

# **Donos e Duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo\***

*Pedro de Niemeyer Cesarino*

*Universidade Federal de São Paulo*

RESUMO: Este artigo trata de problemas conceituais vinculados às figuras dos donos/mestres entre os Marubo da Amazônia ocidental. Por meio da etnografia do xamanismo, da pessoa e da cosmologia de tal povo falante de língua Pano, busca-se discutir questões relacionadas à autoria, aos modos de criação e à circulação de saberes. Trata-se de oferecer uma investigação sobre os critérios deste pensamento xamanístico relacionados à produção de conhecimento e suas formas de controle, oferecendo, assim, elementos para a compreensão de transformações envolvidas na relação com o mundo não-indígena e seu regime de propriedade.

PALAVRAS-CHAVE: xamanismo, conhecimento, pessoa, autoria, cosmologia.

*“Everything ought to have an owner.”*  
(Henry Maine)

Encaminha-se aqui uma reflexão em torno da noção de “dono/mestre” entre os Marubo (falantes de Pano da Amazônia ocidental). Por meio da análise de tal noção, busca-se oferecer uma investigação sobre os critérios xamanísticos de pensamento envolvidos nos problemas da autoria, da criação, dos regimes de enunciação e da transmissão de conhecimentos.

O estudo da pessoa, do xamanismo e da cosmologia ocupam o centro do presente texto, que visa colocar o regime de pensamento marubo em contraste com certas figuras conceituais do Ocidente relacionadas à ideia de autoria e de criação. Partindo de um exercício de tradução sobre a referida noção e seu campo original, perseguimos aqui alguns parâmetros iniciais para a compreensão de processos de transformação social e de circulação de saberes de uma sociedade amazônica e seus sistemas de relação.<sup>2</sup>

## Donos e duplos

Na costa da Papua Nova Guiné, uma antropóloga observava algo bastante familiar para aqueles que conhecem aldeias amazônicas. Uma árvore frutífera que parece aos nossos olhos “ter crescido ali por conta própria”, nota Demian, revela-se ao longo da convivência com os locais como “um índice, não apenas de um limite de terra, mas também da história de uma ou mais linhagens que residiram naquele lugar” (2004, p. 61). Entre os Marubo, não há de fato árvores ou outros elementos da paisagem que estejam ali “por conta própria”, prontos para serem submetidos aos desígnios da razão e do trabalho humano. No limite, tudo tem ali um dono ou mestre: árvores, sejam elas samaúmas ou mangueiras, mas também queixadas, antas ou japós, são índices de relações sociais. A relação ou o vínculo envolvido na noção de dono envolve, evidentemente, pressupostos distintos dos partilhados por Maine (“*Everything ought to have an owner*”, dizia em *Ancient Law*), bem como daqueles de povos da Papua Nova Guiné sobre os quais refletia Demian. De que regime de relação um elemento da paisagem pode ser aqui um índice? Que espécie de conceitualização mobiliza ao se articular com a noção de mestre/dono?

“Dono” traduz o termo marubo *ivo*, cognato de *igbo* (shipibo-conibo), *ibo* (kaxinawá), *ifo* (sharanawa), entre outros encontráveis nas línguas da

família pano. Um homem casado é dito ser dono de sua maloca (*shovō ivo*), ou então de uma seção da maloca em que vive (*shanā naki ivo*). Muito embora não haja uma regra fixa, as malocas marubo costumam ser formadas um xamã-chefe (*kakaya* e *kēchĩtxo*, respectivamente), seus filhos e filhas, noras e genros.<sup>3</sup> Cada um dos núcleos familiares possui um roçado próprio e sua própria responsabilidade em obter carne de caça. As carnes e os alimentos são todos compartilhados nas refeições coletivas das malocas: homens comem sentados nos bancos paralelos *kenā*; mulheres, no chão do pátio central (*kaya naki*). No momento da refeição, os donos das seções familiares delas saem trazendo seus pratos de comida para o espaço coletivo. Os pratos são colocados aos pés dos demais parentes e, pouco a pouco, recarregados pelas crianças e mulheres que circulam por trás das costas dos homens. No final da refeição, a profusão de canecos, talheres, pratos, panelas e sacos de sal devem ser rapidamente retiradas, para que não se percam no meio do bando furioso de cachorros que se jogam sobre os restos de comida. Cada pessoa é responsável por pegar as suas coisas, cada colher ou caneco deve voltar para a seção de origem, não há nada que pertença a uma suposta “coletividade” da maloca (a não ser, e de acordo com uma determinada posição, o próprio espaço em que sentam-se os comensais, bem como a estrutura arquetetônica que os envolve).

Não é correto pegar a fruta de uma árvore qualquer sem, antes, pedir permissão para o seu dono, isto é, o morador da maloca mais próxima que a plantou. Não se entra à toa no roçado dos outros. Igarapés, praias de rio, trilhas de caça: tudo está sujeito ao arco de influência de uma determinada maloca. Caçar nos territórios de um chefe vizinho pode levar a complicações de ordem geopolítica, que alimentam velhas disputas entre os segmentos da morfologia social marubo, os *-nawavo*. Não há, portanto, uma *no man's land* e as inscrições do território realizadas pela dinâmica dos donos se estendem para além de onde o *socius* visível alcan-

ça. O vínculo que aí se estabelece poderia ser descrito pelos idiomas da propriedade privada? Certamente não, e nem pelo seu inverso, o suposto coletivismo primitivo.

Uma árvore da floresta cuja madeira é boa para fazer canoa só poderá ser derrubada por parentes ou aliados de um determinado “dono de malaoca”, sob o risco de invasão de sua área de influência (vamos evitar dizer por enquanto “de sua propriedade” ou “de seu domínio”). Ainda assim, há que se ter cuidado com as possíveis retaliações (*kopía*) causadas pelos duplos (*vaká*) ou pelos donos daquilo que, para os viventes, aparece como uma árvore. Nunca vi benzimentos ou rezas anteriores à derrubada de uma árvore, mas o risco de que o seu duplo se vingue da pessoa que a pôs abaixo existe e pode, mais adiante, se manifestar como uma forte dor nos pulsos ou nos braços do trabalhador. Queixadas são mortas aos bandos e trazidas para as aldeias sem maiores cuidados com o possível sofrimento dos animais – afinal, trata-se apenas “de seu bicho” (*awẽ yõĩni*) ou “de sua carcaça” (*awẽ shaká*), que fornecerá a carne (*nami*) para as refeições.

A expressão com a qual eu descrevi acima relação entre “bichos” e “duplos” é menos simples do que parece. Um “bicho” será sempre bicho *de e para* alguém, isto é *do duplo* que, junto com a carcaça, compõe aquilo que, em outro trabalho, chamei de “singularidade” (cf. Cesarino, 2008). Uma singularidade é, portanto, algo formado pela carcaça/ bicho e pelo duplo, seja este personificado (*kayakavi keská*, “assim como um vivente”) ou não (*kayakavima*, “diferente de um vivente”). Quando personificado, o duplo pode muito bem revidar a agressão realizada sobre seu bicho, que costuma ser consumido como carne pelos humanos. A relação entre os dois termos é de *posse* e de *reflexividade*: a língua marubo faz uso de pronomes possessivos e de sufixos reflexivos para expressar tal espécie de relação.

Não se diz e não se pensa em marubo algo do tipo “todo bicho é gente”, uma proposição universal. Diz-se, antes, que “para si mesmas [as antas] se entendem como gente”: *ari ā tandro yorarvi*. Entender-se para si mesmo como gente implica, imediatamente, em *ter* um duplo, isto é, uma subjetividade de tipo humanóide, por assim dizer. Ter um duplo implica, por sua vez, em estabelecer um vínculo de posse com algum corpo. “Esta é a sua carcaça, o seu duplo é mesmo gente” (*aro awẽ shaká, awẽ vakáro yorarvi*). Um duplo é concebido como gente, mas o termo por meio do qual se diz “gente” é o mesmo que se utiliza também para dizer “corpo”, a saber, *yora*.

Algo soa paradoxal. É que os “duplos” não são entidades etéreas e fugazes, almas esvoaçadas e imateriais, mas justamente (e reflexivamente, isto é “para si mesmos”) *corpos*, na acepção que o pensamento ameríndio (e não o fisiológico ocidental) dá ao termo (marcado pela comensalidade, pela estética, pelo sangue, pelo ritual, pelas atividades de demarcação de um ponto de vista “humano”, enfim).<sup>4</sup> A relação de posse que se estabelece entre um “suporte corporal” (referido também como “carcaça”, *shaká*, “corpo/extensão”, *kaya*, e “corpogente”, *yora*) e seu “duplo” (também ele um “corpogente”...) não é, evidentemente, daquela espécie envolvida nos vínculos entre indivíduos e propriedades (tangíveis ou intangíveis) concebidos por certo pensamento ocidental moderno.

Alguns animais não possuem uma imagem “humana” definida. Não há exatamente uma aldeia das gentes-queixada ou das gentes-anta. Estas, todavia, são maximizadas por um espírito-pessoa, *Mĩshõ*, o “dono dos animais” (*yoĩni ivo*).<sup>5</sup> *Mĩshõ* as mantém fechadas em uma espécie de cerca (*kene*) e as libera de tempos em tempos – ou então as sovina (*wachia*) daquele caçador incauto que tiver desperdiçado sua carne ou jogado fora as suas vísceras. As queixadas e antas são *envolvidas* por seus donos nas cercas-limites que as encerram, de modo homólogo, ver-se-á, à maneira pela qual pessoas abrigam-se nas suas malocas.

Os pássaros, por sua vez, possuem uma imagem “humana” definida, são detentores de uma socialidade prototípica. Não faltam narrativas de cunho marcadamente perspectivista<sup>6</sup> que desenvolvem as relações estabelecidas entre seus duplos e os humanos. Flechar um japó (*isko*) em voo pode ser extremamente arriscado: de longe, em sua maloca, seu duplo vigia sua carcaça através do inalador de rapé (*rewe*, um instrumento/tubo de mediação). Envia em seguida um projétil *rome* para a pessoa, que cai doente. Os duplos dos pássaros (*chai vaká*) são os seus donos e os seus “cuidadores” ou “protetores” (*awe vesoyavo*). São xamãs e donos de maloca, frequentemente visitados pelos xamãs *romeya*, dos quais falaremos em instantes. A miríade de povos-pássaro está, por sua vez, sob a influência de *Chai Roka*, Roka-Pássaro, o dono de todos eles. Seu correspondente humano é *Shokô Roka* (Roka-Descamar), aquele que recebe os duplos dos mortos na Morada do Céu-Descamar (*Shokô Nai Shavaya*). Também ali naquele patamar celeste ele vive como dono de maloca, junto com sua mulher e sua criação de queixadas-descamar.

Note, no entanto, que esta cosmologia personificante não pressupõe uma hierarquização de entidades (tome-se a *Monadologia* de Leibniz como um contra-exemplo), mas sim uma proliferação ou uma replicação do campo intensivo de “humano” e de sua forma genérica, a saber, “dono”.<sup>7</sup> “Donos” aglutinam espaços sociais e dinâmicas de parentesco; donos envolvem ou abarcam multiplicidades pontencialmente dispersivas, mas não reúnem ou totalizam partes e fragmentos, não conferem vitalidade a matérias inanimadas, não representam indivíduos, não exercem autoridade por transferência de direito, não insinuam vínculos de propriedade sobre “coisas” (mas talvez sobre “relações”, se vale a aproximação provisória com certa definição antropológica [cf. Hann, 1998, p. 4 e segs]).<sup>8</sup> “Dono” se refere à forma prototípica dos duplos personificados, isto é, daquela espécie de entidade “dotada de uma intencionalidade aná-

loga à humana” (Viveiros de Castro, 2002, p. 354) que, junto como o corpo-carcaça, completa uma singularidade.

Vemos, então, como todo corpo-carcaça é corpo *de* ou *para* algum duplo (*vaká* ou *yochĩ*), que assume por vezes uma imagem humanoide. A cisão entre os dois aspectos de uma mesma singularidade comporta distâncias de tempo e de espaço: muito frequentemente, os duplos/donos estão distantes de seus suportes corporais correspondentes. Os donos da gasolina (*gasorĩ ivo*), por exemplo, são os seus fazedores (*a shovimaivo*) que vivem distantes nas cidades dos brancos, enquanto o líquido está ali na aldeia armazenado em galões. Os duplos internos de uma pessoa têm um tempo de crescimento distinto do suporte corporal que os envolve. Muito frequentemente – tal como no caso da gasolina e de uma casa, cujo dono é a pessoa que a habita – o dono/duplo é descrito com *o seu fazedor*, isto é, aquela subjetividade que deu origem ou forma ao suporte corporal ou à carcaça visível para a posição ou o campo relacional humano.

É a partir daí que a cosmologia marubo se apresenta em uma lógica fractal, uma vez que indefinidos *socius* se replicam a partir da cisão entre duplos e corpos. A multiplicidade constitutiva do cosmos marubo é uma multiplicidade de donos-mestres, sejam eles das coletividades referentes aos corpos das sucuris, dos queixadas, dos pássaros azulão, das samaúmas, das malocas ou de outros elementos que costumamos chamar de “materiais”. “Duplos” poderiam também neste momento ser traduzidos por “espíritos”, se com isso imaginarmos, como sugeriu mais uma vez Viveiros de Castro, uma noção que se refere a “multiplicidades virtuais intensivas” (2006, p. 321), aos “cidadãos infinitesimais da arqui-*polis* virtual” (*idem*, p. 323), em uma expressão utilizada para descrever certas entidades homólogas, os *xapiripẽ* dos Yanomami. Não se trata de retórica etnográfica. Veja a maneira como um Marubo decidiu representar o corpo de um xamá *romeya*:

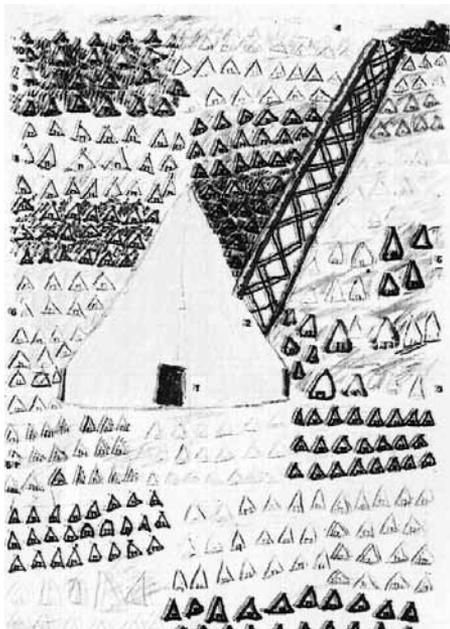
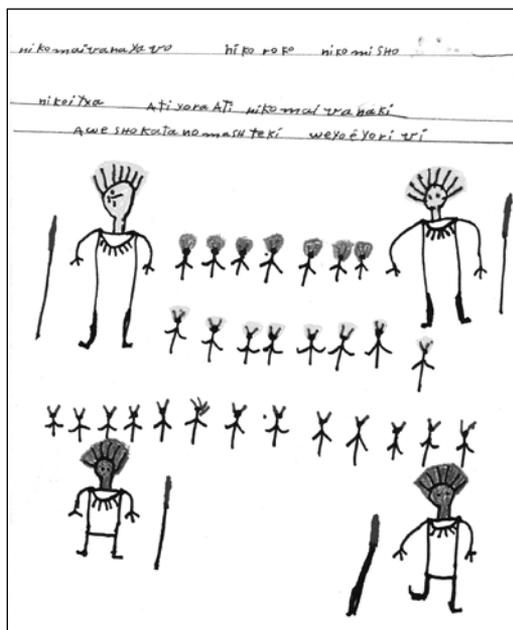


Figura 1: Esquema da pessoa e do Cosmos (Firmínio apud Montagner 1996)<sup>9</sup>

O desenho é, simultaneamente, um cosmograma e um esquema da pessoa-xamã. Observe como a forma “dono de maloca” se replica por toda a multiplicidade infinitista de “espíritos”, de duplos de animais e demais entidades. Um homem munido de duas lanças *paka*, com bandoleiras cruzando os peitos, com cocares de penas e adornos diversos: esta é a imagem dos donos/chefes de maloca constantemente representada em desenhos pelos xamãs com os quais trabalhei. “(...) Mais do que um representante (i.é., alguém que está no lugar de)”, escreve Fausto, “o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é a forma de apresentação de uma singularidade *para outros*” (*op cit*, p. 334).<sup>10</sup> De fato, ainda que constantemente descrito no singular nos desenhos e nos cantos xamanísticos *iniki*, um dono/chefe traz consigo ou embute em si toda a sua coletividade, isto é, os seus

parentes, aqueles que com ele residem em uma maloca. Não há indivíduos solitários, mas membros destacados de um coletivo. É o que podemos ver em diversos desenhos realizados pelos Marubo, entre os quais o seguinte:

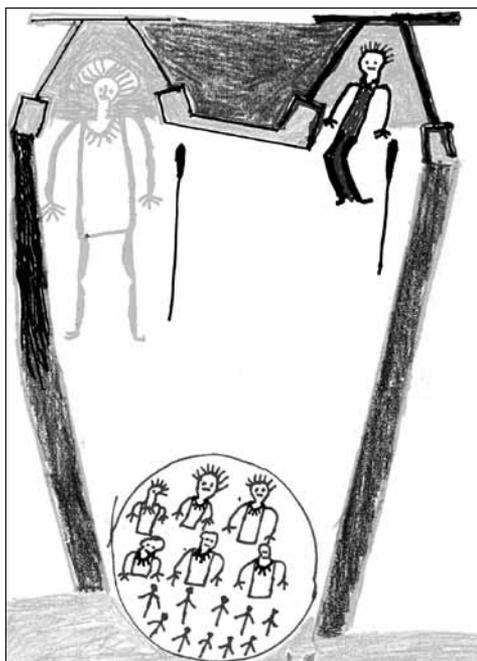


**Figura 2:** Espíritos Plantadores da Terra (Paulino Memâpa)

Os espíritos *yovevo* guardam a imagem prototípica dos antepassados dos Marubo (*shenirasi*). Ainda que com variações indefinidas, mantém todos os adornos corporais, as tatuagens faciais e as parafernália: é assim que o seu chefe (*awẽ kakaya*) vem se apresentar para seus parentes desta terra nas sessões xamânicas que ocorrem dentro das malocas marubo. Nem todos os espíritos/duplos/donos possuem essa imagem ancestral: o duplo do sol (*vari vakã*), por exemplo, é também um dono de maloca, mas sua maloca é de pedra, ele é barbado, caça com cachorros e com espingardas, veste-se com roupas e

chapéu de palha, é propriamente um estrangeiro, *nawa*. Idem para os duplos da gasolina que, como vimos, são os seus fazedores que vivem nas cidades dos brancos. Tragam eles uma imagem de ancestrais ou de estrangeiros, importa, sobretudo, que os donos mantenham uma conformação ou uma configuração sociopolítica: são donos de maloca, “singularidades magnificadas” (cf. Fausto, *op cit*, p. 335) que envolvem ou englobam os seus parentes.

Tem sido assim desde os tempos do surgimento – a mitologia marubo comporta, a rigor, uma série de episódios nos quais são relatados os feitos de donos/mestres. Kana Voã, o demiurgo, já era um dono de maloca antes que estes “humanos” (os Marubo...) viessem a existir. A maneira escolhida pelo xamá Paulino Memápa para representá-lo é significativa:



**Figura 3:** A maloca de Kana Voã (Paulino Memápa)

É por isso que Kana Voá, Roka e outros espíritos/demiurgos importantes desta cosmologia resistem às traduções por “deus” a que, vez ou outra, se aventuram os Marubo – sempre, porém, fazendo uso de similitivos (*matô deos keská*, “é assim como o deus de vocês”, com isso querendo dizer que já são *outra coisa*) (cf. Cesarino, 2008). Os donos e domínios que constituem o cosmos pré e pós-surgimento configuram uma ontologia da multiplicidade radicalmente distinta, tanto da natureza das metafísicas modernas (sobre a qual incidem os discursos da propriedade), quanto dos monismos judaico-cristãos e das projeções animistas imaginadas por certas antropologias. Não há um centro fixo de referência – o *humano* dos modernos, o Deus da metafísica cristã, o autor individual – capaz de irradiar seu sentido para o cosmos; não há uma oposição entre interior e exterior, entre os domínios da *res cogitans* e da *res extensa*.

### **Multiplicidades internas**

A replicação desencadeada pela cisão entre duplos e corpos não se estende apenas aos animais, às dimensões espaciais distantes, aos domínios dos espíritos *yovevo*, que vivem para si mesmos como chefes de suas malocas nos patamares celestes, terrestres e em outras tantas posições. A própria pessoa marubo (“vivente” ou “humana”) é também uma configuração marcada pela cisão entre duplos e suporte corporal. Este nosso corpo (*yora*) ou carcaça (*shaká*) é concebido como uma maloca para os duplos que a habitam. “No seu entender, é mesmo uma maloca”: tal é a tradução mais fiel da expressão *ari ā tanáro shovorvi*, empregada com frequência pelos xamãs marubo para especular sobre a vida social de seus (próprios?) duplos.

Destes, a pessoa tem diversos, dos quais destaco três dos mais importantes: o duplo do lado esquerdo (*mechmiri vaká*), o duplo do lado direito (*mekiri vaká*) e o duplo do peito (*chinā nató*). Trata-se de uma tríade de

irmãos: o duplo do peito é o mais velho e mais sabido, o da direita é o do meio e, o da esquerda, o mais novo e mais insensato. O tempo de crescimento dos duplos, como dizíamos, não é concomitante ao do corpo/carcaça que os envolve. O duplo do coração, por exemplo, é mais velho que a pessoa (*a vaká vevoke*), possui a imagem de um antepassado. Ele é, a rigor, mais próximo de um espírito (*yovepase*) do que de um humano. O duplo do lado esquerdo está ainda aprendendo, não sabe tantas falas e cantos quanto seu irmão mais velho. Todos os três duplos são irmãos entre si e da pessoa-carcaça que os envolve, pertencem à mesma unidade matrilinear que ela (os *-nawavo*) e orientam-se no campo do parentesco sociocósmico a partir de um mesmo ponto de vista.

Uma pessoa pode desconhecer os seus duplos internos durante toda a vida, ou então estabelecer relações intermitentes com os mesmos. O contato sistemático, a descoberta da vida paralela dos duplos na maloca interna da pessoa, caracteriza o desenvolvimento das capacidades xamanísticas propriamente ditas. Os duplos vivem neste corpo que, de seus pontos de vista, é uma maloca (da mesma maneira que, para nós, um determinado recinto é uma casa); desenvolvem ali as mesmas relações sociais que as nossas, isto é, vivem com seus filhos e esposas; são “donos/chefes” de suas (nossas) coletividades (internas); saem de casa, visitam pessoas outras e chamam-nas para entrar em suas residências. Os xamãs *romeya* são aqueles que estabelecem conexões entre a sua maloca interna e as indefinidas outras que se replicam pelo cosmos, como mostra bem o desenho “malocosmos”. Donde o problema do xamanismo: como mediar o “excesso de donos” e coletividades que povoam as multiplicidades?

Quando sai da maloca, o “duplo do peito” da pessoa estabelece relações com os demais espíritos *yovevo* que vivem em suas indefinidas casas. Adquire ali cantos e rituais, coreografias e padrões gráficos, nomes e histórias, formações de doenças e outros tantos conhecimentos que, retornan-

do ao seu lar, ele transmite para as pessoas daqui (isto é, da dimensão externa) por meio da pessoa-mediação, deste “rádio” que é o xamã *romeya*.<sup>11</sup> As sessões xamanísticas são propriamente isso: momentos em que um *romeya*, deitado em sua rede, deixa que seu duplo saia de sua maloca interna a fim de que outros espíritos ali entrem para cantar. Estabelecem-se assim os canais de comunicação com a miríade personificada do cosmos, com a “babel da floresta” na qual o xamã se encontra enredado. Nessas sessões, uma pessoa pode obter informações sobre um de seus duplos que decidiu viver junto de um determinado povo-espírito. O procedimento é frequente: os duplos saem da maloca interna para viver alhures e aprender. A pessoa-carcaça assim se favorece: torna-se mais inteligente, mais propensa a memorizar os longos e complexos cantos de cura que deve conhecer para cuidar de sua parentela. Por si só, não há como pensar. É porque a pessoa estabelece vínculos progressivos de relação com seus duplos internos (donos/chefes da maloca interna); é porque estes estabelecem por sua vez relações com a miríade de espíritos do cosmos que o conhecimento se torna possível.<sup>12</sup>

“Toda teoria da propriedade”, escreve Simon Harrison, “é necessariamente uma teoria da pessoa” (1992, p. 238). As reinvenções possíveis da noção de propriedade dependem, como vemos, de uma reflexão sobre a composição da pessoa múltipla, a partir da qual se torna compreensível o estatuto da criação e da autoria em um regime xamanístico de conhecimento tal como o presente. Mas a particular noção de pessoa que aqui se esboça é contrária ao pressuposto da “identidade” que, mesmo em Harrison (*idem*, pp. 238-239), parece prevalecer. A pessoa é, acima de tudo, um ponto de confluência para as alteridades suspensas no virtual. As circulações de conhecimento realizadas via um regime do dom não se referem aqui a transações de prerrogativas ou de extensões identitárias, mas a dinâmicas recursivas e a processos de transformação.<sup>13</sup>

## **Autores e alteradores**

A epistemologia marubo depende de uma ontologia da multiplicidade e seu vínculo intrínseco com o processo de replicação personificante. O conhecimento não provém de um sujeito criador individual, mas sim dos deslocamentos que duplos estabelecem em um campo indefinido de posições. A replicação do *socius* para a escala interna não comporta os idiomas da interioridade referentes às metafísicas modernas, nas quais a figura do autor tende a orbitar em torno de indivíduos e de regimes de apropriação. Ademais, os cantos, padrões gráficos e rituais originados das diversas posições do cosmos adentram de forma complexa nisso que se chama de “cultura” ou “povo” marubo. Em níveis distintos, o pensamento xamanístico marubo parece estar na contramão, tanto dos processos de apropriação de discursos, quanto das reificações identitárias e dos problemas do solipsismo. Tudo começa, porém, a adquirir uma complexidade adicional quando o xamanismo se vê confrontado com o léxico metropolitano e passa a formular as suas próprias traduções de dilemas, conceitos e impasses trazidos pela relação com o mundo não-indígena (cf. Carneiro da Cunha, 2009) – caso característico de povos vizinhos tais como os Kaxinawá, os Katukina e os Yaminawa.

Tratamos aqui, no entanto, de oferecer um exercício de reflexão em torno deste momento alternativo (mas muitas vezes temporalmente concomitante) ao entrecruzamento dos léxicos de propriedade e de identidade com os pensamentos locais amazônicos. O xamanismo marubo do alto Ituí, tal como vivido e pensado nos dias de hoje, parece de fato ser estratégico para tal espécie de reflexão. O exame deste (imminente) entrecruzamento de regimes conceituais deve, porém, ser acompanhado de uma investigação sobre os sentidos possíveis de “autoria”, num momento em que o xamanismo marubo ainda não vive um confronto mais radical

com as instituições da propriedade. Os elementos advindos do exterior são responsáveis pela formação de sentido disso que se passa a chamar (por eles próprios, muitas vezes) de “cultura” marubo: salvaguardados ou transmitidos por seus xamãs, eles sugerem uma ideia possível de autoria que, evidentemente, nada tem a ver com a imagem genérica do coletivismo primitivo (cf. *idem*) e de alguns outros lugares comuns oferecidos pelo pensamento ocidental.

Afinal, estamos bastante distantes, nas palavras de Antonio Risério, “da crença de que aqueles poetas ‘pré-lógicos’ não haviam se deslocado o suficiente de seu meio social para elevar-se às alturas da individualidade criadora, movendo-se antes na espaçosa maré do anonimato. Em outras palavras, como se não fossem mais do que meros ventríloquos da cultura.” (1993, p. 29). O autor tem razão em apontar para o pressuposto, ainda bastante difundido. Risério recorria a Anthony Seeger e sua conhecida etnografia dos cantos *akia* dos Suyá para elencar algumas manifestações de “autoria” nos “textos criativos” (esta é a sua expressão) alheios: a existência de “um repertório *in progress* e não estacionário” (argumento da criatividade e da inovação); a autoria visível na boa execução que não cai no esquecimento; a “intenção individual” detectável na estrutura musical e no estilo do canto, para não falar de assinaturas (repetições de nomes) que aparecem em determinados textos criativos extraocidentais (cf. *idem*, p. 30). O antropólogo está correto em apontar para a existência de autoria em tais domínios, mas penso que a reflexão precisa ser levada mais adiante. Não basta descrever expressões imediatas como estilo, novidade, intenção, assinatura. É necessário investigar o que isso quer (ou faz) dizer a partir dos pressupostos que lastreiam os regimes amazônicos de criação.

Optamos, aqui, por aprofundar tal investigação por meio de um exame estruturas e estratégias de enunciação mobilizadas nas artes verbais relacionadas ao xamanismo marubo.<sup>14</sup> Limitemo-nos por ora a alguns dile-

mas, tais como os relacionados à insuficiência da noção de indivíduo para a compreensão da multiposicionalidade e da multiplicidade constituinte da pessoa marubo (e de diversas outras ameríndias) e seus reflexos na estrutura enunciativa de cantos xamanísticos. Cabe ressaltar que a possível “novidade” não provém de criações relacionadas a algum autor individual e, muito menos, da “cultura” reificada, mas de alhures – do Inca, do Povo-Espírito da Samaúma, dos xamás-sucuri, da escola, dos brasileiros, até que seja familiarizada pelo campo de parentesco. As “assinaturas” que um possível autor imprime em (suas) expressões estéticas certamente servem para incrementar a imagem de sua pessoa/chefe magnificada, de sua eficácia performativa, de sua loquacidade. Ainda assim, não fazem referências ao traço aleatório e contingente de sua capacidade criativa, de suas habilidades intelectuais internas, mas sim às capacidades de conexão com o campo virtual de saberes, baseadas nas tarefas de citação, mediação e transmissão que, grosso modo, caracterizam os constrangimentos epistemológicos envolvidos nas artes verbais e suas respectivas dinâmicas rituais. É necessário que a pessoa se faça ou se construa de uma maneira determinada, por meio de rituais específicos nos quais se destaca o consumo de agentes psicoativos, para que se torne capaz de realizar tais tarefas de tradução (cf. Carneiro da Cunha, 1998).

Dentre os diversos momentos de transformação da ideia de autoria no próprio Ocidente, quais se mostram pertinentes para o contraste em pauta? Não se pode, evidentemente, pressupor o pensamento ocidental como um contraponto monolítico (e supostamente homogêneo) ao xamanismo marubo. “Poderíamos dizer”, escreve Foucault, “que numa civilização como a nossa, uma certa quantidade de discursos são providos da ‘função autor’, ao passo que outros dela são desprovidos (...). A função autor”, segue o filósofo, “é, assim, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade.” (*op cit*, p. 46). O próprio filósofo aponta para suas trans-

formações no Ocidente: “na nossa cultura (e, sem dúvida, em muitas outras), o discurso não era, na sua origem, um produto, uma coisa, um bem; era essencialmente um acto – um acto colocado no campo bipolar do sagrado e do profano, do lícito e do ilícito, do religioso e do blasfemo.” (*idem*, p. 47). Em que medida tal contraste apontado por Foucault nos é interessante? No *Vocabulário das Instituições Indo-Europeias*, Benveniste escrevia o seguinte sobre o campo semântico de “autor”:

Qualifica-se de *auctor*, em todos os domínios, aquele que “promove”, que toma uma iniciativa, que é o primeiro a produzir alguma atividade, aquele que funda, que garante, e finalmente, o “autor”. A noção de *auctor* se diversifica em múltiplas acepções particulares, mas se liga claramente ao sentido primeiro de *augeo*, “fazer sair, promover”. Dessa maneira, o abstrato *auctoritas* recobra seu pleno valor: é o ato de produção, a qualidade revestida pelo alto magistrado, a validade de um testemunho, o poder de iniciativa, etc, a cada vez em ligação com uma das funções semânticas de *auctor*. (...)

E mais adiante:

(...) O sentido primeiro de *augeo* é retomado por intermédio de *auctor* em *auctoritas*. Toda palavra pronunciada com a *autoridade* determina uma mudança no mundo, cria alguma coisa; essa qualidade misteriosa é que exprime *augeo*, o poder que faz surgir as plantas, que dá vida a uma lei. Aquele que é o *auctor*, que promove, apenas ele é dotado dessa qualidade que o indiano chama de *ojah*. (Benveniste, 1995, pp. 151-152)

Em um contexto bastante distinto da obra de Benveniste, encontramos uma formulação do problema da autoria que, mais uma vez, nos

serve aqui como contraponto ao caso em pauta. Num dos textos de fundação do pensamento político moderno, Hobbes coloca o problema nos seguintes termos:

Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações *pertencem* àquelas a quem representam. Nesses casos a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertencem suas palavras e ações é o *autor*, casos estes em que o ator age por autoridade. Porque aquele a quem *pertencem* bens e posses é chamado de *proprietário*, em latim *Dominus*, e em grego *Kyrios*; quando se trata de ações é chamado de autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama *autoridade*. De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, e *feito por autoridade* significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito. (*Leviatã* I, cap. XVI, ed. 1979, p. 96 – itálicos no original)

Vê-se aí, em uma reflexão sobre o pacto social, como a figura do autor é equiparada à do proprietário. No caso que nos compete, parece coerente dizer os xamãs realizam um movimento; “promovem” determinados eventos no qual vem à tona cantos, coreografias ou ensinamentos. Constituem assim um certo regime de autoria que se afasta radicalmente das instituições projetadas, por exemplo, pelo regime de propriedade hobbesiano. A reunião ou a incidência da miríade personificada na figura do xamã tampouco o transforma em uma figura política marcada pela unidade, pela transferência de múltiplas autoridades para um representante determinado. O xamã não fala por outrem, não representa a autoridade original de outrem enquanto ator, mas replica as palavras alheias, transporta ou medeia, assim como um rádio. Onde as especiais estratégias de discurso marcantes nas poéticas xamanísticas. O uso dos reportativos *-ki*,

em marubo e em outras línguas pano, servem justamente para circunscrever ou manter a autoridade das palavras alheias em seus próprios registros, mesmo quando embutidas nas complexas enunciações polifônicas (cf. Viveiros de Castro, 1986; Cesarino, 2008, entre outros).

Mas eis que, subitamente, o xamã Armando Cherópapa, de quem eu gravava cantos *iniki* dos espíritos, certa vez me interpela com o seguinte pedido: “quero escutar os *meus* cantos”. A mesma figura que, diversas vezes, havia me dito que os cantos eram de outrem, que eram as palavras dos espíritos (*yovevo vanarivi, atō narvi*), passava naquele momento a se compreender como detentor dos enunciados alheios. Mais do que uma propriedade sobre determinados bens intangíveis, Cherópapa parecia querer indicar um movimento capaz de circunscrever certo domínio de autoria em suas mediações de palavras alheias; um “pôr-se em jogo”, ao que parece, se vale a aproximação com certas considerações de Agamben em torno do mesmo texto de Foucault acima citado. “O autor marca o ponto em que uma vida foi jogada na obra”, escreve Agamben. “Jogada, não expressa; jogada, não realizada. Por isso, o autor nada pode fazer além de continuar, na obra, não realizado e não dito. Ele é o ilegível que torna possível a leitura, o vazio lendário de que procedem a leitura e o discurso.” (2007, p. 61). Se as categorias relativas à literatura e à obra não se transportam tão facilmente para os dilemas do pensamento xamanístico, a *posição* aí outorgada a certa figura de autoria não deixa de ser interessante. Refletindo sobre o texto de Foucault, Agamben continua: “Vidas reais foram ‘postas em jogo’ (*jouées*) é, nesse contexto, uma expressão ambígua, que as aspas procuram sublinhar. Não tanto porque *jouer* também tem um significado teatral (a frase poderia significar também ‘foram colocadas em cena, recitadas’), mas porque, no texto, o agente, que pôs em jogo as vidas, fica intencionalmente na sombra.” (*idem*, p. 60) O movimento em questão é precisamente o contrário, portanto, da imagem imediata de

anonimato e ausência de autoria transmitida pelos regimes reportativos xamanísticos: é justamente porque o xamá (o seu corpo/carça) permanece *à parte*, permitindo que entrem em cena as vozes alheias (não como personagens literárias, mas como pessoas efetivas) que ele se reconhece (e deve ser reconhecido) como autor de seus cantos. Tal posição, aliás, é o que garante o funcionamento das complexas configurações polifônicas e seus embutimentos enunciativos característicos de cantos xamanísticos tais como os *iniki* marubo, os *ikar* kuna e os *maraká* kayabi e araweté, entre outros. Veja a seguinte reflexão oferecida ainda por Agamben a partir do texto de Foucault:

Disso nascem as diferentes características da função-autor em nosso tempo: um regime particular de apropriação, que sanciona o direito de autor e, ao mesmo tempo, a possibilidade de distinguir e selecionar os discursos entre textos literários e textos científicos, aos quais correspondem modos diferentes da própria função; a possibilidade de autenticar os textos, constituindo-os em cânone ou, pelo contrário, a possibilidade de certificar o seu caráter apócrifo; a dispersão da função enunciativa simultaneamente em mais sujeitos que ocupam lugares diferentes; e, por fim, a possibilidade de construir uma função transdiscursiva, que constitui o autor, para além dos limites de sua obra, como “instaurador da discursividade” (Marx é muito mais do que o autor de *O capital*, e Freud é bem mais do que o autor de *Interpretação dos sonhos*). (*idem*, p. 56)

Se vale falar em “textos” xamanísticos, estes demandam evidentemente uma clivagem específica para as posições acima colocadas. O regime de autoria aí envolvido não caberia nas três primeiras características colocadas por Agamben, muito embora possa ser compreensível em conexão com a quarta, reservada à multiplicidade posicional e enunciativa.

O processo de transcrição, tradução e edição de cantos, por sua vez, implica em um entrecruzamento desta situação com a anterior, que envolve certa instauração de um cânone (a adesão da figura do tradutor àquela do multiplicador original, o xamã, em uma nova configuração, o livro, sobre a qual poderá recair o peso de “obra”). Ora, mas a multiplicidade enunciativa constitutiva das artes verbais marubo (e seu respectivo regime de autoria) não deve ser confundida com as projeções imaginativas da literatura (cf. Frye, 2000): são outros os dilemas colocados pelo processo criativo no xamanismo, que passa ao largo de nossas cisões entre interior e exterior. Não por acaso, os *romeya* são nomeados como *yove vana ikiya* “aqueles que citam as falas dos espíritos”. Eles imprimem memória e experiência no conhecimento que se transmite: outro elemento que se deve associar ao registro de autoria aí envolvido. Com seu gesto inaugural, eles promovem, possibilitam, viabilizam um determinado evento ritual e, desta forma, se distanciam da criação solipsista moderna. A rede aberta e descentrada é formada por espíritos que são também chamados de *romeya*, assim sugerindo uma construção em abismo. Um canto *iniki* pode comportar diversas falas embutidas umas nas outras, sem que se consiga determinar uma fonte única e original de toda a peça verbal.

### **Modos de criação**

Este breve sobrevoo em alguns aspectos do problema da autoria visa apenas mapear alguns dilemas referentes à descentralização da “função-autor” relacionada ao xamanismo marubo. Diretamente associados a tais dilemas são os modos de criação específicos que se vinculam à mitopoiese marubo. Todo dono é também um *shovimaivo*, algo como o “fazedor” ou o “criador”: o fazedor de uma canoa, de uma casa, de um colar. Mas não há propriamente um *shovimaivo* de cantos *iniki*, *shōki* ou *saiti* ou de

padrões gráficos *kene*, que são reproduzidos ou imitados (*tekia*, *naroo*) ao longo de uma rede de conhecimentos. Os cantos-mito *saiti* reportam, no entanto, feitos dos *shovimaivo*, isto é, dos espíritos que outrora “fizeram/montaram” a terra e que, por ventura, podem voltar a cantar nas sessões xamânicas. O procedimento mítico de montagem do mundo não é similar à criação *ex nihilo* e aos imperativos monológicos do *Gênesis*.<sup>15</sup> Ademais, os “fazedores” dos tempos do surgimento se utilizavam de elementos que já estavam por lá para montar/compor as paisagens primeiras, coisa que não era feita exatamente por meio de uma “qualidade misteriosa” que se presta para fundamentar aquelas concepções indo-europeias de criação e de autoria, como mostrava Benveniste. Ou era? O termo marubo equiparável a *augeo* (o “poder”...) – mas não às instituições imperiais que dele decorrem – parece ser *chinã*, cuja complexa extensão semântica será aqui vista apenas em alguns aspectos.<sup>16</sup> *Chinã* é traduzido pelos próprios Marubo por “vida”; é um atributo para animais e para a maloca (*shovo chinã aya*), mas não para uma canoa (*nōti chinã yama*). Compõe, como vimos, o nome do duplo mais velho da pessoa, o *chinã nató*. Ainda que assuma as feições de um termo-*mana*, seu papel nas configurações criativas em questão é bastante peculiar: aquele que o exerce de modo competente (o xamã) não se projeta sobre seus demais como um “mestre da verdade” detentor de um saber dinástico e palaciano (cf. Detienne, 1967). Ele justifica a sua competência, bem ao contrário, pela capacidade de articulação em um campo horizontal e intensivo no qual proliferam ao infinito os “donos/mestres”. *Chinãivo yora*, “pessoas pensadoras”, é uma tradução bastante aproximada para a designação dos xamãs (atuais e virtuais) que, com suas “palavras-pensamento” (*chinã vana*), alteram a todo instante os processos, agências e configurações do mundo.

Os donos/chefes, dizíamos, estavam presentes em sua forma sociológica desde os tempos primeiros. Os protagonistas da narrativa *Koñ Mai*

*Vana saiti*, o canto-mito “Fala da Terra-Névoa”, correspondem àqueles de um desenho (**figura 3**) em destaque na p. 156: chefes munidos de lanças e adornos corporais postados diante de suas malocas; extensões visuais de suas coletividades. O uso sistemático de agentes vegetais (psicoativos) joga aqui um papel importante – e desde os tempos primeiros. É o que se vê no seguinte trecho do canto *Koĩ Mai Vana* (Fala da Terra-Névoa):

(...)	<i>Wení mashtesho</i>	O surgimento terminado
	<i>Koĩ shōpa weno</i>	No vento de lírio-névoa
	<i>Ronokia ashōki</i>	No vento planam
35.	<i>Chinākia atya</i>	E planando pensam
	“ <i>Txipo kaniaivo</i>	“Os nascidos depois
	<i>Txipo shavá otapa</i>	Nas outras épocas
	<i>Awekima tsakai</i>	Onde será que
	<i>A shokomisi?”</i>	Poderão viver?”
40.	<i>Ikianō anā</i>	Assim eles dizem
	<i>Koĩ shōpa wenō</i>	Vento de lírio-névoa
	<i>Ronokia ashōki</i>	No vento planando
	“ <i>A anō neskai</i>	“Deixá-los assim
	<i>Noke enetĩpa”</i>	Nós não podemos”
45.	<i>Aki chināvaiki</i>	Pensam e então
	<i>Awē yove kemo</i>	Suas salivas-espírito
	<i>Pakekia ashōki</i>	Fazem logo cair
	<i>Mai shovimaya</i>	Para terra formar
(...)		

O canto *saiti*, que trata da formação do mundo, é composto por cenas de dialogicidade entre os espíritos/mestres de outrora, que decidem então “fazer” (*shovima*) ou “dar surgimento” (*wenima*) ao mundo primeiro. Observe que tais agentes ou elementos psicoativos (o lírio, *Brugmansia sp.*) são anteriores aos próprios espíritos demiurgos, eles mesmos surgidos a partir de seus “ventos”. No que se refere ao xamanismo atual, o vínculo entre “vegetais” ou “psicotrópicos” e formas de conhecimento e surgimento também se faz central. O “dono da ayahuasca” (*oni ivo*), chamado de Broto de Ayahuasca<sup>17</sup> (*Oni Shāko*), é quem pensa (*chinā*) pelo xamã, assoprando em seu ouvido (*Oni Shāko mĩ peshotka*, “Broto de Ayahuasca posta-se às suas costas”) o complexo encadeamento de fórmulas poéticas em que consiste um canto de cura. Se a pessoa não é familiar a Broto de Ayahuasca – o que só se torna possível por meio da ingestão progressiva do chá de *sua* planta –, não consegue aprender a falar, não entende os cantos e as palavras codificadas do discurso ritual. Vemos, mais uma vez, a imagem do dono ser mobilizada em dinâmicas centrais para o processo “criativo” xamanístico. Imagem que, diga-se de passagem, não se restringe aos Marubo, como podemos ver na seguinte passagem de Déléage sobre o xamanismo sharanawa:

A anaconda é então considerada como o enunciador dos cantos *rabi*. Este fato possui diversas consequências, mas vamos aqui avançar aos poucos. Voltemos então ao procedimento estilístico de condensação: é um mesmo paradigma, aquele da ingestão, que envolve as substâncias ativas (ayahuasca, chacrona, cactus), os mestres de tais substâncias em geral e a anaconda em particular. Isso significa que aquilo que o cantador vê, e que foi objeto de uma longa descrição, é ingerido. Ou ao menos que o espaço das visões, por si próprio já bastante condensado (planície e céu, aqui e lá), encontra-se condensado novamente: a morada dos mestres (*mana, nai*) transforma-se no ventre do cantador (*shaqui*). Ao con-

dicionar a ontologia das entidades observadas, a cosmologia se encontra assimilada ao interior do corpo do cantador. É no interior do corpo do cantador que se situam os mestres. (Déléage, 2005, pp. 270-271).<sup>18</sup>

Donos de maloca atuais, antigos ou virtuais; duplos-irmãos internos da pessoa que, também eles, assumem a feição de donos/mestres; donos, por sua vez, de “substâncias ativas” que desempenham um papel essencial na epistemologia xamanística pano. Por toda parte, as coletividades reunidas na figura dos donos se fazem presentes de forma marcante, sem indicar um centro preciso de irradiação nem uma hierarquia entre domínios e representantes. Se não posso estender o modelo fractal que se aplica ao caso marubo para a etnografia sharanawa, torna-se, no entanto, notável o complexo estatuto da espacialidade, interioridade e exterioridade que caracteriza este xamanismo.<sup>19</sup> Há aí um caráter ubíquo de extrema importância: uma mesma entidade pode se situar em dois lugares (os mestres estão em suas moradas // estão no ventre do cantador). É como se as duas referências coincidissem em um mesmo ponto de atualização (o corpo do xamã); como se a experiência visionária fosse, em outros termos, uma capacidade de alteração ou de percepção de que o cerne do conhecimento está alhures e, no entanto, potencialmente dentro da pessoa. A imagem privilegiada para esta fonte alheia de conhecimento é, mais uma vez, a dos donos/mestres – mas deslocados ou deslocáveis de seus centros, passíveis de estender ou de replicar as suas posições naquela dos xamãs cantadores.

O xamanismo e a mitopoiese marubo se baseiam, assim, em processos de alteração e de transformação (tanto no que se refere aos complexos cantos-pensamento *shōki*, quanto aos cantos-mito *saiti* e os cantos de espírito *iniki*). Nos *shōki*, os cantadores lançam mão de um “pensamento agentivo” realizado por meio de fórmulas poéticas pertencentes a um estoque virtual (cf. Cesarino, 2008, 2010). Se não posso entrar nos detalhes de tal esque-

ma e de seus processos de transformação, vale, no entanto, observar que o estoque das fórmulas (visíveis nos fragmentos do canto acima citado) não se encontra, mais uma vez, exatamente nos limites da “cultura” ou “tradição” marubo, ou então na criatividade individual de algum xamã (a não ser que se reinvente as noções de cultura, tradição e criatividade). As fórmulas poéticas foram concebidas nos tempos iniciais pelos espíritos. Constituem uma estrutura aberta de combinações, substituições, concatenações e recomposições a todo o tempo atualizadas pelo xamanismo. Provém dos locutores mais diversos, sejam estes os identificáveis ao *socius* visível (os Marubo), sejam aqueles pertencentes à miríade infinitista de entidades e espíritos que, com frequência, vem cantar aqui nesta terra. A mitopoiese configura propriamente um processo de mão dupla, de descida e subida do virtual ao atual, no qual informações e esquemas de combinação são a todo tempo resgatados do pano de fundo do sociocosmos e, simultaneamente, enviados de volta para o virtual na forma de inovações.

Um cantador que lança mão de certo conjunto de fórmulas em determinada performance ritual está, assim, compondo um novo *shôki* – e há indefinidos deles, empregados, por exemplo, para curar doenças diversas, para alterar substâncias que se tornam veículos para o *chinã* de algum agente, para resgatar duplos perdidos, para atacar desafetos, entre outros. A fonte de tal conhecimento será sempre atribuída a um outro: ao seu próprio irmão/duplo que, vivendo em moradas distantes, tornou-se uma entidade poderosa e, de longe ou no interior de seu corpo/maloca, o ensina a cantar; ao duplo/dono da ayahuasca, do rapé ou do lírio; a uma pessoa indefinida (*yora wetsa*) que, em sonhos, a ele entrega determinados implementos (rádios, filhotes de arara e de papagaio, lanças *paka*) transmissores de seu *chinã* ao cantador; aos seus parentes mortos que, noutras referências, seguem ensinando cantos aos que permanecem vivos aqui nesta terra. Todos, vale frisar, possuem a imagem de donos de maloca, de

xamãs/chefes de fala insigne, a cujo conhecimento o aspirante a xamã só tem acesso se, como dissemos, alterar (*wetsakea*, “tornar-se outro”; *yovea*, “espiritizar-se”) o seu “corpogente” (*yora*) para que seu duplo se torne agradável ao convívio das entidades diversas do cosmos. Mas é no processo de sedimentação ou de familiarização dos estoques virtuais pelo parentesco, bem como por sua coincidência com um coletivo determinado “Marubo”, que começam a aparecer alguns entraves.

### **Cosmopolítica e autoridade**

Vimos como a peculiar configuração da pessoa e da noção de dono/mestre demanda uma clivagem específica para o problema da autoria e da criação, seja no que se refere ao regime enunciativo de cantos polifônicos, seja no tocante aos procedimentos mitopoiéticos envolvidos na constituição do cosmos pelos espíritos demiurgos e pela atividade atual do xamanismo. No pano de fundo, está a imagem de autoridade projetada pelos donos/chefes, distante daquela mobilizada por certas instâncias do pensamento moderno e seu regime de propriedade. Na escala interna ou externa, uma configuração homóloga de inclusão está em jogo: o regime de conhecimento, dependente dos donos/duplos da maloca interna, se replica na conformação sociocósmica dos donos/espíritos espalhados por suas indefinidas posições que, mais uma vez, são homólogas à própria disposição reticular dos donos/viventes dispersos em suas malocas ao longo do curso do rio Ituí.

Antes que se consolidasse o nome “marubo” e a atual distribuição de malocas, parentelas e segmentos sociais, um conjunto de remanescentes de povos falantes de pano vivia na região localizada entre as cabeceiras dos rios Ituí e Curuçá, chamada de *Kapi Vana Wai*, “Plantação de Mata-Pasto”.<sup>20</sup> Pressionados pela exploração econômica do Vale do Juruá (AC) e por disputas internas, os fragmentos de povos Pano que falavam línguas diversas

se reuniam aos poucos sob a influência de grandes chefes/xamãs. Destes, destaca-se João Tuxáua Itsápapa que, a partir do início do século XX, começava a dar os contornos da sociedade atualmente chamada de Marubo. João Tuxáua e seus irmãos pajés fizeram com que os sujeitos belicosos que ali se reuniam passassem a adorar a perspectiva do parentesco e abandonassem a guerra.<sup>21</sup> Ensinava a todos cantos e rituais, que ele mesmo aprendia de outros entes, uma vez que João era xamã-sucuri, isto é, que seu *chinã nató* era filho dos duplos das sucuris e possuía, assim, capacidade para circular pelas diversas referências cósmicas.

Na primeira metade do século XX, desavenças e ataques mútuos de feitiçaria derivados de disputas por mulheres fizeram com que os Marubo se dividissem entre as calhas dos dois rios, abandonando assim a antiga “Plantação de Mata-Pasto” e a liderança de João Tuxáua. Este, no entanto, permaneceu sendo a autoridade *de jure* para os habitantes do alto Ituú: ainda que o antigo chefe falecido e sua parentela atual não possuam autoridade efetiva sobre as malocas de tal rio, são sempre reportados como a fonte principal do conhecimento especial até hoje transmitido. A presença de João Tuxáua e da antiga aldeia não permanece, entretanto, apenas na memória. Após a sua morte, o duplo do respeitado chefe migrou para o “fundo infinito de virtualidade social”, como diz Viveiros de Castro (2002). A própria aldeia segue existindo em sua referência paralela; transformou-se em um destino póstumo possível para aqueles que conseguem evitar o perigoso Caminho-Morte (*Vei Vai*), que liga esta terra à Morada do Céu-Morte (*Vei Nai Shavaya*). Veja como Tekápapa, um respeitado xamã rezador do alto Ituú, se refere a esta fonte presente em sua referência paralela:

*Askámái yora píti meramashō pimati chināya,*

Mas as pessoas que pensam em procurar comida para se alimentar,

*yora kakaya apaoaya yora, a askáse, awẽ chinã askáse.*

as pessoas que outrora foram chefes continuam com o mesmo pensamento/vida.

*Aská askai shokopaoavo,*  
Assim viviam os antigos,

*askái keyopaoavo yorarási.*  
assim acabaram outrora as pessoas.

*Aská aská atō vanarō ē nikāpaoa, vakeshnā,*  
Assim é que, quando criança, eu escutava o que eles diziam,

*yora kakayavonā, noke governo askátōs vanai, noke revomaya yora.*  
a gente chefe, nosso governo assim falava, as pessoas que nos espalharam.

*Noke shenirāsi chinanitāi ē vanarivi,*  
Eu digo o pensamento de nossos antigos,

*noke shenirāsi ipaoatōki vana,*  
digo o mesmo que eles diziam antes,

*noke kakaya, noke revomashō atō vana.*  
os nossos chefes, a fala daqueles que nos espalharam.

*Píti kōi meramashō yora awē yanimatō awē vana.*  
Diziam para as pessoas produzirem alimentos para comer.

(...)

*Noke governo rama yamashnaitō,*  
Tendo o nosso governo morrido há algum tempo,

*na noke anō noke tsasimati,*

aqueles que nos amadureciam,

*naivo waka revō awē nipawanamā,*  
lá na cabeceira deste rio onde eles moravam,

*awē nipawa shovo,*  
na maloca em que moravam,

*revo vosoa namā,*  
no encontro entre os rios,

*noke vake kanimai atō shokopawa,*  
no lugar em que crescemos,

*aivo matō ivokesh a niátō,*  
naquela colina da qual se tornaram donos por ali viverem,

*rama anose yora vakáraši awē awē yošiya.*  
agora de lá mesmo é que os duplos de gente nos ensinam.

*Ea askásevi, ea askásevi ea eri yama anose,*  
Eu também, eu também quando morrer vou para lá mesmo,

*a yora, yora vaká tsasimaya yora, noke governo.*  
[para onde estão] os duplos das pessoas maduras, o nosso governo.

*Askámēki ramaro, rama shavapachta, noke kakaya,*  
Mas agora, nos dias de hoje, o nosso chefe,

*noke governo rama yamashnaya*  
o nosso governo que morreu há anos,

*aivo vaká awẽ ipawanamã,*  
o duplo dele segue vivendo onde vivera outrora,

*noke vake kanimaya awẽ nípawaivo shaváse.*  
no lugar mesmo em que crescemos.

*Yove mai ayakeshõ awẽ niátõ,*  
Transformou-se em terra-espírito o lugar aonde ele vive

*anose awẽ yora atxikea.*  
e de lá mesmo ele pega as suas pessoas.

*Governo vaká anoserivi, ano noke vake kanitirivi.*  
O duplo do governo está lá mesmo, lá na terra onde crescemos.

*Aivo yorã noke viá.*  
Essa pessoa nos busca.

(...)

*Aká akai awẽ niátõ nõ aká noke chinã ka,*  
Assim tendo feito, para o lugar onde eles vivem nós vamos,

*a yorase noke nõ chinãti,*  
para aquela pessoa nós vamos,

*noke awẽ revomativo,*  
aquela que nos espalhou,

*noke awẽ vake tsasimativo,*  
que nos fez amadurecer,

*awẽ meiti noķẽ tsasimai,*  
aquela cujo trabalho nos amadureceu,

*awẽ yoinika noke noķẽ cheñi chinãmai,*  
aquela que nos dava a gordura de sua caça

*ashõ noke awẽ eneti,*  
e assim fazendo algo deixou,

*vakerãsi nõ kaniyatõ awẽ chinãyaķi noke ã eneti,*  
criando-nos o seu pensamento ele nos deixou,

*awẽ oni kosho ashõ noke ã amati, chinãishõ.*  
nos fez beber de sua ayahuasca soprocantada, pensada.

*Noke nõ veimãi, ase, noke onish akatsai,*  
Quando morreremos, sim, ele vai nos ajudar,

*noķẽ ashkãsh papa keská,*  
é como se fosse o pai de todos nós,

*yora onis aķi niaya, yosnã,*  
gente que vive para ser generosa, deus,

*yos keskánã askái awẽ niátõ noke aká.*  
é assim como deus que vive para nos ajudar.

*Neská ñikãtso.*  
É assim, escute.

*Yove rono, yove shaawe, shaawe osho,*  
Serpente-espírito, jaboti-espírito, jaboti branco,

*akárašivo yora yora shokosho anō vakeyati, aská,*  
toda essa gente vive junta para crescer, assim é,

*aská yora oĩnama yoranā, yove rono, yovē ĩper,*  
assim é esta gente invisível, serpente-espírito, grande sucuri-espírito,

*akárašivo yora shokorvi atō anō vakeyati.*  
toda essa gente vive junta para criar seus filhos.

*Vake shovisho, vake pakekãianamāshtashose*  
Fazendo crianças, ali mesmo onde a criança nasce

*ari chināyai kani*  
ela por si mesmo cresce pensante

*ari sheniwetsa vana keská.*  
e por si mesmo já fala como gente velha.

*Kani inai, sheniwetsa vana keská kaniti,*  
Vão crescendo, crescem com fala igual à de gente velha,

*ari initis, initis narokāi kai, shōiti,*  
por si mesmo cantam, vão imitando os cantos, os soprocantos,

*shōiti chināis kani inai, vakese, vakesemēķi.*  
crescem pensando nos soprocantos, mas são crianças, são mesmo crianças.

*Vake yosí kanisho,*  
Crianças que crescem sabidas,

*meiti chināi, meiti chināi,*  
pensando em trabalho, pensando em trabalho,

*wai akĩ, wai ashô, mai vanai,*  
vão fazendo roçado e, feito o roçado, plantam na terra,

*patsa vanai, sheki vanai ashô,*  
limpam a terra e, tendo plantado milho,

*pítikãimãinô yõini atô meramai,*  
quando a comida vai crescendo eles vão procurar caça e,

*yõini atô meramashô, yora ashkâsh kãtxivrãsho ato pimai.*  
tendo encontrado caça, a gente toda reúnem para dar de comer.

*Rono, rono aivô askái yove vanã iki,*  
Serpente, estas serpentes que falam seus cantos-espírito,

*wa yoverãsi vakeshô ikirvi yorã vakemarivi,*  
aqueles espíritos que são assim desde criança não são filhos de gente,

*yora wetsarãsi vakerivi,*  
são filhos de outra gente mesmo,

*õinama yorarãsi vake, vechã vake.*  
filhos de pessoas invisíveis, filhos de sucuri.

*Yove vechã vake, yove rono vake, yove shawẽ vake, vari shawẽ vake.*  
Filhos de sucuri-espírito, filhos de serpente-espírito, filhos de jaboti-espírito,  
filhos de jaboti-sol.

(Cesarino, 2008, pp. 333-337)

O discurso xamanístico se move em dois registros: o imediato e o mediado ou, em outros termos, o ostensivo e o deferencial (cf. Déléa-

ge, *op cit*). Tekápapa é um xamã rezador, um *kẽchĩtxo*, responsável por mobilizar espíritos auxiliares – os verdadeiros agentes e locutores dos cantos *shõki* –, por transmitir as narrativas cantadas *saiti* e por conduzir determinados rituais. Atribui a fonte de seu conhecimento, portanto, àqueles parentes metaforicamente chamados de “nosso governo”, uma tradução explícita das autoridades brasileiras que tanto cativam os Marubo. Em outros contextos de discurso, a tradução será feita de modo contrastivo com o governo “de vocês”, isto é, dos brancos ou *nawa*, de maneira análoga às comparações que reaparecem no discurso acima: “é como deus” (*yos keská*), “é como o pai de todos nós” (*noke ashkãsh papa keská*). O fato de a comparação se fazer justamente a partir de figuras prototípicas da autoridade na cultura ocidental – e, conseqüentemente, da autoria e da criação – não deve obscurecer as artimanhas da antropologia reversa que aí se delineia.

Tekápapa fala sobre “o duplo do governo”, isto é, sobre os duplos de João Tuxáua e de seus irmãos que seguem vivendo “para si mesmos” na Plantação de Mata-Pasto (note mais uma vez o uso de sufixos reflexivos). Noutros tempos, este dono de maloca envolvia ou abarcava o conjunto de pessoas que ali viveu, assim evitando a sua possível dispersão – risco análogo àquele que os chefes/corpos (*warah*) dos Kanamari vêm minimizar com seu potencial de aglutinação, como bem mostrou Luiz Costa (2007). A proliferação se tornava possível por meio da transmissão de seu *chinã* via cantos, palavras e, mais apropriadamente, alimentos e substâncias psicoativas (ayahuasca) potencializadas pela ação xamanística. Alimentos: os chefes, que “são como nosso pai”, os faziam crescer e amadurecer (leia-se: tornar-se pessoa, gente, *yora*) através da caça e do trabalho no roçado. O uso estratégico de “pai” (*papa*) por Tekápapa não deve, evidentemente, ser confundido com aquele comentado por Strathern na seguinte passagem:

Em algumas situações, a procriação se torna uma metáfora par aspectos de relações de propriedade, tal como em certas conceitualizações euro-americanas do trabalho não-alienado. Isso pode ocorrer para os produtos de trabalho mental ou intelectual cujo valor de mercado inclua seu crédito ao produtor [*producer*]. Eles trazem o nome do produtor e a relação entre este e seu produto é de identificação. (...) Tal propriedade é culturalmente validada como uma extensão de pessoas, frequentemente em um idioma de procriação, tal como nas reivindicações de direito moral dos criadores sobre suas criações ou de paternidade do autor. De fato, a linguagem do parentesco foi uma importante fonte de analogia nos primeiros esforços para estabelecer o reconhecimento do copyright autoral. (1998, pp. 214-215)<sup>22</sup>

O recurso ao termo “pai” feito por Tekápapa está atrelado a uma reflexão específica<sup>23</sup> destinada a mim, o antropólogo que gravou e transcreveu o depoimento em questão – alguém que deveria entender bem de “deus” e de “governo”. Logo após lançar mão de recursos comparativos, Tekápapa dá início a uma exemplificação didática: “é assim, escute”. O que se segue acaba por revelar uma via alternativa aos pressupostos que sustentam os termos do léxico brasileiro/ocidental, tomado de empréstimo pela reflexão do xamã – aquele tributário de uma tradição na qual um criador tem direitos morais sobre suas criações, direitos concebidos em termos da paternidade de um autor sobre propriedades “que são extensões” de sua pessoa, como diz Strathern.

Espírito-Jaboti e Espírito-Serpente são as coletividades da cartografia virtual escolhidas para a exemplificação: em suas referências, tudo se passa de maneira análoga à dos viventes. Trabalhos no roçado, comensalidade, reciprocidade. Crescem por si mesmo cantando; aprendem ao imitar ou reproduzir cantos, exatamente da mesma maneira como o

fazem os aprendizes de xamá nos tempos atuais. Os *romeya*, por sua vez, sejam estes os atuais ou os do tempo de João Tuxáua, imitaram estes mesmos cantos daqueles povos de espírito que conheceram em outras referências. Estes, que também “vivem para si cantando/imitando”, de quem terão pela primeira vez escutado os cantos?<sup>24</sup> Questão insolúvel: a cartografia virtual xamanística não concebe um centro único para o qual convergem suas expressões – tratadas por nós como bens, imateriais ou intangíveis.

Donos e chefes confirmam sua autoridade exatamente ao se projetarem para outrem, isto é, para o plano virtual. Donde as regressões ao infinito características deste e de outros regimes amazônicos de conhecimento e de autoria, avessa à divisão entre mente e mundo sobre a qual se fundam as metafísicas modernas e seu “modelo apropriativo da criatividade”, como diz James Leach (2004, p. 162). Isso posto, não há como imaginar alguma espécie de propriedade intelectual atribuída à mente e à criatividade individual de um autor. O regime de autoria e os critérios referentes à a relação entre pessoas e conhecimentos está atrelado às *tecnologias rituais de acesso ao virtual*,<sup>25</sup> ou seja, às formas de se constituir um “corpogente”, à peculiar transformação dos *romeya* em uma espécie de espaço recursivo ou de evento multiposicional, no qual são postas em jogo as múltiplas vozes dos outros. O campo de autoria aí delineado demanda estratégias específicas de resguardo ou proteção, que independem daqueles critérios baseados na identidade (e suas decorrentes políticas de segregação) ou na individualidade (e seu regime de apropriação).<sup>26</sup> As tecnologias rituais são responsáveis por colocar a pessoa em contato com o campo relacional sociocósmico regido por certo regime de dom, cujas capacidades conectivas são por definição indefinidas, ilimitadas, avessas a circunscrições em domínios. O xamanismo marubo visa, sobretudo, isso: fazer com que a pessoa seja

capaz de estabelecer vínculos com o virtual, por meio dos quais novos conhecimentos adentram na “cultura”.<sup>27</sup> Como pensar, porém, as suas interfaces com as reificações do regime de mercadoria que se torna cada vez mais presente?<sup>28</sup>

Dizer que o modo de criação marubo repousa na replicação virtual de subjetividades não significa dizer que este esteja entregue, novamente, a alguma espécie de coletivismo primitivo (Kirsch, 2004, p. 24), ou então que não haja qualquer reivindicação de posse sobre conhecimentos tais como cantos e padrões gráficos. Vale notar também que o modo de criação aqui investigado não partilha da ideologia romântico-nacionalista que se atribui aos povos indígenas pela cultura brasileira.<sup>29</sup> O conhecimento xamanístico marubo também não se equipara, ao menos imediatamente, com os critérios que fundamentam a política cibernética do *Creative Commons*. Este se baseia, justamente, em um domínio comum lastreado na ideia de liberdade (por oposição às restrições da propriedade privada), que não traduz bem as expectativas do caso marubo. A virtualidade xamanística é uma replicação de donos/mestres e não exatamente um campo livre.

À replicação infinitista de donos, isto é, de redes de aliança e de influência, não se segue um idioma como o da propriedade sobre coisas ou ideias, mas sim o da apreensão de coisas e ideias de outrem (cf. Viveiros de Castro, 2002). Ainda assim, a circulação apreensiva não é um mero furto de materiais alheios, mas o estabelecimento de um campo relacional que se estende potencialmente ao infinito. Uma aliança que exige toda uma série de constrangimentos por parte daquele que toma conhecimentos de outrem (ele é um parente dos espíritos que visita, será cobrado por estes se desaparecer dali por muito tempo, por exemplo) e que assim se distingue dos desimpedimentos coletivos. Mas quem disse, por outro lado, que a virtualidade ciber-

nética é algo meramente livre? Todo participante de uma rede virtual que não esteja voltado apenas para fins egoístas sabe que a reciprocidade é regra do jogo – algo similar ao que mostrou Strathern (2004) em seu uso heurístico da circulação de conhecimento em ambientes científicos/acadêmicos. É isso que impulsiona a dinâmica *peer to peer*, entre outras experiências contemporâneas que também se inscrevem no regime do dom.<sup>30</sup> Neste ponto, a análise de Strathern sobre a Papua Nova-Guiné mostra-se esclarecedora:

Começamos, então, a enxergar porque múltiplas reivindicações desta espécie nunca poderiam ser equiparadas a interesses coletivos comunais em regimes baseados na propriedade. Neste limite, direitos comunais podem ser imaginados como inalienáveis por oposição aos direitos alienáveis da propriedade ou mercadoria, separando assim a distribuição de dons das transações comerciais. Por contraste, numa situação tal como a encontrada naquelas práticas da Papua Nova-Guiné para as quais qualquer coisa é passível de ser negociada [*amenable to transaction*], e onde dívidas pressupõem obrigações [*enchainment*] para com outros (e também o reverso), não se pode especificar as condições sob as quais coisas são alienáveis ou inalienáveis. O que deve ser interminável e infinitamente especificado são as condições de relação [*relationship*], pois as relações não possuem pesos e valores iguais. Esta é outra espécie de infinitude. (*idem*, p. 102)

Tomando de empréstimo os termos da autora, também entre os Marubos o peso parece recair, menos nas coisas (cantos, desenhos etc) e mais nas condições de relação por meio das quais o conhecimento se torna possível. Menos, portanto, na propriedade, mais nas tecnologias ou nos modos de transformação que permitem o acesso ao campo virtual de relações.<sup>31</sup>

## O problema da circulação

É contra esse pano de fundo que dilemas relacionados à circulação de saberes (e suas respectivas reinvenções criativas) têm surgido nos últimos tempos. Os xamãs rezadores sempre foram ciosos de seus cantos *shōki*, sempre se preocuparam com sua circulação indevida em uma parentela afim, que poderia desvalidá-los ou então roubar (*keroma*) certa “tecnologia xamânica” detida por um segmento social específico. Nos dias de hoje, alguns passaram também a temer que os conhecimentos de seus antigos (*noke shenirasĩ tanáti*) caíam nas mãos de povos Pano tais como os Katakina e os Yawanawa. Trata-se de uma inflexão e de um temor partilhado por alguns marubo que começam a estabelecer contatos mais sistemáticos com o idioma da “cultura” e da “identidade” presente nas cidades adjacentes (Atalaia do Norte, no Amazonas, e Cruzeiro do Sul, no Acre), nas relações com determinados agentes não-indígenas e com outros povos mais instrumentados no “comércio de culturas” (Harrison, 1993). Nas reuniões realizadas nas aldeias do alto Ituí em que se procura refletir sobre os processos cada vez mais constantes de circulação de saberes (pelas visitas de cinegrafistas e documentaristas, pelos intercâmbios dos professores marubo com outros povos indígenas, pela própria atividade dos pesquisadores e pela progressiva articulação de uma rede xamanística regional), vai aos poucos surgindo um idioma de proteção de conhecimentos que se aproxima da lógica dos bens, do fechamento no discurso de proteção da identidade e da “cultura”.

Se em outras instâncias, tal como a relacionada à micropolítica da cidade de Atalaia do Norte e seu “mercado de projetos”, este discurso parece ser de fato predominante, nas malocas do rio Ituí ele é ainda algo novo, sujeito a polêmicas, incompreensões, dissensões e processos de tradução (sobre os quais caberia um estudo à parte). Quem regularia a

circulação de saberes, lá onde não se encontra um ponto central de representação (um chefe geral, ou mesmo uma ONG) e proliferam os donos/mestres em suas malocas e respectivas redes de parentesco? Onde passaria o corte entre o interior e o exterior disso que é menos um “povo” fechado, uma mônada autossuficiente, e mais um conglomerado de relações? Aos argumentos da proteção e do fechamento (que vão desde discussões sobre a presença de estrangeiros nas aldeias até as viagens de jovens para visitar etnias vizinhas), seguem-se extensas discussões sobre os processos de aquisição (*viá*), por exemplo, do saber relacionado à arquitetura das malocas do Povo-Subaquático nos tempos remotos. Temia-se, em certa circunstância, que os Katukina e os Yawanawa “roubassem” tal saber (útil, quiçá, para os seus processos de reinvenção da tradição ou, como se diz, de “resgate cultural”): um saber que os antigos marubo, por sua vez, já haviam tomado de outrem...

Mesmo que a influência do “léxico metropolitano” da propriedade e da “cultura” (cf. Carneiro da Cunha, 2009) comece a se mostrar maior nos últimos anos no alto Ituí, o sistema marubo já traz consigo todo um *savoir faire* e um conhecimento sobre processos de transação e de circulação: o desafio está em compreender o entrecruzamento dos dois registros. Os antepassados já estabeleciam relações com estrangeiros que, muitas vezes, pareciam mesmo escapar de uma pura lógica do dom, tal como no caso da obtenção de machados junto ao Inca, como relata o *saiti* “Pedindo machado ao Inca” (*Inka Roë Yōká*) (cf. Colpron & Cesarino, 2010). Dependentes ou não das valorações que as aproximam da troca de mercadorias (cf. Harrison, 1993), as transações formam a tessitura das narrativas míticas; mostram que a “cultura” marubo sempre foi “aculturada” (cf. Carneiro da Cunha, *op cit*; Viveiros de Castro, 2002), composta de aquisições familiarizadas pelo processo de parentesco. O sistema em questão estabelece um complexo jogo entre a “exo-orientação” e a configuração de

um campo interno ou, melhor dizendo, de uma posição definida de parentesco: é da articulação entre estes dois movimentos (notável tanto no trânsito entre virtual e atual quanto nas vizinhanças do mosaico marubo com seus coletivos adjacentes) que surgem as formações de sentido (ou conhecimento) e seus respectivos regimes de controle.

O que ocorre, porém, quando a multiplicidade e os procedimentos de conexão se confrontam com os idiomas do fechamento, da proteção e da propriedade? Como conciliá-los, mais ainda, com as necessidades de se estabelecer mecanismos que, de fato, garantam uma margem de manobra diante da iminente apropriação mercantil e dos idiomas do Estado? Eis algumas perguntas que poderiam ser desenvolvidas a partir daqui. As considerações das páginas anteriores devem servir de parâmetro para que se reflita sobre as “políticas de escala” referentes aos níveis locais e nacionais, lá onde os primeiros têm sido historicamente dominados pelos conceitos e pelas políticas dos segundos. O exercício em torno das variações ontológicas não pressupõe a incomensurabilidade como um obstáculo, mas sim como um desafio ao diálogo e ao pensamento. Algo possível, imagina-se, desde que não se tome por princípio a (mono)lógica do consenso.

## Notas

- \* As distintas etapas da pesquisa que deram origem ao presente artigo foram realizadas com o apoio do CNPq e da FAPERJ (Núcleo Transformações Indígenas/ PRONEX), do C.N.R.S. (Bourse Legs Lelong), da Wenner-Gren Foundation, da FAPESP e da Fundação FORD. Agradeço a Luiz Antonio Lino da Silva Costa, pela leitura atenta de uma versão do presente texto, bem como aos membros do projeto “Efeitos da proteção de direitos intelectuais e culturais sobre povos e conhecimentos tradicionais: estudos de caso no Brasil”, pelas instigantes discussões realizadas em torno das ideias aqui colocadas.
- 2 A noção de dono/mestre é recorrente nas terras baixas da América do Sul. Viveiros de Castro já havia notado o seu rendimento conceitual em textos diversos, tal como

- em seu artigo sobre o perspectivismo ameríndio (2002). Recentemente, Fausto (2008) ofereceu uma extensa revisão sobre o assunto.
- 3 Chefe (*kakaya*) e xamá (*romeya* ou *kēchĩtxo*) são figuras convergentes entre os Marubo: um bom chefe deve ser também um xamá rezador, muito embora alguns se destaquem sobre os demais por conta de suas habilidades excepcionais. Os xamãs *romeya*, por sua vez, são apenas alguns, e não coincidem necessariamente com os chefes/donos de malocas. Para mais informações sobre o assunto, veja o trabalho de Ruedas (2001, 2004) sobre a chefia e a política entre os Marubo.
  - 4 «Humano» não faz referência a «humanidade», ao elo comum entre todos os povos que diferencia os *Homo sapiens sapiens* da fauna e da flora, mas sim a uma determinada qualidade constitutiva das sociocsmologias ameríndias e de seus peculiares registros temporais (cf. Viveiros de Castro, 2006).
  - 5 Veja Viveiros de Castro (2002, p. 354) para considerações sobre entidades desta espécie.
  - 6 No sentido de Lima (1996) e de Viveiros de Castro (2002).
  - 7 A replicação da imagem “dono” (e suas variações tais como “corpo”, “mestre” e “chefe”) para escalas indefinidas pode ser encontrada em outras cosmologias ameríndias: veja, por exemplo, os estudos de Costa (2007) sobre os Kanamari, de Bonilla (2005) para os Paumari e de Kohn (2007) para os Ávila Runa, entre outros.
  - 8 A definição genérica de propriedade como uma “distribution of social entitlements” proposta pelo mesmo autor (*op cit*, p. 7) também soa vaga para o caso em questão. Não se pretende aqui, como se verá, testar definições antropológicas gerais, mas sim investigar os contornos conceituais de um determinado regime de conhecimento.
  - 9 Montagner (1996, p. 66) diz que a maloca central é o corpo do pajé, do qual sai um grande caminho-espírito (*yove vai*), decorado com o padrão losangular *tao peika*. As diversas malocas que circundam a principal são dos espíritos e estão distribuídas em seus respectivos patamares (estratos celestes e terrestres).
  - 10 Veja Viveiros de Castro (2006, p. 325) para um argumento similar a propósito dos espíritos amazônicos.
  - 11 A metáfora do rádio, empregada também pelos Marubo, é já clássica nas terras baixas sul-americanas.
  - 12 E ontologicamente incompatível, portanto, com as dicotomias engessadas (tais como

*input e output*, entre outras) pressupostas por estudos cognitivistas dedicados aos ditos regimes tradicionais de conhecimento (cf. Boyer 1990, p. 177, entre outras).

- 13 Este é um ponto de contraste possível com as generalizações propostas por Harrison (1992, 2002) a partir, sobretudo, de uma noção de identidade *passé par tout*. Leach (2003, p. 138) parece mais sensível ao ponto, não apenas no que concerne ao seu estilo conceitual, mas também, justamente, em sua discussão sobre a incompatibilidade da noção de identidade com o regime de criação entre os falantes de Nekgini.
- 14 Estudado com mais detalhes em Cesarino (2010 a).
- 15 Algo similar ao que notou Tedlock (1986) para o *Popol Vuh* maya-quiché.
- 16 Veja Cesarino (2008) para mais detalhes.
- 17 *Banisteriopsis caapi*.
- 18 “C’est donc l’anaconda qui est considéré comme l’énonciateur des chants *rabi*. Ce fait a de nombreuses conséquences mais il convient à ce stade de procéder lentement. Revenons donc sur le procédé stylistique de condensation: c’est un même paradigme, celui de l’ingestion, qui permet de penser à la fois les substances actives (ayahuasca, chacruna, cactus), les maîtres de ces substances en général, et l’anaconda en particulier. Cela signifie que ce que voit le chanteur, ce qui a fait l’objet d’une longue description, est ingéré. Ou du moins que l’espace des visions, déjà fortement condensé (plateau *et ciel*, ici *et là*), est à nouveau condensé: le séjour des maîtres (*mana, nai*) devient le ventre du chanteur (*shaqui*). La cosmographie conditionnant l’ontologie des entités observées se trouve assimilée à l’intérieur du corps du chanteur. C’est à l’intérieur du corps du chanteur que se situent les maîtres.” Todas as traduções de citações em língua estrangeira são minhas, exceto quando discriminado de outra forma na bibliografia.
- 19 O fenômeno em questão possui conexões, guardadas as devidas diferenças de sentido, com os modelos recursivos identificados por Wagner (1991) para a pessoa melanésia e, também, por Gell (1998) em seu estudo dos processos de animação e da pessoa distribuída. A *recursividade* partilhada por tais distintos casos impede, justamente, o uso de arsenais analíticos provenientes de dicotomias fixas tais como todo/parte, interior/exterior, mente/mundo, entre outras sobre as quais se funda grande parte do pensamento moderno ocidental. Donde a necessidade de se reservar um campo específico de investigação para a ontologia marubo, em

conexão com outros regimes ocidentais de conhecimento (tais como as teorias do virtual) distintos, por exemplo, das matrizes cognitivistas de que se valem certas antropologias.

- 20 *Kapi: Senna alata, Cassia alata.*
- 21 Ruedas (*op cit*) oferece estudos etnográficos mais detalhados a respeito da etnogênese marubo, que não pode ser aqui aprofundada. Tampouco se trata de explorar a fundo as consequências da política marubo ou amazônica, mas apenas apontar para algumas linhas de força relacionadas aos argumentos do presente texto.
- 22 “In some situations procreation itself becomes a metaphor for aspects of property relations, as in certain Euro-American conceptualizations of unalienated labour. This can be so for the products of mental or intellectual labour whose market value includes their accreditation to the producer. They carry the producer’s name and the relationship between producer and product is one of identification (...). Such property is culturally validated as extensions of persons, often in quasi procreative idiom, as in the appeal to the moral right of creators to their creations or to the paternity of the author. Indeed, the language of kinship was an important source of analogy in early struggles to establish the recognition of authorial copyright (...).”
- 23 Ainda que *papa* (F, FB) pertença à terminologia de parentesco marubo e que seja, inclusive, encontrado nas narrativas míticas, o termo parece de fato aqui ser empregado numa estratégia discursiva de comparação.
- 24 O problema da imitação está no cerne da epistemologia xamânica marubo e não poderá ser desenvolvido com detalhes aqui. Note-se, no entanto, que ele não se refere ao sacrossanto problema da *mimesis*, fundador dos discursos filosóficos greco-ocidentais: apontam para uma teoria local cujos contornos são aqui apenas delineados. Também alhures, mas numa direção diversa, a imitação estrutura um modo de conhecimento alternativo, como escrevem Leach & Aragon (2008, p. 619) sobre o teatro de sombras japonês.
- 25 Não se pretende aqui ressuscitar as velhas “técnicas arcaicas do êxtase” de Mircea Eliade, mas sim apontar para o conjunto de conhecimentos rituais mobilizados para a transformação e agência xamanísticas.
- 26 Penso aqui no artigo de Kalinoe (2004, pp. 45-46) sobre um aborígine australiano que, envolvido em um processo com *Reserve Bank of Australia* por conta da repro-

dução de um motivo tradicional, acabou por se configurar na posição de autor pelo sistema legal. Do ponto de vista de sua comunidade de origem, era, porém, considerado como detentor do conhecimento que terminou por ser comercializado.

- 27 Os vínculos da pessoa-xamã com outrem não se fazem sempre nos moldes da relação mestre-xerimbabo (cf. Fausto, *op cit*). Os xamãs rezadores (*shōikiya*) possuem determinados agentes, tais como onças e os projéteis animados *rome*, empregados para fins rituais específicos. Estes, no entanto, não são responsáveis por trazer conhecimentos para dentro do campo da cultura. Os interlocutores-outros responsáveis pela introdução de cantos, padrões gráficos e outros elementos não se anexam à pessoa do xamã (e vice-versa), mas mantêm com seus duplos vínculos de parentesco diversos (tios maternos, *kokavo*, ou paternos, *epavo*; irmãos mais velhos, *otxivo*, ou primos cruzados, *txaivo*) que variam de acordo com a seção do povo-espírito em questão e implicam distintas posições relacionais (assimétrica no caso da relação com tios/sogros-espírito, simétrica no caso de irmãos classificatórios).
- 28 Refiro-me aqui à distinção entre *gift societies* e *commodity societies* propostas por Marilyn Strathern em *The Gender of the Gift* (1998), mas sem imaginar que isso implique em transportar para o caso em pauta um Grande Divisor: o xamanismo marubo parece ter critérios próprios para pensar transações que transbordam a dádiva e seus processos de replicação – muitas das quais provavelmente presentes em outros momentos de sua história (tal como, por exemplo, na busca de machados junto ao Inca [cf. Cesarino & Colpron, 2010]). Há convivências e sobreposições, mesmo lá onde uma lógica parece de fato predominar sobre a outra.
- 29 Para um caso similar, veja o estudo de Aragon & Leach (*op cit*) sobre as artes da Papua Nova Guiné e o Estado, bem como Brown (2004) para povos ameríndios da América do Norte.
- 30 Há outras convergências possíveis entre estes dois recortes do virtual aqui discutidos: o movimento *Creative Commons* prevê uma diversidade de licenças adaptáveis às intenções do criador ou difusor. Tal diversidade pode ser fonte para a introdução de níveis distintos de proteção (cf. Kalinoe 2004, p. 54) às tecnologias e aos conhecimentos virtuais xamanísticos.
- 31 Algo similar ao que, mais uma vez, Leach & Aragon notaram para a arte javanesa (*op cit*, p. 621).

## Bibliografia

AGAMBEN, G.

2007 *Profanações*. São Paulo, Boitempo Editorial.

BENVENISTE, E.

1995 *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. Campinas, Editora da Unicamp, 2 vols.

BONILLA, O.

2005 “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari”. *Mana* 11 (2), pp. 41-66.

BOYER, P.

1990 *Tradition as Truth and Communication: a cognitive description of traditional discourse*. Cambridge, Cambridge University Press.

BROWN, M.

2004 “Heritage as property”, in VERDERY, K.; HUMPHREY, C. (eds). *Property in Question*. Oxford/ New York, Berg.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

2009 *Cultura com Aspas*. São Paulo, Cosac&Naify.

1998 “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana* 4 (1), pp. 7-23.

CESARINO, P. N.

2008 *Oniska – a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ, pp. 469.

2010 “Entre le verbe et l’image: le système mythopoétique marubo”. ms.

CESARINO, P. N.; COLPRON, A-M.

2010 “O sol e o machado: a figura do Inca pano através dos casos marubo e

shipibo-conibo”, ms.

COSTA, L.A.L.S.

2007 *As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. Museu Nacional/ PPGAS/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DÉLÉAGE, P.

2006 *Le Chamanisme Sharanahua* (Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel). Doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 720.

DEMIAN, M.

2004 “Seeing, knowing, owing: property claims as revelatory acts”, in HIRSCH; STRATHERN, M. (eds). *Transactions and Creations*. Oxford/ New York, Bergham Books, pp. 60-85.

DETIENNE, M.

1967 *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaique*. Paris, Maspero.

FAUSTO, C.

2008 “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana* 14 (2), pp. 329-366.

FOUCAULT, M.

2009 *O que é um autor?* Lisboa, Nova Vega.

FRYE, N.

2002 *Fábulas da Identidade: Estudos de Mitologia Poética*. São Paulo, Nova Alexandria.

HANN, C. M.

1998 *Property Relations: renewing the anthropological tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

HARRISON, S.

1992 “Ritual as intellectual property”. *Man* (N.S.) 27, pp. 225-244.

- 1993 "The commerce of cultures in Melanesia". *Man* (N.S.) 28, pp. 139-158.
- 2002 "The politics of resemblance: ethnicity, trademarks, head-hunting". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 8, pp. 211-232.
- HOBBS, T.  
1979 [1651] *O Leviatã*. São Paulo, Abril Cultural.
- KALINOE, L.  
2004 "Legal options for the regulation of intellectual and cultural property in Papua New Guinea", in E.Hirsch e M.Strathern (eds). *Transactions and Creations*. Oxford/ New York, Bergham Books, pp. 40-60.
- KIRSCH, S.  
2004 "Property limits: debates on the body, nature and culture", in HIRSCH; STRATHERN, M. (eds). *Transactions and Creations*. Oxford/ New York, Bergham Books, pp. 21-40.
- KOHN, E.  
2002 *Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*. Phd Dissertation, University of Wiscosin-Madison.
- LEACH, J.  
2003 "Owning creativity: cultural property and the efficacy of Custom on the Rai Coast of Papua New Guinea", in *Journal of Material Culture* 8 (2), pp. 123-143.
- 2004 "Modes of creativity", in HIRSCH; STRATHERN, M. (eds).. *Transactions and Creations*. Oxford/ New York, Bergham Books, pp. 151-176.
- LEACH, J.; ARAGON, L.  
2008 "Arts and owners: intellectual property law and the politics of scale in Indonesian arts", in *American Ethnologist* 35 (4), pp. 607-631.

LIMA, T.S.

- 1996 “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”, in *Mana* 2 (2), pp. 21-49.

MONTAGNER, D.

- 1996 *A Morada das Almas*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

RISÉRIO, A.

- 1993 *Textos e Tribos*. Rio de Janeiro, Imago.

RUEDAS, J.

- 2001 *The Marubo Political System*. PhD Thesis. Tulane University.
- 2004 “History, ethnography, and politics in Amazonia: implications of diachronic and synchronic variability in Marubo politics”, in *Tipiti* 2 (1), pp. 23-65.

STRATHERN, M.

- 1998 *The Gender of the Gift*. Berkeley, University of California Press.
- 1998 “Divisions of interest and languages of ownership”, in HANN, C.M. (ed). *Property Relations*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 214-233.
- 2004 “Transactions: an analytical foray”, in HIRSCH; STRATHERN, M. (eds). *Transactions and Creations*. Oxford/ New York, Bergham Books, pp. 85-110.

TEDLOCK, D.

- 1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 2002 *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, CosacNaify.
- 2006 “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo* 14/15, pp. 319-339.

ABSTRACT: This paper aims to explore the conceptual problems relating to the figures of the owners/masters among the Marubo (a Panoan-speaking people of Western Amazonia). Through the ethnographical study of shamanism, personhood and cosmology of this people, issues about authorship, modes of creativity and circulation of knowledge will be explored in the text. The paper offers an investigation about the shamanistic conceptions relating to the production of knowledge and its mechanisms of control, thus offering certain cues to the understanding of transformations involved in the relations between the non-indigenous world and its property regime.

KEY-WORDS: Shamanism, Knowledge, Authorship, Person, Cosmology.

Recebido em maio de 2010. Aceito em agosto de 2010.