

A DIMENSÃO DA CULTURA MATERIAL NO XAMANISMO AMERÍNDIO: um estudo arqueológico

Carlos Sérgio Moreira

RESUMO

Dentre as etnografias que abordam temas relacionados aos povos ameríndios, percebe-se pouca referência, conforme mostra Hugh-Jones (2009), ao papel dos objetos e da cultura material. Ao trabalhar especificamente o universo xamânico destes povos, nos perguntamos: qual o papel dos objetos dentro do xamanismo? Assim, o presente ensaio busca refletir, a partir de extensa bibliografia, sobre a agência e o lugar ocupado pela cultura material no xamanismo ameríndio. Para tal, utilizou-se a perspectiva da arqueologia e algumas de suas abordagens, discutindo-se o trabalho de arqueólogos(as) e etnógrafos(as) e evidenciando que a arqueologia pode prestar um frutífero auxílio aos estudos do xamanismo e que os objetos podem ser agentes e sujeitos que afetam o mundo e seres que o habitam.

Palavras-chave: Xamanismo; Arqueologías Indígenas; Artefatos; Linguagem; Cura

ABSTRACT

Among the ethnographies that deal with issues related to Amerindian peoples, Hugh-Jones (2009) show that there are few references to the role of objects and material culture. When working specifically with the shamanic universe we ask ourselves: what is the object's role within shamanism? Thus, the present essay is based on extensive bibliography and seeks to debate the agency and place occupied by material culture in Amerindian shamanism. For this, I used the perspective of archeology and some of its approaches, discussing the work of archaeologists and ethnographers and showing that archeology can provide a helpful aid to the studies of shamanism and that objects can be agents and subjects able to affect the world and beings that inhabit it.

Keywords: Shamanism; Indigenous Archaeology; Artifacts; Language; Cure

1. INTRODUÇÃO

O xamanismo ameríndio é sem dúvida um sistema de conhecimento muito diverso. Vários seres e agentes participam e possuem seu lugar marcado nas mais variadas interações possíveis que podem se estabelecer entre xamãs, animais, pacientes, espíritos, etc. As etnografias que abarcam o tema de fato mostram a agência de seres que habitam o cosmos e podem interferir nas vidas das pessoas, fazendo-lhes bem ou mal. Mas uma categoria em específico é pouco levada em consideração nas etnografias amazônicas em geral, esta é a categoria dos objetos (Hugh-Jones, 2009, p. 55).

Será que num universo tão variado e complexo como o xamânico os objetos e a cultura material realmente não representam nenhum papel importante? Será que estes objetos são meros instrumentos passivos que apenas servem aos humanos e outros seres sem ter nenhum efeito nestas interações complexas? A resposta para estas perguntas pode estar em uma disciplina considerada um tanto distante, mas na verdade não tão distante assim da etnografia, a arqueologia. A arqueologia e suas abordagens podem ser a chave para abrir nossos olhos para uma dimensão do xamanismo que por diversos fatores se manteve imperceptível para nós e responder de uma vez as seguintes perguntas: quais são as formas que a cultura material apresenta dentro do universo xamânico dos povos indígenas? Quais são as influências da cultura material no xamanismo e vice e versa? E, por fim, de que modo a arqueologia pode contribuir para esta discussão?

Neste sentido, a partir de abordagens arqueológicas, o presente trabalho busca estudar e relacionar as diferentes manifestações da cultura material e seus efeitos sobre as cosmologias e universo xamânico dos povos ameríndios. Será discutido o trabalho de arqueólogos e etnógrafos a fim de se encontrar um consenso que mostre como a arqueologia pode ser uma grande aliada nos estudos do xamanismo e provar que os objetos podem ser agentes ativos e sujeitos com efeitos diretos sobre o mundo e seres que os rodeiam.

2. O QUE É CULTURA MATERIAL SEGUNDO A ARQUEOLOGIA?

Para iniciarmos nossa discussão e podermos adentrar no tema complexo que é a cultura material do xamanismo indígena, necessitamos primeiramente entender o que se chama de cultura material, o que significa e o que é abarcado por este termo tão utilizado. Para tal, a arqueologia é uma excelente ferramenta, visto que neste trabalho partimos de seu ponto de vista. Sendo assim, vejamos nas próximas linhas o pensamento de três autores sobre o que é cultura material para a arqueologia.

Como diz Lima (2011), várias disciplinas trabalham e lidam com a cultura material, sendo uma abordagem de natureza transdisciplinar, mas aqui vamos nos ater ao que a arqueologia tem a

dizer sobre o assunto, o que auxiliará a construir a temática dos próximos tópicos. Segundo a autora, a cultura material é onipresente no mundo, sendo entendida a si própria como um artefato, pois é indissociável e parte importante da condição humana desde o seu surgimento. Para se entender o significado do termo “cultura material”, é necessário analisar que interpretações este termo teve nas diferentes correntes da arqueologia. Olsen (2012) diz que a arqueologia desenvolveu um escopo de historiografia ao longo das últimas décadas que é mais amplo do que a história, abrangendo o mundano e o material, sendo o seu trabalho o de mediação entre o passado e o presente.

Segundo Lima (2011), a arqueologia se fixou como disciplina em meados do século XIX sob a influência do evolucionismo de Darwin. A primeira grande corrente importante a se levar em consideração é o histórico-culturalismo, onde para esta perspectiva, a homogeneidade na cultura material representava um grupo étnico no registro arqueológico, enquanto as variações eram evidências de diferenciação, qualquer mudança nas coisas materiais significava uma mudança nas pessoas ligadas a elas. Assim, a cultura material era entendida como um reflexo passivo da cultura, tendo os artefatos significados que lhes seriam inerentes. O trabalho do arqueólogo se tratava então de descobrir estes artefatos para reconstruir o passado, acumulando o maior número possível de evidências.

A próxima corrente significativa, mostra Lima (2011), vem a ser o processualismo, onde a cultura material passa a ser entendida como resultante da adaptação biológica do grupo ao meio em que vive, sendo uma resposta à pressão natural de diversos fatores sobre este grupo. A cultura material se torna então apenas um produto gerado pela adaptação humana ao ambiente externo, sendo passiva e analisada em relação aos aspectos tecnológicos e econômicos das sociedades humanas. Note-se que até este ponto seu significado simbólico não era buscado por parecer inacessível.

Ainda segundo Lima (2011), outra corrente importante, que vem refutar as dicotomias do processualismo, como a que era estabelecida entre sujeito e objeto, é o pós-processualismo. Esta linha de pensamento procurou ver além da oposição radical das duas categorias e buscou por relações entre elas, que foram cruciais para os estudos de cultura material. Objeto e sujeito se associaram então numa relação dialética, se tornando parte um do outro.

Para os pós-processualistas, segundo Lima (2011), a cultura material não tem significado por si só, os próprios artefatos não falam por si mesmos, estes significados são conferidos pelos arqueólogos, que por sua vez são influenciados por ideologias e pensamentos contemporâneos. A própria cultura material é entendida como sendo produzida por indivíduos cujas escolhas são determinadas por ideologias e agora não é vista mais apenas como um reflexo da cultura, pois a constitui ativamente, agindo diretamente sobre o comportamento com seu poder transformador e sendo parte das estratégias de negociação social. Uma associação trazida desta virada foi a analogia

da cultura material como linguagem, onde esta é vista como um sistema estruturado de signos, sendo como um texto, podendo inclusive ser lida e interpretada e possuindo várias interpretações possíveis.

Um outro conceito interessante é o que Tilley (2008) chama de objetificação, que segundo o autor é parte essencial de todos os estudos da cultura material. Miller (1987) afirma que a objetivação é um conceito que provê uma forma particular de se compreender a relação entre sujeitos e objetos, relação essa que é a preocupação central dos estudos de cultura material. O conceito tenta então superar o dualismo moderno de que sujeitos e objetos são postos, pois o ato de fazer, trocar, usar, consumir, conviver e interagir com as coisas permite que as pessoas façam a si mesmas neste processo. O mundo dos objetos se torna então central para compreender as identidades tanto das pessoas quanto das sociedades. Tilley (2008) expõe que as objetificações podem assumir inúmeras formas, como túmulos, casas, potes, pinturas e até mesmo discursos rituais, performances culturais, sacrifícios, etc.

Lima (2011) diz que esta fragmentação do pensamento arqueológico em várias tendências têm feito com que diferentes abordagens no estudo da cultura material coexistam. Isto, para a autora, não é necessariamente ruim, pois permite que cada uma contribua com pontos importantes nestes estudos. Como exemplifica, o histórico-culturalismo trouxe os procedimentos analíticos e conceitos básicos para o entendimento da cultura material, o processualismo gerou métodos e o pós-processualismo construiu uma densidade teórica nunca antes alcançada na disciplina, reposicionando-a entre as ciências sociais. Todo este escopo teórico nos permitiu analisar o quão diferente pode ser o entendimento de cultura material dentro da arqueologia. Nos valeremos destas contribuições para as discussões vindouras e entenderemos cultura material como “qualquer segmento do meio físico modificado por comportamentos culturalmente determinados” (Lima, 2011, p. 13).

3. AS ARQUEOLOGIAS INDÍGENAS E A VIRADA DECOLONIAL

Dentre as abordagens possíveis a partir das reflexões do pós-processualismo, umas das que melhor funcionam para utilizar os dados etnográficos relacionados às práticas xamânicas dos povos ameríndios são as das chamadas arqueologias indígenas. Estas abordagens trouxeram importantes esquemas de pensamento que abrem espaço para o entendimento de ontologias diferentes da científica ocidental, de modo que a arqueologia pôde constatar formas diferentes de conceber e lidar com a cultura material, assim como diferentes formas de temporalidade. Veremos neste tópico o que são as arqueologias indígenas e como estas são importantes para o estudo da cultura material do xamanismo.

Há uma experiência do passado que é pessoal, relacional, multiforme e móvel (Haber, 2016,

p. 13). O arqueológico¹, como diz Haber (2016), traz consigo uma experiência do passado que vai de encontro ao modernismo colonial e sua teoria sobre o tempo e a história. Segundo o autor, um dos aspectos fundamentais do pensamento colonial são o tempo e a história, o colonialismo necessita que o tempo seja como uma flecha que avança em direção ao futuro e orienta todo o mundo com base nos colonizadores como modelos, uma forma objetiva do tempo. A modernidade requer que o passado, o tempo pré-colonial, fique para trás, superado. Desta forma, é tarefa dos mais “avançados” nessa jornada levar adiante no tempo os mais “atrasados”, mesmo que isso implique em subjugar-los, dominá-los e invadi- los.

Para que essa noção de temporalidade possa ser consolidada, permitindo o colonialismo, Haber (2016) diz que a arqueologia representa papel crucial, pois tenta domar e disciplinar a experiência do passado. É aí que entram as arqueologias indisciplinadas, que tentam retornar a potência antimoderna e decolonial do vestígio, trazendo de volta a simultaneidade. Nesse contexto surgem as arqueologias indígenas, cujas reflexões do pós-processualismo a permitiram identificar seu fazer arqueológico como arqueologia, agindo em consonância com as ontologias dos povos indígenas, tendo estes participação importante no desenvolvimento da pesquisa.

Bezerra (2018) mostra como os vestígios e sítios arqueológicos em seus encontros com as pessoas provocam narrativas fantásticas, que são componentes de diferentes regimes de pensamento e formas de ver o mundo, além de formas diferentes de conhecer. Estas narrativas, como informa Maffesoli (2001), são conhecimentos sobre o mundo e sobre o que denominamos por artefatos e sítios arqueológicos, a partir de outros referentes, como o imaginativo, o afetivo e o onírico, sendo o último de extrema importância para as experiências e práticas xamânicas. Fantasmas assombram os sítios, possuindo agência sobre as pessoas em seus momentos de sonhos ou vigília, afetando-as positiva ou negativamente. Todas estas narrativas, como diz Maffesoli (2001), fazem parte da realidade, não estando em oposição a ela. Bezerra (2018) propõe que os agentes e ações que integram estas narrativas, assim como a superfície dos sítios, seus arredores e as diferentes relações provenientes destes, sejam considerados parte da prática da disciplina.

Neste sentido as arqueologias alternativas ou “arqueologias colaborativas”, são novas formas de pensar e fazer arqueologia (Silva, 2012, p. 25), estas levam a multivocalidade e a reflexividade como componentes fundamentais de suas práticas, desde o ponto em que o projeto é concebido até a construção do conhecimento e divulgação de seus dados, uma grande redefinição dos parâmetros éticos da arqueologia (Silva, 2012, p. 25). Atalay (2008 apud Silva, 2012) afirma que as arqueologias indígenas representam abordagens alternativas e críticas em relação à tradição da arqueologia

¹ Segundo Haber (2016), “o arqueológico” é tudo aquilo que se apresenta a nós como algo que acreditávamos já ser passado, sendo contemporâneo a nós no presente.

colonialista e suas práticas, estas são conduzidas junto às populações indígenas para a produção de conhecimento com, para e pelos indígenas.

Segundo Silva (2012), estas abordagens devem carregar consigo alguns pressupostos: 1) devem combinar os conhecimentos e princípios ocidentais com não-ocidentais na construção de conhecimentos sobre o passado; 2) devem desenvolver questões e agendas que possam beneficiar e que as populações indígenas aprovelem, incorporando suas perspectivas locais na investigação e interpretação do registro, dando espaço para um mútuo aprendizado entre arqueólogos e indígenas; 3) precisam respeitar as prerrogativas culturais locais de gerenciamento do patrimônio cultural; 4) métodos indígenas e abordagens científicas ocidentais devem ser combinadas e deve-se reconhecer as conexões que estes povos fazem entre o passado, o presente e o futuro. Nestas abordagens, segundo a autora, a história oral, cosmologia, valores e modos de conhecer dos povos indígenas devem nortear as pesquisas, sendo entendidos como modos legítimos de produzir conhecimento sobre o passado. A tradição oral e a memória são então de suma importância para conferir outros significados ao registro arqueológico. Deve-se criar interações entre a arqueologia, conhecimento nativo e antropologia para produzir pontes, comparações e traduções (Cabral, 2014, p. 319).

Segundo Ribeiro *et al* (2017), povos indígenas da região amazônica como os Zo'é e os Wajãpi, descrevem as lâminas de machado encontradas em seus territórios, afirmando os Zo'é que as lâminas caíram do cesto de Tupã que estava furado, os mesmos acabam por coletar, encabar e utilizá-las em suas atividades cotidianas. Cabral (2014, 2017) diz que para os Wajãpi as lâminas choram e roncam para que sejam encontradas. Bezerra (2018) realizou pesquisas demonstrando como as lâminas de machado arqueológicas são entidades amazônicas com poderes e encantamentos reconhecidos por diferentes coletivos e modos de pensar.

No trabalho de Silva (2012), os materiais arqueológicos encontrados em parceria com os Asurini foram testemunhos da presença de seus ancestrais e da existência de personagens míticos que fazem parte de sua cosmologia. Estes achados materializaram a subjetividade dos Asurini, agindo como uma espécie de memória cristalizada dos antepassados, ancestrais míticos e heróis culturais, tornando significativos os lugares onde foram encontrados. A partir de seus regimes próprios de historicidade, estas pessoas atribuem aos vestígios uma dimensão mítica. Além disso, como mostra Silva (2012), a pesquisa serviu como uma forma de atualização de seus mitos, revitalizando sua memória.

Em seu trabalho, Cabral (2014) se propõe a pensar os Wajãpi como arqueólogos, visto que a arqueologia é uma prática de sentido onde manipula-se os vestígios materiais para construir narrativas de outros tempos. Viveiros de Castro (2002) mostra que este é um exercício de se levar a sério o que o outro diz, entender como completo o sistema de conhecimento do outro. Sendo assim,

segundo Cabral (2014), surge uma outra arqueologia, uma que reconhece o modo Wajãpi de ver os produtos gerados pelos diversos seres que povoam o cosmos como fatos materiais completos e assim entender as formas destes de manipular os fatos materiais para gerir sua relação com este cosmos e seus seres.

Cabral (2014) diz que pensava que todos os envolvidos na pesquisa viam a mesma coisa ao olharem para os vestígios arqueológicos, mudando apenas a interpretação destes, mas a autora constatou que até os vestígios eram vistos de formas diferentes. Os Wajãpi apontaram as marcas nas pedras, que a arqueologia diria serem amoladores, como marcas de um tempo primordial quando as pedras eram moles e o herói criador Janejarã sentava e pisava sobre elas, deixando suas impressões. Vemos aqui uma circunstância onde a arqueologia convencional apenas se atentaria às marcas que consideraria válidas de ação humana, mas outros agentes utilizam estas marcas para contarem sua própria história. Outra situação é quando Aikyry, interlocutor de Cabral (2014), diz que teve dificuldades de explicar aos velhos o que era estratigrafia, pois os mesmos não concebiam a parte de baixo como mais antiga, já que a parte de cima da árvore é mais antiga, vemos aqui uma forma diferente de conceber a temporalidade.

Toda esta discussão e novas abordagens da arqueologia foram cruciais para se entender a cultura material do xamanismo, pois a partir dessa linha de pensamento pôde-se considerar válidas as interpretações cosmológicas dos povos indígenas sobre a cultura material e entender a sua relação e a relação dos agentes envolvidos na prática xamânica com ela. Assim foi possível constatar a forma particular como o xamanismo está envolto de materialidade e sua forma de lidar com esta cultura material, além de entender o papel dos objetos dentro das cosmologias e suas agências sobre os diversos seres que a povoam.

4. A CULTURA MATERIAL NO XAMANISMO AMERÍNDIO

Após analisarmos a importância das arqueologias indígenas no melhor uso dos dados etnográficos para as pesquisas arqueológicas de temas como a cultura material do xamanismo, é de suma importância levarmos em consideração a visão de mundo e cosmologia dos povos ameríndios antes de estudarmos sua materialidade. Devemos, portanto, entender primeiramente o que é o xamanismo e qual o lugar do xamã nestas cosmologias. Segundo Viveiros de Castro (2004), para os povos ameríndios, o universo é povoado por diferentes seres, humanos e não humanos, que a partir de sua perspectiva empreendem mundos diferentes. Assim, cada ser vê a si mesmo como humano, assim como suas atividades e práticas cotidianas são vistas como práticas humanas. Esta perspectiva é formada a partir do corpo, que dá a diferenciação entre os seres, já que a alma tem forma humana para todos. Gomes (2012) mostra como o perspectivismo é uma “ideologia de xamãs”, possuindo

como preceito a ideia de predação, onde cada ser ao se ver como humano, vê alguns seres como animais de presa, enquanto vê outros como espíritos que tentam predá-lo. O xamã seria então o diplomata cósmico, aquele que consegue assumir diferentes perspectivas, viajar pelo cosmos e interagir com os diferentes seres de modo a beneficiar seu grupo ou provocar agressões.

Viveiros de Castro (1998: 126) discute a ideia de “unidade do pensamento ameríndio, onde afirma que o perspectivismo pode ser utilizado para compreender diferentes povos além da região amazônica, como a América do Norte, apesar de reconhecer que não se aplica a todas as realidades americanas. Gomes (2012) discute a existência de uma estética pré-colonial que seria própria do continente americano e que possuiria profundas raízes no fundo cosmológico comum destes povos, estando presente em vários artefatos, discursos xamânicos e objetos artísticos. Uma das ideias mais marcadas, como veremos, é a de metamorfose², altamente representada na cultura material.

Porém, como nos diz Hugh-Jones (2009), no perspectivismo de Viveiros de Castro os objetos aparecem como secundários comparados a agentes como os animais e outros seres, isso fomenta a ideia de que estes povos são “pobres de objetos”. Essa afirmação não se sustenta na realidade, pois as evidências arqueológicas têm mostrado o oposto. O autor traz ainda em seu trabalho mitos da criação dos Tukano onde os objetos se apresentam como agentes diretos, influenciando em sua materialidade e formas de conceber a cultura material. Nestes mitos, os objetos em vez dos animais são o foco e os seres transitam de um modo de reprodução pré- humano e artefactual, para o modo convencional, genital e totalmente humano.

Como mostra Hugh-Jones (2009), antes de ter os órgãos genitais, os agentes envolvidos na criação usam tubos e recipientes para substituí-los, assim como feitiços onde sentam em bancos e sopram fumaça sobre cabaças de coca e frutas kana, atividade praticada pelos xamãs. Apenas quando os ancestrais se tornam totalmente humanos, incorporam os órgãos reprodutivos e os artefatos são externalizados e desincorporados. Assim, os Tukano concebem o corpo humano como constituído de artefatos culturais, havendo várias correspondências entre os artefatos e partes do corpo durante os mitos³. Para os Tukano, pessoas e coisas não estão separadas, possuindo estes uma abundância de artefatos-partes corporais e pouca diferenciação entre as espécies animais, reduzidos de forma genérica a “peixes”, onde os animais terrestres são uma subespécie. Da perspectiva das divindades os ornamentos são humanos, fazendo uso destes, os humanos são então duplamente humanos, o que torna os Tukano “gente verdadeira”.

Muito da cosmologia destes povos é projetado em sua cultura material, segundo Schaan

² Nas cosmologias ameríndias, humanos e animais possuem uma origem comum, possuindo a mesma essência, onde sua alteridade é marcada pela forma, pelo corpo (Gomes, 2012, p. 136).

³ Se correspondem escudo, placenta e pele; cabaça, vagina, útero, estômago, coração/alma, cabeça; porta - charutos, pênis, pernas, lábios; etc. (Hugh-Jones, 2009, p. 41).

(2008), as sociedades de tradição oral possuem uma relação particular com outros seres da natureza, havendo uma enorme complexidade por trás desta relação, que deve estar representada nos mitos, decoração da cerâmica e demais artefatos. De fato, em seus trabalhos, a autora analisa representações de animais, humanos/animais e seres ligados à história cultural destes povos. Ao analisar as cerâmicas marajoaras, constata que os animais mais representados são os venenosos e temidos como as cobras, jacarés e escorpiões, sendo a cobra bastante representada, provavelmente associada à mitologia do início dos tempos. Ao se investigar as cosmologias amazônicas, verifica-se que as cobras como a anaconda, desempenham um papel importante para a criação do mundo, além de ser fonte de conhecimento dos caçadores e xamãs, como mostra Lima (2008) entre os Katukina-Pano.

Segundo Gomes (2012), estão presentes na iconografia das sociedades pré-coloniais de agricultores da Amazônia certas noções cosmológicas ligadas ao perspectivismo, como a transformação interespecífica e perspectivas diferentes dos seres. As urnas antropomorfas marajoaras, segundo analisa Roosevelt (1988, 1991) destacam como figura central uma mulher com o ventre e órgãos reprodutivos femininos, além de pequenos animais e outros seres antropomorfos com elementos zoomorfos como secundários, onde se percebe o lugar da humanidade num cosmos povoado por diversos seres. Segundo Gomes (2012), estas figuras podem representar a capacidade que os seres possuem de se metamorfosear.

Gomes (2007 apud Gomes, 2012) identificou novas interpretações para a iconografia Tapajônica que a associam a uma estética perspectivista, onde estão presentes representações de transformações corpóreas, predação e animais de presa e grandes predadores com quem o xamã se identifica durante o transe. Estes objetos, segundo a autora, estão repletos de agência. Ainda na cultura Tapajônica, Gomes (2012) identifica as chamadas estatuetas naturalistas, representando homens sentados portando adornos corporais e segurando maracás, que segundo a autora são um elo de ligação entre o universo simbólico dos objetos e a instituição xamânica. A autora ainda apresenta exemplos de culturas como Tairona, Tierradentro, Tumaco, La Tolita e Sinú, onde os objetos destacam a figura de homens sentados com animais auxiliares, símbolos da prática xamânica, mostrando também seres transfigurados representando xamãs em transe como homens-jaguar, homens-morcego e homens-pássaro. Esta temática mostra a importância do xamanismo como uma instituição, associada a chefia de cerimônias coletivas, onde percebe-se uma mesma ideologia entre estas sociedades americanas.

Mas, dentro destas sociedades, não se observa apenas representações de preceitos cosmológicos onde se mostra outros agentes cósmicos, os próprios objetos possuem agência e ocupam lugar dentro do cosmos, transmutando-se e afetando positiva e negativamente outros seres. Segundo Santos-Granero (2009), o fato dos objetos terem agência diz respeito a uma capacidade de

atuar e ter poder sobre outros seres e o mundo que o rodeia, ou ainda como diz Strathern (1999 apud Santos-Granero, 2009), podem causar eventos e ter efeito sobre várias entidades, incluindo os humanos.

O próprio termo “cultura material”, segundo Santos-Granero (2009), é uma perspectiva ocidental, pois nestas sociedades as coisas que chamamos por este termo são consideradas seres com subjetividade e vida social. Estes grupos partilham a ideia de um tempo mitológico em que as coisas eram pessoas, ou parte delas, como vimos no caso dos Tukano. Como veremos, os objetos desta cultura material são capazes de converter-se em coisas carregadas de propriedades que são atribuídas normalmente aos seres vivos, assumindo múltiplas formas de ser dentro destas sociedades.

Santos-Granero (2009) utiliza o termo “cosmologias construtivas” para se referir às sociedades ameríndias, pois como já vimos, para estes povos existiu um tempo mítico onde todos os seres, incluindo os objetos, possuíam aparência humana ou eram partes humanas, o fim deste tempo ocasionou várias metamorfoses em que os primeiros humanos passaram por diferentes transformações até adquirir sua forma final, uma completa desconstrução e reconstrução do corpo onde partes corporais se tornaram objetos e vice e versa. Não há então uma ideia de criação a partir do nada, e sim uma construção.

Ainda nos dias atuais, segundo Santos-Granero (2009), os artefatos e a cultura material são importantes para a fabricação das pessoas. Lagrou (2009) expõe que entre os Kaxinawá, são dados bancos rituais feitos de raízes largas de lapuna para os meninos e meninas que estão em reclusão ritual, para que assim adquiram a sabedoria da árvore para viver uma vida tranquila. Segundo Gomes (2012), há na cosmologia Kaxinawá a ideia de que as formas nunca são dadas ou naturais, precisando serem construídas, então a arte, as imagens gráficas, poéticas, materiais e corporais possuem agência para auxiliar na construção deste corpo de modo a garantir que esta pessoa se situe em sua correta perspectiva no cosmos.

No caso dos Tukano, segundo Hugh-Jones (2009), há em certos objetos uma espécie de canal para os pensamentos, intenções e responsabilidades, o autor exemplifica com um relato dos Makuna, onde as crianças recebem do *kumu*⁴ diversos bancos ao longo da vida, existindo o banco da infância, o banco do choro e das lágrimas, futuramente, na puberdade do garoto, há o banco para esquecer da mãe nos momentos de reclusão e o banco para cultivo de plantas e menstruação entre as meninas. Os bancos entre os Tukano estão relacionados a diferentes capacidades, comportamentos, habilidades e responsabilidades. Entre os Tukano as pessoas são construídas e socializadas como objetos, onde

⁴ Sacerdote-xamã. Há entre os Tukano a existência de dois tipos de xamanismo, representados pelas figuras do *kumu*, responsável pelas relações verticais e hierárquicas divinas, e o *yai*, que se preocupa com as relações horizontais dos seres humanos com os outros seres do cosmos (HUGH-JONES, 2009, p. 54).

fabricar coisas é uma maneira de se autoconstruir.

Como mostra Santos-Granero (2009), possuir uma alma é o que permite um ser ter consciência de si e dos outros, possuindo a habilidade de pensar. Alguns objetos apresentam então alma e subjetividade, sendo considerados sujeitos. Segundo Barcelos Neto (2009), os Wauja possuem objetos com grande agência, extremamente poderosos e com habilidades de transformação, como as flautas, máscaras, tambores e outros objetos que encarnam os espíritos animais *apapaatai*. Gomes (2012) dá o exemplo das caixas de madeira esculpidas da América do Norte, que também são seres vivos e falam. As máscaras wayana e miraña, segundo Santos-Granero (2009), são a encarnação de seres poderosos, “donos” das espécies animais que representam, requerendo um manejo ritual cuidadoso. Outros objetos encarnam sentimentos ou emoções humanas, como as redes dos bebês dos Urarina, que segundo Walker (2009) são a encarnação ou materialização do afeto e amor das mães e outras pessoas que contribuíram com sua construção.

Porém, como expõe Santos-Granero (2009), um objeto ter subjetividade não necessariamente indica a presença de uma alma, alguns possuem subjetividade por conterem alguma espécie de substância anímica. Há a crença na Amazônia de que através do contato íntimo com seus donos ou produtores os objetos se “animizam” de maneira gradual adquirindo parte da substância anímica destas pessoas, junto com algum grau de subjetividade. Um dos povos que possuem essa concepção são os Matis, que segundo Erikson (2009), acreditam que os adornos pessoais se subjetivam com o contato prolongado e que este contato íntimo dos objetos com os donos os torna “partes extra somáticas” de seus corpos, o que os faz um potencial alvo para o ataque de xamãs.

Como diz Santos-Granero (2009), podem acontecer processos de “animização” em que se corporaliza os objetos para que se tornem uma extensão do corpo do proprietário, já que os objetos que não contam com almas autônomas, segundo Santos-Granero (2009), necessitam de intervenção humana para se personificar. A subjetividade dos objetos é relacional e em muitas destas sociedades, os produtores se ligam aos artefatos por filiação, como se fossem parentes.

Por fim, ao analisarmos o papel da cultura material dentro do perspectivismo e entendermos como estes objetos são agentes diretos dentro das cosmologias, o que possui forte influência no xamanismo, veremos as formas que esta cultura material apresenta na prática xamânica. Segundo Hugh-Jones (2009), os xamãs estão presentes desde os mitos, entre os Tukano, onde as divindades, que são protótipos de *kumus*, existindo ainda como espírito, agem através dos artefatos para realizar suas criações, estes artefatos por sua vez são resultados de seus pensamentos e intenções e representam as capacidades dos corpos humanos que serão criados.

Segundo Santos-Granero (2009), a subjetividade dos objetos é percebida de forma diferente por diferentes pessoas, sendo os xamãs os mais aptos a se comunicar com os objetos como sujeitos.

Os objetos que possuem mais poder podem se relacionar em diálogos com os seres humanos, seja de modo onírico, em viagens espirituais provocadas por enteógenos ou encontros sobrenaturais, alguns exemplos de objetos deste tipo são as flautas tukano, as tigelas de pedra dos xamãs urarina e os tambores wauja. Entre os Wakuénai, os objetos que mais possuem chances de se subjetivar são as coisas que podem causar dor nos mitos ou rituais. Os objetos como adornos, roupas e armas são ainda componente importantes e característicos dos seres que aparecem aos humanos em sonhos ou nas viagens espirituais xamânicas.

Muitos objetos são utilizados diretamente nos rituais e práticas de cura, demandando um cuidado e manuseio específicos para que possam agir em favor do paciente e fazendo parte de um verdadeiro compêndio da cultura material xamânica. Gomes (2012) traz alguns exemplos de artefatos característicos dos xamãs, como por exemplo os objetos sagrados de ouro das culturas Tairona, Tierradentro, Tumaco la Tolita e Sinú, utilizados pelos xamãs como símbolo de visibilidade e prestígio. Outro artefato xamânico muito comum em várias culturas da América do Norte é um chocalho, que mostra um xamã deitado de pernas abertas com a língua na boca de um corvo ou um sapo, que segundo Wyatt (1999), simboliza a troca de conhecimento entre estes, o sapo nas mitologias Haida e de outros povos é considerado um espírito auxiliar e guardião do conhecimento do mundo. Gomes (2012) cita como outro objeto da América do Norte as máscaras, que entre, por exemplo, os Kwakwaka'wakw, permitem a transformação do usuário em outro ser, remetendo à ideia de transformação a partir das vestimentas.

Alguns objetos, segundo Santos-Granero (2009), podem ser fabricados por seres sobrenaturais e encarnar a agência destes, mas alguns precisam ser ativados por um xamã para adquirir a expressão máxima dessa subjetividade e atuar a seu favor. O processo de fabricação de objetos rituais, segundo o autor, materializa subjetividades sobrenaturais, dando forma material a entidades que normalmente são invisíveis, estes processos normalmente demandam práticas como jejuns, vigílias ou abstinência sexual, para assim garantir o uso destes objetos.

Alguns objetos não podem ser submetidos à vontade dos xamãs, necessitando estes empreender ações para apaziguá-los a fim de contar com seu auxílio nos rituais. Segundo Walker (2009), para usar as tigelas de pedra, chamadas de *egaando*, os xamãs urarina devem capturá-las e domesticá-las por meio de canções, abstinência sexual e diálogo ritual, para que assim possam ser usadas de forma segura. Os xamãs mamaindê, segundo Miller (2009), devem tranquilizar os ornamentos obtidos dos espíritos dos mortos com oferendas de *masato*, para que estes possam ajudá-los em suas atividades de cura. Outros objetos, que estabelecem relações não assimétricas com os xamãs, o auxiliam quando estabelecem com eles uma relação amistosa, como as pedras curativas runa, que segundo Guzmán-Gallegos (2009), precisam que os xamãs estabeleçam uma relação

amigável com elas para que possam agir como aliadas nas práticas de cura, o mesmo pode ser visto entre os záparo, segundo Guzmán-Gallegos (2009) e Bilhaut (2006). Nestas situações, segundo Santos-Granero (2009), as relações amistosas são como as que se estabelecem entre os xamãs e seus espíritos auxiliares, muito comuns na Amazônia.

Segundo Schaan (2008), um objeto presente são as estatuetas de uso ritual em cerimônias de cura, que a autora faz analogia com seus usos entre os grupos Cuna e Chocó. Nestas sociedades, segundo Reichel-Dolmatoff (1961), as estatuetas são veículos que encarnam os espíritos protetores, sendo suspensas sobre o corpo do paciente e chacoalhadas, Schaan (2008) percebeu nas estatuetas marajoaras furos que poderiam permiti-las serem suspensas e pedrinhas interiores que produzem barulho, podendo indicar a função de maracás. Outra analogia que Schaan (2001 apud Schaan, 2008) percebeu foi o fato de os grupos Cuna e Chocó quebrarem as estatuetas após o ritual, o que condiz com o fato de muitas das estatuetas marajoaras estarem quebradas.

No caso dos Tukano, Hugh-Jones (2009) percebe uma ligação entre os bancos e os xamãs. Os bancos e cabaças são formas materiais de conhecimento xamânico e objetivações das capacidades e da vida humana, representam posição e autoridade e são prerrogativas de homens com status alto, como dançarinos e *kumus*. O *kumu* sentado em um banco é entendido como uma cabaça preenchida com sabedoria e que viaja entre as camadas do cosmos. As competências técnicas e simbólicas nesta sociedade estão altamente relacionadas, sendo os especialistas rituais, por exemplo, artesãos experientes.

Mas para além de serem grandes auxiliares nas práticas de cura, os objetos também podem ser os responsáveis pelas agressões sofridas pelas pessoas. Segundo Santos-Granero (2009), relações subjetivas como temor da morte, doença, desgraça, conflito e ira, em contextos xamânicos podem ser transformadas em substâncias materiais na aparência de objetos patogênicos, Gow (2003) afirma que os chamados dardos xamânicos são desejos retorcidos que os xamãs transformam em objetos nocivos e enviam contra as pessoas. Como já vimos, um dos efeitos do objeto se tornar uma extensão do corpo de seu dono é que, segundo Santos-Granero (2009), as ações sobre este objeto afetam diretamente quem o possui, Frazer (1982 apud Santos-Granero, 2009) afirma que assim os objetos podem ser utilizados por agentes inimigos para agredir as pessoas a quem estão vinculados.

Segundo Santos-Granero (2009), em processos que ocorre a doação de um objeto para um receptor, estes podem passar por um processo em que “perdem” sua subjetividade, para impedir tanto que causem dano ao receptor, quanto que sejam usados para agredir o doador, visto que se tornam extensão de seu corpo. Em outra situação, em algumas sociedades, alguns objetos são muito perigosos para os humanos e impassíveis de se estabelecer relações amistosas ou domesticação, como já vimos, nestas situações a agressividade destes objetos deve ser apaziguada mediante atenção constante.

Lagrou (2009) mostra que a maioria dos povos ameríndios destrói os artefatos rituais após tê-los utilizado, pois fora de seu contexto os mesmos perdem a eficácia e apresentam perigo potencial, os Xikrin por sua vez, segundo Gordon (2011: 209), “ressubjetivam” os objetos por meios rituais para transferir a agência e capacidade de modo controlado.

5. CONCLUSÃO

A partir da discussão aqui estabelecida, podemos ver que a arqueologia e os estudos de cultura material podem contribuir enormemente para a compreensão do xamanismo e suas mais diversas formas, na medida em que levam em consideração e dão voz a uma categoria extremamente marcante e importante, mas que as etnografias clássicas deixam de lado: a cultura material, pois como diz Hugh-Jones (2009), os três principais estilos teóricos que influenciam a etnografia da região amazônica tendem a minimizar a presença dos objetos, causando a falsa impressão de que estes povos são “pobres de objetos”.

A partir de abordagens como as arqueologias indígenas, a arqueologia pôde repensar suas interpretações de modo a favorecer o diálogo entre os modos de pensamento ocidental e não-ocidentais, permitindo que as diferentes interpretações sobre a cultura material fossem levadas em conta e fossem melhor compreendidas, o que sem dúvidas foi de grande importância para o entendimento de sistemas de conhecimento indígenas como o xamânico. Pudemos constatar que nas cosmologias, levando-se em conta o perspectivismo de Viveiros de Castro (2004), os objetos ocupam posição tão importante quanto os outros seres que habitam o cosmos. Estes objetos também possuem subjetividade, agindo diretamente sobre o mundo e seres que os rodeiam, transformando-os e interagindo com estes.

Mas, nossa principal constatação foi sem dúvida a de que o xamanismo é materialmente rico, apresentando a cultura material as mais variadas formas dentro deste universo. Os objetos podem ter diferentes graus de subjetividade e se comunicar de diferentes formas, sendo o xamã aquele indivíduo privilegiado nesta comunicação. Notamos que o xamanismo pode ser representado de diversas formas na cultura material, com imagens e decorações que remetem ao caráter mutável do xamã. Muito além disso, os objetos podem auxiliar o xamã em suas práticas de cura, desde um modo assimétrico, como nos casos em que o xamã necessita apaziguar a agressividade deste objeto mediante rituais e oferendas para agradá-lo, até o modo simétrico, em que o xamã adquire com este objeto uma relação de amizade. O objeto pode também ser o próprio agente causador da doença, seja agindo por vontade própria, ao agredir uma pessoa por diversos motivos, seja a mando de um xamã, sendo enviado como um dardo que a adoce. Além de, é claro, servir como canal para um xamã afetar uma pessoa, já que o objeto se torna uma extensão do corpo de seu dono.

A produção deste artigo foi de encontro com vários preceitos equivocados que eu possuía como estudante do xamanismo. Ele atingiu seu principal objetivo, o de aprendizado. Vejo o xamanismo como uma forma cosmológica de perceber a relação com outros seres, assim como a construção e formação dos corpos e do que significa ser ou não ser humano, agora, sei também que a cultura material é tão importante para se entender o xamanismo quanto qualquer outro agente envolvido. Espero que esta leitura tenha sido igualmente uma oportunidade de aprendizado ao leitor.

REFERÊNCIAS

- Anna Curtenius Roosevelt. 1991. *Moundbuilders of the Amazon*. San Diego: Academic Press.
- Barcelos Neto A. 2009. La (des)animalización de los objetos: ofrendas de comida y subjetivación de máscaras y flautas entre los Wauja de la Amazonía meridional. In *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías Indígenas de La Materialidad Y La Personidad*, pp. 177–206. Quito: Abya-Yala.
- Bezerra M. 2019. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. 12(2):51–58.
- Bilhaut AG. 2006. Biographie d'un esprit au corps brisé. les pierres magiques des ancêtres zapara d'Amazonie: des sujets du passé. *Journal de la Société des Américanistes*. 92:237–54.
- Bjørnar Olsen. 2012. *Archaeology : The Discipline of Things*. Berkeley: University Of California Press.
- Cabral M. 2014. *No tempo das pedras moles – arqueologia e simetria na floresta*. Tese de doutorado.
- Cabral M. 2017. Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. In *Sentidos Indisciplinados: Arqueología, Sensorialidad Y Narrativas Alternativas*, pp. 221–50. Madrid: JAS Arqueología S.L.U.
- De Lima EC. 2014. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano). *Tellus*. 35–57.
- Erikson P. 2009. Cosas obedientes: reflexiones sobre la teoría matis de la materialidad. In *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías Indígenas de La Materialidad Y La Personidad*, pp. 231–54. Quito: Abya-Yala.
- Gomes DMC. 2012. O Perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. 7:133–59.
- Gordon C. 2011. Em nome do belo: o valor das coisas xikrin-mebêmgôkre. In *Xikrin: Uma Coleção Etnográfica*, pp. 207–23. São Paulo: EDUSP.
- Gow P. 2001. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford University Press, USA.
- Guzmán-Gallegos M. 2009. Tarjetas de identidad, huellas robadas y el libro de San Gonzalo: el poder de los objetos textuales en la cosmovisión runa . In *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías Indígenas de La Materialidad Y La Personidad*, pp. 283–310. Quito: Abya-Yala.

- Haber AF. 2016. Arqueologías indisciplinadas al otro lado del vestigio. Una introducción. In *al Otro Lado Del Vestigio: Políticas Del Conocimiento Y Arqueología Indisciplinada*, pp. 13–26. Popayán: Editorial Universidad del Cauca/JAS Arqueología/Ediciones del Signo.
- Hugh-Jones S. 2009. El cuerpo fabricado: objetos y ancestros en la Amazonía noroccidental. In *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías Indígenas de La Materialidad Y La Personidad*, pp. 55–90. Quito: Abya-Yala.
- James George Frazer. 2008. *The Golden Bough : A Study in Magic and Religion. Vol. 1*. Bibliobazaar, Llc.
- Lagrou E. 2009. La memoria cristalizada de los artefactos: una reflexión sobre la agencia y la alteridad en la construcción de imágenes entre los Cashinahua. In *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías Indígenas de La Materialidad Y La Personidad*. Quito: Abya-Yala.
- Lima TA. 2011. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. 6(1):11–23.
- Maffesoli M. 2001. O imaginário é uma realidade. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva. *Revista FAMECOS*. 15:74–82.
- Maria D. 2007. The Diversity of Social Forms in Pre-Colonial Amazonia. *Revista de Arqueologia Americana*. (25):189–225.
- Mariana Petry Cabral. 2014. De cacos, pedras moles e outras marcas: percursos de uma Arqueologia Não-Qualificada. *Amazônica-Revista de Antropologia*. 6(2):314–14.
- Miller D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford, Ox, Uk ; New York, Ny, Usa: B. Blackwell.
- Miller J. 2009. Las cosas como personas: adornos corporales y alteridad entre los Mamaindê (Nambicuara). In *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías Indígenas de La Materialidad Y La Personidad*, pp. 91–118. Quito: Abya-Yala.
- Ribeiro FANM, Valle C. 2017. A Pesquisa Arqueológica e Etnográfica na Construção do Programa Zo'ê. *Programa. IV Encontro Internacional de Arqueologia Amazônica*.
- Roosevelt AC. 1988. Interpreting certain female images in Prehistoric Art. In *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*. Lanham: University Press of America.
- Santos-Granero F. 2009a. De sujetadores de bebé a biblias de plumas y de utensilios astronómicos a piedras-jaguar: las múltiples formas de ser una cosa en el mundo vivido yanesha. In *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías Indígenas de La Materialidad Y La Personidad*, pp. 149–76. Quito: Abya-Yala.
- Santos-Granero F. 2009b. Introducción. In *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías Indígenas de La Materialidad Y La Personidad*, pp. 13–51. Quito: Abya-Yala.

- Schaan DP. 2008. A Arte da Cerâmica Marajoara: encontros entre o passado e o presente. *Habitus*. 5(1):99.
- Silva FA. 2012. O plural e o singular das arqueologias indígenas. *Revista de Arqueologia*. 25(2):24–42.
- Tilley C. 2008. Objectification. In *Handbook of Material Culture*, pp. 60–73. Nova York: Sage.
- Viveiros de Castro E. 1998. Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. *Hau Masterclass Series*.
- Viveiros de Castro E. 2004. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*. 225–54.
- Walker H. 2009. Hamacas de bebé y cuencos de piedra: tecnologías urarina de compañerismo y servidumbre. In *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías Indígenas de La Materialidad Y La Personidad*, pp. 119–47. Quito: Abya-Yala.
- Wyatt G. 1999. *Mythic Beings : Spirit Art of the Northwest Coast*. Vancouver: Douglas & McIntyre ; Seattle.