

ABSTRACT

Central in the pre-philosophical Greek thought, *physis* reflects unity, presence and relationship. Turned into “naturans” by the Romans and “nature” in modern times, it has come to represent a domain where history and culture develop a growing relationship of asymmetry and externality represented by the Cartesian axiom that man should be Lord and Master of nature. However, outside the arc of the hegemonic Western thought there are alternative perceptions about nature equivalents to the *physis*. Assuming that there is an original plan for what we call nature - captured by Lévi-Strauss’s savage mind (1962) or by Tim Ingold’s animic ontology (2000; 2006) - this text seeks similarities between pre-philosophical *physis* and the shamanism of Galibi-Marworno Indians in the Lower Oiapoque River and Uaçá River region (between Brazil and French Guiana borders).

Keywords: Shamanism, Nature, Phenomenological ontology; Perception.

ou imanente a qualquer ente. É por meio desse último que nos referimos à natureza de uma coisa ou de alguém, dizendo, por exemplo, que latir é parte da natureza do cão. Há alguma conexão entre esses dois sentidos de “natureza” desenvolvidos pelo pensamento ocidental? Um domínio originário da palavra que una exterioridade e interioridade, diferença e identidade, imanência e transcendência? Este solo talvez esteja representado por aquilo que o pensamento grego pré-filosófico (anímico, à larga) nomeou por *physis*. Seguindo Merleau-Ponty (2006):

Em grego, a palavra ‘Natureza’ deriva do verbo *juw* (raiz da palavra *physis*) que faz alusão ao vegetal; a palavra latina vem de *nascor*, *nascere*, *viver*; é extraída do primeiro sentido, mais fundamental [...] A ‘Natureza’ é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro; daí a oposição de ‘natural’ a ‘acidental’. E não obstante a Natureza é diferente do homem; não é instituída por ele, opõe-se ao costume (*physis* X *nomos*), ao discurso (*physis* X *lógos*). (Merleau-ponty, 2006:4. Parênteses acrescentados).

Heidegger (2008) também sublinha o desenvolvimento da dupla pertença semântica de “natureza” no percurso do pensamento ocidental: “Os romanos traduziram φύσις por *natura*; *natura* provém de *nasci*, *ser gerado*; em grego *geu* -; *natura* - aquilo que deixa surgir a partir de si. Desde então, o nome “natureza” constitui-se naquela palavra fundamental que nomeia relações fundamentais do homem histórico ocidental com o ente que ele não é e que ele próprio é” (Heidegger, 2008:251. *Grifo acrescentado*). “Aquilo que deixa surgir a partir de si”. A caracterização da *physis* como *surgir-aparecer* pela ontologia fenomenológica heideggeriana aprova simetrias entre tal experiência particular do cosmos (grega e pré-filosófica) e outras situadas em paragens ameríndias. A mediatriz aí é o xamanismo. Não por acaso, os

physiokóis (pensadores gregos da *physis*) foram os herdeiros dos antigos poetas-profetas-sábios (dentre eles Hesíodo e Homero) que tinham por função serem destinatários de conhecimentos superiores revelados. Faziam, assim, ao modo dos xamãs asiáticos cuja influência alcançou os gregos e outros povos na Europa meridional, a interseção entre homens comuns e entes extraordinários (Cornford, 1952:143). Ironicamente, é em Parmênides – o mais próximo da metafísica e da tradição filosófica dentre os *physiokóis* – que se encontra a vigência das técnicas xamânicas de comunicação inter-mundos quando narra, em seu poema *Περὶ Φυσεως* (*Peri physeos*, “Acerca da *physis*”), sua saga pelo caminho do conhecimento verdadeiro que relembra “*the heaven-journey of the shaman’s ritual drama*” (Cornford, 1952:118). A filosofia grega nascente revelaria, assim, suas afinidades com o xamanismo, não obstante os xamãs serem muito mais *physiokóis* que filósofos.

Este domínio originário de experiência da “natureza” como cosmos foi determinado antes por predisposições sensíveis que conceituais; pela identidade e contigüidade que pela diferença e afastamento. Tal experiência seria marcada por (ou seria ela própria) uma espécie de relacionismo. O relacionismo, presente tanto no pensamento escolástico de Duns Scotus e William Ockham quanto na filosofia da ciência moderna, concede primordialmente que as relações são constitutivas das coisas e delas derivam a ação mútua atinente a entes relacionados. A diferença do relacionismo filosófico para o relacionismo indígena – tal qual o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996; 2002), por exemplo – seria que, enquanto o primeiro acredita na relação entre coisas “reais”, o segundo promulga que o “real” é fruto da relação, pois somente ela é o *a priori*. A realidade não pode ser mensurada como uma propriedade de coisas em particular e o que é real é a relação.

Esta não é, contudo, uma premissa exclusiva do pensamento ameríndio, mas distribui-se entre sociedades caracterizadas pelo animismo, dentre as quais sociedades cosmocêntricas como

a dos gregos pré-filosóficos. Trata-se de perceber como tais povos pensaram e pensam as relações entre os entes no domínio que chamamos de “natureza”. Fiquemos, pois, com os *physiokóis*. Heidegger busca a experiência originária representada por aquilo que os pensadores gregos do cosmos definiram como *physis* (φύσις). Na *physis* os entes são simplesmente porque surgem, uma vez experienciados como φαινόμενον (“fenômeno” ou “o que vem à luz”). Em um certo sentido, *physis* é a reunião e simetrização de todos os entes do cosmos que têm em comum *serem* no movimento de brotar (aparecer) e declinar (perecer) (Heidegger, 2002:73). *Physis*, é, pois, “o puro surgir”, dimensão que determina todo e qualquer ente enquanto “o que surge”. Tal condição fenomênica originária (irredutível a qualquer ontologia) torna-se “natureza” quando destilada em ontogêneses diferenciantes, uma vez que “o que para nós aparece como processos da natureza, para os gregos só se torna visível à luz da φύσις” (Heidegger, 2002:102). O ente surge “a partir de si mesmo”, pois ser, na *physis*, é sentido como “vigor de presença”; ser é “τὰ φύσει ὄντα” (“os entes da *physis*”) (Heidegger, 2002:73). O ser e o ente, pensados como disjunção metafísica radical pelo projeto filosófico, não existem na *physis* enquanto tais. Ser na *physis* é (enquanto aparecer e perecer) devir.

Esse movimento-devir, que os gregos pré-filosóficos nomearam por *physis*, se dá como emergência múltipla de entes em reunião, resultando em horizontes de manifestação incessantemente interseccionados. E o que eles têm em comum nessa reunião é a condição de diferença. A relação (diferença), portanto, é configurada como a priori. Tim Ingold percebeu tal movimento-devir nas “ontologias anímicas” manifestas por sociedades de caçadores do círculo polar ártico, nomeando-o de *entanglement* (“enredamento”) (Ingold, 2000; 2006). Para Ingold, *entanglement* é o modo originário de percepção de *environment* e radicalmente diverso da concepção gerada no Ocidente para natureza como exterioridade e assimetria. A exemplo da *physis*, o vigor (*animacy*) dos entes nas ontologias anímicas é imanente ao processo de

geração contínua do mundo que emerge das relações entre os entes no fluxo do devir (Ingold, 2006:10). Com o vigor (*animacy*) distribuído no cosmos, os entes implicam-se mutuamente, agindo uns sobre os outros. Vigor (*animacy*) e agência² são simétricos, tal qual a unidade que *physis* constitui com *zoe* (ζωή) e *psyche* (ψυχή), respectivamente “vida” e “alma” (Heidegger, 2002:307).

Como, portanto, no Ocidente, o vigor (*animacy*) recolheu-se e passou a propriedade de alguns entes (os animados, capazes de intencionalidade) dotados de certos princípios ou substâncias responsáveis por ele? Essa “lógica da inversão” (Ingold, 2006:17) começa a operar ainda nos primeiros séculos do advento da filosofia ao instituir domínios desconexos onde habitarão, separadamente, o “ser” e o “ente”. Destilado em *μετά τὰ φυσικά* (*metà tà physiká* - metafísica), o pensamento filosófico clássico busca ultrapassar o horizonte de manifestação dos entes para ascender ao reino das ideias e dos conceitos à procura da *essentia*, o universal e necessário que está fora das coisas. *Metà tà physiká* é também o salto por cima e para além da reunião originária da *physis*, onde estão tanto o imanente quanto o transcendente, o ente e o ser. É o movimento que, iniciado na Grécia sob o auspício de um conjunto complexo de contingências históricas e culturais, criou uma racionalidade poderosa que, tornada hegemônica, permitiria a invenção de dois modelos de pensamento baseados no conceito e na análise: a ciência e a filosofia. A racionalidade metafísica vem sendo destilada ao longo de mais de dois milênios e embora não tenha sido a mesma, a rotura entre sensível e inteligível em todo o tempo a consagrou.

A criação de uma racionalidade metafísica no Ocidente produziu uma profunda alteração naquilo que os *physiokóis* chamavam de *physis*. À medida que os entes são (isto é, vem à

◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊

2 Tomo a noção de agência de Sherry Ortner (2006), sintetizada como uma “propriedade de sujeitos sociais”, marcada, simultaneamente, pela universalidade e parcialidade que, não obstante, justifica qualidades como intencionalidade e poder.

percepção) pertencem ao domínio do que vive, pois o sentido originário que os gregos formularam para vida muito pouco tem a ver com aspecto morfológico ou condição fisiológica. E o que é vivo tem como seu fundamento ψυχή (*psyche*), traduzido pelos escolásticos por “alma”. Contudo, ao contrário do sentido reservado à *anima* na tradição cristã, a *psyche* não é transcendente e nem uma substância injetada nos corpos. Antes ela é uma propriedade que tem a ver com o fato dos entes existirem fenomenicamente (em relação-reunião) e, assim sendo, deriva de noções meramente sensíveis. No início da racionalidade metafísica na Grécia clássica, aos entes eram atribuídas ainda qualidades essenciais que talvez correspondam ao que entendemos por “vida” (ζωή - *zoe*) e “alma” (ψυχή - *psyche*) (Heidegger, 2002:307), atribuições que, por certo, derivaram da apreensão sensível e sintética do devir impresso nos entes e que delimita a fronteira entre racionalidades e tradições distintas.

Da totalidade dos entes em reunião, cuja forma análoga à *physis* os gregos nomearam de κόσμος (*cosmos*), participavam o homem, a cultura e a história (Heidegger, 1987[1953]:45). Mas a transição difusa para a racionalidade metafísica consolidou um setor autônomo em relação à *physis*, nomeado como νόμος (*nomos*) e associado aos costumes e às leis da cidade. Inversamente à *physis*, *nomos* não é universal, mas restrito a um determinado conjunto de relações sociais, a uma sociedade urbana em particular e a seus membros. O que dá suporte e existência a *nomos* é a vontade coletiva presente no contrato vigente entre os membros de uma sociedade (*agreement*) e não a força independente dos homens que vigora na *physis* e compõe a ordem estável do mundo sensível (Ostwald, 1990:298).

Conforme a *physis* produz a identidade entre os entes, faz equivaler não apenas homens, animais, deuses, o mar e a pedra – partícipes de *zoe* (vida) e *psyche* (alma) – mas indistingue também os homens entre si, obliterando as diferenças culturais tão marcantes entre as cidades da Grécia antiga. Com *nomos* um

ateniense distinguia-se de um espartano e um grego de um bárbaro. Ultrapassavam a inexorável identidade imposta pela *physis* enquanto entes. Deste modo, além de permitir a isonomia entre iguais (as partes do contrato social, os habitantes de uma mesma cidade-Estado submetidos às mesmas leis e portadores de costumes semelhantes ou “controlados” pelas leis cidadinas), *nomos* marcava também a diferença entre gregos de cidades diferentes ou entre gregos e não gregos. Em síntese, *nomos* é o universo particularizante da cultura e das normas jurídicas que emerge da forte tradição urbana grega.

Com a ascensão da racionalidade metafísica no início da filosofia grega, a distinção entre *physis* e *nomos* se define como oposição e criam-se setores distintos da realidade impulsionados pela emergência de um *lógos* transformado em discurso, argumento, razão e instrumento humano a favor do julgamento da verdade que constitui a busca da filosofia. *Physis* passa a ocupar o lado reverso da unidade tensa que compõe com *nomos*; conserva-se sua totalidade, mas da qual o homem se separa enquanto ente urbano. Esta diferença entre *physis* e *nomos*, que mais tarde, às portas da modernidade, se converteria em antítese fundamental para o Ocidente, é a gênese da distinção natureza/cultura e um dos grandes marcadores da ascensão da racionalidade metafísica que opõe e hierarquiza o inteligível e o sensível, capacidades da razão humana antes inseparáveis na consciência mito-poética. Convertida gradativamente em “natureza” pelo pensamento filosófico, *physis* deixa de ser a reunião fundamental e originária dos entes e razão de sua equipolência, uma vez que nela o homem – que ocupará o domínio exclusivo de *nomos* e *lógos* (isto é, “cultura”) – já não mais habita.

A racionalidade metafísica produtora do princípio da não contradição predicativa pelo qual guiamos nosso pensamento é uma contingência, produto da confluência de matizes culturais diversas na península grega há mais de dois milênios, e não um universal da razão ou uma etapa do desenvolvimento da men-

te humana. Onde ela está ausente, o pensamento permite uma reflexão originária sobre o ser e o ente predicando-o, inclusive, antinomicamente. Fora da metafísica do *lógos*, ser e não-ser podem ser o mesmo.

Este modo de proceder diante das coisas é também um modo de estar-no-mundo *com* as coisas (os entes); um relacionismo que decorre da experiência de que tudo participa de uma mesma reunião (sem fundir-se numa mesma massa) e que é nessa reunião participativa – que os gregos pré-platônicos chamaram originalmente também de *λόγος* (*lógos*) – onde as coisas aparecem e são. Tal condição de ser e aparecer constitui a identidade do diverso, a unidade do múltiplo que se oferece como princípio fundamental do pensamento não metafísico inspirado por uma rigorosa classificação das qualidades sensíveis.

Tudo ocorre como se, partindo de constatações perceptivas e intuitivas sobre o diverso, o pensamento procurasse conhecer o que há de comum na multiplicidade dos entes e, fazendo um percurso pericêntrico (mas de resultado) declarasse uma conclusão que é também um retorno ao ponto de partida: que a unidade reside no fato de todo ente *ser* e *ser com*. Como *ser com* é diferença (= relação), conserva-se a identidade no ponto da alteridade, pois *todo ente é igualmente diferente*. O sensível é, simultaneamente, o objeto de interpelação e a resposta. Este domínio é o da experiência e da transição como vigência universal dos entes, um domínio onde as coisas são em seu surgimento e declínio; um domínio que é, ao mesmo tempo, os entes, seu modo de ser, a identidade entre eles e a conjuntura de sua diversidade. A isto chamaram os gregos de φύσις (*physis*):

Physis significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o ‘vir-a-ser’ como o ‘ser’, entendido esse último no sentido restrito da permanência estática. *Physis* é o surgir, o ex-trair-se a si mesmo

ser dos entes. Esta franca inclinação para pensar o ser dos entes como, por assim dizer, *aparescência* (Andrade, 2007:178), foi determinada – na experiência grega pré-filosófica – pela posição que as imagens possuíam como conectivos no processo de construção das estruturas que edificavam o mundo conhecido, processo este cujas formas análogas estão presentes em demais modos de pensamento não metafísico (Andrade, 2007:182).

Um pensamento assim estabelecido não postula a radical diferenciação entre imanência e transcendência, pois nele os entes (as coisas existentes) são a partir de seu modo de ser (ou a partir daquilo que conhecemos simplesmente por *ser*). De acordo com uma expressão grega conhecida, “ὄν ηε ὄν” (*on hè on* – “o ente como ente”) as coisas são pensadas a partir de sua presença e do modo como se apresentam enquanto φαινόμενον (“fenômeno”, palavra cujo radical designa “vir à luz”). Assim, na consciência não metafísica imanência e transcendência são o mesmo, uma vez que “a razão das coisas está nas próprias coisas” (Cavalcante, 1992:103). Em resumo: no período cosmológico de sua tradição – quando ainda pensavam o mundo tendo por prumo o mito e a poesia – os gregos concebiam o ser (ou o modo de ser dos entes) a partir do horizonte de manifestação dos entes, destacando-se nessa modalidade de apreensão do mundo duas qualidades precípuas: percepção e relação.

Estes dois elementos, somados à presença, são os constitutivos noéticos da *physis* que, como procurarei demonstrar com o auxílio da etnografia do xamanismo na região do baixo Rio Oiapoque e Rio Uaçá, fazem parte de todas as formas de consciências míticas, transformações daquilo que Lévi-Strauss chamou de “pensamento selvagem” para designar o pensamento analógico que “approfondit sa connaissance à l’aide d’*images mundi*” (Lévi-Strauss, 1962:348); e Merleau-Ponty (1945) disse ser uma “ontologia selvagem”. Estas caracterizações não possuem, obviamente, qualquer vinculação com a “mentalidade pré-lógica” de Lévy-Bruhl, epíteto da alma primitiva que entrega-se aos afetos

e à irracionalidade. O pensamento e a ontologia selvagens, assim como seus correlatos morfológicos, estão no horizonte da racionalidade humana e, não constituindo “formas irracionais de conhecimento” (para acentuar o equívoco da expressão), podem indicar, entretanto, modelos de *desrazão* – no sentido de revelarem um conhecimento que, procedendo da unidade entre imagens e conceitos, está à vontade com a contradição e o paradoxo. Esse é o ponto precípua que permite cotejar *physis* e xamanismo: ambos são modelos de racionalidade (ou de *desrazão*, conforme sublinhado) constituídos a partir de balizas cognitivas como presença, relação e percepção. Todavia, isso não quer dizer que essas formas estejam encapsuladas na síntese e sejam analiticamente insuficientes; a radical distinção entre síntese e análise (coroada por Kant) parece ser nelas, simplesmente, insatisfatória. Deste modo não estão em desvantagem em face de modelos análogos, como a filosofia ou a ciência, e mutilam-se quando reduzidas a essas em nome da descoberta de novas equidades no eixo norte/sul. O acervo de (fragmentos) escritos recuperados de *physiokóis* constituem uma fonte importante acerca de um modo originário de pensar o cosmos e cuja comparação com o pensamento xamânico de tradições orais ameríndias pode ser bastante profícua. As distâncias no tempo e no espaço entre pajés amazônicos de hoje e os *physiokóis* gregos que viveram há dois mil e setecentos anos são pouco importantes se considerarmos *physis* e xamanismo ameríndio formas originárias (e, em certo sentido, intercambiáveis) de pensamento sobre o cosmos lastreadas na presença, relação e percepção.

O salto radical que conduziria para além – e contra – o pensamento dos *physiokóis* foi primeiramente experimentado com a especulação filosófica e metafísica: “Pensar o ente a partir da idéia, do supra-sensível, é o que distingue o pensamento que recebe o nome de ‘metafísica’” (Heidegger, 2002:266). Longe de ser um imperativo do espírito humano presente em todas as épocas e ecúmenos conforme variantes regionais; e mais distante ainda de ser o maturar

da razão alcançado inelutavelmente em tempos diferentes pelos homens, a filosofia é um acidente, o acaso ocidental inventado pelos gregos clássicos que, além de ascenderem a uma lógica das formas com a superação (que não, necessariamente, destruição) do mito, passariam a interpretar – conforme este novo modelo de pensamento – sua própria mitologia (Detienne, 1981:211).

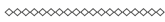
No Ocidente, o percurso da *physis* à “natureza” é consequência do pensamento filosófico e da hegemonia da metafísica, tendo sido concluído com júbilo quando, ao final dessa trajetória, em solo moderno, a natureza torna-se não apenas um algo exterior ao homem, mas *contra ele*, possibilitando que Descartes dissesse que o homem deve ser dela Mestre e Senhor, dominando-a brutalmente; e Francis Bacon defendesse que o método científico deva extrair-lhe os segredos por meio de torturas experimentais. Tal percurso, sendo criação da filosofia que, por sua vez, é apenas um modo – dentre vários outros – de pensamento complexo, não estará distribuído dentre todos os povos e nem mesmo de forma unívoca no domínio do pensamento filosófico. Restam, portanto, caminhos para “outras” *physis*.

Cosmologia no baixo rio oiapoque e rio uaçá

Passo agora a uma caracterização sintética da cosmologia na região do baixo Rio Oiapoque e Rio Uaçá, buscando conexões entre esta e a *physis* pré-filosófica. O liame serão as pessoas invisíveis, denominadas genericamente *Karuãna* (Kamahads e Zamis em patois da Guiana Francesa), com quem os xamãs (doravante pajés) devem manter relações amistosas a fim de mitigar o risco da predação, uma vez que os *Karuãna* atuam tanto na causação quanto na eliminação de doenças. Percorrem, assim, domínios de relações com os humanos standardizados, nos vértices, pela cooperação e pela predação; não obstante os *Karuãna* sejam, a um só tempo, agentes de cura e de agressão por causação de doenças,

ações contíguas e separadas somente a posteriori. Entre os anos de 2004 e 2007 efetuei trabalho de campo na região do baixo Rio Oiapoque e Rio Uaçá com os índios Karipuna, Palikur e Galibi-Marworno⁴ e meu argumento é que o xamanismo regional atribui aos *Karuãna* o mesmo “vigor de presença” que Heidegger identifica nos entes da *physis* grega pré-filosófica. Ambos constituem modos de experiência do cosmos como presença e relação. Trata-se de pensar as interseções entre *physiokóis* e pajés no que diz respeito aos modos como experimentaram aquilo que no Ocidente tornou-se “natureza”, concedendo que há um domínio originário e fundamental de percepção da “natureza” de onde as aproximações entre *physiokóis* e pajés podem ser extraídas.

Para começar, a cosmologia regional é pensada a partir de dois espaços diferentes, porém contíguos, habitados por pessoas com distintas capacidades, e conhecidos como “Este Mundo” e o “Outro Mundo”. Ambos apresentam subdomínios diferenciados ecológicamente (fundo de rios, mares, lagos e lagoas; floresta de terra firme; espaço sideral; aldeias; cidades, etc.) e são marcados segundo os tipos de gentes que os habitam (invisíveis – genericamente chamadas de *Karuãna* ou *Bicho* – e humanas). As pessoas invisíveis constituem diferentes tipos de gente que, com recurso às transformações e metamorfoses, inter-relacionam-se em ocasiões particulares (Vidal, 2007b: 24). Esse postulado cosmológico mantém-se autônomo em face das ideologias cristãs há décadas instaladas na região, não obstante as intersecções e membranas, como a correspondência entre as pombas Hamiê ou Uaramin (um *Karuãna* que fica no topo do Mastro instalado por ocasião do rito do turé) e a do Divino Espírito Santo; ou ainda a sobreposição



4 O trabalho de campo foi efetuado para elaboração de minha tese de doutorado (Andrade, 2007) e cumprido majoritariamente entre os Galibi-Marworno, população praticamente concentrada em uma única aldeia no curso médio do Rio Uaçá. Os Galibi-Marworno constituem uma amálgama de índios (principalmente falantes de línguas caribe) e não índios que confluíram para o Rio Uaçá a partir do século XVIII devido às rotinas coloniais instaladas na região de fronteira (Nimuendaju, 1926:60-61).

de funções, como a cura atribuída, pelos Karipuna, aos santos católicos e aos *Karuãna* (Dias, 2000: 245; Tassinari, 1999:458).

É da competência do pajé fazer a mediação entre os habitantes d´Este Mundo (ou o mundo *para* os humanos) e do Outro Mundo, uma vez que apenas ele – sendo, simultaneamente, humano e *Karuãna* – consegue alternar-se entre os pontos de vista de ambos. Essa habilidade ímpar é garantida pelo tipo de relação que sustenta com seus auxiliares invisíveis – ora parceiros, ora afins em potencial, ora consanguíneos metafóricos/efetivos – com quem compartilha substâncias (notadamente se for um “filho de Bicho”), alimentos, festa e caxiri. Como um “filho de Bicho” (ou “pajé de nascença”) terá as mesmas capacidades e ponto de vista dos *Karuãna*, pois seu verdadeiro pai é um *Karuãna* com quem sua mãe se enamorou quando menstruada. Segundo um pajé karipuna, nascido palikur: “[...] Ele (o pajé) enxerga, é Bicho. A pessoa que é pajé, é Bicho já. Os olhos dele não são como os seus. É assim que é o Bicho. Uma cobra passa por você e lhe morde, sem você nem vê-la. Assim também é com o Bicho: ele (o pajé) lhe enxerga, mas você não o enxerga. Pajé é Bicho [...] Se for pra Macapá, pra Brasília, ele já está lá, porque já está vendo todos os lugares por onde vai passar. Já sabe tudo o que tem na frente. É assim que é” (Raimundo Iaparrá, maio de 2005)

Após cada viagem, por vezes empreendida como visita aos parentes extra humanos, o pajé retorna trazendo novos cantos aprendidos com os aliados *Karuãna*; fórmulas fitoterápicas que usará em seus pacientes ou pedidos que deverão ser atendidos em troca de favores. É sua condição ontológica liminar – parte humano e parte *Karuãna* – que permite os trânsitos contínuos entre Este Mundo e o Outro Mundo.

Uma pessoa dizer-se pajé, todavia, não é condição suficiente para que tenha seus poderes de cura ou de agressão reconhecidos, capacidades decorrentes exclusivamente de relações sustentadas com os *Karuãna*. O que, de fato, serve como índice do poder de um pajé é a força persuasiva de suas narrativas sobre

as viagens empreendidas ao Outro Mundo. Mais do que por suas habilidades de cura, os grandes pajés da região são lembrados pelo total controle que mantinham sobre os *Karuãna* hostis (genericamente chamados de Djabs), enfrentando-os com seus exércitos de *Karuãna* aliados e liberando para a ocupação humana os grandes rios da região (Vidal, 2007a; Tassinari, 2003). A habilidade em domesticar *Karuãna* hostis e perigosos, possibilitando a vida dos humanos n'Este Mundo, faz um poderoso pajé e o habilita a entrar para a história.

Como uma metáfora superlativa d'Este Mundo, o Outro Mundo é constituído por grades cidades habitadas por pessoas belas e bem paramentadas, donas de capacidades e bens tecnológicos superiores aos dos humanos. Cada cidade é o lar de uma classe de pessoa invisível, de modo que nelas habitam gentes diferentes que utilizam invólucros distintos a fim de saírem n'Este Mundo como animais, plantas, fenômenos meteorológicos, artefatos, etc. De acordo com um conhecido pajé galibi-marworno da aldeia Kumarumã: “Cobra Grande tem paletó, mas quando tira é gente. Tudo, tudo, tudo tem paletó. O que a gente está enxergando assim como bicho, cobra, animal, peixe, a gente enxerga, mas tudo é com paletó. Se tirar paletó é gente. Sem paletó é gente, é a própria gente” (Lêven, setembro de 2004)

Um *Karuãna* é uma pessoa invisível do Outro Mundo que utiliza invólucro – chamado regionalmente de “paletó” ou “camisa”⁵ – a fim de transitar por Este Mundo metamorfoseado em animais como Cobra Grande, Jacaré, Cotia, Macaco, Garça, Tucano; em plantas como Nuri-Nuri e Apicuriwá; ou ainda em fenômenos meteorológicos como Arco-Íris ou Trovão, e artefatos, como Karamatá (uma clarinete ritual), Maracá e Bancos zoomorfos. Toda via, o paletó não é simplesmente um suplemento que concentra



5 Na etnologia das terras baixas sul-americanas esse invólucro tem sido chamado de “roupa” e “envelope” (cf. Rivière, 1995).

as capacidades concernentes à espécie que representa. O próprio invólucro é um *Karuãna*, posto possuir agência e intencionalidade, ao modo das pessoas em geral. Sem o invólucro um *Karuãna* volta a ser uma pessoa com forma humanoide desprovida de poderes especiais associados às espécies de animais, plantas ou fenômenos meteorológicos.

É destes invólucros que provêm as capacidades das pessoas invisíveis, de modo que é o invólucro de Poraquê que permite a seu portador distribuir descargas elétricas ou fazer queimadas no campo, assim como é o invólucro de Cobra Grande o verdadeiro responsável pela força descomunal e apetite voraz da pessoa da Cobra Grande. Uma vez de posse do invólucro, o *Karuãna* terá de manter vigilância constante sobre ele ou se arriscará a tê-lo roubado por outros *Karuãna* e por pajés humanos. Decorre daí que um invólucro não está associado a uma pessoa invisível como sua substância. Ela poderá perdê-lo para outrem que o deseja e precisará cuidar, amiúde, para que isso não aconteça. Como o próprio invólucro é um *Karuãna* será necessário manter para com ele relações pessoa-pessoa, atendendo a um protocolo apropriado de reciprocidades que define o cosmos como amplo domínio de relações de domesticação e subordinação de intencionalidades, possibilitando estabelecer uma hierarquia conjuntural entre os entes e não *essentias* pertinentes às qualidades “sujeito” e “objeto” (Andrade, prelo).

Embora mutuamente irredutíveis, o Outro Mundo e Este Mundo estão conectados por passagens por onde emergem inadvertidamente os *Karuãna*. Tema recorrente na cosmologia regional, o aprisionamento desses *Karuãna* invasores em câmaras no interior dos grandes rios da região (Oiapoque, Urukauá, Uaçá e Curipi) é a marca da grandeza dos pajés de outrora cujos poderes não se esgotavam no combate à potência letal dos *Karuãna*. Todavia, a hostilidade e a predação não são substantivas dos *Karuãna* (os próprios pajés só curam por meio deles) e o aspecto principal da vida no Outro Mundo é a ampla distribuição da pes-

soa. Pois o que n'Este Mundo (ou na perspectiva dos humanos) seriam “objetos”, a exemplo de manufaturas e bens industriais, no Outro Mundo são *Bicho*, isto é, pessoas com intencionalidade: automóveis, barcos, cadeiras, etc. Se as “coisas” no Outro Mundo são simétricas na condição de *Bicho* ou *Karuãna*, suas potências, todavia, são dessemelhantes, revelando que as capacidades atinentes às pessoas em geral, visíveis e invisíveis, são produtos da eterna domesticação de intencionalidades alheias. Assim é que os pajés têm de “amansar” os *Karuãna* que os assediam durante o processo inicial de xamanização a fim de obterem poderes múltiplos; os *Karuãna*, por sua vez, precisam manter controle sobre os paletós que portam, pois *Bicho* também. E até mesmo na periferia deste sistema de relações – como nas práticas dos *potás* – ocorre a domesticação da agência da palavra, por meio de sua enunciação propositiva. O cosmos, assim, é sintetizado como múltiplos processos de domesticação e controle de intencionalidades que compõem um tecido eternamente à beira da ruptura integral.

Na escala de capacidades, os mais poderosos *Karuãna* são, segundo os Galibi-Marworno, os mestres ou senhores de espécies animais e vegetais chamados de “rei” ou “mãe” de suas respectivas classes. Trata-se de pessoas invisíveis que usam paletó cuja forma e potência são atinentes a uma espécie (ou ainda a suas subclasses, como da piranha vermelha), cabendo a elas zelar por seus pares subordinados. Às vezes apenas o mestre de cada espécie animal ou vegetal é percebido como uma pessoa invisível, pois, ao contrário de seus congêneres empíricos, são como “um presidente” ou “um Governo” que fica lá no Outro Mundo monitorando o que se passa com seus “filhos” n'Este Mundo. São com essas pessoas invisíveis que os pajés negociam a liberação de espécimes para fins de caça, a conclusão do assalto de pragas às roças e o auxílio na efetuação de curas ou de agressão por meio de doenças. Por conseguinte, elas são *Karuãna* poderosos e devem ser domesticadas por meio de alianças – cuja sedimentação inclui a realização de turés – a fim de minimizar o risco da agressão.

As pessoas invisíveis: physis e xamanismo

Todo *Karuãna* é potencialmente letal, embora sejam eles que sustentem, por meio dos pajés, a clínica xamânica. A efetivação da agressão ou da cura não decorre, necessariamente, de qualidades inflexíveis atribuíveis a cada *Karuãna*, uma vez que esses entes não podem ser classificados segundo *essentias* transcendentais amparadas no conceito.⁶ Sendo assim, as definições a eles atribuídas são volúveis, de ordem sensível e relacional, e admite-se dizer que os *Karuãna* são definidos a partir de sua *aparência* (Andrade, 2007) ou de seu horizonte de manifestação circunscrito pelas relações que mantém com os humanos. Em seu horizonte de manifestação, todo ente é um *ser com* ou um *ser na diferença*, não existindo para além da relação com outro ente. Qualquer *essentia* transcendental para os *Karuãna* seria, portanto, inevitavelmente equívoca. Todavia, as coisas não repousam no vazio. Há atributos primários e necessários que evocam propriedades sensíveis, como invisibilidade e intolerância ao cheiro de menstruo (para uns *Karuãna*), a ruídos de aparelhos eletro-eletrônicos, à luz e ao cheiro de peixe.

A esses atributos acrescenta-se gosto por: caxiri, cheiro de menstruo (para outros *Karuãna*), cerveja industrial e/ou cachaça e tawari e/ou cigarro industrial.⁷ Por seu turno, os atributos



6 Refiro-me à noção platônica (isto é, metafísica) de Idea. Dela podemos derivar o conceito como monólogo das ideias que transcorre no palco paralelo àquele onde estão os objetos sensíveis e que, por sua vez, formam um subconjunto da realidade.

7 A tolerância a barulhos e preferência por bebidas e fumo dependem da proveniência do *Karuãna*. Os pajés galibi-marworno e karipuna podem dispor da assistência de pessoas invisíveis que habitam rios, igarapés ou o mar; os espaços astral e celeste; o interior da floresta grossa ou ainda que são provenientes das imediações de cidades como Amapá, Cassiporé, Macapá, Belém, Saint Georges e Tampac. *Karuãna* associados a aldeias exteriores à área indígena (notadamente Camopi, no alto Oiapoque) são mais raros, contudo ocorrem. Os *Karuãna* habituados ao consórcio com “pajés brasileiros” são menos melindrosos e manifestam preferências por “coisas de branco”, como cerveja industrial e/ou cachaça (em lugar do caxiri) e cigarro industrial (em lugar de cigarro de casca de tawari).

secundários e contingentes são morais e decorrem da agência distribuída entre os *Karuãna* e potencialmente presente entre todos os entes do Cosmos. São tais predicados (como “curador”, “namorador”, “de feitiço”, etc.) que criam uma *persona* para os *Karuãna* conforme o contexto de relações que a qualificará. E embora a inconstância e mudança sejam próprias de tal *persona* que se transforma de acordo com os cenários de *aparescência*, certos *Karuãna* possuem tendência a agirem de maneira algo previsível, desde que se mantenha com eles a mesma qualidade de relações.

Os predicados morais não podem ser constitutivos de uma *essentia* extra relacional para os *Karuãna* por causa dos pontos de vistas plurívocos presentes em cada encontro entre eles e os humanos. Se para o pajé a verdadeira causa mortis de uma parturiente foi o rapto de sua alma pelo *Djab Ho-ho*, para este sua ação será busca por mulher, posto que o rapto de almas humanas pelos *Karuãna* é expediente comum de efetuação da afinidade. Uma vez entes de intencionalidade, é este atributo que fará com que os *Karuãna* sejam capazes de vontade e ação e predicados nas circunstâncias e não previamente recorrendo-se a uma *essentia* transcendental. E isso é verdadeiro para demais entes não imediatamente *Karuãna*, mas pessoas invisíveis que sustentam relações potenciais com os humanos e que ocupam um lugar na interface com as “coisas”. Pois o que os *Karuãna* são depende de *como* são.

Disso resulta que a diferença entre os entes não é a fonte precípua de perigo. A ameaça é síntese de uma identidade originária que, ao unificar todos na condição de ente (isto é, contíguos pela *aparescência*), cria a identidade entre tudo o que é. Pois uma vez equipolentes os entes (humanos e extra humanos; visíveis e invisíveis) implicam-se mutuamente. A *aparescência* é, assim, o concreto princípio da agência. Tal postulado explica a agência patológica dos *Karuãna* e a possibilidade de neutralizá-la mediante ação xamânica que atua domesticando e dirigindo agências extra humanas, uma vez que a antítese de uma agência é somente uma outra agência.

recíprocas (Hamlyn, 1984: 201-202). A agência (e ainda *psyche* e *zoe*, em termos heideggerianos) é decorrente da relação e não sua condição. Inversamente, quando as possibilidades e qualidades de relações decorrem da não distribuição da pessoa, estabelecem-se hierarquias e separações expressas por antíteses como sujeito/objeto; intencionalidade/objetividade; pessoa/coisa, etc. No domínio metafísico não há equipolência, posto que é a *essentia* de cada termo que determina sua posição e qualidade frente a termos alternos.

Se as racionalidades que distribuem *psyche* e *zoe* são não metafísicas, os modelos utilizados pela antropologia e que visam à simetrização de termos tradicionalmente polares a fim de compreender fenômenos recentes – como aqueles que emergem do domínio da automação, esmaecendo as fronteiras entre o técnico e o social, entre as “coisas” e os “sujeitos” (Latour, 1988, 1999; Ingold, 2000) – são pós-metafísicos. Em ambos os casos, a simetrização é síntese da distribuição da pessoa, esta também a causa eficiente de agências extra humanas.

Para terminar

Racionalidades anímicas – estejam elas representadas pelos *physiokóis* gregos, pelos pajés amazônicos ou pelos caçadores do círculo polar ártico – têm em comum a precedência da relação sobre a categorização de entes, permitindo mundos concretos onde a “natureza” é o devir das relações entre entes. E, concebendo um ente como *aquilo que é* ou *o que se mostra*, a percepção sai na frente no processo de construção de mundos. Como todo ente é um *ser com*, i.e., nunca está só em seu horizonte de manifestação, a relação é o a priori, pois o primeiro elemento captado em um mundo sempre *sendo*. Tudo transcorre como se tal movimento-devir – ele mesmo confundido com a *physis* – permitisse apenas a aplicação aos entes de definições contingenciais mais

ou menos duráveis conforme seus horizontes de manifestação. Dizendo de outra forma, o acaso moral atribuído aos *Karuãna galibi-marworno* devido à sua agência e vontade potenciais (*psyche*) tanto é testemunha do trasbordamento dos valores para além do universo que determinamos “humano” (em oposição ao natural) – em função de uma exigência do signo (Lévi-Strauss, 1962:30) – como é parte da empresa das classificações sensíveis que exprimem as transformações e o devir das coisas enquanto resultantes da imponderabilidade do mundo concreto.

Em termos cognitivos, poderíamos assimilar tais operações à vigência daquilo que Stephen Mithen (2002), um arqueólogo da mente, chamou de “fluidez cognitiva”, resultado da sincronia entre módulos mentais especializados (relativos à linguagem, habilidades social e técnica, exploração do meio ambiente, etc.) e a inteligência geral que constituem a mente humana atual (muito baseada na mente dos caçadores coletores do Pleistoceno), fazendo-a adquirir “*uma verdadeira paixão por metáforas e analogias*” (ib.: 113). *Physis, entanglemente* e o xamanismo amazônico seriam, assim, o “processo normal” (i.e., não anômalo) de percepção daquilo que chamamos de “natureza”, posto decorrem do uso integrativo das capacidades cognitivas humana. Inversamente, é nossa percepção de natureza – fabricada na ausência da fluidez cognitiva responsável pela imaginação e criatividade – que é anômala e que, segundo bem observou Ingold (2006), merece uma explicação.

Bibliografia

Andrade, Ugo Maia

2007. *O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque (AP)*. Tese de Doutorado, Mimeo. São Paulo: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social - USP.

2011 "Sobre artefatos-pessoa e produção ritual no baixo Oiapoque (Amapá)". In: *Revista de Antropologia* Vol. 54, número 1, São Paulo, PPGAS-USP.

Aristóteles

1982. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.

Buchillet, Dominique

2004. "Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutic practice among the Desana of the Upper Rio Negro region, Brazil". In: Neil Whitehead & Robin Wright (orgs.) *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, pp. 109-131.

Cavalcante, Márcia Chebab de Sá

1992. "A razão da imanência". In: Samuel Chaim Katz & Francisco Antônio Doria (orgs) *Razão/Desrazão*. Petrópolis: Vozes.

Cornford, Francis Mcdonald

1952. *Principium Sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Detinenne, Marcel

1981. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard.

Descola, Philippe

1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". In: *Mana* Vol 4, número 1, Rio de Janeiro, PPGAS-MN, pp. 23-45.

Dias, Laércio

2000. *Uma etnografia dos procedimentos e dos cuidados com a saúde das famílias Kari-puna*. Dissertação de Mestrado, Mimeo. São Paulo: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social - USP.

Hamlyn, D. W

1984. *Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin

2008. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes.

2002. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

1987. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. [1953]

1968. “Identité et différence”, In: *Martin Heidegger: Questions I*, Paris, Gallimard, Classiques de la philosophie, pp. 253-308.

Ingold, Tim

2006. “Rethinking the animated, re-animating thought”. In: *Ethnos* Vol 71, N° 1, pp. 9-20.

2000. *The perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill*.

London: Routledge.

Latour, Bruno

1999 *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Harvard: Harvard University Press.

1988 “Mixing humans and nonhumans together: the sociology of a door-closer”. In: *Social Problems* Vol. 35, número 3, pp. 298-310.

Lévi-Strauss, Claude

1962. *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon.

Merleau-Ponty, Maurice

2006. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes.

1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Mithen, Steven J

2002. *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*.

São Paulo: Editora UNESP.

Nimuendaju, Curt

1926. Os índios Palikur e seus vizinhos, s/e (tradução e revisão de Thekla Hartmann de “Die Palikur Indianer und ihre Nachbarne”, organização de Luís D. Grupioni, São Paulo, NHII-USP, 2007).

Ortner, Sherry

2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham & London: Duke University Press.

Ostwald, Martin

1990. “Nomos and Phusis in Antiphon’s Peri Alêtheias”. In: *Cabinet of the Muses*. M. Griffith & D. J. Mastrorarde (eds). Berkeley: Scholars Press, pp. 293-306.

Rivière, Peter

1995. "AAE na Amazônia". In: *Revista de Antropologia* Vol. 38, número 1, São Paulo, PPGAS-USP, pp. 191-203.

Tassinari, Antonella

2003. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP.

1999. "Xamanismo e catolicismo entre as famílias Karipuna do Rio Curipi". In: Robin Wright (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, pp. 447-478.

Vidal, Lux

2007a. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e do baixo Oiapoque - Amapá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

2007b. *Povos indígenas do baixo Oiapoque*. Rio de Janeiro: Museu do Índio; São Paulo: Iepé.

Vidal, Silvia & Whitehead, Neil

2004. "Dark shamans and the shamanic state: sorcery and witchcraft as political process in Guyana and Venezuelan Amazon". In: Neil Whitehead & Robin Wright (orgs.) *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, pp. 51-81.

Wright, Robin

2004. "The wicked and the wise men: witches and prophets in the history of the Northwest Amazon". In: Neil Whitehead & Robin Wright (orgs.) *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, pp. 82-108.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In: *Mana* Vol 2, número 2, Rio de Janeiro: PPGAS, pp. 115-144.