *Ensaio de Sociologia*, Ed. Perspectiva, São Paulo.

MELATTI, J. C.

1979. "The relationship system of the Krahó". In: *Dialectical societies. The Gê and Bororo of central Brazil*, David Maybury-Lewis ed., Harvard University Press, Massachusetts, p. 46-82.

MENTORE, G.

1993. "Tempering the social self. Body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai" *Journal of Archaeology and Anthropology* 9.

PARDINI, P.

2011. "Natureza e cultura na paisagem amazônica". In: *Nietzsche / Deleuze: Natureza / Cultura*. D. Lins, N. Oliveira & R. Barros, org. Lume, São Paulo.

PIMENTEL, S. K.

2009. Kuarahy e jasy em busca da origem: um olhar sobre o mito dos gêmeos ente os Guarani-Kaiowa e as relações de contato. Apresentação na 26ª RBA, mimeo.

PRAY, L.

2008. "Discovery of DNA Structure and Function: Watson and Crick". In: *Nature Education* 1(1), versão da internet:
<http://www.nature.com/scitable/topicpage/discovery-of-dna-structure-and-function-watson-397>

PROFESSORES WAJÃPI,

2007. *Ija ma'ẽ kõi*. Iepé, São Paulo.

PROFESSORES & PESQUISADORES WAJÃPI,

2009. *Kusiwarã*. Iepé, São Paulo.

OLIVEIRA, J. C. de

2006. *Classificações em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)*. Diss. de mestrado, USP/FFLCH, São Paulo.

2008. "Social networks and cultivated plants". In: *Tipití*, vol 6, n 1-2, p. 101-110, Oxford.

OLIVEIRA, M. C.

2007. *Projeto: Diversidade das macroalgas vermelhas (Rhodophyta) do Estado de São Paulo baseada em "barcoding"*. Mimeo.

OVERING, J.

2006. "O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piara da bacia do Orinoco". In: *Revista de Antropologia*, vol. 49, n. 1, São Paulo, p. 19-54.

ONG, W.

1998 [1982]. *Oralidade e Cultura Escrita*. Papirus, São Paulo.

RAPINI, A.

2004. "Classes or Individuals? The Paradox of Systematics Revised", In: *Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences* 35, p. 675-695.

RAW, A.

2003. "Sistemática biológica no currículo universitário", In: *Ciência Hoje* vol. 32, nº190, Abril, São Paulo, p.59-61.

ROSALEN, J.

2008 [2005] *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari. Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade*. Dissertação, FFLCH - Universidade de São Paulo, São Paulo.

ROSENGREN, D.

2006. "Corporeidade matsigenka: uma realidade não biológica. Sobre noções de consciência e a constituição de identidades. In: *Revista de Antropologia*, vol. 49/1, p. 133-163, São Paulo.

ROSCH, E. & LLOYD, B. B.

1978. *Cognition and Categorization*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates.

SACKS, O.

2002. "Introdução" In: *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu*. Cia das Letras, São Paulo, p. 17-21.

SAEZ, O. C. S.

2003. "Prometeo de pie. Alternativas étnicas y éticas a la apropiación del conocimiento". In: Seminario nacional argentino *Los Derechos Indígenas y la Propiedad Intelectual, Conservación y Gestión de la Biodiversidad y el Conocimiento Tradicional*, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, 17-21.

SANTOS-GRANERO, F.

2006. "Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena". In: *Revista de Antropologia*, vol. 49/1, p. 93-132, São Paulo.

SEEGER, A.

1981. *Nature and society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*. Harvard University press, Cambridge.

SEEGER, A., Da MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E.

1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: *Boletim do Museu Nacional* 32, p. 2-19.

SILVA, L. L. da

2008. "Um novo olhar para os sistemas de evidências em Karo". In: *Anais X Enapol*, São Paulo.

SKLOOT, R.

2011. *A vida imortal de Henrietta Lacks*. Cia Letras, São Paulo.
- SMITH, D. M.
1998. "An athapaskan way of knowing: Chipewyan ontology". In: *American Ethnologist*, vol. 25, nº 3, p. 412-432.
- STENGERS, I.
2007. *A invenção das ciências modernas*. Ed. 34, São Paulo.
- STENGERS, I. & PRIGOGINE, I.
1984. *A nova aliança*. Ed. Universidade de Brasília, Brasília.
- TESTA, A. Q.
2008. "Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbya". In: *Educação e pesquisa*, v.34, n. 2, p.291-307. São Paulo.
- TISSOT-SQUALLI, M. L.
2007. *Introdução à botânica sistemática*. Editora Unijui, Ijuí.
- TINOCO, S. TINOCO, S. L.
2000. *Jovinã, cacique, professor e presidente: as relações entre o Conselho Apina e os cursos de formação de professores wajãpi*. Diss. mestrado, FFLCH/USP.
- TOWSLEY, G.
1993. Song paths. The ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. In: *L'Homme*, vol. 126-128, p. 449-468, Paris.
- VAN VELTHEM, L. H.
- 2003 *O Belo é a Fera. A Estética da Produção e da Predação entre os Wayana*. Lisboa, Assírio e Alvim.
- VIDAL, W. N. & VIDAL, M. R. R.
2006. *Botânica – Organografia. Quadros sinóticos ilustrados de fanerógmas*. Ed. UFV, Viçosa.
- VIVEIROS de CASTRO, E.
1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". In: *Boletim do Museu Nacional* 32, p. 40-49.
1986. *Araweté: os deuses canibais*. Jorge Zahar/Anpocs, Rio de Janeiro.
2002. *A inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify, São Paulo.
2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti* 2(1), Oxford, pp. 3-22.
2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo* 14/15, São Paulo, ano 15.
2008. "The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic". In: S. Bamford & J. Leach (orgs.), *Kinship and Beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 2008.
- WAGNER, R.

2010. A invenção da cultura. Cosac & Naify, São Paulo.

WEBER, I.

2006. “Aprendendo *kene*”. In: *Um copo de cultura, Os huni kuin (kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. EDUFAC, Rio Branco, p. 189-224.

YANO, A.

2009. *A fisiologia do pensar. Corpo e Saber entre os Caxinauá*. Dissertação, FFLCH - Universidade de São Paulo, São Paulo.

ZEI, E. S.

2008. “Genitivo da tradução”. In: Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, v. 3, n. 1, Belém, :65-77.

Glossário de Termos Wajãpi

-ã: Um dos componentes da pessoa, traduzido como “princípio vital”.

ãjã: Manifestação agressiva de donos, por vezes pode ser personalizado.

-ãkãmoai: Tontura, confusão mental.

amãna: Chuva. Quando usado junto com *remẽ*, *amãna remẽ*, refere-se à época das chuvas, o inverno.

ãtã: Duro.

ayvu: Palavra.

-awryr: Girar, loucura, ação agressiva do dono da água (sucuri) que enrola a cabeça de sua vítima.

-e: Falar.

-enu: Ouvir, entender.

-esa: Ver, experimentar.

-etõ: Cheirar.

jai: Mato invasor.

-jarã: Dono. Figuras semelhantes em outras etnografias são também traduzidas como mestre. Opto aqui por escrever com o ífem para marcar seu caráter relacional, ao invés de grafar como é comumente pronunciada em seu modo genérico “*ijarã*”, *i-* [3ª p. do sing.] + *-jarã*, literalmente dono dele.

-jimoãrõ: Bravo.

-jipyaka: Ouvir prestando atenção. Ouvir internamente.

-jipyamogeta: Correntemente traduzido como pensar, pode ser decomposta da seguinte maneira: *-ji* = reflexivo; *-pya* = dentro do corpo; *-mogeta* = falar.

-ja: Espinho.

ka'a: Floresta, mata.

ka'u: Estado provocado pela ingestão de bebida alcoólica, embriaguez. Associado também ao peso, que refere-se a m estado em que o princípio vital (-ã) está bem preso ao corpo.

kamisa pirã: Pano vermelho usado como vestes.

karai (kõ): Não-índio (s).

kasiri miti: bebida feita de mandioca, mas não-fermentada, é tida como um alimento.

kasiri: Bebida fermentada de mandioca.

koo: Roça.

kookwerã: Capoeira.

koo'y: Lugar potencial para abertura de uma roça: *koo* = roça + *'y* = lugar, suporte.

kwara'y: Verão. Quando usado junto com *remẽ*, *kwara'y remẽ*, refere-se à época da estiagem, do sol quente, o verão.

-mã'e: Ver.

mijarã: Animais que são comidos pelos wajãpi. Caça.

moju: Sucuri, o dono da água.

momae'yva: Plantas frutíferas, essencialmente as do domínio da mata.

-moraita: Festa.

notekokuwai: Esse termo pode ser decomposto da seguinte maneira: *n-* = negativa; *teko* = existência apropriada; *kuwa* = saber; *-i* = negativa. Refere-se, pois, a ausência se conhecimentos que garantem uma existência apropriada. É um termo ofensivo, que pode se aproximar ao nosso xingamento “imbecil”.

opiwarã: Substância que o pajé carrega em seu corpo.

-õpa: Perder-se.

õtã: plantar.

panakõ: Mochila feita de folhas de palmeiras, preferencialmente de açaí.

panema: Estado de má sorte na caça.

pee: Caminho.

-pije: Cheiro. Pode ser usado para falar de um cheiro agradável, cheiroso, mas não necessariamente. Na expressão *ipije katu*, *i-* [3ª p. do sing.] *-pije* + *katu* [bom], para qualificar algo que tenha um cheiro gostoso.

-py: Pegar. Mas pode se referir a capacidade de sentir pelo tato.

ra'ãga: Imagem.

rãna: Qualificativo de um objeto que possui uma semelhança externa a outro, mas difere em suas propriedades.

-reima: Criação, cria. Refere-se tanto aos animais criados pelos wajãpi, quanto aos seres em relação a um *-jarã*.

-remitã: plantação de alguém, sendo o *-r* uma marca de posse. Em seu uso genérico, como de regra coloca-se o *t-*: **temitã**.

-rovijã: Chefe de algum grupo, sendo o *-r* uma marca de posse. Para se referir de modo genérico a um chefe se usa **tovijã**.

rupi: Através, pelo(a).

taa: Aldeia.

taivígwerã: Os primeiros homens. Ancestrais genéricos de um passado distante.

temitãe'ã: Plantas selvagens.

temitãgwerã: Plantação.

tupãsã: Fios que ligam os *-jarã* a suas criações.

-wa'ã: Imitar.

warua: Objetos que refletem luz, exemplarmente o espelho.

yva: Céu.

yy: Rio, água.

yymiti: Igarapé.

Lista de Vegetais Citados

Apresento a seguir uma lista em ordem alfabética das espécies de plantas da floresta citadas ao longo da tese.

A notação da lista tem como padrão: os nomes wajãpi em itálico, seguido de um nome popular em português separado por uma /. Depois dos dois pontos, o nome científico da espécie ou gênero em itálico e, por fim, o nome da família. Os nomes que eu não consegui estabelecer qualquer correspondência, são mantidos apenas em wajãpi.

Após a lista, segue, em mesma ordem, as ilustrações de von Martius, da versão digitalizada de “Flora Brasiliensis” (<http://florabrasiliensis.cria.org.br>), e de Aublet, de “Histoire des Plantes de La Guiane Française”, das espécies em questão. Devido a ausência de desenhos de algumas das espécies citadas, optei colocar imagens (dos mesmos autores) de uma outra espécie do referido gênero. Alguns gêneros estão ausentes por não terem sido encontrados nas obras de Martius e Aublet.

As identificações foram estabelecidas a partir de Pierre Grenand (1988) e do guia de árvores da Guiana Francesa (Latreille et. al. 2004). Os nomes e classificação foram atualizados com base nos sites <http://eol.org> e <http://www.tropicos.org>.

Note-se que o que está exposto a baixo foi reunido a partir da bibliografia acima citada, não sendo um conhecimento inédito por mim divulgado, mas apenas reproduzido e reorganizado no contexto dessa tese, já que os nomes das espécies científicas aparecem como correspondentes a nomes wajãpi, referente aos Wajãpi da Guiana Francesa, em Grenand e Latreille et. al.:

a'ypopyta (*dedo de preguiça*): *Inga* sp. Fabaceae.

ãga / *ingá*: *Inga vera*. Fabaceae.

ãga jawapuku / *ingá-cipó*: *Inga edulis*, Fabaceae.

ãga masurapo / *ingá (?)*: *Inga* sp. Fabaceae.

ãga pe / *ingá-feijão*: *Inga marginata*. Fabaceae.

ãga pinĩ / *ingá (?)*: *Inga* sp. Fabaceae.

ãga tawa / *ingá amarelo*: *Inga* sp. Fabaceae.

ãgau / *ingá (?)*: *Inga paraensis*. Fabaceae.

ãjã parapi

ãjã pina

ãjã pino / *(?)*: ?, Arecaceae.

ãjãpiry / *(?)*: *Capirona surinamensis*. Rubiaceae.

ãjãreme / *(?)*: *Eschweilera* sp. Lecythidaceae.

ajawa /(?): *Protium neglectum*. Burseraceae.
aka'y /cacaúba: *Theobroma speciosum*. Malvaceae.
aka'ypõpẽ /(?): *Theobroma mariae*. Malvaceae
akusi ypo
akusiãkã /(?): *Ambelania tenuiflora*, *A. acida*. Apocynaceae.
akusityry
akykynami'y /(?): *Enterolobium schomburgkii*. Fabaceae.
ama'y /embaúba: *Cecropia obtusa*. Urticaceae.
ama'y vātã /embaúba: *Cecropia sciadophylla*. Urticaceae.
anuja makuja
atakamara
awãrãe'e
emypope
ĩõsĩsĩ /(?): *Solanum palinacanthum*. Solanaceae.
jaja'y /(?): *Tetragastris altissima*. Burseraceae.
jaja'y pirã (*jaja'y vermelho*): *Tetragastris* sp. Burseraceae.
jape'a pirekuru
japukuriwa
jarakasiro
jenypa /jenipapo: *Genipa americana*. Rubiaceae.
jiru'a rãna / (?): Araceae.
jiruru /visgueiro: *Parkia pendula*. Fabaceae.
jumi'y
juru'e / (?): *Calathea* sp. Marantaceae.
jyta'y /jutai: *Hymenaea courbaril*. Fabaceae.
ka'ienywa /(?): *Lecythis zabucajo*. Lecythidaceae.
ka'ijura
kaja'y pe /caja: *Spondias* sp. Anacardiaceae.
karamuri
kãrãrã
kuirãna

kumaka /sumaúma: *Ceiba pentandra*. Malvaceae.
kumesi /(?): *Myrciaria floribunda*. Myrtaceae.
Kumesi pijõ (*kumesi preto*)
kumesi pirã (*kumesi vermelho*)
Kunami /(?): *Clibadium sylvestre*. Asteraceae.
kurata
Kurumã /cucura: *Pouroma* ssp. Moraceae.
kurupitã /bacuri: *Rheedia macrophylla*. Clusiaceae.
kurupitã'i /bacuri pequeno: *Rheedia macrophylla*. Clusiaceae.
kwapo'y /figueira: *Ficus dusiaefolia* e *F. citrifolia*. Moraceae.
maruka
masarãny /maçaranduba: *Manilkara huberi*. Sapotaceae.
meku /timbó: *Lonchocarpus rufescens*. Fabaceae
meku rãna
moimaraka
mukuranami'y / mandioqueira rosa: *Qualea rosea*. Vochysiaceae.
murei
murure'y /amapá: *Brosimum parinarioides*. Moraceae.
naja /inajá: *Attalea maripa*. Arecaceae.
nãñã /abacaxi: *Ananas comosus*. Bromeliaceae.
nãñã'i /abacaxi selvagem: *Ananas ananassoïdes*. Bromeliaceae.
ovi /ubim: *Geonoma* ssp. Arecaceae.
paira /muira pinima: *Brosimum guianense*. Moraceae.
paira rãna /pau-rainha: *Brosimum rubescens*. Moraceae.
pajawaru'y /(?): *Guarea* sp. Meliaceae.
para'y /jacarandá: *Jacaranda copaia*. Bignoniaceae.
pariri / (?): *Heliconia acuminata*. Musaceae.
pataua /patauá: *Oenocarpus batau*. Arecaceae.
peki'a /pequiá: *Caryocar villosum* e *C. Pallidum*. Caryocaceae.
Pekiarãna /(?): *Caryocar glabrum* e *C. microcarpum*. Caryocaceae.
Peyryry /angelim: *Dinizia excelsa*. Fabaceae.

pino /bacaba: Oenocarpus bacaba. Arecaceae.
sipy /breu-branco: Protium heptaphyllum. Burseraceae.
sisi /(?): Inga pezizifera. Fabaceae.
so'o mani'y
so'o mão /(?): Carica microcarpa. Cariocaceae.
suruvira'yry
tamosĩ akaneta
tapaka /(?): Eperua falcata. Fabaceae.
tapereva /tapereba: Spondias mombin. Anacardiaceae.
tapi'ira revikwarã /(?): Psychotria poeppigiana. Rubiaceae.
tarayka
tawari /tauari: Couratari fagifolia. Lecythidaceae.
turi/breu : Burseraceae.
turi ãtã /(?): Talisia mollis. Sapindaceae.
turiijy (turi sangue)
turiparapo /(?): Licania incana. Rosaceae.
turiri (sisi) /(?): Inga alba. Fabaceae.
turiwaroro /ucuúba-preta : Virola michelii. Myristicaceae.
turumere /moela de mutum: Lacunaria crenata. Quiinaceae.
uru /arumã: Ischnosiphon arouma. Marantaceae.
urukuparany /urucurana: Sloanea grandiflora e Sloanea ssp. Elaeocarpaceae.
urukurãñ
uruvukã'ãe: Physalis sp. Solanaceae.
uwa kã'ãe
waa /abiu selvagem: Pouteria sp. Sapotaceae.
waa'i (waa pequeno): Pouteria sp. Sapotaceae.
waa'ipijõ (waa pequeno preto): Pouteria sp. Sapotaceae.
waapãtã : Pouteria sp. Sapotaceae.
Waatura
wakapu /acapu: Vouacapoua americana. Celsalpineaceae.
wakari'y /aquariquara: Miquartia guianensis. Olacaceae.

waraisĩ

warakuri / palha preta: *Attalea attaloides*. Arecaceae.

warakuri s̃ĩ / (?): *Attalea* sp. Arecaceae.

wasei / açai: *Euterpe oleracea*. Arecaceae.

waturija / (?): *Pouteria* ssp. Sapotaceae.

wiri / maraja: *Bactris elegans*. Arecaceae.

yvapĩtã / pitanga: *Eugenia patrisii*. Myrtaceae.

yvaro / (?): *Annona densicoma*. Annonaceae.

yvyra paje

yvyra pirã

yvyrae'e / (?): *Couroupita* sp. Lecythidaceae.

yvyranãñã

Inga

Inga edulis

Inga marginata

Inga Uruguensis

Capirona

Capirona decorticans

Eschweilera

E. gradifolia, *E. Turbinata*, *E. idatimonoides*

Eschweilera luschuathii

Protium

Protium brasiliense

Protium heptaphyllum

Theobroma

Theobroma cacao

Theobroma mariae

Ambelania

Ambelania acida

Enterolobium

Enterolobium ellipticum

Cecropia

Cecropia cyrtostachia

Cecropia suranimensis

Solanum

Solanum incidiosum

Tetragastris

Tetragastris altissima

Genipa

Genipa americana

Parkia

Parkia platycephala

Calathea

Calathea longifolia

Hymenaea

Hymenaea stigonocarpa

Lecythis

Lecythis zabucajo

Ceiba

Ceiba pentandra

Spondias

Spondias macrocarpa

Myrciaria

Myrciaria maranensis

Clibadium

Clibadium sylvestre

Pouroma

Pouroma bicolor

Rheedia

Rheedia macrophylla

Manilkara

Manilkara huberi

Lonchocarpus

Lonchocarpus rufescens

Pl. 308.

Robinia, Nicot

Qualea

Qualea lundii

9.

QUALEA Lundii.

Brosimum

Brosimum gaudichaudii

57

BROSIMUM Gaudichaudii.

Brosimum rubescens

Pl. 372.

Ferolia Guyanensis

Attalea

Attalea maripa

Geonoma

Geonoma caespitosa

Guarea

Guarea silvatica

Jacaranda

Jacaranda copaia

Heliconea

Heliconea dasyantha

Oenocarpus

I. *Oenocarpus bataua*; II. *O. bacaba*

Caryocar

Caryocar glabrum

Caryocar brasiliense

Dinizia

Dinizia excelsa

Carica

Carica spinosa

Eperua

Eperua falcata

Spondias

Spondias macrocarpa

Psychotria

Psychotria poeppigiana

Couratari

Couratari domestica

Couratari ssp.

Talisia

Talisia lacutifolia

Licania

Licania incana

Viola

Viola michelii

Lacunaria

Lacunaria sp.

Ischnosiphon

Ischnosiphon arouma

Sloanea

Sloanea grandiflora

Vouacapoua

Vouacapoua americana

Minquartia

Minquartia guianensis

Attalea

Attalea attaloides

Euterpe
Euterpe oleracea

Pouteria

Pouteria guianensis

Bactris
Bactris ssp.

Eugenia

Eugenia guianensis

Annona

Annona densicoma

Couroupita

Coroupita surinamensis

Coroupita surinamensis