

Corpo e pessoa entre interlocutores terena

Body and personhood among terena interlocutors

Patrik Thames Franco¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.519>

Resumo: Partindo do tema da corporalidade e da noção de pessoa, pretende-se uma reflexão sobre o *okóvo*, centro perceptivo que os Terena traduzem como ventre, mas também como alma, e que pode ser entendido como sede das emoções. Os Terena explicam que o corpo pensa e, na medida em que pensa, sente. Mas a ideia que fazem sobre o corpo sugere que este não pode ser visto fora de uma totalidade, como esquema individualizado, indivisível e limitado por oposição a outros sujeitos. O corpo, conforme pensado e vivido pelos Terena, é plural e compósito; não reconhece a unidade, mas a relação.

Palavras-chave: Terena; corpo; pessoa; etnologia sul-americana.

Abstract: Departing from the theme of corporeity and the notion of personhood, the objective of this article is to reflect about the *okóvo*, the perceptive center which the Terena translate as belly, but also as soul, and that can be understood as the locus of emotions. The Terena explain that the body thinks, and in the extent to which it thinks, it feels. But their idea about the body suggests it cannot be seen out of a totality, as an individual schema, inseparable and limited as opposed to other subjects. The body, as thought and lived by the Terena is plural and composite; it does not recognize the unit, but the relation. Key words: Terena; body; personhood; south-american ethnology.

1 INTRODUÇÃO

A primeira semana em campo é sempre muito dura, principalmente para um jovem doutorando, convicto apenas de suas dúvidas e incertezas. Na ocasião, encontrava-me instalado de modo improvisado em um dos dois cômodos da sala de informática da Comunidade Evangélica *El Shaddai*, da família Francisco, ainda sem muito contato com as pessoas e aguardando a anuência do cacique para dar início ao trabalho de campo.

¹ Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Nova Xavantina, Mato Grosso, Brasil.

Dividia o tempo entre visitas à escola, conversas informais com os Francisco e rodadas de tereré com jovens e crianças da aldeia. Nesse ínterim, aproveitei para tentar aperfeiçoar o meu terena²; pedia para dizer o nome seguido de uma possível tradução ou explicação para coisas e ações, o que causava riso, de modo que, depois de algum tempo, os Terena, eles próprios, sem perder o bom humor, se antecipavam com este tipo de trabalho.

Os Terena estão sempre sorrindo, gostam de fazer brincadeira com parentes e amigos. Kuríke³, genro de Arâha, meu velho conhecido, era um dos Terena mais bem-humorados que conheci. Como minha permanência na aldeia ainda era incerta, Kuríke, que é pastor evangélico, atendendo a um pedido de seu genro, providenciou um culto na igreja, primeiro, para me apresentar à comunidade, segundo, para pedir a *Ituko'oviti* “deus” para que intercedesse em meu favor na negociação com o cacique.

Os cultos nas aldeias terena são sempre animados. Os indígenas, católicos e evangélicos, ao contrário dos brancos, conferem grande valor a músicas, danças e coreografias, em detrimento de longas e enfadonhas pregações. Achei conveniente e, ao mesmo tempo, divertido o modo como adaptavam uma religião cristã segundo uma estética própria.

Com o término do culto, agradei pelo carinho e lamentei por ainda não poder me comunicar na língua, mas que, como *kalivôno* “criança”, estaria disposto a aprender. Kuríke subiu novamente ao púlpito, dessa vez para agradecer a presença com uma frase em terena: *elóke ongóvo koeku siminoe* “estou feliz que vocês vieram”. Em seguida, e para não perder a oportunidade, procedeu a uma tradução literal: “minha barriga está feliz”. Todos caímos na gargalhada.

Com o passar dos dias, e na medida em que seguia com o aprendizado, passei a observar que várias construções, particularmente as construções relacionadas às emoções, vinham acompanhadas do vocábulo *okóvo*, que fez com que caíssemos na gargalhada ao fim do culto da noite de 8 de outubro de 2013.

² O interesse pelo aprendizado da língua terena, recomendação de minha orientadora de tese, também expressa dívidas com os trabalhos de Whorf (1956) e de Leenhardt (1947), e, mais recentemente, com o trabalho de Evans (2010), para os quais a linguagem seria importante via de acesso ao universo indígena.

³ Determinados nomes próprios foram alterados a fim de preservar a identidade dos interlocutores.

Em uma de minhas visitas à escola, tive a oportunidade de assistir a uma aula da educação infantil, em que a professora, Nutiku, através de desenho feito na lousa, descrevia o corpo humano conforme expresso em sua língua (cf. apêndice). Cheguei no exato momento em que Nutiku fazia explicações sobre o *okóvo*, que me foi traduzido, naquele momento, como ventre, mas também como alma.

Tempos depois, de posse da carta de anuência, e já bastante próximo da família Albuquerque, graças à boa relação que consegui construir com Vâma e seu sobrinho Piyuta, consegui avançar com a investigação que, sem que eu percebesse, se desenhava sobre o tema do corpo e da pessoa. Com Piyuta, aprendi sobre a centralidade do corpo para o entendimento não apenas acerca do caráter partível da pessoa, mas, principalmente, de uma possível leitura indígena que comenta sobre o interesse pela exterioridade, um dos objetivos da minha proposta de tese de doutorado.

Neste artigo, partindo da relação entre corporalidade e pessoa, ensaia-se uma reflexão sobre o *okóvo*, cavidade entre o tórax e a pelve, que os Terena traduzem como ventre, mas também como alma, e que pode ser entendido como sede do conhecimento e das emoções. Tratar-se-á, aqui, de uma exposição de elementos pinçados de um conjunto mais amplo, mas que me parece importante por dois motivos: primeiro, porque ajuda a compreender o modo como os interlocutores concebem as relações com seus outros, segundo, porque permite visualizar as transformações presentes na socialidade terena de uma perspectiva diferente daquela exposta pela literatura convencional.

Mesmo se tratando de uma reflexão que se refere aos Terena como um todo, as descrições deste artigo, importante dizer, estão mais calcadas na etnografia com interlocutores que vivem em *Mbókoti*, aldeia Cachoeirinha, município de Miranda, que, segundo eles próprios, dado o uso frequente da língua indígena e a prática dos rituais, seria a aldeia “mais tradicional” no universo de aldeias terena em Mato Grosso do Sul.

2 DO MITO DE ORIGEM

Uma das primeiras histórias que ouvi assim que cheguei ao campo versava sobre a agricultura, o surgimento do fogo e a gênese dos primeiros seres humanos. Trata-se do mito telúrico de origem da humanidade, que remete a um tempo

incerto, no *êxiwa* “Chaco”, lugar localizado há vários dias e noites a oeste das atuais aldeias, além do Rio Paraguai, cuja superfície, no passado, era habitada por plantas, animais, espíritos e por *Urikoyuvakae*, o herói mítico, que, por ocasiões diversas, dividiu-se em dois, dando origem aos gêmeos mitológicos e às antigas metades endogâmicas *sukirikionó* e *xumonó*.

A história foi narrada por Piyuta, amigo e interlocutor constante, que, mesmo autorizando a publicação da narrativa em um trabalho acadêmico, nesse primeiro momento, sabiamente evitou a utilização do aparelho gravador: “Você está fazendo a coisa errada. Não é assim que as histórias são transmitidas. Você deve desligar o aparelho, ficar em silêncio e prestar muita atenção. Precisa me ouvir. *Para os Terena, o silêncio é uma sabedoria*”.

Piyuta começou dizendo que antigamente não havia tantas pessoas no mundo. Havia muitos pássaros, muitos rios com peixes e água limpa, muito mel de *xuli xuli* “abelha jataí” (*Tetragonisca angustula*) nos troncos das árvores, palmeiras, cujas copas atingiam o céu, mandiocas, cujas raízes atingiam o centro da terra e muitos animais para caçar. Animais e plantas eram amigos, viviam e conversavam como gente. Hoje, os animais sentem vergonha, por isso, no dia a dia, conversam apenas com os xamãs ou com as pessoas comuns durante o sonho.

Nesse tempo havia um ser chamado *Urikoyuvakae*, que era solitário e estava cansado de andar sozinho pelo mundo. Gostava de conversar com as plantas e com os animais, mas sentia que o mundo também precisava ser povoado por outras qualidades de seres, os humanos – todos eles.

Urikoyuvakae conversou com os animais e descobriu que, para aumentar a quantidade de humanos no mundo, precisaria da mulher, pois era assim que a reprodução acontecia. Mas não havia mulheres no mundo. Em um ato heroico, *Urikoyuvakae* decidiu se dividir ao meio. Perfurou o próprio corpo na altura do ventre, de baixo para cima, se dividindo em duas partes: uma, masculina, outra, feminina. O pênis, que não foi dividido, foi oferecido à metade da direita. Para a outra metade, a da esquerda, *Urikoyuvakae* preparou uma cavidade em forma de cesto na região abaixo do umbigo, para que pudesse ser preenchida pelo órgão masculino. Esta cavidade se chama *ihaku sêno*, literalmente “cesto da mulher”.

O cesto começou a ser preenchido com *sabedoria que vinha do ventre*, região conhecida como *okóvo*, importante centro perceptivo, e, após alguns meses, surgiu o primeiro bebê, depois outro, e outro, e outro; os bebês foram crescendo

e novos cestos foram sendo preenchidos, dando origem aos primeiros *xuve*, os “troncos familiares”, ou seja, uma parentela bilateral que se articula tendo como referência um *usoti* “ancião” e seu cônjuge⁴.

Era hora de procurar abrigo para tanta gente. Caminharam léguas ao longo do *êxiwa* até encontrar uma gruta muito escura, fria e úmida, e cuja profundidade levava ao centro da terra. Cobriram a entrada da gruta com palha seca da palmeira *exate* e resolveram ficar por ali. Ninguém sabia falar, não havia fogo, nem roupas para vestir, e todos sentiam muito frio.

As pessoas começaram a sentir fome, então, o *xuve*, o patriarca ou *tronco familiar*, resolveu sair da gruta para procurar alimento. Do lado de fora percebeu que uma pessoa desconhecida – não necessariamente outro humano – havia espalhado arapucas, e que algumas dispunham de animais capturados. Pegou todos os animais e voltou para a gruta.

Todos ficaram felizes com a quantidade de carne. Os Terena adoram carne! O dono das arapucas ficou irritado e ordenou ao pássaro *vituka*, o bem-te-vi, para que ficasse de olho no gatuno. *Vituka* seguiu o patriarca até a entrada da gruta e, para provar que esteve no local, recolheu um fio da palha seca da palmeira *exate*, que cobria a entrada, e levou para o dono das arapucas.

Surpreso com a notícia da existência de humanos, o dono das arapucas pediu para conhecer aquela gente. Pássaro obediente, *vituka* levou o dono das arapucas até a entrada da gruta, onde começou a cantar até aquela gente começar a sair. Eram os povos *xané*, literalmente, “gente de verdade”, quais sejam, os Terena, os Kinikinau e os Laiano. Eram tímidos, mansos, estavam tremendo de frio e permaneciam o tempo todo em profundo silêncio.

Preocupado com o silêncio, o dono das arapucas recorreu novamente ao *vituka*, que convocou outros animais para tentar fazer aquela gente falar. Precisava saber informações sobre aquelas pessoas. Primeiro, apareceu *ukoe*, o lobinho ou cachorro-do-mato, que fez muita graça, mas ninguém sorriu. Depois, *konoum*, o coelho, que também não conseguiu arrancar nenhuma risada. Por último, apareceu *kalalake*, um animal mítico, de aparência incerta, algumas vezes citado

⁴ Para uma discussão sobre a noção de tronco na socialidade terena, confira a dissertação de mestrado de Perini de Almeida (2013) e o livro de Pereira (2009).

como um sapo vermelho que aumenta seu próprio volume quando ameaçado. *Kalalake* começou a inchar e as pessoas acharam aquilo engraçado. Todos caíram na gargalhada. Quem ainda estava dentro da gruta, correu para ver o animal.

Com pena daquela gente com frio e que não dispunha de nada para sobreviver, e a fim de evitar novos roubos de animais, o dono das arapucas ofereceu presentes: papel e caneta, *kopuhá'ikopeti* “carabina” e o arado e a enxada. Os *xané*, o povo verdadeiro, dos quais os Terena constituem um subgrupo, foram os primeiros a sair das profundezas do *êxiwa*: primeiro, os *koinukunoen* “Kinikinau”, em seguida, os Terena, e, por último, os Laiano⁵. Escolheram o arado e a enxada, por isso são agricultores e não fazem guerra; *ihae poké'e* “gente da terra”. Foram apresentados ao fogo e aprenderam a falar. Fizeram as primeiras roças de *xupú* “mandioca” e as primeiras aldeias.

O buraco era grande, e, além deles, havia outros povos indígenas, os paraguaios e os temidos *puxârara*, os brancos. Piyuta explicou que seu povo nunca viveu isolado, estavam sempre na companhia de outros povos, e que eles eram assim: *viviam aprendendo e se aperfeiçoando desde o tempo primordial*. Foram os próprios *xané* que solicitaram ajuda para retirar os outros povos do buraco; afinal, restavam presentes do dono das arapucas, que precisavam ser igualmente distribuídos entre os demais – e os *xané* também não queriam permanecer sozinhos no mundo.

Depois dos *xané*, foi a vez dos brancos. Eram poucos, também sentiam frio e não sabiam falar. Não acharam graça na brincadeira dos animais – os brancos são assim até hoje, dizia Piyuta, mal-humorados. Foram gananciosos: escolheram não apenas a carabina, mas também o papel e a caneta. Aprenderam a ler e a escrever antes de todos os povos do mundo, por isso são “espertos”, “pensam rápido”; mas também aperfeiçoaram a cobiça, ocupando as terras cultiváveis dos Terena com criações de gado e a monocultura da soja. Tornaram-se *puxârara*, mesma palavra para raio, a descarga elétrica, para trovão, o barulho produzido pelo raio, e, ainda, para o barulho produzido pela carabina⁶.

⁵ Os Terena explicam que os *koinukunoen*, os Kinikinau, são a *testa*, a vanguarda dos povos de língua e cultura aruaque que se reconhecem como *xané* “gente”. O qualificador *-inuku-* significa “testa”, *ko-*, é um verbalizador, *e-noe*, se refere ao plural, coletivizador.

⁶ O tema da escolha fatídica aparece em outras cosmologias ameríndias, a exemplo da cosmologia dos índios Barasana, do Rio Negro (cf. HUGH-JONES, 1988).

Em seguida, foram os *káxeono* “paraguaios”, que ficaram do outro lado do Rio Paraguai, no Chaco. Pouco se sabe sobre eles⁷. Quase esquecidos, os últimos a serem retirados do buraco foram os *vayúkuliti*, os Kadiwéu, mas, como não havia mais presentes, acabaram ficando sem nada.

Os Kadiwéu ficaram tristes, pois não tinham ferramentas para plantar, nem papel e caneta para estudar, ou carabina para se defender. Resilientes, domesticaram o cavalo, começaram a praticar a guerra e se tornaram a elite guerreira do *êxiwa*. Os Terena, que se tornaram exímios agricultores, convidaram os Kadiwéu para proteger suas roças e aldeias. É próprio do povo terena não se manter isolado, insistia. “Quem se isola, não evolui. Permanece vazio”. Em troca, ofereceram esposas, mandioca, milho, abóbora e feijão miúdo. Assim começou o mundo, disse.

“Você permaneceu em silêncio. É assim que se faz. Os *puxârara* não sabem ouvir. Estão sempre interrompendo. Quer perguntar alguma coisa?”. Não poderia perder a oportunidade. Perguntei o que seria dos Terena sem o arado e a enxada, e o que teria acontecido caso tivessem optado pela carabina ou pelo papel e a caneta. “Provavelmente, também seríamos *puxârara*!”.

Repliquei perguntando se os Terena contemporâneos teriam trocado o arado e a enxada pela caneta e o papel. Piyuta ficou pensativo. Permaneceu em silêncio por algum tempo, em seguida, respondeu que talvez, sim, e completou dizendo que, apesar disso, os Terena e os povos *xané*, o povo verdadeiro, de modo geral, e ao contrário de outros povos, não abriram mão do arado e da enxada; permanecem *íhae poké’e* “gente da terra”, e o fato de experimentar as coisas dos *puxârara* não fazia deles menos Terena. “Anota aí no seu papel: *motóva indukeovo kuteatine îti itea ákoti ngurikâ ra indúkeovo*, eu posso ser o que você é sem deixar de ser quem eu sou”, finalizou.

3 DO OKÓVO

Pois bem. A versão do mito telúrico de origem da humanidade oferecia tópicos importantes para a etnografia que começava a ganhar alguma forma. Piyuta, como poucos, entendia e valorizava o meu trabalho, parecia não se incomodar

⁷ De acordo com Butler e Ekdahl (1979, v. II, p. 31), a categoria *káxeono* englobaria não apenas os paraguaios, mas também os índios Guarani. No entanto, as pessoas com que conversei disseram que, atualmente, a palavra se refere apenas aos paraguaios.

com a inconveniência típica dos antropólogos. Não era o único. Imukaya, interlocutora e anfitriã de família católica, em *Mbókoti*, também parecia compreender a importância de tantas perguntas, algumas, por certo, invasivas, mas que faziam parte do *métier*.

Após o encontro com Piyuta, voltei para casa onde estava hospedado e, durante o jantar, ao compartilhar a narrativa, perguntei sobre o vocábulo *okóvo*. Fui alvo do silêncio de quem prefere evitar tratar sobre determinado assunto, interrompido apenas por gracejos, os quais não consegui entender. Evitei insistir. Na manhã seguinte, enquanto acompanhava Imukaya na colheita de milho e feijão miúdo *kareoké*, na aldeia Campão Babaçu (cf. apêndice), localizada na extremidade oposta da Terra Indígena, com cautela, retomei a questão que me inquietava:

Patrik: Imukaya, como é o *okóvo*?

Imukaya: Ah, *okóvo* é aqui, assim [apontando para a região do ventre]. Cestinho. Você conhece cesto de palha?

P.: Conheço! Inclusive, acho muito bonito os cestos de palha dos Terena.

I.: Pois é. A gente diz *ihakuti* [ihaku- “recipiente”; -ti “marcador de aspecto”] na nossa língua. Sabe o que é *ihakuti*?

P.: Não, não sei. Poderia ensinar?

I.: *Ihakuti* é [objeto] para colocar alguma coisa, cesto para colocar coisinha. O *okovo* é *ihaku*, é vasilha do corpo.

P.: Mas se é cestinho, então carrega alguma coisa?

I.: *Exóneti* “conhecimento”. Por exemplo, você está aqui na aldeia, morando com a gente, está aprendendo *kixovoku*, o *regulamento* do índio. Vai voltar cheinho para São Paulo.

P.: E *okóvo* também significa outra coisa?

I.: É mesma palavra para espírito, fantasma, alma. A gente diz *okovoti*.

P.: Mas também significa barriga?

I.: É, não é bem barriga, porque barriga, a gente diz *ihaku nika* [ihaku “recipiente”; nika “comida”]. Mas pode ser também.

P.: É tudo cestinho, Imukaya?!

I.: É, sim. Terenada é engraçada, né. [Risos]. Anda, ajuda com o *kareoké*!

A construção da pessoa entre os Terena está ligada à presença de um corpo, *koxe’u*, que, de acordo com a língua e cultura indígena, corresponde à parte superficial e protetora dos troncos das árvores, a casca.

O corpo é um envoltório, um suporte ou receptáculo que não possui existência isolada; existe, porque está relacionado com outros corpos, humanos e

não humanos; é formado por carne, sangue, órgãos internos, ossos, animado por *exóneti*, conhecimento produzido e acumulado por e a partir da relação com o Outro (animais, espíritos, outros indígenas e com os brancos), que, por sua vez, é transformado no interior do corpo, particularmente no *okóvo*, o centro perceptivo⁸.

O *okóvo* não representa uma parte do corpo, não compõe um órgão específico, mas uma região: o ventre. Os Terena explicam que um corpo sem *okóvo* é como o tronco das árvores, não tem vida.

Como se sabe, a fenomenologia da percepção ocidental dissocia sensação de cognição (SURRELLÉS, 2003). A ontologia terena, a exemplo de outras ontologias ameríndias, não. O mundo da sensibilidade não é concebível sem o corpo, porque é próprio do corpo sentir, mas também pensar. Os Terena afirmam que não há sentimento, conhecimento ou emoção que não passe pelo ventre, pois é ali que são produzidos; ali é a sua casa, sua sede.

Na língua terena, assim como em diversas línguas indígenas sul-americanas, muitos vocábulos nunca ocorrem dissociadas de um pronome possessivo⁹. A palavra para sol, lua, estrelas, por exemplo, se apresenta no discurso como nome de entidade dotada de existência própria. Por outro lado, palavras que remetem às partes do corpo (cabeça, mão, pé, barriga), ou termos de parentesco/*kintypes* (F, M, FBS, MBS), só ocorrem como entidade relativa: trata-se sempre da parte do corpo ou do parente de alguém (p. ex. meu pé, minha barriga, meu pai, minha mãe).

Dentre as palavras existentes para corpo, destacam-se: *mûyo* “meu corpo”, o composto do que é visível, e *koxe* “corpo-tronco”, cujas aplicações, para ambos os casos, englobam humanos e não humanos.

Para indicar que uma mulher possui feridas no corpo, os Terena se referem da seguinte forma: *ulala’iti koxe’u ne seno*: “o corpo-tronco da mulher está com feridas”. Para se referir a um corpo vegetal, o corpo da palmeira bocaiuva, por exemplo, se utiliza a palavra *emukayakoxe*, onde *emukaya* significa a palmeira em si. Homens, animais, plantas, e corpos celestes também possuem *muyoti*, terceira

⁸ Por percepção entende-se o ato pelo qual a consciência, por meio das sensações, apreende um dado objeto do entorno externo ao corpo (SURRELLÉS, 2003).

⁹ A propósito do estudo da língua terena, especialmente sobre os aspectos lexicográficos, remeto o leitor interessado ao trabalho de Silva (2013).

pessoa da palavra *mûyo*. Lembro-me de ter anotado em meu diário de campo que, durante o tempo em que Imukaya adoeceu, dizia para as visitas que estava *kotuti mûyo: kotuti* “quente”; *mûyo* “meu corpo”. Quando ficou curada, passou a dizer que estava *xunati muyo: xunati* “forte”; *mûyo* “meu corpo”.

Os Terena parecem não distinguir muito claramente as palavras que traduzem como “corpo”. Isso não acontece por acaso. Um corpo sem *okóvo* é um corpo vazio, oco, sem vida. É um corpo cujos sentimentos e pensamentos se dissiparam, restando à alma seguir de volta para a aldeia dos mortos, localizada no *êxiwa*, ou permanecer como *koipihapati* “espírito obsessivo”, vagando sem rumo e, frequentemente, assombrando a aldeia dos vivos.

Embora também traduzam *okóvo* como barriga ou estômago, a exemplo do trocadilho de Kurîke, os Terena estão de acordo de que não se trata de glosas adequadas. Imukaya, e os professores indígenas, a quem consultei, explicaram que a melhor tradução para estômago seria *ihaku nika*, literalmente “cesto ou recipiente para comida”. Para barriga, a melhor tradução seria *njura* “minha barriga”, ou *hura* “barriga de alguém”, como, por exemplo: *Pu’iti ra njura* “estou gordo” ou “minha barriga está grande”.

Butler e Ekdahl (1979), duas missionárias do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), que viveram por várias décadas entre os Terena e que, segundo a opinião bem-humorada dos mais velhos, “falavam a língua terena melhor do que os próprios Terena”, traduziram *okóvo* como alma. Os professores, por sua vez, afirmam que a tradução mais adequada seria “aquilo que está em nós”.

A etnologia sul-americana é farta em exemplos de como é difícil se referir a corpo e pessoa sem se esbarrar, por exemplo, no debate sobre a noção de alma (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). O princípio *okóvo* não é um duplo, não se trata de um elemento perene, separável do corpo. Piyuta e Rápitaka, este último, esposo de Imukaya, explicaram que aquilo que se desprende do corpo, e que, inclusive, pode se perder ou ser raptado pelos espíritos auxiliares do xamã, é conhecido como *yungurea*. Há várias glosas para *yungurea* – uma delas, “minha alma”, inclusive –, mas os Terena costumam traduzir como “minha sombra”.

De certo modo, todos os humanos, e alguns animais, *kamo* “cavalo”, por exemplo, possuem *yukurea* “sombra de alguém”. Sem sombra a vida é breve. No entanto é possível sobreviver algum período, geralmente algumas semanas ou

até meses, dependendo da idade e ou do estado de saúde de alguém – quanto maior o estoque de *exóneti* “conhecimento”, maior a resistência.

A perda desse princípio vital pode provocar danos permanentes, conduzindo não raro à loucura, ou, no limite, à morte. Os *koixomoneti* “xamãs”, sujeitos capazes de circular livremente entre o mundo dos vivos, dos mortos e dos vegetais, são os únicos que dominam as técnicas de recaptura do duplo; também conseguem identificar um corpo “sem sombra” – habilidade atribuída também aos *ihákoeti*, os aprendizes de xamã –, bem como promover sua perda via *hokexá* “feitiço”.

Tive acesso a vários relatos de pessoas que teriam perdido a sombra em diferentes ocasiões: quando estavam na mata, enquanto pescavam, colhiam o mel de abelha *xuli xuli*, durante o trabalho nas roças, nos acampamentos, nas retomadas, à noite, durante o sono, ou quando passavam por alguma situação desgastante. Nâranga, filha caçula de minha anfitriã, mencionou ter sido advertida por um conhecido *ihákoeti*, visivelmente alcoolizado, que o *yukurea* de uma de suas filhas teria sido subtraído a mando de desafetos da família. Nâranga não se sentiu à vontade para desenvolver o assunto sobre como procedeu após a triste identificação, mas, segundo vozes correntes na aldeia, recorreu ao auxílio do *koixomoneti*.

A morte implica a transformação do corpo-tronco e do princípio vital *yukurea*. A morte não é o fim, dizem os Terena, mas um momento em que, como no mito, todos voltam para o ventre da terra. É o momento em que se transformam novamente em sementes para, em um futuro não muito distante, renascerem como brotos das plantas: “A morte não é o fim. É a continuação da vida. Após a morte nascemos novamente como broto das plantas. Somos a terra!”, disse um importante professor e ativista terena, Elvisclei Polidoro, para Scanoni Gomes (2013).

Após a morte, o corpo-tronco assume a sua forma vegetal, ou seja, vira *xuve* “tronco das árvores”, cujo novo princípio vital passa a se chamar *epevokopeti* “sombra das árvores”.

Com um vocabulário simples e explicativo, perguntei novamente para Imukaya se, ainda sobre o *okóvo*, havia algo que proporcionava uma espécie de mediação entre interior e exterior. Após uma conversa em língua terena com Nâranga, respondeu: sim, o umbigo. *ûro* é o modo como os Terena se referem ao cordão umbilical, e, em alguns casos, à placenta. Outras glosas para *ûro* são:

“companheiro”, “aquilo que me acompanha”, “parte de mim”, “mãe da vida” e “morada da criança”¹⁰.

Mesmo distantes das aldeias, os Terena dizem que estão *ligados pelo umbigo*: *katiu'ika uti ra poké'exa uti, ekoxovoku ra vûro, poké'e kureinovi ne voxúnoekene* “devemos lutar pelas nossas terras tradicionais, legado dos nossos antepassados, onde nosso umbigo está enterrado”. A inumação do *ûro* é um evento de grande importância em decorrência da relação que se estabelece com a terra¹¹. O *ûro*, bem como os restos mortais, deve permanecer na aldeia de origem do sujeito. Após a morte, o corpo também precisa ser enterrado dentro dos limites da aldeia, a fim de garantir o encerramento adequado de um ciclo, liberando o espírito para retornar à aldeia dos mortos, no *êxiwa*.

Onde quer que estejam, seja nas feiras de Campo Grande ou Aquidauana, vendendo cerâmicas, frutas, legumes e verduras, nas universidades, ou nas fazendas do interior do estado, trabalhando no corte da cana de açúcar, explicam que sempre estarão ligados a suas aldeias de origem através do idioma da terra e das substâncias.

A terra compõe uma concepção de pessoa cuja ênfase, diferente da cosmologia ocidental, recai não no indivíduo, mas em uma estrutura partível, de tipo fractal, como extensões das pessoas, ou seja, como aspectos partíveis que circulam e se combinam de modos diversos compondo singularidades (STRATHERN, 2006; LEA, 1986, 2012; Wagner, 1991). Pensando a partir das contribuições de Strathern e Wagner, e na etnografia de Lea, tenho a impressão de que os corpos terena não pertencem às pessoas, são compostos das relações das quais uma pessoa é composta. Terra é relação.

O nascimento de uma criança é um acontecimento de grande importância. Atualmente, a maioria dos partos não acontece na aldeia, e os poucos que ainda acontecem, são acompanhados por uma enfermeira ou agente de saúde, eventualmente com presença de uma parteira tradicional, especialista indígena hoje em dia cada vez mais rara.

¹⁰ Agradeço a Luciana Scanoni por oportunizar a leitura do texto inédito de sua qualificação de mestrado, cujas informações ajudaram a pensar meus próprios dados etnográficos.

¹¹ A prática do enterro do umbigo e da placenta também é comum entre os Apinajé: “Dizem que a placenta (*kratí*) é o ‘companheiro do neném’ e a enterram após o parto” (DA MATTA, 1976, p. 83).

No passado, quando o parto acontecia na aldeia, quando se tratava de uma criança fruto de uma união desejada, a casa era o local escolhido para dar à luz. O trabalho de parto era conduzido pela mãe (M) da parturiente ou por sua *imónze* (MF), com a presença do pai. Quando a gravidez era indesejada, o parto acontecia no mato. Cavava-se uma vala rasa, que era forrada com palha da palmeira *exaté*, onde o recém-nascido era depositado. O infanticídio, principalmente de gêmeos, era prática comum (ALTENFELDER SILVA, 1949; BACH, 1919; BALDUS, 1950; TAUNAY, 1931).

Um comerciante, Bach, que passava pela antiga vila de Miranda durante o último decênio do século XIX – a cidade se encontrava em processo de restauração, dado os prejuízos da invasão paraguaia de 1865 –, e que visitou as aldeias terena daquele tempo, sobre o parto, considera o seguinte:

Acostumbran matar al primer hijo, si es varón, para que los cristianos no puedan tomarlo como esclavo; las mujeres son muy apreciadas entre ellos. Acompañan al nacimiento de una criatura con grandes fiestas, que terminan siempre con borracheras. Para dar á luz, la mujer va al monte, donde hace una excavación de unos 45 centímetros de largo por 35 centímetros de ancho aproximadamente, á la cual forran de hojas de palmera. En esta excavación dan á luz, y si la criatura es varón la matan en seguida, tomando á la misma excavación por enterratorio, después de lo cual van al río á bañarse y se someten luego á una dieta rigurosa, comiendo únicamente el corazón de la palmera llamado palmita. (BACH, 1919, p. 88-9).

O parto é uma tarefa que mobiliza homens e mulheres. Ao genitor, cabe a importante tarefa de cortar o *ûro*. Também era responsável pelo primeiro banho do bebê e pela coleta do palmito de bocaiúva, este último, importante para a dieta da lactante. De acordo com Imukaya, os lactentes são banhados com maior frequência, pois, quando isso não acontece, exalam odor, *ihopune*, capaz de atrair animais predadores, além dos maus espíritos, os *koipihapati*, agentes responsáveis pela fraqueza, prostração e pelo desaparecimento de princípios vitais.

O processo da personitude e do parentesco se inicia após o parto, com a inumação do *uró*. Ainda que a gestação crie um laço entre a mãe e o bebê, ela não é definidora do parentesco. A partir da inumação do *ûro*, o recém-nascido, que ainda não é uma pessoa, torna-se *xané* “gente”, passando a ser tratado como *kalivôno* “criança”, momento em que recebe um nome dos avós, o nome indígena,

que os Terena se referem apenas como *apelido*, geralmente o nome de algum ancestral do tronco a que pertence, e o nome de branco, marcando a união da criança com as gerações ascendentes.

O nome de branco ou não-indígena, o *nome mesmo*, conforme os Terena, costuma ser escolhido ou de acordo com o santo do dia (cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002) ou em homenagem a alguma pessoa considerada importante, como é o caso de Andrew, filho do professor Celinho Belizário, que recebeu o nome em homenagem a Andrey Ferreira (2013), antropólogo que realizou trabalho de campo na aldeia no início dos anos 2000.

O processo de nomeação da criança altera a posição estrutural do cônjuge masculino, que deixa de ser tratado como *îma* “esposo dela”, para ser tratado como *há’a* (F, FB). A integração à vida social se realiza geralmente através do batismo, acompanhado, ainda, e sempre que possível, de uma grande festa.

Quando o parto acontece na própria aldeia, o *ûro* é cortado e enterrado no centro da casa, ou no quintal, com a colaboração do genitor, cujo trabalho é acompanhado pelo olhar atento e sempre desconfiado dos avós maternos e paternos. A inumação deve ser feita o mais próximo do espaço doméstico para que o *ihopune* “cheiro do lactente” não atraia o *xuluki*, o tatu-galinha (*Dasyus novemcinctus*), mamífero carniceiro, que habita o cemitério, e cuja carne costuma ser rejeitada.

Mesmo quando o parto acontece nos hospitais, é comum a família da parturiente solicitar o umbigo e a placenta para a equipe de saúde, que, por preconceito e falta de empatia para com os povos indígenas, infelizmente costuma não atender a essa e outras tantas solicitações.

Descartar o umbigo em uma lixeira hospitalar ou em qualquer outro lugar que não seja a terra – não qualquer terra, mas as terras habitadas pelos Terena, *poké’exa uti* – é uma prática cruel, repugnante, e que segundo as mulheres indígenas, precisa ser tolhida.

As mulheres dizem que enterrar o umbigo e a placenta é um ato de amor, pois o órgão que viabilizou a passagem de nutrientes e de pensamentos-emoções para o bebê, depois de enterrado, será útil para *êno poké’e*, a Mãe Terra: a terra onde se vive, onde se trabalha e de onde se retira o alimento e o barro para a produção da cerâmica.

Imukaya e Rápitaka explicaram que o feto é fabricado a partir da mistura

e transformação dos fluidos sexuais e dos pensamentos-emoções, masculinos e femininos, no ventre da mulher. A transformação adequada dessa substância leva em conta alguns fatores, dentre eles a quantidade de sêmen obtido durante as relações sexuais e de proteína animal ingerida durante o período de gestação. Um corpo forte, *xunati muyo*, é um corpo cheio, volumoso, bem alimentado. Os Terena fazem questão de uma dieta rica em proteína animal, principalmente durante o período da gestação.

O feto, que compartilha o *okóvo* da mãe, recebe pensamentos-emoções ao longo dos nove meses para que seu próprio centro perceptivo seja fabricado. O cuidado durante a gravidez deve ser dobrado em função do novo corpo que está se formando no interior do *ihaku seno*, útero ou literalmente “recipiente da mulher”, mas também *okóvo*. A tristeza, para dar um bom exemplo, é traduzida como uma espécie de nó na altura do estômago, cuja intensidade pode, inclusive, provocar a morte do feto, além de inúmeras sequelas para o corpo da mulher. *Ikaxu’iti ongóvo*: estou triste, literalmente “meu estômago está amarrado”. Outro estado emocional, a alegria, também é produzido no ventre: *elóketi ongóvo*, “minha barriga está feliz”.

Um etnólogo e missionário, Leenhardt (1947), descreveu, para o contexto etnográfico melanésio, caso semelhante: quando se interpela a um Canaque, na Nova Caledônia, acerca das opiniões de alguma pessoa do lugar, explica, é comum ouvir a seguinte frase de contestação: – *Moi connais pas le ventre pour elle* “mim não conhece o ventre para ela”. O mesmo acontece quando se questiona sobre o pensamento “*penseé*”: – *Moi connais pas la pense pour elle* “mim não conhece o pensamento para ela”. A forma adequada para consultar a opinião de alguém segue sendo: – *Jie na poe i?* “Qual é o seu ventre?”.

A língua reflete concretamente os primeiros sinais afetivos do pensamento. Inspirado em Tomaz de Aquino, Leenhardt menciona o *verbum mentis*, o *conceito* em si, produto intramental do ato de inteligência, o *verbum interius*, a palavra interior que se forma no espírito do sujeito e que se exterioriza pela linguagem.

Os sinais afetivos do pensamento, o *verbum mentis*, tem sua origem em *nená*, que em língua canaque significa ventre, mas também pensamento. Em contraste com o paradigma individualista ocidental, entre os Canaque, assim como parece ser o caso dos Terena, e de outros povos ameríndios, como, por exemplo,

os Candoshi (SURRELLÉS, 2003), não há dissociação entre razão, conhecimento, cognição e emoção. Quem agencia essa divisão é, para falar com Dumont (1985, 1997), o mais ocidental dos valores: o individualismo. O exemplo do xamanismo terena parece igualmente interessante para continuar pensando. Vejamos.

4 DO XAMANISMO

Queria beber mate quente, ouvir fragmentos da trajetória e histórias do senhor Antônio Muchacho, o *Gato Preto*, estimado *koixomoneti*. Achava que seria invasivo insistir de imediato no tema do xamanismo. Diferente de parte das pessoas comuns da aldeia, os anciãos com quem conversei não demonstraram sentimento de evitação, mas de gratidão, de reconhecimento e de prestígio por serem ouvidos – verdadeira surpresa, uma vez que não se sentem à vontade com a presença dos *puxârara*¹². Piyuta, que me levou para conhecê-lo, explicou que isso acontece porque eles são *como as bibliotecas*, ou ainda, *eno ihakuti*, recipiente abundante em *exóneti*, conhecimento. Tiveram uma vida intensa, andaram pelo mundo, aprenderam e sofreram, são/ estão *usoti*, preenchidos, prontos. Os *koixomoneti*, assim como os velhos *kisêdjê*, povo de língua Jê que habita o Parque Indígena do Xingu (SEEGGER, 1980), são pessoas de alto prestígio social. Estão ali para serem ouvidos e para aconselhar, e de forma alguma podem se recusar a receber visitas.

“Anda, pega logo a cuia de mate quente”, dizia em voz baixa e fraca. Sentei-me sobre um toco, na varanda, e, trêmulo e acanhado, comecei a falar. Apresentei-me, contei um pouco da minha história, dos lugares por onde andei. Minhas histórias, para ele, pareciam mais atraentes, de modo que a possibilidade de um monólogo começava a me preocupar. Piyuta ensinara que o silêncio é uma virtude. Parece que o protocolo do xamã era um pouco diferente – ou não, pois ele e meu camarada permaneceram em silêncio.

A primeira intervenção: “Você sabia que todo *koixomoneti* possui parte com um animal?”. Respondi negativamente. Piyuta, que também é um profundo conhecedor da cultura terena, completou: “um *koixomoneti* são muitos”. Isto é,

¹² Os não indígenas são conhecidos como *purutuyé* ou *puxârara*. *Purutuyé* é corruptela para “português”. *Puxârara*, palavra utilizada com maior frequência pelos anciãos, é também uma onomatopeia e se refere ao raio, ao trovão e ao barulho produzido pela arma de fogo.

um ser múltiplo, simultaneamente humano e animal, uma micropopulação de agências abrigadas em um corpo. “O bicho é o *peyo*”. A palavra *peyo*, animal de alguém, é utilizada para se referir ao companheiro ou guia do xamã e aos animais domésticos. Os animais selvagens são conhecidos como *ho’openo*, vocábulo genérico também utilizado para se referir às aves, exceto uma: o *peyo kaxé*, o gavião, animal companheiro do sol¹³.

O *peyo* do senhor Antônio é o gato preto. É o seu *bicho*, seu companheiro. A propósito, observei que os Terena não costumam criar gatos. Mal e mal criam cães. Preferem criar porcos e galinhas, de modo que, durante o trabalho de campo, passei meses sem ver um bichano. Foi uma surpresa encontrar tantos gatos – três ou quatro –, a maioria da cor preta, todos pertencentes a uma única pessoa – ou melhor, *parte* dela. Entendi o porquê do apelido do velho xamã.

Prossigui com as histórias até ser novamente interrompido, dessa vez por um pequeno gatinho, que logo se pôs a ronronar. Não demorou até ser repreendido por tentar fazer carinho no animal. Piyuta explicou que xamã e *peyo* representam uma unidade. Se o animal sofre, o xamã também sofre, e vice-versa. Humanidade e animalidade se encontram em um único corpo, um acompanha e auxilia o outro. Isso acontece porque o corpo é uma totalidade – não qualquer totalidade, digo, não o somatório das partes de um todo; nem indivíduo, nem grupo; um *fractal*, uma entidade cujas relações com os outros [externas] são partes integrantes das relações que mantém consigo mesma [internas]¹⁴.

Senhor Antônio, que possui mais ou menos cem anos, disse que estava feliz com a visita, mas que não queria nenhum *puxârara* tocando em seus bichos. Respeitei sua vontade. Mandou trazer mais mate quente e uma caixa de papelão contendo fotografias e apetrechos rituais. “O que você quer saber?”. Gostaria de fazer tantas perguntas, a maioria, claro, sobre o xamanismo. Nervoso, não sabia por onde começar.

Perguntei o que achou das minhas histórias. Respondeu que eram entedian-

¹³ Denise Silva chamou a atenção para a diferença entre *peyo* e *ho’openo*, citando ainda a exceção do gavião, que apesar de ser uma espécie selvagem de ave, para os Terena se refere ao animal doméstico companheiro do Sol, que também é *koixomoneti*.

¹⁴ “Uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas” (WAGNER, 1991, p. 04, tradução livre).

tes, porém, úteis, porque ensinava o *regulamento*, o conjunto de regras e disposições dos *puxârara*¹⁵. Em seguida, pediu-me para tirar alguns objetos de dentro da caixa. Primeiro, o *xiripa*, um saiote cerimonial feito com fios de *hituri*, o panicum, vegetal do gênero das gramíneas. “Conhece *xiripa*?”. Permaneci em silêncio. “E *itâka* “chocalho” e *kipâhi* “penacho”, conhece?”. Respondi que conhecia aqueles objetos rituais apenas pelos livros. “Sim, eu sei. *Venguá ne yokovó*, literalmente, “passei na sua barriga”, “conheço seu pensamento” – expressão que, certamente, agradaria a Leenhardt (1947). Senhor Antônio abriu um sorriso banguela, sussurrou alguma coisa para Piyuta e, em seguida, em língua terena, com tradução simultânea do amigo Piyuta, narrou uma versão sobre a origem do xamanismo.

Em um tempo incerto, quando prevalecia a fartura e ainda não havia guerra entre as pessoas, havia um velho pajé que costumava passar longos períodos trabalhando no interior das matas no êxiwa. Era o único koixomoneti na Terra, formando juntamente com sol e lua, os koixomoneti celestes, a tríade perfeita da sabedoria e dos mistérios do povo terena. Perdido na mata, sem saber para onde ir, encontrou a mais rara e apreciada dentre todas as abelhas: sêno xuli xuli, a abelha rainha de uma colmeia de jataí. Sêno xuli xuli e o koixomoneti iniciaram um longo diálogo, que terminou com um convite para visitar a colmeia. Lá dentro, sêno xuli xuli alertou sobre o perigo dos outros povos, principalmente os puxârara. Informou que os Terena e os seres da mata corriam perigo, e que deviam se preparar para uma terrível catástrofe. A rainha sabia que, diferente dos brancos, os Terena fazem uso racional dos recursos naturais. Disse que ajudaria. Ofereceu um favo confortável onde o velho pudesse repousar. Em sonho, recebeu a visita da ema mitológica, um animal feroz cujo tamanho encobria a abobada celeste. A grande ema, ihae vanuke kipaé, a ema que está no céu, mãe de todas as aves, nasceu a partir da boa vontade do demiurgo, e desde então é continuamente vigiada por kaxé (sol) e kohê’e (lua) e seus respectivos peyo: um cervo e um jabuti. Xamokoe, a via láctea, é o caminho de poeira formado por aquilo que restou da última viagem do animal pelo espaço. O pajé, que sabia conversar com todos os animais, tentou conversar com a ema, mas foi ignorado. A ema só se interessava em dançar. Era uma dança ritmada, ao todo com sete passos. O pajé passou horas observando a dança da ema, até que também resolveu dançar. Das plumas desprendidas do corpo do animal fez um kipâhi, um penacho que se assemelha a um espanador, e com o que sobrou cobriu seu

¹⁵ Tempos depois perguntei para Piyuta, e para os professores indígenas, se existia alguma palavra na língua terena que traduzisse aquilo que entendem como “regulamento”. Citaram a palavra *kixovoku*, “cultura”.

corpo, transformando ele próprio em ema. Os Terena utilizam a expressão *kipaexoti*, que significa virar ema, ou melhor, estar vestido de ema. A dança acalmou o animal, que errante pela Via-Láctea, precisava ser reposicionado no céu. O velho pajé começou a chacoalhar a porunga até ser atendido por *sêno xuli xuli*, a abelha rainha, que se tornou seu *peyo*. Atraído pelo barulho da porunga, o *peyo* entrou no corpo do pajé através do *kipâhi*, e juntos alinharam três grandes estrelas do cinturão de Órion, as Três Marias, que se transformaram em uma escada utilizada para prender a grande ema próxima à constelação do Cruzeiro do Sul. Ao acordar o pajé não estava mais dentro da colmeia, mas em um local conhecido, fora da mata. Ao seu lado, no chão, próximo a um tronco de árvore repleto de abelhas *jataí* estava o *itâka* e o *kipâhi* do sonho. O pajé retornou para a aldeia e ensinou a dança para os Terena, que a partir daquele dia deveriam dançar a dança da ema a fim de evitar a queda do animal e a respectiva destruição do mundo. A dança ficou conhecida como *hiyokéxoti kipâhi*, dança do penacho, uma dança de pajés.¹⁶

O xamanismo é um modo privilegiado de se adentrar na cosmovisão indígena¹⁷. O material viabilizado por missionários, profissionais *psi* e exotéricos é considerável, embora discutível. Na antropologia, particularmente na etnologia das terras baixas sul-americanas, a etnografia de Chaumeil (1998) é uma das primeiras integralmente dedicadas ao assunto.

Chaumeil (1998) propõe uma leitura integrada do xamanismo ameríndio. Explica que, de modo geral, o contato com xamãs é sempre muito difícil. São sujeitos especiais, alguns são perigosos, outros guardam segredos que jamais podem ser revelados, uma espécie de “internautas”: “[...] los chamanes son una especie de ‘internautas’ en potencia, sensibles por su propia naturaleza a toda innovación en materia de comunicación a larga distancia” (CHAUMEIL, 1998, p. 30-1, grifos do autor).

O xamanismo é uma especialidade que permite a seus adeptos “viajar” pelas profundezas das águas ou pelos ares, através do tempo e do espaço. Para os Yagua, povo indígena do noroeste da Amazônia peruana, o xamanismo é um tema central, um conjunto de fatos que se relacionam, uma totalidade ou “sistema” (CHAUMEIL, 1998, p. 40). O foco recai menos nos xamãs enquanto sujeitos do que

¹⁶ A narrativa foi registrada, traduzida e adaptada para o português com a colaboração dos amigos Piyuta e Yuvó.

¹⁷ O termo *xamã* provém dos povos tungu, família altaica do noroeste da Sibéria, etimologicamente ligado à noção de movimento (salto, agitação) (CHAUMEIL, 1998).

no xamanismo como instituição ou relação, como um sistema de pensamento e de ações que compõe uma rede ampliada de interlocutores¹⁸.

O xamanismo terena é uma prática individual, executada por homens e mulheres (ALTENFELDER SILVA, 1949). Consiste em um conjunto de rituais denominado *ohókoti*, geralmente confundido com o ritual homônimo, realizado entre maio e abril, durante a Semana Santa, período em que as plêiades atingem seu ponto máximo no céu.

Os *koixomoneti* são considerados sujeitos ambíguos, frequentemente associados ao bem e ao mal, ambiguidade evidente a partir da designação *médico-feiticeiro* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, 1976, 2002). Isso acontece porque todos devem praticar o feitiço e a cura em algum momento de suas vidas, por isso são perseguidos. Também são popularmente designados como *padres*, dada a articulação com o catolicismo via parentela. É o caso da família do Gato Preto, cujos filhos e netos se dedicam à administração da igreja católica e à organização de festas. Gato Preto prefere ser chamado de porungueiro, alcunha que se refere ao *itâka*, o chocalho feito da cabaça *Lagenaria siceraria*, objeto indispensável para invocar os auxiliares. Os objetos rituais foram repassados há cinquenta anos, durante o *hána'iti kaxe*, a grande assembleia dos *koixomoneti*.

Os sinais de vocação apareceram na adolescência: via e conversava com entes falecidos, sentia cheiros que ninguém sentia, tinha pesadelos e sonhos premonitórios. Também foi acometido por uma doença sem diagnóstico preciso, a qual preferiu não se aprofundar. Conta que, naquela época, não havia posto de saúde na aldeia, e o tratamento das doenças era conduzido pelo *koixomoneti*. Após se casar pela primeira vez, passou a trabalhar com o xamã que o atendia, tornando-se *ihákoeti*, aprendiz, um dos caminhos possíveis para se tornar *koixomoneti*.

Aqui, novamente a centralidade do tema do corpo na produção social de pessoas (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), dessa vez no processo de se tornar xamã. A palavra *ihákoeti*, derivada da palavra *ihaku*, recipiente, significa preencher. *Ihaku*, conforme explorado na primeira parte do capítulo, é

¹⁸ Assim define o xamanismo: “Conjunto de ideas y de prácticas sobre el mundo y su reproducción, visión del mundo y reflexión sobre el mundo, el xamanismo funciona también en el plano sociológico como una verdadera institución y debe, por lo tanto, estudiarse como tal, en su doble dimensión: religiosa y social” (CHAUMEIL, 1998, p. 51).

utilizado para se referir à fabricação continuada de corpos. Entre os Terena, não há *koixomoneti* com idade inferior a cinquenta anos. O ofício demanda uma grande concentração de *exóneti* (conhecimento) no centro perceptivo, obviamente impossível de se adquirir com apenas vinte ou trinta anos. A palavra *koixomoneti* significa “aquele que sabe, aquele que reza”. *Ko-* é um verbalizador, *ixómone*, vocábulo para “reza” ou “conhecimento científico”, e *ti-* seria uma espécie de marcador de aspecto.

Para se tornar *koixomoneti*, é preciso estar pronto, cheio, completo, *usoti*. Antes disso, o aspirante permanece recipiente.

Senhor Antônio foi iniciado durante o *haná’iti kaxé* pelo próprio Xuri, temido feiticeiro que lhe ensinou *ixómone*, reza ou conhecimento, “ciência”; antes disso havia tido um sonho. A transição de *ihákoeti* para *koixomoneti* é um evento raro e sigiloso. Acontecia de modo ritualizado durante o *haná’iti kaxé*, o Grande Dia, cerimônia extinta, que geralmente coincidia com a Sexta-Feira Santa. Durante a iniciação, o neófito deveria degustar animais, como formigas, pássaros ou uma pequena serpente para estimular o sonho, momento em que se adquire os cantos, a companhia de espíritos protetores e o *peyo*. Quanto mais animais ingeridos, mais poder se adquire. Entretanto, em hipótese alguma, se deve consumir a carne do *peyo* – isto é, se for comestível –, pois além de tabu, seria como consumir a própria substância, um “auto-canibalismo” (VILAÇA, 1992; 2005; CONKLIN, 1995).

Piyuta associa a evitação a um excesso de semelhança fisiológica: comer da carne de um *peyo* seria como comer a si mesmo, levando à morte. Senhor Antônio diz que nenhum *koixomoneti* consegue ver o *peyo* como bicho, mas, e a exemplo de outros povos indígenas, somente como gente (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Por isso não conseguem comê-los.

Alguns xamãs chegam a estender essa impossibilidade a todos os *ho’openo*, os animais selvagens, todos igualmente vistos pelo xamã com a forma humana.

Contudo não pretendo me deter, especificamente, e em profundidade, no tema do xamanismo. Para fins desta reflexão, importa deixar claro o aspecto partível presente na construção da pessoa do xamã, essa micropopulação de agências abrigadas em um corpo, como, por hora, preferi denominar.

5 AFINAL, O QUE É UM CORPO?

A pessoa, aquilo que há de social, de humano, a perspectiva de sujeito, em si, no caso dos Terena, tem como referência o corpo e suas partes constitutivas. Aqui, refiro-me a pessoa enquanto *categoria do espírito humano*, ou seja, “uma dessas ideias que acreditamos inatas” (MAUSS, 2003).

Mauss (2003) oferece um “catálogo” das formas que a noção de pessoa adquiriu em diversas partes do mundo e em diferentes épocas. Qual a palavra para “eu-mim” (*je-moi*)? O “eu”, a que se refere, não pertence à psicologia, mas ao direito e à moral. Trata-se, portanto, de tópico de “história social”: “[...] nunca houve ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo” (MAUSS, 2003, p. 371). A ideia maussiana de pessoa refere-se, como ele próprio define, “[...] à noção, ao conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito” (MAUSS, 2003, p. 371).

Para o universo romano antigo, a *persona romana* seria dotada de personalidade, de corpo, antepassados, nome, *cognomen*, bens próprios (MAUSS, 2003, p. 389). Um escravo, alguém que não possuía todos os elementos da *persona romana*, e cujo corpo não passava de mera propriedade de alguém, não constituía uma pessoa: *Servus non habet personam*, ressalta. Mauss explica que a última concepção, a ocidental, aquela a que Dumont se debruça sobre, é fundamentalmente cristã, ou seja, fundada na ideia de unidade, do “um” (MAUSS, 2003, p. 393). *Persona - substantia rationalis individua*: a pessoa é uma substância racional indivisível, individual” (MAUSS, 2003, p. 393), o “eu” indivisível, por fim, o indivíduo.

Diferente da versão ocidental do “um”, a pessoa terena, problematizada a partir do viés do corpo, não possui existência própria, não representa algo físico ou objetivo, depende das relações que mantém com outros corpos. Os relatos de Imukaya, Piyuta e do *koixomoneti*, o Gato Preto, cada um a seu modo, são importantes para a compreensão adequada da composição do estado da relação (STRATHERN, 2006). Do ponto de vista da etnografia terena, não basta *ser*, é preciso *estar* e, mais do que isso, *se manter* relacionado. Dizendo de outro modo, a condição do ser é a própria relação.

Para esses interlocutores, o corpo entendido fora do contexto das relações

não passa de um envoltório, é oco. O que o anima são as relações sociais, vetor de *exóneti* “conhecimento”, elemento cuja acumulação, e conseqüente transformação, que ocorre no interior do *okóvo*, se faz indispensável para que haja vida.

O xamã se constitui como pessoa a partir da relação que estabelece com seu *peyo*. Pessoas são continuamente produzidas na medida em que conhecem, aprendem o regulamento e se mantêm relacionadas com outras pessoas, corpos ou perspectivas – animais e espíritos, no caso do *koixomoneti*, com outros indígenas e com os brancos.

Sem *exóneti* não há sujeito. O Outro é condição do Eu. O corpo terena, inserido no contexto do corpo ameríndio (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), não se encontra vinculado à singularidade das existências individuais. Lócus da diferença, plural, compósito, rejeita a unidade. O esboço do corpo e da pessoa terena, inspirado numa tentativa de renovação teórica e metodológica da etnografia terena, proposto por Pereira (2009), talvez, e em certa medida, ajude a compreender o porquê de estarem em tantos lugares, ao mesmo tempo tão próximos e tão distantes, sendo como nós, brancos, somos, sem deixar de ser quem são, como eles mesmos costumam dizer. Mas isso é assunto para outro momento.

REFERÊNCIAS

ALTENFELDER SILVA, Fernando. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 3, separata, 1949.

BACH, J. Datos sobre los Indios Terenas de Miranda. In: *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Buenos Aires, v. 82, 1919.

BALDUS, Herbert. Lendas dos índios Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. IV, 1950.

BUTLER, Nancy; EKDAHL, Elizabeth M. *Aprenda Terena*. Brasília: SIL, 1979. v. I e II.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Viagem ao Território Terêna. In: _____. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Ed. UnB, 2002.

_____. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. *Urbanização e tribalismo: integração dos índios Terêna numa sociedade de*

classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Ver, saber, poder: el chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima, Peru: CAAP/IFEA/CEA-CONICET, 1998.

CONKLIN, Beth A. Thus are our bodies, thus was our custom: mortuary cannibalism in an Amazonian society. *American Ethnologist*, v. 22, n. 1, p. 75-101, fev. 1995.

DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios apinayé*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1997.

_____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1985.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2013.

HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white men and indians. In: *L'Homme*, tomo 28 n. 106-107, p. 138-55, 1988.

LEA, Vanessa R. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp/FAPESP, 2012.

_____. *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 1986.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, 1947.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PEREIRA, Levi Marques. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2009.

PERINI DE ALMEIDA, Carolina. *Os troncos, suas raízes e sementes: dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias terena*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2013.

SCANONI GOMES, Luciana. *Cerâmica Terena: relações e transformações*. 2013. Qualificação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, 2013.

SEEGER, Anthony. Os velhos nas sociedades tribais. In: _____. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. XXXII, 1979.

SILVA, Denise. *Estudo lexicográfico da Língua Terena: proposta de um dicionário bilíngue terena-português*. 2013. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, SP, 2013.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problema com as mulheres e problema com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2006.

SURRALLÉS, Alexandre. *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: CNRS Éditions / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003.

TAUNAY, Alfredo. *Entre os nossos índios: chanés, terenas, kinikinaus, guanás, laianas, guatós, guaycurús, caingangs*. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, p. 445-64, set. 2005.

_____. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Ed. da UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-44, out. 1996.

WAGNER, Roy. The fractal person. In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (Org.). *Big men and great men: personifications of power in melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WHORF, Benjamin. *Language, thought, and reality*. Berkeley: University of California Libraries, 1956.

APÊNDICE

Figura 1 - *Piyuta* localizando uma colmeia de *xuli xuli*



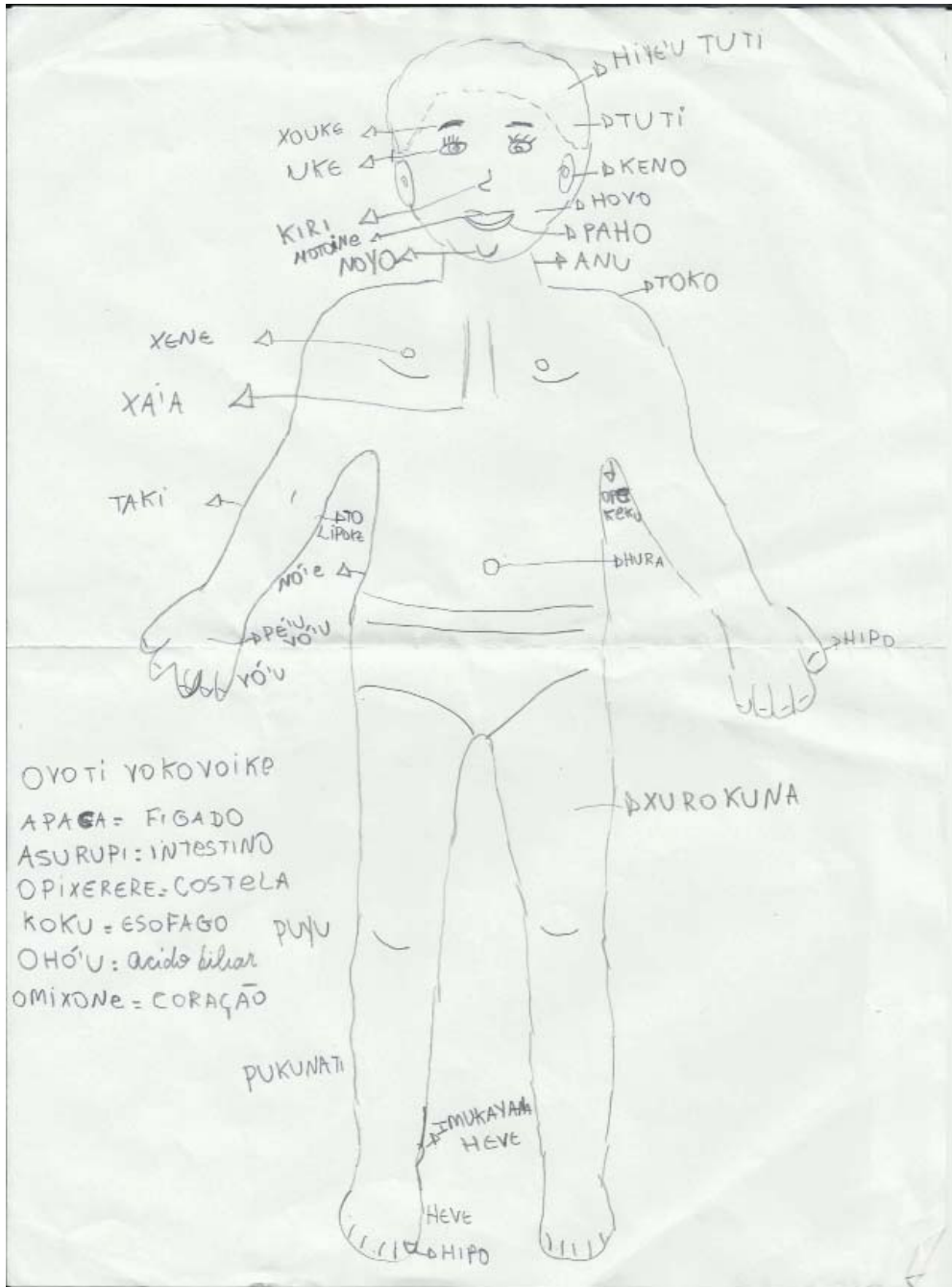
Fonte: A autoria própria.

Figura 2 - Imukaya no roçado



Fonte: Autoria própria.

Figura 3 - As partes do corpo- Nitiku



Fonte: Desenho feito na lousa de uma aula de educação infantil.

Sobre o autor:

Patrik Thames Franco: Antropólogo. Atua como docente, categoria substituto, na Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat), campus de Nova Xavantina (MT). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (UFG), mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e doutorando em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

E-mail: patrikthames@gmail.com

Recebido em 23 de maio de 2018

Aprovado para publicação em 20 de julho de 2018

