

Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas¹

MARINA VANZOLINI

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p271-285

resumo Tendo como ponto de partida uma comparação entre modos de fazer e pensar a feitiçaria num contexto ameríndio e em algumas casas de religião de matriz africana no Brasil, o artigo propõe uma conexão entre o que, para a economia do argumento aqui apresentado, defini como “os mundos do axé” e “os mundos perspectivistas” ameríndios. A hipótese desenvolvida é que, mais do que uma concepção do mundo, o que pode ser comparável nos universos ameríndios e nas religiões afro-brasileiras é uma concepção do conhecimento. Com isso não se pretende afirmar uma natureza comum desses coletivos, mas observar como, *em contraste com nosso regime de pensamento*, parece ser possível falarmos de um pensamento *afroindígena* – algo que só seria comum, pois, em oposição a certo aspecto de “nós”.

palavras-chave Etnologia americanista; Perspectivismo ameríndio; Religiões de matriz africana no Brasil; Axé; Comparação.

About what we don't know well what it is: indeterminacy as power in afroindigenous worlds

abstract Starting with a comparison between forms of doing and thinking sorcery in an Amerindian context and in some African matrix religious houses in Brazil, this article suggests a connection between what I define, for the argument's purpose, as “axé worlds” and Amerindian “perspectivist worlds”. The hypothesis is that what can be compared between Amerindian universes

and Afro-Brazilian religions is a conception of knowledge, rather than conceptions of the world. The aim is not to affirm a common nature for these collectivities, but to observe how it seems possible to speak of an *afroindigenous* thought in contrast to our own thought regime - as something that can only be common in opposition to a certain aspect of “us”.

keywords Amerindian ethnology; Amerindian perspectivism; African-matrix religions in Brazil; Axé; Comparison.

No hay nada que entender. El entendimiento es sólo un asunto pequeño, pequeñísimo.

Carlos Castaneda, Una Realidad Aparte

Este trabalho é uma tentativa de organizar algumas ideias que esbocei nos últimos anos, ao desenvolver uma pesquisa comparativa entre povos ameríndios e coletivos ligados às religiões de matriz africana no Brasil, pesquisa cujo eixo inicial era uma comparação entre os modos de fazer e pensar a feitiçaria em cada um desses contextos, tendo como ponto de partida minha própria etnografia dos Aweti, grupo tupi do alto Xingu (FIGUEIREDO, 2010).

O pequeno trecho de um diálogo entre Carlos Castaneda e seu mestre Don Juan que escolhi como epígrafe aparece no segundo livro da série sobre a iniciação do autor nas artes do peyote e outras substâncias alucinógenas. Cansado das perguntas ansiosas do aprendiz, Don Juan despreza a curiosidade

intelectual de Carlos, ou simplesmente tenta acalmá-la, argumentando: *No hay nada que entender. El entendimiento es sólo un asunto pequeño, pequeñísimo*. Não tenho nenhum interesse aqui em julgar a validade desse ou de outros relatos de Castaneda como documento etnográfico; ele me interessa apenas porque capta algo ao mesmo tempo simples e difícil de precisar que identifico no mundo Aweti, o universo indígena com o qual tenho (ou busco, sem cessar) alguma familiaridade, e que é meu ponto de partida na reflexão aqui proposta. Esse algo diz respeito ao modo como os Aweti me parecem pensar o conhecimento: não porque eles não valorizem o saber que se pode ter sobre as coisas; mas porque suas ideias sobre o que é o conhecimento, e o que ele possibilita ou implica, me parecem ser bastante diferentes das nossas.

Pesquisas comparativas costumam ser sempre um pouco mais arriscadas, pois nas comparações tende a haver um campo que se conhece muito menos, em geral apenas superficialmente, e esse é obviamente o caso da leitura que proponho sobre religiões de matriz africana. A hipótese aqui, em todo caso, é que a observação de Don Juan pode dizer também algo sobre a forma do conhecimento nesse outro contexto. Marcio Goldman me chamou a atenção recentemente para o fato de que no mundo das religiões de matriz africana a frase de Don Juan pode parecer completamente deslocada: sabemos que, nessas religiões, grande parte da vida gira em torno do controle sobre um conhecimento altamente especializado (veja-se, por exemplo, a etnografia de Holbraad, 2012 sobre o jogo de Ifá, em Cuba). Mais uma vez, contudo, o que creio estar em jogo não é o valor dado ao conhecimento, mas a forma que ele toma em diferentes regimes de existência. Arriscaria dizer até que o próprio Don Juan sabia bem a importância do conhecimento para as práticas

em que Carlos se iniciava, e sua crítica se dirige antes a algo mais específico, que ali ele denomina *entendimiento*.

Comparar

Não se trata aqui, certamente, de afirmar uma natureza comum (qualquer que seja a natureza dessa natureza) a coletivos afro-brasileiros e indígenas, mas de observar como, *em contraste com nosso regime de pensamento*, parece ser possível falarmos de um pensamento *afroindígena* – algo que só é comum, pois, em oposição a certo aspecto de “nós”. Do mesmo modo, cada segmento desse termo composto só adquire unidade em seu confronto: a diversidade *afro* é intencionalmente eclipsada em sua justaposição à diversidade *indígena* – e vice-versa.

Esse procedimento, no entanto, não difere em princípio daquilo que fazemos todo o tempo como antropólogos – descrever os mundos dos outros é sempre um procedimento comparativo, que consiste em investigar, ou imaginar, que respostas dariam se fizessem as mesmas perguntas que nós, como resume Strathern (1988); na formulação de Viveiros de Castro (2004), a antropologia é sempre (ou deveria ser) um empreendimento de *equivocação controlada*, em que mobilizamos nossa linguagem conceitual para dar conta de objetos que por definição não podem ser definidos por meio dela, de tal forma que é preciso sempre explicitar que nossos conceitos, quando aplicados numa etnografia, são extensões de nossa linguagem usual para falar de algo diferente daquilo a que se referem em nosso mundo. Falamos de parentesco indígena porque identificamos alguma semelhança entre o que é descrito e o que nós reconhecemos como *parentesco* entre nós, mas é preciso saber que numa etnografia a palavra parentesco deve significar algo consideravelmente distinto do que significa para nós, algo que precisa ser

descrito: parentesco *indígena*. Assumir o caráter comparativo de toda antropologia implica reconhecer, enfim, que não é possível descrever qualquer coisa se não a partir de algum lugar e de problemas específicos, com uma linguagem específica. Daí a insistência de Viveiros de Castro quanto à necessidade de se controlar o equívoco – isso que nós chamamos de *parentesco*, e aquilo identificamos no mundo indígena, são de fato a mesma coisa?

A questão então talvez seja: por que *não* comparar, se comparar é o que fazemos sempre, ainda que, muitas vezes, com muito pouco controle sobre isso? A diferença entre uma comparação como a que proponho aqui e aquela implicada em qualquer descrição etnográfica me parece residir, basicamente, no grau de complexidade: por um lado, torna-se mais difícil controlar a distância entre etnografia e generalização – os saltos da análise se tornam mais perigosos, o perigo da “equivocação descontrolada” aumenta; por outro lado, corre-se o risco – salutar, a meu ver – de que novos problemas e novas formulações analíticas sejam sugeridos pelo confronto, não apenas com outro material etnográfico, mas também com outra tradição teórica.

A aposta deste projeto comparativo nunca foi, portanto, encontrar um fundo comum à feitiçaria em diversas partes do mundo, e menos ainda forjar uma tipologia que permita análises transversais entre campos distintos – do tipo “a feitiçaria é”, “o parentesco é”, “a política é”... A proposta aqui é testar a potência de um entrecruzamento etnográfico-teórico. O valor da comparação só poderá ser julgado, afinal, pelos seus resultados: ela fornece alguma intuição nova?

O primeiro passo desta reflexão se deu, como disse, num contraste entre minha descrição da feitiçaria xingwana e modos de operação do “feitiço” num contexto de religião

afro-brasileira – a etnografia de Edgar Barbosa Neto (2012. Ver também neste volume) sobre algumas “casas de religião” em Pelotas, no Rio Grande do Sul, me forneceu excelente material para isso (VANZOLINI, 2011). Pareceu-me, então, que, considerando as imensas diferenças entre esses regimes de agressão mágica, o que se tornava comparável eram as *dinâmicas cosmo-políticas* associadas num e noutro caso a algo que podíamos reconhecer (seguindo as conceptualizações nativas, é claro) como “feitiço”. Em ambos os casos, me parecia haver uma dinâmica similar entre processos de identificação-aproximação e processos de diferenciação-distanciamento. Retomo brevemente o caso xingvano.

Enquanto técnica, a feitiçaria xingwana pode ser descrita como um processo de aproximação excessiva que resulta numa forma de consubstancialização entre o feitiçeiro e enfeitado. Dessa forma, assim como um feitiçeiro utiliza partes destacadas do corpo da vítima (cabelo, unhas, roupas, restos de comida) para produzir o feitiço amarrado, na feitiçaria de vingança realizada pelos parentes de uma vítima de enfeitamento, quando este resulta em morte, partes do corpo da própria vítima são usados para atingir o feitiçeiro. Essa forma de identificação, que faz com que a ação sobre um corpo ou fragmento corporal afete uma outra pessoa, é em tudo semelhante àquela existente entre certos tipos de parentes, que devem jejuar e deixar de exercer inúmeros tipos de atividade em ocasiões especiais, a fim de preservar a saúde de um irmão, pai ou filho, por exemplo. Mas se o feitiço xingvano atua como uma forma de parentesco – ou o parentesco como uma forma de feitiço; alguns autores vêm assinalando este ponto: ver Wagner (1967), Viveiros de Castro (2009), Sahlins (2011) –, ele é obviamente uma forma alternativa ou perversa da relação normal de

influência, pois é empregado justamente ali onde o parentesco, com suas complexas expectativas de conduta, falhou. Do ponto de vista do feiticeiro xinguano, a feitiçaria seria uma vingança por uma comida negada, uma fofoca injusta, uma traição conjugal. Mas a verdade é que, neste universo onde ninguém se anuncia feiticeiro, dificilmente teremos acesso ao ponto de vista de quem faz um feitiço. Para o enfeitiçado e aqueles que se compadecem de seu sofrimento, o feitiço é uma prova de que aquele de quem se esperava afeto, ao contrário, nutre maus sentimentos por parentes por vezes bastante próximos. É preciso ser parente no alto Xingu para se desaparentar por meio do feitiço, porque são as frustrações da vida cotidiana que conduzem ao feitiço. Mas o feitiço opera, de forma perversa, um outro tipo de aparentamento-influência. Em termos de dinâmica sociopolítica, isso significa que o contínuo processo de construção e manutenção das relações entre parentes produz constantemente seu inverso, instaurando assim um ciclo de eternas aproximações e distanciamentos.

Os termos envolvidos na feitiçaria associada às religiões de matriz africana no Brasil são consideravelmente distintos. Ainda que certa proximidade entre as pessoas seja relevante para as práticas de malefício – é preciso ter um bom motivo para enfeitiçar alguém, e os bons motivos surgem nas disputas da vida cotidiana – me parece mais significativo o elemento de risco envolvido nas relações entre pessoas e as divindades das quais se aproximam, geralmente, pelos processos de iniciação ritual; mas não necessariamente desta forma, como mostra Siqueira (2012). O laço de mútua constituição criado na relação desenvolvida entre uma pessoa e os espíritos é geralmente pensado como filiação. Ao menos no caso dos orixás (uma vez que com exus, caboclos, eguns e outros, isso pode ser diferente), tanto o filho de santo quanto

suas divindades pessoais são *feitos* no processo da iniciação, e uma conexão física muito íntima é estabelecida entre eles, por meio dos objetos do assentamento (GOLDMAN, 2005). Mas tornar-se parente de uma divindade, ou simplesmente aproximar-se dela de modo a poder usufruir de sua força, é também tornar-se vulnerável à sua ação ou à ação de uma pessoa por meio dela – Wafer (1991), Barbosa Neto (2012), Siqueira (2012); para um contexto distinto mas “aparentado”, ver a bela descrição de Ochoa (2010) sobre a relação de um praticante do palo cubano com sua *prenda*. Não é difícil relacionar esta dinâmica àquela do parentesco no Alto Xingu, e à consequente instabilidade dos coletivos compostos em tais relações.

O caráter instável ou sempre inacabado das relações entre humanos e deuses no universo ligado às religiões de matriz africana no Brasil ressoa também como instabilidade das relações humanas e das próprias estruturas sociais e cosmológicas em que operam tais religiões. Penso, por exemplo, nos aparentemente comuns casos de abandono de terreiro e de mãe ou pai de santo, associados a relações problemáticas dos sacerdotes com as divindades de seus filhos de santo (WAFER, 1991), ou na possibilidade de que as próprias divindades questionem decisões tomadas pelos chefes de culto (SIQUEIRA, 2012). Wafer, que faz etnografia de alguns terreiros na periferia de Salvador, nota também o fato de que um *corpus* mitológico pouco coeso, em que mitos distintos traçam para as mesmas divindades relações ora de descendência, ora de germanidade, ora de aliança matrimonial, ora de inimizade, tornaria impossível fixar hierarquias e limites rígidos de domínios entre as próprias divindades. Além disso, os valores atribuídos às coisas da religião também podem variar: contrariando o mais comumente aceito, por exemplo, há quem diga que os terreiros pequenos são os

que concentram mais axé, porque dispersam sua força menos do que os terreiros grandes (WAFER, 1991). A bela etnografia de Siqueira (2012) em uma região do sul da Bahia mostra que ali nenhum vínculo entre humanos, e desses com espíritos, está dado definitivamente. O parentesco (de santo) naqueles povoados pareceria tão sujeito a rearranjos contínuos e inversões como em qualquer aldeia tupi.

Evidenciando a estreita conexão entre os modos relacionais humanos e destes com não humanos na feitiçaria, o material sobre religiões de matriz africana insere em uma dimensão propriamente cosmopolítica a sociopolítica que o caso xinguno me permitia ver. Com efeito, o regime do feitiço no mundo afro-brasileiro, se lembra o que se passa no Alto Xingu com respeito às motivações que levam ao malefício, remete, no que diz respeito às formas de ação, mais às relações com os espíritos no xamanismo, não apenas no mundo xinguno, mas na Amazônia indígena de modo geral. Assim como se passa com as entidades de uma pessoa nas religiões de matriz africana, os aliados não humanos do xamã também podem representar para ele diversos perigos e requerem uma série de cuidados. Os xamãs xingunos se iniciam quase sempre em resposta a um adoecimento, que marca o primeiro passo de um processo de aproximação do espírito com o humano – processo comum a outras partes da Amazônia. Os espíritos se apaixonam pelos humanos, dizem os Aweti, e por isso se acercam deles. Do ponto de vista humano, contudo, essa aproximação representa um afastamento de sua alma, levada pelo espírito que a deseja e, logo, o adoecimento. A iniciação controla e reverte esse processo, fazendo com que o espírito passe a atuar como auxiliar do xamã. Trata-se, contudo, de um equilíbrio instável, e os xamãs Aweti nunca descuidam seus auxiliares, sob o risco de sofrer sérias consequências – é preciso, por exemplo,

sempre compartilhar com os espíritos os objetos recebidos em pagamento pelos serviços que prestam. Por outro lado, parecem ser comuns no xamanismo amazônico casos em que o xamã se identifica tão profundamente com seus aliados que termine deixando de reconhecer seus próprios parentes humanos. Ainda que o primeiro risco seja relacionado à vingança do aliado contra o xamã, e o segundo, ao excesso de identificação entre eles, o processo resultante é similar: adoecer ou identificar-se com o espírito aliado implicam, igualmente, numa alteração perceptiva do humano, que deixará de ver e viver com seus parentes humanos.

Considerando tais associações entre as descrições sobre feitiçaria nas religiões de matriz africana e a ação xamânica na Amazônia, era preciso repensar o interesse de manter o foco da análise na noção de *feitiço*. Rapidamente, tornou-se evidente que, nos dois universos tratados, a dinâmica cosmopolítica que eu procurava descrever não podia se resumir ao que reuni inicialmente sob tal categoria, mas apontava para algo mais geral daqueles mundos. Minha hipótese aqui é que esse algo mais geral está associado não apenas à *ontologia* desses coletivos, isto é, ao modo como produzem e pensam o mundo, mas também à sua *epistemologia*, ou o modo como produzem e pensam o conhecimento. Melhor dizendo, o que me interessa apontar é a relação intrínseca entre teoria do conhecimento e imagem do mundo. É essa ideia que desejo desenvolver aqui, a partir de uma intuição sobre certa relação entre a noção de axé, conceito central dos mundos religiosos afro-brasileiros, e o que Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996, 1999) definiram como caráter *perspectivista* dos mundos ameríndios.

Quero lembrar, por fim, que a comparação entre coletivos relacionados a religiões de matriz africana e coletivos indígenas não é puramente aleatória: como dito, ela parte da percepção

intuitiva de características que, em oposição a um terceiro regime de pensamento (o *nosso*) revelam semelhanças interessantes. Nesse sentido, este trabalho pode ser visto como um esforço para imaginar quais seriam as condições de tradutibilidade e os limites entre dois regimes de pensamento. Mais importante é o fato de que no Brasil, como em diversas partes da América, esses coletivos de fato se encontraram e conformam regimes de vida bastante variados – um campo ainda por desbravar, e com o qual este projeto puramente teórico terá sempre que buscar diálogo, testando sua pertinência para pensar os casos reais de encontro².

O axé e o xamã

Imagino que a proposta de uma comparação entre o mundo do axé e os universos ameríndios pareça especialmente arriscada para as pessoas familiarizadas com as religiões de matriz africana. A multiplicidade de significados do termo axé encontrada nas etnografias é tamanha, que a tentativa de síntese apresentada aqui, baseada em um número limitado de leituras e nenhuma experiência de campo, não tem obviamente a pretensão de dar conta de todos os seus sentidos ou contextos de aplicação. É essa própria multiplicidade que me interessa, no entanto, como ficará claro adiante. Se bem entendo, pois, o termo *axé* pode ser usado para designar tanto uma força geral e comum a todos os seres do cosmos, quanto a força específica de um elemento ou lugar: pode-se dizer que um terreiro ou casa de religião *tem* um axé particular; as divindades têm *axé* e, cada uma, o *seu axé*; e o mesmo termo também pode pregar rezas, toques de tambor, alimentos ou outros elementos da natureza que lhes são associados – Wafer (1991), Goldman (2005), Barbosa Neto (2012).

O axé pode ser, dessa forma, aquilo que permite o encadeamento entre o que Bastide identifica como princípios de participação e corte na cosmologia do Candomblé: por um lado, o axé conecta tudo o que existe; por outro, diferencia lugares, objetos e pessoas – um terreiro, uma região da paisagem, um canto de um orixá são axés específicos. Apontando as zonas de indiscernibilidade entre os orixás, ou mais bem entre suas diferentes “qualidades” e, sobretudo, entre suas infinitas individuações como “orixá pessoal” de um iniciado, Goldman entende que as entidades não representam termos discretos arranjados num esquema fixo, mas modulações da força geral do axé, cortes num fluxo contínuo. Como lembra o autor, Bastide já notava que o Candomblé constitui menos um sistema cosmológico de classificações que um sistema de manipulações (BASTIDE, 1958, *apud* GOLDMAN, 2005). Por meio de operações rituais, o axé poderia ser controlado, aumentado ou diminuído, ou mesmo ter sua potência invertida, provocando debilidade em lugar de força (ver Barbosa Neto (2012) para a noção de *axé de miséria*).

Ora, entendido como força que opera, a um só tempo, a conexão e a diferenciação entre coisas e pessoas, o axé orienta as religiões de matriz africana para o desenvolvimento de mecanismos de controle das conexões entre os diversos elementos e partes do cosmo, num regime comparável àquele em que, entre povos indígenas da América do Sul, se dão as transformações xamânicas. Mas seria possível encontrar, inversamente, entre os povos amazônicos, algum princípio de participação comparável ao axé associado ao regime de alteração próprio ao xamanismo?

O potencial de transformação xamânica dos mundos ameríndios está associado ao que foi descrito por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) como o caráter *perspectivo*

daqueles universos: ao menos potencialmente, animais, plantas, objetos e outros entes sobrenaturais, apesar da maneira vegetal, animal, inanimada ou invisível pela qual se apresentam aos humanos, vivem entre si tal como os humanos e se percebem como humanos. Em geral, o mundo humano, ou o mundo que os índios reconhecem como humano, só o é para os próprios humanos. Do ponto de vista dos jaguares, dizem os Wari' da Amazônia ocidental, por exemplo, os humanos são porcos, comida (VILAÇA, 1992). Ver o mundo tal qual uma determinada espécie o vê implica, portanto, *viver* como aquela espécie, e a apropriação de modos de percepção alheios engendra uma transformação do ser: ver como os porcos, e ver-se como os porcos se veem, equivale a habitar seu mundo tal como eles o fazem, tornar-se porco. Assim, a possibilidade de comunicação com os animais enquanto humanos se funda numa potência de transformação dos seres, condição que faz com que todos sejam – ao menos potencialmente – múltiplos, trazendo em si essa capacidade de tornar-se outro.

Que não humanos possam, em circunstâncias especiais, se comunicar com os humanos como iguais não significa necessariamente, penso, que plantas, animais, objetos e entes monstruosos sejam humanos *no fundo*, ou na interioridade, sob uma exterioridade não humana, tal como formula Descola (2005) ao descrever o que denomina *ontologias animistas*, dentre as quais estariam as ontologias indígenas sul-americanas. Etnografias sobre terras baixas sul-americanas, de fato, relatam que a posse de uma alma ou duplo aparece como condição para a autopercepção de qualquer ser sob a condição humana (LIMA, 1996). Não acredito ser esse o caso, no entanto, para os Aweti, que, se reconhecem que animais, objetos e outros entes do cosmos levam uma vida ao modo

humano visível apenas para seus semelhantes, não me parecem creditar essa humanidade à existência de nenhum componente da pessoa compartilhado entre humanos e não humanos. O termo aweti que traduzo por “alma”, *ang*, pode significar tanto o duplo de um sujeito – aquilo que pode ser “roubado” pelos espíritos provocando adoecimento, aspecto da pessoa que interage nos sonhos, ou nas viagens xamânicas – quanto a sombra ou imagem de um ente qualquer. Dessa forma, não tem nenhum sentido na língua aweti afirmar que uma coisa tem *ang* – tudo pode vir a ter. Em todo caso, é digno de nota que os Aweti não associem a capacidade de personitude de um ente qualquer a nenhuma propriedade do ser – isto é, à *posse* de uma alma ou duplo. Não me parece pertinente, portanto, falar em identidade de fundo, interior ou invisível entre as diferentes espécies que veem a si mesmas como humanas, como quer Descola. Se há algo que “participa” entre humanos e não humanos nos mundos ameríndios talvez seja mais um emaranhado de conexões instáveis e parciais, *continuum* de diferenças que podem aumentar ou diminuir, do que uma oposição binária entre identidade interior e diferença externa. Voltarei a este ponto.

Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996, 2007) oferecem uma interpretação mais interessante para a relação entre a posse da alma e a potência transformativa que constitui o cosmos perspectivista ameríndio. Essa potência deve ser pensada, sugerem os autores, como efeito de uma multiplicidade interna a cada ser, capacidade de tornar-se parcialmente outro. A alma é a parcela do humano que pode se comunicar com os não humanos como igual, nos sonhos, transes xamânicos ou na doença. Da mesma maneira, os não humanos também devem ser internamente “múltiplos” – parcialmente animais, plantas, ou outra coisa, parcialmente gente – para manterem conexões com

os humanos como iguais. Nesse sentido, a alma não tem nada a ver com identidade ou identificação, é pura potência de alteração. Ora, essa potência não deve ser entendida, a meu ver, como propriedade intrínseca das coisas, mas como abertura ao indeterminado. Pois o que resulta fundamental nessa multiplicidade interna dos seres é que ela abriga, por definição, uma potência criativa incontável.

O ponto que quero ressaltar aqui é que, para os Aweti, e talvez outros povos ameríndios, a possibilidade de alteração perspectiva não precisa ser *explicada* com referência a uma qualidade constitutiva dos seres, ainda que eventualmente ela possa ser referida a uma. Essa potência teria mais a ver, sugiro, com sua experiência de um mundo em que quase tudo pode acontecer, e do qual, portanto, muito pouco pode ser definitivamente conhecido. Tal percepção transparece, por exemplo, em certas fórmulas linguísticas empregadas pelos Aweti: para me perguntar certa vez algo que eu só poderia traduzir como “o que é” ou “de que é feita” a gasolina, um Aweti formulou a frase “*karika ut gasolina?*”, que literalmente significa “que ex-coisa é a gasolina?”. Aquilo que imaginamos em termos de propriedades intrínsecas, ele imaginava em termos de transformação: isso que hoje é gasolina, antes foi outra coisa.

Variantes

Ao questionar há pouco se haveria um princípio cujos efeitos seriam equivalentes àqueles produzidos pelo axé nos mundos ameríndios, deixei de lado uma possibilidade que resta por explorar: a existência de uma força propriamente dita, comparável ao axé, no universo indígena. Num trabalho motivado pela mesma comparação que arrisco aqui, Macedo e Sztutman (ver neste volume) sugerem correspondências muito interessantes entre o axé e o

nhêê guarani, a alma-palavra, na tradução de Cadogan (1959) ou palavra-fluxo, na interpretação dos autores. Na cosmogonia guarani, as divindades hoje existentes surgem numa sucessão de engendramentos que têm início com a autocriação do demiurgo Nhanderu Ete, “Nosso Pai Verdadeiro”. Esse processo coincide com o engendramento, a partir da força original do demiurgo, o *nhêekuery* (sendo *kuery* um sufixo coletivizador), dos diversos *nhêe* que emanam dos diferentes deuses. No *nhemongaraí*, o ritual de nomeação, a criança guarani recebe um nome que identificará de que parte do cosmos advém seu *nhêe*, sua “alma”, descoberto pelo pajé ou por um familiar da pessoa por meio de um sonho, ou no canto do pajé durante a cerimônia. Macedo e Sztutman observam que, de forma análoga ao que se passa na iniciação no candomblé, o ritual atesta e concretiza, a um só tempo, a relação de participação da pessoa com um domínio celeste, revelando-atribuindo o *nhêe* que a constitui. A nomeação cria ainda uma conexão especial entre a pessoa nomeada e o pajé nomeador. Quando este morre, as pessoas que nomeou devem trocar de nome, pois o espectro (*angue*) do pajé pode fazer adoecer aqueles aos quais tinha maior ligação. Como o axé, pois, o *nhêe* conecta certos homens, lugares e deuses, diferenciando-os de outros “coletivos de participação”, por assim dizer. Mas aquilo que costumamos traduzir por alma implica, na concepção indígena, uma abertura para o exterior, algo que se confunde apenas parcialmente com a pessoa, mas também conduz ao mundo fora dela. De fato, os autores esclarecem que os *nhêekuery* também vivem fora dos corpos e circulam pelo cosmos, podendo adquirir a forma de pássaros e transitar em sonhos e cantos xamânicos. Quando se trata do *nhêe* que habita o corpo de uma pessoa guarani, seu distanciamento pode fazer a pessoa adoecer ou mesmo levá-la à morte, caso

o distanciamento seja definitivo. Assim como o axé, portanto, o *nhê'e* parece conjugar participação e diferenciação num regime de variações produzidas a partir de uma força original que se desdobra, evidência de que a unidade original continha antes uma multiplicidade latente, e que não perde sua potência conectiva (penso nos *nhê'ekuéry* circulando sob a forma de pássaros, estabelecendo conexões perigosas para a pessoa ou deixando-a suscetível a tais conexões). Provavelmente poderíamos encontrar nas terras baixas sul-americanas outras analogias possíveis – e parciais, é claro – para a noção de axé.

Há ainda outra relação a ser apontada, não de correspondência, mas de complementaridade, entre esses que já não poderemos mais definir como “regimes de pensamento” ou “ontologias” distintos, mas talvez como “mecanismos”. A própria forma de acionamento das transformações xamânicas revela uma ligação importante entre a lógica da participação implicada na noção de axé e o perspectivismo ameríndio. Via de regra, a iniciação dos xamãs sul-americanos envolve a introdução, no corpo do xamã, seja de objetos pertencentes aos espíritos com quem o xamã entrará contato, seja dos próprios espíritos (*p.ex.* CHAUMEIL, 1983; GALLOIS, 1996; CESARINO, 2011). No caso xinguano, flechas minúsculas e invisíveis, “flechas dos espíritos” (*katu'wyp*) devem ser transmitidas do xamã iniciador ao iniciando por meio do sopro. O poder curativo do xamã, derivado da sua capacidade de ver ou ouvir esses entes normalmente invisíveis para o humano comum, depende da presença de tais objetos em seu corpo. O poder xamânico resulta, em suma, de uma forma de participação entre o xamã e os não-humanos.

A mesma lógica opera também na construção das relações de identidade, aquelas em que a intenção é justamente fixar um ponto de vista

humano, como dá evidência o grande investimento dos povos das terras baixas na construção de corpos comuns por meio da comensalidade e do cuidado (cf. SEEGER et al., 1979; VILAÇA, 2005; GOW, 1997; para o caso xinguano, ver FIGUEIREDO, 2010). Identificados dessa forma, os corpos passam a “participar” uns dos outros de tal forma que uma pessoa deve seguir uma série de restrições alimentares e de trabalho quando um parente próximo está doente ou quando tem um bebê recém-nascido, suscetível ao ataque por espíritos. Vale lembrar que a doença no alto Xingu é entendida como resultado do roubo da alma de um humano por um espírito, que a leva para viver consigo na mata como parente, processo simultâneo à introdução, no corpo do humano, daquelas flechinhas do espírito que, num outro contexto, devem ser introduzidas no corpo do xamã. A doença consiste, portanto, em uma conversão inadvertida de perspectiva associada a uma relação de participação descontrolada com os espíritos, processo que a consubstanciação em que consiste o parentesco visa controlar. Coerentemente, a cura xamânica opera pela sucção e expulsão do elemento exógeno do corpo do doente. Tanto o parentesco, fixação de uma perspectiva comum humana, quanto o xamanismo, construção de identidade uma parcial com não-humanos, operam por lógicas de participação³.

Se minha interpretação está correta, não existe identidade dada, em nenhuma instância, nos mundos perspectivistas, apenas identificações provisórias, as quais resultam de participações estabelecidas por fragmentos corporais e forças anímicas, de resto indistinguíveis uns dos outros. Mais do que regimes existenciais distintos com dinâmicas similares, tal como formulei anteriormente, perspectivismo e participação podem ser entendidos como mecanismos com múltiplas possibilidades de combinação num mesmo mundo.

Poder

Em todo caso, minha hipótese é que, se os mundos do axé e os mundos perspectivistas apresentam dinâmicas comuns, isso não se deve à presença, em ambos, de uma força cósmica de natureza semelhante, nem resulta necessariamente da combinação entre dispositivos lógicos num dado contexto, mas advém do caráter intrinsecamente indeterminável do universo que esses dispositivos revelam. Formulado de outro modo, a hipótese é que, mesmo nos mundos ameríndios onde não se apresenta uma noção de força semelhante ao axé, assim como nos mundos do axé em que em que não se coloca a questão da variação perspectiva, certas concepções do mundo e do conhecimento conduzem a dinâmicas cosmológicas semelhantes.

A comparação com outro caso ameríndio – o “pensamento religioso” dos Kwakiutl analisado por Irving Goldman (1975) a partir dos dados coletados por Boas – fornece novas pistas para pensarmos essa relação. Segundo Goldman, a noção kwakiutl de *nawalak*, que Boas traduz por “poder sobrenatural”, designa uma força presente em diversos seres do cosmos, também característica da potência xamânica. O cosmos kwakiutl seria dividido em quatro “compartimentos” – humano, vegetal, animal e espiritual –, cada um internamente organizado hierarquicamente, mas sem qualquer relação hierárquica de transcendência entre eles. A comunicação entre esses domínios no mundo kwakiutl teria sempre o objetivo de aquisição de “poder”, também denominado *nawalak*. O termo, portanto, definiria tanto a potência xamânica de transformação quanto o poder adquirido nesse processo, sendo ao mesmo tempo condição e efeito da comunicação entre domínios cosmológicos. Vale lembrar que as descrições de Goldman sobre o xamanismo

kwakiutl são bastante semelhantes, como reconhece Viveiros de Castro (2002), aos dados sul-americanos que motivaram a formulação da noção de perspectivismo ameríndio.

O conceito de *nawalak* associa diretamente a manipulação de uma força semelhante ao axé – princípio comum a todos os seres do cosmos – ao controle da alteração interespecífica tal como operada pelo xamã sul-americano. Mais explicitamente, associa a potência xamânica de subjetivação à aquisição de uma força que a tudo perpassa: como se o xamã fosse, por assim dizer, alguém com mais axé do que os outros.

O que me parece que deve ser comparado nos mundos perspectivistas e naqueles em que há a presença do axé não é apenas aquilo que a atividade ritual ou xamânica pressupõe, as “participações”, mas também seu efeito para a afirmação de uma posição ativa do sujeito frente a outros (possíveis) sujeitos. É o caso do xamã ameríndio que, de presa do espírito, torna-se aliado e se converte assim em possível predador de outros humanos (ver acima). Algo parecido se passa, imagino, com a pessoa carregada de axé, capaz de mobilizar as os divindades a seu favor e, dessa forma, não só controlar sua relação com as próprias divindades, mas eventualmente usá-las para agir sobre outros humanos (na feitiçaria). É notável, nesse sentido, que nas histórias de enfeitiçamento associadas às religiões afro-brasileiras o feitiço seja geralmente pensado como defesa contra um ataque já realizado por outro feiticeiro (BARBOSA NETO, 2012; SIQUEIRA, 2012). Pareceria assim que, tanto nos mundos indígenas quanto no universo das religiões de matriz africana no Brasil, é preciso afirmar-se sujeito num universo povoado por outros sujeitos, ou afirmar sua força num universo povoado de outras forças – isto é, outros sujeitos e outras forças cuja agência pode determinar minha vida, transformando-me em objeto de sua influência. Ter axé, ou

mais axé do que os outros, equivaleria a ser o sujeito de uma perspectiva numa caçada entre os ameríndios? Ser um sujeito, num mundo ameríndio, seria como dominar os meios de influência sobre outros humanos no candomblé baiano? Em ambos os casos, uma percepção radicalmente relativista do conhecimento e do mundo parece ser o que motiva e possibilita a manipulação dessa força, ou potência de subjetivação.

Aquilo que não se sabe o que é: o poder como princípio de indeterminação do mundo

Irving Goldman associa, em sua análise da cosmologia kwakiutl, o *nawalak* ao *mana* melanésio e outras noções classicamente entendidas como similares (o *manitu* algonquino, o *wakan* sioux, o *orenda* iroquês), interpretadas por Lévi-Strauss (2003) por meio da noção de significante flutuante, ou significante vazio. Como sabemos, Lévi-Strauss entende a polissemia que caracteriza esses termos como expressão de um descompasso constitutivo do processo de significação, o que implicaria que noções similares deveriam estar presentes em todas as línguas. *Significantes flutuantes*, noções como *mana*, ou axé, existiriam justamente para dar conta daquilo que a linguagem não pode dizer. É preciso atentar para o fato de que Lévi-Strauss define o significante flutuante como efeito de um *excesso de significante*, e não de significado. A existência de termos dessa natureza não diria respeito a uma deficiência dos modos de dizer em relação às coisas a serem ditas, mas a modos de dizer por natureza excessivos. Mas talvez eles digam, sobretudo, da qualidade indefinível de certas coisas, ou da potência que elas guardam de serem outras.

O fato de que termos como *mana* sejam usados para designar não apenas coisas muito

variadas, mas também coisas cuja natureza é desconhecida ou, ainda que momentaneamente, indefinível, é que me parece significativo. Indefinível talvez não seja apenas o conceito de axé, mas o axé propriamente dito, ou aquilo que ele in-define, como registra, por exemplo, Barbosa Neto (2012) a respeito da fluidez das fronteiras cosmológicas entre os tipos de entidades em religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. Em outras palavras, a dificuldade de definição do axé talvez não resulte de um problema de tradutibilidade desse conceito exógeno em nossa língua – o fato de que nenhum vocábulo de outro idioma possa dar conta de uma noção nativa, ioruba, polinésia, iroquesa etc. Ao designar coisas distintas, o axé talvez signifique antes de tudo a abertura do mundo, uma potência inclusiva e autodiferenciante. Se ele é uma força vital, tal como a alma ameríndia não dá vida fixando identidades, mas colocando o ente em relação com algo fora de si. Lévi-Strauss lembra que as línguas ocidentais também possuem significantes flutuantes – o exemplo mais claro para nós é o vocábulo “coisa” no português. Mas existe toda a diferença do mundo entre se valer de noções assim como um recurso de comunicação, nosso caso, e situar essas noções no centro do mundo, identificando-as ao poder ou a um princípio vital.

É muito significativo, nesse sentido, que o termo aweti *kat*, cuja tradução mais evidente seria “espírito” ou “ente sobrenatural”, possa significar também genericamente “coisa”. Quando usado para designar um objeto não identificado qualquer (como na expressão *kat'ikatene*, “coisa qualquer/sem importância”) *kat* funciona como os significantes flutuantes de Lévi-Strauss, indicando a própria indefinição daquilo que designa. Mas essa indefinição parece impregnar o sentido mais estrito do termo, quando utilizado para designar certos

entes do cosmos aweti, como se os espíritos *kat* fossem, dentre as coisas que não sabemos bem o que são, aquelas cuja natureza é, certamente, indefinível. Nomear definitivamente as coisas torna-se difícil quando tudo pode ser, ou se revelar, “espírito”: uma panela, uma canoa, um jaguar. Há ainda uma “classe” de peixes, denominados *wagat* (o termo literalmente significa algo como “autotransformadores”), que são na verdade mutações de outros animais – de um veado, por exemplo – coisa que só se pode saber a posteriori, caso alguém que o comeu adoeça, por exemplo. Não é preciso dizer que os *wagat* são também “tipos” de *kat*.

Na medida em que sua perspectiva sobre o mundo coloca a perspectiva humana em perigo – lembremos o risco de, vendo como *kat*, abandonarmos o mundo humano para viver entre eles –, os espíritos do cosmos xinguano, são, como o axé, coisas indefiníveis e agentes da indefinição do mundo, nos fazendo lembrar que ele vai muito além do que a vista alcança. Dessa forma, nos mundos em que a perspectiva dos outros é um componente irreduzível da realidade, assim como naqueles onde está presente o axé, a impossibilidade do conhecimento absoluto parece um aspecto central da vida. Assim, se nesses mundos “o entendimento é apenas um assunto pequeno, pequeníssimo”, como disse Don Juan a Castaneda, não é porque o conhecimento não seja importante, pois na verdade ele é fundamental⁴. O ponto é que, nesses mundos em que o conhecimento jamais será totalizável, seu valor está intimamente ligado ao papel que desempenha na aquisição de poder, em contextos e relações específicos. O poder, por sua vez, parece ser ele mesmo indeterminável ou, antes, potência de indeterminação do mundo: capacidade de tornar-se outro, para os povos indígenas amazônicos, possibilidade de afirmar sua força nas interações humanas, controlando a relação com as

potências não humanas por meio de manipulações do axé, nas religiões de matriz africana.

Apesar de inspirada numa proposição de Isabelle Stengers (2005), a noção de *cosmopolítica* que mobilizei para expressar o que haveria em comum entre o pensamento perspectivista ameríndio e o mundo do axé foi usada aqui, em princípio, com um sentido que poderíamos dizer “fraco” em relação àquele proposto pela autora. Sintetizando os domínios cosmológico e político, a noção me parecia adequada para descrever mundos nos quais as relações entre humanos e destes com não humanos são indistinguíveis, tanto porque obedecem às mesmas lógicas – caso da feitiçaria humana e do xamanismo no mundo xinguano, por exemplo – seja porque compõem umas às outras – caso dos efeitos das relações com as entidades sobre a vida humana, nas religiões de matriz africana⁵. Ao final destas considerações penso ter chegado, contudo, um pouco mais perto da ideia original de Stengers.

Se bem a entendo, a “proposição cosmopolítica” da autora consiste na introdução de um princípio de dúvida no jogo político, na criação de um interstício que nos obriga a questionar o que poderia significar um mundo comum, admitindo a existência em nosso mundo de atores não só imprevisíveis como também, muitas vezes, alheios à própria linguagem do político. Este, entendido amplamente como campo de criação de um acordo, deve ser pensado em termos de situações concretas, nas quais problemas concretos sejam colocados em jogo. Se algum mundo comum resulta daí, ele só poderá ser contingencial e particular, nunca determinado por valores fixos englobantes, dos quais algum juiz, alguma cultura, alguma classe, seriam os supremos representantes. Ora, como lembra Stengers, citando o caso das assembleias comunais na África (o sistema *palabre* ou *pala-ver*): “*Such manners maybe found in other traditions, other arts of emerging agreement*” (2004,

p. 11). Está claro que esse princípio de dúvida proposto por Stengers é o que ideias como as que procurei descrever aqui introduzem nos mundos que elas ajudam a construir – e desconstruir.

A noção de uma “dinâmica cosmopolítica” ganha assim outro sentido, mais profundo: não se trata mais de apontar um domínio da vida – “a cosmopolítica” – que apresentaria uma mesma dinâmica em mundos diversos, mas de identificar nesses mundos uma mesma dinâmica, *cosmopolítica* na medida em que é determinada pela impossibilidade de definição absoluta do mundo.

Notas

1. Tive a oportunidade de apresentar versões preliminares deste texto em três ocasiões, que muito me ajudaram a esclarecer, muitas vezes para mim mesma, o que queria dizer aqui. Agradeço, por abrirem espaços de diálogo tão prolíficos, a Marcio Goldman e Beatriz Perrone Moisés, coordenadores do GT “Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas”, realizado na 36ª Reunião da ANPOCS, em outubro de 2012, para o qual este trabalho foi inicialmente elaborado; à comissão organizadora do Sextas na Quinta, onde pude apresentá-lo em outubro de 2013, no PPGAS/Museu Nacional, UFRJ; e à comissão organizadora das Sextas do Mês, que idealizou o encontro “Olhares cruzados: antropologia afroindígena”, realizado em maio de 2014 no PPGAS/USP. Agradeço também a todos os amigos que tiveram a generosidade de compartilhar dúvidas, críticas e ideias a respeito deste texto nessas ocasiões, especialmente Eduardo Viveiros de Castro, Marcio Silva, Julia Sauma, Clara Flaksman, Ana Carneiro, Luisa Elvira Belaunde e Gabriel Banaggia. Edgar Barbosa Neto, Valéria Macedo e Renato Sztutman foram mais do que generosos, como sempre, ao permitir esta apropriação talvez um pouco selvagem de seus trabalhos, e pelas conversas que se seguiram e, espero, seguirão.

Muitas das ideias que desenvolvi aqui, ou todas elas, são frutos do diálogo que mantive com Marcio Goldman ao longo do projeto de pós-doutorado que realizei sob sua supervisão entre 2010 e 2013. Este encontro a princípio inusitado, mas para mim altamente estimulante, é um dos resultados de uma conversa iniciada há já alguns anos entre os pesquisadores do Núcleo de Antropologia Simétrica, no PPGAS/Museu Nacional.

2. Veja-se por exemplo a etnografia de Mello (2010 – ver também neste volume) sobre um movimento artístico que se define como afroindígena no sul da Bahia, a cosmologia de um povo quilombola do Pará descrita por Sauma (2013 – ver também neste volume), ou as relações entre grupos afrodescendentes e índios no Chocó colombiano descritas por Losonczy (1997).
3. Em termos da distinção proposta por Descola entre ontologias perspectivistas e ontologias analogistas, isso implica que o analogismo é a engrenagem de ativação da alteração, ou do controle da alteração, perspectiva. Nesse sentido, o perspectivismo não poderia ser descrito como um tipo de animismo, se entendemos que este postula uma identidade compartilhada entre humanos e não humanos.
4. Para um exemplo brilhante no mundo ameríndio, ver a etnografia de Lima (1996) sobre a caçada de porcos do mato pelos Yudjá e a importância do conhecimento humano sobre o conhecimento dos porcos como forma de controlar a variação perspectiva.
5. Essa problemática vem sendo apontada na etnologia amazonista há já algum tempo. Veja-se Overing (1977) e Viveiros de Castro (1986) para considerações sobre a inadequação da separação entre cosmos e sociedade na descrição dos mundos ameríndios, e Sztutman (2012), para uma consideração extensa sobre o uso da noção de cosmopolítica para pensar a política indígena.

Referências bibliográficas

BARBOSA NETO, Edgar R. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*.

- Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris: Plon, 2000 [1958].
- CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá-Guarani*. Boletim 227 (Antropologia, 5), FFLCH, Universidade de São Paulo, 1959.
- CASTANEDA, Carlos. *Una Realidad Aparte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- CESARINO, Pedro. *Oniska. Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- CHAUMEIL, J-P. *Voir, Savoir, Pouvoir. Le Chamanisme Chez les Yaguadu Nord-Est Péruvien*. Paris: Éditions de L'école des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.
- DESCOLA, Philippe. *Par-Delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- FIGUEIREDO, Marina V. *A Flecha do Ciúme: O parentesco e seu avesso entre os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.
- GALLOIS, Dominique T. Xamanismo Waiápi: Nos Caminhos Invisíveis, a Relação I-Paie. In: LANGDON, J. M (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- GOLDMAN, Irving. Synthesis. In: *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl religious thought*. Nova Iorque: John Wiley & Sons, 1975.
- GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações sobre Multiplicidade Ontologia no Candomblé. In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- _____. Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras: Ensaio de Simetrização Antropológica. In: *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.
- GOW, P. O Parentesco como Consciência Humana: O Caso do Piro. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.
- HOLBRAAD, Martin. *Truth in Motion. The Recursive Anthropology Of Cuban Divination*. Chicago: The University Of Chicago Press, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 11-46, 2003 [1950].
- LIMA, Tania S. O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. In: *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- _____. Para uma Teoria Etnográfica da Distinção entre Natureza e Cultura na Cosmologia Juruna. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, p. 43-52, 1999.
- LOZONCZY, Anne-Marie. *Les Saints et la Forêt. Rituel, Société et Figures de L'Échange entre Noirs et Indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- MELLO, Cecília C. do A. *Política, meio ambiente e arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009)*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.
- OCHOA, Todd R. *Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Berkeley: University Of California Press, 2010.
- OVERING, Kaplan J. Orientation for Paper Topics; Comments. Ao Simpósio "Social Time and Social Space in Lowland South America". In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, v. III, p. 9-10; 387-394, 1977.
- SAHLINS, Marshall. *What Kinship is - And is Not*. Chicago: The University Of Chicago Press, 2011.
- SAUMA, Julia F. The Deep and the Erepecuru. *Tracing Transgressions in an Amazonian Quilombola Territory*. Tese de Doutorado - University College, London, 2013.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de (ed.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ/Marco Zero, 1987[1979].
- SIQUEIRA, Paula. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (eds.). *Making Things*

- Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 994-1003, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: EDUSP, 2012.
- VANZOLINI, Marina. Feitiço de Gente, Feitiço de Bicho, Feitiço de Santo. A etnografia aweti (Alto Xingu) em um exercício de comparação afro-indígena”. Manuscrito, 2011.
- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari’*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.
- _____. Chronically Unstable Bodies: Reflection on Amazonian Corporalities. *Royal Anthropological Institute* (N.S.) v. 11, p. 445-464, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Anaweté, Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- _____. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, p. 401-456, 2002.
- _____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: *Tipiti*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: *Cadernos de Campo*, v. 14/15, p. 319-338, 2007.
- _____. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: BAMFORD, S.; LEACH, J. (eds.), *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, p. 237-268, 2009.
- WAFER, Jim. *A taste of blood. Spirit possession in a Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- WAGNER, Roy. *The curse of souw: Principles of daribi clan definition and alliance*. Chicago: University Of Chicago Press, 1967.

autora **Marina Vanzolini**

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) e Professora Adjunta do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo (DA/USP)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014