

# ARTES CÊNICAS

**ATOR-XAMÃ:  
CAMINHOS DE UMA  
REINDIGENIZAÇÃO POÉTICA**

*MATHEUS SANTANA CARDOSO GOUVÊA*



Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro  
Programa de Pós-Graduação  
Mestrado e Doutorado em Artes Cênicas

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
JANEIRO DE 2019**

**Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO**

**Centro de Letras e Arte - CLA**

**Programa de Pós Graduação em Artes Cênicas - PPGAC**

**Matheus Santana Cardoso Gouvêa (Matheus Way)**

**Ator-Xamã: Caminhos de uma reindigenização poética**

**Dissertação de Mestrado**

**Volume I**

**Rio de Janeiro**

**2019**

**Matheus Santana Cardoso Gouvêa (Matheus Way)**

**Ator-Xamã: Caminhos de uma reindigenização poética**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas, PPGAC, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Artes Cênicas.

Orientador: André Luís Gardel Barbosa  
Coorientador: Co-orientador

**Volume I**

**Rio de Janeiro  
2019**

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

G719 Gouvêa, Matheus Santana Cardoso  
Ator-Xamã: Caminhos de uma reindigenização  
poética / Matheus Santana Cardoso Gouvêa. -- Rio  
de Janeiro, 2019.  
98 f. ; 30cm

Orientador: André Gardel.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do  
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação  
em Artes Cênicas, 2019.

1. Ator-performer-xamã. 2. Xamanismo. 3. Borum  
Krenak. 4. Teatro-Ritual. 5. Reindigenização  
poética. I. Gardel, André, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO  
Centro de Letras e Artes - CLA  
Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas - PPGAC

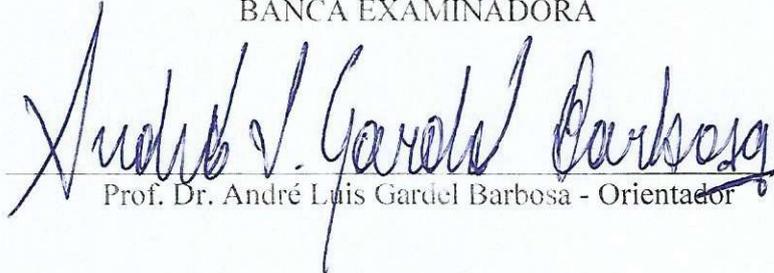
**“ATOR-XAMÃ:  
CAMINHOS DE UMA REINDIGENIZAÇÃO POÉTICA”**

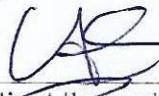
por

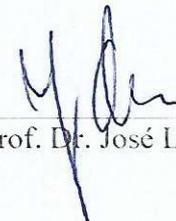
**MATHEUS SANTANA CARDOSO GOUVÊA**

*Dissertação de Mestrado*

BANCA EXAMINADORA

  
Prof. Dr. André Luis Gardel Barbosa - Orientador

  
Prof. Dr. Cláudio Alberto dos Santos (UFSJ)

  
Prof. Dr. José Luiz Ligiero Coelho (UNIRIO)

A Banca Considerou a Dissertação:   Aprovada  

Rio de Janeiro, RJ, em 16 de janeiro de 2019

*In memoriam de Dayane e Laurita.*

## **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente aos meus pais, Ângela e José.

Agradeço aos amigos e professores dessa jornada e em especial ao meu orientador André Gardel.

Agradeço aos Krenaks que me receberam em suas terras e me acolheram em suas casas como família. Agradeço especialmente ao Apurinã, que sempre abriu as portas para que pudesse realizar essa pesquisa junto de seu povo. Agradeço a Dona Marilza, e a todos seus filhos, genros e netos, que sempre foram muito receptivos.

Agradeço ainda ao Orivaldo, meu companheiro, que esteve sempre ao meu lado, me apoiando.

Por último, agradeço aos bons encontros.

*O Andarilho - Manoel de Barros*

*Eu já disse quem sou Ele.*

*Meu desnome é Andaleço.*

*Andando devagar eu atraso o final do dia.*

*Caminho por beira de rios conchosos.*

*Para as crianças da estrada eu sou o Homem do Saco.*

*Carrego latas furadas, pregos, papéis usados.*

*(Ouço arpejo de mim nas latas tortas.)*

*Não tenho pretensões de conquistar a inglória perfeita.*

*Os loucos me interpretam.*

*A minha direção é a pessoa do vento.*

*Meus rumos não têm termômetro.*

*De tarde arborizo pássaros.*

*De noite os sapos me pulam.*

*Não tenho carne de água.*

*Eu pertenço de andar atoamente.*

*Não tive estudamento de tomos.*

*Só conheço as ciências que analfabetam.*

*Todas as coisas têm ser?*

*Sou um sujeito remoto.*

*Aromas de jacintos me infinitam.*

*E estes ermos me somam.*

## Resumo

A presente pesquisa trata de uma investigação artística que buscou estabelecer relações entre o ator-performeer e o xamã ameríndio. Mais especificamente, buscou-se através do estudo das manifestações rituais, culturais, artísticas, religiosas e espirituais dos indígenas Borum Krenak, re-ver certas questões relacionadas às teatralidades e performatividades ameríndias e criar pontos de intercessão, contágio e aliança entre elas e o trabalho do ator-performer contemporâneo. Tratando-se de uma pesquisa sobre arte e em arte, empregou-se aqui o método cartográfico - ou método atropofágico. Sendo assim, a cartografia aqui apresentada fala tanto da arena cosmopolítica ameríndia quanto das suas implicações em um trabalho de investigação atoral.

**Palavras-chave:** Ator-performer-xamã, Xamanismo, Borum Krenak, Teatro-ritual.

## **Abstract**

The present research speaks of an artistic investigation that sought to establish relations between the actor-performer and the Amerindian shaman. More specifically, through the study of the ritual, cultural, artistic, religious and spiritual manifestations of the Borum Krenak natives, we sought to re-see certain issues related to Amerindian theatricalities and performativities and to create points of intercession, contagion and alliance between them and the work of the contemporary actor-performer. Because it is a research on art and art, the cartographic method - or atropo- phagic method - was used here. Thus, the cartography presented here speaks of both the Amerindian cosmopolitical arena and its imbalances in an atoral research work

**Keywords:** Actor-performer-shaman, Shamanism, Borum Krenak, Theater-ritual.

## Lista de ilustrações

Figura 1 – Cartaz do Espetáculo <i>Borum Krenak</i> (2014) . . . . .	14
Figura 2 – Projeto cenográfico de <i>Borum Krenak</i> (2014) . . . . .	16
Figura 3 – Atores e público em <i>Borum Krenak</i> (2014) . . . . .	17
Figura 4 – Cartazes produzidos pelas crianças Krenak decorando as paredes das escolas indígenas. (2017) . . . . .	28
Figura 5 – Cartaz na parede da Escola Indígena da Aldeia Atorã na Terra Indígena Krenak (2017) . . . . .	31
Figura 6 – Antes da subida para a <i>Takruk Tek-Tek</i> . Ao fundo o Rio Doce e a Terra Indígena Krenak de Sete Salões - Não Homologada. (2017) .	75
Figura 7 – Pinturas rupestres na rocha (2017) . . . . .	77
Figura 8 – Pinturas rupestres na <i>Takruk Tek-Tek</i> (2017) . . . . .	79
Figura 9 – Nicole, Nathy, Lucimélia e Luciana se preparando para o ritual na Serra de São José (2018) . . . . .	92

## **Lista de abreviaturas e siglas**

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GRIN	Guarda Rural Indígena
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
OBS	Observação
PI	Posto Indígena
REUNI	Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais
Siasi/Sesai	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena/Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFSJ	Universidade Federal de São João Del Rei
UNI	União das Nações Indígenas

## Sumário

<b>1</b>	<b>Introdução</b> . . . . .	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>Borum</b> . . . . .	<b>18</b>
<b>3</b>	<b>Da cosmopolítica indígena e seus vetores</b> . . . . .	<b>32</b>
<b>3.1</b>	<b>Antropofagia Retomada - “O perspectivismo ameríndio”</b> . . . . .	<b>37</b>
3.1.1	Antropofagia entre os Borum - “das vias de fato ao perspectivismo-multinaturalista” . . . . .	<b>45</b>
<b>3.2</b>	<b>O xamanismo transversal - “nomadismo e imanência”</b> . . . . .	<b>51</b>
3.2.1	Da fabricação do Xamã - “por um xamanismo krenak” . . . . .	<b>56</b>
3.2.2	Outras expressões do xamanismo krenak . . . . .	<b>67</b>
<b>3.3</b>	<b>Cartografias xamânicas - “pesquisa em movimento”</b> . . . . .	<b>69</b>
3.3.1	Andanças . . . . .	<b>70</b>
3.3.2	Nove dias na Montanha dos Sinais - “ <i>Takruk Tek-Tek</i> e as paredes que falam” . . . . .	<b>73</b>
3.3.3	<i>Nyukuâdn</i> – “chamado xamânico pelos dentes da cobra” . . . . .	<b>79</b>
<b>4</b>	<b>O Bricoleur-cósmico</b> . . . . .	<b>81</b>
<b>4.1</b>	<b>O conhecer xamânico</b> . . . . .	<b>82</b>
<b>4.2</b>	<b>Ator-xamã-bricoleur</b> . . . . .	<b>85</b>
<b>4.3</b>	<b>Um canto meu que dança pra outrar-se</b> . . . . .	<b>89</b>
<b>5</b>	<b>Considerações Finais</b> . . . . .	<b>94</b>
<b>6</b>	<b>Referências Bibliográficas</b> . . . . .	<b>96</b>

## 1 Introdução

Nas páginas que seguem apresento certas nuances de uma pesquisa artística-espiritual-mágica. As questões que abordo aqui nascem de uma vontade primeira de investigação dos processos atorais, levando em conta, sobretudo, as possibilidades de trabalho do ator-performer contemporâneo, isto é, desse ator que trabalha nas vias de uma cena expandida ou nos campos de intersecção entre a arte do ator – como esta foi pensada e formulada pela tradição teatral do Ocidente – e os campos da *performance art*, da dança, do ritual, das artes plásticas, das terapias, dentre tantas outras possibilidades que vêm ou vieram se abrindo ao longo da modernidade e contemporaneidade.

Em meu trabalho de pesquisa sobre o ator vislumbrei – a partir do contato com os trabalhos e percursos de outros universos artísticos – a possibilidade de estabelecimento de analogias e pontos de contágio entre a arte desse profissional e a atividade/ figura dos xamãs de sociedades não ocidentais, de outros tempos ou culturas. Em suas investigações artísticas, pensadores/fazedores teatrais tais quais Antonin Artaud, Jerzy Grotowski, Richard Schechner, Zé Celso Martinez Corrêa, dentre tantos outros, souberam criar, cada um a seu modo, pontes entre as suas práticas e as do xamã. Para Artaud (2006) o ator não passa de um empírico grosseiro, um curandeiro guiado por um instinto mal conhecido. Grotowski (2010), ao buscar a recriação de um jogo ritual em seu *Teatro Laboratório* reconhece, no ator, figura análoga à do xamã dos rituais. Schechner (1973), por sua vez, encontra pontos de convergência entre os ensaios teatrais e a fase liminar dos rituais xamânicos, e aproxima o trabalho atoral das práticas do xamã.

Em minhas pesquisas, tenho tentado estabelecer pontes, pontos de contágio entre a arte do ator e o complexo xamânico dos BorumKrenak, povo indígena considerado como a última tribo botocuda do leste (PARAÍSO, 1989), isto é, como remanescente últimos da grande nação botocuda que ocupou o sul da Bahia, o Espírito Santo e o sertão mineiro em sua porção leste, no período que antecedeu a colonização portuguesa.

Sendo assim, trato de discorrer, nessas páginas que seguem, sobre o xamanismo Borum e sua reativação em minhas poéticas artísticas. Para tanto, apresento certas questões relativas a esse povo indígena, tais quais a história, a política, a cosmopolítica, a mitologia e as enlaço às minhas práticas.

No primeiro capítulo, intitulado Borum, falo dos aspectos históricos e políticos aos quais os botocudos foram submetidos ao longo de sua interação com a sociedade, inicialmente colonial e depois nacional, que se implantou no Brasil a partir do século XVI.

No segundo capítulo, *Cosmopolítica*, apresento certas noções vigentes no pensamento indígena e também perceptíveis no pensamento dos Borum Krenak. Por meio de uma abordagem antropológica e da análise de textos etnográficos, mas também pelas contribuições de filósofos e de lideranças indígenas, explano sobre a arena cosmopolítica ameríndia, sobretudo a partir das contribuições do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e sua proposição conceitual de um perspectivismo ameríndio. Questões como antropofagia e xamanismo transversal são os pilares dessa seção.

No último capítulo articulo as práticas xamânicas dos Borum aos meus processos investigativos em arte. Sob a égide das proposições de um ator-xamã, que é a figuração de um ator-*bricoleur*, ou ainda de um *bricoleur*-cósmico - para retomarmos Leví-Strauss (2012) e Viveiros de Castro (2015) –, compartilho algumas experiências laboratoriais que pude realizar e, ao mesmo tempo, retomo questões presentes nas práticas de outros pensadores que, antes de mim, articularam teatro e ritual – destacando, sobretudo, a proposição artaudiana de teatro-ritual.

Iniciei esse trabalho de pesquisa ainda durante minha graduação em teatro pela Universidade Federal de São João del Rei. Desde aquele momento voltei meus esforços para a criação de uma modalidade teatral que pudesse conjugar o trabalho do ator com elementos de práticas rituais tradicionais que pudessem transformar as minhas poéticas ao mesmo tempo em que abrisse espaço para o surgimento de novas possibilidades de se conceber e pensar a arte teatral. Inspirado inicialmente pelas experimentações de Jerzy Grotowski, pelas indicações de como os trabalhos do encenador polonês se orientavam, sobretudo a partir dos textos presentes em *O Teatro Laboratório de Jerzy Grotowski 1959-1969* (2010), mas também dos escritos de Thomas Richards em *Trabalhar com Grotowski sobre as Ações Físicas* (2012), livro que trata de uma fase de trabalho posterior, a fase dos espetáculos de Grotowski e que traz importantes considerações sobre o método de ações físicas<sup>1</sup>, presente, de certo modo, em todas as fases de trabalho do polonês.

Como se exige na graduação em teatro da UFSJ, para a obtenção do título de bacharel em teatro, a montagem de um espetáculo teatral, o centro de meu processo investigativo esteve voltado para a confecção de um espetáculo e também para a criação do *Laboratório Borum* – um laboratório de investigações teatrais em que trabalhei como diretor ao lado de outros atores, arquitetos e músicos –, que baseou-se mormente na invenção de estratégias de criação atoral que privilegiassem o contato com a ritualidade dos krenaks.

<sup>1</sup> O método de ações físicas de Grotowski foi inspirado nas ações físicas propostas pela diretor russo Constantin Stanislavski. Ao longo de todo seu percurso artístico Grotowski nunca abandonou totalmente esse método de criação atoral.

Figura 1 – Cartaz do Espetáculo *Borum Krenak* (2014)

O CURSO DE TEATRO DA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL REI  
**APRESENTA**  
O ESPETÁCULO DE CONCLUSÃO DE CURSO

# BORUM KRENAK



**12 13 14**  
DEZEMBRO **20hs**  
REUNI III, CTAN  
Publico máximo (30 pessoas)  
**Obrigatório estar descalço**

Elenco: André Coutinho    Cenografia: Bernardo N. de Paula  
          Gabriela Lucenti        Luciano Barbosa  
          Isis Ferreira            Cenotécnica: Pedro Decot  
          lesson                    Elisa Pita  
          Priscila Moraes        Iluminação: Pedro Inácio  
          Sebastian Júnior      Direção: Matheus Way  
          Zilvan Lima

Realização  UFSJ  COTEA Apoio 

Acervo pessoal

Em um primeiro momento, entre o final de 2012 e início de 2013, – período que antecedeu o Laboratório Borum – trabalhei no levantamento de material bibliográfico e videográfico que pudesse enriquecer minhas pesquisas em torno dos processos de criação do *Teatro Laboratório* e também acerca da história, cosmologia, mitologia e ritualidade dos BorumKrenak. Trabalhei cerca de um ano no levantamento desses materiais e, ao mesmo tempo, comecei a experimentar certas possibilidades de criação e contágio entre o trabalho grotowskiano e os materiais referentes aos krenak. Essas experimentações se deram em performances independentes ou mesmo no âmbito

da graduação, na medida em que as ia articulando aos cursos oferecidos na grade curricular e, na medida do possível, à minha pesquisa pessoal. Em certos momentos tentava trabalhar sob a lógica das ações físicas de Grotowski e em outros trazia a temática indígena.

Em 2014 criamos, eu, cinco atores, dois músicos e dois arquitetos, o *Laboratório Borum*. Com os atores eu trabalhava na perspectiva de criação atoral, articulando as ações físicas e os Mysterys Plays – ou mitos pessoais – tais quais descritos no livro de Richards. Os cantos da tradição krenak eram aprendidos, trabalhávamos ao ar livre, trazíamos memórias e cantos relativos à infância dos atores e criávamos partituras corporais e vocais. Discutíamos sobre a história dos Boruns e assistíamos a vídeos e documentários sobre o trabalho de Grotowski e sobre os krenaks. Trabalhávamos ainda sobre as pinturas corporais dos boruns e sobre técnicas de fabricação de pigmentos. Com a equipe de arquitetos, os trabalhos se detinham sobre técnicas de bioconstrução inspiradas em técnicas indígenas e na espacialidade dos ritos dos krenaks e, ainda, na possibilidade de abolição da separação espacial entre palco e plateia. A ideia era a de criar um ambiente polivalente que se transformasse ao longo do espetáculo que se estava criando com os atores, e que também pudesse transformar os papéis ocupados pelos co-atores (expectadores) que participavam do jogo ritual. A equipe de músicos trabalhava na fabricação de instrumentos musicais tradicionais dos krenaks, como a flauta longa de bambu chamada *krikok*. Além disso, nos dedicávamos a conhecer as sonoridades e musicalidade presentes nos rituais dos krenaks, apostando em uma apreensão de tonalidades e ritmos e enfocando o uso do aparelho fonador e as diferentes caixas de ressonância espalhadas pelo corpo.

Ao fim de sete meses de investigação, levamos à cena o espetáculo Borum Krenak, uma cena híbrida, dramaturgicamente criada a partir de fragmentos de documentários, documentos históricos, cartas escritas por krenaks, textos extraídos de discursos, como o proferido por Ailton Krenak na ocasião da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988 e memórias dos atores.

Na atual fase em que a pesquisa que desenvolvo se encontra, a sede não está mais na montagem de espetáculos, mas na transformação da paisagem subjetiva dos atores. Não que não tenha havido na ocasião do *Laboratório Borum* transformações subjetivas nos participantes. Mas a necessidade de criar uma unidade interpretativa a serviço de um texto, isto é, de rearranjar os processos individuais de investigação de si e de seus processos criativos e dispô-los diante de um público na forma espetáculo requer um esforço que, por hora, não é prioridade em minhas investigações.

Nos dias que correm, o desenvolvimento desse processo está em pensar a arte teatral como uma possibilidade de reconstrução de si, do corpo, das subjetividades, dos mundos e dos modos de habitá-los. Nesse sentido o ator faz as vezes de um terapeuta

das funções superiores da vida humana (QUILICI, 2004), e investe nos processos de desasujeitamento, fazendo o sacrifício de si e entrando na realidade murmurante que o teatro, empossado da força de uma ação ritual, proporciona (Id. *ibid.*).

Ao longo dessa dissertação chamo para dançar diversos pensadores, artistas, entidades e naturezas. Invoco xamãs ancestrais, animais, vegetais e pétreos. Ao longo dos dois últimos anos, que remontam meu ingresso e permanência no Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, desenvolvi uma pesquisa em movimento que chamei de *vias de reindigenização poética* e que tratam de uma retomada/reativação de práticas xamânicas obliteradas pelos modos hegemônicos de pensamento do Ocidente-moderno. Revestir-se de indigenidade é uma resposta à altura dos processos de colonização que, via de regra, quiseram calar e marginalizar práticas de povos não ocidentais que se negam a compactuar com a lógica da sociedade da mercadoria. Reindigenizar-se é uma estratégia de descolonização permanente do pensamento. Desse modo, as poéticas que assumo ao mesmo passo em que as crio se querem com máquina-de-guerra contra um Estado de coisas que se quer alterar. A indigenidade, nesse sentido, e sua reativação, não é um projeto de retrocesso, de volta a um passado esquecido, mas um projeto de futuro, de reinvenção de possíveis. Dilatamos os tempos, e vivemos o mito.

As cartografias aqui apresentadas dançam com os que se deixam afetar, que são atravessados pelas intensidades, que se refazem e desfazem como matéria e antimatéria. Pelas gretas entre palavras vazam sonhos. E nos reinventamos a nós mesmos.

**Figura 2 – Projeto cenográfico de Borum Krenak (2014)**



Acervo pessoal

Figura 3 – Atores e público em *Borum Krenak* (2014)



Acervo pessoal

## 2 Borum

Recebendo distintas nomenclaturas ao longo de sua interação com a população dominante que se instalou no Brasil a partir de seu achamento no ano de 1500, os Borum – como se autodenominam – foram uma grande nação ameríndia que povoou extensas áreas da região sudeste brasileira. Mais especificamente, costuma-se lhes atribuir os domínios de longas faixas da Mata Atlântica e da Zona da Mata na direção leste-sudeste, constituídas de florestas latifoliadas tropicais, cujos limites prováveis seriam o vale do Salitre, na Bahia, e o rio Doce, no Espírito Santo (PARAÍSO, 1992, p. 413). Na capitania das Minas Gerais habitavam as margens do Doce e seus afluentes, além dos Jequitinhonha e Mucuri. Não se pode, no entanto, afirmar se essas áreas tenham sido ocupadas de forma intermitente ou simultânea. Alguns pesquisadores acreditam que a entrada dos Borum nas terras altas e matas fechadas tenha se dado pela invasão da costa pelos povos de origem Tupi, que desceram da Amazônia e se instalaram no litoral brasileiro há três mil anos; o pé das montanhas mineiras e, sobretudo, a região do Doce, teriam se tornado refúgio; contudo, a partir dos maus encontros com a sociedade nacional que começou a ganhar mais corpo a partir do século XVI.

Chamados no primeiro século de ocupação brasileira de Aimorés<sup>1</sup> ou Tapuias<sup>2</sup> – ambos termos de origem Tupi -, os Borum tiveram seu primeiro contato belicoso com os europeus a partir das instalações das capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, ainda no século XVI, quando os índios passaram a ser perseguidos pelos colonos. Esse evento parece se dever, sobretudo, ao fato de que a mão-de-obra tupiniquim que havia sido empregada nos primeiros anos da colonização baiana havia se tornado escassa por dois principais motivos: o primeiro deles é a revolta tupiniquim de 1550, na qual para se libertarem da escravidão compulsória e do subjugo aos fazendeiros produtores de açúcar e farinha, os indígenas fizeram guerra e atearam fogo a vilas e engenhos; o segundo foi a epidemia de varíola de 1562-3, que dizimou grande parte da população indígena e fez com que muitos fugissem para os sertões – não se pode, ainda, calcular as proporções dessa epidemia e as vítimas que o vírus fez em populações não contatadas na altura.

O fato é que a lacuna na mão de obra escrava deixada pelos tupiniquins necessitava ser sanada, e os portugueses voltaram seus olhos para os Aimorés. As sucessivas

<sup>1</sup> Aimoré, ou aymoré, foi o nome que os boruns receberam dos povos de origem tupi da costa brasileira. Algumas das traduções sugerem que o termo tenha derivado de *aib-poré* (habitantes das brenhas, do mato), *ai-boré* (malfeitor), ou ainda *aimb-boré* (que usam botoques de emburé-barriguda). Teófilo Otoni por anos procurou pelos Aimorés nas matas do leste de Minas, pois achava que essa tribo diferia dos boruns e eram uma civilização riquíssima e tecnologicamente mais avançada que os demais indígenas brasileiros.

<sup>2</sup> Tapuia era um termo genérico usado no início da colonização do Brasil para designar todas as tribos que não falavam o tupi. Sendo assim, Tapuia opunha-se a Tupi.

investidas contra os Borum se fizeram de forma intermitentemente e ao longo de mais de um século. O primeiro aldeamento de boruns se deu no ano de 1602, na capitania de Ilhéus, no entanto, os maltratos e epidemias às quais estiveram submetidos sempre os levaram a revoltas e fugas para a selva.

Os ataques empreendidos pelos Borum a diversas aldeias e vilas acabaram culminando na chamada Guerra Justa aos Gueren<sup>3</sup> – a essa altura não se usava mais o termo tapuia ou aimoré para designar os Borum, mas Gren, Gueren ou Kren, que significa cabeça. Para tal deslocou-se uma tropa bandeirante vinda da capitania de São Paulo. A Guerra Justa aos Gueren teve seu fim no ano de 1725. Alguns historiadores estabelecem o ano de 1658 como o mais crítico do conflito; contudo, essa consideração – a meu ver bastante unilateral – é feita por conta de ser esse o ano de maiores perdas e terror para a população nacional e as frentes de luta do império, dado que além da revolta conhecida como Confederação dos Índios Gueren<sup>4</sup>, levantaram-se também contra o colonizador nesse ano outras diversas tribos, dentre as quais a dos Payayá, Mongoyó, Aramarizes, Orizes, Procazes, Kiriris, dentre outros. Se visto por outra perspectiva – a dos indígenas - o ano de 1658 foi o ano menos crítico da guerra que contra eles se fazia.

No século XVIII, com a descoberta das jazidas de ouro e diamantes na província das Minas Gerais, as áreas de montanha em que se encontram as bacias dos Rio Doce, Mucuri e Jequitinhonha foram consideradas pela Coroa como áreas tampões, uma vez que se queria impedir que as riquezas minerais pudessem escoar por outras rotas que não a Estrada Real, que saía das minas de diamante do Tejuco e Serro (atual região de Diamantina) e seguia pelo interior mineiro, passando também pela região aurífera de Ouro Preto e São João del Rei até os portos do Rio de Janeiro e Parati. Essa política, a de desestimular a colonização do leste mineiro, permitiu que vários grupos Borum pudessem florescer, mantendo-se distantes da interação com a população nacional dominante. No entanto, com o declínio e posterior falência das áreas de mineração, optou-se mais uma vez por avançar sobre os domínios indígenas, de modo que extração de madeira e a implantação de áreas de lavoura, comércio e pecuária se intensificaram, sobretudo a partir de 1760.

No fim do século XVIII e início do XIX são criados ao longo das áreas de habitação dos Borum diversos quartéis, aldeias e destacamentos. As investidas dos Borum sobre os colonos que invadiam e destruíam suas matas culminaram na declaração de outra Guerra Justa, esta oficializada pela Carta Régia de 13 de maio de 1808, primeiro

<sup>3</sup> A Guerra Justa contra os Gueren foi declarada no ano de 1673 no sul da Bahia, nas cercanias de Ilhéus, e se estendeu até o Espírito Santo. O decreto permitia fazer guerra contra distintos grupos indígenas que não se permitiam aldear-se. Seu fim só se deu no ano de 1725. Ao longo de todo esse período fez-se guerra intermitente contra diversos grupos indígenas, em sua maioria boruns.

<sup>4</sup> A Confederação dos Gueren foi formada por Boruns e Bantos que se uniram para fazer resistência aos bandeirantes que invadiam suas terras.

decreto imperial assinado no Brasil e em que, dentre outras coisas, mandava-se, pelas ordens do Príncipe Regente Dom João VI, fazer guerra aos Índios Botocudos. Dentre as razões apresentadas pelo regente como justificativa para o conflito estão a “selvageria”, a resistência em pacificar-se e aderir aos costumes impostos pela sociedade nacional e a antropofagia, que segundo Dom João Ihes era característica. Vejamos um trecho desta Carta Régia:

Pedro Maria Xavier de Ataide e Mello, do meu Conselho, Governador e Capitão General da Capitania de Minas Geraes. Amigo. Eu o Principe Regente vos envio muito saudar. Sendo-me as graves queixas da Capitania de Minas Geraes têm subido á minha real presença, sobre as invasões que diariamente estão praticando os indios Botocudos, antropophagos, em diversas e muito distantes partes da mesma Capitania, particularmente sobre as margens do Rio Doce e rios que no mesmo desaguum e onde não só devastam todas as fazendas sitas naquellas visinhanças e tem até forçado muitos proprietarios a abandona-las com grave prejuizo seu e da minha Real Coroa, mas passam a praticar as mais horriveis e atrozes scenas da mais barbara antropophagia, ora assassinando os Portuguezes e os Indios mansos por meio de feridas, de que servem depois o sangue, ora dilacerando os corpos e comendo os seus tristes restos; tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilização e o reduzil-os a aldear-se e a gozarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas Leis que regem os meus povos; e até havendo-se demonstrado, quão pouco util era o systema de guerra defensivo que contra elles tenho mandado seguir, visto que os pontos de defeza em uma tão grande e extensa linha não podiam bastar a cobrir o paiz: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os efeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar, ordenar-vos, em primeiro logar: Que desde o momento, em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada contra estes Indios antropophagos uma guerra offensiva que continuareis sempre em todos os annos nas estações seccas e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reaes armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e sujeitando-se ao doce jugo das leis e promettendo viver em sociedade, possam vir a ser vassallos uteis, como ja o são as immensas variedades de Indios que nestes meus vastos Estados do Brazil se acham aldeados e gozam da felicidade que é consequência necessaria do estado social. (Carta Régia de 13 de maio de 1808, disponível em: Coleção de Leis do Império do Brasil - 1808, Página 37 Vol. 1)<sup>5</sup>

Ainda na Carta Régia de 13 de maio Dom João VI estipula que os índios capturados em combate deveriam ser escravizados por aqueles que o fizessem, obrigando-os a cumprir trabalhos forçados por dez anos ou ainda mais, “enquanto dessem sinais de sua selvageria e antropofagia” (idem). Desse modo, se torna comum o emprego de índios Botocudos em atividade de interesse da nação, como nas lavouras e construção de estradas. Os subgrupos mais afetados nesse momento são os Pojixá, Naknenuk, Jiporok, Krakmun e Pajaerum.

<sup>5</sup> Disponível no site da Câmara dos Deputados, endereço: [http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg\\_sn/antioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html). Acesso em 03/04/2018.

Em 1884 o território Borum se encontrava reduzido a um quadrilátero formado pelos rios Doce, Mucuri, Suaçuí Grande e São Mateus e os subgrupos mais expressivos eram o dos Nanenuk, Nakrehé, Etwet, Takruk-krak, Nep-Nep, Nak-Nhapmã, Pojixá, Miñajirum e Gutkrak, sendo o último o grupo do qual saíram os Krenak.

Anteriormente generalizados pelo termo Botocudos – termo que persiste ainda hoje -, a partir do século XIX os Borum passam a ser notados e nomeados pela sociedade nacional também pelas suas autodesignações enquanto subgrupos. Confinados em uma pequena área do seu território original, as tribos que sobreviveram aos intensos contatos com o colonizador foram nesse período identificadas pelos colonos e viajantes pelos nomes que se atribuía, e as diferenciava entre si. As autodesignações faziam comumente referência a acidentes geográficos da região que habitam ou ainda aos nomes de seus chefes. Exemplos são os Nakrehé (terra bonita, terra boa) e Gut-Krak (montanha do cágado) ou ainda Krenak, nome de um *tuxaua* (chefe/ capitão) Borum.

Quanto aos Gut-Krak da montanha do cágado (Serra dos Aimorés), é deles que dissidiaram os Krenak, grupo que liderado pelo chefe de mesmo nome – o capitão Krenak – se refugiou na margem esquerda do Rio Doce em seu encontro com o Eme, alguns quilômetros acima da cidade de Resplendor. Segundo os relatos de Manizer (1919, apud. PARAÍSO, 1992), o motivo da dissidência teria sido o assassinato de um dos indivíduos do grupo Gut-Krak, que era liderado pelo irmão de Krenak, o capitão Tetchuk. Dado esse evento, Krenak teria liderado o grupo fracionado em direção às terras onde hoje ainda vivem os Krenaks.

Diz-se que o grupo de Tetchuk se deixou aldear em um dos postos de atração criados no início do século XX, e que se encontrava às margens do Pancas. Os Krenaks, por seu turno, são citados - segundo Paraíso (1992) -, pela primeira vez pelo Monsenhor Claro Monteiro do Amaral no ano de 1898. A essa época o grupo liderado por Krenak se encontrava nas florestas densas e ainda intocadas pelo avanço dos nacionais e se instalavam tanto às margens do Doce e do Eme, como na pedra da pintura, a TakrukTek-Tek. Quando na criação do Posto Indígena (PI) do Pancas, a ideia era atrair o grupo de Krenak para viver juntos ao Gut-Krak, no entanto, os índios relutaram em abandonar as terras que ocupavam, de modo que toda vez que se pensava em transferi-los rolavam no chão e fingiam sérias dores abdominais. Foi por meio das exigências do Capitão Muhin, filho de Krenak e herdeiro de seu posto, que o recém criado SPI (Serviço de Proteção ao Índio) negociou com o governo de Minas Gerais a criação do PI Krenak, nas margens do Eme, algo que não se pretendia fazer inicialmente, mas se mostrou como melhor estratégia de aldeamento dos Krenaks.

Apesar de serem criados com a intenção de proteger os indígenas, os PIs eram na verdade uma morada provisória para estes. As intenções do Estado ao criar esses postos de atração para onde os indígenas eram levados, eram as de

lentamente civilizá-los<sup>6</sup> e integrá-los à população nacional, fazendo-os abrir mão de seus costumes, crenças e modos de vida. Desse modo, muitos dos PIs indígenas foram extintos ao longo do tempo e conforme as populações indígenas que os habitava eram assimiladas à sociedade nacional. O último posto indígena botocudo foi o da barra do Eme, onde viviam os Krenak. Desse modo, e na medida em que outros postos iam sendo extintos, os indígenas que ainda mantinham traços de sua cultura tradicional iam sendo transferidos para o PI Krenak, onde continuariam seu processo de domesticação. Esse é o caso dos Pojixás, dos Gut-krak e dos Nakrehé, tendo sido o último grupo introduzido no PI para ensinar os Krenak a usar roupas.

Um dos maiores revezes para os Krenak, que apesar de aldeados se encontravam relativamente isolados, foi o início da construção da Estrada de Ferro Vitória-Diamantina. Algo similar ocorreu com seus parentes do norte, quando na ocasião da Estrada de Ferro Bahia-Minas, cuja obra também se iniciou nos primeiros anos do século XX.

De todo modo, o SPI conseguiu junto ao governo de Minas a doação de dois mil hectares (2000 ha) de terra para a demarcação da área do PI Krenak, garantindo-lhes certa privacidade e possibilidade de manutenção dos seus hábitos. A demarcação dessa porção de terra se iniciou no ano de 1918. Dois anos mais tarde, outros 2000 ha foram garantidos aos Krenak por meio da Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, mas sua demarcação só teve início sete anos mais tarde, após um grave incidente envolvendo indígenas e colonos. Tal incidente ficou conhecido como Massacre da Aldeia de Cuparaque (*kuparak/onça*), e foi perpetrado pelos colonos de Bueno Brandão, que atraíram indígenas Krenak e Nakrehé com a falsa promessa de uma confraternização, com batatas e cachaça. Cercados por atiradores fortemente armados, os indígenas foram alvejados de forma cruel. Nove indígenas, dentre os quais quatro crianças, duas mulheres e três homens foram abatidos e outros sete ficaram feridos - inclusive o xamã do grupo, Krembá.

O conflito entre índios e colonos na área indígena se deu porque desde 1921 o SPI já arrendava partes das terras do PI aos colonos. Inicialmente eram apenas quatro famílias e o intuito era que estes pudessem colaborar com o SPI e os indígenas, fornecendo alimentos – um pagamento em natura –, dado que a caça começava a se tornar escassa e a agricultura dos indígenas era incipiente. No entanto, a entrada de colonos e arrendatários cresceu de forma tão expressiva que em 1945 eles já somavam quase 1500 indivíduos, todos ocupando parte dos 4000 ha garantidos aos Krenak pelo Governo de Minas.

A tensão entre indígenas e colonos e entre o SPI e o governo de Minas aumentou

<sup>6</sup> As expressões “civilizá-los” ou “domesticá-los” se referem aos termos empregados pelos colonizadores e não estão em conformidade com o ponto de vista do autor dessa dissertação.

expressivamente ao longo das décadas de 30 e 40. Quanto à última relação – entre Estado e SPI – as razões da tensão são muitas. O governo de Minas acusava os dirigentes do SPI de extrair madeira do PI e reverter sua verba para movimentos políticos anti-Vargas, e por isso ameaçavam uma reintegração de posse, dado que o SPI não estaria colocando em prática a política de assimilação dos indígenas à sociedade nacional. Essa política integrativa e civilizacional que figurava no Artigo 1º do Decreto que cedia as terras dos Krenak aos próprios Krenaks por meio da criação do PI, apontava para o fato de que, se não fossem tomadas as medidas integrativas para com o supracitado povo indígena – medidas que previam a criação de uma vila indígena com casas individuais e arruadas e o abandono de sua cultura tradicional e integração nacional – as mesmas terras se tornariam devolutas. No entanto, como não havia no documento nenhum prazo estipulado para a criação da vila, nem do abandono da tradição por meio dos indígenas, o SPI conseguiu garantir que os Krenak permanecessem ali, do mesmo modo que asseguraram a manutenção do Posto Indígena e de seu quadro de funcionários.

A permanência do PI, no entanto, não significou para os indígenas a não violação de seus direitos sobre a terra. Além de o SPI não conseguir controlar a entrada de colonos no limite da área de posse dos índios, em 1946 novas porções de terra foram colocadas à mercê de arrendatários. Sob a inspeção de Álvaro Soares da Silva<sup>7</sup>, os colonos passaram a fazer pagamento anual ao SPI. Cobrava-se seis cruzeiros por hectare arrendado em 1949; dez em 1950; e trezentos em 1952. Essa política gerava desgosto e revolta profunda nos colonos, porém, não evitava que indígenas fossem enxotados pelos trabalhadores do SPI para que novas parcelas de terra fossem arrendadas.

Em 1955 uma mina de mica foi descoberta no coração das terras Krenak, inflamando os ânimos e a ganância dos arrendatários. Nos anos que seguiram os mesmos contrataram um advogado e entraram com um pedido de reversão da doação de terras aos Krenak, solicitando ainda que eles mesmos – os colonos – se tornassem proprietários e titulares da área.

O PI Krenak foi revertido então em Horto Florestal – o Horto Florestal do Rio Doce -, mas não sem extrema tensão entre colonos e indígenas. A criação do Horto culminou na transferência dos Krenak para o PI Maxakali, no noroeste do estado de Minas, ainda na segunda metade da década de 50. Os Krenak foram deixados na cidade mais próxima da aldeia, a 30km do PI, e tiveram de seguir a pé até a referida área. Outra marca do descuido com os Krenak é que sequer o diretor do Posto Indígena Maxakali estava ciente da transferência dos Borum para lá.

Vivendo junto a seus antigos inimigos tradicionais a partir de 1957, os Krenak,

---

<sup>7</sup> Inspetor do SPI

cansados do clima de desconfiança e preconceito que se havia instalado, sofrendo pela fome e pouco adaptados à geografia da região, que muito diferia da sua, regressaram para seu antigo local de habitação numa jornada de 95 dias a pé até a cidade de Governador Valadares, onde puderam tomar o trem para Krenak.

Ao chegarem no antigo PI Krenak, os Borum encontraram suas terras amplamente dominadas e devastadas pela agricultura e pecuária, e tiveram que se contentar em habitar as pequenas ilhas formadas pelo curso do Rio Doce. Alguns indígenas se deslocaram ainda para a aldeia Vanuíre, do povo Kaingang, em Tupã – SP, ao passo que outros preferiram se dirigir à Ilha do Bananal no estado de Goiás.

Antes de ser extinto e transformado na Funai, o SPI conseguiu no ano de 1966 retomar uma parcela reduzida da área que originalmente somava 4000 ha, algo em torno de 69 ha. Ainda sobre a área retomada, o SPI apontava para o fato de que as dezesseis casas – dos índios e da administração – estavam em péssimo estado de conservação. No mesmo ano (1966), um acordo entre a Funai e a Polícia Militar do Estado de Minas Gerais trouxe para a direção do PI o Capitão Manuel Pinheiro. Dentre as ações promovidas pelo citado capitão, destaco a criação da GRIN (Guarda Rural Indígena), que militarizava os indígenas e os utilizava na repressão de seus iguais.

Em 1967 o PI Krenak – oficialmente chamado de PI Guido Marlière – tornou-se o Reformatório Agrícola Indígena, ou Centro de Reeducação para Índios. Para o reformatório eram trazidos índios infratores de todo o Brasil. Acredita-se que, em dado momento, até oitenta indígenas tenham vivido no reformatório. Suas etnias eram, segundo PARAÍSO (1992): Karajá, Terena, Kampa, Mawé, Xerente, Kayapó, Kaingang, Baenã, Kadiwéu, Bororó, Kaiwá, Kanela, Pankararu etc. Já as infrações cometidas pelos mesmos, e que os teriam levado ao cárcere, se caracterizavam por furto, roubo e assassinato, ou ainda embriaguez e vadiagem, sendo os dois últimos casos responsáveis por 50% das internações.

Além de serem obrigados a conviver com tais indígenas no seio de sua terra, os Krenak ainda eram forçados a produzir alimento para os mesmos, sofrendo toda a sorte de castigos e torturas quando se negavam a fazê-lo. Dentre alguns relatos de quem viveu esse período consta o caso de um índio que foi amarrado a um cavalo e arrastado pelas estradas de terra da reserva indígena (Apurinã Krenak, pesquisa de campo, 2017).

No ano de 1969 se instalam na área Krenak vinte indígenas Guarani vindos da região de Parati no Rio Janeiro. Nos dois anos que se seguiram a pressão dos colonos para a reintegração de posse cresceu na medida em que ganharam a ajuda de deputados influentes, favoráveis a desapropriação dos Krenak. No entanto, no ano de 1971, quem ganha direito sobre as terras são os indígenas, e a FUNAI dá um prazo de quinze dias para que todos os arrendatários deixem a área. O governador do estado

solicita à FUNAI que o prazo se estenda, mas ao mesmo tempo inicia negociações para que sejam os Krenak os transferidos.

Um acordo entre a Polícia Militar do Estado de Minas Gerais e FUNAI é fechado em dezembro de 1971, e os Krenak são transferidos para a Fazenda Guarani, no município de Carmésia - na região central de Minas - em 1972. A transferência não se dá, no entanto, de forma pacífica. Há relatos de índios amordaçados, presos e colocados em solitária. Inclusive idosos, como é o caso da Dona Sebastiana, bisavó dos Krenak que me receberam recentemente em trabalho de campo.

Já na Fazenda Guarani os índios se sentiam desgostosos com a nova área de habitação. Segundo os mesmos, não havia rio grande onde pudessem realizar suas práticas de pesca e banho ou argila com que pudessem fazer cerâmicas. As terras eram frias e degradadas pelos anos de cafeicultura, e não havia matas abundantes ou caça que lhes alimentasse – dado que, assim como em suas terras, ali também havia inúmeros madeireiros e arrendatários instalados.

Na década de 70 alguns Krenak seguem vivendo no município de Carmésia, ao passo que outros migram para a Aldeia Vanuíre, na cidade de Tupã – SP, onde já viviam outros parentes desde o êxodo de Maxakalis. Em 1978, o Rio Doce tem uma enchente histórica que varre boa parte da população que habitava suas margens. Esse fato, que os Krenak enxergam como uma ação do Watu (Rio Doce) para livrar as suas terras dos invasores, dá a eles chance de retornarem à sua terra.

No ano de 1980, recebendo apoio de grupos favoráveis às causas indígenas, os Borum voltam a ocupar a área de pouco menos de 70 ha que formava a sede do antigo Posto Indígena, extinto pelo FUNAI durante o tempo em que os Krenak estiveram ausentes. Finalmente, em 1983, a FUNAI entra com um pedido de Anulação de Títulos, que tramitou no Supremo Tribunal Federal até o ano de 1997, quando os Krenak receberam definitivamente os 4000 ha que lhes haviam sido atribuídos no início do século.

Apesar de sua conquista, as terras que os indígenas receberam estão extremamente degradadas pela atividade agrícola e pecuarista, a mata se encontra quase que totalmente derrubada, e os córregos correm apenas na alta estação chuvosa. Essa descaracterização da paisagem torna-se para os Borum um obstáculo para a manutenção de seus hábitos tradicionais e modos de vida. Segundo contou-me a anciã indígena Laurita Felix, “os *Kraí* (brancos) desencantaram a sua terra”.

No século XXI pelo menos três outros fatos tiveram grande impacto na vida dos Krenak, são eles: a implantação de um projeto desenvolvimentista de produção leiteira dentro das terras Krenak, conduzida pelos índios – atividade que lhes toma tempo e afasta das atividades tradicionais, refazendo de certo modo o projeto integracionista;

a implantação de barragens ao longo do Rio Doce – que diminuiu drasticamente o fluxo do *Watu* na terra Krenak e a oferta de caça e peixes – e, finalmente; o desastre ambiental provocado pelo estouro de uma barragem de dejetos no alto Rio Doce, no episódio que ficou conhecido como o Desastre de Mariana, que além dos Krenak atingiu em diferentes graus toda a população ribeirinha instalada ao longo do Doce.

Atualmente os Krenak continuam se dedicando à pecuária leiteira e vendendo seu produto a uma cooperativa local, situada na cidade de Resplendor-MG. Impedidos de terem contato com o *Watu*, a pesca e alguns rituais deixaram de fazer parte da vida do grupo, assim como a caça da capivara. Ervas de cura que nasciam à beira do *Watu* também não são mais utilizadas. Para muitos indígenas o *Watu* – que é visto como pai, mãe e avô – se encontra morto, enquanto para outros ele permanece em estado de coma ou hibernação.

A partir de minha última visita em pesquisa de campo pude aferir que existem na terra indígena Krenak pelo menos 6 aldeias distintas, todas se reconhecendo, no entanto, como Boruns, ou Krenaks, são elas: Nak-Nenuk, Nakrehé, *Watu*, Krenak, Atorã e Borum-Erré (trabalho de campo, 2018). Não são raros na aldeia os casamentos interétnicos – entre diferentes etnias indígenas ou entre índios e brancos. Os últimos dados disponibilizados pelo Siasi/ Sesai apontam que os Krenak somam pouco mais de 400 indivíduos e se encontram divididos entre os estados de Minas Gerais – Terra indígena Krenak -, São Paulo – Aldeia Kaingang Vanuíre – e Mato Grosso – Ilha do Bananal.

A língua Borum, que se encontrava em vias de desaparecer, encontra-se atualmente - apesar de ser falada fluentemente apenas por poucos indivíduos, dentre as quais as anciãs – em estado de recuperação. A principal frente de esforços nesse sentido são as escolas indígenas implantadas nas aldeias, onde além da alfabetização bilíngue ocorre também a realização de ações culturais voltadas para as danças, cantos, pinturas corporais, artes tradicionais, histórias orais e mitos. Festividades são realizadas pelo menos uma vez ao ano, no dia 19 abril, quando se comemora o dia do Índio e convida-se a sociedade não-índia para assistir e participar. Nessas festividades, além de apresentar números de dança e canto tradicionais, que remontam ao passado de seus ancestrais Borum, os Krenak ainda se pintam de jenipapo e urucum, usam cocares, adornos, colares, pulseiras artesanais e saias e *tops* feitos de fibra vegetal. Nessas festanças onde os Krenaks performam a si mesmos, isto é, em que elementos de uma ritualidade e modos de ser de seus antepassados são atualizados por meio das danças, cantos, paramentação e indumentária, em que se acendem fogueiras e se fazem *rezas* aos espíritos ancestrais e criadores, retoma-se e reafirma-se uma identidade que se quis apagar ao longo dos cinco séculos de colonização europeia. Para usarmos um termo recorrente entre alguns antropólogos atuais, dentre os quais Renato

Sztutman e Eduardo Viveiros de Castro, as festas do 19 de abril, além dos esforços impetrados pela Escola Indígena, podem ser vistos como parte de um processo de reindigenização. Esses processos de reindigenização, que parecem ganhar força no Brasil a partir das décadas de 60-70 do século passado são uma resposta dos coletivos indígenas às políticas de silenciamento e aculturação ao qual estiveram subordinados ao longo dos tempos, como bem nos mostra a retomada da trajetória histórica dos Borum e seus remanescentes Krenak.

Se o Brasil foi desindigenizado em suas interpretações mais célebres, se seus habitantes indígenas foram por longo período condenados ao desaparecimento, esse movimento passa a conhecer nos últimos tempos o seu revés [...] o Brasil está se reindigenizando, ou melhor, a sua porção indígena – porção minoritária – está deixando o fundo para compor a figura [...] sobretudo porque o que já era indígena e permanecia encoberto por um verniz cristão e moderno passa agora a se manifestar sem pudor, com mais orgulho. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p.17-18)

Essa reindigenização do país, que não deixa de ser uma descolonização de nosso imaginário, inverte a direção do processo de transfiguração étnica vislumbrada por Darcy Ribeiro, esse autor talvez menor no quadro das grandes interpretações do Brasil, mas que soube crucialmente divisar a maloca indígena no fundo da paisagem da 'casa grande e senzala'. Viveiros de Castro não hesita em falar de uma 'retransfiguração étnica' e, apoiado em 'Meu Tio, o lauaretê', conto de Guimarães Rosa, lido como uma transformação do 'Manifesto Antropofágico', entrevê o paralelismo entre o devir-animal de um índio – esse lugar-comum do perspectivismo – e o devir-índio de um sertanejo – esse aspecto escamoteado da brasilidade. Coube a Darcy Ribeiro atentar para a metamorfose inelutável de tal e tal índio em índio genérico, e deste em bugre, "brasileiro que nem nós". Agora é a vez de atentar para o reverso de tudo isso, a metamorfose irresistível do bugre e do índio genérico no tal índio de tal lugar, que fala tal língua (mesmo que ela tenha de ser ensinada por um professor branco) e que já não quer ser definido como tal por tal antropólogo ou tal órgão tutelar. (Idem, ibidem. p.18)

Ailton Krenak, importante liderança indígena no Brasil e no mundo, membro fundador da UNI e guardião do conhecimento ancestral dos Krenaks, fala em diversos escritos, entrevistas e palestras sobre os processos de reindigenização dos povos indígenas do Brasil, das Minas Gerais e dos próprios Krenaks. Na entrevista concedida à Marcos Antônio Tavares Coelho, intitulada *Genocídio e Resgate dos "Botocudos"*, e originalmente publicada na revista *Estudos Avançados*, no ano de 2009, Ailton rememora a ressurgência de povos como os Xacriabá, que passaram a reivindicar terra, direitos e identidade a partir das décadas de 80-90 e acabaram por se tornar hoje a comunidade indígena mais numerosa das Minas Gerais. Além disso, Ailton relembra que para conhecer melhor a história de seus antepassados e recuperar elementos da cultura material e imaterial dos Borum precisou viajar a outros países, dentre os quais Portugal, França e Rússia, sendo que no último pode encontrar elementos importantes para a reconstrução da língua Borum/ Krenák. Nessa mesma entrevista, Krenak fala

também da importância de recuperar e performar práticas antigas como estratégia de perpetuação dos conhecimentos tradicionais. Para Krenak,

A importância de ser bilíngue e de ter liberdade para pensar é continuar uma narrativa, seja recebida no sonho, nos ritos, nisso que eles chamam de religião. Índio não tem religião. O mais autêntico que a gente pode identificar num núcleo de uma prática dessas famílias desse povo antigo é a continuação da tradição. Uma tradição que remonta aos mitos da criação do mundo.

Então, assim é muito bom quando os Krenak podem se recolher no taruandé, que é um rito que os Krenak guardaram na memória deles. Taru é o céu, taruandé é um movimento que o céu faz de aproximação com a Terra. No taruandé os meninos que ainda estão engatinhando, os homens, as mulheres, os mais velhos cantam e dançam juntos, como uma brincadeira de roda. Repetindo frases na sua língua materna que diz: 'O meu avô é a montanha', 'Você é meu avô e o rio', 'Você é peixe pra eu comer', 'Você me dá remédio para a minha saúde', 'Você esclarece minha mente e meu espírito', então 'O vento, o fogo, o sol, a lua'.

Ficam repetindo essas frases na sua língua ancestral, batendo o pé no chão, tocando maracá, acendendo fogo, pulando na água fria, buscando saúde, fazendo a terapia muito especial e afirmando a sua própria identidade diante do mundo avassalado por propaganda, consumo e besteiras de todo lado.

O que eu valorizo é isso. É que ainda possa ter famílias que olham para si mesmas; não sintam vergonha de ser quem são; não têm vergonha de morar em casa de chão batido; não têm vergonha de cozinhar num fogareiro de cupinzeiro, em cima de pedra; não têm vergonha de comer carne moqueada, comer peixe moqueado assado na pedra, comer batata e mandioca tiradas de baixo das cinzas; não têm vergonha de fazer isso. Achem que fazer isso é um jeito de continuar sendo "Botocudo". (KRENAK, 2015, p. 213)

**Figura 4 – Cartazes produzidos pelas crianças Krenak decorando as paredes das escolas indígenas. (2017)**



Podemos averiguar a partir das considerações de Krenak que o ser índio, mais que uma questão meramente genética, está ligado à perpetuação de elementos de uma tradição e de memórias ancestrais - por meio da rememoração do tempo mítico -, além das relações de troca e aliança perpetuadas por um coletivo. Nesse sentido, podemos entender o coletivo como não sendo formado excepcionalmente por pessoas humanas, mas também por não humanos, animais, espíritos e outras alteridades componentes dos territórios míticos, dentre os quais a montanha que é avó, o rio, o fogo, o sol etc. Em uma tentativa de definir o que é índio e o que define o pertencimento a uma comunidade indígena - por mais que não seja essa a função do antropólogo - Eduardo Viveiros de Castro estabelece certos parâmetros da indigeneidade. Para ele,

‘Índio’ é qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal. ‘Comunidade indígena’ é toda comunidade fundada nas relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. 1. As relações de parentesco ou vizinhança constitutivas da comunidade incluem as relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso, e, mais geralmente, definem-se nos termos da concepção dos vínculos interpessoais fundamentais própria da comunidade em questão. 2. Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas compreendem dimensões históricas, culturais e sociopolíticas, a saber: (a) A continuidade da presente implantação territorial da comunidade em relação à situação existente no período pré-colombiano. Tal continuidade inclui, em particular, a derivação da situação presente a partir de determinações ou contingências impostas pelos poderes coloniais ou nacionais no passado, tais como migrações forçadas, descimentos, reduções, aldeamentos e demais medidas de assimilação e oclusão étnicas; (b) A orientação positiva e ativa do grupo face a discursos e práticas comunitários derivados do fundo cultural ameríndio, e concebidos como patrimônio relevante do grupo. Em vista dos processos de destruição, redução e oclusão cultural associados à situação evocada no item anterior, tais discursos e práticas não são necessariamente aqueles específicos da área cultural (no sentido histórico-etnológico) onde se acha hoje a comunidade. (c) A decisão, seja ela manifesta ou simplesmente presumida, da comunidade de se constituir como entidade socialmente diferenciada dentro da comunhão nacional, com autonomia para estatuir e deliberar sobre sua composição (modos de recrutamento e critérios de inclusão de seus membros) e negócios internos (governança comunitária, formas de ocupação do território, regime de intercâmbio com a sociedade envolvente), bem como de definir suas modalidades próprias de reprodução simbólica e material. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p.132-133)

Do mesmo modo, ao falar do sujeito indígena em uma entrevista intitulada A Potência do Sujeito Coletivo, publicada pela Revista Periferias, Ailton Krenak ressalta:

No meu caso a gente foi cuspidado do nosso território muito cedo, porque vivíamos num contexto de comunidades que já eram dadas como integradas ou desaparecidas, comunidades indígenas. Era como se fosse o resto dos índios que sobreviveram à colonização do Rio Doce, mas que ainda tinham modelos de organização que implicavam o acesso comum às coisas. Ter acesso comum a água, ao rio, ao lugar onde você podia buscar comida, acesso de sociabilidade que envolvia a vida de muitas pessoas. Esses coletivos, é isso

que chamam de comunidade. Eu acho que quando nomeiam esses coletivos de comunidades esvaziam um pouco da potência que eles têm, e plasma uma situação idealizada de comunidade – não conseguem problematizar a vida dessas pessoas. Sacar uma biografia de um ambiente desses é uma maneira de iluminar todo esse ambiente e projetar sentido na vida de todo mundo; nossos avós, tios, pais, dos nossos irmãos, dos colegas de infância. É uma nave. É uma constelação de seres que estão viajando e transitando no mundo, não no da economia e das mercadorias, mas no mundo das vidas mesmo, dos seres que vivem e experimentam constante insegurança. É como se essas mentalidades, essas pessoas precisassem ter um mundo dilatado para poderem experimentar sua potência de seres criadores. Pessoas que cresceram escutando histórias profundas que reportam eventos que não estão na literatura, nas narrativas oficiais, e que atravessam do plano da realidade cotidiana para um plano mítico das narrativas e contos. É também um lugar da oralidade, onde o saber, o conhecimento, seu veículo é a transmissão de pessoa para pessoa. É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo que ele pertence e isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo. (AILTON KRENAK, 2018 <http://imja.org.br/revista/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>)

Podemos entender, por fim, que os processos de reindigenização não são mera afirmação de uma identidade, ou a afirmação de uma relacionalidade em oposição às identidades não-indígenas, visto que a indigeneidade se “constitui de coletivos transindividuais intra-referenciados e intra-diferenciados. Há indivíduos indígenas porque eles são membros de comunidades indígenas, e não o inverso.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 140). A biografia de um índio é, nesse sentido, e repetindo Krenak, a “biografia de um ambiente”, fazendo dos processos de reindigenização um lugar de atuação política mas também cosmopolítica, dado que as implicações desse processo estão pautados em uma socialidade ameríndia cuja realização se dá por meio da alternância entre duas linhas: a de atualização que diz respeito às relações de parentesco; e a da contraefetuação, que confere expressão ao domínio das relações interespecíficas na medida em que não cria abismos ontológicos e descontinuidades entre humanos e demais alteridades - não-humanos, animais, acidentes geográficos, sobre-humanos, espíritos, utensílios, dentre outros.

Figura 5 – Cartaz na parede da Escola Indígena da Aldeia Atorã na Terra Indígena Krenak (2017)



Acervo pessoal

### 3 Da cosmopolítica indígena e seus vetores

Para a filósofa da ciência Isabelle Stengers, (re) fundadora da proposição cosmopolítica, agir cosmopoliticamente é desacelerar processos de achatamento e mesmificação do mundo. Diferente de Kant, para quem o cosmopolitismo visava “um projeto de tipo político no âmbito de uma ‘Paz perpétua’, na qual cada um ‘se pensaria como um membro integral da sociedade civil mundial em conformidade ao direito dos cidadãos’”(STENGERS, 2018, p. 443), a proposição cosmopolítica de Stenger visa a entrada da política nas ciências e da natureza na política, ou ainda, a entrada na política das questões de saberes ditos positivos ou das práticas relacionadas às coisas (STENGERS, 2018). Sendo assim, a cosmopolítica, que em hora nenhuma se separa da política, é uma arena diplomática em que o não saber, o desconhecido, o radicalmente outro, o conhecimento que não vigora nas teorias hegemônicas, mas nas formas minoritárias de pensamento ganham voz e relevo.

Desde a sua formulação na Grécia Antiga, a política é vista no Ocidente como uma prática exclusiva ao homem. A teoria política formulada por Aristóteles gira em torno da ideia de que o homem é um animal político por natureza e seus atributos políticos derivam-se da razão e da palavra. Ainda para o filósofo grego, a cidade é natural e o destino do homem político é a felicidade. Esta felicidade, contudo, só poderia ser alcançada no contexto da cidade, da *pólis*.

Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey, es evidentemente, como he dicho muchas veces, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones y comunicarse las entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado.<sup>1</sup> (ARISTÓTELES, 2009, p. 13)

Para além de suas diferenças, tanto a ideia antiga de política quanto a proposta de cosmopolitismo de Kant afirmam uma excepcionalidade política inata ao homem e se organizam em torno da ideia de Estado. A política aristotélica afirma a supremacia moral humana – e de alguns poucos humanos, visto que apenas alguns homens

<sup>1</sup> “Se o homem é infinitamente mais sociável que as abelhas e todos os outros animais que vivem em rebanhos, é evidente que, como já disse muitas vezes, a natureza não faz nada em vão. Bem, ela concede a palavra ao homem exclusivamente. É verdade que a voz pode realmente expressar alegria e dor e, portanto, não faltam outros animais, porque sua organização lhes permite sentir essas duas afeições e se comunicar umas com as outras; mas a palavra foi concedida para expressar o bem e o mal e, portanto, o justo e o injusto, e o homem tem esse especial entre todos os animais: que somente ele percebe o bem e o mal, justo e o injusto e todos os sentimentos da mesma ordem cuja associação constitui precisamente a família e o Estado.” Tradução minha.

superiores – e desse grupo excluí-se mulheres e escravos, por exemplo – seriam dotados das virtudes e razão necessárias à política – e a dominação dos territórios; a proposta kantiana, por sua vez, uma terra unificada e o cidadão universal - afirmada pela confiança kantiana em um progresso geral do gênero humano que encontraria sua expressão na autoridade de um “*jus cosmopolitanum*” (STENGERS, 2018). Ambas partem de pressupostos inequivocamente humanos, não deixando margem para a expressão de um cosmos tal qual esse figura na proposição cosmopolítica de Stengers.

A entrada da natureza na política é vista como uma proposta de refazimento da política, isto é, de uma transformação da ideia mesmo de política tal qual a experimentamos desde a antiguidade clássica, ao longo dos séculos e ainda na atualidade. Incorporar a natureza à política talvez só faça sentido no Ocidente antropocentrado no momento mesmo em que experimentamos os impactos de uma subjugação das naturezas não-humanas, do esgotamento de recursos, das mudanças climáticas e eventos cataclísmicos cada vez mais violentos. O aquecimento global e suas consequências, a superpopulação, a desertificação e a exaurimento de recursos hídricos, o desaparecimento de biomas essenciais para a manutenção da vida humana na Terra, o aparecimento de novas doenças relacionadas ao uso de químicos e à poluição exigem que se deva pensar novas estratégias políticas de relacionamento com o meio em que vivemos. A entrada do termo cosmos na política resulta, portanto, em um movimento de reavaliação da exclusividade humana sobre os domínios da política e implica na extensão/ revisão das capacidades de razão e voz, vistas desde Aristóteles como atributos tão-somente humanos.

A cosmopolítica como figura nas proposições de Stengers não está relacionada à vontade de criação de um “bom-mundo-comum”, como em Kant, mas, contrariamente à desaceleração da criação desse mundo comum. Ela – a cosmopolítica - consiste na abertura de espaços de hesitação a respeito daquilo que fazemos como dizemos “bom”. (STENGERS, 2018).

Quando se trata do mundo, das questões, ameaças e problemas cujas repercussões se apresentam como planetárias, são os ‘nossos’ saberes, os fatos produzidos pelos ‘nossos’ equipamentos técnicos, mas igualmente os julgamentos associados a ‘nossas’ práticas que estão na linha de frente. A boa vontade, o ‘respeito pelos outros’ não são suficientes para apagar essa diferença, e negá-la em nome de uma ‘igualdade de direito’ de todos os povos da terra não impedirá, posteriormente, de condenar a cegueira fanática ou o egoísmo daqueles que se negariam a admitir que não podem se esquivar das ‘questões planetárias’. A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma ‘boa’ definição dos procedimentos que permitem alcançar a ‘boa’ definição de um ‘bom’ mundo comum. Ela é ‘idiota’<sup>2</sup> no sentido de que se

<sup>2</sup> “O idiota, no sentido grego, é aquele que não fala a língua grega, e que por isso está separado da comunidade civilizada. Reencontramos esse sentido na palavra ‘idioma’, uma linguagem quase privada, que exclui, portanto, uma comunicação regida pela transparência e pelo anonimato, que é o próprio intercâmbio entre os locutores. Mas o idiota de Deleuze, que ele tomou de empréstimo

dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante.

O cosmos, aqui, deve, portanto, ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. (STENGERS, 2018, p. 445)

Em linhas gerais, a cosmopolítica stengeriana propõe a colocação em igualdade de termos múltiplos e heterogêneos e a entrada na política – tal qual vimos fazendo – de outras vozes. A cosmopolítica visa ainda que hesitemos sobre a *Verdade* maculada pela *Razão*, que desconfiemos do *bom* e do *certo*. Decerto, não se trata de se desfazer de todo conhecimento gerado pela sociedade ocidental, mas de duvidar de sua autoridade inequívoca.

Em outras palavras, essa proposição não tem estritamente sentido algum na maioria das situações concretas dos dias de hoje, mas ela se propõe a acompanhar aqueles e aquelas que já realizaram o ‘movimento político’ associado à ecologia política, e que aprenderam a rir não das teorias, claro, mas da autoridade a elas associada. (STENGERS, 2018, p. 443)

De todo modo, e como deveria ser para manter sua pertinência, a proposição cosmopolítica não estabelece métodos duros para que de fato uma arena cosmopolítica possa se instalar em nossa sociedade ocidental-moderna, mas, por outro lado, encontra em certas práticas – na ciência, na política e na magia – receitas para a desaceleração. Em alguns de seus textos a filósofa fala em reativar certos exercícios e sistemas de pensamento como a feitiçaria e o animismo como receita de resistência, no sentido de afirmar uma existência, criar novos possíveis. “Resistência como modo de recusar a captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista, recusar a supressão de um ‘comum’” (SZTUTMAN. 2018, p. 342).

[...] Stengers discute a possibilidade de [...] ‘retomar’ certas práticas marginalizadas e desqualificadas pelo mundo moderno-capitalista, como a magia e

---

de Dostoïevski para dele fazer uma personagem conceitual, é aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E resiste não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque ‘há algo de mais importante’. Que não lhe perguntemos o quê. O idiota não responderá, ele não discutirá. O idiota faz presença, ou, como diria Whitehead, ele coloca um interstício. Não se trata de interrogá-lo: ‘o que é mais importante’. ‘Ele não sabe.’ Mas sua eficácia não está em desfazer os fundamentos dos saberes, em criar uma noite onde todas os gatos são pardos. Nós sabemos, existem saberes, mas o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos.” (STENGERS, 2018, p. 444)

a feitiçaria, vindo aí modalidades de resistência política e possibilidades de recuperação de um 'comum'. Filósofa da ciência, Stengers atenta para o processo de afirmação das ciências modernas a partir da obliteração de práticas julgadas equivocadas, irracionais. Tal obliteração jamais poderia ser dissociada da expansão do capitalismo e sua profusão de poderes. Por isso, insiste Stengers, é preciso trazer as ciências para a política, descortinar toda uma cosmopolítica que pode conferir novos sentidos para a aventura da experimentação e da especulação que envolve a ciência e toda forma de pensamento, oferecendo um antídoto à economia do conhecimento vigente, que transforma todo saber em mercadoria e destrói as capacidades de pensar e agir em conjunto. (STUZMAN, 2018, p. 339)

Em conformidade com a proposta de retomada dessas práticas marginalizadas, Stengers propõe, como certas receitas de resistência a reativação de práticas como a magia, a prática da feitiçaria, o pensamento mítico e o animismo. Essas práticas aqui muito interessam ser abordadas.

Se a entrada do cosmos – isto é, do que não é reconhecidamente político, aparentemente não-humano e que pertence ao mundo das indeterminações – na política ocidental e na ciência caminha a passos lentos, talvez as práticas de um mundo anímico – por si só cosmopolítico -, de experiências de um pensamento índio, as práticas do xamanismo e da feitiçaria possam ser receitas, modelos de resistência e reinvenção dos mundos - dos possíveis, de si, da política, da ciência. Recuperar a ideia de um animismo não significa, contudo, e esclarece Stengers, “resgatar algo do passado nem se apropriar de algo inteiramente exógeno, mas sinalizaria uma possibilidade de criação e resistência” (STUZMAN, 2018, p. 341), visto que as práticas animistas não devem ser entendidas como encerradas/ confinadas apenas a regimes ontológicos e sistemas de pensamento particulares, mas passíveis de serem experimentados/ reativados/ ativados por práticas contemporâneas. As consequências de um movimento de reativação de práticas obliteradas pelo discurso da razão podem ser notadas na proposta de reinvenção poética de Oswald de Andrade. A antropofagia oswaldiana é a retomada dos sistemas de pensamento e antropofagia ritual tupinambá em meio à pátrea selva urbana paulistana dos anos 20 e repercutiu – e ainda repercute – não só como proposta poética, mas também política, uma vez que era estratégia de descolonização do pensamento e resposta aos hegemônicos sistemas de formação subjetiva que vigoravam – e ainda vigoram, apesar das transformações ocorridas entre o período da proposição oswaldiana e a atualidade.

Por se tratar de um regime de pensamento distinto daqueles que operam nos sistemas políticos e científicos, a arte, principalmente em suas correntes primitivas e arcaicas de vanguarda, nas quais, por exemplo, Artaud e Oswald se inserem, conservou certas alianças com as práticas de outros povos, tempos e culturas trazendo para o seu campo de atuação elementos de uma outra forma de pensamento, estabelecendo laços, criando pontes e reativando potencialidades de imaginários, metafísicas e mesmo de

ontologias e epistemologias distintas das que vigoram no Ocidente-moderno-capitalista e que foram obliteradas, marginalizadas, coibidas, proibidas ou extintas ao longo dos séculos de colonização dos territórios físicos e subjetivos. Talvez seja por isso mesmo que Claude Lévi-Strauss tenha reconhecido no campo da arte uma reserva ecológica do pensamento mágico (VIVEIROS DE CASTRO, 2009), do pensamento selvagem, essa espécie de ciência primeira que se fez presente por milênios entre as sociedades não-cooptadas, não-cerceadas, alheias ou resistentes ao império da razão.

Nesse capítulo me interessa falar de como as práticas de uma cosmopolítica sempre se fizeram presentes nas sociedades ameríndias e de como podem se tornar modelos para repensarmos o cosmopolitismo em nossa sociedade moderna-capitalista. Aprender com os modelos de uma cosmopolítica indígena não sugere que nos apropriemos de seus saberes e práticas de forma automática, pois as respostas das diversas sociedades indígenas aos seus heterogêneos e complexos contextos não são aplicáveis a maioria dos problemas da nossa sociedade globalizada. Reativar práticas indígenas só é interessante a partir do momento em que suas potencialidades são pensadas como um exercício de revisão da nossa própria sociedade e permitem a invenção de novos rituais, novas estratégias, novas respostas à altura dos acontecimentos que nos rondam e nos causam mal-estar. Antes de mais nada, o que se pretende ao reativar as práticas ditas *espúrias* que pululam nas sociedades indígenas é a possibilidade de criação de pontes e alianças que permitam desacelerar a criação dos mundos anunciados pela economia política da mercadoria, o capitalismo especulativo financeiro dos comedores de terra/ Terra e mundos.

Nas próximas seções desse capítulo tratarei de apresentar certas ideias presentes na imaginação teórica e conseqüentemente nas práticas e modos de ação no mundo das sociedades indígenas das Américas – lembremos que certas oposições e segmentações são próprias do pensamento ocidental e de que nos mundos indígenas não há cisão ortodoxa entre teoria e prática ou mesmo barreiras entre o que possa ser entendido como político, científico, artístico e religioso por exemplo. Me interessa falar nas próximas páginas sobre o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro, um modelo generalizante criado inicialmente para dar conta dos elementos comuns a todo o pensamento indígena panamazônico, mas que vem se mostrando como aplicável a todo o pensamento índio americano, sendo identificado em sociedades do extremo sul chileno e mesmo nas sociedades mais ao norte, no Ártico. Interessa ainda falar sobre a prática do xamanismo e da figura do xamã transversal que se encontra presente em diversas(os) nações/coletivos indígenas das terras baixas da América do Sul. Tanto as ideias de um perspectivismo indígena como as de um xamanismo transversal podem ser percebidas como aplicáveis ao pensamento prático dos Borum-Krenak e constituem partes essenciais da constituição da arena cosmopolítica em que esse povo indígena se insere e por isso recorrerei, na medida em que apresento as

ideias do perspectivismo e do xamanismo transversal, a relatos etnográficos recolhidos por outros pesquisadores e também por mim em pesquisa de campo nas terras dos Boruns. Por último, tratarei de evidenciar certas práticas artísticas que desenvolvi ao longo da minha pesquisa de mestrado e com as quais busquei estabelecer laços com o pensamento mítico dos krenak e suas práticas xamânicas.

Sendo assim, na primeira seção *Antropofagia retomada: o perspectivismo ameríndio*, tratarei de abordar as proposições castrianas de um fundo comum a todo o pensamento indígena americano e para isso retomarei exemplos clássicos utilizados pelo autor aliados a mitos Borum catalogados por Curt Nimuendajú e em minha pesquisa de campo. Ainda nessa província do texto discorrerei sobre a antropofagia entre os botocudos no intuito de desfazer certos equívocos históricos e expandir suas acepções dentro da cultura Krenak.

Na segunda parte do capítulo me deterei a apresentar a teoria geral acerca do xamanismo transversal e lançar questões em torno da efetividade da existência de um xamanismo Borum Krenak e para isso recorro mais uma vez aos materiais etnográficos do passado e à experiência em trabalho de campo.

Na última seção falo especificamente das performances/experiências/ *Andanças, Nove dias na Montanha dos Sinais: Takruk Tek-Tek e as paredes que falam e NyuKuâdn: chamado xamânico pelos dentes da cobra*. Cartografia dos processos de pesquisa, experimentação artística e contato com o xamanismo Krenak, nessas linhas brinca-se de transformar(se-nos-los). Dito isso, caminhamos.

### **3.1 Antropofagia Retomada - “O perspectivismo ameríndio”**

A antropofagia ritual é sem dúvida um dos mais comentados aspectos no que diz respeito às práticas difundidas entre os povos ameríndios do Brasil. Notada pelos colonizadores entre os tupinambás e tapuias da costa do que viria mais tarde a se tornar o Brasil, a antropofagia foi o motivo de diversos textos seiscentistas e talvez o mais célebre relato seja o do artilheiro alemão Hans Staden, que foi cativo dos tupinambás de São Vicente por cerca de nove meses na aldeia de Ubatuba, localizada entre Bertioga e Rio de Janeiro. Antes de conseguir escapar da morte e devoração iminente pelos tribais, Hans afirmou ter presenciado ritos indígenas e mesmo a antropofagia. Uma das passagens mais marcantes de sua narrativa diz respeito a uma experiência vivida entre os tupinambás, um diálogo com o chefe Cunhambebe, herói indígena e líder da Confederação dos Tamoios. Segundo os relatos de Staden, após a morte de um inimigo de guerra, seus restos foram assados com o intuito de serem comidos, o chefe Cunhambebe na posse de uma perna passou-a próxima da boca de Hans e ofereceu-lhe um pedaço, o artilheiro alemão enojado e incrédulo negou-a rapidamente

e disparou contra o chefe que sequer o mais selvagem dos animais comia da carne de seu semelhante, Cunhambebe por sua vez cravou os dentes na carne humana e respondeu: sou uma onça, está delicioso! (STADEN, 2008).

No documentário *Ailton Krenak: O sonho da pedra* de Marco Altberg, lançado em 2018, o líder indígena, que é figura central do documentário, comenta sobre certas obras pictóricas que eternizaram a ideia de que o rito antropofágico tivesse a forma de um churrasco de gente humana e rebate que essas representações não descrevem o rito antropofágico, mas que são coisas próprias de alemão, pois é alemão que faz churrasco desse jeito.

Se há controversas sobre a forma de preparo da carne humana, é inegável que de fato a antropofagia ritual estava presente entre diversos grupos indígenas do Brasil; contudo, é preciso rever a sua funcionalidade e entender de que forma e em que lógica a antropofagia estava inserida na vida desses povos. Nesse sentido, a resposta dada por Cunhambebe a Staden revela certos aspectos do pensamento indígena que contribuíam para a antropofagia ritual. Eduardo Viveiros de Castro em seu livro *Metafísicas Canibais* (2015) aponta uma via de entendimento do complexo ritual da antropofagia tupinambá:

Talvez seja necessário recordar os traços gerais do canibalismo tupinambá. Tratava-se de um elaborado sistema de captura, execução e devoração cerimonial de inimigos. Os cativos de guerra, frequentemente tomados de povos de mesma língua e costumes que a dos captadores, podiam viver bastante tempo junto a estes, antes de morrer na praça central da aldeia. Eles eram em geral bem tratados, vivendo em liberdade vigiada enquanto se faziam os longos preparativos para o grande rito de execução; era costume darem-se-lhes mulheres do grupo como esposas – ou seja, eles eram transformados em cunhados ('inimigo' e 'cunhado' se diz em tupi-guarani antigo com a mesma palavra: *tovajar*, termo que significa literalmente 'contrário' ou 'fronteiro'). Já se vê aqui de que forma a predação ameríndia implica a questão da afinidade, como observava Lévi-Strauss. O ciclo ritual culminava com a execução solene do cativo – ato de valor iniciatório para o oficiante, que assim obtinha um novo nome, ganhava o direito de se casar e ter filhos, de discursar em público, de ascender ao paraíso postumamente -, e com a devoração de seu corpo por todos os presentes, isto é, pelos anfitriões e os convidados das aldeias aliadas, com a única exceção do oficiante-executor, que não só não comia do cativo, como entrava em reclusão funerária, isto é, em um período de luto. Ele se entregava, em outros termos, a um processo de identificação com o 'contrário' a quem acabara de executar. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 157)

[...] Terminei portanto por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o 'eu' se determina como 'outro' pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um 'eu', mas sempre *no outro*, através do outro ('através' também no sentido soecístico de 'por meio de'). [...] o que, do inimigo, era realmente devorado? Não podia ser sua matéria ou 'substância', visto que se tratava de um canibalismo ritual, em que a ingestão da carne da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são raras e inconclusivas as evidências, nas fontes que conhecemos, de quaisquer virtudes físicas ou metafísicas atribuídas ao corpo dos inimigos. Logo, a 'coisa'

comida não podia, justamente, ser uma ‘coisa’, sem deixar, porém de ser, e isso é essencial, um *corpo*. Esse corpo, não obstante, era um signo, um valor puramente, posicional, o que se comia era a *relação* do inimigo com seu devorador, por outras palavras, sua *condição de inimigo*. O que se assimilava da vítima eram os signos de sua alteridade, e o que se visava era o ponto de vista sobre o Eu.

O canibalismo e o tipo de guerra indígena a ele associado implicava um movimento paradoxal de autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo. (ibid. p. 159-160)

Sendo assim, e a partir de tais considerações, o que podemos afirmar é que a antropofagia ritual era a expressão mais alta de uma economia política predatória e que a base desse regime de socialidade se constituía pela captura e incorporação dos signos e recursos simbólicos do exterior, das alteridades, do outro. Contudo, e como veremos mais a frente, a captura desses símbolos não está restrita à alteridade humana, mas se dá também em uma arena transespecífica.

Como sugere João Cezar de Castro Rocha em seu ensaio *Uma teoria da exportação? Ou: “Antropofagia como visão do mundo”* (2011), questões relacionadas à antropofagia e ao canibalismo hora ou outra voltam a habitar os textos de historiadores, filósofos e artistas, e por isso mesmo ele propõe ideias como as de uma “obsessão antropofágica” e de “momentos antropofágicos”, dos quais o indianismo romântico de Gonçalves Dias e José de Alencar seria um deles, ou mesmo da obra do modernista Mario de Andrade; de todo modo, foi a partir das proposições poético-políticas de Oswald de Andrade que mais fortemente a antropofagia foi retomada em terras tupiniquins e no mundo – lembremo-nos que o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924) tratava de criar o ambiente propício para uma poesia de exportação.

Foi a partir de 1928 com o lançamento da *Revista de Antropofagia* e a publicação do *Manifesto Antropófago* que se iniciou o movimento de uma retomada antropofágica. Composto por 51 aforismos, o MA e as ideias que ele expressava – expressa – foram o norte do movimento antropofágico, que marcou a arte do final dos anos 20 do século pretérito, incidiu em movimentos contraculturais como o Tropicalismo e ainda influencia o trabalho de diversos artistas e pensadores das mais diversas áreas. Fundado pelos modernistas Tarsila do Amaral, Raul Bopp e liderado por Oswald de Andrade, o movimento antropofágico, do qual o Manifesto Antropófago é texto fundacional, não só retomou nuances do pensamento indígena – reativou práticas obliteradas – como recriou, por meio dessas práticas, rituais próprios e novas possibilidades de ver e agir no mundo. Não é por acaso que Viveiros de Castro considera o Manifesto Antropófago o “texto fundacional da sensibilidade contemporânea” (2016); e Augusto de Campos, “a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos artísticos que produzimos” (1976).

Para a psicanalista, crítica da arte e da cultura, Suely Rolnik (2006), a antropofa-

gia proposta por Oswald de Andrade é em si mesma uma micropolítica dos afetos, uma forma de subjetivação, em tudo distinta de uma política identitária, “um programa de reeducação da sensibilidade que pode funcionar como uma terapêutica social para o mundo moderno” (ROLNIK, 2006, p 17), e encontra “na lógica antropofágica um modelo para a subjetividade flexível” (id. Ibid.). Isso pelo fato de que na proposta antropofágica de Oswald, como no seu modelo – a antropofagia ritual indígena – o que está em jogo não é a permanência, as subjetividades cerceadas e intransitivas, mas justamente seu oposto, a inconstância e a transformação, as metamorfoses. Nesses sistemas o que vigora não é um eu absoluto e não é o valor imutável do espírito que se quer afirmar, mas é a partir da alteridade que se pode encontrar possibilidades de existência. Já dizia Oswald em um dos mais célebres aforismos do *Manifesto Antropófago*: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do Antropófago.” (ANDRADE, 1928).

Essa abertura para o outro, para o novo, para a assimilação de novos signos e símbolos entre os indígenas do Brasil é tema de diversos textos e dentre esses destaca-se o poético *Sermão do Espírito Santo* de Antônio Vieira:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, vereis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que dobramos os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outros que lhes decompõem as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebe tudo que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam a bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a essas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhe corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvido às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só dessa maneira, trabalhando sempre sobre a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos. (1657, apud. Viveiros de Castro, 2002, p.184)

Não só uma subjetividade flexível – antropofágica – pode ser notada no belo,

porém trágico, texto de Vieira, mas também a lógica e o operativo do pensamento ocidental e colonizatório. Enquanto os indígenas se fartavam de experimentar as formas de uma outra cultura, o colonizador – pelo menos aqueles que agiam pelas vias das políticas do Estado e da Igreja – viam nos brasis os selvagens que deveriam ser convertidos neles mesmos, sendo desse modo catequizados, escravizados, formatados e dominados. Não obstante, ainda nos dias atuais essa política é empregada em larga escala e sob a vista grossa dos órgãos que deviam regular a entrada de missões evangelizadoras em terras indígenas. A poucos dias – em dezembro de 2018 – o recém-eleito presidente da república, cujo o nome deve ser evitado e as iniciais são JMB, em mais um de seus pérfidos pronunciamentos que ferem a dignidade e os direitos dos povos indígenas, afirmou em rede nacional que manter índios em terras demarcadas é tratá-los como animais de zoológico, em mais uma tentativa clara de privatizar e transformar em mercadoria as únicas terras brasileiras que escapam da lógica do mercado e do capital estrangeiro; e ainda completou que:

“O índio é um ser humano igualzinho a nós. Quer o que nós queremos, e não podemos usar o índio, que ainda está em situação inferior a nós, para demarcar essa enormidade de terras, que no meu entender poderão ser, sim, de acordo com a determinação da ONU, novos países no futuro.” (disponível em: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-pa-raiba-regiao/noticia/2018/11/30/indios-em-reservas-sao-como-animais-em-zoologicos-diz-bolsonaro.ghtml> acesso em 26 de dezembro de 2018)

Outra medida do presidente eleito foi a de colocar nas mãos de uma pastora evangélica a pasta ministerial responsável por dirigir a já famigerada Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pastora essa que além de ter enfrentado ações judiciais movidas contra ela por um povo indígena, ainda trabalhou outrora junto de movimentos de evangelização indígena.

Feitos esses apontamentos sigamos pelas vias da antropofagia.

Para o antropólogo e professor do Museu Nacional Eduardo Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio – conceito criado a partir de numerosas referências presentes na etnografia amazônica e em parceria com Tânia Stolze Lima – é a antropofagia oswaldiana em novos termos. Em linha gerais, o perspectivismo ameríndio é a concepção indígena segundo a qual o modo que os humanos veem os animais e outras alteridades que povoam o cosmos – plantas, rios, astros, acidentes geográficos, espíritos, objetos, utensílios, dentre outros – é densamente distinta da forma como eles nos veem, se veem e também a todas as demais alteridades. Uma das ideias principais dessa percepção indígena do cosmos está no fato de que assim como nós os animais, plantas, espíritos, acidentes geográficos, etc., todos eles se enxergam como humanos e, portanto, são dotados de alma e intencionalidade. Também por se verem como humanos, os animais partilham do mesmo fundo cultural que o nosso e como nós

– índios – habitam casas, tem famílias, caçam e pescam, fabricam armas e utensílios, se pintam, etc.

Por outro lado, embora todos os animais se percebam e sejam humanos para si próprios, duas espécies nunca são percebidas como humanas ao mesmo tempo. Explico: em um encontro na mata um índio se depara com um porco, o índio se vê como homem e caça o porco, o porco, por sua vez, se percebe como humano e foge do índio que para ele é uma onça, visto que o caça. Em outro encontro o índio na beira de um rio encontra uma onça e foge, aqui o índio se percebe como pessoa e vê em seu predador uma onça, a onça a seu tempo percebe-se a si mesma como gente e ao índio como porco ou outro animal de caça e o persegue. Eis o perspectivismo.

As mudanças perspectivas e os mundos que essas engendram trazem à tona uma dimensão do pensamento indígena bastante difundido entre diversas sociedades pré-colombianas do continente americano e que estão diretamente relacionadas aos mitos de criação do mundo. Trata-se do entendimento de que antes da formação dos mundos como agora estão, todos os seres – sem exceção – tinham a forma humana e podiam comunicar-se entre si; contudo, em determinado momento, e por motivos que variam muito entre as diferentes mitologias, houve a especiação e as almas transformaram-se em diferentes animais. Em muitas mitologias, o corpo é aproximado da noção de roupa e, portanto, distintos animais vestiram distintas roupas e se transformaram nas espécies que hoje conhecemos. O que esses mitos nos permitem avaliar é que para o pensamento indígena a humanidade não compõe a forma, mas o fundo, e se mostra simetricamente inversa à metafísica ocidental, uma vez que o princípio de tudo é a humanidade e não a animalidade. Para cosmologia ocidental como para a sua ciência – erigida sob/sobre a metafísica greco-judaica – é a animalidade que está no ponto de partida de uma linha que termina na humanidade/alma, capacidade de que só nós *Homo sapiens* somos dotados. E olhe lá!

Durante o século XVI, no desencontro americano, quando os mundos ameríndios e europeus entraram em choque, os nativos das Américas enxergavam no colonizador recém-chegados os deuses vindos de além-mar que figuravam em algumas de suas mitologias, ao passo que os europeus viam os índios como seres edênicos e especulavam sobre os benefícios de seu uso para o enriquecimento e fortalecimento de seus impérios.

Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não (Lévi-Strauss [1952] 2013: 364)

Da anedota das Antilhas podemos tirar conclusões da marcada diferença e

do desequilíbrio entre as metafísicas de indígenas e europeus. Por mais que ambas insistam em negar a generalidade do gênero humano e revelem traços de um etnocentrismo presentes nos dois grupos humanos – cada qual a seu modo -, acenam para as marcas características de cada sistema de pensamento e seus respectivos modos de subjetivação.

[...] os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma. Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios eram o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que o corpo dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37)

A inexistência de uma descontinuidade ontológica entre animais e humanos nos mundos indígenas marca a impossibilidade de um afastamento dos homens daquilo que no ocidente chamamos de Natureza. Se a humanidade é a forma primeira de tudo que vive e se tudo que vive se vê e cria seus mundos a partir de uma perspectiva humana, alterando inclusive os corpos dos outros viventes, podemos afirmar que é a Cultura – a cultura humana – o valor fundamental compartilhado pelas distintas alteridades. Contudo, não se trata de dizer que essencialmente todos compartilhamos de uma mesma essência. O que o perspectivismo afirma não é tanto a ideia de que os animais sejam no fundo humanos, mas que os animais, como os humanos, no fundo são outra coisa, isto é, têm como fundo um outro lado, são diferentes de si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). O perspectivismo afirma ainda “uma diferença intensiva que traz a diferença humano/ não-humano *para o interior de cada existente*” (id. Ibid. p. 61). As repentinas alterações entre fundo e forma ameaçam, desse modo, e a todo instante, o altamente transformacional mundo ameríndio e por isso impede a formação de identidades estáveis ou fixas, irredutivelmente impossíveis de serem consolidadas. Ocupar uma perspectiva humana exige, portanto, nos mundos indígenas – e como propõe o Teatro da Crueldade de Antonin Artaud – um eterno fazer/ refazer do corpo<sup>3</sup>.

Ainda sobre o perspectivismo, e partindo da ideia de que onde nós humanos vemos sangue a onça vê cerveja; de que onde vemos um lamaçal o catitu vê uma praça cerimonial ou uma maloca; ou ainda de que onde vemos carne pútrida de um animal em decomposição repleta de vermes o urubu vê peixe assado; podemos inferir o que

<sup>3</sup> Em *O que pode um Corpo?* (2000) Tânia Stolze Lima relembra três dispositivos de tratamento do corpo entre os povos indígenas da América do Sul, são eles a tortura (Clastres), a arte (Lévi-Strauss) e a fabricação (Viveiros de Castro).

os ameríndios propõem é o oposto de um relativismo cultural, de um multiculturalismo. A ideia de multiculturalismo como vigora nos sistemas de pensamento ocidentais, conjectura a existência de múltiplas representações subjetivas e parciais acerca de uma Natureza alheia, una e absoluta, indiferente a qualquer representação. Nas sociedades ameríndias o que se alega é uma radical diversidade real, objetiva, da natureza como variação. Sendo assim, o perspectivismo é multinaturalista, pois uma perspectiva não é uma representação. “Uma perspectiva não é uma representação porque representações são propriedades do *espírito*, mas *o ponto de vista está no corpo*” (id. Ibid. p. 65). Se toda espécie por onde anda concebe seus mundos tal qual concebemos, mas se onde vemos sangue a onça, por exemplo, vê cerveja, se a capacidade de pensar, se a intencionalidade pressupõe que todos os viventes adotem uma perspectiva humana, se tudo o que existe pensa e se tudo que pensa é humano, mas se, lembremos, onde vemos sangue elas veem cerveja, então o ponto de vista só pode estar no corpo, ou melhor, na forma com os corpos são atravessados pelos diferentes afetos.

Não se trata, portanto, de um relativismo, pois não há um *x* que vemos como sangue e elas – as onças – como cerveja, mas desde sempre um cerveja-sangue virtual, atualizado apenas no instante em que nos relacionamos. Eis pois uma característica fundamental do pensamento ameríndio, seu aspecto relacional.

Das expressões do pensamento perspectivo-multinaturalista dos ameríndios podemos retirar diversos elementos para o exercício de revisão da nossa própria metafísica e epistemologia – ocidental. Algumas das proposições acerca desse complexo modo de criar e agir no mundo, a inversão mesmo das ideias maculadas pelo Ocidente de Natureza e Cultura e seus tributários relativismos e multiculturalismos abrem brecha e convidam a um novo exercício do pensamento. Pensar outramente, pensar outra mente, não nos convida a pensar sobre o pensamento indígena apenas, mas pensar como e com o pensamento indígena, criando laços, pontes e alianças, que nos permitam talvez reinventar nosso próprio pensamento e fazer o movimento cosmopolítico de reencantamento antropológico das ciências que nos propões Stengers, Bruno Latour e Viveiros de Castro. As consequências de uma experiência com o pensamento perspectivista já podem ser notadas na antropologia de Viveiros de Castro e outros pensadores com os quais contribuí; nas artes, as práticas que se propõem a explorar as consequências de sua formulação começam a surgir e mesmo as obras de artistas de tempos passados já ganham releituras a partir das contribuições do perspectivismo e da cosmologia tal qual proposta pelo professor do Museu Nacional – como é o caso do *Manifesto Antropófago* revisitado por Beatriz Azevedo<sup>4</sup>; e a poesia de Murilo Mendes relida por um viés cosmopolítico por Lucas de Jesus Santos<sup>5</sup>; pelo professor, músico e

<sup>4</sup> Aqui faço menção ao *Antropofagia: Palimpsesto Selvagem* que consta nas referências bibliográficas dessa dissertação

<sup>5</sup> O artigo que também consta nas referências tem o título *Perspectivismo e Cosmopolítica em Poliedro*

escritor André Gardel, que está fazendo uma Re-Visão Antropofágico-Perspectivística do Teatro Brasileiro em cinco momentos-chave<sup>6</sup>; a teatralidade tupinambá no triunfo de Rouen relida por Sergio de Carvalho; ou ainda uma leitura literária dos cantos Araweté feita por Antônio Risério.

Uma figura importante para o entendimento da lógica perspectivista e a arena cosmopolítica ameríndia é a do xamã, o principal interlocutor interespecífico e mantenedor do equilíbrio entre as distintas alteridades de um cosmos em perpétuo desequilíbrio. Em minha experiência artística tentei aproximar minhas práticas atorais do universo xamânico, de modo que tratar dessa personagem da cosmopolítica indígena se faz essencial aqui. Mais à frente darei ênfase às práticas do xamanismo; de todo modo, recorramos primeiro, a fim de complementar as meditações acerca da antropofagia, às relações entre essa prática e a história e mitologia dos Borum.

### 3.1.1 Antropofagia entre os Borum - “das vias de fato ao perspectivismo-multinaturalista”

A ideia de que os Borum – botocudos – eram adeptos da prática da antropofagia vigora ao longo de toda história da colonização do Brasil. Estando presente tanto nas literaturas como no imaginário popular acerca desse povo indígena é, sobretudo, a partir da já citada Carta Régia de 13 de março de 1808, que manda fazer guerra aos botocudos, que a ideia de um canibalismo borum ganha relevo na sociedade nacional. Não há, contudo, relatos minuciosos de pesquisadores e viajantes ou mesmo evidências documentais pautadas em fatos concretos e/ ou particulares que atestem que essa prática era mesmo recorrente entre os borum, de modo que os próprios herdeiros dos antigos Borum negam que antropofagia fosse praticada entre as hordas botocudas.

“Esse negócio da literatura dizer que os ‘botocudos’ eram antropófagos é um ato falho, é um truque da má-consciência neobrasileira formadora do Brasil. Eles tinham de dizer que minha gente era antropófaga para nos aniquilarem” (KRENAK, 2015, p. 206).

De fato, e o que parece ser ponto pacífico entre diversos historiadores e antropólogos da atualidade, não se pode afirmar a existência da prática da antropofagia ritual entre os Borum, contra as afirmações infundadas do príncipe regente Dom João VI resta apenas a ideia de que as acusações de canibalismo tinham dois principais motivos: o primeiro, no período da alta do ouro, era para desencorajar aventureiros e contrabandistas que pudessem vir a se embrenhar pelo curso do Rio Doce e matas circundantes na tentativa de abrir rotas de escoamento de minerais e pedras preciosas das Minas Gerais por vias não oficiais, isto é, alternativa à estrada real; e o segundo,

---

de Murilo Mendes.

<sup>6</sup> *Poética Antropofágico-perspectivística para uma Re-Visão do Teatro Brasileiro - A cena de origem.* Manuscrito de artigo aprovado para publicação na Revista Brasileira de Estudos da Presença, 2018.

posterior ao declínio das minas, era de autorizar a tão falada Guerra-Justa contra os Botocudos, abrindo espaço nos morros de Mata Atlântica intocada do sertão mineiro e vale do Rio Doce para que a colonização, a criação de vilas e a implantação da agricultura e pecuária pudesse se dar.

Ainda assim, e sem a observação de qualquer evidência, os boatos da antropofagia se fizeram presentes na literatura etnográfica feita acerca dos Borum. Um desses relatos se encontra na obra de Paul Ehrenreich:

É indiscutível que os botocudos são afeitos ao canibalismo, embora os relatos antigos sejam muito extremistas. Na verdade, esse costume bárbaro se restringe ao consumo de carne de inimigos abatidos em lutas, fato testemunhado por muitos viajantes. O caso recente mais conhecido é o ataque acima citado da Colônia de Fransilvânia, no emboque do rio Pancas, cujo proprietário e todos os seus escravos foram mortos e comidos pelos selvagens. Atualmente não existe mais nenhum vestígio de um estabelecimento nesse lugar. Relataram-me que duas costelas, entre as quais havia uma flecha, teriam sido deixadas no local pelos canibais, provavelmente como sinal de vitória. Entretanto, ouvi relatos de um cacique de Pancas ainda vivo, que fora perguntado se havia participado da refeição, ao que ele respondeu: 'Não, provei somente o caldo'. (EHRENREICH, [1887] 2014, p. 90)

O príncipe Maximiliano de Wide-Neuwied, por sua vez, não confirma a existência da antropofagia entre os botocudos, mas do mesmo modo como havia feito com os Puris, expõe relatos de um suposto canibalismo no intuito de inflamar a guerra contra essa nação indígena e insuflar o avanço da colonização e apropriação de terras.

Esses selvagens se distinguem pelo costume de comer carne humana e pelo espírito guerreiro; têm oferecido, até agora, obstinada resistência aos portugueses. Se algumas vezes se mostraram amigáveis em certo lugar, cometeram excessos e hostilidades em outro; daí nunca ter havido entendimento duradouro com eles. (WIED-NEUWIED, 1989, p. 52)

Sant-Hilaire, contudo, se mostra pouco inclinado a reconhecer a recorrência da antropofagia entre os Borum. Curt Nimuendajú, a seu tempo, ao recolher alguns mitos Borum entre os botocudos do Pancas, traz à luz o fato de que uma tribo lendária, temida pelos boruns, os *Tombrék*, eram adeptos do canibalismo. Segundo Nimuendajú:

Os *Trombék*, antropófagos, habitavam no interior das matas, ao norte do rio Doce. Não faziam ranchos: moravam entre as sapopemas das gameleiras. Raulino afirmava que esta tribo se compunha exclusivamente de homens. Um índio estava caçando só, na mata, quando viu debaixo de uma gameleira um bando de índios desconhecidos: eram os *Tombrék* antropófagos. Seu chefe estava ausente. Quando o caçador se aproximou, eles o agarraram e o mataram. Abriram-lhe o cadáver; as mulheres retiraram os intestinos e lavaram-nos na aguada, e os homens lhe esquartejaram o corpo. O chefe dos *Tombrék* chegou. Examinou a cor da pele do morto, que era escuro, disse: 'Por que o matastes? Era um mulato!' Não queria que sua gente matasse mulatos, mas só brancos. Então os outros *Tombrék* responderam: 'Não és tão forte

(em magia)? Ressuscita-o pois!' Então o chefe mandou trazer os intestinos e colocá-los junto dos pedaços de carne. Cantou, e o homem levantou-se e ficou de pé. O chefe dos *Tombrék* mandou-o ir embora; e ele apanhou o seu arco e tornou à sua casa. (NIMUENDAJÚ, 1986, p. 91)

Outra dimensão possível de ser captada dos mitos recolhidos por Nimuendajú diz respeito não ao canibalismo, mas à antropofagia em seu aspecto perspectivomultinaturalista. Nas linhas que seguem apresentarei certos mitos transpostos de forma integral, isto é, como vigoram nos escritos de Nimuendajú, a opção por transpô-los do modo que foram narrados se faz por dois motivos: o de que alguns dos mitos são de difícil compreensão, uma vez que as narrativas não estabelecem as continuidades e implicações lógicas de uma narrativa construída sob os moldes ocidentais – o que particularmente me incomoda e encanta; e o fato de que tentar recontá-los poderia alterar seu sentido, na medida em que ao racionalizar e construir a narrativa a minha maneira poderia apagar justamente a dimensão das descontinuidades que nos convocam a pensar por uma outra lógica. De todo modo, após cada mito tecerei comentários que ajudem a elucidar a dimensão perspectivista-multinaturalista da cosmologia Borum.

O primeiro mito que nos interessa tratar diz respeito ao tempo da pré-espeiação que figura entre diversos grupos indígenas das Américas.

Antigamente, os animais eram como gente, e não havia hostilidade entre eles. Um pajé chegou e deu de comer a todos. Então veio à irara a ideia de fazer com que ficassem inimigos entre si. Ela ensinou a cobra a morder, de maneira a matar ou a mutilar suas vítimas; ensinou o mosquito a sugar sangue. Todos se transformaram em animais, inclusive a própria irara, para que não pudessem ser reconhecidos. Quando o pajé chegou, repreendeu-os, mas já não havia mais remédio. Então o pajé também se transformou em pica-pau, e o seu machado no bico desta ave (Id. *Ibid.* p. 96)

Como figura no mito citado a ideia de que todos os animais eram como gente e se entendiam está presente na cosmologia dos Borum. Se levarmos em conta a ideia de que eles eram como gente, mas não gente de fato, podemos presumir que, assim como na proposta perspectivista, há um fundo anterior à forma e que era compartilhado pelos demais agentes do cosmos. Contudo, o fato de que a cobra já era a cobra, a iara era a iara e o mosquito o mosquito antes mesmo da diferenciação corporal, da espeiação, da forma, aponta para uma diferença interna entre aqueles que eram como gente, antes mesmo de assumirem as suas formas animais.

Em suma, o mito propõem um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior a forma, a relação é superior aos termos, e o intervalo é interior ao ser. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, 'já era antes' o que 'iria ser depois', e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.52)

O que nos permite pensar na ideia de que no fundo os animais se diferenciam de si mesmos, isto é, seu fundo se diferencia de sua forma. Ainda desse mito que retrata o tempo da pré-especiação, podemos retirar a ideia de que o corpo é mesmo o responsável pela perspectiva, pelo ponto de vista, visto que antes da diferenciação dos corpos não havia barreiras para uma comunicação entre as diversas alteridades. É também possível, a partir dessa narrativa, compreender que o evento que desencadeia a especiação é a ideia da iara de criar inimizades. Ao colocar em prática o seu plano, a iara ensina aos outros habitantes do cosmos algumas práticas que se ligam a uma etologia, um *habitus*, um *ethos*, um etograma, e, portanto, ao propor um corpo animal pós-especiação, que é o ponto de partida de uma perspectiva, o ponto de vista - não estamos tratando de um corpo fisiológico, anatômico, mas o corpo como conjuntos de maneiras, de modos de ser e, portanto, longe do essencialismo espiritual do relativismo - no perspectivismo é um maneirismo corporal (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). A cobra se constrói cobra porque passa a morder.

Outro mito que traz à tona elementos de um tempo pré-especiação e a aquisição de um corpo – pós-especiação - diz respeito ao casal de lagartixas.

No começo só existia no mundo o casal Lagartixa. Seus filhos não tinham boca, mas comiam pelo ânus. Lagartixa quis corrigir essa anomalia. Ele dirigiu-se ao mato e depois de quatro dias voltou, trazendo uma boa quantidade de ovos de jaó (de mutum, segundo Raulino). Deitou-os em fila, no chão, e reuniu todos os filhos ao redor deles, recomendando-lhes que gritassem assim que os ovos rebentassem. De fato, quando isto se deu, todos gritaram, porque no mesmo instante todos criaram bocas. Depois disse Lagartixa aos filhos: 'Eu já vos transformei; agora, transformai-nos também!' Ele e sua mulher se deitaram de rosto para baixo no chão e deixaram-se pintar pelos filhos; com isto transformaram-se em lagartixas. (NIMUENDAJÚ, id. p. 92)

Aqui, como no mito anterior, podemos notar que os animais em questão – aqui o casal de Lagartixa – já “era antes” o que “ia ser depois”, lagartixas, contudo, sua assunção do corpo de lagartixa se dá por duas vias, a primeira é a de assumir a posição corporal de uma lagartixa, isto é, de deitarem-se de barriga voltada para o chão, assumindo a posição em que as lagartixas usualmente adotam; e em segundo lugar, recebendo uma pintura corporal, um dispositivo de tratamento do corpo que vigora entre os diversos grupos ameríndios e que em alguns deles tem um aspecto mesmo de roupa. Em outras palavras, é pela maneira com que agem que as lagartixas constroem seu corpo.

Vejamos mais um exemplo de mito borum que nos permite pensar o tempo da pré-especiação:

A arara deu uma festa. No momento da festa, o morcego começou uma briga com o mutum, que era o cunhado da arara, mas não levou vantagem; apanhou. A arara disse: 'Por que quer brigar com meu cunhado? Há de pagar-me isso!'

Houve danças. Finda a festa, quando o morcego ia voltando para casa, a arara atravessou no seu caminho. Lutou com o morcego e o quebrou pelo meio, deixando-o morto no caminho. Cortou-lhe o nariz, pelo qual poderia ser reconhecido e o pintou como um mutum. Os outros morcegos vieram e, vendo-o morto, julgaram que se tratasse de um mutum. 'Está bom', disseram eles, 'nosso parente matou enfim o mutum. Agora vamos comê-lo!' Fizeram fogo, assaram seu próprio parente e o comeram. (Id. *ibid.* p. 96)

Desse mito podemos aferir que no tempo do mito, anterior à especiação, as diferentes alteridades do cosmos teciam entre si alianças do tipo matrimonial, algo que se expressa no fato de a arara ser cunhada do mutum. Ora, se arara e mutum eram cunhados, então ou a arara era casada com um irmão do mutum ou o mutum se unira a uma arara. Contudo, e como é típico dos mitos do tempo da pré-especiação, vemos que os parentes do morcego eram outros morcegos. As complexas relações de parentesco entre esses agentes do cosmos merecem uma análise mais pormenorizada, no entanto, as consequências mais rasas das relações apresentadas no mito, que estabelecem alianças do tipo matrimonial entre seres míticos distintos, já traz em si a ideia de uma continuidade ontológica entre os seres antes mesmo de uma descontinuidade específica, corporal, e, portanto, perspectiva. Como é típico dos regimes de pensamento ameríndios, entre os Borum também vigora a ideia de um fundo humano compartilhado entre os agentes que povoam/ formam o cosmos.

Outro aspecto importante que marca o pensamento perspectivista-multinaturalista dos boruns pode ser averiguado nos mitos que narram o passado dos astros, como é o caso do mito de *Tarú* (céu) e *Tepó* (Sol), por exemplo. Para os boruns, ambos já tiveram a forma humana, *Tarú*, por exemplo, vivia na terra antes de ser levado para morar no céu, tinha esposa, filhos e cunhado, colhia frutos para se alimentar, usava instrumentos como os dos homens de hoje e podia mesmo morrer. Também o Sol (*Tepó*) assumiu por vezes a forma de homem; houve um dia que desceu do céu e pediu que lhe matassem com uma flecha, foi então que a noite foi criada. Depois ele renasceu e voltou a morar sobre a terra. No mundo dos mortos, *Tepó* brilha à noite – não pude confirmar minha hipótese entre os Krenak durante a pesquisa de campo, mas suspeito que *Tepó* ainda morra toda noite e vá para o mundo dos mortos antes de renascer e fazer de novo o dia.

Os Krenak atuais ainda estabelecem relações de parentesco com diversos agentes do cosmos, dentre os quais a montanha *TaKrukTek-Tek*, o rio *Watu* – pai, mãe, avô -, são irmãos das árvores e filhos da Lua – *Tominhak*.

Outra dimensão presente ainda nos mitos cartografados por Nimuendajú fala do devir-animal do índio – de uma índia nesse mito que vou citar – e sua abertura para uma transformação corpórea, perspectivista. As transformações pululam pelos diversos mitos boruns e seu imaginário, e apontam sempre para essa capacidade de

se ativar um devir-bicho, devir-macaco, devir-gavião e, como veremos no mito a seguir, o devir-onça.

Um homem estava acampado na mata com sua mulher. Esta lhe pediu que a deixasse só até que fosse chamá-lo; ela queria transformar-se. Pintou-se e transformou-se numa onça; porém do ombro para cima, conservou-se gente. Depois chamou seu marido que ficou grandemente admirado da sua transformação. 'Como hei de viver agora contigo?', perguntou-lhe. Ela mandou que o marido a esperasse e correu, internando-se na mata, onde matou dois porcos. Trouxe um para o marido e arrastou o outro para o lado, devorando-o depois. Assim trazia sempre caça à choça de seu marido, mas não admitia que este se aproximasse dela.

Um dia sua cabeça humana também se transformou em cabeça de onça. Ficou sendo uma onça perfeita. Correu a um lugar na mata onde estava acampado um bando de índios e os foi comendo, um a um, até o último. Um menino que foi procurar seu pai, que estava entre eles, não encontrou um só vestígio do bando, ficando sozinho na mata. (Id. Ibid. p. 94)

A metamorfose pela qual passa a índia, sua transformação em onça, é relato comum entre diversos povos ameríndios – com suas variações – e a possibilidade de auto-metamorfosear-se por meio da magia abre margem para explorarmos um campo rico e fundamental do perspectivismo ameríndio que é o da prática xamânica – que abordaremos na próxima seção desse capítulo. Por agora tratemos somente de pensar na dimensão dos devires – em seu sentido deleuziano.

Para Viveiros de Castro, cuja proposição perspectivista venho apresentando, a questão da indianidade/indigenidade se constitui pela capacidade de ativação dos devires. Em suas palavras:

[...] índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de "estado de espírito". Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível, mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de "diferença" anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (2008, p.135-137)

É mesmo a partir de uma noção de não-identidade, de uma capacidade de relacionalidade ativa, de um desfazimento de si – como deriva e recriação -, de uma abertura aos afetos e às alteridades que nos atravessam e pululam o cosmos de que o corpo necessita para que possa se transformar - em onça ou no que mais se queira. É preciso, sobretudo, inconstância – relembremos o Sermão do Espírito Santo – e vibratilidade (ROLNIK) para se refazer. A subjetividade antropofágica – que habita a personagem central de *Meu Tio o Iauaretê* de Guimarães Rosa e transforma a mulher borom em onça -, que em tudo se diferencia da política identitária, só pode ser ativada pelos devires – sejam quais forem suas naturezas – e capacidade de afecção, isto é,

de afetar, mas antes de tudo de se permitir ser afetado. Como o corpo sem órgãos (Artaud/ Deleuze) que recusa sua organização formal, o devir-índio recusa a formação de identidades estáveis e ontologicamente acabadas, ele tem fome e devora, faz Maria Mãe de Deus dançar ao som do maracá e “Jesus nascer na Bahia ou em Belém do Pará” (ANDRADE, 1928).

Atualmente na Terra Indígena Krenak, a maior parte dos indígenas têm como religião aquelas de matriz cristã, sobretudo, católica e neopentecostais; contudo, a maior parte dos indivíduos ainda performam práticas rituais tradicionais indígenas, participando das cerimônias de dança e canto, se pintando de jenipapo e urucum e não deixando de acreditar nos espíritos Marét ao mesmo tempo que no panteão cristão. Alguns em seus ritos solitários incorporam os santos católicos às rezas na língua indígena. Também as práticas de outros povos indígenas com quem os Krenak viveram ao longo dos seus muitos deslocamentos são incorporadas à sua ritualidade, algo que se expressa, por exemplo, no fato de deus receber entre alguns indivíduos o nome de Tupã (Trovão), de origem tupi-guarani. Alguns poucos indivíduos frequentam em sigilo reuniões da UDV (União do Vegetal), seita cristã encarnacionista que estabelece vínculos com o xamanismo amazônico por meio do uso da hoaska ou ayahuasca, bebida presente nos rituais de diversos povos indígenas amazônicos, dentre os quais os ashanincas e caxinauás. Os xamãs krenaks se mantêm ocultos e reticentes e evitam revelar seus poderes e práticas, visto que há muito as práticas têm sido demonizadas e tratadas como magia negra.

### **3.2 O xamanismo transversal - “nomadismo e imanência”**

Se as noções de perspectivismo interespecífico e o multinaturalismo ontológico são dois dos principais vértices formadores de um pensamento indígena nas Américas, é sem dúvidas nas práticas do xamanismo que encontram seu ápice performativo. Considerado como uma das primeiras manifestações de uma religiosidade, de uma espiritualidade, o xamanismo parece ter sua gênese em tempos pré-históricos, longínquos, e para alguns pesquisadores remontam 70.000 anos ou mais, de modo que para alguns era também prática comum a outras espécies humanóides, como os neandertais. As principais evidências de um xamanismo remoto se encontram em cavernas e grutas espalhadas pelo globo e em todos os continentes. Na atualidade, as práticas xamânicas têm se estendido até mesmo para contextos urbanos, onde ganham cada vez mais adeptos e se reconfigura. Ao mesmo tempo, práticas tradicionais se mantêm em coletivos indígenas americanos, na Sibéria, entre os povos tradicionais oceânicos, orientais e africanos. Por outro lado, muitas dessas práticas enfrentam obstáculos para sua manutenção e dentre os principais inimigos que encontram pelo caminho estão os colonizadores de territórios e subjetividades, que não só ocupam os territórios sagrados

e os destroem, mas que também impõem suas próprias visões de mundo, religiões e sistemas de arranjo social e econômicos. No documentário Ex-Pajé, de Luiz Bolognesi, podemos ter uma noção das dimensões do avanço das igrejas em uma nova onda evangelizadora sobre os povos tradicionais do Brasil.

Para Eduardo Viveiros de Castro o xamanismo pode ser definido como:

A capacidade manifestada por certos humanos de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades nãohumanas. Sendo capazes de ver os não humanos como esses se veem (como humanos) os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespecies, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias sócionaturais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 468)

Imersos em universos imaginativos particulares – imaginativo aqui não tem a acepção de ilusório, mas de uma construção imagética do cosmos –, as expressões dos xamanismos variam imensamente entre os continentes e mesmo entre diferentes povos de uma mesma macrorregião, ou ainda entre tribos vizinhas; contudo, a relação que os xamãs estabelecem com diferentes categorias sócionaturais e com o mundo dos mortos parece ser uma constante nas mais diversas expressões do xamanismo.

Como o que nos interessa aqui é tratar de um xamanismo krenak e suas implicações cosmopolíticas, tratarei de olhar com mais especificidade para as expressões de um xamanismo ameríndio, enfocando, sobretudo, as manifestações rituais dos povos das terras baixas da América do Sul. Certamente poder-se-ia estabelecer pontes entre o xamanismo krenak e o de povos aborígenes australianos, por exemplo, no entanto, não é no estabelecimento dessas relações que está a sede desse escrito. Sendo assim, e partir de uma concepção de xamanismo panamazônico, tratarei de apresentar certas nuances das práticas xamânicas como elas se apresentam entre os povos das terras baixas, que compreendem desde a Amazônia até a Patagônia.

Se a multiplicidade de formas do xamanismo entre os povos da América do Sul é facilmente percebida se suas particularidades são olhadas de perto, é possível atribuir um fundo cosmológico comum a todas elas – a todas expressões xamânicas. Esse fundo comum se justifica pela generalidade das dimensões perspectivo-multinaturalistas presentes nos diferentes complexos xamânicos, cosmologias e sistemas de pensamento. Também a metafísica da predação, conceito lévi-straussiano, que engloba canibalismo guerreiro e xamanismo, ajuda a afirmar uma generalidade de fundo dos pensamentos indígenas, que antecederiam as diferentes morfologias sociais e cosmológicas entre os ameríndios.

Como pudemos averiguar a partir das noções de perspectivismo e multinaturalismo, não há no imaginário indígena, em sua metafísica, uma descontinuidade

ontológica entre humanos e não-humanos – categoria que engloba os demais viventes e agentes do cosmos –, sendo assim, a caça pode ser entendida como continuidade da guerra, pois é contra humanos – virtualmente humanos – que a caça estende seus domínios. Do mesmo modo, não se pode criar abismos de descontinuidade entre guerra e xamanismo. Seria correto dizer que a guerra é a continuação do xamanismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Tanto a guerra quanto o xamanismo:

[...] guardam uma referência à caça enquanto modelo de agonismo perspectivo, configurando um etograma trans-humano que manifesta uma atracção metafísica pelo perigo (RODGERS, 2002) e pela convicção profunda (e grave) de que toda atividade vital é uma forma de expansão predatória. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 172)

[...] O papel do xamã não difere essencialmente do papel do guerreiro. Mata-dores e xamãs são comutadores ou condutores de perspectivas, os primeiros comutando o 'eu' e o 'outro' intra-humanos, os segundos o 'eu' e o 'outro' interespecíficos. (Id. 2002, p. 468)

Sendo assim, podemos afirmar que o xamanismo e o canibalismo guerreiro são expressões cosmopolíticas que se inserem em uma mesma lógica, são extensões de um mesmo pensamento, apesar de cumprirem suas funções de modos distintos, por outros meios. Considerados centros da cosmopolítica indígena, ou *de-centros* como propõe Viveiros de Castro ao articulá-los à proposição de sociedade contra-o-Estado de Pierre Clastres, o canibalismo guerreiro, mas sobretudo o xamanismo panamazônico, são essenciais para a diferenciação entre as figuras do xamã ameríndio e o sacerdote das formações estatais andinas.

Um equívoco que se cometeu ao longo dos séculos de estudos antropológicos das Américas, foi o de propor que o xamã amazônico fosse um proto-sacerdote, um sacerdote em estágio larvar. Assim como houve o de se convergir – enganosamente – que as organizações sociais indígenas eram um proto-Estado – sociedade que ainda não tinha alcançado o estágio elevado de organização social própria do Estado -, que o seu modo de pensar era uma pré-lógica – que na terminologia da escola de Lévy-Bruhl<sup>7</sup> era uma forma de mentalidade própria das sociedades ditas primitivas, caracterizada por uma tácita aceitação de contradições-, também se propôs pensar o xamanismo como proto-religião, e o xamã como passo anterior de uma linha de evolução que desembocaria no sacerdote.

O que se percebe no xamanismo, no entanto, é um sistema de pensamento distinto daquele do sacerdotismo de Estado que vigora/ vigorava em sociedades como as andinas e mesoamericanas. De modo que não se trata de um estágio anterior de evolução, mas de um outro *modus operandi*. O xamanismo amazônico – das terras

<sup>7</sup> Lucien Lévy-Bruhl foi um filósofo e sociólogo francês.

baixas da América do Sul – segue sua própria lógica. Para entendermos essa lógica convém retomarmos a divisão do xamanismo em tipos clássicos como propôs S. Hugh-Jones (1996) e sua retomada por Viveiros de Castro.

Para Hugh-Jones, o xamanismo se distinguiria em dois tipos básicos, o horizontal e o vertical, e suas diferenças seriam postuladas, principalmente, pelas distintas formas de instituição do sacrifício. Enquanto no xamanismo horizontal o xamã encarnaria as funções de sacrificador e vítima, na expressão de um xamanismo vertical o xamã-sacerdote assumiria a posição de sacrificador e divindade. Vejamos.

Nas linhas de Hugh-Jones, o xamã horizontal é o especialista cujos poderes derivam da inspiração e do carisma, e cuja atuação, voltada para o exterior do *socius*, não se encontra isenta da agressividade e da ambiguidade moral (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 470); ao passo que o xamã vertical, que se aproxima da figura dos sacerdotes, são os “mestres cerimoniais, guardiões pacíficos do conhecimento esotérico, voltados para a reprodução das relações internas ao grupo” (id. *ibid.*). Contudo, o contraste feito por Hugh-Jones funda-se sobre formas ideais de xamanismo e, como nos aponta Viveiros de Castro, os xamãs podem acumular as funções tanto do xamanismo horizontal como as do vertical, o que o leva a propor uma entre-forma, o xamanismo transversal, do qual falaremos mais tarde. Sigamos, no entanto, vislumbrando as diferenças entre a horizontalidade e a verticalidade dos xamanismos. Sigamos pelas searas do sacrifício.

No xamanismo horizontal, como já dito, temos o xamã ao mesmo tempo o oficiante e o veículo do sacrifício. É nele que se realiza o déficit de contiguidade – o vácuo criado pela separação entre corpo e alma, a externalização substrativa de partes da pessoa do xamã - capaz de fazer passar um fluxo semiótico-material benéfico entre humanos e não humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 173)

Na outra ponta do xamanismo, no xamanismo vertical, que poderia ser definida como a captura do xamanismo horizontal pela forma Estado, o xamã-sacerdote não mais encarna sacrificador e vítima, mas sacrificador e divindade, como no caso dos sacerdotes incas que sacrificavam os civis em honra dos deuses. Nesse caso, é a comunidade que assume a função de vítima. O sacerdote, nesse caso, não só se abstém do sacrifício de si, como fala por um deus do qual ele é o representante na terra. Dessa forma, a verticalização do xamanismo, e a assunção/ transformação do xamã ao papel de sacerdote, pode ser vista como associada ao resfriamento político do xamanismo horizontal, isto é, a sua adequação ao poder social.

Outro modo de formular essa hipótese é dizer que a transformação sacerdotal, sua diferenciação a partir da função xamânica de base, está associada a um processo de constituição de uma interioridade social de natureza substantiva, isto é, ao surgimento de valores de tipo ‘ancestralidade’, que enfatizam a continuidade diacrônica entre vivos e mortos, e de valores de tipo ‘hierarquia’,

que enfatizam a descontinuidades sincrônicas entre os vivos. Com efeito, se o Outro arquetípico com quem se confronta o xamã horizontal é teriomórfico ou dendromórfico, o Outro do xamanismo vertical tende a assumir as feições antropomórficas do ancestral. O xamanismo horizontal supõe uma economia ontológica onde a diferença entre humanos vivos e humanos mortos é pelo menos tão grande quanto a semelhança entre humanos mortos e humanos vivos. Talvez seja possível ver a emergência do xamanismo vertical como associada à separação entre essas duas posições de alteridade, com os mortos humanos sendo vistos mais como humanos que como mortos, o que tem por consequência a possibilidade de uma objetivação dos não humanos, isto é, sua ‘desanimização’ potencial. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 471-472)

Sendo assim, uma dimensão do pensamento ameríndio de importância capital para a diferenciação entre xamanismo e religiões sacerdotais está na relação que os diferentes grupos e cosmologias tecem com os seus mortos.

Nas sociedades amazônicas – e aqui inclua-se as populações ameríndias das terras baixas do sul –, as práticas xamânicas estão fortemente inclinadas para um xamanismo de tipo horizontal, de modo que, nas sociedades em que costumam figurar apenas um tipo reconhecido de xamã, este costuma acumular as duas funções: a do xamã horizontal – diplomata cósmico que estabelece interlocuções com os espíritos animais e demais alteridades não humanas; e a do xamã vertical – responsável pelas relações internas ao grupo social e que conduz cerimônias e ritos de passagens como aqueles relacionados ao nascimento, iniciação, nomeação e funerais. O predomínio da horizontalidade entre os xamãs das terras baixas marca a impossibilidade de justaposição totalizada entre poder político e potência cósmica, impedindo ou dificultando a elaboração de um sistema sacrificial de tipo clássico e a captura do xamanismo pelo Estado tal qual figurado nas sociedades andinas – as altas culturas andinas. Nas terras baixas a *exopraxis* é anterior à *endopraxis*, e, por permanecer operante, bloqueia a constituição de uma interioridade metafísica findada.

A oposição entre xamanismo de tipo vertical e horizontal foi algumas vezes associada a um contraste entre transcendência e imanência (Pedersen 2001, Holbraad & Willerslev 2007). O xamanismo amazônico, como o perspectivismo que lhe serve de plano de fundo, é efetivamente uma prática da imanência. Observo apenas que isso não implica nenhuma igualdade de estatuto entre humanos e os extra-humanos conectados pelo xamanismo; muito pelo contrário (a confusão entre imanência e igualdade é frequente na etnologia amazônica). Tão pouco há uma hierarquia fixa de pontos de vista entre os seres. O perspectivismo amazônico não é interpretável nem como uma escala de perspectivas em relação de inclusão progressiva, conforme uma cadeia de dignidade ontológica, nem muito menos como projetando algum ‘ponto de vista do todo’. As diferenças de potencial transformativo entre os seres são a razão de ser do xamanismo, mas nenhum ponto de vista contém nenhum outro de modo unilateral. Todo ponto de vista é ‘total’ e nenhum ponto de vista é equivalente a nenhum outro: o xamanismo horizontal não é, portanto, horizontal, mas *transversal*. A relação entre pontos de vista (a relação que é o ponto de vista enquanto multiplicidade) é de síntese disjuntiva ou exclusão imanente, não de inclusão transcendente. Em suma, o sistema perspectivista

está em 'desequilíbrio perpétuo' para mais uma vez voltarmos à expressão que Levi-Strauss aplicou às cosmologias ameríndias.

[...] O xamã não é um sacerdote larvar ou incoativo; o xamanismo é antes um profetismo de baixa intensidade que uma religião proto-sacerdotal. As operações xamânicas, se não se deixam reduzir a um jogo simbólico de classificações totêmicas, tão pouco são da mesma espécie que o contínuo fusional perseguido pelas interserialidade imaginária do sacrifício. Elas exemplificam uma terceira forma de relação, a comunicação entre termos heterogêneos que constitui multiplicidades pré-individuais intensivas ou rizomáticas: o sangue|cerveja implicado em todo o devir-jaguar para recordarmos nosso exemplo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 179-181)

Em outras palavras, e retomando as proposições de Hélène Clastres (1982), as religiões ameríndias, religiões proféticas ou ainda religiões nômades, ao contrário das religiões sacerdotais do altiplano, se concebem, positivamente, fora de seus deuses e os deuses fora de seus cultos. Pois não há em seu interior nem deuses, nem ídolos, mas apenas ideias, o confirma a sua irredutibilidade aos aspectos institucionais e transcendentais (SZTUTMAN, 2008). Distintas das religiões de Estado, as religiões nômades dos ameríndios das terras baixas da América do Sul são negadoras da forma Estado e por serem impelidas ao movimento, às migração e dispersão, impedem as cristalizações de unidades estáveis das quais poderia surgir um total transcendente (idem).

A religião, nestes termos, não estaria em relação de representação com a estrutura social; ela seria, à diferença da teoria durkheimiana, lugar para uma utopia ou fabulação, que projeta um espaço fora do espaço ou um tempo fora do tempo. (SZTUTMAN, 2008, p. 61).

Com isso, as religiões ameríndias – donde figura o xamanismo por excelência - agiriam contra o Estado na medida em que não permitem, por criar pontos de fuga, sua sobrecodificação e a formação de uma religião do tipo templo-culto-sacerdote, indispensável para a formação do modelo Estado. Contudo, e como se pode especular acerca da transformação do xamanismo em sacerdotismo no altiplano, o xamanismo encontra-se em uma gangorra, em uma balança, que pode pender tanto para os movimentos de fuga quanto para os de captura. Entre o devir puro do xamanismo e a política pura do aparelho de Estado vigoram possibilidades de cristalização e reversibilidade.

### 3.2.1 Da fabricação do Xamã - “por um xamanismo krenak”

A ideia de fabricação de um xamã – de um tornar-se xamã – ocupa parte de diversos escritos etnográficos/etnológicos de diversos antropólogos americanistas, que em seus relatos atentam para as multiplicidades de formas de acesso ao xamanismo entre as diversas sociedades ameríndias. Falar de cada uma dessas práticas, desses

procedimentos, é tarefa impossível e exigiria de qualquer pesquisador que a essa tarefa se propusesse um árduo e interminável trabalho de pesquisa. De todo modo, e sem vislumbrar a totalidade dos xamanismos existentes, o trabalho de Renato Sztutman explicitado em seu *O Profeta e o Principal*, abarca diversas práticas xamânicas de povos de origem tupi e permite que algumas generalizações acerca dos processos de fabricação do xamã possam ser estabelecidas.

Não interessa aqui refazer o caminho de Sztutman, nem citar as particularidades encontradas nos mais diversos complexos xamânicos, antes, e a partir de sua literatura e de outros autores, elucidar os aspectos comuns a diversas formas de xamanismo que também estão presentes na fabricação do xamã Borum.

Não há entre os BorumKrenak atuais qualquer referência a processos de iniciação xamânica. Do mesmo modo, em toda literatura acerca dos boruns nada consta sobre processos de iniciação xamânica em que iniciadores/ iniciados conduzissem os iniciantes em cerimônias específicas. Contudo, os mitos colhidos por Nimuendajú e os relatos que pude obter a partir do trabalho de pesquisa de campo na TI Krenak forneceram elementos para pensar em pelo menos três formas básicas de acesso ao mundo xamânico. São eles o/ as isolamento/andanças, o transe e o recebimento de sonhos.

A ideia de um xamanismo BorumKrenak é bastante controversa, mesmo entre os próprios indígenas. Ao questionar diferentes indivíduos Krenak sobre seu xamanismo recebi diversas respostas. Alguns afirmam categoricamente que não existem entre os indígenas atuais e ocupantes da TI Krenak qualquer indivíduo que seja xamã. Por outro lado, ao fazer o mesmo questionamento a outras pessoas, as próprias se definiram como xamãs ou ainda como *spiritismas*, o que acredito ser uma referência ao espiritismo, e que significa que esses indivíduos possuem relações diretas com espíritos de ancestrais mortos, índios antigos, os borummankian, e também com os *Marét*, espíritos que habitam as esferas celestes, mas que vêm ao plano terrestre para ajudar na caça e dar conselhos, sobretudo a partir dos sonhos. Contudo, todos que se revelaram xamãs, o fizeram em particular e pediram confidencialidade.

Acredito que a associação do xamanismo à feitiçaria e à magia-negra imputada pelas religiões cristãs, sobretudo neopentecostais, seja, hoje, o maior motivo de desaparecimento/ocultamento dos xamãs krenak. Krembá foi o último xamã borum de que se tem notícias. Krembá viveu junto com o capitão Krenak e era xamã do grupo liderado pelo chefe indígena que dá nome ao grupo borum atual. Para Maria Hilda B. Paraíso,

Xamã não mais existe. O último assim reconhecido, Krembá, hoje é um poderoso *tokón*, que se comunica regular e exclusivamente com a sua eleita Marilza Félix, transmitindo mensagens sobre a reorganização do grupo em termos tradicionais

para que possa ganhar a ação de nulidade de títulos que corre no Supremo Tribunal Federal. Recomenda também aos Krenak que voltem a ‘dançar’, fazer arcos e flechas e curar suas doenças de forma tradicional. É também o *tokón*<sup>8</sup> Krembá que insiste na necessidade de que seja encontrado o mastro levado da aldeia, pois só assim outros *tokón* poderão comunicar-se com seus eleitos e ensinar coisas novas e importantes para os Krenak. (PARAÍSO, [1992] 1998, p. 427)

As considerações acerca das relações entre Krembá e Marilza Félix descritas por Paraíso tiveram impacto negativo na aldeia e alguns Krenak tecem mágoas para com a pesquisadora. Contudo, durante minhas três estadias na TI Krenak me hospedei na casa de Marilza, que diz não se importar com o que a pesquisadora relatou. Aqueles que desdenham e/ou se incomodam com a pesquisa realizada por Paraíso, o fazem ao alegar que houve distorção dos fatos e a acusação de feitiçaria entre os Krenak. Os mesmos recusam-se ainda a receber outros pesquisadores e veem sua presença na TI com reservas.

Contradições e conflitos à parte, caminhamos em direção ao xamanismo e às práticas de fabricação<sup>9</sup> do xamã.

Como figura entre os Krenak, as vias de construção do ser xamã, de entrada no xamanismo, não são rigidamente demarcadas entre a maioria dos povos de origem tupi-guarani.

Tomemos os povos tupi-guarani atuais, entre os quais, como entre os antigos, o modo de acesso ao xamanismo é bastante aberto, não havendo procedimentos complexos de iniciação ou treinamento, tão pouco práticas de transmissão de conhecimentos esotéricos. O xamanismo, absolutamente central para essas sóciocosmologias, é parte integrante da pessoa, podendo ser potencializado de diferentes modos. Se todos podem ser xamãs, apenas alguns conseguem sê-lo plenamente, o que depende de fatores diversos. (SZTUTMAN, 2008, p.432)

Tratemos, inicialmente, de um aspecto da entrada no xamanismo entre os Borum largamente difundido entre as práticas xamânicas de outros povos ameríndios, o isolamento. Esse parece ser o primeiro de muitos aspectos da transformação em xamã e relatos que abordam essas práticas estão presentes em alguns dos mitos coletados por Nimuendajú. Aqui, como na seção anterior, trasporei os mitos na íntegra,

<sup>8</sup> O referido mastro é o *Yonkyon*, ídolo de madeira que foi levado da aldeia por um pesquisador ainda no início do século XX.

<sup>9</sup> Digo fabricação porque recorro aos modos de fabricação do guerreiro indígena como analogia, apesar das diferenças entre a formação do guerreiro e a do xamã. Fabricação, além do mais, parece evocar a ideia de uma artesanaria, de uma (re) construção, de uma invenção de si, tal qual certas noções que figuram em distintas práticas atorais do Ocidente-moderno e na contemporaneidade. Ideias de fabricação também estão presentes em *A Hermenêutica do Sujeito*, onde Foucault aborda diferentes práticas do sujeito ocidental nas Grécia e Roma antigas.

preservando a narrativa indígena e as anotações do pesquisador. Já no primeiro mito podemos vislumbrar a existência dos *Yikégn*.

Os Botocudos traduzem *yikégn* pela palavra portuguesa 'forte'. Subentende-se 'forte sobrenaturalmente', porque a força física em língua de Botocudos é *nyipmro*. Todos os chefes dos Botocudos eram *yikégn*, mas nem todos os *yikégn* foram chefes. Hanát contou-me como o chefe Biyán se tornou *yikégn*.

Biyán, tomando suas armas, foi sozinho no mato caçar. A essa época, ainda não possuía força mágica. Na mata encontrou um grande número de *Marét*. Estes o pegaram e o atiraram ao ar, aparando-o nas palmas das mãos, e assim o transformaram numa espécie de peteca durante algum tempo. Finalmente, um dos *Marét* achou que já chegava, porque Biyán já tinha recebido bastante força mágica. Ele se recolheu à casa, completamente estonteado, e se deitou; depois cantou. Feito isto, foi no mato e os *Marét* lhe trouxeram alguns ananases muito grandes que ele distribuiu pela sua gente.

Mais tarde os *Marét* levaram Biyán até a sua casa grande no céu. (NIMUEN-DAJÚ, op. cit. p. 92)

Os encontros na mata são tema recorrente entre os xamãs e geralmente constituem-se mesmo como a porta de entrada para o xamanismo. Esses encontros podem ser os mais variados, dão-se com animais, espíritos de mortos ou ainda como seres celestes - como os *Marét* no caso dos Krenak. Essas experiências – como a de Biyán, que vira peteca dos *Marét* – guardam, quase sempre, uma relação com o desconhecido e o natural, e ainda com o perigoso e mesmo com as experiências de quase-morte. Não raramente os episódios de transformação, ou de chamado à transformação em xamã, acontecem quando se está sozinho. Algumas vezes um encontro é inesperado – como no caso de Biyán, ou ainda de David Kopenawa, xamã yanomami e uma das principais lideranças indígenas no Brasil –, enquanto em outros casos o chamado xamânico antecede o retiro para a mata e o isolamento. Essa última é uma das práticas mais difundidas entre xamãs, não só na América do Sul, mas em todo o mundo.

Parece lógico comenzar por ver la manera en que un individuo se convierte en chamán. Al principio, lo que es imprescindible es la adquisición de un conocimiento esotérico, por importante que sea, sido la manera cómo los aprendices ha sido una forma de llegar a alcanzar estados de conciencia alterada y dominarlos. [...] la forma de iniciación chamánica más conocida por todo el mundo es aquella que se denomina <<la búsqueda de visiones>>. Un joven indio de América que quiere llegar a ser chamán, o que se siente llamado para ocupar este rol, se marcha a un lugar aislado, generalmente al borde de un precipicio o a una cueva. Escogerá frecuentemente un lugar con arte rupestre, considerando como un espacio adecuado para la búsqueda de visiones. El criterio esencial del lugar escondido es su aislamiento. Lejos de los humanos y de la ayuda de su comunidad, ayuna y medita. Se provocará a veces el sufrimiento por medio de flagelaciones. Finalmente, el hambre, el dolor, la concentración intensa y el aislamiento social se combinarán para hacerlo entrar en trance. Es entonces cuando un animal-espíritu que será su

acompañante a lo largo de toda su vida, se le aparecerá y sentirá investido de su poder sobrenatural. Entonces el joven indio podrás comezar su vida de chamán. Un largo camino que quedará por recorrer, pues tan sólo habrás superado el primer paso importante. En términos científicos occidentales se habrá sumergido en un estado de conciencia alterada y habrá vivido una alucinación[. . .]<sup>10</sup> (CLOTES & LEWIS-WILLIAMS, 2010, p. 22-23)

As dimensões do isolamento, da reclusão e mesmo das movimentações estão presentes em diversos textos etnográficos e referenciam diferentes culturas. Lembremos do xamã de *El abrazo de la serpiente* (2016), de Ciro Guerra, na iniciação xamânica do jovem índio guarani em *Terra Vermelha*(2008), de Marco Bechis, ou ainda nas buscas pela terra sem mal que movimentaram diversas massas indígenas ao longo dos séculos.

Como sustenta Staden (1557), havia uma espécie de profeta que percorria uma longa distância uma vez por ano, sendo-lhe destinadas grandes cauinagens, nas quais tinham lugar danças e transes, como descritos por Léry. A massa constituída nos rituais xamânicos, reunida em torno desse grande xamã, era seduzida a segui-lo por seus caminhos como à terra sem mal [. . .] xamãs eram por definição figuras do deslocamento. Quando atados ao grupo local de origem, viajavam por entre os patamares cósmicos para se comunicar com deuses e espíritos - e o fazia quando de suas atividades de cura e telescopia. No entanto poderiam converter esse deslocamento para o espaço: rompendo as amarras que o prendiam a laços de parentesco, eles passavam a assumir uma vida mais solitária e a transitar por entre os diversos grupos locais.[. . .] (SZTUTMAN, 2008, p. 420-421)

Ainda como nos narra Sztutman ao citar D'Evreux, conforme os xamãs - que segundo D'Evreux eram infundidos pelo diabo – ganhavam conhecimento e agência, mais se tornavam solitários, calados e antissociais. Ao mesmo passo ganhavam o respeito dos outros indígenas, que ainda mais os procuravam. Para manter a força e o status, os xamãs se isolavam ainda mais e construía suas edificações distante das outras habitações (2008).

<sup>10</sup> “Parece lógico começar por ver a maneira pela qual um indivíduo se torna um xamã. A princípio, o que é impressindível não é a aquisição de um conhecimento esotérico, por mais importante que ele seja, mas a maneira como os iniciantes aprendem a forma de atingir estados de consciência alterada e dominar-los. [. . .] a forma de iniciação xamânica mais conhecida em todo o mundo é aquela que se denomina << a busca de visões >>. Um jovem índio da América que quer se tornar um xamã, ou que se sente chamado para ocupar esse papel, vai para um lugar isolado, geralmente à beira de um penhasco ou de uma caverna. Ele frequentemente escolhe um lugar com arte rupestre, considerado como um espaço adequado para a busca de visões. O critério essencial do lugar escolhido é seu isolamento. Longe dos humanos e da ajuda de sua comunidade, jejua e medita. Se provocará as vezes o sofrimento por meio de flagelações. Finalmente, a fome, a dor, a intensa concentração e o isolamento social se combinarão para colocá-lo em transe. É então quando um animal-espírito que será seu companheiro ao longo de toda sua vida, lhe aparecerá e se sentirá investido de seu poder sobrenatural. Então o jovem índio pode começar sua vida como xamã. Um longo caminho terá para percorrer, porque só terá transposto o primeiro passo importante. Em termos científicos ocidentais, ele terá submergido em um estado de consciência alterada e terá experimentado uma alucinação.” Tradução minha.

Em minhas viagens para realização de trabalho de campo na TI Krenak, ao questionar sobre a possibilidade de encontro com os *Marét*, ou ainda sobre o xamanismo, recebi por três vezes e de pessoas diferentes a mesma orientação. Todos me mandaram andar pelo mato. Exercício que realizei diversas vezes; contudo, trataremos desse assunto mais tarde. Voltemo-nos agora ao segundo aspecto, à segunda porta de entrada do xamanismo Krenak: o transe.

Em uma de suas definições o xamanismo pode ser entendido como técnica do êxtase. Diversos processos xamânicos de acesso às perspectivas extra-humanas envolvem a ingestão de substâncias alucinógenas, práticas ditas ascéticas como o jejum, longos períodos de danças acompanhadas de cantos ou instrumentos musicais como tambores, maracás e flautas, tortura, flagelações, dentre outros processos que sejam capazes de alterar os estados de consciência. Essas práticas variam entre os diferentes grupos indígenas, aborígenes, siberianos e africanos que as realizam, mas são, sem dúvida, outra modalidade de práticas largamente difundidas no xamanismo. No Brasil, o uso de substâncias psicotrópicas de alta ou baixa intensidade envolvem os rapés, bebidas fermentadas, fumos e toxinas animais. Entre os krenaks há o relato de uma bebida alucinógena usada em rituais e obtida a partir do caule de uma palmeira; entretanto, não há mais quem saiba prepará-la ou mesmo identificar a espécie de palmeira que servia de matéria-prima. Foi a partir da interação com a sociedade neobrasileira, colonizadora, que os krenaks tiveram contato com o tabaco e as bebidas alcoólicas, dentre as quais a cachaça. Segundo as narrativas de etnólogos e viajantes, não havia, inicialmente, fumo pela região do Vale do Rio Doce, mas logo que esse foi introduzido entre os boruns passou a ter espaço nos rituais, sendo oferecidos inclusive ao *Marét*, que, como os índios, apreciam o fumo. Em outro mito coletado por Nimuendajú podemos ver a seguinte história:

Rignbrúk, filho de Entán, disse : 'Pai , eu queria fumar! Não tens trato com os *Marét*? Pede-lhes fumo para mim!' De noite, Entán sentou-se e cantou. Pediu tabaco aos *Marét* e estes prometeram atendê-lo na manhã seguinte. Quando amanheceu, mandaram-lhe primeiro um cachimbo novo, vermelho, cheio de tabaco para provar. Rignbrúk acendeu-o e o achou excelente. Então os *Marét* trouxeram um pacote inteiro de tabaco para que Entán o distribuísse pela sua gente. Era um fumo de qualidade superior, e a gente lhe pediu para ver uma folha dessa espécie, para eles desconhecida. Então Entán foi buscar uma entre os *Marét*: era do tamanho de uma folha de bananeira. Depois de todos a terem admirado, ele a levou outra vez aos *Marét*. Em toda a região não havia tabaco. (NIMUENDAJÚ, op. cit., p.92).

Os *borum mankhíán* – espíritos dos boruns antigos - também apreciam o fumo e é tradição deixar presentes para eles em locais sagrados, como na *TakrukTek-Tek* (Pedra da Pintura), por vezes eles até mesmo roubam – ou fazem esquecer – presentes como o fumo em seus lugares de habitação.

Como é de hábito deixar presentes para os *Mankhián* e como os índios não haviam levado, uma das índias 'esqueceu' seu fumo de rolo nas pedras, acontecimento posteriormente interpretado, junto com os demais índios na área, como intervenção dos espíritos dos ancestrais, que desejosos de fumar, roubaram-lhe o fumo em represália ao fato desta não ter dividido com eles também o seu prazer de fumar, confraternizando-se assim com seus antepassados. (BAETA & MATTOS, 1994, p.312)

O tabaco é hoje usado em rodas de conversa e o cachimbo é passado de mãos em mãos em confraternizações em torno da fogueira, onde, geralmente, se fala dos antepassados e contam-se histórias e mitos.

Também a cachaça tem valor ritual, é apreciada pelos espíritos que pedem bebida em sonhos em troca de cantos e conselhos. Oferecer cachaça em locais sagrados também ajuda a fortalecer os laços entre os humanos e os espíritos. Dona Laurita Félix, anciã e sábia krenak muito Yikégn, por vezes, quando ia cantar, pedia cachaça. Em um sonho recente de sua filha, Marilza, Laurita veio pedir cachaça e em troca, à filha entregou uma visão. Na manhã posterior ao sonho, pude escutar a narrativa de Marilza, que cantou na *língua* um trecho do sonho.

Outra forma de experimentar o transe – um estado alterado de consciência – é relatado por alguns indígenas. Washington Krenak, um *kraí* que se tornou índio, relatou-me que durante as danças revive outros tempos - o tempo do mito - e toda a percepção é alterada. O tempo cronológico se expande e durante as danças horas se parecem com minutos e vice-versa.

Muitos tupinólogos, dentre os quais Viveiros de Castro (1986) e Gallois (1988), acentuam a posição entre leveza e peso para pensar as propriedades da alma, esse princípio não individualizador, mas sim genérico, compartilhado por todos os seres do cosmos, que tende ao alto (aos 'céus'), mas que deve ser mantido na terra. Estados de leveza seriam aqueles, por exemplo, provocados pelo consumo de tabaco – típico do xamanismo –, que fazem com que a alma se desprenda do corpo e passeie por diferentes patamares. São estados que produzem desindividuação, ou seja, uma abertura ao meio pré-individual e, portanto, implicam riscos de perder a *consciência* e mesmo a posição de sujeito. Estados que produzem leveza, tais como o transe, o sonho e mesmo a embriaguez, costumam ser pensados, segundo diferentes povos ameríndios, como mortes episódicas, pequenas mortes, momentos de dissolução do sujeito. Como tais, a falta de controle ou mediação sobre esses estados perigosos, pois que produtores de vulnerabilidade, pode conduzir à morte, que nada mais é que a dissolução da pessoa, a perda de um ponto de vista humano, o que muitas vezes implica a animalização.

Estados pesados são, por seu turno, aqueles que designam um sentimento de presença nesse mundo – tal qual a alegria, produzida, por exemplo, pela embriaguez numa cauinagem. A embriaguez é, com efeito, um assunto bastante complexo, pois ao mesmo tempo em que produz uma desindividuação *psíquica* de cada indivíduo, acaba por gerar uma individuação coletiva, ou seja, uma coletividade que canta e dança. Nesse caso, o aligeiramento do corpo, notado por Hélène Clastres (1975) e Combès (1992), pode ser revertido na direção oposta de uma transcendência vertical, culminando em um

estreitamento de laços daqueles que dançam. Certamente, como salientado, os perigos não estão aí ausentes. (SZTUTMAN, 2008, p. 399)

De certo modo, lembrando a noções do perspectivismo, as transformações perspectivísticas do xamã, a humanidade dos não-humanos e o que se devora na antropofagia, podemos propor que a ingestão de bebidas e fumos não significa apenas usar determinada substância, mas apropriar-se de seu ponto de vista. Na cauina-gem, por exemplo, é o ponto de vista do cauim, de sua perspectiva humana, de sua intencionalidade, o que é apropriado.

Quanto aos estados de leveza e estados pesados, ambos remetem a uma ideia de alquimia, ao processo de transformação da matéria - o chumbo convertido em ouro<sup>11</sup>. Questões dessa natureza encontram-se difundidos em diversas práticas, sejam elas filosóficas, religiosas ou artísticas. Quanto às últimas - as artes -, dentre elas está o teatro e nele a ideia de alquimia e/ ou de estados espirituais|corporais de leveza e peso. Menções aos processos alquímicos no trabalho do ator estão presentes nas investigações de Antonin Artaud e Jerzy Grotowski, por exemplo, e em seu *O ator-performer e as poéticas de transformação de si* (2015), Cassiano Sydow Quilici dedica uma seção inteira do segundo capítulo às questões que tratam d'*O ofício alquímico do performer*

Outra forma de acesso ao xamanismo extensamente difundida entre os diversos xamanismos ao redor do globo e, também, entre os ameríndios, é o universo do sonho. Entre os krenaks o sonho constitui a principal porta de acesso ao mundo dos mortos, às perspectivas de outras alteridades e ao tempo do mito. É nos sonhos que os xamãs recebem mensagens dos espíritos não-humanos, visões proféticas, orientações acerca da cultura, da tradição, mensagens de cautela, cantos, dentre outras possibilidades.

Sendo assim, é possível afirmar que bons xamãs – entre os krenaks e a maior parte dos povos ameríndios - são bons sonhadores. Davi Kopenawa em seu livro escrito a quatro mãos com Bruce Albert fala sobre a capacidade de sonhar dos índios e a incapacidade dos brancos de sonhar com outro que não ele mesmo.

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, por que eles querem ignorar a morte. [...] Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam enfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. [...] São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferíamos pois são nossas

<sup>11</sup> “A ideia do ‘grosseiro’ e do ‘sutil’ é central na simbólica alquímica. O caminho de transformação do ‘chumbo’ em ‘ouro’ alude justamente à transformação dos metais pesados, densos e opacos na matéria luminosa e nobre. No pensamento analógico que preside a alquimia, o homem é um microcosmo contendo em si os outros reinos da natureza. Nesse sentido, falar em ‘metais’ é referir-se também a qualidades presentes no homem.” (QUILICI, 2015, p. 93)

mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 390)

Sobre essa passagem de Kopenawa, Viveiros de Castro, em seu prefácio à edição brasileira de *A queda do Céu*, tece as seguintes considerações:

O vão desejo de *ignorar a morte* está ligado, segundo Kopenawa, à *fixação* dos brancos na relação de propriedade e na forma-mercadoria. Eles são 'apaixonados' pelas mercadorias, às quais seu pensamento permanece completamente 'aprisionando'. Recordemos que os Yanomami não só valorizam ao extremo a liberdade e a troca não-mercantil de bens como destrói todas as posses dos mortos.

E então, a volta do parafuso: '[Os brancos] dormem muito, mas sonham consigo mesmos'. Esse é, talvez, o juízo mais cruel e preciso até hoje enunciado sobre a característica antropológica central do 'povo da mercadoria'. A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista – sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos - e sua avareza 'fetichista' tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. Os Brancos, em suma, sonham com o *que não tem sentido*. Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com ouro.

É interessante notar, por um lado, que há algo de profundamente pertinente do ponto de vista psicanalítico do diagnóstico de Kopenawa sobre a vida onírica ocidental – sua Traumdeutung<sup>12</sup> é de fazer inveja a qualquer pensador freudomarxista -, e, de outro lado, que seu diagnóstico nos paga com nossa própria moeda falsa: a acusação de uma projeção narcisista do Ego sobre o mundo é algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos 'animistas' - Freud foi, como se sabe, um dos mais ilustres defensores dessa tese. No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós os Modernos, que, ao adentrarmos no espaço da exterioridade e da verdade - o sonho -, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos, em lugar de nos abirmos a inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos. Os Yanomami, ou a política do sonho contra o Estado: não o nosso 'sonho' de uma sociedade contra o Estado, mas o sonho tal como ele é sonhado em uma sociedade contra o Estado. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p.39)

Diversas relações entre sonho e xamanismo nas sociedades indígenas do tronco linguístico tupi são abordadas por Renato Sztutman ao longo do capítulo *Da distensão do profeta estrangeiro*, no já citado *O Profeta e o Principal*. Tratemos, porém, de abordar o sonho como ele é pensado na sociedade Krenak. Em entrevista a Alípio Freire e Eugênio Bucci, em 1989, o líder Ailton Krenak deixa algumas pistas sobre esse universo.

Vou contar uma coisa. Se eu for dormir hoje e meus parentes antigos me vierem num sonho para dizer: 'vá pro mato!', vou embora. Você pode vir aqui amanhã e não verá mais este escritório. Isso significa que dizer que eu estou irremediavelmente no meio disso é sua aparência. E as aparências enganam... Por exemplo, existem muitos truques e muitas armadilhas que são postos em nosso espírito para nos testar. Você pode estar seguindo um caminho, e

<sup>12</sup> Interpretação dos sonhos.

um ser sobrenatural aparece sugerindo uma situação. Se você acreditar que tudo o que está vendo é exato, pode sofrer por isso. Se tiver no espírito a generosidade de aceitar que aquilo não existe, exatamente nesse momento você pode decifrar o enigma que o espírito lhe pôs. É nesse sentido que aquilo que aparenta ser pode não ser realmente.[. . .] O sonho é um instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade. É um instante de conhecimento que não coexiste com este tempo aqui. (KRENAK, [1989] 2015, p. 92-93)

O sonho é, nesse sentido, para Krenak, o lugar onde se entra em contato com a tradição. A tradição, por sua vez, é como um rio.

Nos fundamentos da tradição não há palavras vazias. Os fundamentos da tradição são com o esteio do universo. A memória desses fundamentos não é uma coisa decifrável. É como a água do rio: você olha de um determinado ponto a água correndo; quando voltar na manhã seguinte, não verá a mesma água, mas o rio é o mesmo. Ele está ali. Você não distingue. Você só sabe que não é a mesma água por que vê que ela corre, mas é o mesmo rio. O que meu tataravô e todos os nossos antigos puderam experimentar passa pelo sonho para minha geração. Tenho compromisso de manter o leito do sonho preservado para os meus netos. E os meus netos terão que fazer isso para as gerações futuras. Isso é a memória da criação do mundo. Então não decifro sonhos. Eu recebo sonhos. O leito de um rio não decifra a água, ele recebe a água do rio. (KRENAK, [1989] 2015, p. 94)

Krenak ainda acrescenta em outras entrevistas a necessidade de se construir junto, em aliança, o tempo do sonho. Ao diferenciar o pensamento índio dos modos hegemônicos de pensamento que marcam o Ocidente-moderno-capitalista Ailton Krenak (2017) enfatiza que é necessário semear ideias pelos caminhos, formar alianças humanas – e não humanas –, dilatar o tempo e possibilitar a criação de vazios para que surjam as visões. Para que essas (cosmo) visões possam surgir é preciso abdicar da urgência moderna dos encontros voltados à produção imediata. Dilatar o tempo passa então pelo estabelecimento de uniões em que os afetos sejam espontâneos, que prosperem na construção de ambientes criativos, de invenção no seu sentido mais prazeroso.

Quando você tem uma experiência de dilatação do tempo, começa a pensar em períodos muito mais abertos. Quando seu espírito alcança essa compreensão, como uma criança que está começando a conhecer o alfabeto, a conhecer os primeiros exercícios, ela também começa a expandir a percepção e a capacidade de universalizar o seu discurso, de alcançar outras galáxias. Isso, para mim, é o que eu poderia experimentar como uma ideia de cosmovisão. Não é uma visão total, ela é uma visão aberta. [. . .] As possibilidades de aliança não são só sociopolíticas [. . .] Elas são alianças com muitas outras potências que estão dadas, que são possíveis. O raio, a chuva, o vento, o sol, a brisa, as paisagens. Aliança é troca com todas as possibilidades, sem nenhuma limitação. (KRENAK, [2016] 2017, p. 63-64)

Por último, Krenak enfatiza que para receber sonhos é preciso estar em contato com a Terra. Tornar-se filho da Terra. Só quando abertos para uma noção de

cosmovisão é que os sonhos podem ser recebidos daqueles com que estabelecemos laços.

Mas se alguém tiver oportunidade de se aproximar um pouco das cosmovisões desses povos, vai entrar em contato com um sentido muito direto de ser filho da Terra. Ser filho da terra pode estar muito próximo da ideia de maternidade que algumas culturas têm. De vínculo com a mãe. O que não é uma expressão poética. É de verdade. Na seiva das árvores corre o mesmo sangue nas nossas veias, elas são vivas, elas dão sonhos, dão medicina, dão visão para os nossos pajés. (KRENAK, 2017, p. 122)

Em linhas gerais, o sonho entre os Krenak pode significar o recebimento da tradição pelo contato com os antepassados, a possibilidade de aliança com as alteridades não humanas, a possibilidade de contato com outros mundos, a orientação para a criação de novos mundos possíveis, a retomada do tempo do mito, a dilatação do tempo, a possibilidade de criar e de habitar novas paragens.

Um dos sonhos narrados por Ailton, uma visão recebida quando era mais moço, foi o desencadeador do refazimento - da retomada - do *Tarú Andek*<sup>13</sup>, dez anos mais tarde. “No sonho, nossos antigos reclamavam que não fazíamos mais festas para eles, que estávamos abandonando nossos ritos; então reuni outros parentes e disse que precisávamos retomar nossas celebrações, nossos rituais” (KRENAK, [1999] 2017, p.170).

Ailton Krenak, em conferência realizada em 2017, em Lisboa, e intitulada *Do sonho e da Terra*, estabelece que o sonho, a instituição do sonho tal qual vivenciado pelos Krenak e outros povos indígenas, não se trata de uma experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas de uma prática passível de se tornar exercício disciplinado de buscar neles mesmos - nos sonho - as orientações para as nossas escolhas, nossas vidas.

Para algumas pessoas a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar a um sentido prático da vida. Mas também, nós podemos encontrar pessoas que não veriam sentido na vida se elas não fossem informadas pelos sonhos. Os sonhos aonde essas pessoas podem buscar os cantos, podem buscar a cura, podem buscar a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não conseguem discernir... que não conseguem fazer essas escolhas fora do sonho, mas que no sonho essas possibilidades são abertas.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> O *TarúAndek* é um ritual realizado pelos Krenak e que estabelece laços com ritos de outros povos indígenas. No *TarúAndek* os índios dançam, cantam e fazem o céu (tarú) subir mais uma vez. Como para os Yanomami, para os Krenak o céu faz um movimento de aproximação da terra de tempos em tempos, a razão do ritual é fazer o céu subir mais uma vez e não despencar sobre as nossas cabeças.

<sup>14</sup> O texto não se encontra publicado. Ele foi proferido por Ailton Krenak em conferência realizada no ano de 2017 em Lisboa. A conferência completa pode ser vista em <https://www.youtube.com/watch?v=m8MI9lzdIZ8>. Data do acesso, 01/01/2019.

### 3.2.2 Outras expressões do xamanismo krenak

Retomando outros mitos coletados por Nimuendajú entre os Borum no início do século XX, podemos vislumbrar outras capacidades xamânicas dos *Yikégn*. São elas a capacidade de se transformar em outros seres, de transformar outras pessoas em outros seres, de ressuscitar cadáveres e de dialogar com alteridades não humanas. Outra questão é a existência de *Yikégn*s entre os não humanos. Não se quer aqui tecer comentários longos sobre nenhuma dessas capacidades, mas expô-las somente para que essas dimensões dos poderes xamânicos não escapem ao leitor.

A primeira capacidade dos xamãs Borum que apresentarei por meio dos mitos coletados por Curt Nimuendajú é a capacidade de transformarem-se:

Afora esta faculdade de tratar com os *Marét*, possuem os *Yikégn* ainda uma outra. Podem operar em si mesmos ou nos outros repentinamente transformações.

Um homem foi no mato caçar. Matou um guariba mas esta ficou pendurada, muito alto, nos galhos de uma árvore. Chegando em casa, ele contou ao filho que tinha deixado o macaco no mato. Então o filho pediu-lhe licença para acompanhá-lo ao mato, a fim de buscar o referido animal. Quando o menino avistou o macaco no galho da árvore, insistiu com seu pai que trepasse e o atirasse para baixo; este, porém, respondeu que a árvore era grossa demais. Mas o filho não cessou de importuná-lo, até que ele, finalmente, subiu. Quando chegou onde estava o animal, cortou-o em pedacinhos e deixou-os cair um a um. O filho gritou para cima que atirasse o animal inteiro, mas o pai não o atendeu. De repente o tronco da árvore inchou e os galhos estremeceram: o homem transformou-se num gavião real, suas flechas em garras, e soltando um assobio, voou. O filho juntou os pedacinhos de carne e levou-os para casa. (NIMUENDAJU, 1986, p. 92)

A outra capacidade de transformação do *Yikégn* diz respeito à transformação dos outros em animais:

Um menino pediu a seu pai: 'Vai caçar um macaco!' O pai não estava disposto a atendê-lo, mas o menino não o deixou mais em paz. Então o homem, perdendo a paciência, disse que ia lhe fazer um macaco. 'Isto eu queria ver!', disse o menino. Mas o homem bateu com a mão diante de si no chão, acenando e logo apareceu um macaco. Matou e o assou, dando o animal ao menino para que o comesse. Ele mesmo nada comeu do macaco, mas mandou recolher cuidadosamente seus ossos, já descarnados. 'Como é que podes fazer macacos?', perguntou-lhe o filho 'Isso vais ver já', respondeu o pai, 'fica de pé, lá junto aos ossos!'. Quando o filho fez o que lhe havia sido ordenado, o pai bateu novamente com uma das mãos diante de si, no chão, acenando, e os ossos do macaco entraram no corpo do menino que, assim, se transformou em macaco. Este trepou numa árvore, e em vão sua mãe o chamou para que descresse outra vez; o menino, transformado agora em macaco, fugia para a mata. (Id. *ibid.*)

A terceira capacidade diz respeito à ressurreição de cadáveres.

Ambioño e sua mulher tinham muitos filhos, e entre estes uma filha que amavam com especial carinho. Essa menina morreu. Quando jazia morta na

casa, seu pai mandou chamar Tomhé, que era muito *yikégn*, e lhe suplicou que restituísse a vida à criança. Tomhé mandou que lhe dessem um pedaço de tabaco, o qual foi posto sob o nariz do cadáver; depois ele cantou, e após alguns instantes a menina ergueu-se viva e sã. Ela disse ao pai que pagasse bem a Tomhé, porque, de fato, tinha estado morta. Ambioño pagou a Tomhé com um grande rolo de fumo. (id. *ibid.* p. 93)

Outra dimensão do xamanismo – e também do xamanismo borum – é a habilidade de estabelecer diálogo com alteridades não humanas. É preciso compreender que não só humanos, mas os outros animais também têm seus próprios xamãs. O que fica evidente no mito de caça narrado a Nimuendajú.

Entre os macacos há alguns que são *yikégn* e que têm dupla vida, sendo ora animais, ora gente; ou, mais precisamente, têm natureza de gente mas se apresentam aos verdadeiros homens sob a forma de animais. Dois homens foram caçar. Ouviram os guinchos dos guaribas e foram caminhando na direção de onde pareciam vir o som. Avistaram um grande guariba que saltava de um lado para outro num galho. Ambos atiraram um grande número de flechas no animal, mas nenhuma o atingiu. De repente o guariba, na árvore, tomou forma humana. Tinha um arco e um feixe de flechas nas mãos e, quando os caçadores tomaram a atirar, ele respondeu ao ataque. Uma de suas flechas feriu um dos caçadores no ombro. Então o outro disse consigo: 'Agora já feriu o meu companheiro! Tenho de matá-lo sem falta!' Fazendo pontaria cuidadosamente, acertou desta vez o homem-guariba, que caiu da árvore. Tendo-o prostrado por terra, acabou de matá-lo e deixou seu cadáver no chão, porque tinha de cuidar sem demora do transporte do companheiro ferido para casa, a fim de submetê-lo a tratamento. Quando o ferido já estava melhor, o caçador resolveu tornar ao mato para ver se o cadáver do homem-guariba ainda lá estava; nada mais, porém, encontrou. No lugar em que ficara havia, entretanto, alguns vasos de barro com restos de comida. (Os guaribas comuns comem frutas, mas os que são *yikégn* alimentam-se como se fossem gente.) (id. *ibid.*, p. 96)

Dentre os borum acredita-se que uma pessoa seja dotada de diversas almas; uma principal, que habita o corpo, e outras que vão sendo adquiridas ao longo da vida, e que ficam ao redor do corpo. Durante os sonhos, a alma principal abandona o corpo e vai passear, e nesse momento elas podem se perder ou serem roubadas por outros animais. Quando isso acontece, o corpo adoece. Uma das capacidades dos *Yikégn* é negociar o retorno das almas, ou mesmo arrancá-las de volta de seus raptos.

Por último, um aspecto que não é exatamente uma capacidade dos xamãs boruns, mas que reafirma a existência de um xamanismo transversal de inclinações horizontais – segundo o proposto por Hugh-Jones e reelaborado por Viveiros de Castro –, é a ideia de que os mortos, se não forem bem enterrados e seus sepulcros paramentados devidamente - com o oferecimento de cantos e comidas – podem voltar na forma de espíritos – fantasmas - ou de animais. Há, nos mitos coletados por Nimuendajú, diversos relatos das aparições de *nandyóns* – espíritos dos mortos que moram no submundo -, ou de mortos que voltaram como onças ou porcos e atacaram

a aldeia ou pessoas na mata. Muitas das vezes é possível afastar os *nadyóns*, contudo, é preciso surrá-los. Aproximar-se dos espíritos dos mortos com passividade, ou deixar que eles se aproximem sem saber que eles estão mortos, quase sempre resulta na morte imediata do vivo.

### 3.3 Cartografias xamânicas - “pesquisa em movimento”

A pesquisa que realizei acerca do xamanismo Krenak se quis, durante toda a sua duração, como cartografia. O cartógrafo, como já salientado, é um antropófago, pois vive de expropriar, devorar, desovar, transvalorando. Está sempre procurando alimentos para compor suas cartografias (ROLNIK, 2006). Em sua proposta cosmopolítica, Stengers acena para a possibilidade de incorporar à ciência e aos outros campos de produção de pensamento – dentre os quais os da filosofia e da arte – elementos de sistemas de pensamentos outros – não ocidentais-modernos –, de práticas obliteradas ao longo do período de domínio e colonização dos impérios econômicos e de pensamento europeus/ocidentais. Reativar a feitiçaria, a magia, o animismo – o xamanismo – marcam a possibilidade de estabelecer pontes entre o pensamento ocidental e essas práticas marginalizadas, pontes essas que pretendem fazer passar um fluxo benéfico entre diferentes formas de pensamento, possibilitando uma desaceleração do achatamento - da mesmificação - do mundo e gerando possibilidades de contágio entre as distintas formas de pensar e criando terreno de fecundidade para a reinvenção dos mundos e dos modos de habitá-los.

Em se tratando da arte teatral, o estabelecimento de pontes entre a arte ocidental da representação e as manifestações rituais de outros povos gerou ao longo de todo o século XX inúmeras propostas de revisão e transformação do teatro, promovendo não só alterações estilísticas, estéticas, mas uma profunda mudança no que diz respeito às funções e potencialidades da arte teatral. Algo que implicou tanto nos modos de se pensar, mas também de se conceber e produzir teatro. Quando olhamos mais especificamente para as relações que o teatro soube tecer com o xamanismo, com a figura do xamã, temos ao menos dois grandes exemplos de trabalhos que em algum momento seguiram por essas linhas e que tiveram/ têm grande importância e relevo nos rumos que a arte ocidental do teatro tomou ao longo da segunda metade do século XX e na contemporaneidade. As relações entre ator e xamã podem ser vislumbradas na obra de Jerzy Grotowski desde pelo menos os anos finais da década de 50, e são de importância capital para os rumos que o encenador /diretor viria a tomar nas fases posteriores de seu percurso artístico. Também Antonin Artaud tece relações com o xamã em seus escritos teatrais, e a experiência mais pungente, nesse sentido, talvez tenha sido mesmo aquela vivenciada entre os índios mexicanos Tarahumaras, na década de 30.

Ao longo das minhas viagens à Terra Indígena Krenak, me orientei a partir dos trabalhos realizados tanto por Grotowski quanto por Artaud, e que foram como que imagens de um trabalho de natureza semelhante ao que pretendia realizar. Ao mesmo tempo, quando fora das páginas e habitando o espaço da convivência, das relações, fui obrigado a me desfazer das referências, visto que elas não comportavam a singularidade da experiência empírica a qual havia me proposto e desenvolvia. Na prática, os polos magnéticos a todo tempo se invertem, pois, o terreno da pesquisa não é uma arena límpida a ser percorrida e desvendada, e tampouco se organiza como as linhas escritas. O trabalho de campo é mais como uma selva de símbolos e intensidades, de platôs que se revelam e ocultam incessantemente, de afetos, de intencionalidades, de mundos diversos. Dessa maneira, foi necessário a todo tempo inventar estratégias e táticas, alterar as ferramentas de pesquisa, recriá-las, abandoná-las, para que o encontro entre pesquisa, pesquisador e pesquisados pudesse de fato se dar.

Nas linhas que se seguem revelo certos percursos traçados durante a pesquisa de campo e os encontros entre a vontade de estabelecer pontes com o xamanismo e elementos fornecidos pelos krenaks ao longo de nossa interação. As cartografias que ganham as páginas trazem o hibridismo da forma textual da dramaturgia, da narrativa, do poema, do canto de tradição, do ritmo dos passos, da correnteza do rio, do pio da coruja, do canto do vento. As letras dançam, caminham, descansam, na sombra de uma vontade, nos vazios que abrem passagem, nos furos de uma pedra-caveira, nas mensagens de uma cobra rasteira, no fumo, na fome, na fera, no laço, no falo e, sobretudo, no ando. Ando por entre mundos e construo meus caminhos.

### 3.3.1 Andanças

Penso que devemos conhecer algumas poucas coisas sobre a fisiologia dos andarilhos. Avaliar até onde o isolamento tem o poder de influir sobre os seus gestos, sobre a abertura de sua voz, etc. Estudar talvez a relação desse homem com as árvores, com as chuvas, com as pedras. Saber mais ou menos quanto tempo o andarilho pode permanecer em suas condições humanas, antes de se adquirir ao chão a modo de um sapo. Antes de se unir às vergôntes como as parasitas. Antes de revestir uma pedra à maneira do limo. Antes mesmo de ser apropriado por relentos como os lagartos. Saber com exatidão quando que o modelo de pássaro se ajustará à sua voz. Saber o momento em que esse homem poderá sofrer de prenúncios. Saber enfim qual o momento em que este homem começa a adivinhar. (BARROS, 2016, p. 87)

Nas viagens que fiz a TI Krenak, fui sempre recebido por uma mesma família. Foi o Apurinã – Nanã – que me estendeu a possibilidade de me hospedar em sua casa, que é também a casa da sua mãe, a Dona Marilza Félix, filha da Dona Laurita Félix, anciã krenak e madrinha do Ailton Krenak. O Nanã e eu já vínhamos conversado por telefone e pelas redes sociais. Em 2015 fiz a primeira viagem para a TI Krenak,

passsei três dias na aldeia, celebrei com eles o primeiro ano do pequeno Tãm, neto da Dona Marilza. Nessa visita curta, montei a minha barraca no quintal da casa simples de alvenaria, conheci grande parte da família do Apurinã, ajudei a fazer uma decoração com bexigas e bambus para o aniversário do Tãm e pude entregar algumas fotos do espetáculo que a pouco tinha montado para o TCC da minha graduação em teatro. Naqueles dias eles me levaram a alguns cantos da TI. Nós nos banhamos no *Watu*, fui pintado de jenipapo, catamos ubá, e o Chocô me ensinou como eram feitas as famosas flechas dos borum. No mesmo trem que havia ido para a TI eu voltei de lá. O corpo preto de jenipapo, carregando um ubá e umas penas nas costas, junto com algumas memórias, histórias, laços e a promessa da volta. Era setembro e faltava, mesmo que ninguém de nós soubesse, menos de dois meses para que a lama da Samarco varresse a vida do Doce.

No noticiário, a morte iminente de um ecossistema.

No leito do Doce um gosto amargo, férreo, de minério, de peixe podre, de devastação, das lágrimas de um povo que via seu pai-e-mãe-e-vô correr ao contrário.

A Laurita, antes de saber de nada, sabia. Viu o rio correr para trás e assobiar forte. Dois dias antes da lama chegar, o espírito do rio gritava a entrada da substância. Eutanásia mercadológica e descompromissada de um espírito que habita o vale e que não vale o quanto vale uma Vale vendida outrora a preço de banana. Não vale para eles. Más para nós nunca houve preço sequer. Parte da Laurita foi soterrada e morreu com seu pai – o rio.

Depois da lama um sonho: veio ele à noite e tirou da cama uma das filhas, levou-a até as lajes dele e disse “Mergulha!”, ao que ela obedeceu. Então era lama e morte, mas ele ainda chamava mais ao fundo, e ao fundo, e ao fundo. Brilhava lá embaixo uma abertura na pedra. Ela entrou. Ali estavam os peixes, as águas claras, toda sorte de vida. A alma dele se escondeu embaixo, onde a lama não toca e segue esperando voltar a correr de lá de cima até o mar.

Da segunda vez que estive na Terra eu fui com a caneta, o lápis e o papel. O rio estava inerte a mais de um ano. Eu tinha a minha sede de revê-lo. Mas não havia mais a possibilidade do encontro entre o corpo e as águas. Meus olhos só podiam ver de longe a água ainda cor de desastre. Olhos tristes me narravam a morte dos peixes, do gado, das capivaras e dos ritos. Uma cerca faz agora a linha que divide o povo do rio do rio. Sem pesca. Sem banho. Sem caça. Caminhões-tanque - ou Tanques-de-guerra – abastecem as casas. Cortam as estradas levantando a poeira. Milhares de embalagens pet vão se acumulando nas varandas, nas beiras das estradas. Seus rótulos cor de laranja vão desbotando os olhares. Nos poços da cheia, que sobram quando a água desce, a cor de laranja vem dos dejetos. Sobre o minério depositado os ossos do gado que dele bebeu. Não há mais festa nem dança.

A Laurita adoeceu. Eu esperei um tempo para falar com ela e não pude sequer pedir que me deixasse ligar a câmera. Nos últimos tempos o que não falta é câmera filmando o rio lá na praia e aqui no interior da gente. Quando finalmente nos sentamos a Laurita foi contar histórias. Ela nasceu para mim, depois cresceu com medo dos brancos. A minha pele branca alarmava o perigo. Ela desconfiava da minha cor com a prudência de um mamífero que vê as listras da cobra-coral correrem por entre as folhas. Mas a passos lentos ela prosseguia, enquanto isso pesquisava nos meus olhos qualquer intenção. Caminhava. Ela via as mangas apodrecerem no terreiro – tinha seis anos agora -, mas não ia lá. Tinha medo de levar tiro de sal, de carabina de chumbinho. O jeito era viver nas ilhas do *Watu*. Um dia, no passado, chegou um caminhão como esses que agora trazem garrafas d'água. Mas, esse vinha vazio e saía cheio. Ele levava ao desconhecido e ao longe. Na carroceria seguia a Laurita menina, seus pais e irmãos, e os demais parentes índios, todos rumo a Maxakalis. Depois disso foi andança. A Laurita contou da vida lá e da vontade de voltar. Foi então que saiu a pé. Passei com eles na voz, nos olhos, nas mãos de Laurita.

Ela contou das paradas, das chuvas, da fome. Ela dormiu no mato, e eu a seguia a cada palavra. De tempos em tempos ela repetia: “E *andamo, andamo, andamo*”. Andávamos pelo tempo, pelas estradas, pela memória, pelo mapa, através dos morros e fora das estradas. A vida da Laurita foi andar. Foi andança. Ao bel prazer de uma assinatura seu povo era deslocado. E quando a saudade apertava, para fazer o regresso, andava e andava e andava. Escutei sua história desde o parto. Partidas e regressos. E enfim chegamos àquele ponto em que estávamos. Uma sala escura, dois sofás, uma estante, TV, a pintura de um índio que o Nanã fez, o Ailton no porta-retratos. Éramos nós dois de novo, dialogando no espaço. Então perguntei: “Dona Laurita, e o xamã, os *Marét*, a religião? O que a senhora pode me dizer?”, “Nada”, ela me respondeu. “É porque branco desencanta”.

E agora? Como sigo nessa pesquisa se todos me derem essa resposta? Mas, ela completou: “Se você quer saber de alguma coisa, anda. Vai perguntar para o mato”. Comecei naquele instante as minhas andanças. “Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.”(ANDRADE, 1928). Rotas. Vias. Caminhos. Entrevistas com o vento. Questões feitas ao rio. Segui os passos da seriema. Repeti a trilha do gado. Serpentei. Furei de espinho. Vazei para a terra. Corri um risco do braço até o pé da folha. Criei alianças.

Quando eu vou a um riacho, a uma fonte, naquela nascente, eu estabeleço uma relação com ela, converso com ela, me lavo nela, bebo daquela água e crio uma comunicação com aquela entidade água que, para mim, é uma dádiva maravilhosa, que me conecta com outras possibilidades de relação com as pedras, com as montanhas, com as florestas. (KRENAK, [2016] 2017, p. 64).

### 3.3.2 Nove dias na Montanha dos Sinais - “*Takruk Tek-Tek* e as paredes que falam”

É bem certo que não faltam lugares na terra onde a Natureza, movida por uma espécie de capricho inteligente, esculpiu formas humanas. Mas aqui o caso é diferente: porque através da *vastidão geográfica de toda uma raça* é que a Natureza *quis falar*.

E estranho é, quem lá passe, como que atingido de paralisia inconsciente feche a porta dos sentidos para tudo ignorar. Que a Natureza, por singular capricho, mostre de repente um corpo de homem a sofrer torturas num rochedo, pode ao princípio fazer-nos pensar que apenas se trata de capricho e caprichoso sem significado. Mas quando em dias e mais dias [...] se repete o mesmo feitiço inteligente, e a Natureza manifesta obstinadamente a mesma ideia; quando há insistência nas mesmas formas patéticas; quando caras de deuses conhecidos surgem nos rochedos e tudo transpira um tema de morte onde o homem é quem paga obstinadamente as favas – e às formas esquarteladas do homem dão resposta outras que se fizeram menos obscuras, souberam libertar-se mais de uma petrificante matéria, de deuses que sempre andaram a torturá-lo - quando uma terra inteira nesse mundo faz o desenvolvimento de uma filosofia paralela à dos homens; quando sabemos que os primeiros homens utilizavam uma linguagem de sinais e formidavelmente ampliada se encontra essa linguagem nos rochedos: não podemos pensar se trate de capricho, e este capricho não significa nada. (ARTAUD, 2000, p. 37-38)

Muito tem se discutido ao longo dos séculos sobre a arte rupestre, seus significados, origem, sobre a organização social dos grupos que as geraram, sobre a complexidade técnica dos grafismos, dentre outros aspectos. Estudos mais recentes, no entanto, vêm apontado para as relações entre essas evidências líticas da ocupação humana a sua intrínseca relação com os rituais xamânicos. Em *Los chamanes de la prehistoria* (2010) Clottes e Lewis-Williams situam as diversas imagens pintadas em cavernas ao redor do globo dentro de uma lógica da ritualidade xamânica. Tecendo laços com a neurociência moderna, Clottes e Lewis-Williams atribuem as abstrações e as figuras metamórficas – antropomórficas – presentes nas paredes de rocha aos estados de alucinação experimentados em momentos de transe xamânica e sugerem ainda que as cavernas eram vistas pelos povos de sociedades paleolíticas como pontos de transição entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Nas cercanias da Terra Indígena Krenak há evidência de pelo menos cinco sítios arqueológicos com a presença de pinturas rupestres, esses locais foram ocupados pelo grupo liderado por Krenak no final do século XIX e são considerados encantados, mágicos ou ainda sagrados. Localizados atualmente dentro dos limites do Parque Estadual de Sete Salões, os grafismos têm sido alvo de depredação e vandalismo. Segundo contam os Krenak, apenas seis dos sete salões já foram acessados por *Kraís* (Branco) e o sétimo – onde repousam os restos mortais de Krenak - foi perdido. Caso um não-índio alcance o sétimo salão, esse enfrentará a morte iminente ou a fúria de Krenak, que aparecerá na forma de uma onça.

A TI Krenak de Sete Salões encontra-se em disputa na justiça do estado das

Minas Gerais e consta nos documentos oficiais como terra indígena não homologada. A retomada dessa terra, que foi concedida aos Krenak no passado, antes da criação do Horto Florestal do rio Doce, em meados do século passado, é uma das lutas que os krenaks ainda enfrentam para garantir o acesso dos seus às pedras sagradas. Por necessitar passar pela terra de sitiantes e fazendeiros para alcançar as pinturas, os krenaks quase não vão às pinturas, pois temem conflitos e mesmo reações desproporcionais dos proprietários das terras. Como assinalam Baeta e Mattos:

Devido ao conflito de terra no qual vivem há séculos, os borum ficaram isolados dos sítios, desconhecendo assim os caminhos para os outros locais 'encantados', mais distantes de suas moradias. Somente o acesso a Pedra Pintura é conhecido por alguns membros da comunidade Krenak. O abrigo se localiza aproximadamente a 1 km em frente à aldeia, no topo de uma das vertentes opostas. Atualmente, raros são os jovens Krenak que tem o hábito de ir à Pedra Pintura, próxima do Córrego da Onça. (1994, p. 305)

Em minhas andanças ao longo da pesquisa de campo, uma das áreas que pude conhecer foi a da *TakrukTek-Tek*, *Takruktan*, ou Pedra da Pintura. O local, como já dito, é considerado sagrado pelos krenaks e os símbolos impressos em suas paredes, além de povoar o imaginário desse povo também estabelece fortes vínculos simbólicos e cosmológicos no interior de sua cultura. Foi também por saber que os Marét e Mankhián gostam de habitar aquelas paragens que quis conhecer o local. Para além da pesquisa que realizava, a relação espiritual que poderia tecer com as figuras e símbolos advindos de outros tempos me interessava de forma particular.

Partimos para a *Takruk* em uma manhã de céu claro, éramos seis. Os krenaks Apurinã, Leandro e Chocô, um índio pataxó que estava de visita à aldeia, o Alemão – que estava prestando serviços na TI – e eu. Fizemos a travessia do *Watu* de barco. Antes de ir, pedimos licença para fazer a travessia. O Zezão, que é o indígena responsável pelas travessias de barco, nos levou até a margem direita do rio. Uma hora e meia de caminhada e lá estávamos.

**Figura 6 – Antes da subida para a *Takruk Tek-Tek*. Ao fundo o Rio Doce e a Terra Indígena Krenak de Sete Salões - Não Homologada. (2017)**



Acervo pessoal

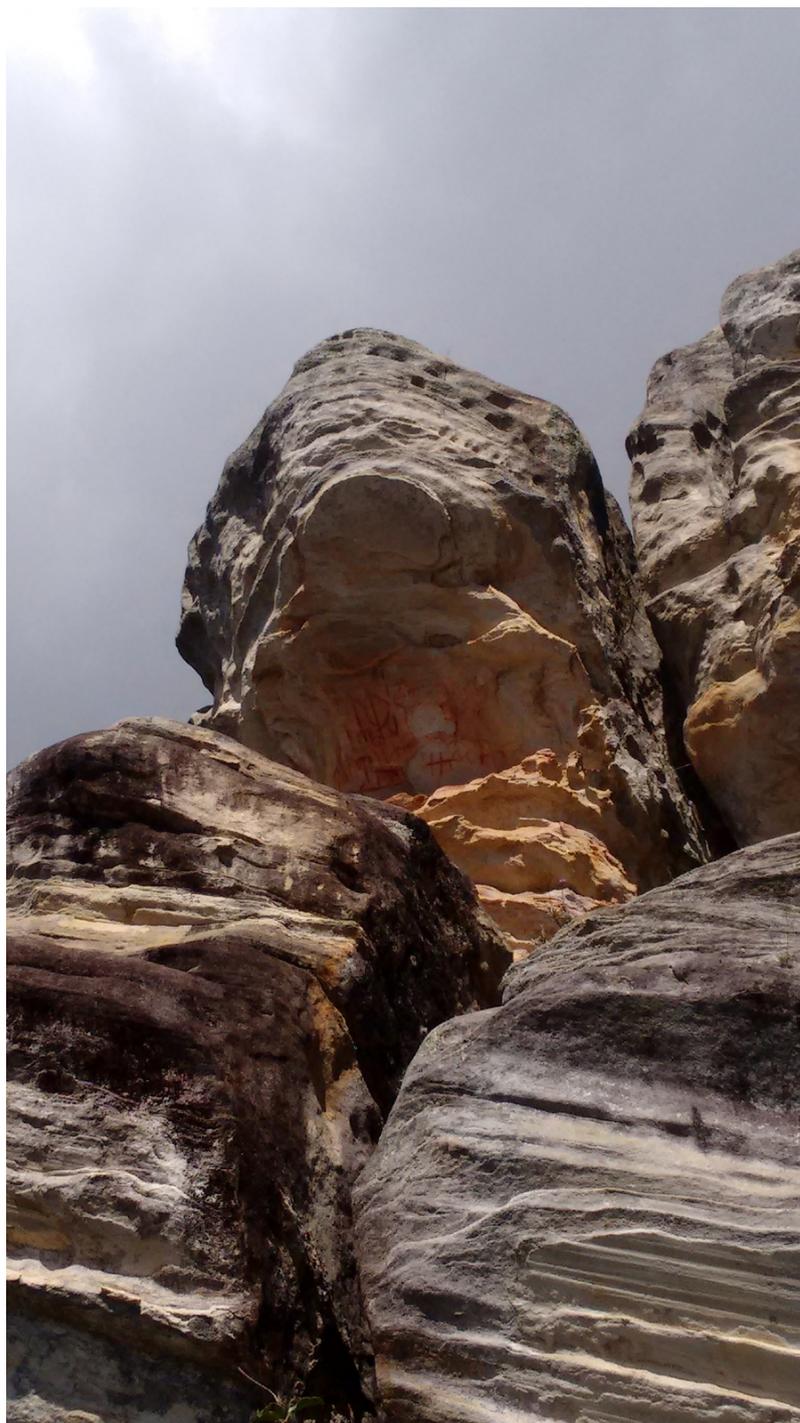
As abelhas nos receberam. Ao lado, rastros de roedores e fezes. Preás. Troncos retorcidos criavam as portas. Nas paredes baixas, pouco a pouco os traços, discretos, quase imperceptíveis. Na medida em que andávamos os símbolos se multiplicavam e nos tomavam de assalto. Nas paredes crânios esculpido pelo tempo, homens primevos, petrificados. A morte falando ao ouvido. O medo e o fascínio. Galhos, obstáculos, espinhos. Uma pequena gruta, não mais de um metro e meio, povoada de bastonetes e traços retos. Tudo contava nove. Mais a frente uma teta feminina pendia incólume. Era uma gigantesca morada de apoideas. Abelhas. Seio de mel encoberto e defendendo os riscos, os traços. Mais à frente, o grande paredão, onde as formas mais complexas se misturavam a toda a sorte de vermelhos e laranjas. Um xamã dançando ao lado de uma tartaruga, o Sol. Formas impossíveis de serem completamente descobertas dançando a mente, nos ossos. Entrando pelos olhos e retornando para a rocha. O Apurinã trouxe ao canto onde estávamos o canto de lá. Me ensinou a cantar os sinais. Sete, oito ou nove metros. Não sei precisar. As pinturas iam subindo com o tom da voz. Alcançavam o ar. Passamos pelas costas daquela tela a céu aberto, a escalamos por um de seus braços, depois passamos pelos ombros, pescoço, e de sua cabeça miramos o vale, o rio, e as irmãs montanhas do lado de lá. Ofereci o tabaco. Enfiei-lhe nas gretas. Do topo do seu crânio projetado para frente vislumbrei o abismo. Como Cecília Meireles nas ruas de Ouro Preto, ali também fui habitado por fantasmas. Passavam homens e mulheres nus, pintados e paramentados. Amanheceram mil noites e morreram nove dias. Vi o mar tão distante, impossível mesmo para os olhos de uma ave de rapina.

Deitei-me com peito em comunhão e toda a minha força foi drenada. Faltou-me ar. Que diabos era aquilo? Precisei fugir do desmaio. Afastar-me de lá. O Apurinã, que também havia cantado, apartou-se também daquele encontro tão íntimo. Uma pequena morte experimentada.

Passamos o dia na *Takruk*, quando chegamos de volta ao rio o Sol já baixava.

O que mora lá? Os símbolos sussurravam, mas não diziam seus nomes. Ou era eu que não podia ouvi-los? Deixei a montanha, mas meus olhos não. Sozinhos, durante todos os dias que sucederam o encontro, eles procuravam de novo a montanha do lado de lá do rio. Como já era antes. Mas, ainda mais forte agora. Quando na data da minha partida, despedi-me de longe e prometi voltar. Sete meses depois regressava à TI.

**Figura 7 – Pinturas rupestres na rocha (2017)**



Acervo pessoal

Nesse período em que estive longe tinha me decido: ia só para encontrar os símbolos. Eu falei antes com o Apurinã. Ele me alertou dos perigos, mas disse que se fosse um chamado, que não era para deixar passar e ir de encontro à TakrukTek-Tek. Fiz minhas malas e nas costas coloquei o que julgava necessário à sobrevivência. A ideia era ficar nove dias na montanha, ou o tempo que pudesse suportar. Cheguei então, mais uma vez, na TI, onde passaria alguns dias antes de subir a montanha. Logo no

primeiro dia, quando ia iniciar novas andanças pela TI e encontrar alguns anciãos para realizar entrevistas fui alertado das cobras que tinham infestado a aldeia. O desequilíbrio ambiental – ao que tudo indica – causado pelo rompimento da barragem de dejetos em Mariana fez aumentar exponencialmente o número de ratos na aldeia – não se sabe objetivar como. Em decorrência do aumento de presas aumentou também o número de predadores, sobretudo, do número de jararacuços. Durante minhas andanças eu cantava para afastá-las e talvez por isso não tenha encontrado nenhuma, visto que continuei fazendo minhas caminhadas matinais pela mata, pelos pastos, nas margens dos córregos e rios. Durante o tempo em que me preparava para subir a montanha, seis cobras foram mortas nos arredores das casas próximas de onde eu estava. A Dona Marilza fez uma reza para me proteger. Dois dias antes da minha subida e isolamento na *Takruk* uma cobra de um metro e meio atravessou na estrada ao lado da casa em que eu estava e sumiu no mato. À noite, eu estava sozinho em casa e apareceu um amigo da Marilza. Ele trouxe um galo branco e me entregou, dizendo que deveria dá-lo a ela. Que era um presente. O galo estava com os pés amarrados e coloquei-o no bojo fundo de um tanque para que ele não fugisse. A Marilza chegou, viu o galo e pediu que eu o colocasse em um cercado, próximo de local onde o Apurinã guarda suas ferramentas de trabalho, ao que eu obedeci e depois fui me deitar.

Dentro de dois dias subiria a montanha dos sinais, por lá ficaria nove dias. Essa era a resposta que esperava dar ao acontecimento que tanto me desconcertou da primeira vez que tive contato com a *TakrukTekTek*. Recorrendo aos mitos krenaks que falavam dos encontros na mata e da necessidade de isolamento para se adquirir – ou transformar-se em – *Yikégn*, julgava que essa poderia ser uma forma de experimentar uma porta de acesso ao xamanismo borum.

Figura 8 – Pinturas rupestres na Takruk Tek-Tek (2017)



Acervo pessoal

### 3.3.3 *Nyukuâdn* – “chamado xamânico pelos dentes da cobra”

Durante todas as minhas visitas à TI Krenak tentei dialogar sobre xamanismo com os indígenas. Mas, como já ponderei, tratar desses assuntos, sendo visto pelos krenaks como *kraí* (branco), não é tarefa fácil. Também não é fácil encontrar pessoas que falem do xamanismo porque ele mesmo tem sido visto com maus olhos por grande parte dos krenaks evangelizados.

Ainda assim tentei experimentar diversas práticas que possibilitassem o acesso

ao xamanismo. Dentre essas práticas estão as Andanças – que além de ser uma forma de conhecer a TI Krenak e encontrar com seus habitantes – era uma forma de estabelecer alianças com as diferentes alteridades que povoam aquela terra e o isolamento e contato com as/os ruínas/traços do xamanismo pretérito realizado pelos xamãs de tempos longínquos. Retornemos então à noite em que levei o galo branco para o cercado e fui me deitar.

Sonho: Minha irmã que não muito tempo atrás havia falecido veio andar comigo por paragens escuras. Eu estava na TI Krenak. Nós falávamos de qualquer coisa sem importância. Tínhamos uma conversa comum. Ela me abandona por um tempo e eu me vejo cercado por diversas cobras, todas elas emaranhadas parecem realizar um grande ritual, rolando no chão e proferindo palavras que não conheço. Me desespero, mas não tenho para onde correr. Na minha mão um cajado de pau, como aqueles que costumava cortar para me auxiliar em minhas andanças. Começo a afastar as cobras ou golpeá-las. Uma cobra distinta surge daquele emaranhado. Diferente das outras que eram menores e de tons terrosos, essa é grande e sua cor cintila diferentes tonalidades de azul. Sei quem ela é. É *Nyukuâdn*, a dona da água. Ela se aproxima de mim e ergue seu corpo. Olha nos meus olhos e diz: “Não suba a montanha”. Dado seu recado ela me pica na face e eu perco a visão. Todas as outras cobras me picam por todo o corpo. Acordo

Me levanto e fumo um cigarro na varanda. O galo branco, ao longe e na escuridão, bate as asas e fazendo barulho, vocaliza. Volto para a cama. Durmo.

Sonho: Uma menina caminha ao longo da estrada. Sou a menina. Experimento seus passos. Deixo a menina. A vejo de cima, de outra perspectiva. A beira da estrada uma cobra. A menina caminha a seu encontro, sem vê-la. Sou a cobra. Pico a menina. Sou a menina. A menina sou eu. Acordo.

Continuo na cama. Acordado. Perplexo com a recorrência dos sonhos de cobra. O dia amanhece. Tomamos café. Vou perto do cercado onde está o galo branco, visto que ali consigo acessar o sinal de celular. O galo está morto. Sangue escapa pelo bico e ânus. Procuo uma cobra. Não acho. Procuo as marcas de presas, as encontro. Outra vez perplexo.

Não interpreto sonhos. Recebo sonhos. Não preciso subir a montanha dos sinais. Não devo. Fiz minha aliança. Escutei a cobra. Fui cobra. Canto a aliança.

#### 4 O Bricoleur-cósmico

Precursor sombrio de alguns programas filosóficos contemporâneos, as figuras de um pensamento-índio e as epistemologias próprias dos coletivos ameríndios das terras baixas da América do Sul constituem-se, na atualidade – e virtualmente em todos os tempos –, como linha de fuga ao pensamento petrificado ocidental. Vistos como uma possibilidade de exercitar novos modos de acessar os mundos, repensá-los, recriá-los e neles agir, as potencialidades dos modos selvagens de pensamento, de um *pensée sauvage* (Lévi-Strauss), figuram tanto nas propostas cosmopolíticas de Stengers, na filosofia da diferença e na ciência nômade de Deleuze e Guattari, na antropologia perspectivista de Viveiros de Castro, ou ainda nas conjecturas artísticas de Antonin Artaud e de diversos outros artistas contemporâneos.

A ideia de um pensamento selvagem foi proposta ainda nos anos 60 do século passado em livro homônimo de Claude Lévi-Strauss. Ainda assim, ao longo das últimas décadas, o conceito tem sido largamente mal apreciado, uma vez que as interpretações mais apressadas e rasas costumam pensá-lo como um pensamento dos selvagens. Isto é, próprio dos povos autóctones, silvícolas, comumente chamados de primitivos. Sob esse ponto de vista distorcido, o pensamento selvagem, que pouco tem a ver com o pensamento dos selvagens, ganha a acepção de um pensamento atrasado, pré-lógico, mágico – no sentido mais pejorativo dessa palavra desabilitada pela ciência –, aquém de uma racionalidade moderna-científica pautada pela razão.

Há que se notar, contudo, que o pensamento selvagem, como entendido e proposto por Strauss, não é o pensamento dos selvagens ou dos primitivos em oposição ao pensamento ocidental, “mas o pensamento em estado selvagem, isto é, o pensamento humano em seu livre exercício, um exercício ainda não domesticado em vista da obtenção de um rendimento<sup>1</sup>. Sendo assim, podemos afirmar não tão somente que o pensamento selvagem habita certas paragens do pensamento ocidental, mas que pode ser reativado nas práticas em que as suas potencialidades foram reprimidas, banidas, obliteradas e marginalizadas. Quando Stengers propõe reativarmos nas ciências – expressão máxima da razão ocidental – as práticas da feitiçaria, do animismo e da magia, ela se refere justamente ao projeto de uma retomado pensamento selvagem.

Ainda sob a égide das propostas lévi-straussianas acerca do pensamento selvagem, a arte, como campo de produção simbólica, isto é, como campo de produção no pensamento, é, no Ocidente, como que uma reserva ecológica do pensamento selvagem. Sobre isso nos fala Viveiros de Castro:

<sup>1</sup> Entrevista de Eduardo Viveiros de Castro à revista *Com Ciência* (São Paulo), 10/05/2010. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46>. Acesso em 12/10/2018.

Aquele ideal de subjetividade que penso ser constitutivo do xamanismo como epistemologia indígena, encontra-se, em nossa civilização, encerrado no que Lévi-Strauss chamava de parque natural ou reserva ecológica dentro dos domínios do pensamento domesticado: a arte. No caso do Ocidente, é como se o pensamento selvagem tivesse sido oficialmente confinado à prisão de luxo que é o mundo da arte; fora dali ele seria clandestino ou 'alternativo'. (2015, p.42)

No decorrer desse capítulo espero elucidar algumas questões referentes às distinções entre a epistemologia indígena - vista pelo prisma do *conhecer* do xamã – e o pensamento objetivista ocidental. Ao tratar dessas duas formas de conhecer/criar o(s) mundo(s), ou dessas duas ciências, espero aproximar o ideal epistêmico do xamanismo daquela prática que Lévi-Strauss chamou de bricolagem, e que assegura ao xamã o posto dado por Viveiros de Castro de *bricoleur-cósmico* (2015). Interessa-nos ainda aproximar esse personagem conceitual da figura de um ator-xamã, que pode, por sua vez, ser também pensado como um ator-bricoleur. Nesse sentido, encontramos esses fundamentos em algumas proposições atorais de Artaud, especialmente a partir de sua experiência com os Tarahumaras, ou, então, nas ações *performágicas* indicadas por Antonio Risério a partir da leitura que realiza dos estudos de Viveiros junto aos Arawetés. Por fim, e por meio de um breve relato de experiência, elucido algumas possibilidades de bricolagem cósmica em meu trabalho de ator-performer.

#### 4.1 O conhecer xamânico

Em seu *O pensamento selvagem* (2012), Claude Lévi-Strauss, a partir de uma perspectiva estruturalista, propôs que o pensamento humano opera, basicamente, por meio de duas formas de conhecimento. Duas formas de pensamento científico. A mais difundida e privilegiada nos sistemas de pensamento ocidental, aquela que chamamos de ciência moderna, está pautada na objetividade, na intencionalidade zero, e busca criar uma visão unívoca e uma aplicabilidade universal de suas teorias. A segunda – que na verdade é uma “ciência primeira” (LÉVI-STRAUSS, 2012) –, que antecede a ciência objetivista ocidental-contemporânea, e ao contrário desta que busca um distanciamento analítico, pauta-se na intuição sensível, na analogia, na relacionalidade e na subjetivação. Essa *ciência primeira* é aquela que vigora em sistemas de pensamento não-ocidentais, como nas epistemologias ameríndias e nas práticas xamânicas.

É que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro funções, não certamente estádios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico -um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou

moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado (STRAUSS, 2012, p. 31).

Nesses termos o xamanismo estaria inequivocamente situado do lado da ciência do sensível, da ciência primeira, que Lévi-Strauss chamou também de ciência do concreto.

O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal está, sob certos aspectos, nas antípodas da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o *telos*: conhecer é 'objetivar'; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é desobjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal (ou ampliá-la demonstrativamente em vista da obtenção de efeitos críticos espetaculares). Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são concebidos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver 'de fora', como um 'isso'. O nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi observado permanece irreal e abstrato. A forma do outro é a coisa.

O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é 'personificar', tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, *daquela*; pois a questão é a de saber 'o quem das coisas' (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do 'porquê'. A forma do Outro é a pessoa. Poderíamos dizer que a personificação ou subjetivação xamânicas refletem uma propensão geral a universalizar a 'atitude intencional' identificada por certos filósofos modernos da mente (ou filósofos da mente moderna) como um dos dispositivos inferenciais de base. Sendo mais precisos - visto que os índios são perfeitamente capazes de adotar as atitudes 'física' e 'funcional' (Dennett 1978) em sua vida cotidiana -, diríamos que estamos aqui diante de um *ideale* epistemológico que, longe de buscar reduzir a 'intencionalidade ambiente' a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, faz a aposta inversa: o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de 'abdução de agência' sistemático e deliberado. [...] Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma *ação*, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 50).

Por não se deixar capturar pela objetivação do mundo, mas por experimentar – no sonho, no transe, na viagem extra-corpórea - as virtualidades de um tempo mítico preñado de possibilidades de atualização, reversão, metamorfose, transformação, o pensamento-prático do xamã não se finda em cristalizações representativas de uma realidade. Por esse motivo podemos aproximar a figura do xamã da do *bricoleur*.

[...] o *bricoleur* é aquele que trabalha com suas mãos, utilizando meios indiretos se comparados ao do artista. Ora, a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado; entretanto, é necessário que o utilize, qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tem à mão. Ele se apresenta, assim, como uma espécie de *bricolage* intelectual. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 33)

A ideia de uma bricolagem cósmica, apesar de não tão claramente mencionada nessa dissertação, esteve implícita no momento em que falávamos dos vetores do xamanismo ameríndio. Para Viveiros de Castro (2015), a verticalização do xamanismo, sua captura pelo Estado, representa o fim da bricolagem cósmica do xamã e o início da engenharia teológica do sacerdote. A distinção de Strauss faz entre o engenheiro e o *bricoleur* foi a base da reflexão de Viveiros. (LÉVI-STRAUSS, 2012). A bricolagem no plano técnico é um procedimento criativo que, às avessas da engenharia, não se cria a partir de matérias-primas designadas a priori, ou por um projeto que as englobe com vias de um resultado pré-estabelecido a ser alcançando. O *bricoleur*,

mesmo estimulado por seu projeto, seu primeiro passo prático é retrospectivo, ele deve voltar para um conjunto já constituído, formado por utensílios e materiais, fazer ou refazer seu inventário, enfim sobretudo, entabular uma espécie de diálogo com ele, para listar, antes de escolher entre elas, as respostas possíveis que o conjunto pode oferecer ao problema colocado. Ele interroga todos esses objetos heteróclitos que constituem seu tesouro, a fim de compreender o cada um deles poderia significar. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 35)

Um exemplo de bricolagem-cósmica no xamanismo Krenak está no rito do *TarúAndek* realizado no ano de 1990, em que diferentes povos indígenas das Minas Gerais, anteriormente inimigos tradicionais, se reuniram para dançar suas danças, cantar seus cantos e fazer subir o céu. A bricolagem se mostra presente no momento em que esses diferentes povos unem seus cantos a fim de (re)fazer/(re)criar um ritual tradicional em nova roupagem, mas também, e aí nos interessa mais, no sentido de uma bricolagem com o próprio corpo, por meio das alianças estabelecidas por meio das pinturas e indumentária. Ailton Krenak, assevera sobre a importância e o significado das pinturas corporais:

Quando nós pintamos o nosso corpo, estamos trazendo para essa base, para esse suporte que é nosso corpo, os espectros da criação. Isso que vocês chamam de espíritos, de potência que tem na natureza, nós estamos imprimindo esses espectros da natureza nesse suporte que é o nosso corpo. (2017, p. 79)

[o índio] vai caçar a pintura da jaguatirica, da borboleta, do besourinho, ele vai caçar a pintura desses seres.

Imprimir no corpo e, a partir daquela impressão, da adoção daquela imagem que está no seu corpo, você passa a ter trânsito com todos eles. Você pode andar no meio deles, cantar junto com eles, dançar com eles, chamar para vir dançar junto com você, porque eles vão se reconhecer. Você é espelho. Eles estão se vendo. 'ah, então eu posso chamar o macaco pra vir dançar comigo? A família dele toda?' Posso chamar. Quem eu quero chamar da família dos peixes pra vir dançar comigo? Ah, então você vai poder chamar a família deles, porque estão olhando e vendo a pintura da família deles em você.

Por meio da manipulação dos padrões naturais presentes na pelagem dos animais e plantas o índio o índio transforma seu corpo, bricola, reconstrói,

metamorfoseia. Manipulando um conjunto de símbolos finitos ele se apropria, cola em si, imprime, uma outra natureza e se torna outro, parte de outra família. (id. ibid. p, 80)

Outro aspecto deveras interessante da bricolagem xamânica está também no relato de Krenak. Na mesma ocasião do *TarúAndek*, durante a preparação para o ritual, os Maxakalis se apropriavam não só dos pigmentos tradicionais para comporem seus paramentos, mas também de elementos fabricados, como sacolas plásticas, utilizando-as para criar máscaras, roupas, colocando-as na cabeça ou nos braços.

Sendo assim, os xamãs e demais participantes do rito bricolavam não só quando manuseavam um conjunto já constituído de seres, por meio de sua impressão no corpo, criando um novo inventário de alianças, de combinações de signos e espíritos em seus corpos, mas também traziam elementos- como as sacolas – deslocando-os de uma funcionalidade a priori – guardar/carregar produtos - e as ressignificando conforme a necessidade do momento. Essa ação, de ressignificação dos objetos tão comum em jogos infantis aponta para um olhar selvagem, um pensamento selvagem diante dos materiais heteróclitos que compõem os mundos e por isso mesmo em seu artigo intitulado *O “rigoroso olhar índio” da criança de Benjamin e do xamã amazônico* (2017) Gardel propõe uma proximidade entre a criança bejaminiana e o xamã amazônico castriano, ambos pensadores selvagens e *bricoleurs*.

Outro exemplo da bricolagem-cósmica do xamã está na análise que Antônio Risério (1992) faz dos cantos Arawetés colhidos por Viveiros de Castro em seu *Arawetés: os deuses canibais* (1986). Em sua análise Risério demonstra como, por meio dos versos cantados, organizados em diálogos a partir da voz do xamã – que dorme > sonha > fuma > canta –, o cosmos é reorganizado na medida em que o próprio xamã – que recebe a visão dos deuses - transforma as alteridades de que dispõe – os xamãs de outros seres -em outros, ao passo que recria/refaz/inventa novas relações entre elas. Além disso, não é raro, embora não seja desejável, que versos cantados por outros xamãs, em outros tempos, sejam readequados em canções novas e estabeleçam novas relações.

## 4.2 Ator-xamã-bricoleur

A ideia de um ator-bricoleur figura ao longo da história do teatro ocidental em diferentes momentos, por mais que não haja uma menção clara a esse termo. Marco de Marini (1997), contudo sugere a bricolagem como procedimento para o exercício de criação do ator cômico e Douglas Crimp (1982) ressalta como apropriação marca os diversos aspectos da cultura moderna.

As cenas teatrais, as práticas espirituais/artísticas, os treinamentos de ator,

têm sido, na contemporaneidade, cada vez mais gerados em processos que englobam práticas e elementos extra-teatrais, do exterior das artes da cena, ou mesmo alheios ao mundo das artes. A aposta de grupos teatrais pela horizontalização de seus processos criativos; a emergência dos coletivos de arte em que os integrantes acumulam diversas funções; a emancipação do ato; sua tomada de poder criativo que lhe garante autonomia na composição de suas performances; a opção pela criação de textos autorais gerados ao longo dos processos gestativos dos espetáculos; o encontro com a ritualidade de outras culturas e com formas teatrais extra-ocidentais; são algumas das características da cena teatral-performática atual e contribuem de forma preponderante para o ecletismo de formas de criação e para a difusão de poéticas híbridas pautadas na apropriação, na colagem e na bricolagem. Procedimentos que, indelevelmente, marcaram os movimentos de vanguarda e os contraculturais do século passado e que têm em sua base a noção de estabelecimento de relações entre termos, analogias a partir de formas e fundos existentes, a fim de inventariar bricolagens.

Quanto a interação entre o teatro/performance e as linguagens extra-teatrais do ritual, das cerimônias, das práticas religiosas, Quilici pondera:

Parte significativa da chamada arte da performance do teatro experimental tem se alimentado desses materiais para afirmar sua atuação numa zona difusa, em que não há uma distinção clara entre arte e outros campos da cultura, ou mesmo entre arte e vida cotidiana. Desse ponto de vista, a pesquisa antropológica tem sido um poderoso estímulo nas indagações sobre o lugar e a eficácia da ação artística nos nossos ambientes culturais. (2015, p.19)

Como o xamã que trabalha na criação de mundos simbólicos e reorganiza o cosmos a partir dos elementos de sua tradição, mas também de elementos advindos de uma exterioridade, o ator-performer contemporâneo que cria a partir de elementos vindos da exterioridade teatral mescla-os – e as formas de fazer essa mistura/reorganização é múltipla – com elementos próprios de sua arte e de outros campos artísticos e, ao, mesmo tempo traz elementos de sua experiência pessoal, sua memória e seus desejos. Construindo uma bricolagem. Para Carvalho (2012),

O conceito de bricolagem aponta para uma operação lúdica. O artista que se predispõe a trabalhar consciente da tarefa da bricolagem deve estar conectado com seu interior, ser apto a responder prontamente e apropriar-se do que está ao seu alcance, gerando um novo produto, uma produção artística calcada na experiência pessoal. A bricolagem parte do princípio que o bricoleur exercita a capacidade de olhar para um universo limitado de recursos, aqueles que conhece ou aqueles que estão ao seu alcance, utiliza esse seu 'inventário pessoal' ou o seu recorte de possibilidades para desenvolver o seu trabalho. Não parte da reprodução de um modelo e nem da repetição de estruturas a priori, mas sim do desenvolvimento de material que nasce do encontro genuíno com aquilo que ele se predispõe a colocar em jogo. (p. 2)

Quando falamos de uma bricolagem não estamos, desse modo, aludindo a uma transposição dos elementos rituais, religiosos, cerimoniais, dentre tantos possíveis, para a cena de modo automático, mas da reativação de algumas suas potencialidades que podem ser fecundas no sentido de uma recriação de procedimentos artísticos, seja eles espetaculares ou não. “Se os ritos indígenas não podem ser simplesmente transpostos para o palco ou cultura ocidental muitas coisas deles podem ser aprendidas” (QUILICI, 2004, p.182). Nesse movimento antropofágico de devoração e transformação, próprio do *bricoleur* e do cartógrafo, o ator coloca em seu projeto – provisório e jamais completo – sempre um pouco de si. Além disso, o artista - e aqui acentuo a proposição da figura de um ator-*bricoleur* no esteio de um pensamento selvagem - e sua prática está indubitavelmente próximo daquele pensamento dito mágico que vigora nas sociedades indígenas, “Pois todo mundo sabe que o artista tem, ao mesmo tempo, algo de cientista e do *bricoleur*: com meios artesanais, ele elabora um objeto material que é também objeto de conhecimento” (LÉVI-SRAUSS, 2012, p. 39).

Em Artaud vislumbramos a ideia de contágio entre teatro e ritual na medida em que ator busca recriar uma certa aura sagrada em suas proposições artísticas. Essa dimensão do pensamento teatral de Artaud pode ser percebida na maior parte de seus textos teatrais, mas, sobretudo, em seus escritos sobre o Teatro de Máscaras de Bali que figuram no *O teatro e seu duplo* (1984) e em sua experiência junto aos Tarahumaras.

Em Artaud, observamos o movimento de afirmação do sentido sagrado do ritual, que deverá, por sua vez, contaminar o fazer teatral. Ele se referirá diversas vezes à necessidade de reaproximação entre o teatro e os rituais primitivos, enfatizando o caráter mágico e religioso que deveria ser *recriado* pelas artes cênicas. (QUILICI, 2004, p.37)

A magia não é entendida aqui como uma ‘ciência ingênua’ que visa provocar alterações concretas no real. Ela estaria mais próxima de uma ação poética que lida basicamente com a linguagem, abrindo novos modos de percepção e outras dimensões da realidade [...] no entanto, seu interesse pela ‘magia primitiva’ tem também uma finalidade específica. Não se trata apenas de reconhecer uma outra ‘lógica’, ou forma de se ‘pensar’ o mundo, mas de ‘usar’ a magia como uma ideia provocativa dentro da própria cultura contemporânea, que nos obrigaria, por exemplo, a pensar a arte fora de seu enquadramento ‘estético’, ou seja, dentro de um campo de saber específico, que foi definido no Ocidente a partir do século XVIII. [...] O teatro ritual se opõe ao teatro como espetáculo, rompendo a ‘distância’ que institui o espectador ‘voyeur’. Seu caráter ‘perigoso’ e ‘terrível’ advém do fato de colocar o homem como um todo ‘em jogo’. E essa experiência de risco deve atravessar os múltiplos extratos que constituem o sujeito [...] A exemplo da antropologia moderna, Artaud também procura na magia primitiva os indícios de uma outra racionalidade e de uma outra ciência, e não apenas vaga esperança imaginária. Do mundo primitivo Artaud recupera, em primeiro lugar a ideia do artista com o ‘médico da cultura’, que atua a partir do próprio organismo do homem. [...] O corpo humano mistura-se e metamorfoseia-se no corpo da terra e no corpo do

cosmos. Através dos fragmentos de uma geologia simbólica, Artaud nos lança num espaço caótico e originário, prenhe de virtualidades, em que a figura do sujeito se dissolve. Nesse trabalho de desfiguração pressente-se o anseio de um novo corpo, permeável às forças naturais, corpo perdido pela radical separação entre sujeito que passa a ver natureza como objeto. (QUILICI, 2004, p. 39, 43, 46 e 51)

Das considerações de Quilici acerca da proposta de teatro ritual artaudiana podemos tirar as conclusões de que as intenções do artista francês eram mesmo de uma mudança radical na forma teatral do Ocidente. Em diversos momentos podemos criar pontes entre o ator artaudeano e o xamã transversal castriano. A ideia de uma metamorfose e de uma dissolução do corpo do homem no corpo do mundo e do cosmos remete àquele mergulho do xamã no mundo pré-mitológico onde não há cisão entre os vivos e as atualizações corpóreas ainda não se deram. Sendo assim, a linguagem teatral proposta por Artaud vai de encontro às “semióticas pré-significantes” (DELEUZE & GUATTARI, 1997) que são as matérias de manipulação do bricoleur-cósmico, e que nos permitem pensar a cena teatral – e aqui digo cena em seu contexto expandido – como “floresta de símbolos” (QUILICI, 2004).

Também as ideias de transformação corpórea a partir da criação de uma vulnerabilidade frente as outras alteridades que compõem o cosmos e que figuram na proposição de corpo sem órgãos artaudiana – retomada por Deleuze e Guattari (1997), repensada como corpo vibrátil por Rolnik (2006) e por ela mesma aliada a uma subjetividade antropofágica – encontra respaldo na filosofia prática do xamã, que é, para falarmos como Foucault (2006), uma “prática de si”, um “cuidado de si”, ou ainda como propõe Quilici (2015) quando fala do ator-performer contemporâneo, uma “poética de transformação de si”.

Em minhas práticas como artista/ator/performer/pesquisador, tenho encontrado na prática da bricolagem a possibilidade de pensar-fazer uma arte imanente a partir dos encontros pelo meio do caminho. No processo das *Andanças* - performance e método de pesquisa -, e mesmo na fase de criação espetacular experimentada no Laboratório Borum, tenho necessitado cada vez mais de compor minhas obras, práticas e treinamentos a partir da reconfiguração de materiais heteróclitos advindos do colecionamento de materiais já existentes e rearranjados em novos inventários. É assim que tenho pensado/criado pontes entre as minhas práticas teatrais e as práticas xamânicas dos krenaks, mas também entre esses procedimentos e toda a sorte de outros elementos com os quais tive contato ao longo da vida e, mais especificamente, durante a realização dessa pesquisa, como os textos advindos de outros campos de conhecimento – antropologia, filosofia, teoria literária, neurociência, arqueologia, cartomancia, astrologia, astronomia, ciências biológicas, dentre tantas outras áreas -, conhecimentos empíricos – bioconstrução, pescaria, artesanato -, etc.

Uma bricolagem. Nas próximas páginas farei um breve relato/cartografia de uma prática conjunta realizada com outros artistas em São João Del Rei em junho de 2018.

### 4.3 Um canto meu que dança pra outrar-se

Depois de um período de investigações na Terra Indígena Krenak, através dos novos estudos sobre o teatro ritual, das trocas em sala de aula durante o curso de mestrado no PPGAC da UNIRIO, experiências em congressos e seminários, festivais de teatro, depois de participar de oficinas artísticas e/ou ministra-las, depois de incorporar ao meu cotidiano e práticas espirituais certas ideias discutidas em todas essas experiências e em tantas outras; como modo de exercício do pensamento, de compartilhamento de ideias e de desdobrar os conhecimentos adquiridos ao longo de quase dois anos de pesquisa em exercícios práticos, convidei alguns amigos artistas para uma reunião experimental, um compartilhamento de ideias-práticas, uma experiência de trocas, uma espécie de moitará<sup>2</sup>, onde eu levava como material de barganha minhas últimas reflexões e práticas atorais/performáticas/xamânicas/artísticas.

Como organizador desse encontro, coube a mim gerenciar, de certo modo, a lógica dos nossos encontros, criar um cronograma, convidar os participantes, estabelecer os lugares de encontro, sugerir alguns textos e linhas de ação, organizar a alimentação, e iniciar os nossos encontros. Eles se deram durante sete dias, na cidade de São João del Rei, em sua maioria no campus da UFSJ, seja em salas de aula teórica, nos laboratórios de dança e atuação, na área aberta do campus – gramados e bosques -, mas também, na Serra de São José, área de proteção ambiental localizada entre os municípios de São João del rei, Santa Cruz de Minas e Tiradentes, onde finalizamos os trabalhos.

Participaram desse encontro, chamado de Um canto meu que dança pra outrar-se os atores e educadores Luciana Oliveira, Lucimélia Romão e Nathy Pessoa, Plínio Pereira Rezende e a produtora cultural Nicole Pinheiro, além de mim, é claro. No primeiro dia de encontro definimos um cronograma. Ficou acertado que cada participante traria de forma narrada e a partir da proposição de exercícios práticos que pudessem ser aplicados aos/experimentados pelos outros participantes, práticas artísticas/espirituais que estivesse, naquele momento, fazendo parte de seus processos e buscas artísticas.

Eu, como era o proponente do encontro levei algumas propostas, que fui compartilhando ao longo dos dias. No primeiro dia falei do meu trabalho de pesquisa no mestrado e da relação que venha tecendo com o xamanismo krenak e trouxe alguns

<sup>2</sup> Moitará é o nome usado pelos índios do Alto-Xingú para designar o encontro para trocas entre as tribos. O sistema de trocas interétnicas ou de manufaturados, quando entendido corretamente, esclarece um pouco da dinâmica social dessas sociedades.

textos, muitos dos quais citados aqui, que vinham norteando minha pesquisa teórica. Em relação ao trabalho de natureza mais prática, propus exercitamos o método de ações físicas de Grotowski a partir dos *Mystery Plays*<sup>3</sup> e dos cantos de tradição Krenak; aos participantes dei cadernos e canetas para que anotassem seus sonhos, de modo que pudessem criar um diário dos sonhos, exercitando essa dimensão e ajudando em um exercício diário que era o compartilhamento de sonhos, onde contávamos os sonhos uns aos outros – nesse sentido foi interessante notar que a maior parte dos participantes não sonhavam e por isso introduzi a cúrcuma em nossa dieta, visto que em algumas culturas, como na hindu, a cúrcuma ou açafrão da terra é vista como um forte potencializador dos sonhos, da relação com o sagrado e dos sonhos lúcidos; trabalhamos ainda sobre o método de Composição em tempo real<sup>4</sup>, do bailarino e coreógrafo João Fiadeiros, com quem tive a chance de trabalhar no SPA (Seminário de Pesquisa em Andamento) da ECA-USP; também trabalhamos sobre um método de corpografia<sup>5</sup> que devorei da relação que estabeleci com pesquisadores do LUME<sup>6</sup>, mas que reinventei de forma livre, por meio do empirismo.

Luciana trouxe a biomecânica de Meyerhold<sup>7</sup>, que fez parte de sua formação como atriz; e trouxe também sua experiência espiritual com a consulta do pêndulo de cristal – um pêndulo criado com um cristal e linhas e que ressona a perguntas objetivas dos consulentes.

Lucimélia propôs introduzir seus estudos em acordeão em nossos dias. Ela trazia suas experiências com o instrumento e nós ouvíamos e dançávamos.

A Nathy falou um pouco sobre o tantra e aplicou exercícios de respiração tântrica e mostrou os procedimentos da massagem tântrica ao aplica-la em uma das participantes e nos explicar seus procedimentos e filosofia.

Nicole trouxe a fabricação de mandalas de linha como prática artesanal e terapia

<sup>3</sup> Sobre os *mystery plays* Thomas Richards comenta: “[...] pequenos fragmentos curtos e individuais que tinham uma estrutura que se repetia como se fossem miniespetáculos como um único ator. A presença de um canto muito antigo teve grande importância nos ‘mystery plays’, um canto que você se lembrava desde a sua infância, cantado, por exemplo, pela sua mãe [...] como se estivesse tentando fazer com que redescobrissemos qualquer conexão pessoal que já pudéssemos ter tido com a tradição através de cantos que nos foram cantados quando éramos crianças.” (RICHARDS, 2012, p. 36)

<sup>4</sup> O método de composição em tempo real ainda está em fase de desenvolvimento e, exceto por poucos artigos quase não há material textual que lhe explore de forma aprofundada. Meu contato com o método se deu pro meio de um workshop de duração curta - quatro dias - mas inspirou-me a continuar caminhando pelas linhas apontadas pelo português João Fiadeiros.

<sup>5</sup> hahah

<sup>6</sup> Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Teatrais da Unicamp. É um centro de pesquisa teatral, cujo foco de atenção é o trabalho do ator, sua técnica e sua arte. Dedicar-se a elaborar e codificar técnicas corpóreas e vocais de representação, redimensionando o teatro como uma arte do fazer e o ator como um artesão que executa ações.

<sup>7</sup> Ator de teatro e um dos mais importantes diretores e teóricos de teatro da primeira metade do século XX.

ocupacional.

Plínio, que estuda o tarô, trouxe um baralho de tarô medieval, explicou as cartas, os arquétipos, a lógica da cartomancia e realizou leituras das cartas.

Durante os dias em que nos reunimos estávamos interessados nas trocas de saberes, no compartilhamento de impressões, em repartir nossas expectativas sobre nossos experimentos artísticos e pesquisas pessoais, em expor dúvidas, em gerar sugestões, em criar links entre as diferentes investigações, práticas e técnicas compartilhadas.

A ideia de fechamento desse encontro de compartilhamentos se daria na Serra de São José, onde, em um ritual de andança, canto e dança, agradeceríamos ao cosmos pelo nosso encontro e pela partilha. Não se visava uma cena, tampouco a representação de um ritual de outra cultura. A proposta era que pudéssemos criar nosso próprio enlace e, a partir das experiências compartilhadas, bricolando, compor uma dança que suspendesse o céu até o ano seguinte, quando nos reencontraríamos – e reencontraremos.

Durante nossos encontros, como o xamã, não ensaiamos nada, mas nos preparamos. Conhecemo-nos, reconhecemo-nos, calibramos nossos espíritos. Aprendemos a dançar juntos, um com o outro e com os sonhos (SCHECHNER, 1973).

Subimos a serra e cantamos, o canto krenak, a MPB, a Nathy despiu-se e nos convidou para ver seu sonho sendo contado para a cachoeira. Lucimélia dançou o vento. A Luciana desenhou nossos dias nas pedras. Eu colhi um pouco de cada um, uma concha do Doce, uma pedra da Foz do São Francisco, outra da Serra de Petrópolis, uma dali, uma semente de urucum, um fio de linha, uma semente de maçã, dancei nossas memórias e cantando enterrei sobre pedras no fundo de uma poça. Esse ano vou lá desenterrar para abrir de novo um buraco no tempo, voltar no dia que se foi.

**Figura 9 – Nicole, Nathy, Lucimélia e Luciana se preparando para o ritual na Serra de São José (2018)**



Acervo pessoal

A teatralidade fora de cena suspendeu o céu. Ele vem baixando outra vez. Mas não cairá se dançarmos de novo. Do leste vem o fogo, para o oeste se estende a terra, as chuvas vêm do sul e o norte é o ar quem expande.

*Quem* alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem. Sem dúvida esse homem conhecerá noites ruins, em que estará cansado e encontrará fechado o portão da cidade que lhe deveria oferecer repouso; além disso, talvez o deserto, como no Oriente, chegue até o portão, animais de rapina uivem ao longe e também perto, um vento forte se levante, bandidos lhe roubem os animais de carga. Sentirá então cair a noite terrível, como um segundo deserto sobre o deserto, e o seu coração se cansará de andar. Quando surgir então para ele o sol matinal, ardente como uma divindade da ira, quando para ele se abrir a cidade, verá talvez, nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão – e o dia será quase pior do que a noite. Isso bem pode acontecer ao andarilho; mas depois virão, como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias, quando já no alvorecer verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres

que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: – eles buscam a filosofia da manhã. ( NIETZSCHE, 2000, p.181)

## 5 Considerações Finais

As questões tratadas nessa dissertação dizem muito a respeito de uma pesquisa desejante. O que se deseja não tão claramente se sabe. Mas certamente algo se quer: tornar-se índio. Por isso (re)torno índio, a mim e às minhas práticas. Ao longo de um longo caminho investigativo, feito de andanças e sonhos, de encontros com serpentes e onças, rios e montanhas, urucum, peixe, fome, queimadura de sol, furo de espinho, lama, noites em rodoviárias frias, músicas novas, cantos de tradição, medo, mortes, xamãs, velhos, curandeiros, espíritos e espectros, zumbis, cachorros, galos brancos, o mar, de tudo que há e pode vir a existir, nunca perdi de vista o ator.

O que perdi foram noites de sono buscando encontrar a tal função do tal ofício, tentando descobrir quais práticas aliadas a quais outras, quais combinações, quais caminhos, por onde seguir.

Quase me perdi. Fui me achar boiando na correnteza de um rio manso. No momento em que o vazio atravessou minha coluna e um sapo veio morar em mim. Foi quando fui cobra, quando rugi para leões imponentes, quando ri da teoria de tudo, que duvidei mesmo dessa falsa gente humana. Foi aí.

Depois peguei tudo que tinha na sacola. Fiz inventário. Uma centena de isqueiros, um punhado de fumo, três dúzias de penas, sementes de urucum, uma linha de anzol, duas cordinhas, uma câmera, três baterias, tinta guache, um apito, três pedras, duas conchas, uma caneta, papel de pão, um caderninho, um canivete, amendoins, um patuá, um terço, quinze botões, iodo, analgésico, guiné, dois centavos e só. E fui transformar tudo em palavra.

Ao longo dessa dissertação falei sobre os Krenak, sua trajetória política, sua arena cosmopolítica, seu xamanismo e mitologia. Falei de certas experimentações que realizei e que visavam estabelecer pontes entre as práticas obliteradas desse povo e meu trabalho criativo como ator, e esse procedimento dei o nome de vias de reindigenização poética. Ao longo dessa jornada assumi o nome Puri, que sumiu do mapa do Brasil no ainda no século XIX, quando meus ancestrais receberam nomes brancos. Dialoguei com antropólogos, filósofos, teatrólogos, historiadores, literatos, poetas, sábios e xamãs. Atravessei pro mundo dos mortos, dos vivos, dos nem isso nem aquilo.

Busquei encontrar formas de ser atravessado pelas entidades todas, promover bons encontros e dar respostas a altura. A alegria, prova dos nove, se fez presente.

Concluo esse trabalho, esse projeto, sem termina-lo. Um *bricoleur*, nunca termina. A arte vaza pra vida. A vida pro teatro. O diálogo cósmico se tece e, agora, dou meus primeiros passos xamânicos. O tempo é longo, mas curto. Quais os resultados?

De fato, é difícil enumerá-los. O que percebo é que ao fim – provisório – consigo imaginar de outro modo esse xamã que está dentro do Brasil e fora dele, e que, talvez por isso, ainda é caçado, pelas demarcações, pelos rifles, pelas cruzes. Há muito o que experimentar, que criar e continuo nessa via, que não sei onde vai dar. Na frente haverão encruzilhadas e só lá terei como saber – ou não – se vou pela esquerda, pela direita, ou se desbravo novos caminhos, crio novas rotas.

É realmente inconclusivo. Onde cheguei? Não sei. Mas sei de onde parti. De uma vontade mesma de andar. De dançar. De ser xamã. De me metamorfosear no corpo do mundo. De inventar mundos pra habitar. O xamanismo, como prática de uma imanência, de uma filosofia-prática, como máquina de guerra, impregnou-se no meu ser. No eterno estar sendo, na incapacidade de assumir formas findas, cristalizadas, identitárias. Devir-eu, devir-índio, devir-animal, devir-louco.

Componho cartografias.

Miro ao longe um agora por vir. Um mundo por vir. Me reinvento.

Que respostas posso dar, senão acordar onça, macaco e serpente?

Invoco a magia para fazer ciência.

Invoco o pensamento-índio para fazer arte.

Arte de encontro.

Canto o sonho. Danço. Ando. “Meu desnome é andaleço. Andando devagar eu atraso o fim do dia.” (BARROS, 2016, p.85)

## 6 Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. **La Política**. Madrid: Ediciones Nuestra Raza, 1989.
- ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- ARTAUD, Antonin. **Linguagem e Vida**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.
- \_\_\_\_\_ **Os Tarahumaras**. Lisboa: Ed. Relógio D'água, 2000.
- \_\_\_\_\_ **O Teatro e seu Duplo**. Rio de Janeiro: Ed. Martins Fontes, 2006.
- AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia - Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: Ed. Cosac e Naify, 2016.
- BAETA, A. & MATTOS, I.M. **Arte rupestre, etno-história e identidade indígena no Vale do Rio Doce-MG**. Revista de Arqueología, São Paulo, 8(l):303-320, 1994.
- BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada**. São Paulo: Ed. Alaguara, 2016.
- BRASIL. **Carta Régia de 13 de maio de 1808**. Manda fazer guerra aos índios botocudos. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1808, Página 37 Vol. 1.
- CAMPOS, Haroldo de. **Da Razão Antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira**. São Paulo: Perspectiva, s/d.
- CARVALHO, Fávio R. de S. **Bricolagem, narrativa, formação do ator**. Revista "O Percevejo", Rio de Janeiro: PPGT-UNIRIO, ano 8, n.9, 2000.
- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CLOTTE, Jean e LEWIS-WILLIAMS, David. **Los chamanes de la prehistoria**. Barcelona: Editorial Planeta, 2010.
- CRIMP, Douglas. **Sobre as ruínas do museu**. São Paulo: Ed. Martins Fontes. 2005.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **Mil Platôs, v2**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- \_\_\_\_\_ **Mil Platôs, v3**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997
- \_\_\_\_\_ **Mil Platôs, v4**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997
- EHRENREICH, Paul. **Índios botocudos do Espírito Santo no séc. XIX**. tradução de Sara Baldus; organização e notas por Julio Bentivoglio. – Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **A HERMENEUTICA DO SUJEITO: CURSO DADO NO COLLEGE**

DE FRANCE (1981-1982) . São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006

GARDEL, André. **O “rigoroso olhar índio” da criança, de Walter Benjamin e do xamã amazônico.** In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC, 14., 2017, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Universidade Estadual de Rio de Janeiro, 2017.

\_\_\_\_\_ **Poética Antropofágico-perspectivística para uma Revisão do Teatro Brasileiro - A cena de origem.** Manuscrito de artigo aprovado para publicação na Revista Brasileira de Estudos da Presença, 2018.

\_\_\_\_\_ **Teatro colonial brasileiro: uma leitura antropofágico-perspectivística – Resumo expandido.** In: Third International Conference on Architecture, Theatre and Culture, 2017, Rio de Janeiro. *Book of Expanded Abstracts/ Caderno de Resumos Expandidos*

GROTOWSKI, Jerzy. **O teatro Laboratório de Jerzy Grotowski 1959-1969.** São Paulo: Perspectiva, 2010.

KRENAK, Ailton. A potencia do sujeirto coletivo. Revista Periferias. disponível em [imja.org.br/revista-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/](http://imja.org.br/revista-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/) . acesso em julho de 2018.

\_\_\_\_\_ **Ailton Krenak - Encontros.** Org. Sérgio Conh. Rio de Janeiro: Ed. Azougue, 2015.

\_\_\_\_\_ **Ailton Krenak - Coleção tembetá.** Rio de Janeiro: Ed. Azougue, 2017.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami.** Trad.: Beatriz Perrone-Moisés. Pref.: Eduardo Viveiros de Castro. SP: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** Trad.: Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

MARINIS, Marco de. **Comprender el teatro: lineamientos de una nueva teatrología.** Buenos Aires: Galerna, 1997.

MAXIMILIANO, Príncipe de Wied-Neuwied. **Viagem ao Brasil.** Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PARAÍSO, Maria Hilda. **Os botocudos e sua trajetória histórica.** In: CARNEIRO DA CUNHA, M. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_ **Os Krenak do Rio doce, a pacificação, o aldeamento e a luta pela terra.** GT História Indígena e do Indigenismo. Apresentado no XIII Encontro Anual da ANPOCS: Caxambú - Minas Gerais, 1989.

QUILICI, Cassiano S. **Antonin Artaud - Teatro e Ritual**. São Paulo, Ed. AnnaBlume, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Ator-performer e as poéticas da transformação de si**. São Paulo: Annablume, 2015.

RICHARDS, Thomas. **Trabalhar com Grotowski sobre ações Físicas**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

RISÉRIO, Antônio. **Palavras canibais**. In: RISÉRIO, Antônio. **Textos e Tribos**: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros. Rio de Janeiro: Imago, 1993. P. 149 – 181.

ROCHA, Joao Cezar de Castro e RUFFINELLI, Jorge. **Antropofagia Hoje?** - Oswald de Andrade Em Cena. Ed. É Realizações, 2011.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo / Suely Rolnik – Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2007.

\_\_\_\_\_. **Geopolítica da Cafetinagem**. São Paulo, 2010. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/1106/rolnik/pt>. Acesso em maio de 2018.

SANTOS, Lucas de Jesus. **Perspectivismo e Cosmopolítica em Poliedro de Murilo Mendes**. Revista Línguas & Letras – Unioeste – Vol. 16 – Nº 33 , p. 165-179, 2015.

SHECNHER, Richard. **Environmental theater**. New York : Hawthorn Books, 1973.

\_\_\_\_\_. **Performance e Antropologia de Richard Schecnher**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

STADEN, Hans. **Dois Viagens ao Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil. Tradução de Angel Bojadsen. Introdução de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM, 2008.

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o principal**: A Ação Política Indígena e Seus Personagens. São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

\_\_\_\_\_. **Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Eduardo Viveiros de Castro** – Encontros. Organização de Renato Stutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

\_\_\_\_\_. O recado da mata. In: ALBERT, Bruce; KOPENAWA,

Davi. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b. P. 11-41.

\_\_\_\_\_ Que temos nós com isso? In: AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia - Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: Ed. Cosac e Naify, 2016. p. 11-19.

