

SOMBRAS DA TERRA: DUAS HISTÓRIAS DE MORTOS E DE VIDA NO MÉDIO TOCANTINS

Odilon Rodrigues Moraes Neto

Universidade Federal do Tocantins | Miracema do Tocantins -TO - Brasil

submissão: 02/08/2022 | aprovação: 29/11/2022

RESUMO

Proponho, neste artigo, uma reflexão sobre a natureza do regime de coexistência entre mortos e vivos para os Akwẽ-Xerente, povo indígena falante de uma língua Jê e que habita terras no estado do Tocantins. As escatologias de Sawrepte e Wakrtidi, um casal de sábios, ajudam a pensar os atravessamentos e afecções que passam nos corpos perante a morte de pessoas – ou T/terras – específicas, bem como quais os efeitos na T/terra que a morte de pessoas pode gerar. A propósito, seria possível imaginar um conceito de terra para os Akwẽ por meio das reflexões de Sawrepte e Wakrtidi sobre o destino dos mortos e suas relações com parentes vivos com os quais continuam a interagir seja em atividades cotidianas, nos sonhos, em adoecimentos ou mesmo nos rituais? A terra existencial dos Akwẽ é habitada por espectros de parentes mortos, entre outros seres terrestres e suas imagens primordiais que se atualizam para as pessoas enquanto espíritos-donos desses seres.

Palavras-chaves: Terra, Escatologia, Etnologia Jê

SHADOWS OF THE EARTH: TWO STORIES OF DEATH AND LIFE IN THE MIDDLE TOCANTINS

SOMBRAS DE LA TIERRA: DOS HISTORIAS DE MUERTOS Y DE VIDA EN EL MEDIO TOCANTINS

ABSTRACT

In this article I propose a reflection on the nature of the regime of co-existence between the dead and the living for the Akwẽ-Xerente, an indigenous people who speak a Jê language and inhabit lands in the state of Tocantins. The eschatologies of Sawrepte and Wakrtidi, a couple of wise men, help us think about what crossings and affections pass through bodies in the face of the death of specific people – or T/lands – as well as what effects on the T/land the death of people can generate. By the way, it would be possible to imagine a concept of land for the Akwẽ through Sawrepte and Wakrtidi's reflections on the fate of the dead and their relations with living relatives with whom they continue to interact whether in daily activities, in dreams, in sicknesses, or even in rituals. The existential land of the Akwẽ is inhabited by specters of dead relatives, among other earthly beings and their primordial images that are actualized for people as spirit-donors of these beings.

Keywords: land, eschatology, jê ethnology

RESUMEN

En este artículo propongo una reflexión sobre la naturaleza del régimen de convivencia entre los muertos y los vivos para los akwẽ-xerente, pueblo indígena que habla una lengua jê y habita tierras del estado de Tocantins. Las escatologías de Sawrepte y Wakrtidi, una pareja de sabios, nos ayudan a pensar en qué cruces y afectos pasan por los cuerpos ante la muerte de determinadas personas –o T/tierras-, así como qué efectos en la T/terra puede generar la muerte de las personas. Por cierto, sería posible imaginar un concepto de tierra para los akwẽ a través de las reflexiones de Sawrepte y Wakrtidi sobre el destino de los muertos y sus relaciones con los familiares vivos con los que siguen interactuando ya sea en las actividades cotidianas, en los sueños, en las enfermedades o incluso en los rituales. La tierra existencial de los Akwẽ está habitada por espectros de familiares muertos, entre otros seres terrestres y sus imágenes primordiales que se actualizan para las personas como espíritus-donantes de estos seres.

Palabras clave: tierra, escatología, etnología Jê

1 PREÂMBULO

Wakrtidi ficou viúva pela segunda vez. A primeira foi impactante, e ela quase se perdeu de tristeza e melancolia. Cumpriu um luto rigoroso. Raspou os cabelos, manteve-se indisponível para casos amorosos, apesar de jovem e desejada, concentrou-se na criação dos quatro filhos e das quatro filhas – o mais velho era um jovem imberbe, e a mais nova era amamentada pela mãe viúva. O segundo filho, logo após a morte do pai, disse que trabalharia em fazendas próximas e nunca mais voltou. Ela morava numa casa afastada da aldeia mais próxima, com o marido, filhas, filhos, alguns animais domésticos e próximo à roça grande que cultivou com o finado esposo. Tinha uma bela casa ali. Não quis sair dela após a morte do marido, mesmo diante dos apelos de irmãos e irmãs que tentavam atraí-la para suas respectivas aldeias. Falavam dos perigos da melancolia e da solidão, do acosso do espectro, das dificuldades de manter a criação dos filhos e filhas sozinha. Não conseguiram persuadi-la.

Após dois anos de luto pela morte do primeiro cônjuge, Wakrtidi aceitou o convite de Sawrepte, que a tomou em casamento. Ele era um afamado xamã, recém-chegado de andanças entre povos Timbira no sul do estado do Maranhão. Sawrepte havia partido no início dos anos 1960 das terras akwě, tal como o filho de Wakrtidi faria anos mais tarde, logo

após a morte do pai e de se iniciar no xamanismo. Retornou 25 anos depois, no início dos anos 1980. Sawrepte descrevia para mim esse retorno como um destino definido à revelia de sua própria vontade – ele dizia gostar muito de viver no Maranhão (nas aldeias krikati). A própria aparição de parentes mortos nos sonhos de Sawrepte condicionava seu retorno à terras Akwě e sua imersão definitiva na atividade xamânica. A necessidade de completar seus estudos xamânicos era a própria condição para que permanecesse vivo. Assim ele me dizia: tornar-se pajé não é algo que as pessoas escolhem voluntariamente, ou que se apropriam tendo em vista determinados fins. Ao invés disso, é efeito de acontecimentos e circunstâncias da vida das pessoas. Elas não decidiam ser pajés por si mesmas; espíritos que apareciam em sonhos é que vinham influenciá-las nesse sentido.

Wakrtidi, depois de pouco mais de 30 anos vivendo com Sawrepte, viu-o falecer em agosto de 2013 no Hospital Regional de Palmas, na capital do Tocantins. Dessa vez, já uma mulher idosa, evitou permanecer na casa onde convivera com seu segundo marido. Ela adoecia com frequência, tomada pela saudade e pelo assédio da alma do finado marido, que queria lhe levar para junto dele. Decidiu, então, seguir os conselhos de alguns parentes: “venha ficar comigo algum tempo, deixe sua casa, assim vai ajudar esquecer o finado”.

Convencida, fora passar um tempo na aldeia de um primo patrilateral. Em seguida, fora visitar uma amiga Krahó que conhecera nas reuniões de mulheres indígenas promovidas pelo Centro Indigenista Missionário (CIMI). Quando chegou dos Krahó, me ligou dizendo que queria ir me visitar em Tocantinópolis (TO), onde eu residia. Naquela ocasião, ela me contava seu sofrimento. A saudade e a tristeza de um lado, e a doença de outro, provocada pela alma do finado marido. Ela pensava em se mudar da aldeia que fundara com Sawrepte no início dos anos 1990 e onde eu fizera boa parte do meu trabalho de campo em terras Akwẽ. Não obstante, um ano depois da morte do marido, resolveu reformar a casa e mudá-la de lugar, permanecendo, todavia, na aldeia juntos às filhas, aos genros, aos netos e às netas.

Quando ela fora me visitar em Tocantinópolis, conversamos sobre o destino dos mortos. “A alma da pessoa que morreu não vai para o céu, como dizem os cristãos”, dizia Wakrtidi quando fora por mim questionada. “Eles ficam por aqui mesmo na terra, aparecem durante a noite e vivem em algum lugar em direção ao sol poente”, continuou. Dois anos antes, Sawrepte havia falado para mim algo próximo sobre o destino dos mortos: “Quando morre uma pessoa ela fica por aqui mesmo, não é como entre os cristãos que dizem que quando morre uma pessoa que é boa vai para céu viver

com Deus e Jesus, e quando é ruim vai pro inferno. Ela fica por aqui mesmo [na terra]”. Mas isso não era tudo. Sawrepte refletia, ainda, sobre a morte dos pajés e diferentes “destinos pós-morte”, dependendo da idade relativa da pessoa – todas elas, todavia, “ficavam aqui mesmo, na terra”, como também disse Wakrtidi. Nimuendajú (1942, p. 98), nos anos 1930, ouviu de Bruwẽ que “[...] the settlement of the dead as far to the east or southeast, but on the earth, not in the sky or an underworld”. Qual a implicação de dizer que os mortos “ficam aqui mesmo na terra” e que a morada dos mortos “é como se fosse aqui” (*on the earth*), de acordo com essas escatologias?

Não penso que as reflexões de Sawrepte, Wakrtidi e Bruwẽ sejam enredos canônicos da escatologia akwẽ, pois, embora mantenham uma coerência entre si, ouvi de outras pessoas versões que contradizem ou modulam essas afirmações. Ferreira (2016: 47) registrou a seguinte reflexão de R. S.:

Quando a pessoa já morre [ela] fica vagando assim. Quando não é muito bom assim diz que não vai para o céu. Aí vira *hêpārĩ*. Fica andando por aí. Se ele for mau ele faz mal para a pessoa, se ele for bem ele faz bem a pessoa. Fica assustando a pessoa ou então a pessoa morre e depois de sete dias que vai para o céu, se ele for bonzinho. Se não fica morando por aqui mesmo.

Ouvi de outro interlocutor akwẽ que, após a morte, o espírito da pessoa iria para o céu e se juntava a Deus, mencionado pelo interlocutor por

meio da palavra *waptokwazawre* (*wa*: pronome primeira pessoa do plural; *ptokwa*: referencial para pai; *zawre*: grande, maior), que poderíamos glosar como “nosso pai grande”. Nessa versão, meu interlocutor remeteu o destino dos mortos ao lugar onde viviam Deus (Bdâ) e seu companheiro, São Pedro, que ele designou pela palavra Wairê, na língua *akwẽ*. Bdâ (sol antropomorto) e Wairê (lua antropomorfo) são os demiurgos responsáveis pela criação dos Akwẽ, das plantas comestíveis, das mulheres e da mortalidade. Os demiurgos se desentenderam com os Akwẽ e os abandonaram à própria sorte. Dizem que os antigos, ainda, iam visitar os demiurgos, que foram viver na direção do sol nascente. Os demiurgos, cansados das insistentes visitas dos mortais, resolvem criar uma barreira intransponível: o mar. Em que pese a influência do cristianismo (católico, batista ou neopentecostal) nessas especulações, não há consenso entre os Akwẽ sobre o mundo dos mortos, e as versões que eu pude ouvir (ou ler) apresentam contradições importantes entre si¹.

Carneiro da Cunha (2009), em artigo que retoma sua análise anterior da escatologia Krahó (Carneiro da Cunha, 1978), adverte que seria precipitado buscar consenso em relação às informações sobre

o mundo dos mortos. A autora argumentou que, em sociedades que enfatizam a distinção entre vivos e mortos (como seria o caso dos Akwẽ e dos Krahó), a escatologia “pode tornar-se uma zona franca e a imaginação, dar-se livre curso”. Segundo ela, “a análise deveria apoiar-se muito mais na enunciação do que na gramática” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 60).

Proponho, neste artigo, por meio das especulações escatológicas de Sawrepte e Wakrtidi, uma reflexão sobre a natureza do regime de coexistência entre e mortos vivos para os Akwẽ-Xerente, povo indígena que habita terras no Tocantins e falante de uma língua Jê. As escatologias de Sawrepte e Wakrtidi, um casal de sábios, ajudam a pensar os modos de “ocupação da terra” e quais atravessamentos e afecções passam nos corpos perante a morte de pessoas – ou T/terras – específicas. Quero pensar com o casal quais os efeitos na T/terra que a morte de pessoas pode gerar para saber “em que consistem as ‘terras’ que esses modos de ocupar e viver constituem” (Coelho de Souza et al., 2016). Ao final, argumento que as escatologias de Sawrepte e Wakrtidi articulam uma teoria “dos modos de habitar a terra” por meio de um regime de coexistência entre, por um

1 Na versão de Wakrtidi, por exemplo, os mortos Akwẽ tomam direção oposta aos demiurgos, mas, tomados pela saudade que sentem pelos parentes vivos, podem aparecer nos sonhos deles causando torpor e cólera. Diferente do que ocorre com os demiurgos, em algumas versões, os mortos coexistem com os Akwẽ, mas estes evitam a copresença dos mortos na vida cotidiana.

lado, vivos e mortos e, por outro, entre humanos e não humanos, sob o impacto contínuo do ecocídio genocida perpetrado pelo Estado brasileiro.

2 WAKRTIDI

2.1 O PROBLEMA DA COPRESENÇA DOS MORTOS

Nas experiências de luto de Wakrtidi, o problema com que ela lidava era o da contradição entre o desaparecimento/destruição do corpo e a persistência de uma imagem – um espectro – nem sempre visível, mas sempre sensível². Para ela, o luto era uma experiência sensível, marcada pelos efeitos da copresença de seu finado marido. No primeiro luto, Wakrtidi sonhava com o finado. Ele aparecia trabalhando na roça, tomando banho no ribeirão e convidando-a a tomar parte nessas atividades, caçando e entregando a ela as presas, bebendo café... Wakrtidi esteve sob perigo constante, reconhecia. Era jovem e teimosa, não escutou os conselhos de parentes mais experientes. Quase se perdeu, mas a atenção no cuidado com os filhos e filhas, no final, ajudou-a a continuar viva, até que um dia sonhou novamente com o finado

marido, que lhe disse que partiria definitivamente.

Ela nunca mais sonhou com ele.

A primeira semana após a morte é perigosa, principalmente para os parentes do morto. Qualquer movimento na noite pode ser interpretado como índice da presença não só daquele que morreu, mas, também, de vários mortos antigos que o acompanham. Podem aparecer inesperadamente aos vivos como imagem de um corpo, mas que de súbito desaparece, causando torpor naquele que viu³. Podem estar invisíveis, mas suas ações são perceptíveis: jogam pedras, batem nos cachorros ou nas pessoas, removem panelas à procura de comida, derrubam objetos ou os movem de lugar, ligam o rádio, fazem algazarra no terreiro da casa – são várias as descrições desse tipo de manifestação dos mortos logo após os enterros, mas que parecem perdurar ainda por mais tempo. Podem também se materializar no espaço extra-aldeão: em trilha de caça ou roça.

O luto pela morte de Sawrepte, por sua vez, disse-me, foi tão doloroso quanto o primeiro. Dessa vez, evitou ficar na aldeia que com ele fundara.

2 “In essence, the problem is that nothing distinguishes the mental image of a deceased person from the image of a living individual; as thoughts, the recently dead are still alive” (Taylor, 1993: 655).

3 Não há consenso sobre o aspecto visível do corpo de um morto. Ouvi dizer que são magros e pálidos, por não terem sangue. Diz-se também que não têm pernas, não andam, levitam numa velocidade incessante. Ouvi dizer também, por outro lado, que são imagens do corpo mesmo da pessoa. Sawrepte me disse duas vezes que a imagem é a de um corpo com vitalidade. Eu mesmo sonhei com Sawrepte dois dias depois de sua morte, e a imagem era de um homem maduro e saudável.

Mudou a casa de lugar. Como no primeiro luto, cortou os cabelos. Ficou magra, não comia com satisfação. Sonhava frequentemente com o finado, que a cortejava com carne de caça. Wakrtidi me disse que quando ia dormir sentia o calor do finado marido, como se ele estivesse deitado ao seu lado. Sentia seu corpo sendo tocado quando despertava. A saudade pela morte de Sawrepte arrastou Wakrtidi para um sentimento de melancolia profunda, que a tornava vulnerável ao espectro do morto. Espectros ocupam uma posição de realidade sensível enquanto as pessoas se encontram alteradas pela dor da tristeza. Mortos e vivos estão ligados no luto desde perspectivas diferentes. Se, para os vivos, o luto corresponde ao esforço de desapego, para os mortos é exatamente o contrário: eles resistem, não aceitam facilmente sua condição de ex-corpo e sua condição de alteridade em relação a seus parentes vivos. Durante o luto, os mortos são presenças sensíveis para os enlutados: essa copresença alimenta-se da tristeza profunda, da renúncia alimentar e da tendência ao isolamento em que se encontram, e as aprofunda. Wakrtidi chamou um pajé para soprar seu corpo, a fim de afastar o espectro; o pajé lhe disse que o finado marido não a tinha abandonado, estava

andando junto com ela. Foi um longo ano, até que ela, cansada de sofrer, resolve retomar seu engajamento na luta pela garantia dos direitos indígenas, em parceria com o CIMI.

Os Akwẽ não parecem negar a condição inelutável de coexistência entre vivos e mortos; o que me parece ser negado, nesse regime, é sua copresença – tudo se passa como se o requisito para que essa coexistência se mantenha pacífica fosse a sustentação de um regime de separação e invisibilidade (inaudibilidade), a manutenção de uma diferença sensível entre eles: uma ação política deliberada de afastar os mortos do convívio. As práticas funerárias mobilizam esse mesmo conjunto de disposições, no sentido de negação da relação afetiva com os mortos: os corpos mortos são entregues aos afins que se encarregam de todo o complexo relacionado à inumação; o choro ritual (*dasiwakõ*) convoca os parentes mortos do falecido para que o venham levar⁴; o choro ritual, ainda, expressa o sentimento de afastamento entre vivos e mortos, quando os sobreviventes afirmam o rompimento de seus laços com o morto, instaurando nesse ato uma descontinuidade ontológica radical (Moraes Neto, 2020).

4 “A palavra para o choro ritual proferido pelas mulheres denota uma negação da relação de parentesco: *dasiwadi* é a palavra para parente e pode ser traduzida como “aqueles que são parte de mim”, “aqueles que partilham de minha condição”, ao passo que *dasiwakõ* expressa exatamente o contrário, já que a partícula *kõ* indica negação do termo a que aparece associada” (Raposo, 2019: 208).

2.2 A COEXISTÊNCIA E A IMANÊNCIA DOS MORTOS

A trajetória de vida de Sawrepte coloca outra questão sobre os regimes de coexistência e copresença entre os vivos e seus mortos, bem como dos efeitos disso nos modos de habitar a terra e fazer parentes. Sawrepte viveu parte de sua juventude e maturidade em terras estrangeiras. Partiu após a morte do pai, caminho percorrido por muitos homens Akwẽ enlutados que costumam transitar entre aldeias de outros povos ou cidades não indígenas, indo o mais longe possível dos lugares frequentados pelo parente morto. O impulso centrífugo do jovem Sawrepte está na origem de várias linhas que se desenharam quando outras linhas foram cortadas – a morte do pai e da mãe, a dispersão do grupo de germanos, o encontro com outros povos indígenas, a instabilidade dessas relações e a valorização do conhecimento pessoal sendo construída no caminhar, na travessia, nas relações com outros humanos e extra-humanos.

O luto separa, impulsiona descolamentos individuais ou coletivos (mais frequente no passado, sobretudo em períodos de epidemia), para posteriormente conectar, delineando uma viagem de volta ao lugar onde viveu a infância e a juventude, retomando o lugar antigo onde seus ascendentes haviam sido sepultados. Se, como vimos com Wakrtidi, o processo de luto coloca o problema da copresença dos mortos que incide nos corpos e nos

lugares por onde o morto andou e viveu e de um regime de coexistência cuja descontinuidade vivos/mortos está na base da vida cotidiana, porque dela depende a sustentação da própria vida, ao envelhecer (ou quando adoecem gravemente), têm de lidar com o acosso de parentes mortos no seio da vida cotidiana.

A própria longevidade de uma pessoa e seus *status* de ancião/sábio, “de envelhecer nessa terra”, como dizia Sawrepte, implica uma intensificação das relações com mortos, por meio dos sonhos. É como se os corpos e a terra viva, como veremos, estivessem densamente povoados por imagens de relações de afeto com parentes mortos. O espectro do pai de Sawrepte e de seus avós maternos (pajés mortos) nunca deixaram de compor com Sawrepte determinados momentos de sua vida, influenciando seus caminhos e escolhas. A experiência de ter vivido a morte de um parente querido, de vários deles, aliás, paternos e/ou maternos, impõe às pessoas idosas uma experiência de aproximação progressiva noite a noite, a cada sonho em que parentes mortos aparecem. O ponto é que o encontro com mortos é uma ação deliberadamente provocada por estes, e não pelo sonhador, que não os procuram para obter conhecimentos rituais ou xamânicos, tampouco alimentam saudades para com eles. No discurso akwẽ, são os mortos que insistem na continuidade da etiqueta do parentesco para com os vivos. Estes, por sua vez, sustentam diversas práticas para justamente

romper com os mortos, reservando-lhes atitudes hostis e de aberta negação do parentesco⁵. Não há por parte das pessoas comuns, nem de xamãs, a intenção de extrair dos mortos qualquer continuidade em termos de relações de ancestralidade. São os mortos que não se esquecem dos parentes vivos, e vez por outra aparecem de súbito nos sonhos das pessoas. Os mortos são aparições involuntárias, mas não inteiramente imprevisíveis, pois nas doenças graves geralmente aparecem oferecendo comida, cuidado e chamando o doente por um termo de parentesco. Os sonhos com parentes mortos são um acontecimento deveras ambíguo, senão uma armadilha letal. Nenhuma benevolência dos mortos em relação aos vivos, senão um desejo irrefreável de romper a descontinuidade ontológica que estes últimos sustentam para com os primeiros.

2.3 SOMBRAS DA TERRA

Uma conversa que entretive com Wakrtidi sobre o destino dos mortos traz um ponto interessante que ficou apenas sugerido nessa breve descrição

da trajetória de vida de Sawrepte: o vínculo entre corpo, parentesco, modos de habitar a terra e o regime de coexistência com os mortos.

Perguntei a Wakrtidi se tinha ouvido ou visto entre os Akwẽ a prática do enterro secundário, como ocorria, por exemplo, entre os Krahó. Segundo Carneiro da Cunha (1978: 36), “algum tempo depois da primeira inumação, desenterravam-se os despojos fúnebres. Os ossos, limpos e lavados, eram pintados de urucu e novamente inumados”. De acordo com a literatura etnográfica Akwẽ, os ossos parecem não constituir fonte de elaboração ritual. Não há enterro secundário, exumação ou quaisquer cuidados relativos aos restos mortais, de acordo com meus interlocutores. Não obstante, escutei de Wakrtidi que os ossos se transformam em substrato terrestre, formam a terra, sua matéria, são a “carne” da terra, o “corpo” dela, uma vez que os ossos são como terra, do ponto de vista temporal, têm uma longa duração, são difíceis de acabar, ao contrário da carne. Daí ela me dizia que a dissolução material dos ossos ofereceria como que

5 O tema da saudade dos mortos foi objeto de uma bela passagem escrita por Kopenawa e Albert (2015: 191) que gostaria de reproduzir aqui, uma vez que ela poderia muito bem ter sido dita por um pajé Akwẽ. “É assim que morrem os humanos. Os fantasmas de nossos maiores falecidos sempre querem levar os vivos para junto deles, nas costas do céu. É verdade. Os mortos sentem saudade daqueles que deixaram, sozinhos, na terra. Dizem para si mesmos: ‘Os meus são tão poucos, têm tanta fome, nessa floresta infestada de epidemia xawara e de seres maléficos! Sinto muita pena deles! Tenho que ir depressa busca-los’. Por isso os vemos em sonho, com a mesma aparência de antes de morrerem. Mas se eles não pararem de descer para chamar os vivos, estes vão ficar cada vez mais afetados pela saudade. Alguns podem até acabar morrendo por isso. Nesse caso, os xamãs devem despachar seus xapiri, para repelir os fantasmas de volta para as costas do céu. Os xapiri lhes dizem: ‘Ma! Parem de descer! Fiquem longe de nós! Deixem-nos viver por um tempo aqui nesta floresta! Mais tarde vamos nos juntar a vocês! Não tenham tanta pressa em nos chamar para perto!’. Ao que os fantasmas retrucam: ‘Ma! Vocês deveriam é ter pressa de voltar a nós!’. E novamente os xapiri: ‘Ma! Não estamos sofrendo! Voltaremos a vocês, é claro! Mas sem sempre! Retornem para o lugar de onde vieram!’”.

a base de sustentação do “corpo da terra”, daquele terreno onde a pessoa havia sido enterrada, onde a pessoa viveu e criou seus próprios filhos e filhas, onde seus antepassados também construíram suas próprias vidas. Os ossos são o “corpo da terra”; essa formulação é menos uma metáfora do que uma metonímia – os ossos dos mortos formam a terra vivida. Wakrtidi, ao dizer que os ossos viram terra, sendo terra mesmo, como o chão onde pisamos, engajava-se numa especulação escatológica que evoca a fala de Otoniel Ricardo, um interlocutor kaioiwá de Bruno Morais (2017: 262):

É assim, a pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra. Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não indígena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira pó, a poeira, o material, por isso que ele nunca desaparece, ele já vem na família. Então por isso que a pessoa não compreende e fala assim da retomada, “fulano morreu lá, meu avô, meu tio, meu primo”.

Os ossos de que fala Wakrtidi dizem respeito ao lugar como uma espécie de “corpo”, feixe de relações. Afirmar que os ossos viram terra é estabelecer uma continuidade temporal entre as pessoas e um lugar específico, onde comeram, plantaram, fizeram casas, tiveram filhos e netos e, então, morreram. Para Wakrtidi, há uma associação

entre os ossos e a territorialidade como relação vivida num lugar; suas especulações escatológicas sobre os ossos me parecem ter implicações sobre a questão da terra e da territorialidade.

Wakrtidi, mulher anciã (mãe, avó, sogra), ativista dos direitos indígenas pela terra, ao falar de sua vida e lembrar de seus mortos em conversações comigo, acionava conceituações do corpo envolvendo dimensões de materialidade, de sensibilidade, que o articulam diretamente ao parentesco (com vivos e mortos) e à terra. Ela conta:

Meu corpo é tudo isso que você está vendo. Meus netos, meus filhos, minhas netas, essa aldeia, minhas galinhas, minhas criações, meus roçados que eu não faço mais porque estou velha. E o que você também não está vendo, meus parentes que já morreram. Falo assim para minhas filhas e meus netos, eu sou essa terra em que nós vivemos, e essa terra é a terra onde meu pai, minha mãe, viveu e me criou; a terra que eu criei minhas filhas e elas criarão os filhos e as filhas delas.

Essa foi uma recitação emotiva que Wakrtidi me fez em 2016, logo após a realização do festival de nomeação na aldeia onde vivia. Ela diz que o corpo das pessoas é efeito de relações de parentesco, o resultado de atos de cuidado não só por parte de outros, mas do sujeito mesmo para com outros, que aparecem nessa medida como suas extensões. O corpo de Wakrtidi era uma figuração do múltiplo, incluindo não só os descendentes que

dele se criaram, mas, também, todas as outras suas criações (plantas, animais, os parentes mortos e a própria terra em que ela vive).

Wakrtidi, uma mulher idosa, no fim do ciclo de vida, com suas filhas e filhos, netos e netas, genros, sobrinhas e sobrinhos, é capaz de bem mais do que deixa adivinhar seu corpo “já cansado”. Sua capacidade de ação excede esses limites, e não só se manifesta, mas se distribui ao seu redor. Nesse sentido, seu corpo conforma uma “comunidade corporificada”, produto de seus conhecimentos, de suas ações no mundo e de sua capacidade criativa. Seu corpo conforma, pois, uma “comunidade corporificada” envolvendo uma dimensão material e espacial, produto de seus conhecimentos, de suas ações e de sua capacidade criativa de produzir parentesco, vida. E isso não é tudo: essa “comunidade corporificada” envolve, ainda, uma dimensão material e espacial – ela é territorializada, como indica a menção ao que ela chama aqui de “terra”, *tka*. Nesse sentido, induz a uma conceituação da existência das pessoas assentadas numa base material, o lugar onde essas mesmas pessoas vivem e coabitam com outros seres e elementos terrestres. Essa “terra”, isto é, a comunidade corporificada por Wakrtidi, tem outro lado, daí a menção a seus parentes mortos – eles estão nessa terra, como outro lado dela.

Em cada uma das “comunidades corporificadas” (ou dos “corpos comunitários”) que se formam pela

ação dos sujeitos, os elementos participantes (rios, plantas, animais, sol, lua, chuva, constelações), espíritos de parentes mortos, outros espíritos, são partes uns dos outros, entidades que emergem como estabilizações (provisórias) de relações de cuidado e respeito, mas, também, de antagonismo e predação. A fala de Wakrtidi exprime uma recusa em estabilizar uma oposição entre corpo e terra e, simultaneamente, estende a corporalidade além das fronteiras de organismo individual – “a terra que eu criei minhas filhas e elas criarão os filhos e filhas delas”. A indissociabilidade entre corpo e terra, já implícita na escatologia por meio da ideia de transformação dos ossos dos mortos na “carne da terra”, é aqui desenvolvida num conceito etnográfico de lugar como “corpo de parentes”, incluindo aqui seus parentes mortos que a contrapelo permanecem acompanhando os parentes vivos, como se fossem sombras da terra e dos corpos. A vida social *akwě* supõe a coexistência entre vivos e mortos como duas perspectivas distintas sobre a humanidade e o parentesco. Do ponto de vista dos mortos, sua relação com parentes vivos é de diferença contínua, localizada no espaço, territorializado, sombras que emanam da terra vivida no processo de construção do parentesco. Esse regime de diferença entre vivos e mortos atualiza-se nos sonhos, nas doenças, na velhice e na relação com a terra e a constituição de lugares onde se criam parentes.

A existência dos mortos, na especulação escatológica de Wakrtidi e na trajetória de vida de Sawrepte, é imanente ao mundo dos vivos, como se fosse um dobramento dele mesmo na terra vivida. Cada um, vivo e morto, pode suceder o outro, aparecer no lugar do outro. Podemos imaginar vivos e mortos como desdobramentos uns dos outros nos próprios “corpos de parentes”, considerados singular ou coletivamente, que nos remetem à condição mortal dos habitantes (humanos e não humanos) do mundo terrestre. Vivos e mortos estão mutuamente – mas assimetricamente – implicados no processo de fazer e refazer parentes. Wakrtidi, por sua vez, pensava essa imanência entre vivos e mortos inscrita no espaço, na constituição de lugares propriamente Akwẽ e a terra como o próprio corpo ancestral que coabita com os vivos, dentro e fora do corpo das pessoas. A terra existencial dos Akwẽ é habitada por espectros de parentes mortos, entre outros seres terrestres e suas imagens primordiais que se atualizam para as pessoas enquanto espíritos-donos desses seres. Esta é uma terra em que vários seres emergem de relações de aproximação e diferenciação, sendo essas relações a própria terra como efeito dessas relações, e assim ela nunca é mesma. Para Wakrtidi, a Terra Indígena excede o espaço territorializado pelo Estado, é a terra habitada pelos vivos e por seus mortos, sombras da terra e imagens de relações de afeto e desafeto

vividas em lugares específicos que, por sua vez, precisam ser desfeitos e feitos por meio de outras relações.

3 SAWREPTE

A morte dos pajés recoloca os mortos na vida das pessoas, não como um parente obsequioso, mas como um afim outro-que-humano, descrito como espírito-dono. A escatologia de Sawrepte e a morte dos pajés colocam outra questão sobre a existência das pessoas na terra e a coexistência entre humanos e outros “terrentes”.

Em meados de março de 2008, cinco anos antes da morte de Sawrepte, conversávamos sobre escatologia por ocasião da morte de um importante chefe e pajé de outra aldeia. Eu havia feito uma pergunta quase ingênua sobre o destino dos mortos querendo abordar temas escatológicos, aproveitando a situação e o relativo distanciamento de Sawrepte da família do falecido.

Quando morre uma pessoa ela fica por aqui mesmo, não é como entre os cristãos que dizem que quando morre uma pessoa que é boa vai para céu viver com Deus e Jesus, e quando é ruim vai pro inferno. Ela fica por aqui mesmo [na terra]. Fica andando por aí, e vai virando qualquer coisa, não para de virar qualquer coisa, é bicho, é qualquer lugar por onde ela gostava de andar. Parece que quando morre fica andando em todo lugar como se já estivesse em todo lugar, mas não gosta de viver no meio de muita gente não, eu já vi muito morto, mas tá sempre andando com poucos, com a mulher,

com os filhos, ou com irmãos, só anda com parente mesmo. Não é tudo igual não! Quando morre criancinha, é todo pássaro que vai virar, criancinha quando morre é porque vai gostar de voar. Criança sonha, sonha que sempre está voando, eu era assim, sonhava que estava voando, eu me lembro disso! Agora, o chefe ou o pajé, também é diferente.

Em sua fala, Sawrepte afirma algo muito próximo ao que me falou Waktridi sobre o regime de coexistência entre vivos e mortos na terra. Descreve os mortos vagando em pequenos grupos, geralmente formados por um casal e seus filhos, e nunca com cunhados, sogros e consogros. Dotados de intensas mobilidade e capacidade metamórfica, os mortos teriam uma existência marcada pela negação da afinidade, uma vez que, embora os cônjuges sempre estejam juntos, não se relacionam com cunhados, sogros ou consogros, ou mesmo estrangeiros (outros índios ou não índios). Os Akwẽ partilhariam com os Krahó e os A'uwẽ (Xavante) a concepção da existência do mundo dos mortos onde se estaria entre parentes “consanguíneos”, sejam os cognatos imediatos como a mãe ou filhos, seja o cônjuge, sejam os parentes patrilineares no caso Akwẽ.

Continua sua reflexão diferenciando o destino pós-morte conforme a faixa etária e a condição social da pessoa, bem como distinguindo o destino pós-morte de pajés e não pajés. Embora as reflexões escatológicas de Sawrepte e Waktridi partam

do mesmo pressuposto, elas tomam caminhos diferentes, que poderíamos, grosso modo, falar em duas escatologias: uma sobre a imbricação entre o corpo, o parentesco e a terra, como vimos; e outra sobre uma Terra habitada por espíritos da qual os pajés passam a fazer parte após a morte.

Em outra conversa, ele desenvolveu mais sobre o destino pós-morte dos pajés, algo que não me lembro ter lido na literatura Jê sobre o tema da escatologia. Segundo ele, enquanto a morte de pessoas não pajés envolve a duplicação entre corpo-cadáver e “espírito” (que encontra com parentes mortos e viveriam na terra, “por aqui mesmo”), a morte do pajé gera outra duplicação a partir desta: a parte espírito que acompanha parentes mortos; e outra parte que passa a viver junto com espíritos-donos, que são seus auxiliares xamânicos. O pajé morto seria, então, recrutado para servir como tal junto a outro povo “não humano”, sendo mediadores entre espíritos e pajés. Essas séries de duplicações, presumo, vem expressar o desdobramento contínuo de novas dualidades que não cessam de se multiplicar num regime de “desequilíbrio perpétuo” (Lévi-Strauss, 1993). “Fica andando por aí, e vai virando qualquer coisa, não para de virar qualquer coisa, é bicho, é qualquer lugar por onde ela gostava de andar. Parece que quando morre fica andando em todo lugar como se já estivesse em todo lugar [...]”.

A morte daria início à duplicação da pessoa: uma parte vira cadáver (*dadã*), e é devorada pelo tatu-mítico e outros espíritos; outra parte seria “espectro do corpo” ou, mais precisamente, um espírito, no sentido de “um signo do fundo universal imanente” (Viveiros de Castro, 2006, p. 326). Os Akwẽ empregam o termo *hâipãrĩ* para se referir ao “espectro do corpo” da pessoa morta ou ao coletivo de mortos. Segundo Melo (2016, p.: 102), “*hepãrĩ* consiste num espectro que surge após a morte de alguém ou algo”. Namnãdi, uma pesquisadora akwẽ, explicou a Ferreira (2016: 47) que “[...] *dahẽmba* é a ‘alma’ da pessoa quando ela está viva, igual a nossa. Quando a pessoa morre e aparece, ela se torna *Hẽpãrĩ*”. Essa mesma pesquisadora afirmou ser *hâipãrĩ* o fantasma de um morto:

Quando a pessoa já morre [ela] fica vagando assim. Quando não é muito bom assim diz que não vai para o céu. Aí vira *hẽpãrĩ*. Fica andando por aí. Se ele for mau ele faz mal para a pessoa, se ele for bem ele faz bem a pessoa. Fica assustando a pessoa ou então a pessoa morre e depois de sete dias que vai para o céu, se ele for bonzinho. Se não fica morando por aqui mesmo (Ferreira, 2016: 47).

O autor interpreta a afirmação de sua interlocutora fazendo uma distinção entre *dahãimba* e *hâipãrĩ* em termos de “alma dos vivos” e “alma dos mortos”, respectivamente. O primeiro poderia se transformar em outros corpos de animais e evadir-se do corpo, provocando o adoecimento da

pessoa. Nesse sentido, temos a noção de *dahãimba* operando como um princípio vital e que seria compartilhando por outros entes, como animais, plantas, paisagens, astros etc. *Hâipãrĩ*, por sua vez, aparece como espectro de parentes mortos. Etimologicamente, *dahãimba* e *hâipãrĩ* provêm da raiz *-hâi*, um substantivo que quer dizer casca, mama, pele, seio, teta (Krieger; Krieger, 1994). O prefixo *da* em *dahã* indica “a posse pela 3ª pessoa honorífica ou 3ª pessoa coletiva como possuidor” (Siqueira, 2003); assim, *da-hã* é a glosa que foi traduzida por Krieger e Krieger (1994) e por Melo (2016) como corpo, pele, seio, de alguém. A palavra *hâipãrĩ*, por sua vez, é composta pela raiz *hâi* + *pãrĩ*, que é o plural do verbo *wĩ*, matar. *Hâipãrĩ* seria, então, literalmente, corpos/peles/casca matado(a), assassinado(a), geralmente traduzida por espírito, alma ou espectro dos mortos, como se entidades dessa natureza fossem possíveis na ontologia akwẽ.

A palavra *dahãimba* é composta por *dahã*, adicionando-se o sufixo *mba*. E *mba* é um posposicional inessivo (Sousa Filho, 2007). Segundo esse autor, *-mba* pode ser glosado por “em, no, dentro”, indicando relações de continente/conteúdo. Nesse sentido, nossa análise etimológica indica que *dahãimba* remete a algo que está dentro do corpo/pele/seio de alguém. Já *hâi-mba*, por sua vez, corresponde ao verbo “existir”, “permanecer”. *ĩ-hãimba* (cf. *ai-hãimba*,

segunda pessoa do singular) refere-se à minha existência enquanto corpo dotado de vitalidade. Assim, *dahâimba* parece ser uma substantivação do verbo *-hâimba*, “existir”, uma substantivação que indica a existência de alguém para outrem, humano ou não humano; e que o faz na forma de uma objetificação de uma relação continente/ conteúdo. A palavra *dahâimba* suporta, ainda, outros sentidos pressupostos na substantivação do verbo *-hâimba*⁶; a existência da pessoa só é possível por meio do corpo, que é o efeito da perspectiva de outrem (Lima, 2002).

Cabe notar que a distinção entre *dahâimba* e *hâipãrĩ*, como distinção entre almas de pessoas vivas e almas de mortos, está longe de ser estável. Eu mesmo ouvi as pessoas se referindo à *dahâimba* com o sentido de *hâipãrĩ*, como alma de mortos; alguns interlocutores, quando questionados, apontavam uma distinção entre *dahâimba*, como imagem de pessoas mortas que atravessam as memórias de parentes vivos, e *hâipãrĩ*, como se referindo à uma “entidade” genérica de mortos, geralmente muito antigos e temidos, com os quais é preciso manter certa distância.

Hâipãrĩ, em conversações ordinárias, não necessariamente encerra um sentido unívoco, mas parece apontar um modo de relação que

também está implicado na noção de *dahâimba*; nos dois casos, ambos só existem como relação, e não como entidade separada de uma relação. Logo, a transformação de *dahâimba* em *hâipãrĩ* mencionada por alguns de meus interlocutores não descreve uma metamorfose ou mesmo uma substituição de uma entidade por outra e não supõe, pois, a existência de tipos discretos de entidades, mas uma capacidade de assumir diferentes pontos de vista por meio de distintas corporalidades.

Hâipãrĩ e *dahâimba* remetem mais diretamente a algo próximo ao que Viveiros de Castro (2006: 326) conceitua como espírito na Amazônia indígena. Ele parte da pressuposição de que “[...] os conceitos amazônicos que traduzimos por ‘espírito’ não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos”.

Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar (Viveiros de Castro, 2006: 326).

6 No dicionário escolar bilíngue Akwẽ-Xerente/Português, *dahâimba* é classificado gramaticalmente como substantivo, traduzido como “alma, corpo, imagem, semelhança” (Krieger; Krieger, 1994: 5).

A aparição de um parente morto – ou de um espírito – no sonho ou nas doenças não é senão o gatilho de aceleração que insere a pessoa num plano virtual de multiplicidade, dado nos mitos, cuja velocidade implica a difração de perspectivas e a dissolução contínua da pessoa. A aparição de parentes mortos consiste, pois, na irrupção de um fundo fantasmático que é inerente ao “processo do parentesco”, a inversão figura/fundo traz os mortos como imagens de relações vividas, e isso é perigoso, pois resulta em doença e morte. Alguém que se relaciona com mortos, em certas circunstâncias, atualiza “[...] uma diferença infinita, [...] interna a cada personagem ou agente” (Viveiros de Castro, 2006: 323). A morte de um pajé traz ao primeiro plano a existência de outros (terr)entes: contraefetuação.

3.1 O AVÔ JAGUAR E OUTROS TERRENTES

O mundo conhecido dos Akwê tem sua origem e seu fundamento na diferenciação entre humanos e não humanos por meio da diferenciação dos humanos entre si em clãs patrilineares. Essa diferença é reportada no mito de surgimento do fogo culinário, que resultou, a um só tempo, nas diferenciações clânicas e nas diferenciações corporais entre predadores e presas (Raposo, 2019; Morais Neto, 2020). De um lado, jaguares e humanos; de outro, anta, tamanduá, nhambu,

galinha d’água, sapos, veados, cutia, entre outros, que viraram presas. Emergindo no mito de origem do fogo culinário, a diferença mesma humano e não humano, a divisão clânica e a construção do parentesco por meio dessa divisão não são somente eventos primordiais, mas uma ação que deve ser continuamente perseguida no presente, sob o risco da inversão figura e fundo de que nos fala Viveiros de Castro (2006). “A humanidade de ‘fundo’ torna problemática a humanidade de ‘forma’, ou de ‘figura’. As súbitas inversões entre fundo e forma ameaçam constantemente o instável mundo transformacional ameríndio” (Viveiros de Castro, 2015: 62).

Igualmente, a condição dessa diferença descontínua entre humanos e não humanos é a própria diferença contínua entre vivos e mortos, prefigurada na relação de ancestralidade entre o jaguar e o menino no mito do fogo (Morais Neto, 2020). É esse jaguar/avô mítico que resgata o jovem abandonado pelo cunhado no ninho de araras vermelhas. O jaguar aparecia para o jovem quando ele sofria de fome, sede e doenças no alto do rochedo, conversava com ele, apresentava-se como avô, adotava-o, dispensando-lhe cuidados, afeto e alimento; doava-lhe o arco e a flecha, ensinava-o a utilizá-los. O avô jaguar, nesse mito do fogo primordial, para o jovem é um provedor; para outros animais terrestres, é predador infalível. Em

uma exegese do mito do fogo, Sawrepte comentou que o jaguar mítico “dono” do fogo era o avô ancestral do menino abandonado pelo cunhado no ninho de araras, no alto de um rochedo. Sawrepte comentou, também, que o jaguar virou jaguar após perder o controle exclusivo do uso do fogo. Antes disso, era jaguar-gente, transformava-se ora em jaguar, ora em gente.

Para Sawrepte, o mito de origem do fogo é um mito que, ao mesmo tempo, explica a aquisição do fogo, as divisões clânicas, a “especiação” das gentes e, sobretudo, atesta a existência paralela do mundo habitado por outros seres-espíritos donos dos animais.

Então ainda tem muita história de gente que virou bicho, cada bicho do mato tem sua história própria de como foi virando outro. Por isso, que aí no cerrado, todo lugar, todo bicho tem um dono, que é esse primeiro akwê que se transformou, ele fica vigiando os lugar, os bichos, cada um tem dono. Mas tem a onça, que ficou sem fogo, ela mesma que entregou o fogo para os Akwê, ela não teve escolha, tinha muita gente que agora sabiam do fogo. Onça se diz hûku. Ela é o dono de toda caça que tem no cerrado, tem outros também, mas ela é que é a dona, a principal de todos. Tudo tem dono, é aqui na aldeia, é lá no mato. Essa onça-gente primordial, tem espírito, todo bicho tem espírito, que é esse dono, o primeiro akwê que se transformou em anta, em onça, em todo bicho. Essa onça que era o avô do menino é o que se chama de hieparwawê, dono de toda caça que tem no cerrado. Os cristãos falaram para nós que hâipārwwê é diabo, muita gente agora fala isso, mas são aqueles que não sabem de nada, não é diabo não, é perigoso,

mas não é diabo não. Para nós, que somos pajé, que já estudamos muito, esse hâipārwwê é espírito, e é dono de toda a caça, é como o presidente, o cacique da aldeia, era o avô do menino que virou onça, é o espírito da onça. Quando os Akwê roubaram o fogo dela é que a onça ficou como onça, virou onça. Hieparwawê é um espírito que ensina alguém a ser pajé. Esse espírito pode virar qualquer caça e aparecer para o caçador. Se ele mata essa caça, a noite vai sonhar com ela.

Ele descreve o “dono da caça”, *hâipārwwê*, como duplo do jaguar-mítico que perdeu o domínio do fogo, o qual, por sua vez, poderia se desdobrar na figura de um parente ancestral dos akwê. Essa associação entre espírito-dono e avô-onça mítico estaria talvez já presente na própria etimologia da palavra *hâipārwwê*. Etimologicamente, *hâipārwwê* provém da raiz *hâi*, que também forma a raiz das palavras *dahâimba* e *hâipārĩ*, como vimos anteriormente. A palavra *hâipārwwê* pode ser decomposta em *hâi-pār-wwê*. *Hâi* é traduzido por casca, pele, seio. *Pār* se refere ao verbo *pārĩ*, plural não dual do verbo *wĩ*, matar, assassinar, e que também está presente numa palavra já mencionada, *hâipārĩ*. *Wawê*, segundo Sousa Filho (2007: 172), é um advérbio de intensidade, “intensifica ação verbal ou a circunstância expressa numa sentença por outro advérbio, ou seja, os advérbios de intensidade atuam sobre o sintagma verbal ou o sintagma adverbial. Consta em nossos dados o advérbio de intensidade: *wawê*, ‘muito’”.

O termo *wawê* é também utilizado como nome, referindo-se à categoria de idade ou a uma condição social – pessoas idosas são chamadas de *wawê*, que também tem a conotação de alguém que é sábio não só em virtude da idade, mas, também, no que se refere aos conhecimentos por ela acumulados e transmitidos⁷. Desse modo, uma tradução literal para *hâipãrwawê* poderia ser “o grande morto”, ou “grande alma/espírito dos mortos”. Entretanto, meus interlocutores nunca fizeram tal associação com a tradução literal que aqui enuncio, mantendo, em vez disso, uma tradução para a língua portuguesa nas seguintes glosas: bicho-do-mato, dono-das-caças, dono-do-mato, e com a influência histórica de católicos e mais atualmente das missões protestantes, associaram-no ao “diabo” como se fosse um “chefe dos espíritos malignos” que habitam o Cerrado⁸.

O ancestral mítico dos Akwê, segundo Sawrepte, seria o avô-jaguar dono do fogo, ele mesmo o “dono das caças”, o espírito-dono que se relaciona com os pajés. Num sentido lógico, considerando a reflexão escatológica de Sawrepte, talvez seja melhor traduzido como “a grande alma

dos *pajés* mortos”. Pessoas que não foram pajés tornar-se-iam *hâipãri* e viveriam entre parentes mortos ou seriam devorados por espíritos canibais no caminho para o mundo dos mortos, em algumas versões. Viveriam destituídas da capacidade se colocar em perspectiva, isto é, de se reconhecer como mortos para os vivos. Pajés mortos, por sua vez, seriam entes “superdivididos” – entre parentes mortos e afins de outros entes não humanos, aparecendo para os jovens akwê desdobrados na figura de um espírito-dono, assumindo, portanto, diferentes perspectivas.

O pensamento de Sawrepte evidencia a multiplicidade de corpos-perspectiva que incidem nos lugares onde os Akwê se produzem como pessoas: ao falar dos espíritos dos pajés mortos e sua aparição contínua para jovens akwê na figura de um espírito-dono, ele me faz imaginar “a Terra como um fundo virtual de socialidade e criatividade” (Coelho de Souza, 2017, p. 122) e a escatologia da morte dos pajés, uma reflexão sobre os múltiplos modos de habitar a terra. Se, como pontuou Carneiro da Cunha (1978, 2009), a escatologia Krahó não é um reflexo da sociedade, mas uma

7 Ver também Raposo (2019). “Wawê” quer dizer “velho”, mas também “grande”, “cheio”, “múltiplo”. Kû Wawê (kû: água, wawê: velho), por exemplo, é como chamam o rio Tocantins, o curso d’água principal que corta suas terras, formado por uma multiplicidade de afluentes, e de onde fluem e se sustentam muitas outras águas que fertilizam as vastas paisagens do cerrado.

8 Raposo (2019: 201) sugere que, a partir das aproximações semânticas apresentadas, enquanto “dono da caça”, *Hâipãrwawê* seria o “morto magnificado” ao mesmo tempo que o “animal magnificado”, no sentido que Fausto (2008) sugere para os donos na Amazônia indígena. O ancestral é o Grande Outro.

reflexão sobre ela, a escatologia de Sawrepte, em particular, parece refletir sobre as socialidades humanas e não humanas, em um contínuo processo de aproximação e distanciamento; relações que conectam/separam predadores e presas, entre outros entes terrestres, indicando aqui uma ideia de territorialidade movente cujas linhas inscrevem trilhas de caçadores e suas presas, que, por sua vez, podem formar malhas densas, entrelaçamentos entre, por exemplo, cultivares de mandioca, varas de queixada e caçadores-cultivadores. Ao mesmo tempo, roças que se formam nas adjacências de aldeias, elas mesmas formadas nas adjacências de cemitérios antigos que se tornaram ponto de referência para reocupação, abrigam o “território” como uma malha de relações cujas diferenças de perspectiva produzem um efeito de sobreposição instável de territorialidades (Nunes, 2019), que, como os corpos (Lima, 2002), vem a ser como efeito da perspectiva de outrem.

Estaríamos diante de um regime de coexistência marcado pela atração recíproca e assimétrica na qual se envolvem vivos e mortos, humanos, jaguares, queixadas, antas, nhambu, galinha d’água, jacu, tatu, para mencionar apenas predadores e presas que interagiram no evento primordial de origem do fogo, entes que formam paisagens

existenciais em uma terra multiespécies⁹. A morte dos pajés reinsere a vida das pessoas humanas e não humanas em continuidade com o mundo mítico, e a ideia de Terra como relação de coexistência marcada pela coconstituição dos entes citados no mito do fogo culinário. Seguindo aqui uma reflexão de Soares-Pinto (2017) sobre a constituição de lugares entre os Djeoromitxi, poder-se-ia dizer que, para Sawrepte e Wakrtidi, cada um a seu modo, a terra habitada pelos Akwẽ se sustenta num regime de coexistência entre “socialidades ao lado”, que se fazem “com, contra e a partir de outros” (Soares-Pinto, 2017: 62) – espíritos de parentes mortos; espíritos-donos de seres não humanos; duplos-canibais das doenças e das tecnologias dos brancos (*dakahârkwa*).

Partindo das escatologias de Wakrtidi e Sawrepte, dos temas da imbricação entre vivos, mortos e terra e da “atração recíproca entre os seres”, dada no mito, que compõe a paisagem existencial akwẽ, poderíamos dizer que a vida na Terra para Sawrepte e Wakrtidi, e essa seria uma das mensagens possíveis do mito e da exegese de Sawrepte dele, evoca o que escreveu Tsing (2019, p. 114) sobre habitabilidade e paisagens multiespécies – “Humanos não podem viver sem outras espécies. Isso não é só porque nós os comemos”. Sem

9 Para utilizar uma expressão empregada por Tsing (2019) no intuito de marcar que não só as relações entre humanos e não humanos importam, mas também das relações que prescindem dos humanos como foco de atenção.

“paisagens multiespécies” para habitar e compor com outros seres, o horizonte é testemunhar a destruição *dessa terra* pela tecnologia de morte projetada pelo agronegócio.

4 CONCLUSÃO

O problema de como administrar o estreitamento das relações entre mortos e vivos provocado pelas condições atuais de existência, limitada por um espaço de habitar cada vez mais insuficiente do ponto de vista sociocosmológico, era a principal preocupação de Sawrepte quando o conheci. Sawrepte dizia a mim que vivíamos em um tempo muito perigoso, porque incontáveis forças e espíritos descontrolados influenciavam cada vez mais a vida cotidiana e as práticas de fabricação do parentesco, efeito da intensificação das relações com os não índios e suas tecnologias com valor de morte. A ocorrência de novas patologias nos corpos dos Akwẽ contemporâneos (principalmente câncer, *diabetes* e AVC), os incomensuráveis impactos socioambientais e as mudanças dos hábitos alimentares, que se intensificaram desde o advento do século XX, estavam associados, segundo Sawrepte, à sua percepção de que se vivia num mundo povoado por multidões de seres malignos invisíveis. Além disso, ou justamente por isso, adensavam-se relações com parentes mortos, cujas formas e intenções eram decididamente

imprevisíveis, desconhecidas, em suma, um mundo de perturbação espectral em que mortos demais afetam a vida dos parentes vivos, causando-lhes dramas psico-ontológicos recorrentes. A morte de um parente e sua inevitável aparição na condição de espectro são acontecimentos dos quais não se pode escapar, imagens resilientes que insurgem em situações específicas e cada vez mais intensas, em virtude da aproximação contínua com o “mundo dos brancos”.

Sawrepte temia que sua morte desencadeasse um cataclisma ao qual seus parentes estariam vulneráveis. Atraídos pelas tecnologias dos brancos, a mortalidade de seus parentes akwẽ seria acelerada – talvez o “fim dos tempos”, a transformação absoluta e irreversível que deixaria os Akwẽ capturados pelo poder destrutivo dos não índios. Mortos demais contra os poucos e fracos pajés constituíam o mundo vivido de Sawrepte e dos Akwẽ. Para Sawrepte, estávamos vivendo num mundo onde a proximidade excessiva da morte com a vida tornava-a perigosa e louca, uma loucura indesejável materializada na proliferação de patologias decorrentes do contínuo contato com os brancos e, conseqüentemente, da intensificação ainda maior de relações com parentes mortos, que resultava em mais doenças, sucessivamente. Para Sawrepte, as “doenças de branco” intensificam essas relações com parentes mortos, e nisso consistia

sua ação xamânica quando o conheci. É como se as “doenças dos brancos” fossem aceleradores de geração de imagens de parentes mortos, o que é por si só suficiente para a morte de alguém no discurso akwẽ. Sombras da terra arrasada, os mortos emergiriam descontroladamente, assediando parentes vivos como efeito das relações intensas destes com os não índios e suas tecnologias com valor de destruição dos corpos.

De minha parte, penso que a cosmopolítica de Sawrepte, ao relacionar a irrupção descontrolada dos mortos no seio da vida cotidiana com o impacto das políticas ecocidas genocidas do estado brasileiro, tem a ver com discurso de Wakrtidi, proferido três anos após a morte de Sawrepte. Se a fala de Sawrepte era uma tradução de um tema canônico na etnologia ameríndia para um jovem antropólogo, a de Wakrtidi envolvia outro público; ambas, com efeito, dão o que pensar sobre o que Marisol de la Cadena (2015, 2018) chamou de histórias do antropecego e a terra/território como equivocidade. A tradução de Sawrepte para mim era a tentativa de controlar o equívoco (Viveiros de Castro, 2009) posto pelas questões que eu fazia sobre o que eu imaginava ser “xamanismo e escatologia Akwẽ” nos idos de 2009. A tradução de Wakrtidi trazia para o primeiro plano o “dissenso no equívoco” (Cadena, 2018: 99-100) do que seria habitar a terra para os Akwẽ e para os não índios.

Wakrtidi, em 2016, por ocasião de realização do festival de nomeação (Dasĩpsê), fez um emocionado discurso cerimonial dirigindo-se aos homens, mulheres e jovens lideranças que ali se faziam presentes. Nesse discurso, apelava para que os Akwẽ lutassem contra o projeto de pavimentação da TO-010, que atravessa a Terra Indígena Xerente, bem como contra a implementação de uma pequena central hidrelétrica a cerca de 4 quilômetros da área indígena, no rio Perdida. Dizia que barragens, “chão preto” (asfalto), dinheiro (vindos de projetos de compensação ambiental), os agrotóxicos utilizados pelos fazendeiros vizinhos e os alimentos industrializados estavam matando os Akwẽ, consumindo seus corpos, abreviando a vida das pessoas. A aldeia que ela fundou com o finado esposo, Sawrepte, estava ficando sem água, o ribeirão próximo não suportava o período de estiagem, e toda a rede de relações entre os seres que formam a paisagem existencial Akwẽ vinha sendo impactada brutalmente, tudo isso num curto intervalo de tempo.

Wakrtidi é consciente de que, para os não índios, a terra não passa de um recurso a ser apropriado para exploração. Para ela, entretanto, a terra não se reduz ao solo como um recurso produtivo ou ao território demarcado pelo Estado brasileiro como “Terra Indígena”. A terra não está dada como espaço físico abstrato e apropriável;

pelo contrário, são trajetórias interativas das vidas das pessoas e de seus mortos em relação a outros seres terrestres. Gosto de pensar que o discurso cerimonial de Wakrtidi – dirigindo-se a seus parentes e afins, falando de como os não índios percebem a terra (isto é, como recurso natural a ser explorado) – e sua escatologia do corpo – que também era uma escatologia da terra – articulavam uma teoria sobre o regime de coexistência entre, por um lado, vivos e mortos e, por outro, entre humanos e não humanos sob o impacto contínuo do ecocídio genocida perpetrado pelo Estado brasileiro. “Sem a nossa terra, não somos nada, vamos morrer todo mundo, se os brancos tomam nossa terra, nós vamos nos acabar [...]”. As escatologias de Wakrtidi e Sawrepte são também “histórias do antropocego”, para adotar aqui um conceito proposto por Cadena (2018), segundo a qual a terra, os entes, o cerrado inteiro, relacionam equívocos controlados (Viveiros de Castro, 2009) e dissensos nos equívocos (Cadena, 2018). Para o casal, essas tramas de equívocos e dissensos que se produzem no regime de coexistência entre vivos e mortos, bem como na “atração recíproca entre os seres”, impactadas brutalmente pelos espectros do genocídio, abrigam disputas em torno de modos de relação com a terra. Sawrepte e Wakrtidi refletiam comigo que essas disputas eram completamente outras em

tempos atuais, e os dissensos se aprofundavam diante da pressão territorial e existencial sofrida pelos Akwẽ contemporâneos. O grande cerco ecocida e genocida já atravessava os corpos e a terra existencial deles e de seus conterrâneos.

O futuro dos Akwẽ, vivendo sob imposição de um regime político-ontológico declaradamente etnocida, genocida e ecocida, e de todos os efeitos imprevisíveis dessas ações está sujeito a um risco que tem uma analogia com o que nos dizem as escatologias de Wakrtidi e Sawrepte: assim como os mortos são radicalmente outros, também o serão aparentemente as novas gerações: “outros demais” numa terra devastada pelo agronegócio. Quando me encontrei com Wakrtidi no fim de 2019, em uma visita que ela fez à minha casa (Miracema do Tocantins), disse que não dormia direito, passava a noite perturbada pensando no que seria dos filhos, netos e netas quando ela se fosse dessa vida. Que tipo de outros serão os Akwẽ? Qual terra (e as relações que a compõem) as novas gerações vão herdar? Quais os efeitos das políticas oficiais de ecocídio no regime de coexistências entre humanos e não humanos (mortos e espíritos-donos)? O que será viver e produzir pessoas sob o impacto cotidiano de políticas genocidas? Há uma exacerbação do parentesco com os mortos (Hâipãri) e uma diminuição da relação com os donos.

REFERÊNCIAS

Cadena, Marisol de la. 2015. *Earth Beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.

Cadena, Marisol de la. 2018. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (69): 95-117

Carneiro da Cunha, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. São Paulo: Hucitec.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação, in *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 59-77.

Coelho de Souza, Marcela. 2017. Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisêdjê. *Revista de Antropologia da UFSCAR R@U*, 9(1): 109-130.

Coelho de Souza, Marcela; Barbi, Rafael Costa e Santos; Fernandes, Janaína; Lima, Daniela; Molina, Luísa ... Soares-Pinto, Nicole. 2016. *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. Projeto de pesquisa.

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

Ferreira, Ariel David. 2016. Caminhos e sujeitos no adoecimento e na cura entre os Akwê Xerente. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) –, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krieger, Wanda Braidotti; Krieger, Guenther Carlos (Orgs.). 1994. *Dicionário Escolar: Xerente – Português; Português – Xerente*. Rio de Janeiro: Junta das Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira.

Lima, Tânia S. 2002. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, 22(1): 09-21.

Lévi-Strauss, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paul: Companhia da Letras.

Melo, Valeria Moreira Coelho de. 2016. O movimento do mundo: cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Morais, Bruno Martins. 2017. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante.

Morais Neto, Odilon Rodrigues. 2020. O mundo de Justiniano Sawrepte: sonhos, espíritos e mortos no Brasil Central. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

Nimuendajú, Curt. 1942. *The Serente*. Los Angeles. The Southwest Museum.

Nunes, Eduardo S. 2019. Território e Participação: Lévy-Bruhl no país dos Karajá. *ILHA Revista de Antropologia*, 21(1): 103-138.

Raposo, Clarisse M. dos A. 2019. Sobre voragem e fertilidade: parentesco, nominação e alteridade nos modos Akwẽ de composição da vida. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte.

Povo Akwẽ Xerente. 2012. *Vida, cultura e identidade*. Belo Horizonte: Rona.

Siqueira, Kênia M. de Freitas. 2003. Aspectos do substantivo na língua Xerente. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Soares-Pinto, Nicole. 2017. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. *Revista de @ntropologia da UFSCAR R@U*, 9(1): 61-82.

Sousa Filho, Sinval Martins. 2007. Aspectos morfossintáticos da língua Akwe-Xerente (Jê). Tese de Doutorado, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Taylor, Anne-Christine. 1993. Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man, New Series*, 28(4), 653-678.

Tsing, Anna L. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2006. A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, (14/15): 319-338.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. Equívocos da identidade, in *O que é memória social*. Editado por J. Gondar & V. Dodebei. Rio de Janeiro: ContraCAPA.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.