

Walter Müller

Frestas e frinchas:

Imanência no pensamento indígena

São Paulo

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

2007

Walter Müller

Frestas e frinchas:

Imanência no pensamento indígena

Dissertação apresentada ao Mestrado em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Núcleo de Subjetividade, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica:

Orientador: Professor Dr. Luis Benedetto Lacerda Orlandi.

São Paulo

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

2007

Dissertação defendida e aprovada em 12 de dezembro de 2007, pela Banca

Examinadora constituída pelos professores:

Professor Dr. Luis Benedetto Lacerda Orlandi

Professor Dr. Alexandre Henz

Professora Dra. Dorothea Voegeli Passetti

A Tacumã, Sapaim e aos pajés da Reserva do Xingu e do Brasil.

Agradecimentos

Esta dissertação tardia é o fruto do esforço para que eu fosse merecedor da generosidade dos mestres deste caminho:

Orlandi, Peter, Suely, Cármen Junqueira, Sthan Xenian, Dora.

E aos próximos que me apoiaram:

Marli, Rodrigo e Valéria, com suas criativas idéias e senso de organização.

Ao meu pai e à tia Mina, meus primeiros xamãs.

À minha mãe.

Ao Cacau e Gina, sempre.

Resumo

Esta dissertação busca rastrear através da leitura de diversos textos antropológicos e filosóficos, os espaços onde as culturas indígenas transitam e vivem temas tais como, família, tempo e temporalidade, sagrado, ritos e mitos e apresentar o empenho natural que as mesmas demonstram na aproximação da noção de imanência, como nós a entendemos; noções estas que nos escapam quando precariamente buscamos o campo da dualidade e das categorias.

Abstract

This dissertation tries to define through reading several anthropological and philosophical texts, the places where Indian cultures go around and live, such as, families, time and temporality, sacred, rites and myths, and it presents the natural persistence that these Indian cultures demonstrate approaching the notion of permanence, as we understand it, notions which we can't realize when we precariously search the field of the duality and the categories.

“No Xingu, quando a gente leva um tombo, é porque a terra quer nos beijar”.

Castorina, enfermeira, Alto do Xingu, 1999.

SUMÁRIO

Prefácio	1
Introdução - Rastreando Imanências	2
I - Notas de Percurso	6
II - Questão Problemática	10
III - Canto porque bicho gosta	12
IV - Sonho e Despertar	28
V - Um Cognicídio	31
VI - Sobre Relativismos	32
VII - Relato de uma experiência da sauna sagrada indígena com o xamã Sthan Xenian	38
VIII - O mundo interior é a porta por onde entre entram os viajantes xamânicos	40
IX - O que escapa da captura	43

X - O Antropólogo e o Modelito	44
---	-----------

XI - Estar aqui ou lá é estar aonde?	45
XII - Sobre Dualismos	46
XIII - Uma Hipótese	49
XIV - Entre Essência e Substância	50
XV - <i>Yuxin</i> ou o ‘Ser’ da Imanência	53
XVI - Outras Pistas	55
XVII - Buracos na Pista	57
XVIII - Ou...ou	58
XIX - E/ou	59
XX - Sobre um mito	60
Fotos	61
1. Tacumã, Pajé Kamaiurá	62
2. Um devir Kamaiurá.....	65

3. Ritos de passagem	68
4. Quarteto índio	74
5. Da emoção de ser médico ou um dia de herói.....	79
À guisa de uma inconclusão.....	81
BIBLIOGRAFIA	83

Prefácio

Alguns textos foram incluídos para instigar a discussão, por exercício disruptivo. As ciências exatas não são tão exatas assim e as humanas vivem a saltitar no fio da navalha dos paradigmas. Precisamos fazer um esforço e forçar a ampliação da divisão das consciências.

Esses escritos vieram como fruto de um enamoramento pelas ciências que discutem o homem e suas humanidades.

Se consegui, não sei. Mesmo assim, toda forma de amor vale a pena.

São Paulo, novembro de 2007.

Introdução

Rastreando Imanências

Sonho que estou voando em um bimotor com um amigo e sua esposa. De repente a nave pousa, os amigos descem para um passeio e eu permaneço dentro da neve. Para meu espanto o pequeno avião desce ladeira abaixo começando a alcançar velocidade, sem o piloto. Eu sabia que nesta velocidade ele alcançaria vôo e eu teria que conduzi-lo, mesmo sem experiência. Provocaria um acidente? Uma certa providência me intuiria e protegeria? Eis que surgem em meu socorro os amigos, e de repente já os vejo dentro, pilotando...

Escrever uma tese. Traduzir uma experiência, um estranhamento. Sob que rostidade esculpi-lo, como descrever um muro branco e um buraco negro? (Sob o risco de resvalar numa dualidade categorizadora da cultura de que provenho, ‘carrego nas tintas’ para realçar o dito estranhamento).

A nave faz seu meio círculo e pousa no posto, no alto Xingu, que tem o nome de um dos irmãos Villas-Boas. Sou recebido por índios e trabalhadores da Saúde e levado ao

quarto onde estendi, com a ajuda de índios, a minha rede e a tela de proteção aos mosquitos, com vista para um verde e transparente afluente do rio Xingu que podia ser avistado da janela. Rio que por inúmeras vezes me serviria de refrigério e descanso das árduas jornadas aldeias adentro por trilhas na mata e rios com seus significantes flutuantes, ou como nos diz José Gil:

“... aqueles que não designariam nada de preciso, valores simbólicos provenientes de zonas de desordens semânticas pertencentes a dois ou mais códigos, a dois tipos de objetos, a dois mundos”. (GIL: 1997, pp. 18-19).

E já à saída do quarto me vi rodeado de crianças indígenas brincando (a brincadeira, ‘este universal’ comum como a linguagem dos cães ou dos gatos em qualquer parte do mundo; pareceu familiar o suficiente para não precisar recodificá-la). Eis que avisto algo bizarro ao meu não-entender: um jovem índio, adolescente, já em idade de constituir família por estas lides, também brincava sozinho, mas acompanhado de seu pai, brincava com pequenos animais que ele mesmo havia construído, muito engenhosos e bonitos, recobertos de pequenas conchinhas colhidas no rio, como se fossem seus cascos. E tão entretido estava em seu engenhoso universo que coube ao pai oferecer-me *moitará* (escambo culturalmente praticado na região, onde bens e haveres como roupas e objetos de uso pessoal são trocados por artesanatos).

Primeiro estranhamento: pode um adulto ter as fantasias de uma criança de cinco anos e ser considerado um adulto, sem ser um ‘retardado’? Intuí neste contato um universo a desvendar, onde noções por mim constituídas sofreriam fortes possibilidades de

oscilação e eu, tão acostumado às coerências bem construídas das categorias, veria balançar constantemente minhas pretensões de universalidade.

A forma do condicionado se desfaz por incapacidade de engendrar o que deveria fundar, ou seja, o encontro dos planos ou séries que se desvendam numa perspectiva. Pergunto ao pai várias coisas, entre elas se o rapaz já namorava e o pai responde que não: ainda não descobrira este universo. Não havia despertado de uma ‘inocência’ (caio novamente na armadilha das oposições: existiria mesmo a passagem de uma inocência para um outro estado antagônico?). Parece-me contraditório num corpo atlético fervilhando de hormônios. Percebo que viverei em permanente desterritorialização de noções e categorias. Intuo uma palavra: relatividade, relativismo. Estava ali um adulto que brincava como uma criança mas não deixava de ser adulto ou um adulto em idade de casamento, já maduro fisicamente mas sem pressa de abandonar o contexto do pensamento mágico e da fantasia. Seria mesmo necessário fazê-lo? Não poderiam conviver sem estranharem-se mutuamente? Ou por persistirem naturalmente invadiriam o mundo adulto sem que isso perturbasse qualquer mecanismo social regulador...

Falas, códigos, sobrecódigos, significantes em uma facilitada permeabilidade de trocas; caberia perceber por quais mecanismos facilitadores. Como nos lembra José Gil sobre Lévi-Strauss, na introdução à obra de Marcel Mauss:

“em presença de um universo que quer conhecer avidamente, mas do qual não consegue dominar os mecanismos, o pensamento normal busca sempre o seu sentido das coisas, que lho recusam; pelo contrário, o pensamento dito patológico extravasa de interpretações e de ressonâncias afetivas, com as quais ele tenta sempre preencher uma realidade, noutros aspectos deficitários”. (GIL: 1997, p. 22).

O pensamento normal sofreria de um déficit de significado, enquanto o pensamento dito ‘patológico’ (pelo menos em algumas de suas manifestações) dispõem de uma superabundância de significante.

Notas de Percurso

De paradoxos a para-normalidades, o encontro intensivo é feito de estremecimentos ou transbordamentos que são de sua própria natureza. Temporalidades as mais diversas atravessaram a tênue e trêmula linha do tempo, com todos os seus estranhamentos. Fragmentos de realidade vividas em diferentes aldeias: transrealidades.

Povos e culturas que coabitam, culturas diferentes que compartilham a experiência comum da natureza intensiva em suas manifestações, seus regimes de signos comuns a todos os que nela e dela vivem, em contato próximo, submetendo-se às suas leis. Artifícios tecnológicos por nós criados nos afastaram tanto destes princípios que já não nos reconhecemos na natureza a que pertencemos. Fácil fica destruir o que desconhecemos e estranhamos...

Experiências de milhares de anos formataram um corpo tão sólido de conhecimentos, que mesmo em culturas as mais diversificadas do mundo, seus princípios comuns podem ser reconhecidos, como nos demonstra Mircea Eliade em seu *Xamanismo, Técnicas Arcaicas do Êxtase*. A intimidade do convívio com estes princípios não gerou por milhares de anos a necessidade ou o desconforto que levasse tais populações a afastarem-se dos mesmos.

Assim, na impossibilidade momentânea de um trabalho de campo mais esmiuçado, e ciente de minhas limitações de diletante, me deixei atravessar pelas experiências vividas destes contatos, e fui gerindo os encontros e permitindo que criassem ‘seus corpos’, através das concepções que mais se aproximassem do que em mim se constituía como estranhamento, desterritorialização e intuição, mais que tudo. Na Antropologia e na Filosofia encontrei parcerias preciosas, no afã que a primeira dispõe com seu amplo repertório para naturalizar e horizontalizar as diferenças; e na segunda, na verve de abrir caminhos ao andar. Escapava das fórmulas fáceis dos conceitos, das categorias.

Transitando pelas culturas, vivenciava o modo como cada uma abordara situações semelhantes nos seus jogos de forças, multiplicidades... Mesmo o que nomeamos dessas experiências, devemos trabalhar com a armadilha de que elas correspondem, mesmo assim, a questões nossas, culturalmente inventadas, que tratamos de situar ou classificar. Mesmo elas, devemos tratar de estremecê-las, de garantir um espaço movediço que as faça oscilarem ou, se insuficientes, escorregarem sem constrangimento.

Situei tal jogo de forças no campo imanência / transcendência. Gravitando, vibrar e pairar, entrar e sair das diversidades; metafísicas, moralidades, sabendo da possibilidade de que o que reconhecemos com esses termos talvez sequer tenham sido nomeadas ou reduzidas sob o jogo de tais categorias. Elas apenas nos serviriam para nos situar momentaneamente nas impermanências. O aprofundamento do humano e sua noção foi me levando à náusea da rigidez dos conceitos, da noção de verdade.

Começara a emergir a semente de um relativismo ainda inconsistente. Mesmo tal princípio não deve cair na tentação de qualquer consistência. Não trago a ilusão de

respostas, apenas um problema onde multiplico as questões e seus paradoxos. Talvez *non-sense* como o dos *koans* budistas em que às perguntas dos discípulos os mestres contestam com um ‘absurdo’, para que se possam ‘explodir’ as possíveis razões até se chegar ao experimento puro, à epifania ou apreensão através da intuição, que considero a fonte por excelência de toda apreensão da experiência...

Tenho em mente que toda questão problemática não é a busca de uma resposta, mas a ampliação das perguntas, ou como diria Deleuze “o dia que eu trabalhar com coisa que domino, não sou mais um filósofo”.

Devo, a título de breve relato, situar o contexto em que pude vivenciar contatos com diversas culturas indígenas. Estive em duas ocasiões, como médico, por períodos não maiores que um mês, na região do Alto e do Baixo Xingu, acompanhado de uma equipe de enfermeiros e de rede de apoio da Escola Paulista de Medicina, em expedição, com a missão de visitar com grande abrangência as mais diversas aldeias pertencentes ao parque para vacinação da população contra a febre amarela, hepatite, entre outras, registrar novos nascimentos, examinar os bebês, as gestantes, os idosos e adultos, promovendo saúde e identificando possíveis focos epidêmicos ou contagiosos, ou endêmicos de enfermidades, para através de estratégias de saúde, promover ações efetivas. Assim, permanecíamos um dia ou às vezes mais tempo nas aldeias, viajando de trator ou barco e caminhando por trilhas. Um enclave onde coabitam quatro diferentes troncos lingüísticos, cerca de dezessete línguas e culturas diversas. Muitas vezes línguas que não se faziam compreender entre si poderiam ter mais semelhanças que duas línguas mais próximas e inteligíveis mutuamente, pertencentes a um mesmo tronco.

Feitos estes informes, volto às questões que nos interessam: fui impactado pela evidencia desse convívio de uma fina ética e um sutil sentido estético e de observação, com um fino e fácil humor que os fazia rir freqüentemente de nós em muitas situações diante de nossas atividades e medos que para eles pareciam infantis e abrutalhados: nós somos os ‘selvagens’ deles, no mau sentido, quando principalmente se trata de lidar com as noções do humano: família, tempo, produção (trabalho), poder, corpo, sociedade. Pretendo retomar estes temas que não cabem em uma introdução.

Todo este trabalho veio num ensejo de dar conta das sensações, fabulações que emergem até hoje, e da certeza de planos que ressoam lá e aqui. Em atos e pensamentos sempre retorno lá. Na minha volta imaginava que seria mais razoável e despretensioso um trabalho na linha de uma antropologia da saúde, o que me levou ao mestrado. Depois fui percebendo que o que me instigava era: como pensam os nossos índios, cujos gestos e atos tanto nos encantam? Foi então que me dei conta do meu real enfrentamento. Antropologia das mentalidades? De paradigmas de pensamentos?

II

Questão Problemática

Tarde causticante na aldeia. Havíamos caminhado uma boa distância entre o rio Xingu e o povoado por caminhos de mata e capoeira, nesse misto de cerrado e Amazonas. O preparo para estas jornadas nos exigia organização desde a véspera, noite adentro checando equipagens, alguma provisão alimentar, e o despertar ainda de madrugada não amanhecida. Aquela tarde esteve especialmente quente e houve alta demanda de atendimentos e de avaliações: idosos, mulheres grávidas e bebês recém-nascidos, crianças. Recordo-me que estava extenuado já ao fim da tarde e procurei me certificar se havia algum lago ou rio por perto, e soube que havia um igarapé, mas que necessitaria alguém da aldeia para nos conduzir pela trilha na mata.

Sáímos em grupo, com gente da equipe de assistência médica após o término do trabalho, guiados por um jovem índio que nos conduzira até a calma ponta de um igarapé que mais parecia um lago de tão calmo, de águas rasas e quase mornas. Pelo entorno algumas conformações de pedra e uma parte que se elevava dando a quem andasse por esse trecho a possibilidade de estar sobre o rio como em um trampolim. Enquanto

conversávamos e nos refrescávamos na beirada, o jovem índio se colocou sobre esta parte elevada, observando atentamente os cimos das árvores e passou a emitir sons e grunhidos como o de alguns pássaros e animais: *yaaaohiii... uiaoê...*, numa escala entre os graves e agudos que escorregavam em glissandos, com pausas para que alguns pássaros respondessem, numa espécie de diálogo da Natureza. Esses intervalos eram também aproveitados para mergulhos, e a cada volta a cantoria tinha continuidade...

Que acontecimento era aquele?

No retorno do banho me aproximei do jovem índio e perguntei se aquela cantoria era algum ritual e o rapaz me respondeu:

“Eu canto porque bicho gosta”.

III

Canto porque bicho gosta

Canto porque bicho canta. Dos instantes de silêncio contemplo e quero alguma forma de integração, com sons que rompem querendo espacializar-me e pertencer. Para os bichos, espacializar-se e pertencer são um dado ou é como os represento? Séries de signos perpassam, com seus afãs de códigos. Das séries alguns pulsam menos ou mais, adquirindo intensidades que não me garantem a estabilidade almejada ou adquiram qualquer representação. Séries e mais séries não se encaixam nestas possíveis codificações. Todo o impulso construído quer induzir, como a fatalidade de um ‘mau destino’, ao anseio de explicar e controlar o mundo.

E, no entanto, nossos signos fixos nos escapam a todo o momento porque pulsam e orbitam, e cada pouso não é senão outro instante instável que tentamos aprisionar enquanto ele nos escapa. Outras configurações se aglutinam e novos estratos se enunciam. Já o símbolo parece trazer em si um complexo ‘vibrátil’¹ acionado a cada repetição pela potência imanentizadora do rito, que a cada apresentação atualiza antepassados, espíritos,

¹ *Thanks* pela feliz palavra, Suely Rolink!

predições de futuros num único presente, e nestes casos o símbolo puro (variação de códigos para as mesmas coisas) não é uma mera forma de representação, mas traz em si toda a síntese onde confrontos, dualidades, se resolvem em suas teogonias fundadoras na imanência. O que ocorreria a cada nova apresentação do símbolo? Qual seria a novidade de cada repetição dos símbolos, pois se não trouxessem novidades, qual seria a necessidade de repeti-los ‘infinitamente’?

Enquanto os signos são como células que migram, se combinam, transmutam em novas combinações implicativas, enquanto novas configurações se espacializam urgindo novas explicações, o símbolo já traz em si toda uma síntese que é acionada a cada repetição do rito: mesmidade que não é mesmice. Enquanto o ‘estremecimento’ das configurações desestabiliza permanentemente as hierarquias e os estratos, o ‘estremecimento’ do símbolo demonstra fortalece-lo mais ainda, operacionalizando a instabilidade dos signos, aglutinando a ‘mais valia’ de energia disponível.

“energia e espaço entre os códigos estão sempre a par desde que existe desorganização de uma ordem ou desagregação de uma estrutura vêm-se surgir forças livres, desligadas. Toda passagem de um estado a outro – o nascimento, a morte, o casamento, as iniciações a certas categorias de idade – faz vacilar energias que os ritos liberam e utilizam” (GIL: 1997, p. 19).

Os símbolos se dariam como complexos apriorísticos, ‘pulsáteis’, catalisadores energéticos que mobilizariam intensidades de energia e desagregariam as combinações sígnicas, desestabilizando os conteúdos representacionais. Séries de signos como num girar caleidoscópico, perfazendo combinações inestáveis e vibráteis, cujas repetições, de tempos em tempos, pelas ações ritualísticas condensariam, como ‘dínamos’, como transformadores elétricos das altas voltagens, deixando escapar linhas deste plus de energia, numa produção maquínica dos devires.

O rito faria a passagem dos pares duais constituídos culturalmente para o Uno, e todos os atos, repetidos de tempos em tempos introjetariam esta passagem imanentizadora naturalizando o acontecimento ‘eu canto porque bicho gosta’, puro gesto intensivo que se daria naturalmente, corpo aberto distante das formas de representação.

E o que nos espanta, afinal? Não podemos correr o risco de cair em um falso problema: de ir ao encontro do pensamento simbólico fabricado pela repetição do mesmo – imantado de símbolos das transcendências, com todas as referências que construímos sobre deuses, heróis, com uma estratificação de pensamento antropológico falseado pela filiação filosófica a que pertencemos, noções que criamos ou que nos ensinaram para capturar e justificar a natureza e a cultura.

Não se trata de um símbolo fixo, aprioristicamente dado, mas de um símbolo que reverbera forças, que pulsa: como a noção de *Maná*, várias intensidades de conteúdos para uma mesma forma. A força – *Maná* ou o *Maná* das coisas (espécie de energia que habita tudo). A relação entre o que existe e o disponível (o símbolo tradicional). Existe uma

relação entre o que existe e o disponível na noção de símbolo tradicional e um mito como constelação representável de significantes e significados disponíveis no mundo. Mas também existem outras coisas para além do universo de causa e efeito, zona de indeterminação em que o significado não vai referenciar o significante e será diluído pelas forças imanentizadoras.

Força-*Maná* com vários códigos (planta diferente de bicho ou sol, no entanto todos apresentam o mesmo conteúdo *Maná*). O que deve se amplificar é a noção de um simbólico que deverá abranger este estremecimento, esta reverberação de forças. Máquina de guerra é ir do ritual que difere o mito em multiplicidades extensivas, que vão mudando o conteúdo anterior, sua natureza (DELEUZE & GUATTARI: 1995).

O símbolo não sustenta este estremecimento nas suas fórmulas tradicionais, resvalando muitas vezes no reducionismo de Durand em *As estruturas antropológicas do imaginário*, (DURAND: 2001, pp. 31-32), recai ele mesmo no reducionismo do imaginário, ligando o símbolo ao imaginário por um viés psicológico de uma construção afetivo-representativa, onde se daria a passagem da linguagem da criança às formas onde se iniciaria a expressão centrada sobre as percepções e as coisas.

O autor faz uma crítica a Sartre, atribuindo-lhe o que chamara de ilusão semiológica, estabelecendo ligação entre classes de motivação imaginária às classes da experiência perceptiva ou da prevenção lógica. Durand (2001, p. 33), atribui uma maior importância às tentativas de repartição dos símbolos segundo os grandes centros de interesse de um pensamento perceptivo e ainda impregnado de atitudes assimiladoras nas

quais os acontecimentos perceptivos não passam de pretextos para os devaneios imaginários.

Deleuze muda o foco, do pertencimento a uma categoria, seja ela ‘racional’, ‘imaginário’, ‘psicologia’, etc., para o que ele chama de ‘campo transcendental’:

“Que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência desde que ele não remeta a um objeto nem pertença a um sujeito (representação empírica). Também se apresenta como corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem o eu”. (DELEUZE: 1998).

Deleuze afasta a questão como elemento da sensação (empirismo simples), aproximando tal campo de uma ‘corrente de consciência absoluta’, como passagem entre sensações existentes como devir, como aumento ou diminuição de potência, que se exprimiria enquanto vitalidade infinita, por tudo difusa, ao atravessar da consciência por este campo, sem que ninguém a possa revelar. Aqui o transcendental é puro plano de imanência, pois escapa a todo o transcendente relativo a sujeito e a objeto ‘o plano de imanência não se define por um sujeito ou objeto capaz de o conter’ (DELEUZE: 1998).

Existiria então uma imanência simbólica ou o símbolo como elemento catalisador ou ‘acelerador de partículas’ dessa ‘usina atômica’ chamada campo transcendental?

O pensamento imanente não se daria como descrição da experiência, mas narrativa de experimentação que sai fora do tempo e da representação. Mas como descrever campo de imanência enfrentando a questão que está fundada nela mesma por uma idéia de símbolo ou mito? Embora persista o impulso de achar um campo representacional simbólico, ele não é suficiente ou abrangente o suficiente para explicar que aboliria toda a passagem, e como acontecimento justificaria ‘cantar porque bicho gosta’: consciência co-extensiva subtraída a toda a revelação, imanência da imanência – imanência pura ou absoluta, potência e beatitude completa, que não depende de um ser ou um ato, consciência imediata absoluta, ou seja: é gesto intensivo, pois não exige ação imanentizadora, se dá naturalmente, não é produção. (DELEUZE: 1998).

Ocorre um a-significado, um significante para vários significados, ou ainda significantes que têm vários significados, ou simplesmente significante sem significado. No sentido do simbólico convencional, significante e significado se engendram na lógica do sentido específico que quer ‘falar’, se explicar. O índio não estaria com o pensamento no símbolo, ele não mora no símbolo. É a partir de uma experimentação, não da experiência que fala ao sujeito. O dia-a-dia da imanência no diário do antropólogo que não dá conta dos planos que saltam na vida cotidiana, corpo que se faz falar conforme o encontro, subjetividade da exterioridade da criação. Corpo que não fala, mas faz falar.

Vejamos um belo texto de Smohalla, fundador da religião dos Sonhadores da tribo dos Nez Peré, às margens do Rio Colúmbia (EUA):

“pedes-me que cave a terra, pois hei de eu empunhar uma faca e rasgar o seio de minha mãe? Se assim for, quando eu morrer ela não me acolherá em seu peito a fim de nele repousar? Pedes-me que escave o solo em busca da pedra. Pois poderei eu escavar debaixo de sua pele a fim de lhe colher os ossos? Depois quando eu morrer, não poderei entrar em seu ventre a fim de renascer?” (RUBY & BROWN, 1989, p. 22).

O que pareceria a nós como transcendente (a terra), condensaria, na verdade, a idéia da repetição, para produzir novos fluxos num ‘eterno retorno’ imanentizador, e não na noção da terra como transcendência? Terra pulsátil, para o índio, a transcendência seria concreta e atingível, enquanto para o branco seria ‘inatingível’ – sentido da purificação. Terra como liame no sentido agregador de ação horizontalizadora, imanentizadora: terra humana. Terra nossa mãe, grande útero que nos recebe de volta quando morremos e dela renascemos: morte e vida no mundo dos viventes, cujo absoluto se desfaz, gerando novas formas. É a inversão do declínio (JULIEN: 1997, pp. 96-101), que nos fala desses opostos entremeados em que o sobrepujar de um despotencializa o outro, e ao atingir seu ápice anuncia em si o seu declínio: em quase anulando seu oposto e potencializa ao máximo e o intensifica.

Em *Araweté: os deuses canibais* (CASTRO: 1976, p. 193), Eduardo Viveiros de Castro nos fala de que neste povo todo dualismo mascara uma tensão triádica, e que o feixe de oposições apresenta uma feição de classificação politética e deve ser entendido como incompleto, pois eixos semânticos adicionais a eles se agregarão. Diz-nos também que não

encontramos senão uma situação mais baixa nos caminhos entre céu e terra, que para nós estabelece um maior antagonismo, um eixo mais vertical: o céu como o mundo das almas.

Entre os Araweté o eixo vertical se reveste de temporalidade (*op. cit.*, p. 97), onde ocorre a oposição vivos/mortos, começo/fim do mundo. Mas é o mundo terrestre que recebe maior elaboração, numa dualização aldeia/mata ou terra/água. A mata pode ser este céu mais imanentizado (aqui ao lado), onde habitariam as almas (o mundo das almas habitaria ao lado e não em cima, um céu perfeitamente acessível).

Encontraríamos aqui ações modalizadoras de tal esforço imanentizador, enfraquecendo ou diminuindo a oposição dos pares duais que seriam apenas intensidades modalizadas em diferentes graus, e não dicotomias opositivas. Neste aspecto o símbolo puro ou ‘símbolo vibrátil’ exerceria sua função opositiva.

“Certas coisas são infinitas em virtude da causa da qual elas dependem e, no entanto, quando as concebemos abstratamente, elas podem ser divididas em partes, e serem consideradas finitas, algumas outras, finalmente, podem ser chamadas de infinitas, ou se preferir, indefinidas, porque não podem ser igualadas por algum número, mesmo que possamos concebê-las como sendo maiores ou menores” (ESPINOSA: 1989, p. 42).

Todo número, todo estrato absolutizado não admite estremecimento em seu solo. Espinosa teria previsto esse ‘imponderável’, essas oscilações do pensamento como as das notas musicais dos instrumentos musicais não temperados, cujas notas escorregam e

escapam constantemente, admitindo sua própria imprecisão, mas abrindo toda uma gama de possibilidades muito ricas. Toda nota soa com seus harmônicos, ou seja, ressoam com as subdivisões acústicas da nota; outros grupos de notas compõem um conjunto harmônico dentro da própria nota e ressoam promovendo o encontro, ou acontecimento, a multiplicidade. Se uma nota é tocada com mais ou menos intensidade, afetará a emissão de todo o grupo harmônico, mesmo em se tratando da mesma nota (música espectral). Os estudos da música espectral nos dizem que as notas, mesmo sendo iguais, se vibrarem em intensidades diferentes, emitirão conjuntos resultantes de notas diferentes. Assim, as notas, como os conceitos, não formariam individualidades, não seria possível conceber essência sem existência, que habitariam num mesmo plano.

Dentro da esseidade da nota musical, algo de sua natureza vibra e oscila, e dependendo da intensidade produz diferentes agenciamentos e efeitos, subdivisões da nota com outros sons. Uma nota, uma multiplicidade ou diversas combinações caleidoscópicas de multiplicidades possíveis. Viveiros de Castro (CASTRO: 1976) acena à idéia de um perspectivismo ameríndio: enquanto o pensamento ocidental coloca a natureza como sendo universal e comum às diversas culturas, para o índio o que nos une a todos, seres vivos, é uma mesma cultura, mas com naturezas particulares que percebem o universo e sua rede de relações sob seus pontos de vista.

Um animal se enxerga como humano e neste sentido um homem pode ser sua presa, seu animal a ser caçado. O animal tem uma cultura como a nossa, pois nos une o sentido gregário, a constituição de famílias, o chefe do grupo, a busca de alimentos, nossas crenças

e instinto de preservação, reprodução, etc. nossa cultura e auto-referência humana seriam o mar ao qual pertencemos.

Assim, a Terra é humana ('nossa mãe'). A onça na qual pode viver a alma de um ancestral ou uma árvore, ou ser uma das manifestações do Pajé. São várias as referências a homens que se transmutam em árvore ou vice-versa. Para os xinguanos, Mavutzinim pode não ser um deus, mas um herói fundador que veio pôr o mundo em ordem, cada coisa em seu lugar.

Conta o mito que, para não ser morto, prometeu dar à onça duas de suas filhas, o que o levou a ter várias filhas a partir de troncos de árvores, das quais só duas se casaram. Uma delas morreu por ter se recusado a comer piolho. A formiga tirou dela o sol e a lua, que queriam que ela voltasse a viver, e pegaram um tronco para fazê-la viver. Por essa razão mitológica, o *Kwarup* ritual, celebração que une todo o Xingu, utiliza troncos de árvores, cada uma representando um morto a ser homenageado.

Se para nós parece ser estranho e irracional que as coisas se dêem assim, através de um continuum intensivo de modulações desta intensidade, seria possível que o tronco, habitante do universo dos humanos (nutre-se, cresce, se reproduz, adoece, morre, atributos dos humanos), se transforme em filhas e que em outro grau dessa modulação ressurgisse uma filiação sol-lua.

Seria natural, por conseguinte, no *Tupã Tenondé* (KAKÁWERÁ-JECUPÉ: 2007, p. 67), que conta o mito de criação do mundo segundo a tradição guarani: “nosso pai para

conhecer as profundezas dessa terra fez-se tatu. Os tatus que vemos hoje são reflexos de nosso pai primeiro”. Para dar conta dessas articulações, o grande desafio estaria numa outra forma de pensar fora da ordem racional, construindo ou intuindo os liames que nos facilitariam a entrada para descobrir um pensar-outro subjacente em nós e fazer uso dos meios possíveis que nos aproximem disso, fugindo da transcendentalização eu-outro: redescobrir as dobras mesmas deste pensamento onde toda a razão escorrega e nos escapa.

Poderíamos mesmo usar o artifício conceitual do enunciado da tese no que se refere a ‘crescentes modalizações’ que vão, como na música impressionista, fugindo da tonalidade através de mais freqüentes modalizações até se enunciar o impasse da atonalização.

“Quando a vida foi criada, todos os seres se comunicavam numa mesma língua, o que facilitava a união entre espécies diferentes. E mais ainda, por trás da aparência diversa residia uma semelhança niveladora: todos eram uma concretização do fenômeno da vida, e mais, eram mortais e possuíam uma alma. O fundamento que os animava era o mesmo e a diferença de aspecto pouco significava, daí serem comuns os casamentos de homens e mulheres com onças, jabuti, gavião, arara, saúva, jacaré e abelha. Temos o exemplo da seguinte história: um dia, quando as duas mulheres de Waytsó-It foram à roça, encontraram no caminho um rapaz bonito, todo enfeitado com colar, brinco, cinto. Quem será esse? - perguntaram entre si. Criando coragem, falaram com o desconhecido, indagando quem era e o que fazia ali. No que respondeu: sou o jacaré. Vim aqui para namorar vocês. Depois de muitos agrados, ele foi com uma delas até o mato, onde namoraram. Logo em seguida levou a outra. Satisfeitos, se despediram. As moças o acompanharam até a beira da lagoa, onde ele se transformou em jacaré e mergulhou nas águas, prometendo voltar no dia seguinte.”(BARUZZI & JUNQUEIRA: 2005, pp.147-161).

Para os Kamaiurá (que contam essa história), não há necessidade de justificar o namoro entre mulher e jacaré, ficando evidente que se trata do encontro de dois seres constituídos de igual fundamento. Em outra versão do mesmo mito, relatada pelo pajé Kamaiurá Sapaim, os índios explicam a igualdade básica dizendo: elas chegaram, então ele (o jacaré), tirou a pele dele e ficou igualzinho à gente, muito bonito.

Outras aproximações: do Vedanta empresto o conceito de *advaia* (não-dualidade). Sua pretensão totalizadora busca a superação da dualidade sujeito-objeto através da prática meditativa. A dualidade seria uma ilusão (*Maia*), e não uma realidade. Tudo seria uma mesma consciência, esta a realidade imanente.

O médico Larry Dossey, em entrevista à Revista Thot, através de evidências experimentais da física quântica extrai a hipótese que me parece instigante e interessante, de um não-lugar da consciência (experiências não localizadas no espaço e tempo; eventos não locais ocorrendo de fato no nível quântico; fótons mudando de direção ao mesmo tempo que outros fótons, estes diferentes o suficiente para que não pudessem ter tido qualquer informação desta mudança, pois não conseguiriam transmiti-la instantaneamente e simultaneamente). Dossey nos informa sobre experiências realizadas em Princeton por Robert Jahn, por mais de dez anos, nas quais pessoas enviavam mensagens telepáticas de longa distância que seriam recebidas três dias antes delas terem sido enviadas (BRAUDE: 1995: 61).

Pouco importa a verdade questionável das experiências, mas falar de imanência é algo de que buscamos aproximações que sempre nos escapam, são como configurações provisórias, constelações... Estamos tratando de um campo de multiplicidades conscientes e inconscientes, consciência maquínica e não mecânica. A partir das evidências destas experimentações, Dossey rompe com a idéia baseada no espaço e tempo lineares, na estratificação do corpo, dando ao cérebro como que uma hierarquia superior, com suas sinapses, mas que na verdade existiriam na imanência, ou seja, num ‘não-lugar da consciência’ identificável. Fenômenos ocorreriam ‘imediatamente à distância, não mediados por nada’. As mentes seriam transmissores e captadores, transformadores e adaptadores desta consciência imanente, e assim se estenderiam no espaço, avançariam e retrocederiam no tempo, infinidade no âmbito espaço/tempo.

Voltamos assim ao campo das multiplicidades, da consciência-imanente. Os anjos e deuses nos habitam e também habitamos neles, assim como a natureza e seus seres. “Convenhamos que o desejo e pensamento conectam de modo disciplinado ou intempestivo, um ponto a qualquer outro dos universos, podendo fazê-lo numa espantosa velocidade”. (ORLANDI: 2002, *mimeo*).

Ou em *O que é filosofia?* (DELEUZE & GUATTARI: 1992). “O problema do pensamento é a velocidade infinita”, referindo-se aos movimentos que delineiam e esfumam as determinações. Um conceito surgiria da evanescência de outra determinação. Seria pela ação desta velocidade infinita que todo o efeito cristalizado se dismantelaria,

caotizando todas as noções continuamente, possibilitando permanentemente outras e outras aproximações.

Todo o pensar, toda a representação viriam carregados de constelações e satélites caotizadores. “Como entender precisamente que a velocidade infinita opere como condição de uma consistência cuja dissolução ela não pára de promover” (DELEUZE & GUATTARI: 1992, p. 42). Todo conceito é um esforço extraordinário, um *pool* de variações variantes. A noção de dualidade faria parte de um esforço organizador e normativo das instâncias que nos separam enquanto formas ou manifestações. Esforço-me assim em identificar pontos de contato que facilitem a compreensão de tais processos de pensamento, escapando de toda ordem de representação ou noções culturais apriorísticas. Em Deleuze, a não-imagem do pensamento ou plano de imanência, presta-se a não operar com conceitos.

“Ele implica uma espécie de experimentação tateante, o seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis, são meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso”. (DELEUZE & GUATTARI: 1992, pp. 46-47).

Lévi-Strauss nos fala de um ‘excedente de significação’. Existiriam funções semânticas de certos significantes a que não corresponderiam significados precisos referenciáveis. No pensamento caberia o não-sentido tanto quanto os vários sentidos e a transversalidade de códigos. A idéia de um significante flutuante nos daria a noção de

pairar entre um código e outro ou de um código a outro. Posso ter vários códigos simbólicos (vários códigos para vários sentidos, como por exemplo na noção de *maná*, que poderia ser energia vital, força, para algumas populações aborígenes, ou simplesmente tudo e nada, o que produz um símbolo zero ou símbolo ‘vibrátil’). O significante disponível e o significante referenciável se complementam, dando condição para o pensamento simbólico. “Desagregação de estrutura faz surgir forças desligadas (livres). Toda a passagem de um estado a outro faz vacilar energias que os ritos libertam e utilizam”. (GIL 1997).

Segundo esse mesmo universo cultural, tudo o que se move é vivo (vento, água, árvore, animal, homem, etc.), pois movimento é vida. Existe um esforço de cultura no sentido de naturalizar essa relação de parentesco. Lévi-Strauss, no capítulo V de *Totemismo Hoje*, nos relata esse mito Sioux:

“(...) cada coisa, ao se mover num ou noutro momento aqui e lá, marcam um tempo de parada. O pássaro que voa pára num lugar para fazer o seu ninho, e no outro para repousar. O homem em marcha pára quando quer. Assim o deus parou. O sol tão brilhante e magnífico é um lugar onde ele parou. A lua, as estrelas, os ventos, são onde ele esteve. As árvores, os animais, são todos os seus pontos de parada e o índio pensa nesses lugares e para eles dirige suas preces, a fim de atingirem o lugar em que o deus parou e obterem sua benção”.(LÉVI-STRAUSS: 1986).

Assim, o parentesco (nas questões totêmicas), o clã se ligaria ao animal: o animal como parente e que nos aparenta entre si, os filhos deste clã, para além da consangüinidade.

Poderíamos supor esta entre outras ações da cultura, realizando uma acumulação graduada de elementos produtores do parentesco, que começariam no parentesco mais distante árvore/homem, sendo a árvore um ente humano; ou onça/homem, sendo a onça um ente humano mais complexo. A onça poderia ser um pajé, assim se manifestando, ou a avó, um antepassado, um totem ou uma caça. Toda essa carga gradativa e cumulativa do humano que vem desde as formas mais simples, carregaria também a energia plasmada do divino, comum ao sol, à árvore, à onça, ao homem: modalizações cumulativas do humano.

Não pretendo, diversificando a exemplificação, generalizar todo o universo indígena. Apenas, através de exemplos ou fragmentos, depor sobre esforços e processos nesse sentido das naturalizações, ou seja: ações imanentizadoras presentes nas culturas ou que naturalmente fazem parte delas. Esse esforço não se estenderia, por exemplo, ao universo cultural asteca, realçador da oposição dos contrários, engendrador de lutas violentas “entre o dia e a noite, o calor e o frio, o sol e a lua, o bem e o mal” (DONATO: 1973, p. 10).

Em seu *Xamanismo, Técnicas Arcaicas do Êxtase*, Mircea Eliade (ELIADE: 1997), apresenta o estado religioso que escapa a toda forma de representação, delineando gestos, com suaves aproximações, contornos e mergulhos, podemos perceber nuances de movimento vivo, de multiplicidades, de ambiência de devir, mas que sempre fogem à captura. Cada um é muitos em erupção contínua, continuum de movimentos como o de uma música medieval que não enuncia ou sugere começo ou final, como se cada música fosse a continuidade de alguma outra, e seu término se continuasse em outra, permanentemente escapatória, fugindo de intentos representacionais.

Podemos reconstruir apenas estados provisórios de movimento perpétuo para demarcar a passagem ou a ‘imantação do deus que por ali passou’. Mas o deus segue seu movimento. Viveiros de Castro nos diz:

“a proposição presente nos mitos é: os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, a humanidade é o fundo comum da humanidade e da animalidade. Em nossa mitologia é o contrário, nós humanos éramos animais e deixamos de sê-lo, com a emergência da cultura”.(CASTRO: 2001, p. 481).

Para nós a condição genérica é a animalidade. Todo o mundo é animal, só que uns são mais animais que os outros, e nós somos os menos. Nas mitologias indígenas, todo mundo é humano, apenas uns são menos humanos que os outros. Vários animais são muito distantes dos humanos, mas são todos, ou quase todos, na origem, humanos, o que vai ao encontro da idéia de animismo, a de que o fundo universal da realidade é o espírito. Para Viveiros de Castro, a condição meramente genérica continua, apenas se inverte, mas não avança na questão. O que nos igualaria seria a condição do humano, e não a condição animal. Cheira a estratificação. Mas será?

IV

Sonho e Despertar

Sobre o controle dos sonhos: segundo os xamãs mexicanos existiria uma diferença, traduzível do espanhol, entre o ato de sonhar e o ensonhar. No sonho, a pessoa não seria dona de si mesma, suas visões seriam como:

“bolhas isoladas sem conexão entre si e sem memória do eu. No entanto, o hábito o levará a sonhar que você é você mesmo, embora possa aparecer velho ou novo, homem ou mulher, valente ou covarde dotando-se de uma plasticidade cujo eu-móvel torna-se apenas um ponto fixo de referência que se move ao acaso. Estar desperto ou dormir? No primeiro caso, a atenção flui com a continuidade e no segundo de forma errática, com participação mínima da vontade, pois ao despertar veste sua personalidade como uma camisa e sai para cumprir as tarefas rotineiras, porque não sabe que pode fazer de outra forma”. (TORRES: 2003, pp. 124-139).

O relato envereda por uma perspectiva relativista do que se entende por sonho ou realidade, já que poucos questionaram se o mundo que percebemos seria tão real quanto parece. Enquanto sonhamos, toda essa realidade nos parece real.

A proposta xamânica, na tradição Tolteca, como em outras inumeráveis tradições xamânicas, é enfatizar o ‘caos perceptivo’ de um sonho comum em um espaço prático, onde se agiria ativamente com inteligência, por uma técnica consciente que nos remeteria ao sonho como ser ativo (ensonho), através de uma sustentação da visão, seja qual for, e poder retornar a ela quantas vezes se fizer necessário para sua efetiva exploração e análise. Poderia inclusive marcar um encontro com outras consciências, ao que os xamãs chamam de ‘espreitar’.

Atos dos quais pode-se dar seguimento consciente e coerente, como se faz na vigília. A plasticidade do sonho é mantida e a consciência se expande. Pode-se apreender conhecimentos e realidades em diferentes espaços, distantes geograficamente entre si. Seria nesta realidade do ‘ensonho’ que os pajés aprendem os ensinamentos de medicina das plantas, curas ou transporte consciente para localizar uma criança perdida na floresta, por exemplo.

Para diversas culturas nativas, a natureza dispõe de recursos necessários, ela não os esbanja: ou seja, sonhos e ensonhos existem para serem utilizados, dentro de um espaço mais abrangente, com maior amplitude de síntese e com maior intensidade. Tal estado permitiria *revisitar* momentos dramáticos de nosso passado e nascimento, trazendo luz sobre diversas circunstâncias obscuras, adquirindo plena consciência de seus processos e

podendo interceder para mudar seus cursos e conseqüências em nosso processo anímico – o que neste caso se aproximaria talvez de novos quadros hipnagógicos descritos como o instante antes de cair no sono, mas no qual mantemos por uma fração de instantes a consciência da vigília.

O controle desse momento permite-nos conscientemente atingir regressões temporais com riqueza de detalhes. O ‘corpo’ com o qual se percebe o sonho seria nosso ‘lado físico que vive num mundo imaginário’ ou ‘corpo de energia’ (TORRES: 2003, pp. 124-139).

V

Um Cognicídio

Ou o lento caminho de se abrir a uma realidade não comum, que se estabeleceria por um gradual escape do nosso cognicentrismo ou este vício, construído desde as bases da existência de a tudo codificar.

O esforço de compreender uma realidade estranha, incomum, que desde o início nos escapa dos códigos vigentes é o que nos convida à realidade xamânica, base e matriz de qualquer esforço no sentido de compreender um pensamento que tem diversos pontos comuns, nas diversas partes do mundo, em suas concepções, como nos chama a atenção Mircea Eliade em suas *Técnicas Arcaicas do Êxtase*.

Fugir do etnocentrismo a partir de noções relativistas nos facilitar ir por este caminho, aprendendo a fazer esse ‘estranhamento’ do pensamento pensar a si mesmo, como um personagem que sai do controle do próprio ator ganhando vida própria.

Michael Harner, em *O caminho do xamã* (HARNER: 1995, p. 17) nos fala de um ‘relativismo cognitivo’, exercido através do conhecimento empírico da experiência.

VI

Sobre Relativismos

Muito antigo é o embate, na Etnologia, que iniciará o seu caminho na compreensão das lógicas internas que constroem valores e culturas totalmente diversas entre si, no estudo dos diversos povos em vários cantos do mundo, buscando os caminhos da aceitação, livres de juízos de valores pré-estabelecidos, (tais como de ordem moral – cristã, judaica, agnóstica, marxista, etc, ou ética) e coerências que os justificassem.

Este mesmo relativismo é acusado de niilismo, por levar ao extremo de uma zona de abolição de valores pelos quais se estabelecem as diferenças entre as culturas, diferenças tais que constroem e sustentam toda diversidade. Que espécie de caos se estabeleceria numa hipotética abolição através de tal ‘admiração’ pelos valores das mais diversas alteridades, que de tão relativos os nossos valores não se sustentassem mais. Mas, como nos diz Clifford Geertz:

“Não foi a teoria antropológica como tal que fez nosso campo de investigação parecer um argumento poderosos contra o absolutismo no pensamento, na moral e no juízo estético, mas sim os dados antropológicos: costumes, crânios, vestígios arqueológicos e léxicos. (...) Aquilo que os chamados relativistas querem com que nos preocupemos é o provincianismo – o perigo de que nossa

percepção seja embotada, nosso intelecto seja encolhido e nossas simpatias sejam restringidas pelas escolhas excessivamente internalizadas e valorizadas de nossa sociedade” (GEERTZ: 2001, pp. 49, 50).

Ou ainda:

“Toda avaliação é relativa a algum padrão, seja qual for, e os padrões derivam de culturas”. (GEERTZ: 2001, p. 52).

Já os anti-relativistas, ciosos de suas bases ou dados extraídos das ciências (Biologia, Botânica, Anatomia, etc), criticam o que Geertz chama de “morte mental por excesso de energia”, ou seja: “Tudo é tão importante e, portanto, tão insignificante quanto todo o resto”. (GEERTZ: 2001, *ibidem*).

Um mundo relativista de valores abriria supostamente a guarda para toda a sorte de aventuras totalitárias, por absoluta ausência de julgamentos de valores. Os mesmos conceitos serviriam para combater as formas de discriminação e racismo, levados a extremos que tornariam todos os valores tão desimportantes que quaisquer valores poderiam ter argumentos justificáveis para se impor em alguma ‘ordem do mundo’.

Por outro lado, os anti-relativistas por vezes, alimentados de dados biológicos de pesquisas, sofrem da tentação de sofismar invariáveis biologicistas ou ‘constantes biológicas e culturais pan-humanas’, advogando uma sorte de universais, numa espécie de sacerdócio interpretativo, como diz Deleuze:

“O sacerdote interpretativo, o adivinho, é um dos burocratas do deus-déspota. Surge um novo aspecto da trapaça, a trapaça do sacerdote: a interpretação estende-se ao infinito e nada jamais encontra para interpretar que não seja uma interpretação. Assim, o significado não pára de fornecer novamente significante, de recarregá-lo ou de produzi-lo. A forma vem sempre do significante. O significado do último é então o próprio significante em sua redundância ou seu ‘excedente’”. (DELEUZE & GUATTARI: 1997, pp. 64-65).

Trata-se de um círculo entrópico que se fecha em si mesmo, impedindo que novos círculos surjam ou se realimentem da troca permanente de signos emitidos que deslocam e tornam instáveis todas as formas de cristalização. Girar e pairar num para-códigos para fugir até da cristalização que é o pouso e descanso a que estamos tentados, mesmo quando simpatizamos com os relativismos. O ‘tudo é relativo’ também nos remete a um transcendente. Talvez para-simpáticos para estarmos permeáveis às oscilações que não nos remetam aos códigos introjetados que não reconhecemos em nós mesmos, e nos deixamos aprisionar em um instante, perdendo a percepção do que é permanente, estremece e oscila...

Nada é ‘comparável’. Tudo ‘é’ na tensão permanente de deixar de ser. Do *sendo* ao *deixando-de-ser* as coisas devêm.

O que busco, por mais *indizível* que pareça, é uma formar de ‘capturar sem captura’, ou como nos diz Deleuze:

“Não existem, entre a ação e a fala, apenas relações extrínsecas diversas, de forma que um enunciado possa descrever uma ação no modo indicativo, ou antes, provocá-la em um modo imperativo, etc. Existem também relações intrínsecas entre a fala e determinadas ações que se realizam quando estas são ditas, ou entre a fala e determinadas ações quando falamos (o ilocutório). (...) São esses atos, interiores à fala, essas relações imanentes dos enunciados com os atos, que foram chamados de pressupostos implícitos ou não-discursivos, diferenciando-se das suposições sempre explicáveis nas quais um enunciado remete a outros enunciados ou, antes, a uma ação exterior.” [Grifos meus]. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 14).

Mais adiante, Deleuze nos fala da impossibilidade de conceber a linguagem como código que é o que torna possível uma explicação ou a fala como comunicação de uma informação, pois *afirmar* não seria *informar*, mas efetivar atos específicos imanentes, necessariamente implícitos; a fala que não poderia se definir por sua significação primeira “são o sentido e a sintaxe da língua que não se deixam definir independentemente dos atos de fala que ela pressupõe” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 15).

Na vivência deste acontecimento do adolescente indígena que busco narrar, uma grande questão também se enuncia: “(...) o sentido e a síntese da língua que não se deixam definir independentemente dos atos de fala que ela pressupõe”. Ilocutórios da fala, incapturáveis de algum código ou semiótica pré-significante, codificações naturais que operariam sem signos, sistema para-códigos, ou signos que remetem a signos como um espelho interminável que se reflete a si infinitamente. (*Las niñas* de Velásquez até que o sucessivo espelhamento explodisse a imagem...).

Será tudo codificável dentro do regime sígnico ou às vezes apenas intuível por alguma percepção da sensibilidade, por alguma vivência aonde qualquer regime sígnico escapa de qualquer representação espelhável ou designável nun universo já conhecido ou dedutível por nós? Ou uma pura intensidade para-códigos que nem como um sistema se estabeleceria, dadas as multiplicidades crescentes, deslocáveis e variáveis ou que pudessem saltar infinitamente de uma dinâmica a outra, para fora de seus próprios círculos concêntricos, possibilitando sua constituição como um regime qualquer, um sistema qualquer codificável ou representável.

Ou como nos diz Deleuze:

“Várias formas e várias substâncias de expressão se entrecortam e se alternam. É uma semiótica segmentar, mas plurilinear, multidimensional, que combate antecipadamente qualquer circularidade significativa”. (DELEUZE & GUATTARI: 1997, vol. 2, p. 69).

Faria parte de uma estratégia de conservação dessa liberdade de a-signifância o fato de, freqüentemente a fala, o discurso, o rito, transitarem concomitantemente ou resvalarem rapidamente de uma forma a outra, como da fala à dança? Da consciência mesma do impróprio da significação ou da representação para dizer o indizível? Impregnaria essa noção ou atitude – a cultura e nas diversas manifestações desse nomadismo que verificamos? Não à toa, uma criança peralta de uma família Kamayura não será

repreendida, mas ao fazer algo inadequado será simplesmente mudada de lugar: nomadismo psicológico?

Índios mudam de nome várias vezes, mudam de aldeias ou queimam sua linda panela de cerâmica meticulosamente pintada e decorada durante semanas, sabedores que no primeiro cozimento toda sua arte desaparecerá no fogo: o efêmero, tudo em permanente mudança e câmbio de formas, o que não desmerece a necessidade da beleza realizada, por um instante que seja...

E, voltando ao nosso adolescente-índio: os gestos e atos sagrados não estão destituídos do ato de jogar (ou brincar!), muito pelo contrário, como nos diz muito apropriadamente J. Huizinga: “no conceito de jogar/brincar, se compreende do melhor modo a unidade e inseparabilidade de fé e incredulidade, a aliança dos sagrados com a simulação e a brincadeira”. (HUIZINGA: 2005, pp. 40-41).

Também nos diz, mais adiante (HUIZINGA: 2005, p. 42), que, quando se estabelece numa forma religiosa, uma suposição entre suas coisas de ordem diferente como homem e animal, não basta a idéia de uma ‘união simbólica’ no rito, já que no rito, o homem devém-animal, relação esta em que ele *é* um animal, enquanto que para nós pode parecer que é uma relação de ‘jogo’ ou ‘brincadeira’.

Na verdade, no rito, o índio não conhece diferença conceitual entre *ser* e brincar ou entre *ser* e jogar, não sabendo de identidade, imagem ou símbolo. Brincadeira jogo sagrado ou consagrado...

VII

Relato de uma experiência da sauna sagrada indígena com o xamã Sthan Xenian

Pertencia, à época, a um grupo de estudos xamânicos onde alternávamos os ensinamentos teóricos com as experimentações práticas. Sthan, neto de uma pajé indígena do Brasil, cedo herdou as tradições de seu povo e passou a freqüentar outras culturas ameríndias, com as quais travou contato, aprendeu e dialogou. Em uma oportunidade de intercâmbio entre nações indígenas, foi viver alguns anos entre os navajos e se tornou adepto de um pan-indigenismo xamânico.

A prática do dia demandava alimentação leve, só à base de frutas. A sauna é construída de um entrelaçamento de bambus, de forma radial e segundo o que se diz, permite a circularidade da energia, e obedece uma proporção definida. Aqui foi recoberta com toldos, ao centro um buraco na terra, onde são colocadas pedras incandescentes trazidas de um fogo em um buraco próximo da sauna.

Deste buraco do fogo à entrada da sauna, caminham-se poucos metros em linha reta, e alguém fica encarregado, de tempos em tempos, de trazer novas pedras incandescentes para manter a sauna sempre quente.

Para se entrar na sauna é necessário rastejar, pois a entrada é pequena e baixa. A idéia é proporcionar uma vivência de renascimento.

Muitas pessoas entram em um espaço pequeno (umas vinte pessoas, neste caso) e são obrigadas a se encolher e entrelaçar pelo pouco espaço existente.

Eram jogadas ervas aromáticas sobre as pedras, às vezes jogava-se água nas pedras, o que esquentava muito o ambiente, no limite do insuportável, e nos obrigava a nos refrescarmos no chão úmido. Cantavam-se cantos indígenas e assim passamos toda uma noite e ficamos surpreendidos ao sairmos com o dia já claro, rastejando pela lama da entrada da senda/oca/sauna, pois toda uma noite havia se passado e a sensação era de que haviam sido umas poucas horas...

VIII

O mundo interior é a porta por onde entre entram os viajantes xamânicos

É referido em várias narrativas como um buraco na terra onde se adentra, uma caverna que dá entrada para esta dimensão. Ou por um buraco que se abre no chão por onde se sai, como a Alice dos mundos subterrâneos, em que se entra para enfrentar toda sorte de desafios e as noções de tempo se tornam plásticas, e as dimensões também.

Seria o buraco de Alice essa porta, por onde tão facilmente entram as crianças e aonde talvez elas habitem a maior parte do tempo? a entrada para a viagem xamânica é como uma fenda na pedra, ou uma porta que se abre e dá passagem para um outro lado, aonde podemos crescer e ficar do tamanho da montanha ou do obstáculo a ser removido, ou então diminuir até atingir o tamanho de uma célula, atingir a dimensão necessária para se chegar ao objetivo a ser enfrentado.

E a esta expansão da consciência (e ela se expande mesmo que a noção de nosso próprio tamanho diminua, nos faz indagar, como Alice “eu era eu mesma quando me

levantei hoje de manhã? (...) mas, se não sou eu mesma, então quem é que eu sou?”
(CARROLL: 1980, p. 75).

Um ‘eu’ que se preserva apenas na consciência subjetiva de um eu que assume uma identidade plástica que pode até ver seu próprio corpo inerte e à distância, e saber que um corpo não é um eu, e viajar por um mundo como uma pomba, onde, se você procura ovos para comer, pouco importa se você é uma menina ou uma serpente. (CARROLL: 1980, *ibidem*).

Rosno quando estou satisfeito ou quando estou com raiva? Balanço a cauda quando? Tudo dependerá se estou sendo um cão ou um gato...

E a noção de um eu muitas vezes se assemelha ao sorriso de um gato sem o gato...

E, no entanto, é necessário entrar no combate das profundezas aonde as noções se distorcem, monstros nos tragam, palavras se comem para que se chegue à superfície e se a conquiste.

“Os movimentos de afundamento e estranhamento dão lugar a leves movimentos laterais de deslizamento, os animais das profundezas tornam-se figuras de cartas sem espessura. (...) Puros acontecimentos escapam dos estados de coisa”. (DELEUZE & GUATTARI: 1997A, p. 34).

Ao se deslizar se passa para o outro lado, inverte-se o direito e o avesso, conquistam-se superfícies ao lado de outras superfícies, contiguamente e se escrevem histórias-ao-lado com passagens permeáveis entre elas, a partir de um dado comum entre elas. O que determina a canção é o acontecimento, ou é o acontecimento que determina a canção?

Quais são suas portas de concomitância, deslizamentos que abolem profundidades, alturas e baixios, deuses e mortais, homens e natureza? O filme que se representa se enrola na superfície. A superfície não abole o não-senso e a cintilância dos acontecimentos puros,

“entidades que nunca terminam de chegar nem retirar-se. Os acontecimentos puros e sem mistura brilham acima dos corpos misturados, acima de suas ações e paixões emaranhadas. Como um vapor da terra, desprendem na superfície um incorpóreo, um puro ‘expresso’ das profundezas; não a espada, mas o brilho da espada, o brilho sem espada como sorriso sem gato”. (DELEUZE & GUATTARI: 1997A, *ibidem*).

A multiplicidade dos não-sensos do mundo é o paradoxo de Lewis Carroll que chegou à ciência quântica: volumes, superfícies, profundidades e dimensões que se dobram e se desdobram, onde a realidade que vivemos e suas categorias são o que nos torna palpável e plausível nossa vida enquanto enredo de um personagem sonhado por algo ou alguém que desconhecemos.

IX

O que escapa da captura

Se por um lado a construção capitalística é esquizofrenia, como nos argumenta Deleuze-Guattari em *O Anti-Édipo* (DELEUZE & GUATTARI: 1996), porque dependeria da decodificação dos fluxos até seu mínimo divisor comum, ele operaria toda a sua reorganização em novas combinações avassaladoras de códigos.

É de se supor, que para o universo xamânico, (que influencia toda a cultura ameríndia) parte-se da percepção de que existem universos coerentes muito além dos códigos e não aprisionáveis pelos mesmos. Um eu pode existir enquanto consciência e percepção muito além dos códigos de um corpo. Um corpo habita nos liames dos códigos, independente das vidas que habitem nele (consciência, alma, bactérias ou vermes).

X

O Antropólogo e o Modelito

Para Roberto Cardoso de Oliveira em *O trabalho do antropólogo* (OLIVEIRA: 2000, p. 71), numa discussão sobre a antropologia e os modelos explicativos, a explicação dá conta das dimensões do real, suscetíveis de tratamento metódico, sejam eles funcionais ou estruturais. Já a compreensão captaria melhor todo ‘excedente de sentido’, ou seja, tudo aquilo cujo entendimento é irreduzível a métodos, fazendo uma distinção entre verdade e método. A primeira não se alcançaria pelo uso exclusivo do método, mas pela compreensão.

O olhar antropológico, neste sentido, seria uma visão crítica sobre modelos e paradigmas, percebendo seus limites e buscando as saídas pelo experimento ou investigação.

XI

Estar aqui ou lá é estar aonde?

“Estar lá” ou ‘estar aqui’, já discutido por Clifford Geertz em *O antropólogo como autor* (GEERTZ: 2005, pp. 11-41 e 169-195) questão para ele ilusória no sentido do trabalho de investigação, já que trazemos a experiência para o quarto de estudos e levamos este último conosco para o trabalho de campo. A questão passa por não incorrer no erro de que um ou outro apenas sirvam para dar legitimidade a uma tese ou discurso *a priori*, apenas costurando palavras que o justifiquem desde o início...

XII

Sobre Dualismos

Lévi-Strauss retoma a discussão da dualidade em seu *História de Lince* (LÉVI-STRAUSS, 1993, pp. 204-217).

Onde se colocariam as imanentizações frente a todas as construções duais que se estabelecem? Lévi-Strauss talvez esteja nos dando as pistas, em diversos trechos. Citando a si mesmo, nas *Estruturas elementares do parentesco*:

“A organização dualista não é, pois, primeiramente uma instituição (...). é, antes de mais nada, um princípio de organização, capaz de receber aplicações muito diversas e sobretudo mais ou menos avançadas. Em certos casos, o princípio aplica-se somente às competições esportivas, em outros estende-se à vida política (...); em outros casos ainda aplica-se à vida religiosa e cerimonial. É possível enfim estendê-lo aos sistemas de casamentos. (LÉVI-STRAUSS: 1976, p. 114).

Citando também Maybury Lewis no mesmo capítulo “A Hierarquia não é incompatível nem lógica nem sociologicamente com uma organização dualista sólida e

duradura”, contrapõe outro trecho seu de *Antropologia Estrutural*, (LÉVI-STRAUSS: 1970) em que o dualismo diametral não se tornaria suficiente à compreensão do funcionamento das organizações dualistas.

Outros princípios, como o da relação que se estabelece entre os Bororo que jogam com a relação entre reciprocidade e hierarquia (numa disputa, por exemplo, um grupo vitorioso cede a vez ao outro numa outra vez, ou então se estabeleceriam ‘tensões imanentizadoras”, como no caso referente ao arquipélago Ryukyo.

Uma metade, a dos homens, é associada ao leste e ao mundo profano, e o este é ligado às mulheres e ao sagrado. Se hierarquicamente, no plano político e social, a superioridade se relaciona ao universo masculino, por outro lado, ao sagrado (ligado às mulheres) é atribuída maior importância.

O mítico ou religioso como mediadores no risco de absolutização de alguma estratificação. Destas intervenções culturais se serviriam nos processos dualizadores os povos que levam a sério ou têm como naturais as relações homem/natureza: operalizadores de processo imanentizadores?

Em outro exemplo, Lévi-Strauss relata sobre o rito de luta de cordas em aldeias que visitara: embora o time do leste tivesse sido considerado superior, a vitória do time do oeste era considerada benéfica para a fecundidade humana e para as plantações para concluir dizendo: “É possível que os sistemas com múltiplos pares de metades que se entrecortam,

típicos da organização dualista na América do Sul, se explicuem como uma tentativa de superar tais contradições” (LÉVI-STRAUSS: 1970, p. 268).

E na rota de rodapé descrê sistemas de oposições construídos (norte/sul, feminino/masculino, mar/montanha, externo/interno) que se invertem quando se passa do sagrado ao profano, do mundo dos vivos ao mundo dos mortos.

Ali, como alhures, o dualismo se traduz por um movimento pendular entre a reciprocidade e a hierarquia, o que demonstraria a suposição de tais tensões imanentizadoras. Lévi-Strauss não vê na organização dualista um fenômeno universal resultante da natureza binária do pensamento humano, mas este dualismo seria uma escolha em permanente desequilíbrio, com estados que se embutem uns nos outros, construindo assim, ‘pendularmente’, sua coerência. E termina tal capítulo dizendo:

“Diante dos fatos do gênero desses que enfoquei, as categorias habituais do pensamento vacilam. Já não se sabe o que se busca. Uma comunidade de origem indemonstrável já que tão tênues são os vestígios que poderiam atestá-la? Ou uma estrutura, reduzida por generalizações sucessivas a contornos tão evanescentes que perdemos as esperanças de apreendê-las? A menos que a mudança de escala permita entrever um aspecto do mundo moral no qual, como dizem os lúdicos acerca do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, o espaço, o tempo e a estrutura se confundem: mundo do qual deveríamos nos limitar a conceber a existência de muito longe, abandonando a ambição de penetrá-lo”. (LÉVI-STRAUSS: 1970, p. 268).

XIII

Uma Hipótese

Lembra-me a tradição dos ícones, na igreja cristã ortodoxa: o pintor dos ícones passa por todo um processo de reclusão e meditação, sem ter relações sexuais, para conceber a pintura do ícone como quem ‘recebe espírito’. Seria diferente a relação do cristão católico com o santo de sua devoção, que se daria numa dinâmica dual e transcendentalista, enquanto no primeiro caso o Espírito é presentificado e se daria uma relação viva em que o fiel e o ícone poderiam ser um só numa espécie de imanência...

XIV

Entre Essência e Substância

Lembra-me Nietzsche, quando diz:

“A essência de uma coisa é descoberta na força que a possui e que nela se exprime, é desenvolvida nas forças em afinidade com esta, é comprometida ou destruída pelas forças que se lhe opõem” (DELEUZE: 1976, p. 63), o que me sugere que, se a permanência da tensão imanentizadora não seria parte deste exercício liberador das forças ou potências e que, através delas, apenas delas, se daria o jogo da presentificação da essência, como um leque que se abre com caráter afirmativo, atualizador. Por outro lado, as forças dualizadoras se manifestam e ordenaram o choque de forças antagônicas que por vezes não se resolvem e que se manifestam ciclicamente e geram mitologias reequilibradoras dessa natureza dual,

em acordos cósmicos cuja prevalência é apenas temporária, onde as forças combinam um pacto de alternância, promovendo uma ética ou justiça apaziguadoras.

Um exemplo desses é “a guerra do vento quente contra o vento frio” (nordeste e sudoeste) principalmente. (LÉVI-STRAUSS: 1993, pp. 209-212).

Em que se manifesta um fenômeno climático onde o

“vento do norte se desencadeia, varrendo tudo em seu caminho desde o Canadá setentrional até a Bacia do Colúmbia? Em apenas algumas horas, ou alguns dias, os picos gelados derretem sob o vento chinook que vem do sul, como uma fornalha” (LÉVI-STRAUSS: 1993, p. 211).

Na próxima estação os picos voltam a gelar, mas a mitologia nos relata um acordo entre esses opostos em que a cada estação um deles reina glorioso, sendo em seguida substituído pelo outro, ou em outra mitologia em que

“lebre e raposa partiram em expedição para o sul, onde viviam os senhores do vento chinook e do tempo quente. Lá chegando, furaram o saco que continha o vento. O povo do sul tentou barrar-lhes a fuga provocando um calor abrasador que se espalhou por todo o país, mas os dois heróis correram mais depressa. Doravante os ventos quentes soprarão até o norte, fazendo derreter a neve e secando a terra. O povo do frio não mais mandará sozinho no tempo e seus rigores atenuados não farão os humanos sofrerem demais”. (LÉVI-STRAUSS: 1993, p. 211),

o que restabelece uma justiça e justifica a dualidade cíclica, onde nenhuma força prevalece e é permanente. Lévi-Strauss nos diz também:

“No pensamento ameríndio, parece indispensável uma espécie de ‘clinamem’ filosófico para que em todo e qualquer setor dos cosmos ou da sociedade as coisas não permanecem em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável”. (LÉVI-STRAUSS: 1993, p. 208),

Diante das tensões duais se escapa do congelamento categorizante e da permanência, remetendo-o ou às tensões imanentizadoras ou a um acordo em que se ‘apaziguam os ânimos’, mantendo-se liberadas as forças que se renovam e se adaptam ao drama cosmológico ou climático. A liberação dos devires é garantida, de uma maneira ou de outra.

XV

***Yuxin* ou o ‘Ser’ da Imanência**

Elsje M. Lagrou, em sua dissertação *Uma etnografia da cultura Kaxinaua, entre a cobra o inca*, em seu capítulo III, “Xamanismo” nos explica sobre o conceito de Yuxindade, com o qual ela trabalha como instrumento para compreender a cultura e a cosmovisão:

“Yuxidade é uma categoria que a meu ver sintetiza bem a cosmovisão xamânica dos Kashinauá, uma visão que não considera o espiritual (Yuxin) como algo sobrenatural e sobre-humano (a noção Kaxinauá de natureza é diferente do conceito de natureza levado pelo discurso científico ocidental, a partir do dualismo radical postulado por Descartes”. (LAGROU: 1991, p. 28).

Este paradigma vê a natureza como matéria sem intencionalidade, oposta ao espírito, razão pura. Este dualismo está sendo superado dentro das próprias ciências exatas, mas continua implícito no entendimento de palavras como natural, sobrenatural e central.

A nação Kaxinauá de uma natureza com intencionalidade, sede das possibilidades de mil e uma culturas e sobre-naturezas, está mais próximo da noção grega de *physis* (natureza com alma e vontade) que ameaça, mas está ao mesmo tempo dentro da *polis* (ordem conquistada do caos do desconhecido), do que da noção (de origem cristã) de natureza *versus* espírito.

Para os Kaxinauá a cultura não é senão uma escolha idiossincrática entre várias possibilidades de ordens, escolha esta marcadora de sua identidade étnico-cultural que os distingue de outros humanos. A natureza não está fora do humano. O humano está dentro da natureza, reconhece marcos e traços de sua cultura verdadeira (*Kuin*) em hábitos, sons e desenhos de animais e espíritos. Para os Kaxinauá a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (*Yuxin*), senão seria apenas pó.

É este entendimento que define o xamanismo. Em estados alterados de consciência com relação ao cotidiano, as formas e aparências naturais mostram seu rosto antropomorfo num eterno jogo de transformações. O espiritual ou a força vital permeia todo o fenômeno vivo na terra, nas águas e nos céus. E por esta Yuxindade em comum, a comunicação, a transformação e a percepção dos Yuxin pelo olhar humano tornam-se possíveis.

Na vida diária vemos um lado da realidade, onde este parentesco universal das coisas vivas não se revela: vemos corpos e sua utilidade imediata.

Em estados alterados de consciência, porém, o homem se defronta com o outro lado da realidade, onde a espiritualidade que habita certas plantas ou animais se revela como

Yuxin, huri kuin, gente nossa. Por se manifestar tanto com força vital quanto como alma ou espírito com vontade e personalidade próprias, nenhum termo capta bem este caráter efêmero e polivalente do Yuxin “usando mais um termo perigoso, reflete a unidade de ‘essência’ entre os seres animados, pois os Yuxin podem assumir a forma, a visibilidade e mais, o próprio corpo do animal, da planta e do homem”. (LAGROU: 1991, p. 28).

XVI

Outras Pistas

Ocorre-me a idéia de que existiriam ‘operacionalizadores de imanência’, nas culturas ameríndias e nas culturas xamânicas, de um modo geral. Um exemplo desta idéia é o referido por Eduardo Viveiros de Castro em “Gilles Deleuze: uma vida filosófica”:

“A noção de espíritos ‘senhores’ dos animais (‘mãe da caça’, ‘mestre dos queixadas’, etc) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, claramente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados. Recordemos, sobretudo que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia”. (CASTRO: 2000, p. 425).

Restaria a pergunta: com que fins, por que razões? Supostamente a de naturalização e/ou apropriação dos devires da natureza, gigantes e assustadores, por vezes incontroláveis? Assemelhariam-se nisto à hipótese de que a pintura realista do bisão nas cavernas pré-históricas se dariam com os mesmos fins e estariam nas raízes dos processos mágicos, ritualísticos ou xamânicos, se não domínio da natureza ao tornar-se partícipe e uno com os processos da natureza? Os símbolos, assim como a pintura do bisão teria esse propósito ‘incandescente’ como o do ícone ortodoxo de ‘ser uno com ele’, ser parte na essência e com a essência.

XVII

Buracos na Pista

Os ‘operacionalizadores de imanência’ ou ‘processos imanentizados’ se dariam como produção: esseidade na totalidade, fusão no uno, participação na totalidade apenas? Tal exercício constante facilitaria em maior grau o gesto intensivo, a erupção pura e sem a ação imanentizadora, sem produção? Teria essa uma ‘meta última’ que restabeleceria uma tensão transcendentalizadora ou existira por si só sem metas estabelecidas?

XVIII

Ou...ou

E existirá no pensamento ameríndio uma consciência de um transcendente? Talvez uma imanência mais à terra! Ou um transcendente imanentizado? Ou o transcendente é apenas uma categoria que me habita e da qual consigo não me livrar de modo algum? Ou a potência imanentizadora nos atrela à terra com este fervor de ente-humano: tudo o que é vivo é humano, cuja linguagem e consciência se manifestaria na dimensão espiritual onde a plasticidade de mutação das formas homem-planta-animal é absoluta, somos devires, energias de consciência humana que se manifestam como for preciso?

XIX

E/ou

Dualidade vista como duas cristações ou polarizações do uno imanente, e não duas formas cindidas e antagônicas.

XX

Sobre um mito

Existiria a lógica de uma condenação sem culpa para o aparente despropósito de matar alguém por não comer piolho? Falaria de uma necessidade cultural de controle biológico desta população de seres através do mito ou nos diria a respeito da necessidade desta morte para que algum desígnio mítico se cumpra no caso: Se uma destas filhas não morrem, donde viriam o sol e a lua?

Fotos

1. Tacumã, Pajé Kamaiurá...



A aldeia Kamaiurá é a mais próxima do Posto Leonardo, a base ‘branca’ para todas as incursões pela grande área xinguana. Está organizada em torno do lendário lago Ipavu. Se o Egito é uma dádiva do Nilo, a aldeia Kamaiurá também o é, em relação ao lago Ipavu.

Sáímos em expedição médica, de trator (por terra), sem maiores dificuldades, por uma trilha na mata, ainda de madrugada, e chegamos pela manhã, já com o sol forte, à

aldeia. Como é de praxe, a primeira pessoa a quem comunicamos nossa chegada é a autoridade local, geralmente o cacique.

Se a primeira impressão é a que fica e impregna, lá estava, sentado sobre um tronco de árvore o pajé Tacumã. Nu e paramentado com todos os adornos indígenas, forte em seu orgulho e autoridade moral. Era vívida sensação de como a cultura branca pouco ou nada o impressionou. A sensação que me deu foi a de que era muito alto, mas na foto percebe-se que não.

Conta-se que Tacumã desapareceu alguns dias próximo ao lago Ipavu. Deram-no como desaparecido, e ao retornar, dias depois, relatou que estivera no fundo do lago e que os Peixes-pajé o introduziram à sua missão de pajelança. É tido como um dos mais respeitados pajés do Xingu, justamente com Sapaim, outro Kamaiurá.

A foto, para mim, demonstra toda a dramaticidade e tensão de sua força identitária.

Ao seu lado, outro índio, que se aproximou dos brancos para ser agente de saúde mas não assumiu sua função. Gostou de estar nos acompanhando pelas aldeias e lhe apraz incorporar as novidades do consumo dos jovens brancos.

Duas gerações, dois extremos das tensões multiculturais. Novas e velhas roupagens, mas que códigos passam? O que cristaliza e o que é puro fluxo nesse trânsito permanente? A consciência crítica passa necessariamente por dominar ou entender os signos? Que significantes são trazidos de cada cultura nesse entrecruzamento, de modo que eu e um

índio traduzimos *pedra* de modo dessemelhante, mesmo que o nosso convívio atravessasse-nos de enriquecimentos e ressignificados.

Qual é o elemento despótico que nos atravessaria e suprimiria toda uma cadeia de formulações e fluxos, através de um significante que perderia a razão de ser? Pode o tênue *mantra* que soa na nossa alma e que vem das primeiras impressões psíquicas ser de fato suprimido?

Ou algum elemento despótico deixá-lo-ia latente, pronto para toda sorte de erupções interpretativas, a depender do ‘caldo de cultura’? onde entra com tanta força o elemento alienador de sons que cantam na alma? Tênis *Nike versus* Peixes-pajés, eu um relativista quase romântico?

Numa passagem do *Ore Awé Roiru* ‘*A Ma Todas as vezes que dizemos adeus*:

“De noite, estávamos eu e Tiramãe Tujá olhando da janela do nosso quarto, em frente ao Palácio do Catete, esperando acalmar o tempo. depois fomos à praia andar um pouco. Ficamos vendo o mar. Tiramãe Tujá olhou a famosa imagem do Rio, o Cristo Redentor. Eu também o observava pela primeira vez. Perguntou-me: - É Nandejara-Tupã? Não sabia como responder. Na nossa tradução, Nandejara Tupã é o primeiro desdobramento Luz-Pai-Mãe, é o criador senhor de si mesmo. A estátua diante de nós tinha a expressão mesma do que nós denominamos Tupã-Papa-Tenundé, o que abraça a criação, o conhecedor das lições. Essa lembrança foi gerada pelo ato de abraçar, de estar sempre à disposição, mesmo que já habite o alto. Como eu tinha escutado e lido muitas versões e significados para as católicas culturas, então comentei: - As histórias em torno dessa estátua, desde o nascimento do ser que ela procura

representar, parecem uma pororoca. Hoje, as pessoas que a ergueram estão tentando descobrir de quem, e o que ela é.” (KAKA WERA JECUPÉ: SD).

2. Um devir Kamaiurá...



Um dia, trabalhando na aldeia Kamaiurá produziu diversos impactos, que vinham como ‘provocações’. Fui atender adultos e crianças, exame físico, medicação. Meus cabelos eram armados, despenteados e as crianças riam muito, gritando: “Peruca! Peruca! Peruca!”.

Em certo momento de distração, larguei um gravador de bolso numa bancada, que segundos depois sumiu. Foi preciso apelar a Tacumã, com sua autoridade moral, e em menos de cinco minutos as crianças devolveram o gravador...

Nos intervalos dos atendimentos, corria para o centro da aldeia, onde os homens, com seus penachos coloridos, dançavam perto da “Oca dos Homens” – espécie de casa só permitida aos homens, onde ocorriam os ritos masculinos – era dia da “festa do papagaio”: a ave era homenageada...

Num desses intervalos, me aproximei do grupo e fui convidado a entrar na “Oca dos Homens”, e participei dos cânticos, do som das flautas enquanto era servido um mingau de mandioca. Fui pintado no rosto, e no momento em que ia sair para dançar com os homens, participar da festa, alguém me manda chamar para atender os doentes.

Noutro momento, um grupo Kamaiurá disse que gostaria de cortar os meus cabelos. Estava aberto às experiências, permiti que o fizessem...

A pintura no rosto demorava uns quinze dias para desaparecer, portanto levei o corte de cabelo e a pintura no rosto como marcas em todo o tempo de Alto Xingu e depois alguns dias já em São Paulo.

Que espécie de orgulho e alegria demonstram meu rosto, que pertencimentos me atravessaram desde então, que nunca mais me abandonaram? Sensação como de alguma conexão perdida e reencontrada... Certos estranhos estremecimentos reverberam na minha vida desde então, abalos sísmicos que me deixaram a ‘sismar’: Qual o elo branco perdido que preciso reencontrar?

3. Ritos de passagem



Se excluirmos a metade esquerda da foto, em que aparece uma criança de bermudas (atrás) e um enfermeiro da equipe com quem trabalhávamos, o que se passa e se demonstra está no mais puro contexto tradicional: o adolescente orgulhoso, há pouco saído da reclusão, e iniciado à vida adulta, o pau em que se apóia, a oca ao fundo e a criança distraída com seu próprio corpo.

Este adolescente traduziria como que um ‘empoderamento’ de um saber que outros, inclusive eu, desconhecemos. O sol intenso, o jogo absoluto de claros e escuros das luminosidades.

Meu olhar freqüentemente abstrai a banda esquerda, como querendo entrar na magia deste tempo que congelou para o meu deleite, o meu *dejà vu*, que às vezes quer sonhar este Brasil de antes do “Descabralimento”.

Mudança ontológica de regime existencial, como quer Mircea Eliade (ELIADE: 1999), inserção na epifania do sagrado e dos ritmos cósmicos, muito além dos funcionalismos de suas relações sociais, instituições grupais ou políticas e seus reducionismos, tais como a manutenção da ordem social e seus caldos de cultura estruturais, psicanalíticos, marxistas, etc.

Como fugir dos vícios categorizantes que correspondem à hegemonia de uma forma de pensar arraigada em nós, nossas compulsões classificatórias, transcendentalistas, metafísicas, etc? Como pensar fora da ordem do nosso pensamento de compulsão codificadora para enfrentar uma fantasmática, a do impensável do pensamento, cuja noção, se a queremos fixa, nos escapa e multiplica seus paradoxos, já que o paradoxo seria uma “*doxa* na imanência”, pois o que nos escapa é o que o método e o paradigma exclui por não dar conta e é o decreto de sua incongruência.

Nossas aproximações apenas nos aprisionam aos nossos códigos de cultura apreendidos: escravos de conhecer o que apenas identificamos, e então passarmos como cegos diante do inapreensível.

No entanto:

“Há que se reconhecer também que a iniciação é por excelência o lugar onde se entrelaçam a problemática individual e a problemática social, posto que possam ser distinguidas; o indivíduo aí se vê confrontado simultaneamente (como o observador) com a literalidade ou com a materialidade dos símbolos e com a evidência da coação ideológica, da força da ordem. O próprio termo está carregado de mistério. Seja qual for o seu equivalente nas sociedades em que os etnólogos crêem poder falar de ‘iniciação’, essa carga é sempre atestada, querida, mantida. A iniciação implica o segredo, preliminar e também ulterior, na medida em que muitas vezes se realiza por graus. [grifos meus].” (VVAA: *Enciclopédia Einaudi*, 1994, pp. 75-76).

E então, algo nos remete ao tema da passagem do infinito ao finito e vice-versa, muito bem explicitado na questão da essência do modo em Espinosa. Em um carta a Meyer, Espinosa escreve:

“Certas coisas são (infinitas) em virtude da causa da qual elas dependem e, no entanto, quando as concebemos abstratamente, elas podem ser divididas em partes e consideradas como finitas; algumas outras, finalmente, podem ser chamadas de infinitas ou, se preferir, indefinidas, porque não podem ser

igualadas por nenhum número, mesmo que possamos concebê-las como sendo maiores ou menores”. (ESPINOSA: 1989, p. 42).

Para ele, atributo é aquilo que o entendimento percebe da substância como constituindo a sua essência ((ESPINOSA: 1989, Ética, I, def. 4), ou seja, cada atributo exprime certa essência (I, 10, esc. 1), “através de um entendimento que o percebe. A essência expressa é uma qualidade ilimitada, infinita. O atributo expressivo relaciona a essência à substância e é esta relação imanente que o entendimento capta” e ainda: “a imanência significa notadamente a *univocidade* dos atributos (os mesmos atributos são ditos da substância que eles compõem e dos modos que eles contêm”. (DELEUZE: 2002, pp. 92-93).

Na mesma Ética, a noção de parte se confundiria como ‘partes de potência’ ou graus de potência ou intensidade. Na escolástica *modus intrinsecus* = *gradus* = *intensio*. Os corpos mais simples, as estruturas menos complexas seriam as últimas divisões modais (partes extrínsecas) da extensão. O que separa a noção de essência e existência é o modo, ou seja, as afecções de uma substância.

Os modos diferem-se da substância em existência e em essência, sendo entretanto produzidos nesses mesmos atributos que constituem a essência da substância “A especificidade do modo repousa menos na finitude que no tipo de infinito que lhe corresponde”. (DELEUZE: 2002, p. 93).

E aonde queremos chegar? Ao fantasma do significante flutuante ou à noção que nos aproxima de uma intuição mais do que à forma aprisionante de um conceito, aquilo que nos aproxima e o tempo todo nos escapa, dos graus ou modos com que se expressa uma substância ou uma forma, ela mesma contendo em si todo esse infinito.

Assim, o símbolo puro acomodaria formas permanentemente, atendendo a esse ‘impensável do pensamento’ que nos remete à intuição do infinito na substância. O símbolo fixo é ‘primo-irmão’ das categorias, e, de certo modo, as congela.

De que estamos falando? Dos processos imanentizadores que representariam o esforço ou intenção cultural do pensamento da grande maioria dos povos indígenas, que se dariam dentro de um contexto naturalizador da inapreensibilidade ou da escapabilidade de uma noção categorizadora, como querem nossos paradigmas culturais; cuja compreensão se daria pelo contato intuitivo e intensivo com os mistérios (morte, vida, divindade, infinito), através de diversas vivências digressivas, como nos processos xamânicos, em que dramatizam-se mortes e renascimentos como ciclos ou modos dessa expressão do infinito, sem que eles estejam separados do infinito por se manifestarem enquanto modo no limite de uma duração (vida).

Na verdade são estes grandes mistérios que me interessam mais que os ritos simples que dão conta muito mais das questões prosaicas da aldeia, tais como resolução de conflitos, dentro dos mecanismos regulatórios do sistema social e suas distribuições de poderes (eficácia social do rito) ou dentro dos ritos de passagem que atribuem novos papéis

sociais e responsabilidades, como nos ritos de adolescência ou de outras atribuições e papéis sociais.

O rito intensivo como o fio ou ponto neutro dos papéis, onde se esvaziam as funcionalidades para abrir espaços possíveis de perceber a relação essência (existência através da intuição e da coextensibilidade sagrado/profano, vida/morte, homem/natureza, ou seja, na imanência, ou como o mesmo.

“Para Turner, há dois modelos principais de relações humanas, ora justapostos, ora alternados. Segundo o primeiro modelo, a sociedade apresentava-se como um sistema ‘estruturado’, diferenciado e também hierarquizado de posições políticas, jurídicas e econômicas; no segundo modelo, que emerge nos períodos de liminaridade, a sociedade aparece como um todo ‘não estruturado’ ou quase, relativamente indiferenciado, uma ‘comunidade’ e também uma ‘comunhão’ de indivíduos iguais que se submetem juntos à autoridade dos mais antigos mestres do ritual” (VVAA: *Enciclopédia Einaudi*, 1994, pp. 85).

4. Quarteto Índio



A pausa para a foto, a pose orgulhosa desses Kamaiurás que nos informa sobre a importância de sua cultura e de terem muita ciência disto. As sandálias não chegam a incomodar, compõem a paisagem com as palhas, mas os olhos esbarram em dois relógios de pulso: à prova d'água, suponho, mas os relógios: para que?

Todos eles sabem ler a 'altura' do dia olhando para o céu. Temporalidades alienígenas a invadir um espaço natural ou objeto-fetice a que se atribuem diferentes desígnios sígnicos? Esta foto é um enigma, me instiga sempre, quando me ponho a olhar tais significantes flutuantes dos quais não me aproprio nunca.

Os relógios são o elemento disruptor, quase uma ironia ou um deboche da 'inutilidade das tecnologias', de como os contextos criam ou anulam as necessidades. Ou será a iminência de uma ameaça que se enuncia, como um 'ovo da serpente', preconizando uma leva de invasões de outras tecnopraxias alienígenas? Decifra-me...

II

O que concebe o tempo – ou por ele é concebido quando penso? Tempo vertical como a harmonia da sinfonia que o concebe na intensidade e na multiplicidade, e como no olho do furacão está isento e protegido, dele tendo a completa dimensão do que lhe é possível captar como música, ou se pelo furacão é de repente arrebatado e se perde no turbilhão.

Tempo que, pensando a nanotecnologia, com a tecnologia de dividir o segundo na infinitesimalidade, e só numa ínfima fração de um segundo ser possível capturar ou intervir para que uma ação física ou química se desencadeie: que se passam nos infinitésimos de um segundo, que da nossa capacidade de perceber o tempo nos escapa, ou cujos sensores de nosso espectro não alcançam?

Fico a imaginar o tempo desses minúsculos insetos ou animais cuja extensão de vida é a tênue corda de minutos, horas ou um dia. Viverão apenas no devir, dando conta do que lhes é possível apreender da realidade apenas no instante, sem outra consciência que apreenda passado, futuro, memória. Qual é o imaginário de um inseto, no deslumbre da pura luz ou calor que o atrai e o esfacela?

Qual o desígnio que assim o arrebatava? Viverão esses pequenos animais homeotérmicos, um pouco mais complexos em sua neurofisiologia, com alguma consciência, em algum momento, que não temos, a dos microssegundos?

Será que só nos resta multiplicar as perguntas, como a repetição do xerox do xerox, até que se exploda a imagem que criamos e inventamos da realidade para mergulhar na intuição? Nossa intuição ainda na zona do espectro de um limite, o limite da nossa percepção, talvez com um infinitésimo de ampliação, um pequeno salto quântico quase imperceptível no infinito...

Nossa periodicidade arcadiana governada pela influência bioquímica e sua ingerência na percepção de um momento ou da multitude que nos atravessa em espaços simultâneos ou nos nossos lapsos, esquecimentos e vazios.

O longo intervalo do vazio, o curto intervalo de uma intensidade que nos arrebatava com suas nuances de tempos longos ou de seus súbitos e inexplicáveis aceleramentos, desdizendo nossas medidas, nos afirmando pelas marcas que dividiram nossa existência e de como as organizamos. (HALBWACHS: 1952, p. 146).

Onde está o eixo das disrupturas, onde entraram esses relógios, onde foi que um tempo mais cíclico ou de eterno retorno teria sofrido um descompasso, uma aceleração e um estranhamento? Ocorre-me que em algum momento o índio teve que pensar no seu futuro, quando veio a consciência de uma ameaça de que a roça e o rio já poderiam não prover o que lhes era natural, estava apenas lá para ser colhido.

De repente, os ciclos, o eterno retorno, estariam sendo ameaçados e os relógios estariam lá para lhes lembrar de medir um certo tempo, pelo risco de que este tempo acabe ou que se modifique tanto que eles já não possam reconhecê-lo. Ou a tensão instalada no

tempo que fluía naturalmente e previsivelmente de repente estaria a carregar de novas subjetividades a compreensão das coisas, ampliando as dimensões psicológicas e suas qualidades perceptivas, suas sínopes, aceleramentos e descompassos...

De repente, um tempo plural, desconexo, vertical em que múltiplos aceleramentos e lentitudes passam a conviver na simultaneidade, confundindo as percepções, estabelecendo paradoxos irreconciliáveis...

Nossos passados, presentes e futuros na roda e na vertigem, acelerando ou desacelerando os fatos da memória, do que se vive no presente e do imaginário, ao sabor dos afetos e afectos, como quer Espinosa: “o que acontece ao modo, as modificações do modo, os efeitos de outros modos sobre este” (DELEUZE: 2002, p. 93).

Ah! A fome, a falta, e seu estômago a dar as horas, o tempo estendido das saciedades! Ah! Os fatos e fenômenos só possíveis de ocorrer em uma fração de bilionésimo de segundo da física e a impossibilidade de o percebermos ou medirmos fora dos aparelhos sofisticados.

O tempo e suas dimensões: Estaríamos apenas num imenso portal em que outros universos se enunciam onde só vemos o Gigante Adamastor?

5. Da emoção de ser médico ou um dia de herói



Estava no Diauarum (Baixo Xingu) e havia recebido diversas chamadas pelo sistema de rádio (Delta) sobre eventos relacionados à saúde em algumas aldeias. Estávamos vivendo um período de surto de malária, qualquer febre era suspeita... Mas particularmente em algumas aldeias, avisado pelo agente de saúde indígena da região, casos com febres vespertinas com sudorese e escarro amarelo. Saímos com equipe que incluía enfermeiro e bioquímico para um giro pela região até o Médio Xingu.

Nesta foto estávamos num igarapé (braço ‘morto’ de rio, que dava para uma aldeia) e já havíamos colhido, em pequenos potes, escarro de vários membros de uma mesma família, com suspeita de tuberculose e estávamos saindo, quando nos demos conta, que um dos potinhos havia sido deixado na aldeia.

Prontamente o cacique que estava ao lado do barco se despedindo, gritou e um dos filhos veio da aldeia andando pelo igarapé a carregar o potezinho branco que se vê na foto e nos entregou com água até quase o nariz, ao chegar no barco. Ganhamos bananas e outros provimentos da roça da aldeia. Momento de enamoramento: no amor vivemos a ilusão de códigos e conceitos que parecem se encontrar.

À guisa de uma inconclusão...

Por frestas e frinchas, vãos e fissuras – ou fístulas, se escapa o conteúdo que o continente não pôde conter.

Ilusão mesma de conteúdo: existiria esta fronteira que separa as coisas sem ser na ilusão circunscrita, hierarquizadora, com sua volúpia organizativa?

Ilusões úteis: porém, entre quadro e parede, existiria alguma fronteira que os separe?

Já havia estabelecido um título para minha dissertação “Imanência no pensamento indígena”, mas comecei com um sonho e com outro sonho termino - nele vieram estas palavras: “Frestas e frinchas”.

Acordei com um enigma – e aonde estaria a coerência de acrescentá-las?

Não tardei a perceber e ser iluminado com a idéia daquilo que foge à captura dos conceitos, isso que se quer apreender e se nos escapa em fuga perpétua, uma a-lógica de que nos aproximamos mais e mais, inapreensível pelas imagens num quase afã de representação que se dissolve sempre quando suspeitamos segurá-las com as mãos; imaterial que é, intuição pura: lidar com o inapreensível.

Frestas e frinchas, vãos e desvãos, novelos e desvelos, sussurros, balbucios e rumos perceptíveis entre os ‘sólidos’ conceitos; roçá-los fugindo da sedução perigosa que eles parecem exercer sobre nós, mas incitá-los ao movimento e desassossego, sacudi-los, chicoteá-los, para que não parem em pé, mas o nosso mundo é o da mobilidade, das múltiplas saídas, dos espaços que sempre se abrem e enunciam, por onde se escapa...

Por onde se navega.

Se parece que morre o corpo, que vidas ali proliferam? Essência, *physis*, nano-átomo de carbono, tudo em todos.

Não existe conclusão, nada se conclui. Separação: ilusão útil, produto da condição ou limite da mente, não da consciência:

... Tudo imanência ...

BIBLIOGRAFIA

Livros e Artigos

- BARUZZI, Roberto G. e *Pajés e Feiticeiros*. São Paulo: Terra Virgem, pp.147-161.
JUNQUEIRA, Carmen (org.)
2005
- BRAUDE, Ted. « Entrevista com Larry Dossey ». São Paulo: Revista Thot
1995 61. São Paulo: Palas Athena.
- CARROLL, Lewis *Aventuras de Alice*. São Paulo: Summus.
1980
- CASTRO, Eduardo Viveiros de *Araweté: Os deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
1976 / ANPOCS.
- _____
2002 *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____
2005 *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- DELEUZE, G. *Rue Descartes : Gilles Deleuze. Immanence et vie*, PUF,

- 1998 1998, 158 p.
- _____ *Nietzsche e a filosofia*. Rio: Ed. Rio.
- 1976
- DELEUZE, Gilles & *Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*. v. I. Rio de
GUATTARI, F. Janeiro: Editora 34.
- 1995
- _____ *Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*. v. II. Rio de
1997 Janeiro: Editora 34.
- _____ *O Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- 1996
- _____ *Crítica e clínica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- 1997 A
- _____ *O que é filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- 1992
- DONATO, H. *Dicionário das Mitologias Americanas*. São Paulo:
1973 Cultrix.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo:

- 2001 Ed. Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea. 1999 *O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.
- ESPINOSA, Baruch de 1989 *Espinosa. Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto, Tratado Político, Correspondência, Ética*. 2 vol. São Paulo: Nova Cultural.
- GEERTZ, Clifford 2001 *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
-
- O Antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- GIL, José. 1997 *Metamorfoses do Corpo*. Lisboa: Antropos.
- HALBWACHS, Maurice 1952 *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Ed. Presses Universitaires.
- HARNER, M. *O caminho do xamã*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- HUIZINGA, J. 2005 *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- JECUPÉ, Kaka Wera *Tupã Tenondé*. São Paulo: Peirópolis.

2007

2007

Oré awé roiru'a ma; toda as vezes que dizemos adeus. São Paulo: Fundação Phytoervas, s/d.

JULIEN, François

1997

Figuras da imanência, Ed. 34, pp. 96-101.

LAGROU, Elsje Maria.

1991

Uma etnografia da cultura kaxinawá: entre a Cobra e o Inca. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina.

LÉVI-STRAUSS

1986

O Totemismo hoje. Lisboa: Edições 70.

1993

História de Lince. São Paulo: Cia. Das Letras.

1976

Estruturas elementares do parentesco. São Paulo: Ed. Brasil, Vozes-EDUSP.

1970

Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso

de.

2000

O Trabalho do Antropólogo. São Paulo: UNESP.

ORLANDI, Luis B. L.

“Anotar e Nomadizar”. São Paulo, *mimeo*.

2002

RUBY, R. H. & BROWN, J.A. *Dreamer-Prophets of the Columbia Plateau: Smohalla and Skolaskin*. Foreword by Herman J. Viola. Norman: University of Oklahoma Press.

1989

TORRES, Armando *Encontros com o Nagual*. México: Alba Editorial.

2003

VVAA “Religião-Rito”. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

1994