

A 'cosmo/política' ameríndia¹

Amerindian 'cosmo/politics'

Leif Grunewald

Universidade Federal da Grande Dourados (UGD), Brasil

leifgrunewald@gmail.com

Resumo: Este ensaio consiste num exercício de pensamento sobre uma possibilidade de integração de uma perspectiva ameríndia sobre a cosmologia aos sistemas de parentesco indígenas. Assim, seu principal interesse compreende, através de um experimento com um conceito de 'cosmo/política', cartografar os movimentos e as conexões entre ambos, focando, particularmente, os temas do parentesco e do xamanismo tal como apresentados em um conjunto de casos etnográficos de povos indígenas habitantes das terras baixas da América do Sul a fim de examinar o modo pelo qual um termo, tomado enquanto modelo generalizado, é eclipsado por outro, que revela-se, nesse movimento, um objeto analítico específico.

Palavras Chave: cosmologia; cosmopolítica; xamanismo; sistemas de parentesco indígenas; terras baixas da América do Sul.

Abstract: This article consists of a thought experiment for the purpose of integrating an Amerindian perspective on cosmology and an indigenous approach to kinship systems. So it sets its sights on mapping, through an experiment with the notion of 'cosmo/politics', the movements and connections of both, focusing specifically on themes such as kinship and shamanism as found in different ethnographies of various lowland South American groups and examining how one term, taken as a general model, can surpass another.

Keywords: cosmology; cosmopolitics; shamanism; indigenous kinship systems; lowland South America.

1 Este ensaio é uma transformação de outro, escrito durante o ano de 2012 à guisa de projeto para elaboração para uma tese de doutorado em Antropologia Social. A primeira versão consistia num experimento com a conceito de Isabelle Stengers de cosmopolítica que buscava lê-lo à luz da etnografia Amazônica, que preteria, porém, algumas dimensões importantes dessa noção, como a que conectava-se, por exemplo, ao ativismo estadunidense em favor do meio ambiente. Por boa sugestão dos avaliadores que leram a primeira versão, retirei o foco principal da experiência com o conceito de cosmopolítica e o fiz recair sobre as relações entre uma perspectiva sobre a cosmologia e os sistemas de parentesco.



Recebido: 30 de outubro de 2014; aceitado: 1 de agosto de 2016

INDIANA 33.2 (2016): 119-142

ISSN 0341-8642

<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v33i2.119-142>

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

A 'cosmo/política'² vista de perto

Qualquer que seja o artigo, ele sempre tem um interesse principal que norteia, quase sempre e desde o princípio, a sua elaboração. O deste é cartografar os movimentos das noções de cosmologia e de política por meio de um experimento com uma noção de 'cosmo/política' focando, particularmente, alguns mecanismos de ação xamânica e de produção de parentes tal como apresentados em um conjunto de casos etnográficos sobre povos indígenas habitantes das terras baixas da América do Sul.

É possível certamente que a ideia de uma 'cosmo/política' evoque a lembrança o conceito de 'cosmopolítica', criado pela filósofa Isabelle Stengers (1996) para expressar que uma 'política' não pode figurar dissociada de uma noção de 'natureza', de uma multiplicidade de mundos divergentes que se articulam e diferem uns dos outros. Bem como a da sugestão de Renato Sztutman (2005: 24) de que seria possível ler este conceito à luz da etnografia ameríndia e inclui-o, portanto, na pauta de interesses da Etnologia Indígena contemporânea.

Longe de mim, porém, querer imputar a ela um tipo de barbarismo estilístico e sugerir a existência de qualquer 'cosmo/política' no interior do conceito de 'cosmopolítica' nascido pelas mãos de Stengers. O que quer-se com ele é estabelecer uma relação de vizinhança entre eles através do exame nas páginas que seguem é o modo pelo qual um termo (a saber, a cosmologia ou a ação política), tomado enquanto um modelo generalizado apreendido como 'dado', é eclipsado por outro, que revela-se, neste movimento, um objeto analítico específico. Sendo assim, o interesse desse trabalho consiste em lançar alguma luz, através de um exercício de pensamento, sobre uma oscilação fundamental entre os domínios cósmico e político expressa nos temas do xamanismo e do parentesco, e expandir o diálogo sobre a ideia de uma 'cosmopolítica', tendo em vista a circularidade das ideias de política e de cosmologia.

Se a estratégia escolhida foi a investigação destes temas tais como apresentados em diferentes materiais etnográficos, não quero esconder que a origem dessas inquietações foram os trabalhos de Nelms (2008) sobre um tratamento interessante do conceito de relação social, e de Corsín-Jiménez & Willerslev (2007) sobre o conceito de reversibilidade.

Em poucas palavras, o trabalho de 2007 sugeria que uma prática nunca é somente idêntica a si mesma. Ela sempre carrega consigo, ao contrário, um virtual, uma sombra invisível, que se atualiza e toma o lugar que ocupava antes. E lendo-o a luz do trabalho de Nelms – onde encontra-se a hipótese de que o social e o relacional orbitam um ao redor do outro, articulando nesse movimento de 'translação' o perímetro de um com o

2 A alguns leitores talvez terá escapado o eco presente no título deste trabalho; declaramos aqui uma homenagem a Marilyn Strathern e a Taylor Nelms, que sugeriram uma abordagem similar para o conceito de relação social.

perímetro do outro – o problema que ocorreu imediatamente é: como pensar um experimento como o concebido por meio do termo 'cosmo/política' tendo em vista essa ideia de uma perseguição mútua entre as noções de política e de cosmologia e suas relações com os temas do xamanismo e do parentesco ameríndio? Como, ademais, voltar ao tema da ação política e suas relações com domínios visíveis e invisíveis nas sociocosmologias ameríndias, bem como ao tema da fabricação dos parentes “com outros”, como diz Vilaça (2002: 347), considerando essa oscilação e seus corolários?

O xamanismo, um dos domínios que vamos estudar aqui, pode ser tratado, de acordo com o que Sztutman (2005: 24) sustentou, como o modo de mediação da relação entre humanos e não-humanos, assim como a tentativa de restabelecer a comunicação que se perdeu, tal como retrata-se no conjunto de mitos de povos ameríndios da América do Sul.

O fato é que essa comunicação não é apenas desejável, mas também necessária, pois a apropriação da agência para a produção de pessoas é dependente da ação xamânica. Um xamá é, então, segundo Sztutman (2005: 379), um agente capaz de acumular relações e agir e produzir efeitos sobre o mundo e sobre outrem que dispõe de ação e transformação elevadas a potência pelas relações que mantém com seres não-humanos invisíveis que povoam o cosmos indígena. E assim sendo, a atividade xamânica figura, antes de tudo, como uma tarefa que exige prudência, pois a comunicação com a alteridade propiciada pelo xamanismo poderá sempre redundar numa guerra invisível que requererá um esforço sobrenatural para afastar o perigo de irrupção do caos e da confusão entre as posições de humano e de não-humano.

Mas isso não é tudo. O poder xamânico também se revela, de certa forma, como uma tentativa de reequilíbrio energético, pois, como Langdon (1992: 13) notou, um conceito de poder está intimamente ligado a ideia de forças energéticas e a manifestação dessas forças na alma e no crescimento/desenvolvimento das pessoas humanas. É de se notar, então, que o xamanismo pode ser tanto pensado como um movimento que conduz ao encontro de uma exterioridade, quanto como uma atividade de expansão e de intensificação. Expansão por se revelar uma máquina engajada na composição de um espaço supralocal pela marcação de relações de afinidade potencial e de inimizade e pela determinação de redes de relações tanto com humanos quanto com não-humanos, e de intensidade pelo fato de que mesmo os ambientes caracterizados por sua verdadeira proximidade (a casa ou o grupo local, por exemplo) são marcados pela relação com o domínio da não-humanidade (Sztutman 2006).

Passemos, então, ao parentesco. A melhor resposta para a pergunta sobre 'o que é que o parentesco é?' talvez seja a de Sahlins (2011) que viu no conceito de “mutualidade de ser” (cuja tônica seriam as relações transpessoais de ser e de experiência), uma ferramenta importante capaz de permitir sobrevoar um grande conjunto de maneiras diferentes

pelas quais o parentesco é constituído localmente. Para o que os exemplos deste autor atentam é para o fato de que as pessoas participam intrinsecamente na existência umas das outras. São verdadeiramente ‘membros’ umas das outras e isto, claro, não poderia ser pouco, uma vez que coloca imediatamente o parentesco no mesmo regime ontológico que o dom, a feitiçaria ou a bruxaria. Nas palavras do autor (Sahlins 2011: 230-231 – grifos meus):

Mutuality of being will not only cover the range of ways kinship is constituted, from common substances to common sufferings, but it provides the logico-meaningful motivation for a wide variety of practices distinctive of people so related. It is the intelligibility in common ethnographic reports of the diffusion among kin of agency and material interest, of ritual participation in birthing and dying, and of the effects of bodily injury. The same sense of conjoined existence is involved in taking responsibility for the wrongful acts of relatives, for their fortunes in the hunt or war, even for the shape and health of their bodies. *In sum, where being is mutual, experience itself is transpersonal: it is not simply or exclusively an individual function.*

A ideia de que o parentesco tem como qualidade distintiva uma mutualidade de existência reenvia, em alguma medida, a um tema comum nos estudos de parentesco na Etnologia Indígena contemporânea. Assim, como notou Vilaça (2002: 349) a partir da etnografia Wari³, uma concepção ameríndia de parentesco se poderia definir pela fabricação contínua de um parente e pela atenção dos membros de um grupo de parentesco a uma série de tabus alimentares associados ao nascimento de uma criança.

Mas há também algo mais aqui. Ao lado desse vetor interno do parentesco ameríndio haveria de existir também um vetor que aponta para fora, para um universo supralocal, que opera tal como uma máquina de captura de identidades e potências vindas do exterior do grupo, pois a humanidade seria concebida como uma posição continuamente produzida em um universo habitados por outros centros de agência não-humanos.

Muito bem. Se essas potências vindas do exterior não podem ser mantidas sem controle, manter próximos os parentes também é decisivo para determinar quem é parente e quem não é (mesmo o vínculo genealógico é diluído pela distância entre uma pessoa e seu grupo de parentes). Nesse sentido, o que é próprio do parentesco é, segundo Gow (1997), transformar ao longo do tempo Outros em humanos e humanos em Outros³ ao longo de uma série complexa e espiralada que se inicia no tempo mítico e termina após a morte ou, mais preocupante, quando dado o fim do mundo – também retratado, como vê-se em várias etnografias sobre povos ameríndios, no mito.

3 Os piro do baixo rio Urubamba, com quem Gow realizou trabalho de campo, sugerem que processo de fabricação de um parente, *gimole*, principia com a fabricação da humanidade de uma pessoa no momento que sucede seu nascimento e termina com a produção de alteridade logo após o seu falecimento (Gow 1997: 49).

Disse acima que o texto que apresento aqui, inspirado por essas questões, parte de uma espécie de comparação analógica entre a 'cosmo/política' (isto é, da cosmologia, da ação política e do compósito que se forma a partir delas) e um dualismo suplementar construído pelo par xamanismo/parentesco. Disse também que o que me interessa dessa comparação é, portanto, tornar visível a "co-relação" (Corsín Jiménez & Willerslev 2007: 532) entre estas relações, isto é, trazer à tona o que está sendo evocado quando relações e ordens conceituais são colocados juntos.

Da escolha de temas como o xamanismo e o parentesco se poderia dizer que ela é, de certa forma arbitrária, mas não só isso.⁴ Ela também se revela, por outro lado, absolutamente proposital, uma vez que talvez fosse muito difícil demonstrar a oscilação do conceito de 'cosmo/política' a partir da descrição etnográfica de outros temas que não estes, ou mesmo com trechos que dissessem respeito a apenas um deles. Além disso, a escolha pelo xamanismo e pelo parentesco também se deveu ao fato de ambos orbitarem em torno de um imaginário relacional que permite ver tanto os saltos conceituais da 'cosmo/política' quanto a simetria, a coesão e a inter-relação dos termos no interior do conceito, bem como dos limites entre eles que levam cada um a se diluir no interior do outro.

O que se fará notar a partir da comparação analógica entre os pares 'cosmo/política' e 'xamanismo/parentesco' é o fato de que a luz jogada sobre o xamanismo faz recair o foco sobre a ação política, permitindo que o a cosmologia esconda-se por detrás da 'cortina' do conceito de 'cosmo/política'. Mas quando ilumina-se em direção ao tema do parentesco, todo o foco parece direcionar-se à cosmologia, encobrindo, por seu lado, o tema da ação política.

Em suma, se poderia sugerir que tal alternância entre o objeto e sua análise nos permite dizer tanto que o estudo do xamanismo implica na investigação das relações de 'política cósmica' (ou ainda, que o modelo da ação política é o solo do xamanismo, cuja metáfora é cosmológica), quanto que a investigação do tema do parentesco implica no estudo de uma 'cosmologia política' em que a modelo cosmológico é a base em que se assenta o parentesco, cuja 'metáfora' é, por seu lado, política.

Mas como sempre, nenhuma posição é definitiva, o que significa que se é verdadeiro que o xamanismo e o parentesco assentam-se, respectivamente, sobre os solos da ação política e da cosmologia, não é menos verdadeira a sugestão de que os adjetivos das fórmulas 'política cósmica' e 'cosmologia política' nunca se diluem inteiramente no interior desses modelos, visto que ainda que os modelos formais prevaleçam, os seus qualificadores ainda acabam por permanecer como um resíduo fecundo para análise.

⁴ Mas que frise-se, entretanto, o seguinte: a opção pelo xamanismo ou pelo parentesco não corresponde absolutamente a dizer que eu não considere a possibilidade destes movimentos no interior do conceito se evidenciem em outros temas que não os que escolhi para o caso deste ensaio.

Da oscilação característica da ‘cosmo/política’ (expressa no movimento entre uma ‘política cósmica’ e uma ‘cosmologia política’) se perceberá uma vertigem, uma espécie de paralelismo mutante, provocada pela sensação de se perder o chão diante de espaços multiplicados rebeldes a totalização se verá, então, que ao invés de se oporem como duas ordens de racionalidade distintas, a ‘cosmo/política’ operaria por “limites de aparência” (Corsín-Jiménez & Willerslev 2007: 532) compondo então, como pode-se ler no trabalho de Corsín-Jiménez & Willerslev (2007), dois movimentos em um momento complexo de potencialidade, onde cada domínio figura enquanto a ‘sombra’ (ou a força criativa) que se abriga atrás do outro.

Passemos agora a uma abordagem de todo o problema de um ponto de vista etnográfico.

Alguns temas ameríndios

Gostaria, nesse momento, de tratar do parentesco. Consideremos, antes de tudo, uma das análises mais notáveis do problema da fabricação de um parente e da captura de forças do exterior com fins de assegurar a posição de humano de uma pessoa, que pode ser encontrada em Gow (1991) em sua discussão sobre a relação entre um homem, uma mulher, o nascimento suas crianças e formas não-humanas de alteridade entre os piro do baixo rio Urubamba, na Amazônia Peruana.

Gow descreve que sucede ao nascimento de um pequeno ou de uma pequena proibição (exclusivamente paterna) de que se mate, toque ou mesmo se olhe para um jaguar, visto que estes figuram no cosmos piro como animais absolutamente vingativos. A vingança do jaguar, *cutipa del tigre*, desperta pela desatenção a alguma dessas restrições, se manifesta como insônia, olhos marejados e como o choro incessante de um bebê durante a noite, ou ainda, quando o caso é mais grave e é mesmo da morte do bicho, a sua vingança se manifesta como a morte imediata do bebê.

Ora, mas não é apenas da vingança do jaguar de que os piro têm medo. Gow cuida ainda destacar que há no pensamento piro sobre a *couvade* uma imagem de que a ação descuidada dos pais de um bebê para com um animal, uma planta ou um objeto desencadeia uma transformação metafórica da criança neste objeto, planta ou animal.

Decorre dessa teoria da ação/transformação piro o fato de que matar um jaguar é o mesmo que matar um bebê; por abaixo uma árvore *sanango* (que produz grandes quantidades de resinas) provoca uma diarreia esverdeada no recém-nascido; ou mesmo lavar roupas durante o período que sucede o nascimento de um bebê traz consigo o risco de fazer com que o pequeno ou a pequena se torça de dor pela ação simétrica realizada por sua mãe nas roupas, donde se poderia deduzir que o nascimento impõe aos pais do bebê uma política de controle das relações com o cosmos, pois se durante a *couvade* há um risco de que as ações realizadas por eles afetem a saúde do bebê, há também um risco

suplementar de que a alma da criança, sendo razoavelmente independente da alma de seus pais e fragilmente ligada ao corpinho, escapula dali, forçando os pais a evitarem expedições à floresta, pois a alma, confusa, por acompanhá-los por este caminho.

Imatura, a alma da criança é incapaz de reconhecer a diferença entre seus pais verdadeiros e algum demônio que assuma oportunamente a forma de seus pais a fim de sequestrá-la. Se um desses espíritos conseguir efetivamente realizá-lo, sua ação afetará diretamente a saúde do bebê: ele cairá doente e seus pais deverão recorrer a um xamã, que munido de seu espírito auxiliar e de substâncias alucinógenas tentará recuperá-la. Caso o consiga, um espirro da criança doente será o índice de que tudo terá corrido bem: sua alma retornou ao lugar (Gow 1991: 155).

Mas a contribuição de Gow diz respeito também à um segundo idioma de parentesco complementar ao idioma da conexão física entre um bebê e seus pais e do compartilhamento de substâncias entre os membros de um mesmo grupo de parentesco. Este é o idioma do cuidado e da reciprocidade no uso dos termos de parentesco (1991: 161), cujo foco recai menos na atenção às interdições da *couvade* que no bom trato com uma criança e no uso que ela faz do uso dos termos de parentesco, uma vez que é pelo bom uso desses termos que se efetua a relação recíproca de *nomole potu*, 'parente de verdade'.

Este idioma revela, ademais, dois pontos importantes. O primeiro seria que esta categoria opera por uma espécie de 'disjunção sintética', uma vez que não há, em teoria, parente mais verdadeiro, segundo os piro, que um irmão. É ele quem divide com ego os mesmos pais e recebeu deles os mesmos cuidados, mas no fim os piro acabam por incluir outros parentes no interior da categoria de *nomole potu*.

Já o segundo diria respeito à curiosa superposição de dois gradientes de parentesco. De um lado, um gradiente que se desenvolveria a partir da oposição entre 'parentes de verdade' e 'parentes distantes'. Do outro, um gradiente que se desenvolveria a partir da diferença entre os parentes *kshinikanu* (aqueles de quem se *gishinika*, se lembra e se ama) e aquele grupo de parentes de quem não se lembra mais.

O que emerge desses dois pontos é o seguinte: os piro reconhecem, segundo observou Gow (1991: 164), que uma das relações mais importantes entre aqueles que se chamam de 'parentes de verdade' é a divisão da carne obtida nas expedições de caça. Um homem que retornou à aldeia entrega a carne dos animais que abateu à sua mulher e a ela caberá repartir parte desse carne com algumas outras mulheres.

Ora, mas mesmo sendo permitido que se solicite um pedaço de carne diretamente à mulher de um caçador, não há quem não se ofenda diante do esquecimento de si nessas distribuições, pois assim como os parentes verdadeiros são aqueles de quem uma pessoa se lembra com amor e afeição, o esquecimento de alguém em uma divisão de carne de caça corresponde à grave uma ofensa. Ademais, não se ri ou se faz pouco caso de outrem (ainda que se possa realmente rir das piadas feitas por outro). Parentes, segundo os piro,

devem amar e respeitar uns aos outros e preferem sempre coabitar a mesma comunidade (ainda que não haja nenhuma ‘regra positiva’ de habitação entre os piros).

O que é que acontece então com parentes que não coabitam a mesma comunidade? Há uma transformação fundamental do que se passaria com um parente verdadeiro. Se estes são definidos a partir do vínculo construído com ego pelo cuidado e pelos bons tratos que recebeu, os parentes distantes se definem indiretamente pelo cuidado com outras pessoas que não ego. Assim, se um parente verdadeiro é definido por um cálculo genealógico, calculam-se os parentes distantes de maneira terminológica e repete-se os termos de parentesco dos parentes verdadeiros de ego em linha ascendente. O autor segue, por fim, constatando que há, em todo caso, um limite do parentesco que se exprime na relação entre compadres, *compadrazgo*, que fornece os meios pelos quais os piros transformam o potencial das relações entre co-residentes.

Os compadres, diferentemente dos parentes distantes/verdadeiros são escolhidos pelos pais de um bebê (não se escolhe, entretanto, irmãos como compadres) e tal escolha é um meio de constituir uma rede de relações – predicada na criação de uma criança – de cooperação com outros homens em uma mesma comunidade ou com parentes distantes. Em suma, se a relação entre parentes verdadeiros orienta-se por um vetor direcionado ao passado ao pautar-se na lembrança e no afeto pelos cuidados e bons tratos, tudo se passa para o *compadrazgo* como se ela se sustenta-se em um vetor que aponta para o futuro: compadres (o são por apenas uma geração) repartem o cuidado na criação de uma criança.

Passemos, para prosseguir com o sobrevoo pela paisagem amazônica, para outro sítio que problematiza ainda mais a questão da fabricação dos parentes e dos movimentos de captura de forças do exterior característicos do tema do parentesco.

De modo similar ao notado entre os piros do baixo rio Urubamba, cheiros, fluidos e sons podem muito bem influenciar a forma, as habilidades corporais, a qualidade ou a textura da pele, os sonhos ou a qualidade do sono de uma criança. Tal é a tese de Lagrou (2007), que orientou sua análise a partir da etnografia kaxinawá, a propósito dos cuidados que sucedem o nascimento de um bebê para não expô-lo à influências perigosas vindas do exterior do grupo de parentesco. Segundo Lagrou (2007: 305) as crianças tem corpos fracos e *yuxin* que ainda não foram inteiramente fixados, o que lhes representa um risco real quando expostas aos chamados noturnos dos *yuxin*: o susto que causam nas crianças kaxinawá provoca, em geral, o choro constante durante a noite e febre alta.

A autora segue constatando ainda que uma mãe e seu bebê não deixarão o mosquito sob o qual se abrigam até que o umbigo da criança tenha secado e caído. É neste momento que o líder do canto (ou um parente próximo reputado ser um bom trabalhador) irá, entoando um canto ritual invocando o pelo escuro dos macacos e as penas de alguns pássaros, tingir a testa de uma criança com jenipapo (*Genipa americana*).

É a pintura preta que a protegerá dos predadores *yuxin*, na medida em que torna o corpo de quem é pintado por ela invisível aos olhos desses seres, donde se poderia sugerir, como pode-se ler em Lagrou (2007: 308), que o corpo de uma pessoa não pode ser percebido como uma entidade diferente de outros corpos, uma vez que sua forma é uma preocupação de seus parentes próximos e sua modelagem é resultante de uma fabricação coletiva. Essa sugestão é bastante bem-vinda, visto que, como sustenta a autora, não é só o corpo de um bebê que carece de ser modelado, mas seus primeiros pensamentos também devem ser simultaneamente modelados por meio de sua submissão à fala ritual, ao sopro e ao toque de outrem para que possa receber deles o *dau*, 'encantamento' e o *dua* 'brilho/saúde'.

Já entre os yudjá, para continuar o sobrevoos, encontramos, de certa maneira, o simétrico e o inverso do que Gow descreveu para a etnografia piro. Se vimos antes uma espécie de teoria da ação/transformação piro pela qual se sugeriria que as ações dos pais de um bebê o afetam diretamente, postula-se entre os yudjá que o que os humanos realizam nessa vida desdobra-se em outra face da realidade fundada sobre a noção de alma, na qual, de acordo com uma intervenção de Lima (2005: 147), "a posição de sujeitos ou agentes que possuímos nesta vida transforma-se na posição daquele ou daquilo sobre o que agimos". Quer dizer que, por transformarmos-nos em objetos, isto é, por sermos predados por nossos objetos e pelo que predamos anteriormente, o nascimento de um bebê acaba por inaugurar uma comunicação perigosa entre uma pessoa humana e as coisas/seres sujeitos à sua ação. Cabe, portanto, aos pais de um bebê suprimir os aspectos negativos dessa comunicação e promover uma simbiose positiva via a noção básica de *ēbīwa*, 'treinar' (Lima 2005: 148), que, como demonstra a autora, diz respeito ao conjunto de exercícios realizados em benefício da agência humana que abarca capacidades distintas como, por exemplo, a força (e geral), a audição ou a guerra.

Com efeito, o exercício realizado pelos yudjá em benefício da guerra – preparatório para o combate nas águas do rio – é a pintura de jenipapo ao redor da boca com algodão recheado com um animal capaz de se deslocar com o máximo de agilidade sobre a água, nesse caso ou com uma aranha *pāpāna* ou um camarão. Para o exercício da força, esfrega-se levemente o corpo com um ossinho de tatu, pois os tatus são reputados pelos yudjá animais que quando presos à terra, dificilmente são tirados por alguém, assim como para que se possa ouvir melhor os yudjá aplicam nos ouvidos as folhas de uma erva nomeada 'droga do japim' (Lima 2005: 149).

Mas há, como informou a autora, uma época na vida de uma pessoa yudjá que exige uma intervenção suplementar: a puberdade. É nela que se 'faz a criança subir' num jirau alto construído dentro de casa para esse fim por termo indeterminado, com fins de beneficiar seu desenvolvimento corporal. Entre os yudjá antigos, o casamento simbolizava o término da reclusão para uma moça. Para um rapaz, descia-se para procurar uma esposa.

Seja como for, uma espécie de “abertura ou outro” (Lévi-Strauss 1991: 16) colocava fim num período de autocriação em que os yudjá cuidavam de fazer emergir novas peles de ‘pai’ e de ‘mãe’, retirando-os de um estado ontológico vacilante (Lima 2005: 153).

Mas isso não é tudo. O tema da ressonância das ações de uma pessoa na alma de Outrem ganha ainda um contorno adicional na etnografia yudjá, uma vez que, como destacou a autora, o período que sucede o nascimento impõe a abstenção sexual com fins de evitar que a alma de um pequeno ou de uma pequena desvie-se para o local onde o ato sexual de seus pais tenha tido lugar.

Se a alma de um bebê é, como observou Lima (2005: 138), bastante frágil, a individuação da criança impõe aos pais e aos irmãos de ambos os sexos do bebê a abstenção – em nome do bem estar da mãe da criança –, de ações e alimentos cujas imagens anímicas sujeitariam a mulher ao risco de sua ação predatória. De certa forma, o nascimento de um filho provoca uma suscetibilidade corporal acentuada em seus pais (o estado em que se encontram é análogo ao estado do filho ou da filha recém-nascido). À vista disso, impõem-se aos pais do bebê após o parto um conjunto de restrições, por exemplo: não se pode nem escrever, nem fumar, nem aplicar força sobre objetos, assim como também não se pode ter contato com a carne crua de peixes ou presas de caça (é preciso manter afastada a possibilidade de se transmitir o sangue ‘cru’ para o recém-nascido) ou comer beiju. Às mães, estende-se a proibição do contato com a mandioca e com o cauim *dubia* (os yudjá dizem que este cauim tem pelos cujas imagens anímicas espetam o coração da criança).

No fim, é preciso dizer ainda que os yudjá cuidam, a fim de promover a individuação do bebê, tanto tingir o corpinho da criança com uma tinta feita a partir do açafraão-da-terra (*Curcuma longa*, a pintura é um antídoto contra os insetos que andam no espelho d’água), quanto defumá-lo no ‘fogo do bebê’ para fortificar a sua alma e torná-la resistente à ação predatória das carnes ingeridas por seus parentes e dos objetos que receberam a força de seus pais. Assim sendo, se poderia concluir que o que promove a individuação do bebê (quanto à sua pele e quanto à sua alma) são as ações positivas ou negativas, diretas ou indiretas, assumidas por seus pais.

São, portanto, esses atos que garantem, segundo a autora da etnografia yudjá, a existência do bebê em meio aos pais e aos demais yudjá e lhe conferem autonomia pessoal.

Do parentesco: abstenções, cantos, aplicações de substâncias sobre a pele com fins de afastar a possibilidade de ação predatória de seres que povoam o cosmos indígena; ações positivas ou negativas realizadas pelos pais de uma criança com fins de promover sua individuação; uma abertura ao Outro para que se possa viver bem com os parentes, como se diz que os índios gostam de viver.

Clastres (1995: 32), referindo-se aos aché, atenta ainda para o fato de que se o nascimento de uma criança ata laços definitivos entre ela e alguns adultos, ele funda

igualmente relações entre alguns adultos (os pais do bebê) e outros (os padrinhos do pequeno ou da pequena). Agora, se os padrinhos não são necessariamente parentes próximos do pai e da mãe, dir-se-ia que a ocasião do nascimento acaba por estabelecer alianças novas entre famílias antes estrangeiras. Nesse caso, o novo contexto faz deles *cho vaichy*, parentes por artifício, um grupo de famílias no seio do qual desdobra-se o espírito de cooperação e de ajuda mútua expresso nas trocas de comida e na assistência em caso de doença. Imagina-se, então, que a relação de 'compadres' faz cessar a privacidade do nascimento (este deixa de ser negócio de uma família elementar) para se relevar um instante de enriquecimento da sociedade aché como um todo. Essas relações que abrem uma unidade fechada sobre si ao horizonte da aliança teriam, como mostrou Clastres, um quê de político: liquida-se por um momento o que há de litigioso em favor de uma abertura à outra unidade que também figura, por seu lado, dobrada sobre si própria.

Dada essa exposição abreviada de alguns casos amazônicos sobre a fabricação de parentes, podemos agora aprofundar a perspectiva sobre o tema do parentesco a partir de um par de trabalhos de Viveiros de Castro (2002; 2008) para quem um modelo amazônico de parentesco implicaria uma certa concepção, segundo a qual a relação de afins é considerada como um dado (i.e. como uma relação interna e constitutiva) enquanto a consanguinidade seria apreendida, por seu lado, como uma relação externa e reguladora que careceria de ser feita. Mais precisamente, se quando digo irmão estou me referindo a uma certa concepção de parentesco que deriva do caráter dado e pronto que conferimos às relações de consanguinidade, tudo se passa no mundo amazônico como se um privilégio análogo fosse dado às relações de afinidade, transformando-as na dimensão dada do parentesco fazendo, logo, da consanguinidade a dimensão adquirida do parentesco Amazônico.

Em outras palavras, a relação de afinidade na Amazônia não é outra coisa senão um dado primordial em uma matriz relacional que ordenaria o pensamento ameríndio, donde se poderia sugerir, como pode-se ler no autor, que insistir em pensar a afinidade como cultural implica considerar que a cultura humana para os povos amazônicos é uma propriedade transespecífica que pertence à província do universal (ou, como gostamos de dizer, do 'natural').

Nesse mesmo sentido, a consanguinidade Amazônica seria concebida como o resultado produzido a partir de práticas intersubjetivas significantes. Sendo assim, a consanguinidade é 'cultura' (é invenção, para dizer como Wagner (1981: 17), mas é também relação com outras formas não-humanas de alteridade) e não é, de forma alguma, uma opção (como entendemos em nossas próprias concepções sobre o que é da ordem do feito). Como apontou o autor, as pessoas humanas não tem outra opção senão inventar e diferenciar seus corpos através da ação de seus parentes. Nesse golpe, o parentesco se revelaria o processo de construção de um corpo humano a partir do fluxo analógico de

matéria anímica que no qual os humanos e os animais trocam suas formas corporais e suas ações incessantemente.

Após um sobrevoo sobre a questão do parentesco, ainda é certamente preciso examinar melhor o xamanismo. Começarei este rápido excuro sobre a ação xamânica em povos indígenas da América do Sul chamando a atenção para alguns pontos importantes nos xamanismos de dois grupos tupi: os yudjá (Lima 1995) e os araweté (Viveiros de Castro 1986), particularmente à ideia expressa por Lima (1995: 141) para a etnografia dos primeiros de que o xamanismo é concebido pelas pessoas desse povo como a ação de curar as doenças e celebrar os festivais dos mortos (ainda que os yudjá expressem o desejo de que os xamãs fossem capazes de transformar a condição humana abolindo a morte e a subordinação aos brancos) que se reporta tanto à capacidade de enxergar o que está além da visão humana normal por meio do tabaco, quanto a possibilidade de interagir com os mortos, sejam eles os *ʔʔānay* terrestres, habitantes de majestosas aldeias de pedra às margens do rio Xingu, ou os *ʔēʔāmi* celestes que lá habitam sob a chefia de um xamã supremo, Kumahari.

Mas há um plano privilegiado onde se desenrola a ação xamânica yudjá: o plano onírico, em que é preciso fazer-se acompanhar dos *ʔiʔuʔia*, ‘espíritos de pajé’, acumular relações com os próprios mortos (sejam eles *ʔʔānay* ou *ʔēʔāmi*) e transformá-los em companheiros de um vivo. Eis também no que consiste, portanto, a atividade xamânica entre os yudjá: a ação realizada em sociedade com um *ʔiʔuʔia*, independentemente do plano onde tal ação se desenrole. Que é então o sonho? É o que abre, simultaneamente, a comunicação entre os vivos e os mortos, e com categorias naturais diversas: animais, vegetais, sol, relâmpago, todo tipo de ser de quem se pode contrair relações *ʔiʔuʔia* (Lima 1995).

Ora, mas se é verdadeiro que pode haver *ʔiʔuʔia* de vários tipos, não é menos verdadeiro dizer que pode haver entre os yudjá xamãs de todo tipo, embora a comunicação desejada seja sempre com os mortos. Um ponto interessante da cosmologia yudjá é que para eles todos os seres são potencialmente humanos que franqueiam, no mundo do sonho, sua natureza humana. Mas que frise-se, entretanto, o seguinte: o sonho, como destacou a autora, não remete a um plano de indiferenciação geral em que a generalização da condição de humano faria dissolver a diferença entre as espécies animais e as pessoas humanas, constituindo um plano em que todos são antropomorfos. Não é isso que se passa aqui. Ocorre somente que a percepção de humano é incompatível com a percepção que os animais têm de si, uma vez que todo animal pensa que é humano e deseja contato com homens, assim como diferencia-se dos animais de outras espécies como um homem se distingue dos animais.

Passemos aos araweté. Ali, o xamanismo é um meio de comunicação com os deuses e o xamã, aquele que dispõe de cantos recebidos em sonho, opera como fonte de informação sobre o estado do cosmos, dos mortos e dos deuses. Mas dizer só isso não basta:

entre os araweté, ainda que todos estejam aptos a ver os deuses em seus sonhos, apenas os homens podem se transformar em xamás. Lembremos também que não há iniciação xamânica entre os araweté, como tampouco há espíritos familiares do xamã.

Mas isso não significa que o xamanismo araweté se reduza à uma dimensão puramente vocacional.⁵ O xamã araweté é um ser que fuma – visto ser o tabaco o emblema e o instrumento de operação do xamã e é um longo ciclo de intoxicações por tabaco que dá 'translucidez', *mo-kiyaha*, à um homem, isto é, transforma-o em xamã.

Ora, mas isso que relembra-se – se poderia indagar – redundaria no fato de que todos fumam (inclusive as mulheres e as crianças) socialmente entre os araweté. Sendo assim, só a consumo frequente de tabaco não poderia ser a única condição que diferencia araweté não-xamã de um homem xamã. Mas há de se notar também, eu retrucaria, que no caso do xamanismo, diferentemente de todas as outras situações da vida cotidiana araweté, o xamã fuma sozinho – servido de seu grande charuto de folhas secas de tabaco enroladas em casca de tauari (*Couratari tauari*) por outro, ao modo do *cauim*, em um gesto chamado de *mo-petemo*, que designa, por outro lado, o iniciador do xamã, *mo-petemo há*.

Isso apenas de um lado. De outro, se todos fumam, apenas o xamã é dito 'comer' o tabaco, em várias sessões realizadas durante a noite, em completa escuridão, a fim de que o xamã adquira a 'translucidez' necessária para a visão. Não há, entretanto, nenhuma parcimônia nessas refeições de tabaco. São nessas sessões que muitos se embriagam, e desmaiam, 'mortos' pelo tabaco – o que é precedido, ao longo do correr dos charutos, dos sons furiosos da tosse e do vômito em cascos de jaboti (*Chelonoidis carbonaria*) especialmente preparados para isso. Só se cessa, então, a alimentação de tabaco de xamã iniciante, *petemo iiaho*, isto é, só se para de 'enchê-lo' quando ele desfalece.

Ora, se o tabaco 'mata', ele também é, por outro lado, um ressuscitador essencial para despertar falecidos e é sua fumaça que ressuscita, segundo os araweté, os mortos no céu. Nesse sentido, afirmou Viveiros de Castro (1986: 533), "[o tabaco] é um conversor ontológico de 'mão-dupla', efetuando passagens morte-vida, vida-morte, e um transformador natureza-(cultura)-sobrenatureza, como no mito de criação dos animais".

Entretanto, o tabaco não é o único emblema do xamã araweté. Ao lado dele, há também o chocalho *aray*, que não pretendo cartografar aqui, mas tão-somente destacar que ele é reputado ser um instrumento transformador por excelência, utilizado tanto para realizar operações 'terapêuticas' (reassentamento de alma e/ou fechamento do corpo por meio das operações xamânicas de *imone*), quanto operações "místicas" (Viveiros de Castro 1986: 536), dado seu uso nas cerimônias em que há consumo espiritual de alimentos por parte dos *maï*. Dele se diz ser também, como o tabaco, uma 'coisa de saber' e uma 'coisa que ilumina'.

5 Ainda que os sonhos com jaguares e com a Coisa-Onça celestes sejam tomados pelos araweté como índice de alguma vocação xamânica (Viveiros de Castro 1986: 531).

Com tais equipamentos o xamá araweté se capacita às operações de cura e de prevenção às quais é frequentemente requisitado: as operações de re-condução da alma, *imone*; o assassinato de espíritos malignos terrestres, *ãñĩ* (e seus congêneres, *ayaraetã* e *iwikatihã*); e a dispersão de flechas alimentares. Assim sendo, ser comedor de fumo e senhor de *aray* é o que habilita o xamá a ser um suporte dos *maĩ*, que cantam por sua boca. O canto xamanístico (ou a ‘música dos deuses’) revela-se, nesse sentido, a atividade mais frequente dos xamãs (não há homem adulto que não tenha cantado ao menos algumas vezes na vida) e a área mais complexa da cultura araweté. Mais ainda: é “o ‘rito’ central da vida do grupo” (Viveiros de Castro 1986: 542-543).

E em mais de um contexto o xamanismo faz explicitar uma negociação (ou uma comunicação) com sujeitos de um mundo repleto de Outros poderosos e perigosos como meio de assegurar a qualidade da vida social das pessoas de um grupo e manejar o destino do cosmos. Como já foi dito praticamente com todas as letras por Davi Kopenawa yanomami, em um livro admirável escrito em conjunto com Albert (Kopenawa & Albert 2013), é preciso que se contenha a ação dos garimpeiros e a destruição das porções de floresta do território yanomami porque estas, ao destruírem a ‘casa de espíritos’ que cada xamá abriga dentro de si e que serve de morada para seus *xapiri*, seus ‘espíritos auxiliares’, os impossibilita de conter ou de vingar a ação dos espíritos canibais *xawarari*.

É mister, diz Kopenawa, acompanhando a prescrição do demiurgo yanomami Omama, e de seus espíritos *xapiri*, que não se destruam as florestas a fim de precaver de outra queda do céu, assim como é preciso que se preserve o solo da ação dos garimpeiros a fim de se evitar o reencontro com Xiwäripo, o ser do caos ou o ataque dos marimbondos gigantes que com seus ataques transformam os humanos em pecaris (Kopenawa & Albert 2013: 68). Mas diz-se entre os yanomami que hoje já não há mais grandes xamãs. Os seres da epidemia, *xawarari*, são perigosos e vingativos: destroem as casas de espíritos desses xamãs. Ora, mas isso apenas de um lado. De outro, acrescenta-se à vingança dos *xawarari* a própria chegada dos garimpeiros na terra yanomami e mesmo que haja hoje xamãs jovens que sabem ‘fazer dançar’ os espíritos, a eles é reputada a incapacidade de entender o que os *xapiri* cantam e esta espécie de ‘surdez cosmológica’ não é outra coisa, diz Kopenawa (Kopenawa & Albert 2013: 403), que o índice da inquietude e do desamparo a que estariam sujeitos os yanomami de hoje.

Desagrada, obviamente, os yanomami a ideia de desaparecer. Ainda que repartam com os brancos o mesmo sopro vital (diz Kopenawa: o dos brancos, assim como o dos índios, não é feito de pedra (Kopenawa & Albert 2013: 403)), o aumento progressivo da destruição de seu território pela ação dos garimpeiros faria reduzir a quantidade deste princípio vital nos corpos dos yanomami, provocando doenças originárias da fumaça dos metais retirados do solo. Mas se há o temor da presença dos brancos em seu território, restaria, por outro lado, a certeza de que os Brancos não podem sobreviver sobre a terra

sem o auxílio dos xamãs yanomami. Ora, mas se a origem dos brancos seria a mesma que a da morte, por que os xamãs yanomami se ocupariam de proteger os brancos? Primeiro, pela incompreensão reputada aos brancos. Os brancos, sabe-se, não cheiram do pó de *yākoana*, logo não estariam habilitados a 'enxergar' de verdade, como tampouco estariam aptos a manter o céu em seu lugar. Mas também, talvez, pelo fato de que se os xamãs desaparecerem, os brancos restaram desamparados sobre uma terra devastada pela queda do céu e invadida por uma multidão de seres malignos que os devorarão, sem que nada possa ser feito pelos médicos, que mesmo sendo bastante habilidosos, nada poderão fazer para proteger os brancos dos perigos e da vingança destes seres, pois só os *xapiri* saberiam reposicionar silenciosamente o céu todas as vezes que ele ameaça desmoronar.

Como em muita coisa que acontece no xamanismo, percebe-se aqui também uma dupla passagem de um nível sobrenatural para o espaço sociopolítico, visto que, como pode-se ler em um texto de Sztutman (2005: 153) sobre a ação xamânica nas Guianas, pode implicar um ponto de vista de uma rede mais ampla, composta por sujeitos humanos e não-humanos.

Nesse sentido, o xamanismo se revelaria, enquanto espaço permeado por algumas relações com certo teor de assimetria, uma fonte privilegiada de ação política. Passemos, para prolongar um pouco mais o sobrevoo pelo continente, novamente à etnografia kaxinawá. O fato da etnografia yanomami relacionado à extinção dos grandes xamãs evoca diretamente a fala kaxinawá sobre a perda de seus xamãs magníficos, com que Lagrou (2007: 367) argumentou em favor da ideia de que a lógica kaxinawá de ocultar (ou revelar) a presença ou a ausência de xamãs está ligada à uma política do poder e à estratégia de obtê-lo (é preciso controlar o poder que não foi perdido, pois ele permaneceria existindo de forma latente, salvaguardado da exposição e do uso excessivo).

No entanto, a política do poder em torno do xamanismo é, antes de tudo, cósmica, pois, como ressaltou a autora da etnografia kaxinawá, a chefia e a ação política do xamã, *mukaya*, num mundo não-humano não são atividades coincidentes (são, na realidade, papéis complementares ligados à metades opostas).

Se, de um lado, o chefe kaxinawá é um provedor e um conciliador, de outro, o *mukaya* figura como uma espécie de líder político do "comércio interespecies" (Lagrou 2007: 409) responsável por negociar a favor dos humanos com os seres *yuxin* e *yuxibu*. Além disso, por não comer carne, caçar ou ter relações sexuais, o *mukaya* kaxinawá coloca-se no exterior das relações sociais cotidianas. Assim sendo, se os casos etnográficos sobre o parentesco que precederam explicitavam o estatuto vacilante dos pais de um bebê e a necessidade de abstenções na relação com o cosmos, se poderia dizer que algo semelhante parece refletir na etnografia kaxinawá.

Do lado de fora das relações cotidianas, os *mukaya* kaxinawá falam somente a noite em nome dos que habitam o domínio dos *yuxin* (ao contrário dos chefes que falam

sempre pela manhã) e devem sempre negar a posse de seu poder, uma vez que o xamã, como notou a autora, nunca será uma posição socialmente aceita.

Poder-se-ia, no fim, imaginar uma situação etnográfica em que a chefia e o xamanismo ocupassem posições de aliança um com o outro? Um sim é o que se vê transparecer num trabalho de Vanzolini sobre a política contexto Alto-Xinguano (2008). Como argumentou a autora, sendo ali (no Alto Xingu) o xamã aquele quem diagnosticará sobre a natureza de uma doença, também é papel de um xamã indicar quem se tornará dono de qual cerimônia e sendo a chefia a consequência direta ou do acúmulo de posições de destaque ou de uma potencialização da descendência nobre do chefe via o patrocínio de cerimônias de espíritos, o diagnóstico do xamã tem grande importância na distribuição do poder político. Como concluiu a autora, a dupla aliança (sociológica, no que toca a relação entre o iniciante e um xamã iniciado, quanto cosmológico no que diz respeito à relação entre um xamã e o espírito que lhe confere poderes visionários) constituiria, nesse sentido, o contraponto ao poder das linhagens mais nobres.

Contudo, como escreveu certa vez Clastres, “uma aliança não é um contrato” (2004: 179) e, na mesma medida, se notaria no contexto xinguano um impedimento à acumulação do poder político expresso, novamente, na não-coincidência dos papéis de xamã e de chefe. O poder do chefe, afirma ainda Vanzolini, é controlado na medida em que ele depende de outros homens cujas posições são de destaque como a sua. Nesse sentido, a legitimidade da chefia xinguana nunca estaria totalmente segura, visto que, nas palavras da autora (2008: 101) “a própria ambigüidade do estatuto desestabiliza sua situação. Daí que a aquisição de outros estatutos, quer dizer, poderes, torna-se estrategicamente importante”.

Oscilações: política cósmica e cosmologia política

Não posso prosseguir, tendo em vista esse quadro complexo composto por um conjunto de casos etnográficos de povos indígenas sul-americanos, antes de tecer certas considerações sobre o significado, o uso e a validade desse termo, a ‘cosmopolítica’, o que exige um rápido retorno aos trabalhos de Isabelle Stengers, Annemarie Mol e Bruno Latour, nos quais problemas similares se encontram de outra forma. Ora, se pretendo distanciar-me dessas análises em certos pontos precisos, bem como investigar as co-relações entre os pares ‘cosmo/política’ e ‘xamanismo/parentesco’, não posso deixar de tomar uma ou outra como fomentadoras de muitas interrogações aqui traçadas.

The Cosmopolitical Proposal, a intervenção de Stengers publicada em 2005 traz à baila, na esteira dos volumes que a antecederam e foram reunidos sob o título *Cosmopolitiques* (1996-1997), pelo menos duas ideias importantes. Uma delas é que deve-se distinguir o ‘cosmos’ da ‘cosmopolítica’ de qualquer outro cosmos, ou mundo, particular. Ora, mas ele também não se refere, como notaria a autora, à um projeto de mundo designado a

encompassar todo e qualquer mundo, uma vez que nunca é uma boa ideia designar algo que encompassasse aqueles que se recusam se encompassados por coisa alguma.

Assim sendo, a referência do 'cosmos' em uma 'cosmopolítica' *à la* Stengers é, antes de tudo, tanto o desconhecido constituído a partir da articulação entre mundos múltiplos e divergentes. A outra ideia é a de que o 'cosmos' da 'cosmopolítica' é um operador (no sentido matemático do termo) de equalização que opõe-se à qualquer noção de equivalência ao colocar a ênfase menos numa medida comum a todos esses espaços e sua intercambialidade quanto na diferença entre eles que impediria considerar todos da mesma maneira.

Latour (2004), numa direção similar, pensa a presença do 'político' na 'cosmopolítica' enquanto resistência ao fechamento prematuro do cosmos, pois, como destacou o autor, se há um significado para o 'cosmos', então não pode haver nada que fique fora dele (inclusive, na acepção de Latour, as entidades não-humanas que forçam os humanos a agir). O importante a ser frisado na análise de Latour é que a 'cosmopolítica' estaria a serviço da tarefa de ver como um mesmo mundo poderia se compor lentamente.

Mas é justamente do lado do 'político' que pode-se encontrar Mol (1999) e o que a autora chamou de "política ontológica", pela qual Mol sugere a ligação entre o real e o político através da interferência entre as várias tensões políticas, questões e realidades que parecem estar em jogo num evento. Nesse sentido, a "política ontológica" sobre a qual Mol argumentou em favor, sendo um termo composto, refere-se à ontologia (que, como bem notou a autora, define, na linguagem filosófica comum, o que pertence ao real e as condições de possibilidade com que vivemos), assim como tem a ver com a forma como o 'real' está diretamente implicado no 'político'.

Que sugere, para a autora, a combinação dos termos 'ontologia' e 'política'? Sobre-tudo que tais condições de possibilidade não são dadas antecipadamente e que a realidade não precede as práticas nas quais interagimos com ela. Assim, para falar com a boca de Mol, o que o termo 'política' nos permite é sublinhar este processo de modelamento das ontologias, assim como o seu caráter aberto e contestável.

Resumindo. Equaciona-se, de um lado, o 'cosmos' como o operador de diferenciação que promove a articulação entre mundos divergentes enquanto equacionar-se-ia o 'político' como a resistência ao fechamento prematuro do cosmos e o processo de modelamento das condições de possibilidade do real que não preexistem a experiência do sujeito ou do grupo.

O exercício de pensamento que propomos a essa altura dessa reflexão, sustentada pelos casos da etnografia amazônica que precederam, supõe uma vontade de crença que é a seguinte: formam um par simétrico e inverso o xamanismo e o parentesco que se relaciona com o par de nossa 'cosmo/política' na medida em que parentesco, parece fazer recair o foco sobre as operações de diferenciação promovidas pelos ameríndios

num espaço composto pela articulação de mundos humanos e não-humanos divergentes, enquanto o xamanismo amazônico, que operaria por meio de um jogo de reversões pontuais sob a constatação perspectivista (Viveiros de Castro 1996; Sztutman 2005) de que é possível ocupar pontos de vista distintos, resistiria ao fechamento prematuro do cosmos ameríndio através das alianças constituídas pelo xamã com formas não-humanas de alteridade.

Ora, mas isso não é tudo, pois se sabemos que nenhuma posição é, neste caso, absoluta. A hipótese também é, então, que poder-se-ia igualmente sugerir que o parentesco amazônico conserva em seu interior uma semente política basta fértil que anuncia a certeza de que é preciso modelar as condições de possibilidade do real que não preexistem, de certa maneira, a existência do próprio grupo.

Em outras palavras, é preciso uma redefinição sóciocósmica que afaste os humanos das condições expressas no tempo do mito – o tempo em que a distinção entre os pontos de vista humano e não humano não surtia efeito pela possibilidade de se ocupar as posições de humano e não-humano ao mesmo tempo. Isso para o parentesco. Por outro lado, se poderia dizer do xamanismo que ele conserva, sobretudo, a possibilidade de comunicação com o mundo não-humano e, ao contrário do parentesco, a possibilidade do retorno circunstancial de um xamã ao tempo do mito, quando a condição de humano era disponível a todos e se podia ser, a um só tempo, humano e não-humano. Tentarei refletir mais sobre esse assunto nas páginas que seguem.

Foi dito acima durante a apresentação dos casos das etnografias piro, kaxinawá, yudjá e aché que o pensamento indígena sobre o parentesco efetua-se no processo de construção de um corpo humano por meio de um conjunto de abstenções, cantos, aplicações de substâncias sobre a pele com fins de afastar a possibilidade de ação predatória de seres que povoam o cosmos indígena, assim como por meio de uma ‘abertura ao outro’ para que se possa ‘viver bem’ com os parentes, e a partir do fluxo analógico de matéria anímica que no qual os humanos e os animais trocam suas formas corporais e suas ações incessantemente.

Cumpra agora acrescentar que este enfoque merece um ajuste, pois sendo verdadeiro que nossa ‘cosmo/política’ é a espinha dorsal analítica do tema do parentesco, diríamos que na medida em que a experiência do parentesco amazônico revela a articulação entre grupos de parentes e formas de alteridade que povoam mundos divergentes expressa num jogo complexo de alianças e captura de forças vindas do exterior do cosmos indígena, ela põe em cena uma assimetria entre uma dimensão cosmológica e outra política, donde podemos deduzir que a dimensão cosmológica eclipsa a dimensão política.

Entretanto, reconheço que esta seria uma formulação incompleta, pois não consideraria a irreduzibilidade de uma dimensão política que se efetua numa espécie de redefinição sóciocósmica realizada com fins de afastar uma pessoa humana das condições

expressas no mito, conforme mencionei acima. Ou seja, o parentesco amazônico apresentaria duas dimensões dadas como dois conjuntos assimétricos de relações que se refletem um no outro. Vejamos na Figura 1:

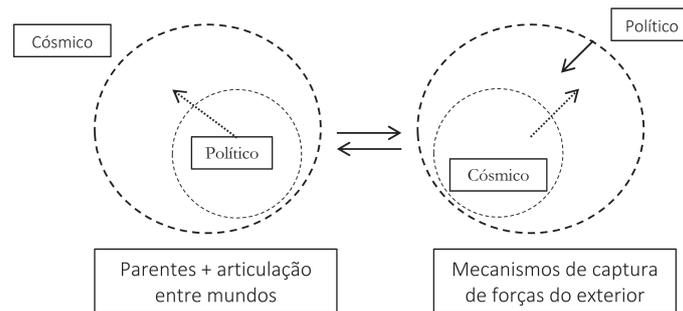


Figura 1. A 'cosmo/política' e o parentesco amazônico.

Antes de prosseguir, gostaríamos de fornecer alguma evidência suplementar para a interpretação que propomos.

Voltemos às etnografias yudjá e kaxinawá e retomemos alguns aspectos do tema da fabricação/individuação de uma pessoa. Um fato da etnografia yudjá diz é incumbência dos pais de um bebê recém-nascido tanto promover uma simbiose positiva por meio da noção básica de *ēbīwa*, treinar quanto suprimir os aspectos negativos de uma comunicação perigosa entre uma pessoa humana e as coisas ou seres sujeitos à sua ação.

Outro provindo da etnografia kaxinawá faz menção tanto à fragilidade das crianças, cujos *yuxin* ainda não teriam sido inteiramente fixados, e o risco à que estão sujeitas quando expostas aos chamados noturnos dos *yuxin* quanto à necessidade imposta ao autor do canto ritual de tingir a testa da criança com tintura de jenipapo para protegê-la dos predadores *yuxin*. Essa interpretação justifica-se, pois, assim: se observa-se em ambos os casos a necessidade de articulação entre o mundo humano e o mundo não-humano por meio dos cuidados das pessoas de um mesmo grupo, vê-se, no mesmo golpe, o desenrolar de um mecanismo complexo de captura/apaziguamento dessas forças vindas do exterior do cosmos a fim de promover a individuação e a diferenciação do corpo de um bebê, bem como assegurar sua posição de humano.

No parentesco, como seria peculiar a uma cosmologia política, porém, o ato de fabricação nunca cessa, assim como a condição de humano é menos uma conquista ontológica que uma posição em um cosmos recheado de sujeitos capazes de ocupar esta mesma posição. Há sempre aqui o risco de ver desfeito este processo de diferenciação que

devolveria uma pessoa humana para o lugar de onde veio: para o caos pré-cosmológico descrito no mito (Coelho de Souza 2002; Viveiros de Castro 2008).

Se esses comentários sobre a relação entre a ‘cosmo/política’ e o tema do parentesco amazônico nos dão o direito de seguir, podemos sugerir, à luz da etnografia amazônica, que sendo a ‘cosmo/política’ igualmente a espinha dorsal analítica do xamanismo e sendo o xamanismo tanto o ato de curar enfermidades que se reporta à capacidade de enxergar o que se põe além da capacidade de enxergar das pessoas humanas normais por meio do uso de um “conversor ontológico” (Viveiros de Castro 1986: 533), quanto a celebração e a negociação das relações com a alteridade num cosmos recheado de seres poderosos e perigosos que podem acabar por redundar numa guerra invisível, que exigirá dos xamãs esforços sobrenaturais para manter longe o risco do equívoco quanto as posições de humano e de não-humano, haveria de existir também aqui, a exemplo do que se viu para o parentesco, uma assimetria perpétua entre uma dimensão cosmológica e uma dimensão política.

Caberia observar, ainda, que na experiência do xamanismo haveria uma transformação fundamental com relação ao que se viu anteriormente para o tema do parentesco, pois veríamos nesse contexto o eclipsamento da dimensão cosmológica pela dimensão política, ainda que o que uma observação mais atenciosa para com a oscilação entre os domínios cósmico e político logo revela, por seu lado, é a irreduzibilidade do domínio cosmológico no domínio político. É o que se vê na Figura 2:

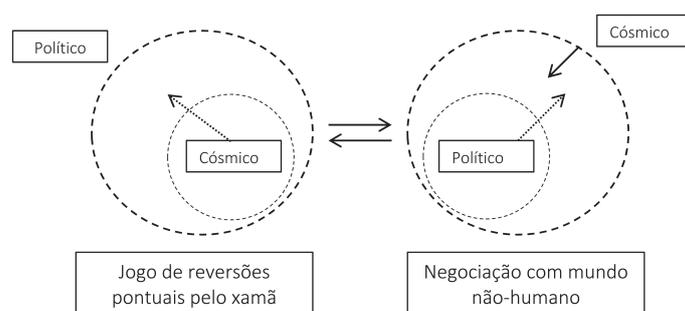


Figura 2. A cosmo/política e o xamanismo amazônico.

Isso nos leva novamente a discutir particularmente os casos das etnografias yudjá e yanomami. De um lado, como entre os yudjá, a ação xamânica desenrola-se no plano do sonho (que não corresponderia a um plano de indiferenciação geral em que a generalização da condição de humano faria dissolver a diferença entre as espécies animais e as pessoas humanas, constituindo um plano em que todos são antropomorfos, mas antes o espaço em que a percepção de humano é incompatível com a percepção que os animais têm de si), onde é preciso acumular relações com os mortos e transformá-los em companheiros de uma pessoa viva. De outro, como lê-se na etnografia yanomami, o xamanismo se revela a negociação com espíritos auxiliares dada com fins de manter afastada a ação dos espíritos canibais que provocam doenças nas pessoas vivas ou assegurar que o céu despenque novamente sobre a terra e empurre para o mundo subterrâneo as coisas e as pessoas que povoam o domínio terrestre.

Permanece, entretanto, verdadeiro que tanto na etnografia yanomami quanto na etnografia yudjá transparece tanto um jogo interessante de deslocamentos e reversões do ponto de vista do xamã quanto é expressa a necessidade de uma negociação política com outras formas de alteridade que povoam regiões distintas do cosmos ameríndio.

Atingimos assim algumas conclusões. Dada a oscilação entre os espaços cósmico e político característica do conceito de 'cosmo/política' ameríndia, poderíamos sugerir que quando tomado do ângulo das descrições apresentadas na etnografia amazônica sobre o tema do parentesco, o experimento com uma ideia de 'cosmo/política' implica na investigação do que poderia se chamar de cosmologia política – uma política de relação com vários níveis que constituiriam as sociocosmologias indígenas realizada com fins de promover a diferenciação entre humanos e não-humanos.

Mas isso apenas de um lado. De outro, quando aborda-se o conceito de 'cosmo/política' pelo ângulo das descrições etnográficas sobre a ação xamânica na Amazônia, o que logo salta aos olhos são relações que trazem à baila uma espécie de política cósmica, isto é, uma articulação generalizada entre mundos divergentes promovida pelos xamãs através de um jogo contínuo de reversões pontuais no espaço 'entre' os domínios humano e não-humano. Ora, o que não é menos interessante é o 'espelhamento' que se torna visível na medida que as relações características do xamanismo ou do parentesco se metamorfoseiam umas nas outras e na medida que os domínios cósmico e político entram e saem momentaneamente de cena (Quadro 1).

Xamanismo/Política Cós mica	Parentesco/Cosmologia Política
Jogo de reversões pontuais pelo xamã	Foco sobre as operações de diferenciação promovidas pelos ameríndios num espaço composto pela articulação de mundos humanos e não-humanos
Celebração e a negociação das relações com a alteridade num cosmos recheado de seres poderosos e perigosos	
Resistência ao fechamento prematuro do cosmos ameríndio	Mecanismos de captura de forças do exterior do cosmos
Retorno circunstancial de um xamã ao tempo do mito, quando a condição de humano era disponível a todos e se podia ser, a um só tempo, humano e não-humano	Redefinição sóciocós mica realizada com fins de afastar uma pessoa humana das condições e do estado do cosmos expressas no mito

Quadro 1. 'Cosmo/política': cosmologia política e política cósmica.

São esses os aspectos da noção de 'cosmo/política' que pensamos que o xamanismo e o parentesco amazônico deem acesso. Em poucas palavras, a estrutura que a noção de 'cosmo/política' permite configurar é, sobretudo, oscilatória. Ensina ainda que seja no xamanismo ou no parentesco haveria de existir uma irredutibilidade do domínio cósmico no político e vice-versa. Desse modo, o que logo se percebe é que o eclipsamento de um domínio por outro implica, no domínio eclipsante, uma força (ou uma importância, talvez) proporcional ao movimento que realizou.

É fato, ao fim, que os casos da etnografia amazônica ou da articulação entre um espaço político e outro cosmológico não é de exclusão mútua. O que gostaria que essa abordagem do conceito de 'cosmo/política' fizesse ressoar é a ideia de que são as reentrâncias de um domínio no outro que nos dão a impressão sobre que ordem de realidade haveria de existir por detrás tanto do conceito quanto dos temas do xamanismo e do parentesco.

Referências bibliográficas

- Clastres, Pierre
 1995 *Crônica dos Índios Guayaki*. São Paulo: Editora 34.
 2004 *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify.
- Corsín-Jiménez, Alberto & Rane Willerslev
 2007 'An anthropological concept of the concept': Reversibility among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 13: 527-544.
- Gow, Peter
 1991 *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press / New York: Oxford University Press.
 1997 O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *Mana* 3(2): 39-65. <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2440.pdf>> (01.11.2016).
- Kopenawa, Davi & Albert, Bruce
 2013 *The falling sky: Words of a Yanomami shaman*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Lagrou, Elsje
 2007 *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Langdon, Esther J. M.
 1992 Introduction. Em: Langdon, Esther J. M. & Gerhard Baer (eds.): *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1-21.
- Latour, Bruno
 2004 Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge* 10 (3): 450-462. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/92-BECK_GB.pdf> (01.11.2016).
- Lévi-Strauss, Claude
 1991 *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- Lima, Tânia Stolze
 1995 *A parte do cauim: etnografia juruna*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
 2005 *Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista (UNESP).
- Mol, Annemarie
 1999 Ontological politics. A word and some questions. Ontological politics. *The Sociological Review* 47(1). Special issue: Law, John & John Hassard (ed.): Actor network theory and after, 74-89.
- Nelms, Taylor
 2008 *The social/relation*. Dissertação de mestrado, University of Cambridge, UK.
- Sahlins, Marshall
 2011 What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 17(1): 2-19.

Stengers, Isabelle

- 1996 *Cosmopolitiques. Vol. 1: La guerre des sciences*. Paris: La Découverte / Le Plessis-Robinson: Les Empêcheurs de penser en rond.
- 2005 The cosmopolitical proposal. Em: Latour, Bruno & Peter Weibel (eds.): *Making things public: Atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT press, 994-1003. <<http://mnissen.psy.ku.dk/Undervisning/Stengers05.pdf>> (01.11.2016).

Sztutman, Renato

- 2005 *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de duoutorado, Universidade de São Paulo. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-01102007-144056/publico/TESE_RENATO_SZTUTMAN.pdf> (01.11.2016).
- 2006 Cartografias xamânicas nas Guianas. Texto apresentado no colóquio “Guiana Ameríndia”.

Vanzolini, Marina

- 2008 Imagens do poder: a política xinguana na etnografia. *Cadernos de Campo* 17: 1-348, São Paulo. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v17i17p89-109>> (01.11.2016).

Vilaça, Aparecida

- 2002 Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 347-365.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar.
- 2002 Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. Em: Viveiros de Castro, Eduardo: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 401-456.
- 2008 Three nano-essays in kinship and magic. Em: Bamford, Sandra C & James Leach (eds.): *Kinship and beyond: The genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books.

Wagner, Roy

- 1991 *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.