

# Artigos

## Comunicações Alteradas – festa e xamanismo na Guiana

**Renato Sztutman**  
**PPGAS/USP**

*A revenir sur terre, ou plonger dans le courant du sens, communiquer, c'est voyager, traduire, échanger: passer au site de l'Autre, assumer sa parole comme version, moins subversive que transverse, faire commerce réciproque d'objets gagés. Voici Hermès, dieu des chemins et carrefours, des messages et des marchands.*  
– Michel Serres, *Hermes I – La communication*

Comunicar-se é sair de si – essa bem poderia ser tomada como uma máxima ameríndia, ainda mais se atentarmos a instâncias bastante profícuas entre boa parte dessas populações, como as festas de bebida fermentada (cauinagens), as sessões xamânicas e os mundos subjacentes que uma e outra são capazes de engendrar. Sair de si no sentido de buscar tanto o outro humano como o não-humano, o que significa necessariamente uma alteração – por reversível que seja, qualquer ato desse tipo implica uma transformação à qual cumpre atingir níveis sociológicos e cosmológicos.

Este artigo<sup>1</sup> é, pois, uma tentativa de reflexão sobre modalidades de comunicação ritual que despontam na chamada região das Guianas, mais especificamente em sua porção oriental. Lançarei foco sobre uma experiência entre os Wajãpi, população de língua tupi-guarani que se encontra distribuída em ambos os lados da fronteira Amapá-Guiana Francesa. Estes fornecerão o caso de referência que permitirá passar para realidades vizinhas, que incluem populações de língua caribe, como os Wayana e Aparai, os Tiriyó (ou Trio) e os Waiwai<sup>2</sup>, além daquelas do vale do rio Uaçá, como os Karipuna e os Galibi, ambos falantes do patuá, língua creoula, e dos Piaroa, falantes de uma língua sáliva.

Estabelecamos, para um fim supostamente analítico, que a comunicação ritual se imponha, entre essas populações, em dois níveis: entre humanos de grupos

sociais distintos<sup>3</sup> e entre humanos e não-humanos, que aqui passarei a denominar “agentes sobrenaturais”<sup>4</sup>. Como busco evidenciar, essa separação analítica não se sustenta na compreensão nativa da experiência no mundo, pois toda comunicação faz transbordar as fronteiras do que pensamos consistir um conceito uno de humanidade; aliás, uma das questões chave para compreender a comunicação nas paisagens ameríndias reside justamente na possibilidade de subverter limites entre as noções de humanidade e extra ou não-humanidade. De todo modo, vale a pena examinar a ênfase dirigida em cada instância no que diz respeito à conjunção entre diferentes agências. Os rituais coletivos, que na região são comumente marcados pelo consumo em excesso de bebidas fermentadas – designadas regionalmente por caxiri – mobilizam, por meio de um programa que envolve dança e música (instrumental ou cantada), gentes de proveniências diversas, cujas relações tendem a oscilar entre códigos de hostilidade e cordialidade. De modo geral, as festas de caxiri na Guiana são responsáveis pela abertura de um campo de sociabilidade, muitas vezes reduzido no cotidiano; assim, beber caxiri revela-se modelo decisivo de sociabilidade e marca de uma humanidade passível de ser compartilhada. As sessões xamânicas, de sua parte, atualizam outra espécie de comunicação, desta vez dirigida a agentes sobrenaturais que dispõem de poderes e conhecimentos tanto para curar como para agredir – como se verá, essa ambigüidade se encontra na base da constituição do xamanismo guianês e quiçá ameríndio de uma maneira mais ampla. Tanto em um caso como em outro é preciso buscar na alteridade, que assume formas múltiplas, o estabelecimento de uma aliança intelectual e política; não obstante, a negociação que daí advém inclui sérios riscos, sobretudo porque implica um movimento de alteração, a um só tempo físico, psíquico e moral, das partes em jogo.

\*

De certa maneira, há algo que permite tratar de ambas festas de caxiri e sessões xamânicas como ritual, se a esse termo for conferido um sentido bastante alargado de um sistema de pensamento posto em ação, como proposto por Claude Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*. Segundo este autor, o ritual não se divorcia da mitologia, sistema concebido, e sim faz com que ela se defronte com a experiência e tome para si os problemas que a vida apresenta<sup>5</sup>. Todo ritual, prossegue Lévi-Strauss agora no “Finale” de *L’homme nu*, carrega em si uma mitologia implícita; contudo, ao propor que esta seja vivida, ao subsumir a linguagem verbal que lhe apraz ao gesto, ao canto e à música, acaba por inverter sua direção, impondo à descontinuidade incessante produzida pelo pensamento uma espécie de desejo de continuidade. Em outras palavras, se o mito multiplica as diferenças ao infinito, o ritual tem de se defrontar com elas, assume o papel de orquestrá-las sempre sob o intuito de organizar

a experiência no mundo. Isso conduz à definição do ritual como instância de comunicação, ato de conjunção de diferenças, constituição de elos capazes de responder ao problema da entropia que invade a mitologia. O ritual consiste propriamente em uma aposta, a de que é possível controlar a tendência de pulverização e, assim, restabelecer os laços que sedimentam coletivos humanos em relação a uma realidade não ou pré-humana.

Outro aspecto do contraste estabelecido por Lévi-Strauss entre mito e rito diz respeito às diferentes formas de associação que um e outro lançam mão – metáfora e metonímia, respectivamente. O ritual atua pela lógica da contigüidade, faz com que o mundo dos diferentes homens e o dos agentes sobrenaturais se confundam, submete partes e fragmentos em movimento de contato e comunicação intensos, misturando o que se encontrava apartado na esperança de fabricar uma realidade outra. No caso ameríndio, sobretudo, a comunicação ritual se faz transformadora: as partes em jogo se aliam, trocam substâncias (ou mesmo corpos) para, enfim, alterar-se. O ritual, por metafórico que se mantenha, aspira à literalidade.

Ainda no “Finale”, Lévi-Strauss aponta um paradoxo inerente ao ritual, visto que este se alimenta de dois processos por assim dizer inversos: fragmentação e repetição, ou seja, introdução incessante das diferenças e reprodução, a perder de vista, do mesmo enunciado. Como no cinema, sugere o autor, “as diferenças tornadas infinitesimais tendem a se confundir em uma *quase-identidade*” (1971:603; grifos meus)<sup>6</sup>; ou, em outras palavras, o ritual permite o mesmo efeito de realidade ou continuidade que oferece o filme e, para tanto, busca escamotear os cortes e remendos que o antecedem e dos quais se nutre para apresentar um mundo inteiramente experimentável, tão ou mais real do que o real. Assim, a montagem no cinema clássico impõe-se para não ser percebida, para que a realidade das infindas decupagens seja subvertida por uma impressão de movimento e continuidade<sup>7</sup>. Mas tudo o que há é a ilusão de que a singularidade de cada plano tenha cedido a uma fusão completa. A ilusão do ritual consiste, por sua vez, na proposta de perseguir o contra-senso do mito, em refazer o contínuo a partir do descontínuo. Lévi-Strauss anuncia, com efeito, que a essência do ritual reside em uma “tentativa desvairada, *sempre fadada ao fracasso*, de restabelecer a continuidade de um vivido desmantelado sob o efeito de um esquematismo que lhe fez substituir a especulação mítica” (idem:ibidem; grifos meus). A expressão “sempre fadada ao fracasso”, por fatalista que possa soar, não sugere que o ritual seja desprovido de qualquer poder de intervenção sobre o vivido, e sim que ele carrega consigo o impossível, qual seja, a submissão de todas as dissonâncias a uma harmonia idealizada. Nesse ponto, o processo da diferença que constitui a mitologia não escapa ao ritual, que não faz mais que oferecer uma pausa para as discontinuidades. Tal a lição enfatizada nos mitos ameríndios analisados pelo autor em *História de lince*: as diferenças são irreduzíveis e qualquer solução que se ofereça a elas redundará, inexoravelmente, em uma nova solução de continuidade<sup>8</sup>. Toda comunicação é

desejada não porque apresente um fim, mas justamente pelo contrário, por instaurar um circuito que só será abandonado por exaustão. O “fracasso” do ritual é o seu próprio sentido: ampliar uma ilusão, tanto de que é possível conjugar forças díspares do universo quanto de que é possível conviver harmonicamente sob o signo de uma humanidade comum.

\*

Inspirado nessas reflexões que se esparramam ao longo da obra de Lévi-Strauss e, sobretudo, na idéia de que a comunicação em tais paisagens ameríndias deva ser pensada como esforço de conjugação das diferenças e descontinuidades, proponho-me a voltar a uma experiência singular na porção oriental da Guiana. Os Wajãpi, sobre os quais gostaria de me debruçar mais atentamente, concebem, de modo bastante geral, duas esferas distintas para a comunicação: as já referidas festas de caxiri e as sessões xamânicas<sup>9</sup>. Para Jean-Michel Beaudet (1984), essa dualidade deve ser verificada no campo da música, que pode ser executada individual e coletivamente. No primeiro caso, destacam-se os cantos solitários, dentre os quais figuram os xamânicos<sup>10</sup>; no segundo, a dança e os cantos de guerra que exigem o acompanhamento do caxiri. Se, de um lado, configuram-se rituais bastante reservados, em que os destinatários das mensagens cantadas são diretamente agentes sobrenaturais, de outro, verifica-se uma explosão de euforia propiciada, sobretudo, pela embriaguez, instância na qual aqueles agentes podem estar igualmente presentes, porém a comunicação com eles passa a se estabelecer de modo apenas indireto. As festas de caxiri, eventos coletivos e multilocais por excelência, consistem ocasiões privilegiadas para consultas com xamãs de outras localidades; contudo, essas devem se dar de maneira discreta e sutil, visto que dizem respeito a um domínio que se poderia qualificar como privado, em contraposição ao caráter público das festas de bebida.

A festa de caxiri Wajãpi resulta em uma instância de comunicação exagerada, mas esse seu excesso, também o seu tempero, significa também o seu aspecto mais perigoso, capaz de pôr em risco a posição das partes envolvidas, uma vez que pode fazer irromper forças ameaçadoras de um mundo sobrenatural. Tudo na festa de caxiri conduz à alteridade, tanto pelo fato de ela reunir grupos sociais distintos – não necessariamente grupos locais, mas também “etnias” (ver nota 2) – como pela idéia de que a música e os cantos ali executados provêm de uma realidade distante no tempo e no espaço e são concebidos como tendo sido fornecidos por (ou roubados de) agentes sobrenaturais, animais (por exemplo, os peixes que certa vez foram humanos) ou antigos inimigos de guerra<sup>11</sup>. De certo modo, a festa insiste na demarcação entre essas duas formas de alteridade: se antes ela pertencia

aos “outros”, agora ela pertence aos “humanos” no sentido pleno (e “verdadeiro”) do termo, o que deve ser celebrado. Esse ponto torna-se mais claro quando da reflexão sobre o sentido da embriaguez que, entre os Wajãpi, explica-se pelo estado *ka’o*, que Dominique Gallois traduz por “estar pesado” ou, de maneira mais ampla, estar alegre, cheio de vida. Tal estado se adquire durante o canto e a dança e faz com que as diferenças bastante marcadas (tanto na distribuição espacial dos integrantes como pelas suas atitudes e posturas) entre afins de grupos distintos sejam suspensas em nome de um ideal de humanidade comum. Toda essa exaltação consistiria, sob o prisma da autora, na afirmação da vida coletiva que não se alcança por meio da simples abolição das diferenças, mas sim pela incorporação dessas em um terreno próprio para a comunicação. Tudo se passa, então, como se a comunicação entre todas essas disparidades gerasse a mesma ilusão de continuidade contida no cinema, o que reenvia às reflexões de Lévi-Strauss.

Mas toda a continuidade, toda a sensação de fazer parte de um mesmo coletivo, essa efervescência ritual para a qual apontava Durkheim, incorre em perigos, uma vez que não são raras as irrupções de desentendimentos e desfechos trágicos nas fases críticas das beberagens, em que a etiqueta e a cordialidade cedem lugar à desmesura e à hostilidade. A embriaguez apresenta-se, pois, como uma curva, cujo ápice representa a celebração da humanidade comum, mas cuja descendência implica um alto grau de desequilíbrio coincidindo com a uma situação de grande risco. Aquele que não sabe usufruir de modo apropriado da embriaguez pode tornar-se vulnerável ao ataque de forças predatórias que habitam o cosmo ou mesmo se encontram latentes nas relações de afinidade então reunidas. Bebe-se para comemorar, mas também para vingar, para pagar; se a festa sela alianças, também pode inaugurar ou desencadear hostilidades. Um paralelo a essas concepções pode ser encontrado nos apontamentos de Peter Rivière (1969 e 2000) sobre os Trio do Suriname. O autor encontra na noção *sasame* algo análogo ao *ka’o* Wajãpi: um ideal de alegria produzido e atualizado pela dança e que contém em si a sua própria destruição, qual seja, a sucessão de instâncias predatórias, que incluem a propagação de doenças e outras aflições<sup>12</sup>. O estado *sasame*, que se manifesta pela euforia e pelo desejo de convívio entre diferentes, teria como oposição o estado de *onkem*, uma tendência à quietude e à moderação que se observa nas relações cotidianas. Nesse sentido, entre os Wajãpi assim como entre os seus vizinhos Trio, a embriaguez se apresenta como algo ambivalente porque perigoso, oferecendo um excesso passível de ser contornado por uma certa “ética da moderação” (Gallois, idem) que permeia as relações cotidianas.

A festa de caxiri, sugere Gallois, manifesta a opção dos Wajãpi em permanecer no patamar terrestre e integrar uma coletividade ampla de humanos. Nisso consiste a noção de “peso”, que se opõe à de “leveza”, estado de espírito relacionado à tristeza, à saudade e à morte, ao desprendimento do princípio vital em relação ao

corpo, o que significa antes de tudo a perda de controle sobre si mesmo. Nesse sentido, o estar pesado da embriaguez opõe-se ao estar leve da viagem – ou visão – xamânica no mais das vezes propiciada por intermédio da fumaça do tabaco; mas, de certo modo, ambos são maneiras de operar um movimento de saída de si, veículos uma alteração tanto ontológica como epistemológica, pois implicam uma certa contigüidade entre os termos em jogo, que é ao mesmo tempo um ato de re-posicionamento e uma condição para a aquisição de conhecimento. Não seria um equívoco afirmar que a festa de caxiri transforma, por mais reversível que possa parecer: as partes envolvidas, embora retomem as disparidades ao final das beberagens, jamais serão as mesmas, algo na sua relação terá mudado, alianças novas poderão constituir-se, assim como inimizades poderão eclodir de modo ainda mais intenso. A bebida revela um fundo comum de humanidade e transforma de modo passivo sem excluir a possibilidade de uma transformação mais radical, quiçá irreversível, uma vez que faz com que os homens sejam acometidos por um estado de vulnerabilidade<sup>13</sup>. De sua parte, o tabaco utilizado pelos xamãs também propicia um ato de contigüidade, que opera desta vez pela faculdade de tornar leve, libertar o princípio vital para alcançar um mundo extra-humano. Da euforia coletiva passa-se, pois, a temas muito profícuos e imbricados na região amazônica, como viagem da alma e metamorfose do corpo, analisados por Viveiros de Castro (1998) em suas vastas reflexões sobre o perspectivismo. Nesse sentido, o xamanismo faz transbordar o sentido da coletividade humana para buscar uma outra conjunção em domínios sobrenaturais, de onde advém todo o conhecimento do mundo. Para tanto, seus veículos principais são a viagem (muitas vezes referidas na literatura como “transe”) e o sonho, “estados alterados de consciência” que garantem de modo absolutamente decisivo a comunicação com os agentes sobrenaturais e permitem a aquisição de saberes necessários para obter sucesso em empreendimentos tão físicos como morais, como a caça e a cura<sup>14</sup>.

Entre os Wajãpi, se os festivais coletivos rasgam o dia e a noite, só conhecendo termo depois de consumido todo o conteúdo da canoa de caxiri, as sessões xamânicas realizam-se comumente durante a noite de maneira algo sutil e não possuem o mesmo sabor coletivo, limitando-se a certas relações interpessoais. Se os primeiros, assim como a embriaguez, são dotados de valor eminentemente público, as últimas são encobertas por um véu de mistério, que advém do universo das viagens individuais, o que as torna por assim dizer assuntos privados. É importante notar que entre os Wajãpi verifica-se uma contigüidade ontológica entre os processos de agressão e cura, que decorre do fato de os agentes sobrenaturais conectados aos xamãs serem a um só tempo reparadores e agressores potenciais. É somente evocando essas entidades, contatadas pela trilha da fumaça do tabaco e também pelo auxílio da palavra cantada, que ele poderá dar início às suas atividades terapêuticas e, assim, intervir de maneira ativa sobre a posição dos seres no universo. Em uma sessão de cura, com efeito, o xamã wajãpi deve

manipular as substâncias vitais do doente, tornando o seu corpo vazio para lá reintegrar o princípio vital e então despachar os agentes patogênicos que porventura ali se encontrem. Como descreve de modo sumário Gallois (op. cit.), as sessões xamânicas cumprem as seguintes seqüências:

- 1) aproximação dos agentes sobrenaturais via tabaco e cantos (entoados muitas vezes pelos participantes presentes)
- 2) manipulação de substâncias vitais do doente, tornando o seu corpo vazio para então reintegrar o princípio vital
- 3) reintegração do princípio vital e despacho dos agentes sobrenaturais<sup>15</sup>

A primeira seqüência revela-se, então, como ato primeiro de comunicação: o xamã invoca os agentes sobrenaturais que deverão esclarecer a causa das agressões, ou seja, deverão identificar aqueles a serem despachados e, assim, revelar os caminhos da cura. Da mesma maneira que na festa de caxiri, é buscada uma conjunção total, no caso entre xamã, doente e agentes sobrenaturais, para, em seguida, restabelecer a separação, que se completa com a recuperação do equilíbrio do corpo enfraquecido. De modo bastante próximo, etnografias sobre os Wayana e Aparai (ver Dias Lopes 1995; Van Velthem 1994; Chapuis 2000 e 2001) indicam que as sessões xamânicas implicam a identificação desses agentes sobrenaturais potencialmente patogênicos e a negociação com eles, que pode não raro turvar-se em batalhas virtuais. Essa comunicação excessiva, imersa em contigüidade, entre xamã e agentes sobrenaturais, oscila entre o belicismo e a cooperação, pois quando o primeiro reclama o antídoto da doença é como se estivesse ameaçando o causador com uma nova agressão, o que costuma impulsionar um sistema de intercâmbio de agressões<sup>16</sup>.

Tanto entre os Wajãpi como entre os Wayana e Aparai, os diagnósticos das doenças apontam, no mais das vezes, o xamã de um outro grupo local ou etnia como causa eficiente, o que implica a ampliação da sessão de cura para uma arena de relações eminentemente políticas. Como assume Gallois, entre os Wajãpi, a intensificação dos conflitos entre os xamãs reproduz os conflitos entre grupos (geralmente grupos locais) que eles, de certa forma, representam. Nesse sentido, o xamanismo se revela como freio para a objetivação da coletividade, como "mecanismo de segmentação e fragmentação" (1988:337). Ao configurar o campo de vingança, as acusações que decorrem das sessões terapêuticas oferecem um princípio de divisão, promovendo uma disjunção inevitável entre os homens. Se a festa de caxiri recria a coletividade verdadeiramente humana repartida em fragmentos diversos, mantendo como contraponto a agência sobrenatural que os ameaça e que deve, pois, ser mantida, seja

em um tempo, seja em um espaço separado, as sessões xamânicas recriam a continuidade entre agentes humanos e não-humanos – os xamãs wajãpi detêm “fios” invisíveis que os conectam ao domínio sobrenatural – para provocar uma disjunção, dessa vez no plano das relações intra-humanas, a bem dizer, enunciando rivalidades e divergências, ora entre membros de diferentes grupos locais ou territoriais, ora no interior de um mesmo grupo local, o que pode culminar em um processo tenso de cisão. A embriaguez que marca a cauinagem celebra o estreitamento de laços delicados entre humanos, por mais diferentes que sejam, ao passo que ao xamanismo cumpre desfazê-los e defasá-los, deslocando todo o esforço comunicativo ao domínio extra-humano, domínio ao qual se ascende apenas por meio de uma viagem individual estimulada pela fumaça do tabaco. O que o xamanismo congrega não resulta em um coletivo coeso, e sim em um coletivo cindido pela inflexão de um outro mundo; não por menos, ele permanece na base da deliberação de conflitos, fissões e migrações.

Em suma, seria possível submeter as festas de caxiri e as sessões xamânicas a um sistema, tendo em vista as seguintes correlações:

<i>Festa de caxiri</i>	<i>Sessões xamânicas</i>
<i>Bebida fermentada</i>	<i>Tabaco</i>
<i>Embriaguez (transformação passiva)</i>	<i>Viagem, visão (transformação ativa)</i>
<i>Coletivo</i>	<i>Individual</i>
<i>Peso</i>	<i>Leveza</i>
<i>Presença</i>	<i>Desprendimento</i>
<i>Conjunção das diferenças entre os humanos</i>	<i>Conjunção agentes humanos / agentes não-humanos</i>
<i>Disjunção agentes humanos / agentes não-humanos</i>	<i>Disjunção entre humanos</i>

Com efeito, a festa de caxiri celebra a humanidade em sua plenitude e encerra o esforço de recriação de uma coletividade, algo como uma “comunidade” perdida em algum lugar do tempo ou do espaço, cuja descrição pode ser encontrada tanto no mito como nos relatos históricos<sup>17</sup>, ao passo que o xamanismo apela a um estado de extra-humanidade, que tanto subverte como faz cindir os limites do coletivo humano. A festa opera uma conjunção na série humana, ao reunir grupos dispersos, e uma disjunção na série extra-humana, portando-se como reação ao perigo da indiferenciação – que pode ser propiciada, por exemplo, por um processo de metamorfose



irreversível<sup>18</sup> – com os animais, mortos e inimigos, de quem, aliás, provém o conhecimento para a sua realização. A mensagem da festa pode ser parafraseada pelo desejo de permanecer no mundo visível e, para tanto, enfatiza as boas relações entre os humanos reunidos. O xamanismo, à sua parte, implica um desprender-se deste mundo e a conjunção buscada se dá em direção ao outro mundo para, da mesma maneira, mas em outro plano, expandir os laços de aliança com os agentes sobrenaturais e obter conhecimento sobre a ordem das coisas. Não obstante, essa comunicação tem como preço, ou resíduo, uma certa disjunção, desta vez na arena das relações humanas cindidas pelo jogo das acusações, o que desvela um espaço político de disputa e agressão. A mensagem das acusações xamânicas, por sua vez, poderia ser parafraseada pela crença de que é impossível viver todos juntos, assim como alcançar um grau ou escala em que a humanidade atinja sua plenitude máxima, a ponto de assegurar uma posição de primazia para todo o sempre<sup>19</sup>.

\*

Devo salientar que, até agora, carreguei as tintas na oposição entre festa e xamanismo. Meu intento foi, com efeito, menos fixar uma divisão de papéis que apontar duas modalidades de comunicação, uma propiciada pelo estado de embriaguez, outra pela viagem xamânica, ambos estados que sofrem, necessariamente, inflexões mútuas. A tópica da comunicação na Guiana sugere que é impossível atingir o grau zero de diferença, uma vez que essa invade todos os domínios da vida social, que inclui certamente dimensões sobrenaturais. Isso supõe um distanciamento em relação à imagem composta por Peter Rivière em *Individual and society in Guiana* (1984), para quem o grupo local ou assentamento endógamo é aquela instância capaz, ou ao menos relativamente capaz, de atingir esse grau zero, uma vez que opera pela conversão da disparidade em identidade, sobretudo pelo mecanismo de consangüinização dos afins próximos. Ora, a comunicação ritual é alimentada pelas diferenças e, ao buscar congregá-las em uma só unidade imaginada, acaba por repô-las, ainda que de maneira renovada.

Se a oposição entre festa de caxiri e sessões xamânicas, como apresentada aqui por meio de dados sobretudo wajãpi, não se verifica em toda parte do alhures guianês, é porque há um deslocamento fundamental dos termos mas não das relações em jogo. É interessante notar como se dão alguns desses deslocamentos e transformações, tendo em vista as relações entre o nível intra-humano e extra-humano, entre um movimento centrípeto de objetivação do coletivo e outro centrífugo, em que esse mesmo coletivo se vê ameaçado e pulverizado.

Peter Rivière, em um artigo recente, retoma as suas reflexões anteriores (Rivière, 1969) sobre os festivais de dança entre os Trio do Suriname e sobre a noção de *sasame*, que tomei como análoga ao *ka'o* dos Wajãpi. O autor se refere, não obstante, a um contexto marcado pela convivência com missionários protestantes<sup>20</sup> e pela aglomeração em uma comunidade maior, que agrega os diferentes grupos locais, bastante diversa daquela que

conhecera outrora, nos idos anos 1960, quando os Trio se encontravam dispersos em assentamentos relativamente isolados. Se antes o sentimento de “estar todos juntos”, “estar alegre”, era restrito às grandes beberagens multilocais, agora, com a política de proibir o uso de bebida fermentada (*sakura*, em trio), fumo e dança, ele passa a fazer parte tanto da festa como do cotidiano intra-comunitários, pois os grupos diferentes passaram a viver juntos. O autor atenta, nesse sentido, à transposição do estado de *sasame* de um plano ritual a um plano sociológico, ou seja, o seu sentido deslocou-se para o próprio “viver em comunidade”<sup>21</sup>. Ora, como nas festas de outrora, essa conjunção, essa situação quase excessiva de comunicação, apresenta dificuldades sérias, visto que o júbilo da aproximação contém a sua própria antítese e não raro permite a eclosão de conflitos<sup>22</sup>.

Outra experiência que merece ser apontada é a dos Waiwai do Jatapuzinho, Roraima, que também convivem, desde a década de 1960, com missionários protestantes em uma grande aglomeração ou comunidade, que reúne povos de diferentes proveniências, em sua maior parte falantes de línguas caribe. Catherine Howard (1993) atenta para um movimento centrípeto de “atração” e “socialização” desses povos por parte dos Waiwai, que antecede a chegada dos missionários, mas que ganha força com eles, uma vez que revela ressonâncias com um ideal de conversão e expansão de uma ética “civilizatória” (por conflitantes que sejam as visões de mundo cristã e waiwai) para povos considerados parte de uma humanidade inacabada, imperfeita, residual<sup>23</sup>. Howard denomina esse processo de “waiwaização” e analisa aquele ideal da comunidade – gentes estranhas vivendo todas juntas – por meio do contraponto oferecido pelas festas que ocorrem por ocasião de datas cristãs, como Natal e Páscoa.

Etnografias recentes sobre os Waiwai costumam localizar no advento da missão protestante o fim das beberagens e a conversão dos xamãs, o que significa uma mudança drástica no modo de ser waiwai. Howard, de sua parte e sem adentrar o problema do suposto ocaso do xamanismo, demonstra que as novas modalidades festeiras, ainda que carentes de bebidas fermentadas e de visitas de membros de outras comunidades ou grupos locais, repõem o ideal comunicativo encontrado em outras partes da Guiana, visto que conseguem subverter sua realidade intra-comunitária, recriando as diferenças pelo viés da “farsa”. Se os visitantes – *pawana* na língua waiwai, e também parceiro de troca em outras línguas caribe da região – não existem de antemão, eles podem e devem ser inventados e encenados, e o ideal de conagração que fundamenta a comunidade ganha uma base diferencial na qual pode gerar-se. A farsa dos visitantes recria seres mal-acabados, defeituosos, bárbaros, brancos, funcionários da Funai, entre tantos outros (ver Dias Jr. 2000) afirmando a mensagem da festa guianesa de que, mesmo para exaltar a comunidade, é preciso repor a diferença.

Outro quadro que faz convergir a prática da festa com um universo cristão pode ser encontrado entre os Karipuna do Vale do Uaçá (norte do Amapá), que também realizam cerimônias por ocasião de datas cívicas e

religiosas não-indígenas, como a “festa grande” ou “festa do Divino Espírito Santo”. Essa interpenetração de uma ética católica e outra indígena, retratada de modo preciso por Antonella Tassinari (1998), invade outras áreas, como os turés, festa dos clarinetes bastante difundida na região, que, de sua parte, são coordenados por pajés locais. Os turés condensam, por assim dizer, as duas modalidades de comunicação acima analisadas: de um lado, engendram um sistema de cooperação entre diferentes famílias, selando laços e afirmando um “nós” karipuna; de outro, configuram um sistema de retribuição em relação aos agentes sobrenaturais *karuânã*, agentes benfeitores que auxiliam os pajés na cura de um certo gênero de doenças. O deslocamento em relação ao xamanismo wajãpi é notável: o pajé karipuna assume um lugar eminentemente público, pois toma a direção do ritual coletivo e faz de sua faculdade curativa um dom aberto e facilmente reconhecível. Ao se mover para essa outra esfera, o pajé karipuna não apresenta a mesma ambigüidade que o wajãpi ou wayana, afirmando-se como curador e se afastando do universo das agressões, universo da referida “feitiçaria”, termo que ronda de maneira nem sempre precisa as etnografias sobre a Guiana. Em outras palavras, a missão do pajé karipuna torna-se zelar pelo bem-estar de sua comunidade e, nesse sentido, ele estaria mais próximo de um “papel legal” a que se refere Butt (1963) a propósito dos Akawaio da Guiana Ocidental. Ao seu modo, ele se retira do jogo das agressões, pois a cura de uma doença deve ser efetivada menos pela emissão de uma contra-agressão (procedimento patente, por exemplo, entre os Wajãpi) que pela retribuição ao auxílio dos *karuânã* por meio da dádiva de caxiri em um turé.

Nota-se, não obstante, que o que o pajé karipuna cura não são quaisquer doenças – que podem ser atribuídas aos brancos ou a fenômenos “naturais”, daí as “doenças de branco” e as “doenças de Deus” (ver Tassinari, op. cit.) – mas aquelas cuja causa eficiente é um ato de “feitiçaria”, cuja acusação tem implicações sociopolíticas gravíssimas, o que redundaria no fato de que essas devem ser, no mais das vezes, silenciadas e não retro-alimentadas para o bem da saúde da coletividade. Vê-se, de forma análoga, no caso waiwai, a persistência das alusões à feitiçaria, mesmo em um contexto em que o poder curativo dos xamãs é supostamente considerado esgotado, dada a preeminência do discurso médico ocidental e da conversão de muitos xamãs em pastores (ver Queiroz 1999). Entre os Waiwai, a feitiçaria, freqüentemente inconfessa, emerge como fomentadora de processos políticos – por exemplo, a disputa pela sucessão das lideranças (tuxauas) comunitárias (Dias Jr. 2000) – que escapam do enfraquecimento das noções de causalidade nativas, ou seja, o sistema político nativo é impulsionado não raro por acusações veladas, o que coloca igualmente em risco a saúde da comunidade.

Entre os Waiwai, o xamanismo teria sido eclipsado pela missão protestante – mas os dados disponíveis são ainda insuficientes para afirmar se este, que mais parece designar um *sistema de comunicação e mediação* que uma instituição propriamente dita, foi de fato substituído pela ideologia e prática moral e médica dos missionários

ou se subsiste (seja na arena pública, na figura de xamãs-pastores, seja na arena privada, na figura dos agentes da agressão-feiticeiros). Entre os Karipuna, o xamanismo teria se aproximado do universo moral e médico católico, o que justificaria as ressonâncias recorrentes, no plano da comunicação, com agentes sobrenaturais, como santos, espíritos e auxiliares do pajé, os *karuānā*. Nesse caso, é possível vislumbrar uma forte dissociação entre os domínios público-cerimonial (em que se destaca a atuação do xamã que deve promover a reunião das diferentes famílias em torno do caxiri oferecido aos *karuānā*) e o privado-periférico (povoado por feiticeiros, agentes agressores de intenções maléficas que devem ser apartados da vida social, pois que geram dissensos).

A imagem do xamã karipuna que fala em nome da sua comunidade por meio de um ritual coletivo fomentado pela troca em diversos níveis pode ser reencontrada, em um contexto bastante diverso, entre os Piaroa da Venezuela, estudados por Joanna Overing. Entre os Piaroa, o *ruwang* – ora designado como xamã, ora por mago, ora por “homem de pensamentos” – agrega, para além da função de cura e de reparação via agressão, os papéis de líder político de um grupo local ou territorial e de chefe cerimonial, atributos que se devem, sobretudo, ao seu grande acúmulo de conhecimentos, obtidos pela sua capacidade de transitar pelo tempo atual e mitológico e pelas negociações que realiza com os agentes celestiais *tianawa*. É o *ruwang* quem deve presidir o festival *sari*, em que membros de grupos locais diversos se reúnem para beber e realizar trocas materiais (sempre tendo como pano de fundo as negociações matrimoniais).

Entre os Wajãpi e os Wayana e Aparai, a mesma condensação de papéis é pouco freqüente, ainda que não impossível. Como já salientado, seus xamãs costumam ser mais reservados, participam de modo apenas periférico das ocasiões propriamente públicas, a eles cumprindo sobretudo o manejo de assuntos sobrenaturais. Entre os Wajãpi, os xamãs evitam ser mestres de cerimônia (*moraita-jar*), pois seu esforço físico colocaria em risco as substâncias xamânicas (*-ipaie*) que poderiam “cair” durante as danças. Nota-se, não obstante, que os xamãs considerados mais fortes, aqueles que acumulam prestígio e poder por conseguir reunir maior número aliados, são geralmente ligados ao líder do grupo local em que vivem, por laços de consangüinidade. Se o xamã wajãpi ou wayana se revela um mediador com o mundo sobrenatural, o mestre de cerimônias, que pode coincidir com o líder do grupo local, assume um papel de mediação nos assuntos de gestão da coletividade humana: é dele que devem partir os convites aos grupos de fora. Entre os Wayana e Aparai do Norte do Pará, Barbosa (2002) alega que o chefe do grupo de anfitriões é geralmente chamado “dono do caxiri” (*wapono aporesemy*), ao passo que, entre os Wajãpi, Gallois vislumbra uma divisão do trabalho anfitrião, entre o mestre da cerimônia (*moraita-jar*), também o cantor, e a sua irmã real ou classificatória, essa sim a “dona do caxiri”.

De certo modo, é possível afirmar que entre os Karipuna e Piaroa está-se diante de um movimento de

“verticalização” do xamanismo, em um sentido algo próximo daquele discutido por Stephen Hugh-Jones (1996). Este autor associa, por exemplo, o *ruwang* piaroa a um xamanismo de tipo vertical, verificado de modo análogo entre os Bororo e os Tukano. Ao contrário do xamanismo de tipo horizontal, que se encontra em sociedades cuja ideologia se concentra nas atividades cinegéticas e bélicas e cujos xamãs são caracterizados pela sua ambigüidade moral (relacionada às suas faculdades de promover viagens espirituais para se comunicar com agentes sobrenaturais) e seu lugar social pouco definido<sup>24</sup>, o xamanismo de tipo vertical ocorre em sociedades de organização mais segmentada, marcadas sobretudo por “versões amazônicas da descendência” e dadas a uma menor ênfase sobre as atividades de caça e guerra – tais sociedades teriam a tendência de desenvolver a figura de homens que detêm poderes seculares e rituais, guardiões de uma certa moralidade e cujo conhecimento se apresenta de maneira mais fechada e é comumente fundado em um cânone mitológico e dogmático.

Hugh-Jones verifica, quando da comparação com os casos bororo e tukano, uma oposição no xamanismo piaroa entre o líder político-religioso e o dono dos encantamentos, este último um domínio pouco pormenorizado por Overing (1975), que não faz senão apontar seu caráter ineficaz e moralmente rejeitado, segundo as concepções nativas. A oposição entre o domínio do xamanismo propriamente dito e dos especialistas em encantamentos/herboristas parece ser encontrada no alhures guianês<sup>25</sup>, mas não permite uma classificação do primeiro em termos verticais. De todo modo, o *ruwang* piaroa é menos a encarnação de um princípio vertical que a combinação desses dois modos; ou, dito de outra maneira, os Piaroa demonstrariam um movimento de verticalização quando postos em relação a outros grupos, como os Wajãpi, que apresentam um xamanismo por assim dizer mais “horizontalizado”<sup>26</sup>.

Um ponto importante levantado por Hugh-Jones, e que interessa diretamente ao intuito dessa reflexão, é o fato de o xamã vertical ocupar uma posição que o permite falar em nome da coletividade humana na qual se vê incluído. Em um trabalho recente, Viveiros de Castro (2002) atenta para o fato de que a passagem da forma horizontal para a vertical está relacionada à translação do lugar instável do xamanismo para atividades bem marcadas como a de mestre de cerimônias, sacerdote ou chefe político, qual seja, aquelas empenhadas em processos de constituição de uma interioridade social de natureza mais substantiva e na ênfase em noções como ancestralidade e hierarquia social. O autor aponta nessa passagem um processo de reificação dos não-humanos, antes tomados pela sua agência inegável, que se faz em proveito da exaltação de um ideal de continuidade entre os humanos, por exemplo, entre vivos e mortos (ancestrais), como verificado nos ritos de iniciação masculina (*he wi*) do Alto rio Negro.

No domínio do xamanismo, toda verticalização pressupõe uma contrapartida (tal o caso do dualismo

xamânico bororo e rio-negrino) ou resíduo horizontal, mas a recíproca nem sempre é verdadeira. É nesse sentido que a aproximação do pajé karipuna ao universo público da festa redundava numa separação radical em relação ao mundo da feitiçaria. O mesmo poderia ser posto em relação aos Waiwai, entre os quais, mesmo com a dissolução da instituição xamânica como tal, não deixam de pulular acusações dotadas de vieses políticos. Se nas populações acima referidas ergue-se uma barreira capaz de demarcar com clareza o campo de ação do xamã e do feiticeiro, o mesmo não se dá em outros lugares. Nesse sentido, entre populações como os Wajãpi e os Wayana e Aparai, xamanismo e feitiçaria devem ser vislumbrados como integrados a um sistema de agressões e acusações, que, como já insisti, resulta, dada a natureza da comunicação que engendra, em uma dispersão nos coletivos humanos.

Rivière (1969) e Chapuis (2001) separam as noções de xamanismo e feitiçaria, respectivamente entre os Trio do Suriname e os Wayana da Guiana Francesa, na medida em que a primeira está imersa em um universo de poder e conhecimento atrelados à agência sobrenatural e a segunda a saberes profanos e leigos. Segundo Chapuis, os xamãs propriamente ditos têm acesso a veículos que permitem a comunicação com o outro mundo, ao passo que os herboristas e feiticeiros agem por meio da manipulação de vegetais, destinados seja para a cura, seja para o envenenamento<sup>27</sup>. No entanto, entre os Wayana, os casos de feitiçaria letal estão envoltos por uma tal atmosfera de segredo e perigo – as fontes do “mal” não são sequer nomeadas – que “talvez não sejam outra coisa que objetos do discurso” (2001:126). O ponto que cabe ser examinado é justamente onde começa o universo sobrenatural do xamã e onde acaba a agência leiga do feiticeiro e do herborista<sup>28</sup>.

A aposta no lugar propriamente público do xamanismo e em sua atividade de negação da feitiçaria implica a constituição de uma esfera de objetivação das relações intra-humanas, como sugere Viveiros de Castro (op. cit.). Nesses casos, as soluções extremas para a comunicação vislumbradas na embriaguez e na viagem xamânica tendem a se transpor em formas intermediárias. A exasperação, entre os Waiwai, por exemplo, do motor da socialização a todo custo revela-se um processo assaltado pela irrupção das acusações de feitiçaria, o que nos conduz a pensar que processos vislumbrados na Guiana, como os de socialização e comunitarização, sejam tão inacabados como o projeto da embriaguez, ou seja, não são capazes de atingir a meta da harmonia total entre as partes discrepantes. Toda tentativa de unidade é surpreendida pela inflexão de um outro mundo, “virtual”, para tomar emprestado uma noção empregada por Viveiros de Castro (2000), que não cessa de impor ao mundo atual dos homens diferenças infinitas.

Haverá na tentativa de junção de diferenças sempre um elemento de sabotagem, e talvez seja essa a marca da comunicação oferecida pelas instâncias rituais. Isso nos conduz a considerar que, na Guiana, jamais houve fechamento propriamente dito, mas sim um movimento incessante de busca da diferença que, por sua vez, redundava em movimentos conflitantes que perfazem algo próximo a uma dupla dialética. De um lado, um movimento

centrípeto que, ao operar a conjunção entre humanos de proveniências diversas e ao desejar objetivar um coletivo humano (desejo bastante distinto daquele de supressão de toda diferença), deve procurar negar a contigüidade que os integraria ao mundo sobrenatural, a um só tempo fonte de todos os perigos e de todos os conhecimentos e poderes. De outro, um movimento centrífugo que persegue uma vontade inversa de reconexão e que acaba por resultar em uma nova disjunção, dessa vez no seio do coletivo ao qual outrora se aspirou. Assim, se a festa assume o lugar da celebração da humanidade demasiadamente plena, como todo ritual, ela é surpreendida por descontinuidades que fazem desmantelar suas “intenções” iniciais. O xamanismo, por sua vez, tende à horizontalização, à pulverização dessa intenção coletivizadora – tal o sentido do desprender-se da viagem individual xamânica – quando revelado o seu potencial agressivo, ainda que sejam inegáveis os seus deslocamentos verticais, a sua aproximação a um lugar socialmente mais central. O sistema de agressões e acusações, que nos envia ao tema delicado da feitiçaria, deve ser visto, pois, como marcador de fissuras sociais, evidenciando a dificuldade do “viver todos juntos” e a provisoriedade de estados como os de embriaguez. Ora, subjaz a toda essa dupla dialética entre dilatação e contração uma vontade incessante de comunicação que é, ao mesmo tempo, uma vontade de alterar-se – física, psíquica e filosoficamente – pela alteridade. Nesse sentido, não seria possível afirmar que os povos da Guiana experimentam o grau zero de diferença, uma vez que esta se encontra em toda parte, irrompendo a todo momento. Mesmo o vazio há de estar povoado de agentes ávidos pela comunicação. Ninguém está só, muito menos em sonhos.

---

**Renato Sztutman** é doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e co-editor da revista *Sexta-Feira*.

## NOTAS

---

- 1 Este artigo é uma versão ampliada de uma comunicação apresentada no GT "Novas abordagens do americanismo tropical", coordenado por Tânia Stolze Lima e Márcio Ferreira da Silva, que integrou a Reunião Brasileira de Antropologia de Gramado (RS), em junho de 2002. Agradeço aos comentários de Tânia, que debateu o *paper* apresentado, e dos demais participantes do GT.
- 2 Os Waiwai, sobre os quais farei breves referências, estão fora do recorte aqui estipulado: localizam-se no estado de Roraima, às margens do rio Jatapuzinho. O mesmo pode ser dito sobre os Piaroa, que se encontram na Amazônia venezuelana.
- 3 Atento aqui para a vagueza da expressão "grupos sociais". Para facilitar a construção do argumento, optei por utilizar as seguintes expressões, tendo ciência de sua insuficiência analítica e de seus problemas quando justapostas às realidades locais: 1) grupos residenciais, que designam os grupos menores que compõem um grupo local; 2) grupos locais ou assentamentos (ver Rivière 1984), unidades de co-residência (alguns autores como Gallois [1988] marcam uma forte distinção entre o aspecto temporal e o aspecto espacial do grupo local); 3) grupos territoriais (ver Overing 1975), vizinhanças, conjunto intercomunitário (ver Albert 1985), para designar um conjunto de grupos locais unidos por alianças matrimoniais, rituais e/ou políticas. O ponto que deve ser ressaltado é que nenhuma dessas "unidades" ou "grupos" existe como forma acabada, mas só ganham realidade em determinados contextos, podendo ser moldados, configurados e desconfigurados a todo momento, dado o movimento incessante dos rearranjos sociopolíticos (ver, a esse propósito, as reflexões de Gallois 2001). Outro ponto diz respeito à recorrência, em realidades caracterizadas por situação acirrada de relações com setores da sociedade não-indígena, como missões religiosas, *gendarmeries* etc., de grandes aglomerados populacionais muitas vezes designados pela literatura antropológica como "comunidades".
- 4 Sobre a noção de sobrenatureza, ver Viveiros de Castro (1998) a propósito da discussão sobre o perspectivismo ameríndio. Por ora, saliento o triângulo proposto pelo autor – a princípio para a elaboração de um modelo tupi-guarani e depois ampliado para a Amazônia indígena em termos gerais – cujos termos são cultura, natureza e sobrenatureza. Parafraseando rapidamente o argumento do autor: cultura relaciona-se a um enunciado em primeira pessoa, o que remete à posição propriamente dita do sujeito; natureza, a um enunciado na terceira pessoa, designando, de fato, uma não-pessoa, uma entidade ausente. Com a sobrenatureza, as coisas se embaralham, pois a referência ao outro na segunda pessoa implica o seu reconhecimento imediato como sujeito e redundante em uma relação perigosa, que coloca a perspectiva do "eu" em risco. É nesse sentido que Viveiros de Castro define a sobrenatureza como "noção que serve para designar um contexto específico relacional e uma qualidade fenomenológica particular. [...] aparências enganam porque não se está jamais certo de que é o ponto de vista dominante, ou seja, qual mundo está em vigor quando se interage com outros seres" (idem: 88).
- 5 Dan Sperber (1970: 78) afirma que a mensagem do ritual não pode ser dissociada da conformação de um sistema de rede, visto que, em tais instâncias, "a significação e a própria composição de uma mensagem dependem das posições daquele que emite e daquele que recebe", ou seja, o que é comunicado e a situação de comunicação estão intimamente ligados.
- 6 As traduções de textos em língua estrangeira aqui citados são minhas.
- 7 Lévi-Strauss detesta a metalinguagem do cinema moderno. Ver, a esse propósito, a entrevista que concedeu a Jacques Rivette para a revista *Cahiers du Cinéma*, de 1964 (traduzida em *Sexta Feira* [1], 1997).
- 8 O problema em *História de lince* é evidenciar como a mitologia ameríndia preenche a operação lógica comum aos mitos de maneira geral com um conteúdo filosófico específico: é necessário atentar para o caráter fundante e irredutível da diferença para compreender a constituição do *cosmos* e do *socius*. Trata-se aqui de uma filosofia que extrai da diferença não apenas um princípio lógico, mas sobretudo um princípio ontológico, uma explicação para o mundo.
- 9 Os dados que apresentarei aqui foram analisados em minha dissertação de mestrado (Sztutman 2000). Por contar com uma experiência curta de pesquisa de campo na região do Oiapoque (Guiana Francesa), busquei grande apoio nas monografias de Dominique Tilkin Gallois (1988) e Flora Dias Cabalzar (1997) sobre os Wajãpi do Amapari (Amapá, Brasil), e de Pierre Grenand (1981) e Jean-Michel Beaudet (1984) sobre os Wajãpi do Oiapoque, além de um apanhado de artigos produzidos pelos mesmos nas duas últimas décadas.
- 10 Segundo Gallois, os cantos xamânicos poderiam, no limite, ser qualificados como não-música, "uma vez que representam a simples transmissão da palavra alheia, o mesmo pode ser dito da 'música' dos chocalhos dos xamãs, suporte da entidade que os auxilia em suas atividades" (1988:151).



- 11 As orquestras de turés (clarinetes) marcam a continuidade entre heróis criadores e os homens no tempo, ao passo que as danças com bastão de ritmo, danças para distanciar o céu que ameaça desabar, postulam uma separação de vivos e mortos no espaço. A festa do *paku-wasu*, festa dos peixes, o “ritual mais complexo do ponto de vista da ornamentação dos dançarinos e dos instrumentos musicais” (Gallois, 1988:163), integra o ciclo das danças de animais, cujo repertório musical é reconhecido como pertencendo aos antigos Wajãpi que, por sua vez, receberam ensinamentos dos animais. Ao lado dessas, há também aquelas que contêm cantos roubados dos antigos inimigos, *apã-wer*, eliminados em guerras remotas.
- 12 Segundo Van Velthem (1995), entre os Wayana do Norte do Pará todo ritual corre o grande risco da irrupção da sobrenaturalidade. Uma ocasião de júbilo pode redundar, por exemplo, em uma epidemia. Os Wayana possuem um ritual em que são utilizadas as máscaras *olok*. A autora nota que a raiz lexical para esse termo é a mesma que para *iolok*, que pode ser traduzida por “agente patogênico”. Neste ritual, o que se encena são os *olokoimë*, agentes que representam a quintessência da sobrenaturalidade e que reúnem todas as doenças.
- 13 Viveiros de Castro (1986) nos remete a um mito araweté que conta que os animais, que eram humanos em tempos imemoriais, foram transformados em sua forma atual em uma cauinagem, devido ao contato com a fumaça do tabaco. Por estarem mais vulneráveis, dada a embriaguez do cauim, eles sucumbiram ao poder transformativo, ativo e irreversível do tabaco.
- 14 Nota-se que aqui o problema do conhecimento não se dissocia jamais do campo do poder. Conhecer, nessas paisagens que se espalham pela vastidão da Amazônia, é mais que nunca adquirir um certo poder, e tamanha conquista não abole o perigo de este tornar-se ameaçador – monstruoso – e capaz de tornar instáveis as relações entre os homens e entre estes e o cosmo que habitam e com o qual interagem.
- 15 Para uma discussão sobre as várias classes de agentes sobrenaturais concebidos pelo xamanismo Wajãpi, ver Gallois (1988).
- 16 Entre os Wayana, Van Velthem (op. cit.) identifica o xamanismo ao domínio da cura de doenças e à neutralização de poderes predatórios. Entre os humanos, o xamã é o único que se metamorfoseia individualmente sem os recursos da coletividade (que podem ser obtidos, por exemplo, nos rituais), pois adquire esse poder de seus auxiliares não-humanos. O que não acontece entre os Wajãpi é o xamã poder ter uma participação mais ativa em alguns rituais, como o *olokoimë wayana*, em que se metamorfoseia quando vestido com uma máscara.
- 17 Segundo Rivière (2000), os festivais que os Trio atuais realizam, e que propiciam um estado continuado de *sasame*, representam a recriação da comunidade mítica (mas da qual o autor suspeita haver indícios históricos) Samuwaka, lugar em que todos viviam juntos.
- 18 À forma de transformação que consiste em um processo de alteração fundamental que atinge todos os seres e é reversível, Gallois (1988) contrapõe a metamorfose propriamente dita, que implica um movimento irreversível que se dá no âmbito da relação dos humanos com os não humanos (Monod-Bequelin apud). A ausência de medida e o excesso podem levar à metamorfose, o que remete ao tema das relações perigosas que podem se dar inclusive na festa de caxiri.
- 19 Os estudos sobre o perspectivismo ameríndio, empreendidos por Viveiros de Castro, apontam para o fato de que os pontos de vista devem ser conquistados e que a comutação entre eles não se dá de maneira livre e deliberada. Essa idéia tem como consequência o perigo, a que todos estão submetidos, da perda do seu ponto de vista humano. Ver nota 3.
- 20 Atualmente, os Tiriý do lado brasileiro convivem com missionários católicos, e os do Suriname, com missionários protestantes. Essa situação teve início na década de 1960, momento em que uma missão se instalou entre os Tiriý no Brasil (rio Paru d’Oeste), e duas missões protestantes, entre os Tiriý do Suriname (ver Fajardo Pereira 1999).
- 21 Argumento algo semelhante pode ser encontrado na análise de Vilaça (1996) sobre o convívio entre os Wari’ (Rondônia) e os missionários católicos. Para a autora, os indígenas operariam uma equivalência entre o discurso cristão da “irmandade” e o ideal de um mundo em que todos são consangüíneos.
- 22 Os Tiriý do lado brasileiro, que convivem com a missão franciscana, não se vêem submetidos aos mesmos constrangimentos que os do lado surinamense. Suas festas tradicionais, depois de temporariamente abandonadas, foram novamente estimuladas pelos padres, “emprenhados em conciliá-las com as efemérides cristãs e, em particular, com a festa de Natal” (Fajardo Pereira 1999: 439).
- 23 Rubens Caixeta Queiroz (1999) identifica o processo de “expansão” da cultura waiwai e de “atração” dos outros povos a um processo de depopulação, acompanhado da explosão de uma série de conflitos e guerras e acarretado sobretudo pelas fortes epidemias que

eclodiam. Para o autor, a fusão étnica seria resultado, por sua vez, da queda demográfica e da escassez de mulheres provocadas por epidemias. A sobrevivência dos Waiwai teria se dado graças à sua capacidade de assimilar os sobreviventes de outros grupos e, assim, aumentar a população arrasada. Ora, o argumento do autor deve ser complementado pela asserção de Howard, que supõe uma vontade de buscar gente fora que antecederia o problema da depopulação e o contato com os missionários. Tendo em vista as demandas dos Waiwai em relação à alteridade, a explicação meramente demográfica não satisfaz.

- 24 Outra característica importante do xamanismo de tipo horizontal, acrescenta Hugh-Jones, é o fato de ser aberto a praticamente todos os homens, mantendo um forte valor individual e não coletivante. O autor identifica entre povos como os Yanomami e os Achuar – eu acrescentaria aqui os Wajãpi e os Wayana – esse tipo de xamanismo que atua por si próprio sem estar combinado a uma forma fortemente verticalizada.
- 25 Tanto entre os Wajãpi como entre os Wayana e Aparai, pode-se encontrar a oposição entre xamanismo e sistema de encantamentos. Entre os Wayana e Aparai do Norte do Pará, Dias Lopes (1994) aponta a complementaridade entre o sistema *pyaxi* (xamanismo) – relação direta com entidades invisíveis, cura obtida pelo intercâmbio de agressões – e o sistema *oremi* (encantamentos, fitoterapias, sopros) – relação indireta com entidades invisíveis, cura obtida pelo tratamento de sintomas. Para uma maior discussão desses pontos, ver Chapuis (2000).
- 26 Essa horizontalização pode ser notada no fenômeno do profetismo wajãpi, que Gallois (op. cit.) separa do xamanismo propriamente dito. O profetismo como discurso, com caráter espacial e temporal, surge como resposta às relações com o mundo dos brancos e está fundado na idéia mítica de uma reversão temporal, qual seja, que os mortos de hoje serão os vivos de amanhã (quando o céu em que habitam desabar e destruir a humanidade atual) ou que aqueles que hoje detêm a riqueza (os brancos) serão os expropriados no futuro. Tal profetismo responde a um processo perigoso de conjunção das diferenças, sinalizando que é preciso separar coisas que foram demasiadamente unidas. Ele seria como que um efeito do “fracasso” ritual, para voltar aos termos lévi-straussianos.
- 27 Chapuis afirma que certos vegetais podem ser qualificados como *èpi*, os que curam, e como *hemit*, os que matam. Porém, “não é a identidade do vegetal, sempre desconhecida pelo ato de feitiçaria mantido secreto, que caracteriza a orientação do procedimento, mas apenas o discurso, que fabrica as imputações, as reputações, orienta as escolhas e entretém as tensões para esse poder. E é dele que depende a qualificação de um vegetal como *èpi* ou *hemit*” (2001:127).
- 28 Essa pergunta poderia remeter a uma outra, talvez muito mais ampla: quais são os limites entre a moralidade e a política nessas paisagens? Mas deixemos esse assunto para outra ocasião...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, mimeo.
- BARBOSA, Gabriel C.. 2002. *Formas de intercâmbio, circulação de bens e a (re)produção das redes de relações aprai e wayana*. Dissertação de mestrado, São Paulo, USP.
- BEAUDET, Jean-Michel. 1984. *Les orchestres de clarinetes tulle des Wayâpi du Haut-Oyapock*. Paris, Université X./Nanterre.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Polay, uwa: danser chez les Wayâpi et les Kalina. Notes pour une ethnographie des danses amérindiennes des basses terres d'Amérique du Sud" in *Journal de la Société des Américanistes* (85). Paris, Société Musée de L'Homme.
- BUTT, Audrey. 1963. "The shaman's legal role" in *Revista do Museu Paulista* (16). São Paulo, Museu Paulista.
- CHAPUIS, Jean. 2000. *La personne wayana entre sang et ciel*. Lille, Presses du Septentrion.
- \_\_\_\_\_. 2001. «Du végétal au politique: étude des plantes à pouvoir chez les indiens wayana du Haut-Maroni» in *Journal de la Société des Américanistes* (87). Paris, Société Musée de L'Homme.
- CABALZAR, Flora Dias. 1997. *Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Wajâpi do Amapá*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo
- DIAS Jr., Carlos M. 2000. *Próximos e distantes: estudo de um processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região Sudeste das Guianas*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP.
- DIAS LOPES, Paula M. 1994. *O pluralismo médico wayana-aparai: um diálogo intercultural*. Dissertação de mestrado, São Paulo, USP.
- FAJARDO PEREIRA, Denise. 1999. "Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo da ação missionária entre os Tiriyo" in Wright, Robin (org.) – *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Ed. da Unicamp/Fapesp.
- GALLOIS, Dominique. 1988. *O movimento na cosmologia Wajâpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado, São Paulo, USP.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Etnogêneses Wajâpi". Mimeo.
- GRELAND, Pierre. 1981. *Ansi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire Wajâpi*, Paris, ORSTOM.
- HOWARD, Catherine. 1993. "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia" in VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.)—*Amazônia: etnologia e história*. São Paulo, NHII/Fapesp.
- HUGH-JONES, Stephen. 1996. "Shamans, profets, priests, and pastors" in HUMPHREY, Caroline & THOMAS, Nicholas – *Shamanism, history & the state*. Michigan, University of Michigan Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *L'homme nu*. Paris, Plon.
- \_\_\_\_\_. 1989. *O pensamento selvagem*. Campinas, Papyrus.
- \_\_\_\_\_. 1993. *História de linçe*. São Paulo, Companhia das Letras.

- \_\_\_\_\_. 1997. "Jacques Rivette entrevista Claude Lévi-Strauss" in *Sexta Feira* (1). São Paulo, Pletora.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa: a people of the Orenoco basin*. Oxford, Claredon Press.
- QUEIROZ, Rubens C. de. 1999. "A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai" in Wright, Robin (org.) – *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Ed. da Unicamp/Fapesp.
- RIVIÈRE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*, Oxford, Claredon Press.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Individual and society in Guiana*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2000. "The more we are together..." in Overing, J. & Passes, A. (eds.) – *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, Routledge.
- SERRES, Michel. 1969. *Hermes I: la communication*. Paris, Editions de Minuit.
- SPERBER, Dan. 1970. *O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss*. São Paulo, Cultrix.
- SZTUTMAN, Renato. 2000. *Caxiri, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP.
- TASSINARI, Antonella. 1998. *Contribuição à história e à etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. Tese de doutorado, USP, São Paulo.
- VAN VELTHEM, Lúcia. 1995. *O belo é a fera: estética da produção e da predação entre os Wayana*. Tese de doutorado, São Paulo, USP.
- VILAÇA, Aparecida. 1996. *Quem somos nós*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Anpocs/Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere". Mimeo.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Xamanismo e sacrifício" in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

## Comunicações alteradas – festa e xamanismo na Guiana

### RESUMO

---

Este artigo propõe uma reflexão sobre os modos de comunicação ritual na Guiana indígena, partindo de exemplos colhidos entre os Wajãpi, grupo tupi-guarani que vive na fronteira do estado do Amapá com a Guiana Francesa. Esses modos podem ser encontrados nas chamadas festas de caxiri e nas sessões xamânicas. De um lado, a embriaguez propiciada pela bebida fermentada, de outro, uma espécie de viagem da alma (ou metamorfose do corpo) potencializada pela ingestão de tabaco. Nesse último caso, a conjunção entre agentes humanos e sobrenaturais pode ocasionar uma ruptura no tecido das relações humanas.

**PALAVRAS-CHAVE:** comunicação, ritual, xamanismo, Guiana

## High communications – ritual and shamanism in Guiana

### ABSTRACT

---

This article proposes a reflection on the forms of ritual communication in Amerindian Guiana, inspired by examples found among the Wajãpi, a Tupi-Guarani society living in the Brazilian/French Guiana frontier. These forms are those found at the *caxiri* festivals and xamanic rites. On the one hand there is drunkenness caused by fermented drinks, on the other a sort of travel of the soul (or metamorphosis of the body) helped by the ingestion of tabac. On the last instance, the conjunction between human and supernatural agents may produce a rupture in the tissue of human relations.

**KEY WORDS:** communication, ritual, shamanism, Guiana