

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

MUSEU NACIONAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

TAÍS RAMIREZ

CORPO E IMAGINAÇÃO EM PRÁTICAS RITUAIS:
um estudo comparativo em sociedades ameríndias

RIO DE JANEIRO

2026

Taís Ramirez

CORPO E IMAGINAÇÃO EM PRÁTICAS RITUAIS:
um estudo comparativo em sociedades ameríndias

Dissertação de Mestrado apresentada ao
PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, como
requisito parcial para obtenção do título
de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro PPGAS/MN/UFRJ

RIO DE JANEIRO

2026

CIP - Catalogação na Publicação

R135c Ramirez, Tais
CORPO E IMAGINAÇÃO EM PRÁTICAS RITUAIS: um
estudo comparativo em sociedades ameríndias / Tais
Ramirez. -- Rio de Janeiro, 2026.
175 f.

Orientador: Eduardo Viveiros de Castro.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós
Graduação em Antropologia Social, 2026.

1. etnologia indígena. 2. ritual. 3.
corporalidade. I. Viveiros de Castro, Eduardo,
orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Taís Ramirez

CORPO E IMAGINAÇÃO EM PRÁTICAS RITUAIS:
um estudo comparativo em sociedades ameríndias

Dissertação de Mestrado apresentada ao
PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, como
requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Antropologia Social.

Aprovada em:

Prof Dr. Eduardo Viveiros de Castro, PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ (Orientador)

Profª Drª. Elsje Lagrou, PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof Dr. Márcio Goldman, PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ

Profª Drª. Lydie Oiara Bonilla Jacobs PPGA/ICHF/UFF (suplente)

Profª Drª Olívia Maria Gomes da Cunha PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ (suplente)

Agradecimentos

Agradeço à Michael A. Nicklas, cujo apoio irrestrito, em tantos aspectos quanto me foi necessário, foi o que possibilitou esta empreitada.

Agradeço imensamente a Eduardo Viveiros de Castro, que aceitou orientar o trabalho e o fez com tanta generosidade, paciência, curiosidade e abertura, com comentários precisos ao longo de todo o processo.

Agradeço aos colegas do Museu Nacional, em especial, aos colegas no Nansi. O acompanhamento dos trabalhos lá apresentados foram fundamentais para a elaboração das questões que orientam esta dissertação, assim como o apoio e carinho de seus membros. A Olavo Souza, Nousha Amoras e Gabriel Soares, agradeço pelos momentos de interlocução, que foram fundamentais ao longo do processo de pesquisa.

À Ana Gabriela Morim de Lima e à Verônica Aldé agradeço por, além da inspiração intelectual registrada aqui no trabalho, terem me ajudado a visitar a Terra indígena Krahô. Agradeço pelo gesto de confiança e apoio que foi tão importante. Agradeço também aos funcionários da Funai de Tocantins e à Terezinha Aparecida Borges Dias, agrônoma e funcionária da Embrapa que coordena a Feira de Sementes, pela recepção e ajuda no acesso ao território e contato com lideranças.

Um agradecimento muito especial a todos os Mẽhĩ que me recepcionaram e compartilharam comigo algumas de suas rotinas, histórias e visões, que abriram suas casas e me convidaram a habitar com suas famílias e, que mesmo diante de minha visita tão curta, me receberam com tanta confiança e carinho. Agradeço à Creuza Prũmkwỳj Krahô, Letícia Jôkahkwỳj Krahô e família, da aldeia Sol; à Silvia Pahkim Krahô e aos colegas da aldeia Recanto dos Irmãos e ao senhor Ivaldo Jkro Krahô da aldeia Lagoinha. A Roberto Cathet Krahô, Maria Caproj Krahô, Iris e Irene Krahô, e todos os residentes da aldeia Serra da Mata agradeço imensamente por terem me introduzido um pouco no universo Mẽhĩ, por terem me acolhido com tanto carinho e disposição, por terem

confiado em mim e por terem se disposto a iniciar um diálogo, que espero poder continuar no futuro.

Agradeço ao colega Álvaro Russo pelas conversas e orientações tanto sobre o trabalho acadêmico quanto sobre a visita à Terra indígena. A Janaína Nagata sou especialmente grata pela disponibilidade para ouvir e pelo apoio constante durante o desenvolvimento da pesquisa. Também sou grata aos colegas no Núcleo Terranias por tantas interlocuções e trocas.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pela bolsa de mestrado concedida, que viabilizou esse estudo. Agradeço também ao corpo docente e técnico do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Resumo

palavras-chave: Ritual; Corpo; Relações multiespécies; Indexicalidade; Canto e animação; Resguardo; Nomeação; Krahô; Guarani.

Esta dissertação revisita debates da teoria do ritual, especialmente a partir da segunda metade do século XX, à luz de etnografias ameríndias recentes que enfatizam o papel do corpo, do ritual e das relações multiespécies. A partir dos rituais agrícolas Krahô, articulados comparativamente com materiais sobretudo Guarani, mas também Kaxinawá, Barasana e Xavante, investiga-se a relação entre corpo e imaginação tomando o ritual como uma tecnologia relacional. Nesse quadro, práticas como o canto, o resguardo e a nomeação são analisadas como procedimentos centrais de fabricação de capacidades corporais e rituais. Essas práticas operam por meio de regimes de repetição e performance que indexalizam corpos, posições e relações, articulando humanos, plantas, animais, ancestrais e divindades em ontologias específicas. Ao articular corpo e terra, o trabalho mostra como a eficácia ritual envolve também a manutenção de condições ecológicas e multiespécies de existência, nas quais saúde, alegria e continuidade da vida dependem da sustentação de alianças entre diferentes seres.

Abstract

This dissertation revisits debates in ritual theory, particularly from the second half of the twentieth century onward, in light of recent Amerindian ethnographies that emphasize the role of the body, ritual, and multispecies relations. Drawing on Krahô agricultural rituals, articulated comparatively with materials primarily from Guaraní contexts, as well as Kaxinawá, Barasana, and Xavante, it investigates the relationship between body and imagination by treating ritual as a relational technology. Within this framework, practices such as song - understood as an operator of animation and of the circulation of perspectives - along with bodily restraint (*resguardo*) and naming, are analyzed as central procedures in the fabrication of bodily and imaginative capacities. These practices operate through regimes of repetition and performance that indexicalize bodies, positions, and relations, articulating humans, plants, animals, ancestors, and deities within specific ontological regimes. By connecting body and land, the study shows how ritual efficacy also involves the maintenance of ecological and multispecies conditions of existence, in which health, joy, and the continuity of life depend on sustaining alliances among different beings. The analysis demonstrates how ritual procedures modulate bodily permeability, regulate the circulation of affects and powers, and reinscribe subjects, in an indexical and corporeal manner, within networks of positions, prerogatives, and obligations, producing effects that are not exhausted at the level of the human social but are realized through a transformative repetition.

SUMÁRIO

Introdução	11
-------------------------	-----------

Capítulo 1

Um ritual multiespécies	27
1.1 Rituais agrícolas	27
1.1.1 Plantar e fazer parentes	27
1.1.2 Rituais agrícolas e imagens da reprodução	30
1.1.3 Canto como animação	35
1.2. Um ritual multiespécies e o “jeito” das plantas	37
1.2.1 Canto como roubo e mimese	40
1.2.2 Refrão e máquina ritual	47
1.3 Aprendizado corporal e regimes de conhecimento	54
1.3.1 Os rituais são momentos privilegiados para esses ensinamentos	57
1.4 comunicação multiespécies - outros modos de conhecimento, outras formas de comunicação.....	61

Capítulo 2

Corpo ritual: alma e nome - entre o humano e animal	71
2.1 Entre o caosmos e o mundo vivido: mito, ritual e regimes de metamorfose	73
2.2 Corpo-alma Jê	79
2.3 O corpo expandido do resguardo e o conhecimento corporificado através da intenção	82
2.3.1 Corpo e imaginação na medicina - uma ecologia de práticas	87
2.4 Nomeação	90
2.4.1 Aspecto ritual do nome jê.....	90
2.4.2 A alma-palavra e maturação corporal guarani.....	98
2.4.3 Maturação corporal e a imperecibilidade.....	100

Capítulo 3

Performance e indexicalidade	107
3.1 Ritual como apresentação/representação.....	108
3.1.1 <i>Festa do jacaré</i>	109
3.1.2 <i>Representação e participação</i>	113
3.2 Performance dos sonhos e acontecimento onírico	118
3.2.1 <i>Performance do sonho</i>	118
3.2.2 <i>Performance e o foco na ação</i>	121
3.2.3 <i>Sonhos</i>	133
3.3 indexicalidade	137
3.3.1 <i>Indexicalidade e corporalidade</i>	141

Capítulo 4

Corpo e terra	150
4.1 Corpo e terra doentes - alimentação <i>verdadeira</i>	150
4.2 Canto como viagem, canto como caminho	154
4.3 Ecologia e a cosmoacústica da Terra	156

Conclusão	160
------------------------	-----

Bibliografia	169
---------------------------	-----

Introdução

A definição do ritual “como um todo” coerente e inteligível ocupou um lugar central nos debates antropológicos sobre o tema. Do pós-guerra ao início dos anos 1970, a ambição de tornar o ritual inteligível como um todo ganha densidade analítica em linhagens que o tratam como sistema integrado: no horizonte funcionalista e estrutural-funcionalista, o ritual aparece como operador de reprodução/integração da ordem social (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1940; RADCLIFFE-BROWN, 1952), enquanto, no estruturalismo, ele se articula a problemas de forma e transformação (LÉVI-STRAUSS, 2011 [1971]). O “todo” ritual é reinscrito como drama, processo e performance (TURNER, 1967, 1982), como texto simbólico e sistema de significação (GEERTZ, 1973), e como ação comunicativa e pragmática (TAMBIAH, 1979). A partir dos anos 1990, abordagens totalizantes tornam-se objeto de problematização: desloca-se o foco da definição englobante de ritual para processos situados de ritualização e para uma crítica das condições teóricas e políticas que tornam possível tratar “ritual” como categoria (BELL, 2009 [1992]), abrindo um terreno em que a escolha do tema implica, simultaneamente, herdar um problema clássico de inteligibilidade e reinscrevê-lo como questão de método.

Nos anos 1990, o debate em torno de uma teoria do ritual foi marcado por perspectivas mais preocupadas com a materialidade, a prática e a dimensão relacional da ação ritual. Catherine Bell propõe, em *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992), uma crítica à tendência de subordinar a prática ritual a categorias teóricas, trabalhando a noção de “ritualização” como um modo estratégico e situado de ação que produz efeitos de distinção e poder por meio do corpo. Houseman e Severi, em *Naven ou le don de la personne (Naven or the Other Self)* (1998), propõem uma teoria relacional do ritual interessada nos efeitos das performances rituais, particularmente na produção de vínculos assimétricos e modos não ordinários que condensam relações entre os participantes. Tambiah (1979) formula uma abordagem performativa do ritual, como ação convencionalizada, dotada simultaneamente de força ilocucionária e de condensação semiótica. Em Tambiah, a

coerência e eficácia ritual não decorrem de uma estrutura fixa, mas da articulação entre forma, repetição e contexto de execução. O que há de comum, é que eles concebem o ritual como uma operação performativa que, ao deslocar e reorganizar relações sociais, produz experiências de alteridade. Nessa perspectiva, o ritual não é definido por um conteúdo simbólico mas por sua capacidade de engendrar rearranjos relacionais.

A literatura sobre o ritual, a partir dos anos 90, tem, assim, se estruturado em torno de uma tensão persistente: de um lado, tentativas de formular definições suficientemente gerais para permitir comparações amplas; de outro, análises que enfatizam o caráter processual e as diferentes características local ou culturalmente específicas. Essa tensão não se resolve facilmente. O ritual é amplamente reconhecido, inclusive, pelos próprios agentes, como um tipo *específico* de evento, ao mesmo tempo, no entanto, sua delimitação analítica revela-se sempre instável e insuficiente quando confrontada com a diversidade empírica das práticas. O problema da teorização do “ritual como um todo”, ganha um contraponto, assim, especialmente a partir dos anos 90, na busca pelo “ritual nele mesmo” - ou seja, um foco na prática, ação ou evento ritual, sem recorrer a “explicações exteriores”. Grande parte das teorias do ritual, a partir de então, oscila entre uma abordagem com ênfase processual e um esforço de *definição* conceitual, mantendo-se, em graus variados, vinculada a quadros analíticos de caráter generalizante - como fundamento para uma definição.

Essa tensão, ou configuração, leva, de um lado, a tentativas de definir o ritual como uma forma de ação claramente distinta das demais práticas sociais; e de outro, como uma modalidade entre outras do agir humano, separada apenas por gradações de formalização. Ou seja, a primeira tende a produzir definições por vezes excessivamente generalizantes; a segunda, ao ampliar demasiadamente o espectro do que pode ser considerado ritual, corre o risco de diluir a própria noção que pretende esclarecer. Quando o ritual é tratado teoricamente como uma totalidade homogênea, tende-se a pressupor que seus diferentes componentes formais - gestos, objetos, sequências de ações - assim como seus regimes de eficácia e relações com outros domínios da vida social possam ser integrados sob uma lógica mais ou menos única e estável. No entanto, a análise etnográfica de modo geral aponta para o dado que todo ritual é internamente heterogêneo: nele coexistem ações claramente ritualizadas e outras que não o são, momentos de alta formalização e zonas de indeterminação, práticas orientadas por prescrições estritas e outras marcadas pela

improvisação. A distinção entre o que é e o que não é ritual permanece, assim, simultaneamente operante e instável, sendo reconhecida na prática sem jamais se deixar fixar por critérios gerais e definitivos.

Esse impasse torna-se particularmente evidente nas tentativas de definir o ritual a partir de um conjunto de características formais supostamente recorrentes — como repetição, formalização, performatividade e simbolismo. Como observam Houseman e Severi (1998), nenhuma dessas características aparece em todos os rituais conhecidos, tampouco é exclusiva da atividade ritual. Isoladas ou combinadas, elas podem ser identificadas em práticas tão diversas quanto jogos, encenações teatrais ou atividades domésticas, o que torna impossível estabelecer uma fronteira nítida e universal entre comportamentos rituais e não rituais. O recurso a tais traços, ao invés de resolver o problema da definição, tende a deslocá-lo, exigindo a criação de tipologias cada vez mais elaboradas para dar conta das exceções.

A crítica formulada por Bell (1992) às abordagens universalizantes aponta para esse mesmo problema, ao mostrar que definições substantivas do ritual tendem a gerar classificações cada vez mais complexas e autorreferenciais. Ao mesmo tempo, abordagens que renunciam a qualquer definição geral levam a diluição da noção de ritual em um continuum de práticas no qual quase toda ação social pode ser descrita como “ritualizada”. Paradoxalmente, mesmo estes autores mantêm a expectativa de alcançar uma definição suficientemente geral de como o ritual opera. O impasse não decorre da insuficiência empírica dessas teorias, mas da exigência de que uma definição única seja capaz de responder à diversidade dos casos e aos múltiplos aspectos através dos quais o ritual pode ser tomado como um objeto teórico.

A abstração é inevitável; contudo, quando convertida em horizonte explicativo geral, ela pode obscurecer a complexidade dos rituais. Entendo que enquanto procedimento analítico, essa reificação deve reconhecer seus limites - ao me aproximar desse campo, conclui que quando a busca por uma definição teórica passa a operar como critério prioritário, a complexidade prática e processual dos rituais tende a ser achatada em favor de modelos que buscam abranger contextos extremamente diversos. Dessa maneira, não parto de uma recusa da teorização em si, mas do reconhecimento de seus limites, adotando uma abordagem que privilegia uma aplicação “situada” e mobiliza teorias como instrumento analítico de modo mais parcial do que totalizante para pensar o ritual. Para isso, busquei partir de problemas etnográficos específicos, mapeados de maneira um

tanto rizomática. Em lugar de perseguir uma explicação totalizante capaz de subsumir tais materiais sob um princípio unificador, a análise adota uma estratégia deliberada de composição por recortes. As práticas rituais são aqui tomadas como configurações processuais, cuja inteligibilidade depende das relações que estabelecem com outros domínios da vida social e da cosmologia. Optei, então, por uma perspectiva que privilegia a análise situada das práticas rituais, mesmo que isso produza certas incongruências a serem consideradas a partir dos resultados da pesquisa.

Nas últimas décadas, a antropologia tem submetido a um exame crítico os pressupostos epistemológicos herdados do pensamento moderno ocidental, em particular aqueles derivados da separação cartesiana entre sujeito e objeto. Ao postular um “eu” cognoscente e autônomo diante de um mundo exterior objetificado, essa ontologia orientou não apenas a ciência moderna, mas também formas hegemônicas de produção de conhecimento. Esse movimento reflexivo, intensificado a partir dos anos 1990 (circa) em diversas áreas, colocou parte da antropologia diante do desafio de descrever cosmologias e práticas outras sem reduzi-las a variações simbólicas de uma realidade previamente dada, ao mesmo tempo em que reavalia criticamente seus próprios limites epistemológicos e políticos.

Nesse contexto, etnografias recentes têm buscado deslocar a noção de alteridade do registro do relativismo cultural para o de uma diferença ontológica, recusando o recurso à categoria de “crença” como critério para decidir o que deve ou não ser levado a sério no discurso nativo. Mais do que *explicar* essas práticas a partir de modelos totalizantes, trata-se de compor com elas, reconhecendo-as como formas situadas de produção de mundo, assim como a própria teoria.

Um dos pontos levantados por essa inflexão torna explícito que a cisão moderna entre sujeito e objeto não pode ser tomada como universal. O interesse que motiva este trabalho reside na investigação dos mecanismos, práticas rituais e corporais que, em regimes relacionais, estabelecem condições a partir das quais diferentes mundos e corpos se desenvolvem. A chamada virada ontológica e sua recusa de compreender as diferenças etnográficas como meras

interpretações culturais de um mundo previamente dado, gera um deslocamento que implica o reconhecimento de formas de agência que não se restringem à esfera humana e numa ontologia “animista” - o termo entendido aqui não como uma cosmovisão unificada ou uma teoria sistemática, mas como um conjunto plural de modos de distribuir vida, intencionalidade e agência. Essas etnografias tem um foco nos vínculos e conexões que tornam certos seres capazes de agir, conhecer e afetar. Em contextos indígenas das Américas (entre outros), humanos, animais, espíritos e elementos da paisagem não apenas coexistem, mas participam de redes dinâmicas de comunicação e agência.

Embora a crítica ao dualismo sujeito/objeto seja decisiva para desestabilizar pressupostos centrais do pensamento moderno e abrir espaço para ontologias relacionais, ela não está isenta de riscos. Ao substituir a dicotomia cartesiana por uma ênfase indiscriminada na relação, corre-se o perigo de uma reificação inversa, na qual se apagam os momentos em que humanos e não-humanos afirmam fronteiras, reivindicam posições e formas de interioridade. Uma crítica consequente ao dualismo exige, portanto, atenção contínua às dinâmicas da relação nos casos etnográficos, às suas assimetrias e aos efeitos situados que produzem, aos contextos e práticas que administram esses fluxos e relações. Caso contrário, corre-se o risco de tratar de cristalizar imagens idealizadas dos mundos indígenas como totalidades harmônicas e ecológicas, reduzidas, a um espelho invertido da modernidade (Viveiros de Castro, 2004).

Um momento no qual uma dimensão ontológica é abordada na antropologia é atribuído ao antropólogo Irving Hallowell, em seu célebre ensaio “*Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*” (1960), onde ele argumenta que, para os Ojibwa, seres que a tradição ocidental classificaria como “inanimados”, como pedras, trovões ou corpos d’água, podem ser tratados como *personagens sociais*, ou seja, como entidades dotadas de agência, intencionalidade e capacidade de comunicação. A resposta à pergunta que ele coloca a um de seus interlocutores: “todas as pedras que vemos ao nosso redor estão vivas?”, revela que, na perspectiva ojibwa, a categoria de “pessoa” não se limita ao humano, apesar de não ser atribuída a *todas* as pedras.

“This qualified answer made a lasting impression on me. And it is thoroughly consistent with other data that indicate that the Ojibwa are not animists in the sense that they dogmatically attribute living souls to inanimate objects such as stones. The hypothesis which suggests itself to me is that the allocation of stones to an animate grammatical category is part of a

culturally constituted cognitive “set.” It does not involve a consciously formulated theory about the nature of stones. It leaves a door open that our orientation on dogmatic grounds keeps shut tight.” (Hallowell, 1960: 25).

Da perspectiva das categorias ocidentais de natureza e cultura, podemos dizer que elas se entrelaçam de modos que ora tornam essa divisão irrelevante, ora a tornam significativa, mas é impossível formular leis gerais que definam essas distinções previamente. A qualidade de “ser gente”, atribuída a certas espécies, raramente é ilimitada; ela tende a ser situada e condicional, manifestando-se em contextos específicos ou sob determinadas circunstâncias. O princípio que parece orientar a ação, nesses contextos, de um ponto de vista indígena, parece depender de um processo de aprendizado e conhecimento específico e situado dos seres com os quais se interage, ao invés de pressupostos ontológicos fixos e gerais. Hallowell, assim, antecipa debates contemporâneos sobre multiplicidade ontológica ao demonstrar que a percepção e o comportamento, nesse casos, estão fundados em modos distintos de habitar o mundo e, pressupostos muito diferentes sobre a natureza do conhecimento humano sobre seu ambiente, nos quais a agência não pode ser determinada por categorias naturalistas.

Embora mobilize um conjunto de referências teóricas, este trabalho, conforme dito, não se organiza como uma exposição de teoria em sentido estrito mas busca a interlocução entre certas teorias e materiais etnográficos heterogêneos. Essa opção não visa reduzir o rigor, mas sustentar um gesto analítico atento às operações parciais de conhecimento situado, buscando acompanhar conexões que emergem do próprio campo e construindo um percurso no qual os conceitos não se impõem como moldura explicativa, mas entram em fricção produtiva com o material etnográfico.

Dessa maneira, procuro acompanhar como as etnografias tratam do direta ou indiretamente do ritual como uma tecnologia relacional, que estendem as questões para outros domínios, como as relações multiespécies, o sonho e a aprendizagem sensível, que muitas teorias sobre o ritual dos anos 1990 trataram apenas de forma parcial. Procurei também não descartar os aspectos simbólicos e representacionais, os primeiros não são tratados diretamente mas considerados nas análises, e os últimos são pensados de forma exploratória, teoricamente, como “representação

participativa”. O ritual, então, não é exatamente o objeto teórico mas um campo analítico privilegiado a partir do qual se tornam observáveis modos de composição relacional, fabricação de corpos e atualização de diferenças em contextos situados.

O ritual me parece o momento privilegiado para a instauração de relações e comunicação com diferentes entidades e agências, a fabricação de corpos “articulados” às proposições rituais. Para isso, me parece necessário deslocar o foco do “o que é o ritual” para “o que e como ele faz em determinados contextos”, sem deixar, no entanto, de considerar as ideias, cosmologias e contextos político-sociais que informam esse fazer, nem reduzir esse “como” a seus aspecto visíveis. Essa proposta parte do esforço de atentar para a intraduzibilidade total dos mundos e, ao mesmo tempo, de compreender os mundos em transformação constante (inclusive através do contato entre eles).

A idéia, então, não é abandonar Bell, Tambiah ou Silverstein “em nome” da virada ontológica; mas pensar em que medida é possível deslocar o estatuto dessas teorias. O ponto central é que para aplicar teorias de ritualização e performance sem reduzir o ponto de vista nativo a crença/representação, é preciso uma releitura ontológica dos mecanismos expostos nelas. Isso implica, por exemplo, redefinir o que conta como “senso ritual” ou “ritualização” como fabricação de capacidades, não como produção de “efeito de exterioridade”. Ou, redefinir “indexicalidade”: não apenas como marcação de papéis e hierarquias no “social” humano, mas como mecanismo de ancoragem corporal. No âmbito dos estudos do ritual, trato dessas teoria, então, como de “nível intermediário”, na sua dimensão mais operatória que substantiva. Não se trata, então, “aplicar” Bell, Tambiah, Silverstein, ou outros, aos casos etnográficos; mas possivelmente reorientar algo dessas teorias a partir da premissa que práticas rituais podem reorganizar a experiência e portanto o mundo.

Corpo e imaginação não serão abordados como categorias a serem substantivamente definidas, mas como campos que só ficam visíveis quando se acompanha o modo como as práticas rituais

modulam percepção, vínculo e capacidade de ação. Diante disso, cabe aqui algumas considerações sobre as concepções de corpo e imaginação que informam a pesquisa.

Nas últimas décadas, o corpo se consolidou como um eixo analítico central em diversas disciplinas, e também na antropologia. Esse foco teórico resulta da convergência de múltiplas vertentes: uma nova tradição etnográfica de atenção à corporeidade, a crítica ao objetivismo epistemológico e às concepções mentalistas do conhecimento, e a influência dos estudos feministas e de gênero. Essa centralidade do corpo tem permitido compreender a ação ritual não apenas como representação simbólica, mas como engajamento sensível, no qual o corpo, locus da ação e da experiência, participa de redes de agência que atravessam humanos e não-humanos, e se constitui como meio privilegiado de inscrição, recepção e intensificação de conhecimentos. A ênfase na corporalidade, portanto, desloca a análise para os modos sensíveis e relacionais de existência implicados nos rituais, favorecendo leituras que compreendem a ação ritual como um dispositivo estético de composição do mundo.

“...ter um corpo é aprender a ser afectado, ou seja, “efectuado”, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não-humanas. [...] Armados com uma definição tão “pato-lógica” de corpo, livramo-nos da obrigação de definir uma essência, uma substância (o que o corpo é por natureza).” (LATOUR, 1999, p. 39)

Em *Como falar do corpo*, Latour propõe um deslocamento decisivo no modo de abordar o corpo nos estudos sobre ciência e técnica: em vez de concebê-lo como uma substância dada ou como suporte de uma subjetividade prévia, o corpo é definido dinamicamente a partir de sua capacidade de *aprender a ser afetado*. Ter um corpo, nesse sentido, não significa possuir uma entidade natural previamente constituída, mas engajar-se em um processo progressivo de aquisição, no qual novas diferenças passam a ser registradas e incorporadas. Essa definição “patológica” do corpo - no sentido de ser continuamente efetuado por outras entidades, humanas e não humanas - permite deslocar a análise para os modos pelos quais corpos se tornam sensíveis a determinados regimes de diferença (Ibid., p. 39–40). Para Latour, “[s]uperar o dualismo ‘mente-corpo’ não é uma grande questão fundadora: é apenas o resultado da falta de uma definição dinâmica do corpo como ‘a aprendizagem de ser afectado’.” (Ibid., p. 42)

O corpo para Latour, só deve ser definido dinamicamente através da sua capacidade de aprender a ser afetado por diferenças - o que produz sentido -, enquanto uma proposição articulada. A busca é, então, não por uma definição substantiva do que é o corpo, mas uma que se concentre nas suas articulações, que revele os componentes “artificiais e materiais que permitem progressivamente adquirir um corpo” (Ibid., p. 43). Essa concepção indica composições instáveis entre corpos, instrumentos, linguagens e práticas que permitem registrar diferenças de modo cumulativo. Assim, o corpo é definido não por suas propriedades intrínsecas, mas por suas articulações com o mundo, isto é, pelos componentes artificiais e materiais que tornam possível aprender a ser afetado de novas maneiras. Superar o dualismo mente–corpo, nesse quadro, não constitui um problema a ser superado, como diz Latour, mas o efeito direto de suspender definições estáticas do corpo em favor de uma concepção processual e relacional.

O exemplo do kit de odores mobilizado por Latour explicita esse ponto ao mostrar que a aprendizagem corporal depende de aparatos técnicos que articulam simultaneamente percepção, linguagem e mundo. O treinamento do olfato não revela qualidades primárias ocultas nos objetos, nem projeta significados subjetivos sobre um mundo indiferente; ele produz, antes, um meio sensorial, no qual diferenças passam a fazer sentido. À medida que os instrumentos se tornam mais numerosos e as mediações mais densas, o corpo torna-se capaz de registrar os efeitos de um conjunto ampliado de entidades, e o mundo, correlativamente, se expande. Desse ponto de vista, quanto mais articulações e controvérsias são produzidas, mais rico se torna o campo do sensível, e mais precisamente o corpo pode ser descrito como o resultado sempre provisório de um processo de aprendizagem materialmente situado.

É preciso então, como se deu no percurso da pesquisa, buscar entender como se aprende a ser afetado de determinada maneira através de práticas rituais. Como as tecnologias e práticas coextensivas ao corpo, desde as mais “próximas” como a pintura corporal, até a linguagem e a nomeação, funcionam para reorientar, ou afetar, o corpo de maneira coordenada, nos eventos rituais. Sobre esse aprendizado, Latour diz que as partes do corpo “são adquiridas progressivamente ao mesmo tempo que as ‘contrapartidas do mundo’ vão sendo registradas de

nova forma.” Adquirir um corpo, diz Latour, é “um empreendimento progressivo que produz simultaneamente um meio sensorial e um mundo sensível” (Ibid., p.40).

Esse enquadramento converge com uma exigência metodológica: não tomar o corpo como dado, mas como efeito de arranjos que o tornam capaz de discriminar e sustentar certos regimes de diferença. “A própria ideia de “lado subjetivo” é um mito obtido pelo apagamento de todos os recursos extra-somáticos criados para nos tornar afectados pelos outros de formas variadas” (LATOUR, 1999, p. 58).

Se, em Latour, o corpo é produzido por uma aprendizagem de afecção, em Wagner a “cultura” é tampouco um objeto dado, mas uma criação que se torna visível em situações relacionais, e cujo operador privilegiado é a analogia. Nessa chave, o processo de modulação que constitui o corpo em Latour pode ser descrito como uma forma específica de invenção: não invenção como artifício ou falsificação, mas como configuração relacional, em que convenção e diferenciação se coproduzem. O corpo é constituído como capacidade inventiva de distinção, na medida em que aprende, a partir de convenções sensoriais - ao replicá-las e transformá-las - a incorporar diferenças e a estabilizar articulações. Isso permite tratar corpo, a partir da criação, ou imaginação, como procedimentos de composição que fazem existir um mundo sensível compartilhado.

O trabalho trata, então, da imaginação e do corpo de maneira indireta, isto é, através das práticas rituais tratadas nas etnografias aqui mobilizadas, sejam as cerimônias em si ou práticas rituais num sentido “expandido”, como resguardo, nomeação, canto e interação com animais, plantas e seres não-humanos. Estas práticas são entendidas aqui enquanto modos de fabricação de corpos e mundos. Busquei também tratar de alguns procedimentos de ritualização que me pareceram essenciais como a repetição e a indexicalidade. O objetivo foi mapear um território onde a eficácia das práticas pudesse ser considerada sem reduzi-las à crença ou à representação, porém sem excluir a dimensão representativa, imaginativa e ideacional das práticas rituais. Procurei evitar uma oposição simples entre performance “social” e ontologia, trabalhando antes a performance como operador pragmático de deslocamento imagético e corporal de pontos de vistas. A imaginação aqui não é entendida como faculdade interior, metáfora, nem como ilusão, mas como prática técnica e relacional que orienta corpos e a ação social, desloca perspectivas e permite a circulação de agência entre humanos e outros seres. A imaginação, então, é aqui entendida não como o domínio do irreal, do fictício ou do meramente subjetivo, mas como um caminho

intencional - mesmo que num nível cultural e não necessariamente individual -, um gesto de orientação da imagem mental que participa ativamente da constituição do mundo vivido.

No esforço de escapar tanto do relativismo quanto de um intelectualismo, tornou-se comum - e de fato necessário - distinguir entre imaginação ou criação, de um lado, e o contato com outras agencialidades não-humanas, de outro. Esse gesto de diferenciação busca evitar que práticas rituais, visões, sonhos ou cantos sejam reabsorvidos por uma ontologia objetivista, na qual tudo o que não corresponde a uma concepção moderno-científica do mundo é relegado ao estatuto de crença, ilusão ou projeção. Ao falar em “imaginação”, corre-se o risco de reabrir a porta para formas de relativismo que a virada ontológica buscou superar. No entanto, embora teoricamente justificado, esse movimento acaba frequentemente por situar a imaginação em um lugar que eu gostaria de problematizar: como aquilo que é subjetivo e não plenamente verdadeiro. Talvez, assim como a superação das categorias de corpo e mente, para Latour, não envolve um esforço mas é o resultado natural de se considerar o corpo a partir da suas dinâmicas de composição; o problema em torno da imaginação e da representação só existem se consideramos ele numa ontologia onde interior e exterior são domínios fixamente marcados, e quando nos voltamos às dinâmicas de relação, a imaginação pode ser potencialmente compreendida como constitutiva da realidade. Diante dessa inquietação, proponho que seja possível, e talvez necessário, reinscrevê-la como uma prática coletiva, situada e relacional, frequentemente interespecie, que não se opõe à realidade, mas participa de sua fabricação.

Tomo imaginação não no seu sentido de livre devaneio, mas no sentido de “invenção” (Wagner). Prefiro usar a palavra “imaginação” apenas porque, diferente de invenção, ela não remete necessariamente à mudança numa chave moderna de superação (apesar de esse não ser o sentido de invenção em Wagner). Imaginação aqui significa a capacidade de criar culturalmente imagens que permitem outras configurações relacionais. Ou seja, a forma como a cultura se constrói num processo constante de metamorfose que envolve a criação de imagens (visuais, sonoras, narrativas).

Imaginação aparece, nos contextos rituais analisados, como um operador estético e ontológico, indissociável da expressão e da eficácia ritual. A ideia de ritual como “apresentação e representação” não se limita a uma função expressiva ou simbólica, sem descartá-la, mas mobiliza um regime sensível no qual imagens, cantos, gestos e corpos atualizam vínculos, presenças e

modos de existência. Imaginação, nesse sentido, é a orientação intencional construída coletivamente e efetuada em operações indexicais e performativas. Ela não antecede o ritual como crença mas é uma capacidade fabricada, calibrada e distribuída pelo próprio conjunto de práticas (cantar, resguardar, nomear, enquadrar, repetir).

Em Wagner, compreender o outro “só pode proceder por uma espécie de analogia”, isto é, por extensão do familiar; é por isso que a antropologia “inventa” cultura ao objetificar um conjunto de impressões como se fosse produzido por uma “coisa” externa. Aqui, imaginação é justamente esse trabalho de *pôr em relação* por analogias; a criatividade não é um “acréscimo subjetivo”, mas o próprio meio pelo qual mundos se tornam comunicáveis.

Tomando **performance e indexicalidade** como operadores analíticos intermediários, esta dissertação aborda práticas rituais em diferentes contextos ameríndios sem pressupor uma definição única de “ritual”. Performance e indexicalidade não são mobilizadas como chaves interpretativas universais, mas como instrumentos de “nível intermediário”, capazes de tornar inteligíveis os modos pelos quais formas rituais ancoram ações, redistribuem posições e produzem condições práticas de mundo em ontologias específicas.

Assim, a dissertação examina o ritual como tecnologia relacional, com ênfase no corpo, mobilizando práticas específicas e operadores semióticos. O objetivo é tratar da eficácia ritual de maneira a não reduzi-la à crença ou à representação, mas também sem negar seus aspectos formais e criativos, que podem recorrer à representação como recurso sem serem por ela “esgotados”. O método comparativo opera em um sentido mais “rizomático” que sistemático, investigando a produtividade de algumas teorias sobre ritualização, performance e semiótica em ontologias específicas. Procurei, no caso Krahô, mapear a eficácia ritual em relações multiespécies, explorando o “intervalo” entre a teoria do ritual e a chamada virada ontológica.

As questões centrais são: como compreender a eficácia ritual em ontologias relacionais sem simplificar a noção de crença; de que modo técnicas corporais moldam mundos por meio da repetição; e como repensar a “ritualização” em relação a um deslocamento perspectivista. Nesse

contexto, a imaginação pode ser reconsiderada como uma prática de orientação de imagens e corpos, e não simplesmente como representação mental.

Procurei articular as teorias da ritualização de Bell e uma releitura da indexicalidade de Silverstein para propor que a eficácia ritual, ao menos no caso krahô, depende de operações indexicais que posiciona agentes em redes relacionais - sociais, temporais, corporais e ontológicas -, fabricando condições práticas de inteligibilidade e de efeito. É nesse movimento que o ritual é formulado como uma tecnologia indexical de produção de mundo. Busquei demonstrar como a forma (repetição, enquadramento, paralelismo) já constitui, em certos contextos, uma ontogênese, isto é, produz relações e condições de mundo.

A comparação entre Krahô e Guaraní, e sua extensão para outros povos, especialmente Kaxinawá, Barasana e Xavante, não é tipológica, mas analítica e transversal. Os casos não são tomados como equivalentes ou contrastantes, mas como campos onde certas ressonâncias tornam possível vislumbrar diferenças e semelhanças - que muitas vezes podem ser entendidas como variações, como no caso da continuidade gradual entre xamanismo e canto. O comparável não é o “ritual” como objeto estável, mas certos operadores práticos recorrentes (canto, resguardo, nomeação, modos de repetição, formas de indexação) que aparecem como condições de eficácia e de constituição de corpos e relações.

O primeiro capítulo da dissertação investiga os rituais ligados ao plantar como um campo privilegiado para compreender a fabricação relacional de corpos, pessoas e coletivos em contextos ameríndios. Cantar, cuidar e observar resguardos constituem operações contínuas de parentesco, nas quais as plantas são tratadas como sujeitos capazes de responder, retirar-se, adoecer ou colaborar, e não como meros recursos naturais (Morim de Lima). A roça emerge, assim, como um espaço de coprodução entre espécies, onde a produtividade depende menos de decisões instrumentais do que da manutenção de vínculos morais, afetivos e rítmicos.

Trato dos temas de sazonalidade ritual e reprodução como continuidade pública das relações que tornam possível a vida, aproximando horticultura, iniciação e xamanismo como momentos distintos de um mesmo continuum de práticas. O canto ocupa um lugar central nesse processo, concebido como uma técnica de animação capaz de gerar alegria, força e disposição à colaboração entre seres (Morim de Lima, Aldé, Packer, Lagrou). A repetição ritual não é mecânica, mas diferencial: ela estabiliza capacidades e memórias corporais ao mesmo tempo que mantém aberta a possibilidade de variação e transformação.

O conhecimento é entendido como algo inseparável do corpo e das relações que o constituem, adquirido por meio da atenção, da escuta, da imitação e da participação em contextos rituais específicos (Coelho de Souza, Carneiro da Cunha). Por fim, o capítulo problematiza a noção de comunicação multiespécies, dialogando criticamente com propostas contemporâneas que estendem categorias como pensamento, semiose ou inteligibilidade para além do humano, e propõe pensar a comunicação entre espécies como efeito de práticas rituais situadas, baseadas em conexões, ou participações, parciais que vinculam sem unificar e produzem diferenças ao mesmo tempo que relações.

O segundo capítulo desloca o foco para o corpo como lugar privilegiado de operação ritual, examinando como práticas como nomeação e resguardo articulam, de maneira indissociável, dimensões materiais e imateriais da pessoa. O objetivo não é reafirmar uma tese já consolidada sobre a centralidade do corpo nas etnologias ameríndias, mas tratar o corpo como efeito e meio técnico, além de investigar seus processos de produção: procedimentos que modulam sua permeabilidade, memória e capacidade de sustentar relações com humanos e não-humanos. A comparação entre materiais jê e guarani é mobilizada nesse registro, não para unificar regimes sob um princípio explicativo comum, mas para tornar visíveis variações sistemáticas na fabricação de corpos em contextos relacionais específicos, mantendo o foco nas operações e nos modos de eficácia que elas instituem.

Nesse enquadramento, o ritual não aparece como dramatização simbólica do mito, mas como tecnologia prática de reinscrição parcial em um regime metamórfico: um retorno ritualmente controlado. Trato também das formulações jê sobre karõ e princípios vitais correlatos, que são retomadas menos como doutrina sobre alma/corpo e mais como indício de um modo de conceber o

corpo como composto, instável e atravessado por deslocamentos parciais (sonho, doença, morte); sujeito a composições entre substâncias, intenções e relações multiespécies.

Ao retomar Coelho de Souza, o capítulo explora a ideia de um duplo aspecto da nomeação, e sua relação com o cerimonial, o corporal, o anímico e o parentesco. E a partir dos materiais guarani, trato da articulação entre palavra, alma e corpo radicaliza o problema da eficácia: ñe'ẽ/ayvu (palavra/nome-alma) não designa um “interior” espiritual separado do corpo, mas um princípio vital “comunicativo” (no sentido de circulação não de mensagens, mas como propagação de efeitos, algo como uma comunicabilidade ontológica) cuja fixação e maturação dependem de regimes corporais precisos. A busca pela imperecibilidade (aguyje) aparece como programa de transformação eminentemente corporal (Pierri, Macedo), no qual canto, dança, alimentação, disciplina e atenção produzem leveza, beleza e condições de trânsito entre planos.

A contribuição teórica do capítulo 2 consiste em tratar o ritual menos como expressão de uma cosmologia, apesar de inexoravelmente ligado à dimensão mítica-cosmológica, e mais como tecnologia prática de fabricação de corpos capazes de sustentar mundos e regimes de relação. Ao privilegiar o foco nos procedimentos, as etnografias permitem ver como continuidades e descontinuidades entre humanos e não-humanos são produzidas e mantidas por operações que modulam participação, risco e visibilidade. O corpo emerge como superfície e profundidade dessas técnicas: lugar onde se estabilizam memórias, onde se testam conexões e onde se tornam possíveis, de modo controlado, formas de metamorfose e de comunicação que o mito formula como virtualidade permanente, mas que a prática ritual reinscreve como experiência efetiva e situada.

O capítulo 3 toma a performance e a indexicalidade como operadores analíticos centrais para compreender a eficácia ritual. O ponto de partida empírico é a performance dos sonhos xavante (Graham), na qual um sonho individual, recebido de ancestrais imortais, é transformado em acontecimento público numa performance ritual atípica ou não tradicional, na leitura de Graham. Tanto a análise da performance dos sonhos xavante, quanto a da Festa do Jacaré, entre os Arara de Rondônia (Otero dos Santos), mostra como rituais podem operar simultaneamente como tecnologias de manejo cosmológico e como dispositivos de apresentação política e identitária em contextos interétnicos. Busquei ver as transformações recentes do ritual para além de uma perda

de autenticidade, mas como uma realidade que potencialmente revela uma lógica operatória: o ritual aparece como um movimento simultâneo de apresentação e diferenciação, como diz Otero dos Santos, capaz de reinscrever uma identidade coletiva por meio de rearranjos formais situados.

A noção de indexicalidade é retomada a partir de Silverstein e Tambiah: não como uma propriedade de certos signos, mas como um modo de funcionamento semiótico-pragmático que posiciona agentes em campos de relações. Esse conceito é deslocado para descrever como formas rituais ancoram corpos, ações e percepções em redes relacionais que excedem o humano. Também procurei explorar outras possíveis concepções de representação, em diálogo com Lagrou, Severi e Lévinas (via Goldman); como grafismos, cantos e performances rituais não representam, no sentido “clássico”, mas induzem caminhos de percepção e participação. Por fim, a discussão sobre sonhos, apoiada em Shiratori, trata do sonho como acontecimento dotado de efeitos próprios. A performance ritual do sonho, nesse sentido, pode ter seus efeitos ontológicos reconsiderados.

O quarto capítulo articula corpo, terra e doença a partir de noções guarani e krahô. Em ambos, a doença aparece como efeito relacional de um mundo no qual humanos, plantas, espíritos e donos terrestres mantêm vínculos instáveis e potencialmente agressivos. Nesse contexto, tanto o xamanismo guarani quanto as festas krahô se orientam menos por intervenções pontuais do que por práticas coletivas e contínuas de cuidado, nas quais canto, dança, alegria e alimentação verdadeira operam como técnicas profiláticas de manutenção da vida. A alimentação ocupa aqui um lugar essencial: consumir os cultivares verdadeiros ou vivos é uma escolha uma condição ontológica para a maturação corporal e para a possibilidade de alcançar estados de leveza, alegria e, no limite, imperecibilidade.

A jornada ritual guarani - expressa nos cantos como caminho, fio ou deslocamento - não remete a uma evasão escatológica da Terra, mas a um regime prático de circulação que vincula corpo, território e outros seres em trajetos compartilhados através do cantar. Essa dimensão encontra ressonância na cosmoacústica krahô descrita por Aldé, na qual o território aparece como um grande corpo sonoro vibrante, habitado por múltiplos sujeitos que se manifestam por meio de cantos e ritmos. Nessa chave, a Terra é viva porque é relacional, e sua saúde depende da continuidade das ligações que articulam nomes, espécies, caminhos e práticas humanas.

Capítulo 1

Um ritual multiespécies

1.1. Plantar: rituais agrícolas

1.1.1 Plantar e fazer parentes

Do ponto de vista da subsistência humana, plantar é, naturalmente, uma atividade essencial. O próprio processo de criação de uma nova aldeia entre os Krahô começa com a abertura de uma roça e só quando se é capaz de atrair outras famílias afins através de uma política de trocas matrimoniais, econômicas e rituais é que a roça vira aldeia. Existe, muitas vezes, uma comunidade de famílias nucleares que participam conjuntamente dos trabalhos agrícolas, das refeições e que compartilham o usufruto da produção. As roças agregam, dessa forma, segundo Morim de Lima, “grupos de substância” (MORIM DE LIMA, 2016, p. 43-44).

O ritual, e os rituais agrícolas - mesmo que essa definição não esgote o escopo de aspectos diversos e coexistentes de um dado ritual - não são exceção, tem um importante papel como o espaço por excelência de emergência de uma coletividade mais ampla, promovendo a circulação de cantos, alimentos, objetos e pessoas e conectando as gerações ao longo do tempo. A relação entre pessoas e plantas já é amplamente registrada na literatura. Em *La nature domestique* (1986), Philippe Descola mostra que, para os Achuar, as plantas cultivadas - sobretudo a mandioca - são tratadas como filhas

consanguíneas das mulheres que as plantam, recebem canções, cuidados e “alimento” tal como as crianças humanas, e a horta onde “nascem” é concebida como um prolongamento uterino do corpo feminino, razão pela qual o cultivo é domínio das mulheres, enquanto aos homens cabe abrir a mata e negociar afinidades com os donos dos animais de caça.

Também Miller mostra que, para os Ramkokamekra-Canela, as plantas são tratadas como “filhos” de seus jardineiros e as espécies e variedades cultivadas estão ligadas a “plant-people”, que funcionam como donos, protetores ou contrapartes relacionais dos cultivos. Essas entidades são concebidas como capazes de sentir, reclamar, adoecer ou se afastar quando a relação com os humanos é mal conduzida (MILLER, 2007, p. 69).

Os xamãs são responsáveis por mediar conflitos e desajustes relacionais entre humanos e esse plano vegetal, “[s]ince only the shaman can hear these cries, he serves as the intermediary between the plant-people and Canela gardeners” (Ibid., p. 69). Quando uma roça vai mal, quando uma espécie deixa de produzir ou quando a diversidade diminui, a causa não é pensada apenas em termos técnicos, mas como sinal de que algo na relação foi rompido: excesso de descuido, transgressão de resguardos, falha em cantar, em alimentar ou em respeitar os tempos e limites do cultivo. A má condução da relação aparece precisamente como aquilo que desencadeia queixas das plantas e pode as fazer ir embora da roça - seus galhos e folhas continuam mas os frutos se zangam e não voltam mais. A escuta xamânica das plantas autoriza a tradução das queixas e orientação para jardineiras/os. (Ibid., p. 69).

Assim, o xamanismo aparece como uma extensão reflexiva do cultivo, uma forma de conhecimento que torna explícito aquilo que o manejo cotidiano já pressupõe, que a produtividade e a diversidade dependem de uma ecologia moral e relacional, e não apenas de decisões instrumentais. Esse “engajamento comunicativo” é essencial à manutenção da diversidade de espécies. A diversidade varietal não é apenas conservada; ela é negociada continuamente, tanto na roça quanto no plano xamânico. Com isso, Miller sugere que a agrobiodiversidade canela se sustenta porque o cultivo está inserido em um campo ampliado de interlocução, no qual plantas, humanos e seus “donos” são agentes de um mesmo processo (Ibid., p. 69–71).

A lógica de relação com as plantas se inscreve numa lógica de parentesco ameríndio mais geral, o parentesco não é “dado”, mas “construído”: é preciso “fazer” os corpos dos parentes (Coelho de Souza 2002). Diante da diminuição da variedade de espécies vegetais cultivadas nas roças, Winti Suyá, então presidente da Associação Terra Indígena do Xingu, disse à Marcela Coelho de Souza que muito do conhecimento agrícola havia se perdido e precisava ser recuperado: “se as pessoas não pensam nas plantas nem cuidam dela, elas irão embora - como fazem parentes maltratados ou esquecidos. Você pode até ir às roças antigas buscá-las, mas elas não se mostrarão a você, e muito menos crescerão com você”. Para Souza, “se a perda é uma questão de esquecimento, não é apenas a memória dos humanos que precisa ser recuperada, mas sim seu parentesco - com as plantas, neste caso” (COELHO DE SOUZA, 2016, p. 212).

Morim de Lima ressalta que, para os Krahô, as plantas não “nascem” simplesmente: *elas nascem “para alguém”*. Assim como o nascimento de bebês, existe uma ênfase marcada na linguagem sobre a relação entre o sujeito que cuida ou cultiva e o sujeito que nasce e cresce: uma batata, então, nasce “*imã*”: “para mim”. As plantas sempre nascem para alguém e são sempre mencionadas em referência a uma dona: “porque ela é a dona da batata, já brotou para ela, foi ela quem plantou”, explicou-lhe a tradução Renato Yahe. (MORIM DE LIMA, 2016, p. 160)

Quando a pessoa vai arrancar batata, ela tem o crare [filho pequeno] e tem a grande, que a gente considera como mãe e pai, e tem os filhinhos que não pode jogar também. Quando arranca, tem que juntar e enterrar de novo, não pode jogar fora. Porque se você jogar fora, ela pode fazer você adoecer, um familiar seu pode morrer. Porque você está matando alguma coisa que tem vida também. Nosso pajé fala isso pra nós. (PRÛMKWÏJ KRAHÔ, Creuza apud MORIM DE LIMA, 2016, p. 105).

Nesse sentido, o enunciado “brotou para mim” expressa um predicado relacional em que a existência da planta se define a partir de um ponto de vista situado, na qual o sujeito não é um observador externo, mas alguém afetado e constituído pela relação (MORIM DE LIMA, 2016, p. 20); assim, o nascimento da planta não é um evento “naturalizado”, mas um processo social e moralmente avaliado, que envolve expectativas, resguardos, práticas corporais e disposições afetivas, aproximando o cultivo do domínio do parentesco, e reforçando a ideia, recorrente na etnografia timbira, de que plantas cultivadas são tratadas como sujeitos capazes de perceber, reagir e

responder às condutas humanas, fazendo do trabalho agrícola uma forma de fabricação de relações e não apenas de produção de alimentos.

1.1.2 Rituais agrícolas e imagens da reprodução

O caráter sazonal dos rituais pode ser pensado como a instauração de um regime de ritmicidade no qual “reprodução” excede a sucessão de eventos vitais e passa a designar a própria continuidade das relações que fabricam corpos, roças e coletivos. Nessa chave, o ritual compõe, em termos práticos, as condições de repetição pelas quais vínculos se tornam novamente eficazes em determinados momentos do ano, reordenando alianças e reconfigurando disposições corporais. Isso toca o problema de como pessoas são constituídas a partir de práticas que não são repetições mecânicas, mas que continuam um movimento rítmico criador que se manifesta nas diferentes formas de vida e com as quais esses povos alinham uma fina harmonia.

Nessa perspectiva, o ritual funciona como um ponto de acoplamento que alinha ritmos: certos gestos, restrições e performances (cantos, festas, resguardos) operam como calibragem coletiva, produzindo compatibilidades temporais e corporais. A repetição ritual, portanto, não confirma uma sequência única e contínua, mas reintroduz cortes e recomposições que tornam possível operar sobre o tempo social.

Ao retornar sazonalmente, o ritual desloca a reprodução do plano da vida privada para uma economia coletiva de fabricação de pessoas: produzir um corpo viável implica reinscrevê-lo em redes de nome, canto, proteção e obrigação, isto é, em circuitos que não pertencem ao indivíduo. A sazonalidade ajuda a entender que tais circuitos não se mantêm por inércia; eles exigem ocasiões públicas de revalidação e redistribuição de prerrogativas. Por fim, a sazonalidade ritual sugere uma temporalidade feita de retornos e reajustes, na qual repetir é recalibrar as condições de eficácia das relações, e não simplesmente reproduzir um estado anterior.

Em *The Palm and the Pleiades* (1979), Stephen Hugh-Jones analisa os ritos *he* do povo Barasana, falantes de língua do tronco Tukano e que habitam o Alto Rio Pira-Paraná. A sazonalidade aparece como princípio organizador das operações rituais e cosmológicas. Os ritos *he* são sincronizados a marcadores temporais, como a floração de árvores ingá e ao surgimento/desaparecimento das Plêiades, que marcam o início das estações chuvosa e seca. Apesar de ligados a aspectos agrícolas, são também rituais de iniciação masculina e de contato com o domínio mítico e espiritual do *he*. A repetição ritual, ancorada nesses ritmos cósmicos, permite alinhar a reprodução humana, vegetal e cosmológica, fazendo da sazonalidade um dispositivo ativo de recalibragem das relações que sustentam a continuidade da vida.

Para Hugh-Jones (1979, p.122), os rituais Barasana falam do poder sedutor da natureza. Ele demonstra que essa ritualística se ancora numa analogia entre horticultura e inseminação/gestação/nascimento. O nascimento é visto como uma transição do mundo dos mortos (*he*) para o dos vivos. Ao se iniciarem, os jovens estão renascendo através do ritual e, ao entrarem (não só os jovens) em contato com os seres *he*, estão novamente em contato com a esfera mítica e espiritual de onde vem a vida.

Existem inúmeras ações rituais que envolvem o corpo de maneira simbólica ou literal. Ao tomar a bebida ritual yagé, a sucuri entra no corpo dos participantes e estabelece uma “conexão umbilical” com o passado mítico (ibid., p. 216). No auge do ritual, por exemplo, cera de abelha - um material rico em associações complexas ligada à decadência, sexo, vida e mortalidade nos mitos - é queimada, liberando um odor que é associado por eles ao cheiro da vagina¹ (ibid., p. 178-179).

Talvez o aspecto corporal mais ressaltado por Hugh-Jones é que os ritos contêm uma série de analogias que envolvem, como nos mitos, questões de continência/incontinência oral e anal (ibid., p. 121). Em um dos mitos Barasana, a anta ameaça sugar os bebês pelo anus - dessa mesma anta, foram recebidas as fórmulas xamânicas usadas no nascimento e na amamentação. Além da anta e do jaguar, os xamãs estão também associados ao macaco guigó (old callicebus monkey), este último dá nome a um dos principais instrumentos rituais, o trompete *he*, o que sugere à Hugh-Jones que os

¹ A cabaça de cera de abelha é mais poderosa e secreta que os instrumentos. A cera veio do fígado e da língua da sucuri mítica. A cabaça de cera é associada à Romi Kumu, a primeira mulher xamã, ela é a mãe-céu e a cabaça é sua vagina. Hugh-Jones a associa também às plêiades (HUGH-JONES, p. 179). A cabaça de cera é associada a animais peçonhentos, e também à mortalidade: foi porque as pessoas *he* recusaram-se a comer a cera da cabaça, que teve início a vida breve; ao recusar essa comida “vaginal”, recusam a vida e se tornam mortos. (ibid., p. 181)

atributos de soprar e sugar, associados a esses animais, estão associados também ao poder xamânico de curar ou matar. (ibid., p.121-122).

Os instrumentos rituais, flautas e trompetes feitos à partir da palmeira paxiúba, são instrumentos sagrados, feitos pelos seres *he*. É significativo que flautas e trompetes combinem abertura e fechamento. Eles mesmos, no mito, são usados para “abrir” o corpo das meninas, as fazendo menstruar, assim como a Lua teria também penetrado a mulher gerando a primeira menstruação. Para os Barasana, a primeira xamã era mulher e os resguardos para tornar-se xamã, são os mesmos da menstruação. Apesar de mutuamente exclusivos, a menstruação e o xamanismo aparecem intimamente ligados. A menstruação “abre” a mulher, assim como o xamã deve ser “aberto” para o contato com outros domínios. A menstruação (e o feminino) está ligada à renovação, à troca de pele e ao rejuvenescimento (por isso as mulheres viveriam mais que os homens), marca a periodicidade e a continuação da vida. Os resguardos dos iniciados barasana são os mesmos da menstruação (ibid., p. 184). É especialmente importante que a abertura que a menstruação propicia é análoga à que o ritual pretende realizar, o ritual *He* pretende abrir o corpo dos participantes, e faz isso não só ao induzir o vômito e a diarreia, mas também através da pintura corporal e o uso dos instrumentos musicais rituais: as flautas e trombetas, que são trazidas do rio e não devem ser vistas pelas mulheres.

O controle do tubo digestivo, não contar segredos e não ver os instrumentos (no caso das mulheres) são, para Hugh-Jones, formas de controle ou de continência, um sinal de que é preciso abrir e fechar certas partes do corpo da maneira apropriada. Enquanto a abertura da menstruação ou do contato com o *He* tem benefícios, é preciso operar as aberturas da maneira correta. Ao combinarem abertura e fechamento, continência como princípio masculino e fluidez como princípio feminino, os instrumentos *he* expressariam o paradoxo da reprodução: são “a maneira pela qual forças naturais são direcionadas para fins culturais”, mas mesmo quando esse esforço de continência é feito, é preciso que a natureza se manifeste “para que o mundo continue girando” (RIVIÈRE, 1969b, p. 162 *apud* HUGH-JONES, 1979, p. 206). Os ritos *he* podem ser vistos, segundo Hugh-Jones, como fertilização simbólica num nível cosmológico e fisiológico (1979, p. 211).

Quem ensinou o cultivo de plantas foi a primeira mulher, Yawira, que além de ensinar o primeiro homem a plantar, também colocou seu pênis na posição correta. Ao feminino, estão ligadas a criação, a reversibilidade (a “morte em vida” da menstruação) e a agricultura. É a periodicidade

ligada ao feminino e a imortalidade sugerida por ela que seria emulada pelos homens no ritual - assim como os homens aprenderam o xamanismo da mulher, ou podemos dizer, o “roubaram” para eles, o ritual procura assegurar aos homens as capacidades reprodutivas, entendidas de forma mais ampla. Hugh-Jones, conclui, nesse sentido, que o *he* está no corpo das mulheres, enquanto para os homens, ele deve ser construído nos símbolos culturais através, sobretudo, do ritual. (Ibid., p. 250)

Os rituais *he* podem ser interpretados como ritos de iniciação, mas também como ritos agrícolas e de fertilidade, de dominação masculina, de culto aos ancestrais e ao herói cultural Yurupary. O ritual deve ser analisado em seus vários níveis, diz Hugh-Jones, não existindo uma explicação única - afirmação que ecoa a posição de Lévi-Strauss, para quem haveria uma interrelação dos vários níveis explicativos para os mitos. Os ritos *he* são sem dúvida ritos de iniciação masculina, mas são, principalmente, para Hugh-Jones, focados no conceito de *he* enquanto um domínio sagrado e o contato com esse domínio através dos instrumentos e da cabaça de cera. (Ibid., p. 246-246)

A análise dos ritos *he* permite aproximar os ciclos vegetais, iniciação e xamanismo como momentos distintos de um mesmo continuum. Assim como em Miller o xamanismo aparece em continuidade com o cultivo, em Hugh-Jones a reprodução agrícola e a reprodução social são coimplicadas por meio de práticas que articulam corpos humanos, plantas e seres de outros planos. O ritual, nesse sentido, não constitui uma exceção ao manejo cotidiano, mas uma intensificação periódica das operações que sustentam a vida, reinscrevendo a produção de alimentos e pessoas num mesmo campo cosmológico.

Esses casos sugerem que a animação sonora e as demais formas rituais que envolvem as plantas representam uma concepção relacional de fertilidade em que o canto, as plantas e a animação se coproduzem. A eficácia não se funda simplesmente na representação simbólica (sem que isso signifique que ela não é mobilizada), mas para além dela há a circulação performativa de substâncias e afecções.

Essas observações procuram relativizar teorias que opõem natureza e cultura ou que reduzem a ritualística agrícola à metáfora. No corpus analisado, a palavra cantada é antes uma tecnologia de proximidade, ou de participação, que reescreve a ecologia por meio de regimes de parentesco, redistribuindo potências entre espécies e gêneros.

Ao revelar que “fazer crescer” implica “fazer parentes”, esses estudos também iluminam debates contemporâneos sobre ontologias mais-que-humanas: a canção não apenas descreve, mas institui agentes híbridos, incorporando a reprodução vegetal ao domínio da moral e da estética. Considerar a dimensão dessa sociabilidade compartilhada com plantas permite pensar a própria categoria de ritual agrícola como um ritual multiespécies. O canto fecundante aparece como processo no qual plantações possuem personalidade e demandas, e a reprodução social e sociabilidade humana estão ancoradas na reprodução vegetal, como fonte de alimento e também como pessoas com as quais se compartilha uma Terra viva. Ao recolocar o problema da agência em termos “nativos”, esses trabalhos nos permitem entender os rituais agrícolas através de um paradigma relacional. Como um ato que conecta humanos e não-humanos, visíveis ou não. O canto produz mundos, e o jardim emerge como lugar onde canto, corpo e terra se co-elaboram.

Essa sincronização com o ritmo cósmico da reprodução também se tece cotidianamente, no timbre de cantigas embaladas por quem planta, no cuidado com as espécies cultivadas e nas relações que se estabelecem com cada uma delas, seja através dos cantos, dos resguardos ou dos rituais. Cria-se assim, podemos dizer, um corpo expandido, que inclui outras espécies enquanto pessoas com as quais os humanos devem saber construir relações. As etnografias citadas sugerem que, no contexto dos processos produtivos indígenas, fertilidade não é apenas resultado mecânico, mas uma relação contínua, com a manutenção de vínculos que devem ser cantados e celebrados ritualmente.

1.1.3 Canto como animação

Sonhares são os grandes seres criativos que emergiram da terra e começaram a cantar (sing up) tudo.
(ROSE, 2013, p. 138, tradução minha)²

Entre os Guarani, afirma-se que não há possibilidade de vida na Terra se não houver canto e dança, estas práticas estão assim vinculadas à própria existência do mundo . Cantar e dançar aparecem como uma responsabilidade coletiva: caso não sejam realizados, “estarão colocando em risco a continuidade da vida no planeta” (MONTARDO, 2009, p. 13). Do mesmo modo que as divindades mobilizam umas às outras por meio de seus instrumentos, os humanos também o fazem, participando de um mesmo regime de atuação, descrito pela imagem de que “ambos estão na mesma orquestra” (Ibid., p. 214).

Também entre os Krahô, segundo Aldé (2025), as musicalidades (*me increr*) operam uma função essencial para a memória e para o conhecimento, e “fortalecem o espírito das coisas do território, “do mundo” ; as cantorias são veículos de conexão entre os seres, transportando conhecimentos e perspectivas” (ALDÉ, 2025, p. 31).

Entre os guarani, o canto também aparece como o meio exclusivo de enunciação de determinados conteúdos. Há coisas que só podem ser ditas cantando, sobretudo quando o xamã deseja expressar o ponto de vista dos deuses, os quais “não andam, dançam; não falam, cantam” (CHAMORRO, 1995, p. 66, *apud* MONTARDO, 2009, p. 68). Os cantos guarani são concebidos como uma caminhada ascendente, o canto não apenas comunica, mas institui um deslocamento específico entre planos do cosmos.

O jeroky é um ritual comumente realizado entre os Guarani, cujo objetivo é instaurar um percurso ao encontro das divindades. Ao longo desse percurso, os corpos são progressivamente embelezados e fortalecidos, sendo dotados de força e alegria - a tristeza deve ser combatida. Trata-se, assim, de

² Os rituais de aumento (increase) ou fertilidade dos aborígenes da região do rio Victoria, segundo Bird Rose, são realizados por membros de grupos de parentesco totêmico com a intenção explícita de *cantar* a abundância de uma espécie. A intenção é recuperar números perdidos e gerar abundância futura para que outros possam continuar a caçar sem causar esgotamento e desastre. Buscam beneficiar a própria espécie e também os outros seres, humanos ou não, que se beneficiam dela. (ROSE, 2013, p. 142)

um regime de preparação que garante tanto a continuidade do coletivo quanto a manutenção da terra, numa dinâmica concebida como análoga àquela exercida pelos Deuses em suas próprias moradas. Afirmar-se que o objetivo central desses rituais é produzir alegria (*-guerovy'a*). As danças realizadas fora da casa de reza, igualmente associadas à alegria, são descritas como práticas próprias das divindades em seus pátios celestes e, por isso mesmo, devem ser replicadas na terra. A dança do *tangara* ou *xondaro*, executada pelos Tupã e praticada pelos Guaraní todas as tardes, antes da entrada na casa de reza, é parte desse esforço contínuo de alinhamento corporal e relacional entre os mundos (PIERRI, 2013, p. 141; MONTARDO, 2009, p. 15).

Entre os Kaxinawa, o humor, em especial o humor festivo e grotesco, atua sobre o ânimo e a moral dos seres não humanos dos quais depende a fertilidade humana. Como argumenta Lagrou (2006), a festa deve alegrar não apenas as pessoas, mas também os ‘donos’ das substâncias e das espécies, os espíritos-donos das plantas e dos animais envolvidos, que precisam ser *benimai*, isto é, tornados alegres e dispostos a colaborar. Essa eficácia repousa em uma forma específica de comunicação ritual, na qual a animação opera simultaneamente como alegria compartilhada e como ativação da intencionalidade dos seres, tornando possível o contato com seu aspecto vivo ou ‘de gente’ e, assim, a constituição de um vínculo produtivo entre humanos e não humanos. (LAGROU, 2006, p. 56; 64; 80–84)

O “*amĩjkĩn*”, entre os Krahô, significa literalmente “alegrar-se”. Essa animação ou alegria está diretamente relacionada com a produtividade e a reprodutividade. Segundo Morim de Lima, o canto, assim como a caçada ou a coleta é um conhecimento produtivo, ele participa diretamente da geração de força, resistência e fertilidade :

A presença de um cantor (*increr*) ou de uma cantora (*hõkrepoj*) é indispensável nos movimentos de roça, pois o canto é uma condição central para a ‘animação’ e a eficácia do trabalho. Os Krahô dizem que o canto dá força e resistência: a agência ritualmente eficaz, na criação e transformação do mundo, é eminentemente um ‘fazer cantando’ (LAGROU, 2007, p. 464).
(MORIM DE LIMA, 2016, p. 72)

Segundo Gregório Hũhtê, as músicas não são concebidas como simples repertórios sonoros, mas como sujeitos dotados de sentimentos, entendimento e capacidade de agir no mundo: “Quando o movimento começa, todas as músicas ficam animadas para serem cantadas pelo cantor ou cantora” (HŨHTÊ, 2017, p. 63 apud ALDÉ, 2025, p. 63).

O Território para os Krahô, segundo Aldé, é um “grande corpo sonoro vibrante que expressa sua diversidade também acusticamente; nos ouvidos Mêhĩ tudo canta, absolutamente tudo que conhecem pelo nome tem seu próprio canto. Tudo que existe no mundo canta e é cantado pelos Mêhĩ” (ALDÉ, 2025, p. 194). Os diferentes seres que compõem o mundo se manifestam primordialmente por meio do canto. Até hoje, segundo Aldé, os Krahô ativam, animam e sustentam a vida ritual das aldeias e do próprio território através de seu cantar. A mitologia Krahô conta que tudo que existe na Terra tem sua musicalidade própria, que deve ser escutada e considerada. Essa formulação, reiterada em diversas situações, significa, para Aldé, uma concepção musical do mundo, ou uma “cosmoacústica Mêhĩ” (Ibid., p. 187).

1.2 Um ritual multiespécies e o “jeito” das plantas

Os mestres Krahô, que tinham contato com cada um desses animais, conseguiram repassar esse conhecimento para seu povo através de uma Festa, na qual se aprendeu também os passos, pulos e zingadas. A relação dos índios com os ensinamentos dos pássaros e animais — e como isso influencia a tradição e cultura do nosso povo — deve ser mantido para a sobrevivência desse conhecimento empírico (HŨHTÊ KRAHÔ, Gregório, 2017, p. 62, apud ALDÉ, 2025, p. 108)

Em sua tese, *Brotou batata pra mim*, Ana Gabriela Morim de Lima analisa variados aspectos da festa da colheita da batata-doce, entre os Krahô. Os rituais agrícolas de colheita da batata (*Jàtjôpĩ*: “tora da Batata”) e de plantio e colheita do milho (*Pohyjôcrow* e *Pohypre*: “tora do milho” e “feixe de milho”) são dois momentos de um mesmo complexo ritual, um marca o início da estação seca e o

outro, da estação chuvosa. Em ambas, a relação dos humanos com o milho e a batata são celebrados produzindo um estado de *amĩjkĩn*. A palavra *amĩjkĩn* pode ser traduzida como ritual, mas é geralmente traduzida por festa pelos Krahô, podendo ainda ser traduzida como alegria, condição de bem-viver, que envolve cantar, socializar e compartilhar comida; essa alegria repõe força, cura a tristeza e reativa laços entre pessoas e espécies.

Nos dias que antecedem a festa da batata, os palhaços-abóboras (*hõxwa*) esculpem uma tora que será disputada na corrida de revezamento entre as metades cerimoniais; na madrugada da colheita, o mestre ritual entoa cantos baixos diante da tora, os *hõxwa* carregam cofos com batatas vindas das roças maternas, atiram tubérculos nos “oponentes” (plantas de crescimento vertical, em oposição ao crescimento horizontal das ramas de batata) e recebem presentes que circulam entre casas matrilocais, encerrando o rito com distribuição de batatas. A Festa da Batata marca a passagem da estação chuvosa para a seca, tornando visível a homologia entre ciclos ecológicos, sociais e cosmológicos, mas também ativa redes de troca entre casas maternas, fazendo circular “batatas-filhos”, presentes e cantos, o que renova alianças matrimoniais e vínculos entre metades cerimoniais (MORIM DE LIMA, 2016, p. 177, 272, 297). O ritual, assim como as práticas de plantio, atualiza a noção do que podemos chamar de parentesco interespecie, ao tratar a batata como parente capaz de doar e retaliar. O ritual e suas práticas associadas integram plantas, pessoas e espíritos em uma mesma rede de agência e afecções.

O ciclo do milho tradicionalmente inicia-se com o plantio ritual *Põhyjõcrow* (“tora do Milho”): após queimar a roça, homens semeiam as variedades principais, observando os resguardos alimentares e, quando os pés crescem, cortam toras de buriti para uma corrida que “levanta” tanto as plantas quanto as pessoas, seguida do jogo de petecas de palha que prolonga a vitalidade das espigas. Meses depois, na colheita, celebra-se o *Põhypre* (“feixe de Milho”): homens de cada metade invadem as roças alheias, derrubam os pés secos, amarram-nos em enormes feixes verticais que simbolizam a mítica árvore do milho, que guardam dentro de si outras plantas cultivadas e colhidas na roça (milho, cana, banana, entre outros). Os homens passam a noite em confrontos vocais e, ao amanhecer, correm e derrubam os feixes; os alimentos guardados dentro deles são distribuídos para a comunidade, as espigas verdes viram alimento imediato e as sementes secas são repartidas para novos plantios. (MORIM DE LIMA; PRUMKWYJ KRAHÔ; ALDÉ, 2020, p. 113–115; 118–120)

Além de promover e circular saberes mítico-rituais, técnicas agrícolas e experiências sensoriais que mantêm humanos e “parentes-plantas” em relação, o ritual também preserva diversidade e memória: nele sementes raras, cantos e conhecimentos circulam entre famílias e aldeias, garantindo que não se percam e que novas variedades e ideias sejam constantemente “roubadas” e misturadas, prática vista como fonte de resistência e beleza. Ao mostrar que o crescimento dos corpos humanos depende do crescimento dos pés de milho, o festival torna visível a interdependência vital entre pessoas, plantas, roças e Cerrado, assegurando a continuidade material e cosmológica do povo Krahô.³

Sobre a participação do palhaço ritual, *hôxwa*, na festa da batata, Tadeu Cahhy Krahô diz que é fundamental entender o jeito das plantas: “Tem planta azeda, que fala meio imprensado. Tem planta que é amargoso que fala agitado. Tudo é jeito das plantas. Quando *hôxwa* faz assim, não é ele em pessoa. Ele está mostrando o que significa aquilo.” (CAHHY KRAHÔ, Tadeu, 2007, transcrição de fala no filme *Hotxuá*, SABATELLA; CÁRDIA).

Segundo Bergson (2007), Morim de Lima entende que a comicidade, paródia ou ironia só podem ter como alvo o universo social, já que o cômico só existe em relação ao que é, de algum modo, humano. (MORIM DE LIMA, 2016, p. 308). A humanidade das plantas expressa na performance do palhaço *hôxwa*, no entanto, segundo Morim de Lima, opera como um jogo perceptivo que coloca em questão, de maneira relacional, os problemas da “alma humana” e “do corpo” outro enquanto efeitos de perspectiva. A partir do mito de origem da Festa da Batata⁴ e de sua atualização ritual, a autora propõe que a atuação dos *hôxwa* pode ser compreendida por meio de uma dupla operação mimética: por um lado, eles encenam a “face planta das plantas”, isto é, aquilo que se oferece à experiência sensível humana; por outro, tornam visível a “face humana das plantas”, correspondente ao modo

³ A introdução de híbridos pelo SPI/Funai nos anos 1960-70 quase extinguiu o milho *pohypej*, imprescindível aos resguardos femininos e às festas do milho. Em 1993, com apoio do indigenista Fernando Schiavini, descobriu-se que haviam amostras coletadas por agrônomos da Embrapa em 1978-79, então armazenadas a -20 °C, no banco de germoplasma do Embrapa, essas sementes correspondiam às quatro linhagens de *pohypej* reconhecidas pelos mais velhos. Em 1994, quinze caciques viajaram a Brasília e receberam punhados dessas sementes. De volta às aldeias, semearam-nas, multiplicando-as até readaptá-las ao Cerrado e em 1995, levaram parte da primeira colheita de volta ao CENARGEN “para não perdê-las outra vez”, criando uma parceria inédita entre Embrapa, Funai e a Associação indígena Kapéy. A associação promove feiras anuais de sementes tradicionais, a primeira realizada em 1997 com participação interétnica. (MORIM DE LIMA; PRUMKWYJ KRAHÔ; ALDÉ, 2020, p. 108–113)

⁴ De acordo com o mito da Festa da Batata, um homem, ao visitar uma roça antiga, foi surpreendido ao ver os legumes fazendo uma festa. Ele observou e ensinou aos outros, a partir de então os Krahô imitam o que viram os legumes fazer em sua festa.

como elas próprias se percebem, seu duplo ou *mecarõ*. Nessa chave, o corpo não é entendido como uma entidade fixa, mas como a própria experiência sensível de outrem, tal como formulado por Stolze Lima (1996) (MORIM DE LIMA, 2016, p. 307–308).

Apesar de a batata não ser uma pessoa humana, ela é gente: “ela tem olho, ela tem boca” (PRÛMKWÿJ KRAHÔ, Creuza, apud MORIM DE LIMA, 2016, p. 214), e seu *karõ* pode ser visto, em certos contextos, pelo pajé, em forma humana. Elton Hicu explicou o sentido de *hĩa mã* da seguinte maneira: “É gente todas essas coisas que pensam parecido com a gente, que pensam, que veem as coisas. Por isso que é chamado de gente. E todas essas coisas que não têm pensamento não são gente” (MORIM DE LIMA, 2016, p. 214–215).

A planta é “gente”, ainda que não seja como “a gente”. Como ressalta Morim de Lima, observamos aqui duas acepções distintas de humanidade, uma de caráter geral e outra diferenciante - uma condição de humanidade essencialmente relacional. “Não se trata de um ou outro sentido, mas de um e outro”, mais do que uma inversão, Morim de Lima aponta aí um espaço de subversão no campo da moralidade e de suas concepções de humanidade. Os *hõxwa* apresentam corpos híbridos, que combinam traços humanos, vegetais, animais ou de outras naturezas (Ibid., p. 308).

1.2.1 *Canto como roubo e mimese*

Para Souza, os rituais jê não visam simplesmente reproduzir parentes ou humanos, mas possibilitar metamorfoses contínuas: eles repõem diferenças dadas no mito, permitindo que os Jê “virem Outros” para tornar-se cada vez mais eles mesmos. Reproduzir implica transformar; e transformar implica ritualizar. (COELHO DE SOUZA, 2002. p. 581, 637). Nesse sentido, os cantos constituem uma tecnologia central de relação com a alteridade porque não são concebidos como criações humanas autônomas, mas como formas de comunicação, circulação e apropriação controlada de capacidades que pertencem a outros sujeitos.

Através dos cantos, esses animais fazem visualizar suas características, seu comportamento e jeito de ser. [...] sugiro que também para os Krahô, conhecer é personificar, perceber a intencionalidade e subjetivar o outro, em contraste com uma epistemologia de caráter objetivista. (MORIM DE LIMA, 2016, p. 108)

Os cantos não são, então, segundo Morim de Lima, apenas observações sobre o que é visto ou ouvido, “[e]les são o próprio estado de sujeito de cada coisa, sua potência subjetiva. São mais do que visão, são captura de força” (TUGNY, 2009, p. 15 *apud* MORIM DE LIMA, 2016, p. 294).

Também entre os guarani, os xamãs são veículos de comunicações que vem de outros, numa dinâmica dialógica, como rádio ou telefones. Eles cantam os cantos que “na verdade vem de ‘lá’” (MONTARDO, 2009, p. 215).

Entre os Guarani, assim como entre os Krahô, os cantos não são concebidos como propriedade individual, sendo frequentemente aprendidos através de sonhos. Usam o termo “revelar” ou “abrir” para descrever esse processo, remetendo à ideia de que os cantos já existem em estado potencial e se atualizam para uma pessoa em um dado momento; nesse sentido, a criação não é entendida como invenção, mas como passagem da latência à existência, da potência ao ato. As músicas e cantos que não estão em uso permanecem em uma espécie de reserva criativa que não pertence aos humanos, mas aos demiurgos e seres sobrenaturais, reforçando a ideia de que a música e o canto circulam entre diferentes domínios ontológicos e não se confundem com a autoria humana propriamente dita (Ibid., p. 50).

Segundo Packer (2020), no mundo Krahô os bons cantos são roubados. A noção de “roubar cantos”, antes de simplesmente configurar uma transgressão, constitui um princípio axial da economia estética timbira baseada num jogo ambíguo entre dádiva e expropriação. O verbo “pegar” ou “furar”, *apakin*, geralmente é usado para explicar um aprendizado. Assim como os aprendizados, os bens culturais ora são recebidos, ora são tomados. Partindo de quatro depoimentos etnográficos (dois cantores e duas cantoras), o autor mostra que todo canto “belo” (*increr pej*) precisa ser “aprendido fora e devolvido dentro”: o cantor desloca-se a outras aldeias, “espalha” (*cahkũm*) seu repertório e, simultaneamente, “rouba” melodias alheias, reintroduzindo-as na sua. Essa circulação alimenta a dinâmica criativa e a alegria ritual dos pátios, e reafirma a interdependência dos coletivos timbira, uma vez que o prestígio individual se realiza quando converte inovação externa em benefício interno. A operação é regulada por um coro feminino, cuja escuta crítica controla a

qualidade e a variedade da performance. Nestes momentos, também pode ser condenada a sovinice (*to hōōxy*), a recusa de compartilhar cantos, ajudando a promover a difusão contínua deles (PACKER, 2020, p. 80–81; 112–113; 223).

Packer trata das classificações “cantos comuns” (*increr cahàc*) e “belos cantos” (*increr pej*), que dizem respeito mais ao modo como circulam no socius timbira do que a propriedades internas ou semânticas dos cantos: os primeiros correspondem a repertórios amplamente difundidos, enquanto os segundos funcionam como marcas de diferenciação e valor, associadas a trajetórias específicas de aprendizagem e circulação (Ibid., p. 78–80). É nessa chave que o autor formula a tensão constitutiva entre diferenciar e misturar, eixo a partir do qual se reconhece a competência de um *increr impej*, pois o bom cantor é aquele capaz de manejar essa dinâmica sem incorrer nem no enrijecimento do repertório nem na mistura indiscriminada (Ibid. p. 83–98): “espalhar e roubar constituem, assim, noções correlatas e complementares, duas faces de um mesmo processo sociocosmológico de circulação de conhecimentos que os cantores devem ativamente promover” (Ibid., p. 112–113). Nessa perspectiva, o “roubo” de cantos não implica subversão, mas sustenta um fluxo contínuo de trocas musicais e rituais entre aldeias, por meio do qual a sociocosmologia timbira se configura como uma rede sonora em constante expansão.

Aldé apresenta também a ideia, a partir de Creuza Prũmkwỳj Krahô, de “*mãm hũ ja rẽn xà*”: “um patrimônio imaterial milenar”, um conhecimento disponível de forma latente ou virtual, cujas fontes “estão no próprio cosmos, que canta”. Diretamente relacionado a uma oralidade originária, é uma concepção de conhecimento ancestral e virtual que diz respeito à relação íntima e imanente que os Krahô têm com o “planeta, suas teorias e musicalidades” (ALDÉ, 2025, p. 191).

Hũ ja rẽn xà tá em qualquer lugar da história, porque não tem uma justificativa de você falar que tá num [só] lugar, assim: tá lá no Mato, ou tá na casa, ou tá no Pátio; por isso que *Hũ ja rẽn xà* é parado no tempo parece, o lugar de todos os lugares; onde você chega, ele é pra tudo — *Hũ ja rẽn xà*; ele tá parado assim no meio, porque onde você vai, você vê, você tá contando; pode estar no Mato, pode estar dentro d’água, pode estar dentro da casa, é isso; sem tempo, não tem o lugar dele fixo, não tem; então ele é parado no meio do tempo, mas ele não tem lugar — qualquer momento e lugar ele vive; você

pode estar deitado, pode estar sentado, pode estar andando, mas se tu quiser pensar na história, pensar na música você acessa esse lugar; acessa o lugar e não tem: — Aí eu vou sentar para eu fazer isso e procurar, *Mãm me hũ ja rẽn xà*, não: você tá andando, pensou, no ato do momento, o arquivo tá ali; a gente tem que pensar que é o arquivo parado, qualquer momento você entra nele; [...] você quer encontrar uma pessoa para contar uma história no tempo, tá parada ali te esperando, aí você já entra no arquivo da história (KRAHÔ, Creuza Prũmkwỳj, apud ALDÉ, 2025, p. 191).

É nesse plano que se inscrevem os cantos enquanto formas privilegiadas de atualização desse saber latente, pois eles não apenas remetem a histórias passadas, mas fazem falar perspectivas específicas de seres que habitam o cosmos. Como formula Morim de Lima, cada *jarkwa* ou *increr* de cada ser canta e conta hábitos, capacidades, comportamentos, formas corporais e modos perceptivos específicos, permitindo visualizar, a partir de uma determinada perspectiva, o que se vê, se escuta, se pensa e se sente, assim como os lugares por onde se circula e se vive (MORIM DE LIMA, 2016, p. 260). Nesse sentido, *jarkwa* não designa apenas a linguagem falada dos humanos, mas também a fala dos espíritos das plantas e dos animais, cuja comunicação continua ativa entre eles, ainda que os humanos em geral não a compreendam mais, “com exceção dos pajés, que conversam com os mēcarõ (espíritos-imagens)”. Segundo Morim de Lima, esses canto-falas são, “do ponto de escuta mēhĩ”, capturados, encorporados e entoados nos rituais, e, por definição, implicam em relações que permitem diferentes pontos de fala e de escuta” (Ibid., p. 258–259).

Segundo Aldé, o termo “*ahcunĩ jarkwa*” se refere às “músicas que vêm da Mata, os cantos-falas de cada ser, é o conjunto das várias linguagens da diversidade” (ALDÉ, 2025, p.193). Nessa concepção, cada canto enuncia simultaneamente um nome, um território e um modo próprio de habitar o mundo, pois a música já descreve por onde o ser circula, o que procura, como percebe e onde canta.

A concepção relacional do conhecimento aparece de forma particularmente clara nas falas krahô. Creuza Prũmkwỳj Krahô afirma que os cantos não são propriamente ensinados, mas passados adiante tal como foram ouvidos, sem alteração, pois “a coisa já veio pronta”, cabendo às pessoas apenas guardá-la na memória e transmiti-la fielmente (PRŨMKWỲJ KRAHÔ, Creuza, apud ALDÉ,

2025, p. 188). No mesmo sentido, Gregório Hũhtë Krahô enfatiza que as músicas não pertencem às pessoas: elas vêm da natureza e são aprendidas por meio da escuta atenta dos pássaros, das árvores, dos rios e de outros seres, exigindo uma preparação cuidadosa do corpo para captar vozes, ritmos e materiais (HŨHTÊ KRAHÔ, Gregório, 2017, p. 62, apud ALDÉ, 2025, p. 178).

Além disso, na análise de Morim de Lima, os cantos são multiposicionais. A noção de multiposicionalidade designa um modo específico de organização da enunciação no canto que não fixa um único sujeito de fala, mas torna visível a sobreposição e a alternância de múltiplas posições enunciativas. Retomando formulações de Cesarino (2006, 2008) sobre as artes verbais amazônicas, a autora mostra que os cantos krahô operam por uma estrutura paralelística que faz emergir uma multiplicidade de sujeitos-enunciadores, de modo que o “outro” não aparece como personagem representado, mas como sujeito que fala a partir de diferentes perspectivas simultâneas (MORIM DE LIMA, 2016, p. 259–260; p. 266–267). A multiposicionalidade não se reduz, assim, a um recurso formal ou estilístico, mas expressa uma concepção segundo a qual o evento cantado é composto por trajetos, vozes e pontos de vista que se sobrepõem, tornando sensível a dimensão cindida e multiespécies da enunciação ritual. Nesse regime, o canto não narra apenas acontecimentos, mas relações, fazendo coexistir, no próprio ato performático, diferentes posições ontológicas e perspectivas (Ibid., p. 259–260).⁵ Tomando como exemplo um dos cantos da Festa da batata:

A batata está vendo e ouvindo o gaviãozinho, e, cantando *cycycyre*, está também imitando o jeito dele. Ao cantar e imitar o gaviãozinho, a Batata assume também seu ponto de vista, de pássaro predador que habita o mundo celeste, ao contrário dela, que vive embaixo da terra. O cantor, por sua vez, ao entoar o canto-fala da Batata, se coloca na perspectiva da Batata e, com efeito, na do gavião. A imitação dos gestos ou

⁵ Segundo Graham (2018), os velhos xavante referem-se aos cantos dos imortais da seguinte forma: “certo, vamos ouvir a nós mesmos, assim, ouvir a nós mesmos”. A multiposicionalidade aparece como uma característica estrutural do modo como cantos e narrativas oníricas deslocam continuamente o ponto de vista, produzindo enunciados que não pertencem a um único sujeito. Para ela, esses movimentos também não são apenas estilísticos, mas procedimentos de eficácia: a performance bem-feita é aquela capaz de fazer o público experimentar, ainda que momentaneamente, uma mudança de posição perceptiva, permitindo que os presentes acessem o ponto de vista dos seres que participaram do sonho. (GRAHAM, 2018, p. 158)

sonoridades do outro é também uma forma de capturar sua agência e assumir seu ponto de vista (Viveiros de Castro 1996; Taussig 1993; Lagrou 2007). (MORIM DE LIMA, 2016, p. 300)

Morim de Lima, seguindo a leitura de Lagrou⁶, mobiliza Taussig no interior de uma reflexão ameríndia sobre a mímese, aproximando-a do perspectivismo ao enfatizar que imitar não é reproduzir uma forma, mas encorporar temporariamente um outro modo de existir. Nesse enquadramento, a mímese aparece como uma forma de conhecimento prático, sensível e relacional, implicada tanto nos processos de aprendizado quanto na eficácia estética e ritual das performances, sem se reduzir a um regime representacional tradicional (MORIM DE LIMA, 2016, p. 317–320). Em *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Taussig (2018 [1993]) retoma a noção benjaminiana de “faculdade mimética” para deslocar a oposição entre cópia e original, afirmando que “the ability to mime, and mime well, in other words, is the capacity to Other” (TAUSSIG, 2018, p. 19). A mímese opera, assim, como uma técnica ambígua na qual a cópia não apenas remete a um modelo, mas participa de sua potência, estabelecendo uma relação de contiguidade sensível entre quem imita e aquilo que é imitado. Essa operação tem, em Taussig, uma dupla face: por um lado, articula-se a processos de fetichização, nos quais objetos e imagens condensam e redistribuem forças do Outro; por outro, implica uma transformação do próprio imitador, que se vê deslocado de si no ato mimético, tornando instável a fronteira entre self e alteridade (Ibid., p. 33–44; p. 96–99). A eficácia da mímese deriva justamente dessa instabilidade, que mantém em tensão semelhança e diferença e impede sua redução a uma lógica de representação. Apesar da contribuição de Taussig não se referir a uma teoria da comunicação ritual, ela permite deslocar o debate sobre representação ao insistir na dimensão sensorial, corporal e histórica da mímese, concebida como prática que reconfigura relações e modos de presença no interior de uma “história particular dos sentidos” (TAUSSIG, 2018, p. 1-2).

⁶ Lagrou observa que, entre os Kaxinawa, *dami* não remete a uma simples representação, mas a um princípio relacional e processual que indica transformação, devir, mímese, evocação ou “fazer de conta”. Nesse sentido, *damiain* constitui uma modalidade particular desse processo, na qual o “tornar-se outro” (nesse caso, um branco) ocorre de forma jocosa e temporária, permitindo experimentar a alteridade branca por meio da imitação e do riso, sem que isso implique uma perda da própria condição ou identidade (LAGROU, 2006, p. 72).

A aproximação entre a mímese em Taussig e as formas krahô de imitação dos animais permite pensar a imitação não como representação simbólica de um outro, mas como uma prática relacional que produz deslocamentos ontológicos controlados. Em Taussig, a mímese designa uma faculdade pela qual a cópia estabelece uma relação de contiguidade sensível com aquilo que imita, capturando algo de sua potência e, ao mesmo tempo, transformando o imitador, num jogo instável entre semelhança e diferença (TAUSSIG, 2018, p. 19; p. 33–34). Entre os Krahô, as práticas de “imitar/virar” (*amjĩ to*) animais em cantos, performances e gestos corporais não visam reproduzir fielmente comportamentos zoológicos, mas encorporar perspectivas, afecções e capacidades específicas desses seres, tornando-as momentaneamente operativas no corpo humano. À luz de Taussig, pode-se dizer que essas imitações funcionam como técnicas de apropriação relacional da agência animal, nas quais o corpo humano se torna um meio de passagem para modos de percepção e ação outros, sem que isso implique fusão total ou perda de diferença. A mímese krahô, nesse sentido, produz uma zona intermediária em que humanos e animais permanecem distintos, mas conectados por uma relação de contato sensível e pragmático, fundamental tanto para o aprendizado quanto para a eficácia ritual. Tal leitura permite deslocar a compreensão da imitação para além da oposição entre cópia e original, num regime onde, ao invés disso, conhecer é experimentar ou participar, ainda que provisoriamente ou parcialmente, do ponto de vista do outro.

Nesse quadro, a transformação não se define pela simples reprodução de formas, mas pela experimentação relacional de alteridades e pela circulação de afecções entre domínios heterogêneos. Assim como no *damiain* kaxinawa a mímese jocosa opera como um modo de captar, deslocar e domesticar a agência do outro sem anulá-lo, também entre os Guarani a criação e a passagem entre mundos se dão por processos de imitação que são sempre transformativos, isto é, modos de atualizar forças e afecções alheias em novos contextos ontológicos. Sobre os Guarani, Pierri diz que: “[é] com esse mesmo sentido que os monstros aquáticos imitam as onças, enquanto puro devir-fera. Imagens são modulações de afecções provenientes de outros corpos.” A criação de um elemento novo nos mundos terrestres ou nos mundos celestes, evoca uma ideia de transformação como imitação ou captação de forças:

Imita-se algo, sem que se possa reproduzi-lo, toda imitação é uma transformação (...) as feras aquáticas são *-ovaigua* das onças originárias, cada coletivo de divindades é *-ovaigua* de outro coletivo divino que o precedeu. A noção de *-ovaigua*, que alguns gostariam de ver reduzida à imagem refletida de um espelho, não reflete a aparência corporal ao se replicar de domínio a domínio, senão o conjunto das afecções que saindo de si, atualizam-se alhures (PIERRI, 2013, p. 253).

1.2.2 Refrão e máquina ritual

As seções anteriores mostraram como os rituais agrícolas e as práticas cotidianas de cultivo constituem um campo relacional no qual humanos e plantas se formam mutuamente, por meio de cuidados, resguardos, cantos e modos de aprendizagem corporal. Retomar esse conjunto de práticas permite agora observar um aspecto decisivo para a compreensão do ritual: sua inscrição em regimes de repetição que não operam como mera reprodução de gestos idênticos, mas como processos contínuos de atualização e ajuste das relações que sustentam a vida coletiva.

A centralidade da repetição nos rituais constitui mesmo um de seus principais aspectos formais e coloca um problema clássico para a teoria do ritual: como compreender práticas de reiteração e formalidade sem reduzi-las à reprodução mecânica de formas, nem dissolvê-las na contingência do evento singular. As práticas que envolvem repetição podem ser entendidas como práticas que reinscrevem ou indexalizam corpos e coletivos em regimes de relação. A repetição, nesse sentido, implica algum nível de variação e criação, constitui o próprio meio pelo qual capacidades são estabilizadas, memórias corporais são fixadas e vínculos multiespécies são ativados.

Em ‘Acerca do ritornelo’, Deleuze e Guattari (2012 [1980]) expandem o conceito de ritmo e de refrão para além de uma teoria estritamente musical. O ritornelo, ou refrão, designa uma repetição expressiva, e não mecânica, por meio da qual um território é constituído provisoriamente em relação ao caos circundante. Enquanto o ritmo é a produção constante e em transformação de elementos que formam sequências, um padrão, que pode ser constante, variável ou caótico; o refrão é um elemento

que, através da repetição de formas expressivas, "captura" o fluxo rítmico. Ele é uma espécie de ponto de fixação, uma repetição que serve para estruturar e organizar o ritmo, de uma maneira não mecânica, mas viva, ou cósmica. O refrão pode ser um elemento sonoro, uma palavra, uma imagem ou uma ação, que cria um ponto de estabilidade dentro de um fluxo.

Em *Lógica da Sensação*, a prática artística parece ser o modelo: “[n]a arte, tanto na pintura como na música, não se trata de reproduzir ou inventar formas, mas de captar forças. Por esta razão, nenhuma arte é figurativa. A famosa fórmula de Paul Klee - “Não representar o visível, mas tornar visível” - não significa nada além disso” (DELEUZE, 2007, p.56). A partir do contato com forças cósmicas, as “matérias de expressão” dão lugar ao “material de captura”. “O problema não é mais de um começo, tampouco o de uma fundação-fundamento. Ele deveio um problema de consistência ou de consolidação: como consolidar um material, torná-lo consistente, para que ele possa captar essas forças não sonoras, não visíveis, não pensáveis?” (Ibid., p.168).

A ideia de des/reterritorialização estabelece uma relação entre território, expressividade e ritmo. “O ritornelo é o ritmo e a melodia territorializados” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, p.130), porque se tornaram expressivos. O ritornelo é, assim, um gesto fundamentalmente expressivo, é a captura de forças e a sua territorialização, pois cria um território através da repetição. Território não designa primariamente um espaço físico delimitado, mas um efeito produzido por operações expressivas que instauram uma certa *consistência no mundo*. Territorializar é estabelecer uma ordem sensível mínima, um arranjo capaz de consolidar (mesmo que sempre provisoriamente, no fluxo imanente do cosmos) uma articulação (ou articulações). Um arranjo consistente produzido por práticas repetidas que articulam corpos, ambientes e forças heterogêneas, humanas e não-humanas.

Para Deluze e Guattari, se por um lado, exprimir algo não significa estar preso a um território: “há uma autonomia na expressão” (Ibid., p.131), por outro, o ritornelo mais captura e reordena forças do que cria algo a partir do nada. Essa lógica pode ser aproximada à dos cantos, que não são concebidos como “criações”, mas como roubos ou imitações - “repetições” que delimitam territórios. O gesto expressivo não cria algo do nada, mas essa captura, ou reordenação, gera algo novo, algo que está sempre se renovando, num contínuo devir. “Cada vez que um agenciamento territorial é tomado num movimento que o desterritorializa (...) diríamos que se desencadeia uma máquina. (...) a máquina

pode extravasar todo e qualquer agenciamento para produzir uma abertura para o Cosmo” (Ibid., p.155).

Essa abertura cósmica, que possibilita a captura de forças mais-que-humanas, indica uma composição dinâmica com o cosmos. “ [O que] parece de uma extrema generalidade, e como que hegeliano, testemunhando um Espírito absoluto. No entanto é, deveria ser, técnica, nada mais do que técnica.” (Ibid., p.167). Nessa abertura cósmica, também há o risco de apagamento:

[a]contece de se levar isso longe demais, (...) em vez de produzir uma máquina cósmica, capaz de “tornar sonoro”, se recai numa máquina de reprodução, que acaba por reproduzir apenas uma garatuja que apaga todas as linhas, uma confusão que apaga todos os sons (...), buraco negro”. É preciso uma técnica, uma “sobriedade dos agenciamentos que torna possível a riqueza dos efeitos (Ibid., p.169-171).

Só há imaginação (criadora de territórios) a partir da técnica.

Apesar da inspiração na arte moderna (especialmente na arte e escritos de Klee), a biologia e a teoria da evolução podem ter sido fontes tão ou mais significativas para a formação do conceito de ritornelo. Ao integrar o canto de pássaros em suas composições musicais, Messiaen teve um grande impacto nos conceitos não só de ritornelo, mas de devir-animal e devir-cósmico de Deleuze e Guattari: “[p]ara Messiaen, não são apenas os seres humanos, mas toda a natureza e o universo que são cheios de refrões musicais” (Ibid., p.19).

É, então, através do refrão, como gesto expressivo que marca uma certa sequência no fluxo rítmico maior do universo, capturando uma força, que se pode operar uma des/reterritorialização. O domínio da criação é para eles o domínio da transformação, um plano infinito de imanência, um espaço virtual de pura possibilidade, mudança e fluxo de energia, o imenso “corpo sem órgãos” do universo (Ibid., p.185). Podemos pensar que o ritual opera como um ritornelo ou como uma máquina neste grande corpo sem órgãos cósmico?

No caso etnográfico dos Krahô, (mas talvez seja possível generalizar) a repetição, ou imitação, que captura o “jeito” das plantas e animais é apresentado nas etnografias como uma técnica de

incorporação de potências destes outros seres. Os conceitos de refrão e de máquina, nos permite ler os rituais agrícolas krahô que mobilizam cantos dos vegetais como operações de territorialização estética que, ao mesmo tempo, produzem um espaço ritual ordenado de ressonâncias entre pessoas e plantas. Cada sequência cantada age como “marcador de território” que circunscreve provisoriamente um campo de forças, criando consistência e possibilitando um território de co-participação com outros seres. Assim, o complexo ritual agrícola pode ser pensado como composição que modula ritmicamente o devir das plantas e a fabricação de corpos humanos através das imitações, dos cantos e ações rituais, gerando uma territorialização através do canto, onde a repetição diferencial incorpora potências vegetais e animais e cria territórios rituais de co-participação entre espécies, ou seja, instauram um regime rítmico de co-presença no qual a alteridade vegetal é tornada parceira.

Ao articular palavra e corpo em uma dinâmica rítmica e sensível, os rituais guarani-mbya também podem ser entendidos como refrões, territorializando provisoriamente o espaço e o corpo em um campo de ressonância com o mundo imperecível. É nesse gesto técnico e estético que o ritual produz uma reorganização das condições de existência, mostrando que o canto e a palavra são operadores que atualizam alianças, refazem corpos e atravessam as fronteiras entre humanos e divindades.

Barbosa Neto (2012) e Goldman (2023) discutem o fazer na ritualística afrobrasileira como uma categoria pragmática, onde agência humana é entendida em composição com a divina. A religião, tradicionalmente, na antropologia, vista como pertencente ao domínio do simbólico, aparece aqui como um campo intenso de agência, onde aspectos da vida cotidiana estão implicadas, com suas demandas, lutas e conquistas. Em Goldman (2023) pessoa de santo não preexiste ao ritual: ela se constitui progressivamente através do “fazer o santo”, isto é, de práticas corporais, temporais e materiais que articulam humanos, orixás e coletivos. A agência, nesse quadro, é distribuída e pragmática, emergindo da composição entre diferentes entidades no curso da ação ritual,

Um primeiro ponto, feito por Barbosa Neto, é que ao aproximar a prática religiosa da ação concreta, desafia-se a distinção inequívoca entre o bem e o mal: é impossível ter acesso a uma perspectiva única, pois o fazer instaura uma multiplicidade de perspectivas, ele é derivado sempre de uma composição de forças e de agências heterogêneas, distantes portanto de um conceito hilemórfico: criar é sobretudo transformar. Uma criação que nunca termina, implica um universo no qual tudo

está sempre sendo feito. O trabalho ritual emerge então como “uma ação sobre a ação dos inúmeros seres sobrenaturais que povoam o mundo e que são como cristalizações do axé. Agir sobre este é agir sobre a multiplicidade de seres que o constituem e que têm, por sua vez, a sua própria agência” (BARBOSA NETO, 2012, p. 266).

Se o ritual, no caso das religiões afro-brasileiras, deve lidar com a constante ameaça de caos, por um lado; por outro, a força caótica é constitutiva do próprio axé, e pode ser identificada também na ação dos orixás, como fica claro nos procedimentos arriscados que colocam os humanos em relação ou sob a ação de suas forças. Isso implica uma relação singular entre a pessoa e seu deus como uma “alteridade íntima”⁷, havendo uma série de medidas para controlar seus possíveis efeitos indesejáveis. “O efeito da individuação ritual, no contexto da iniciação, é a criação de uma relação e não de um ser indivisível, e, precisamente por isso, entre a ‘intimidade’ e a ‘alteridade’ predomina um intervalo pequeníssimo. Se o sistema se apresenta como cromático, a pessoa seria como uma versão deste ‘cromatismo generalizado’” (Ibid., p.322).

O contato perigoso com a divindade revela um certo caos que permeia o cosmos, algo análogo ao que Guattari chamou de “caosmos”. Além disso, a análise do ritual aqui (também em Goldman, 2023) revela uma noção cromática de pessoa: a lógica de individuação que permeia a existência operaria por diferenças gradativas, ao invés de oposições rígidas. Está também em jogo uma composição, na qual um ser está implicado no outro, numa espécie de fractal, ou de sobreposição, ou ainda de participação parcial, onde os intervalos existem em todos os níveis e devem ser mantidos pelos humanos a distâncias seguras e favoráveis, e constantemente refeitas ritualmente.

Félix Guattari (1995) oferece uma imagem na qual a própria formação da subjetividade é descrita como um processo no qual o pathos do encontro com o caos tem um papel central: é o mergulho no caos que criaria uma ligação entre o pólo da existência territorializada e o pólo dos universos incorpóreos desterritorializados. Para Guattari, o ser teria um funcionamento maquínico, o que significa que o modo de existência no cosmos - que inclui o humano, mas o transcende, se aplicando

⁷ Expressão atribuída a Pedro Pitarch (1996) por Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012), que também menciona a formulação de José Carlos dos Anjos (2001): ‘são as alteridades interiores à pessoa que se singularizam no momento ritual’.

a todo o cosmos,- funciona por meio de agenciamentos que se distribuem em vários níveis ou ordenamentos parciais de territorialização existencial - algo análogo aos vários níveis de cristalização de axé, de Barbosa Neto. O universo seria na verdade uma constelação de universos em constante processo de cristalização e mutação. Não havendo um ponto de vista externo e globalizante. O corpo sem órgãos do universo, sempre a ser territorializado, cristalizado, realizado e transformado, exige que qualquer ponto de vista precise ser sempre situado, ou seja, considerado a partir de um ponto de vista específico. A agência de seres, como nódulos de existência, fixam esses pontos através de uma ordenação intensiva (ordenação no sentido de uma inserção num sistema de ordenadas). Esse processo cria “possíveis”, para o melhor ou para o pior, cria algo novo, concreto e diferente.

A ideia de caosmose, de Guattari, convida a uma constante renovação dos agenciamentos e verificação da sua capacidade de aceitar singularidades desviantes, não-significadoras, caóticas. É uma teoria que permite pensar o ritual como um tipo de agenciamento que gera um reajustamento, possibilitando “uma abertura transversal para o fora”, juntamente com o conceito de ritornelo, ou refrão - como no canto, dança e demais técnicas rituais - pode ser entendido como uma forma de territorialização a partir de uma repetição criadora/transformadora.

Podemos dizer que essas etnografias têm dado ênfase, entre outras coisas, à aquisição relacional dos elementos culturais. As aquisições culturais, para esses povos, não aparecem como invenções autônomas, mas como conhecimentos apropriados de um outro. O potencial, nesse contexto, não está na originalidade, mas na capacidade de realmente aprender, capturar e reconfigurar o conhecimento do outro, que já circula em outros mundos e pode ser transmitido por essas outras agentividades. Os mitos de origem não relatam gestos fundadores de invenção, mas cenas de apropriação, por vezes tensas, de saberes e práticas preexistentes que levam a transformações do humano. Nesse processo, os rituais ocupam um lugar privilegiado, pois são ocasiões em que tais conhecimentos são reiterados, transmitidos e atualizados no corpo e no espaço coletivo. Nos rituais como os do milho e batata, vínculos com outros seres são intensificados e celebrados coletivamente, não apenas através da ação individual do pajé.

Ao mobilizar a noção de repetição como transformação, o texto articula um eixo comum que atravessa as formulações de diversos autores aqui citados (Coelho de Souza, Pierri, Goldman, Barbosa Neto, Morim de Lima), não como convergência temática, mas como afinidade conceitual em torno de como os modos de eficácia ritual operam sem se deixarem reduzir a modelos formais estáveis. A introdução do ritornelo e da mímese não visa, assim, oferecer uma definição de ritual, mas tornar inteligível um regime de ação no qual repetir não significa reproduzir o idêntico, e sim instaurar variações expressivas capazes de produzir deslocamentos ontológicos e criar vínculos relacionais. Pensado nesses termos, o ritual se apresenta menos como uma entidade delimitável do que como um processo que se deixa compreender por seus efeitos e por suas formas de engajamento, exigindo um aprendizado que não se orienta prioritariamente pela explicitação conceitual, mas pela incorporação prática, pela atenção às modulações do corpo, da percepção e da imaginação. Trata-se, portanto, de um outro objetivo para o conhecimento, cujo valor não reside na produção de um saber teórico abstrato, mas na capacidade de orientar transformações efetivas nas formas de relação e nos modos de existir. Esses processos imaginativos não operam no registro da representação, entendida como metáfora, mas na fabricação concreta de novas configurações epistemológicas e relacionais, nas quais aprender é simultaneamente tornar-se outro e fazer existir outro mundo possível. Nesse sentido, o “ser no mundo” implicado pela ação ritual deve ser entendido de modo rigorosamente fenomenológico e situado, como um estar-em-relação que se dá no entrelaçamento entre corpos, ambientes e agências heterogêneas.

1.3 Aprendizado corporal e regimes de conhecimento

Mas será que você vai entrar no mato e tirar tiririca? Ir afastando o mato com o pau pra não se cortar? Será que você sabe furar ela, ficar com os dedos todo ralado? Será que você sabe enfiar o tucum? Sabe nada... Pra aprender sobre aquele pé de coco ali, você tem que *entender a imitação dele, a fala dele, a cultura dele* (Getúlio Kruakraj Kraho apud Morim de Lima, p. 321, grifo meu)

De acordo com Manoela Carneiro da Cunha, podemos entender que a produção e a transmissão dos saberes, para os povos ameríndios de forma geral, estão intimamente relacionadas à dimensão da corporalidade. “O conhecimento reside no corpo” e, por isso, “não pode haver conhecimento dissociado do seu conhecedor”, transmitir conhecimento a alguém é “admiti-lo a participar dessa conexão” (2014, p. 14-15). O caráter não só corporal mas relacional dessa transmissão, que envolve laços entre as pessoas, implica também num tipo determinado de conhecimento e, especialmente, um processo determinado de aprendizagem ou transmissão. Esse caráter corporal e relacional dos regimes de conhecimento dos povos tradicionais coloca o ritual num lugar privilegiado, como podemos atestar em diversas etnografias que, mesmo sem se debruçar sobre o tema, apontam o ritual como uma prática essencial dentro do conjunto de práticas sócio-culturais de uma comunidade.

A transmissão de conhecimento entre gerações entre os Krahô opera, conforme observou Morim de Lima (2016, p. 247), por uma pedagogia indireta: não se trata de ensinar por meio de instruções explícitas, mas de formar jovens atentos, capazes de observar e escutar com acuidade, para então *capturar e imitar* os gestos dos mais velhos. A aprendizagem implica uma repetição criativa, na qual a imitação não apaga a diferença, mas a incorpora. O que os velhos Krahô ensinam aos jovens rapazes é “aprender a aprender”.

De maneira análoga, Lagrou comenta o processo de construção do conhecimento antropológico como algo que depende de um contexto de aprendizado específico e concreto:

nossas valiosas descobertas no campo não vêm de maneira tão acidental quanto possamos pensar. Elas surgem quando nossos professores nos consideram maduros para entendê-las, ou simplesmente, quando se presentifica o contexto certo, um contexto capaz de revelar não apenas o conteúdo mas, também, a significação e o sentido prático, moral e emocional de um determinado conhecimento (LAGROU, 1998. p. 43).

Lagrou mostra que, entre os Kaxinawá, o saber (*una*) é concebido como uma capacidade incorporada, distribuída pelas diferentes partes do corpo e adquirida por meio da experiência sensível e prática. Há conhecimentos associados de modo privilegiado às mãos, à pele, aos olhos, aos ouvidos, ao fígado e aos genitais, indicando que perceber, agir e aprender são processos indissociáveis e corporalmente situados (LAGROU, 1998, p. 94–97). O *una* não designa um conteúdo abstrato, mas um saber-fazer e um saber-perceber que se fortalece com o uso, de modo que uma pessoa plenamente formada é aquela cujo corpo “sabe” responder adequadamente às situações do mundo. Nesse quadro, o *yuxin do corpo* concentra a memória da experiência, a capacidade de aprendizagem e a continuidade da pessoa, sendo continuamente moldado pelo que o corpo vê, ouve, sente e ingere (Ibid., p. 96–99).

Materializar relações nos corpos e solidificar sujeitos conhecedores a partir da produção de “corpos pensantes” tem uma dimensão estética: pintar a pele, tecer, cantar e sonhar são operações que envolvem domesticar a fluidez das imagens e das forças *yuxin*, ancorando-as num corpo que, ao mesmo tempo, pensa e faz mundo. Na cosmologia Kaxinawa, corpo-pessoa e mundo se coproduzem: o conhecimento é corporificado, os vínculos sociais e cosmológicos são inscritos no corpo, e somente quando essa corporificação vacila, durante o sono, a doença ou o transe, as almas se desprendem.

Para acessar determinados conhecimentos, é necessário um preparo que envolve, sobretudo, a fabricação do corpo por meio dos *resguardos*. O conhecimento precisa ser “encorporado”. O conceito de “body knowledge”, desenvolvido por Kessinger (1995), destaca como o saber não é apenas intelectual, mas profundamente enraizado nas experiências corporais vividas, incorporando práticas e conhecimentos que são transmitidos de forma performativa e não apenas discursiva. Na etnografia Pano, especialmente nos estudos de Els Lagrou (1998, 2006), observa-se como o corpo é

um espaço dinâmico e fluido, onde a forma e a expressão corporal são moldadas e transformadas nos rituais, revelando a agência do corpo como um meio ativo de comunicação e transmissão cultural. Lagrou enfatiza que o corpo não é um mero receptáculo passivo, mas um agente que participa da construção do significado e do conhecimento. Nesse contexto, os cantos funcionam como novas camadas corporais, comparáveis a peles ou vestimentas, que permitem a adoção de diferentes perspectivas e a expansão da experiência corporal e cognitiva.

Morim de Lima mostra que, entre os Krahô, a audição ocupa um lugar central tanto nos mitos quanto nas práticas cotidianas, sendo concebida como uma capacidade indispensável para a apropriação dos conhecimentos rituais e para o aprendizado dos cantos, ao mesmo tempo em que orienta o deslocamento no mato, a identificação dos sons de pássaros e animais, o reconhecimento de rastros e mensagens, bem como as atividades de caça e coleta. Em continuidade com análises clássicas sobre povos Jê, a autora ressalta que o valor social do “saber ouvir” é corporalmente inscrito. Para os Xavante, por exemplo, o mundo dos imortais é um mundo que se ouve e se sente. Brincos são adereços associados a antenas, que lhes dão a “habilidade necessária para que, em seus sonhos, “sintonizem” os ancestrais” (GRAHAM, 2018, p. 156, 175). Morim de Lima afirma que a escuta não é apenas uma faculdade sensorial, mas um modo incorporado de aprender, memorizar e receber conselhos, os quais são concebidos como entrando literalmente na cabeça pelas orelhas (MORIM DE LIMA, 2012, p. 259; ver também SEEGER, 1981; MELATTI, 1978).

Se o conhecimento se encontra inscrito no corpo, e se este é histórica e culturalmente produzido através de práticas, torna-se improdutivo postular uma epistemologia transcultural ou universal; a questão desloca-se, antes, para os modos e graus segundo os quais diferentes regimes de conhecimento se constituem. Nesse sentido, o ritual se impõe como uma forma privilegiada de transmissão e aprendizagem, na medida em que articula corpo e conhecimento numa prática relacional e podemos entender que essas práticas resultam na produção de corpos e pessoas fundamentalmente, ou ontologicamente, diferentes. A singularidade guarani, por exemplo, expressa na autodenominação *nhandéva’e* (“aqueles que somos nós”), está diretamente ligada à proveniência cosmológica do *nhe’ẽ* (alma-palavra), que advém de domínios do cosmos onde nada perece, as moradas de Nhanderu e Nhandexy kuéry, concebidos como os verdadeiros pais e mães das almas-palavras. Nesse sentido, como observa Macedo, as diferenças entre as gentes não são

pensadas como históricas ou culturais, mas ontológicas: certos saberes permanecem inacessíveis àqueles que não partilham o *nhe'ẽ* guarani. O aprendizado, portanto, não consiste na assimilação progressiva de conteúdos transmissíveis, mas na formação corporal e relacional de uma capacidade específica de escuta, atenção e afinação ontológica, que torna alguém apto a captar conhecimentos que vêm de fora e que não se deixam separar das condições sensíveis e cosmológicas de sua transmissão. Embora Macedo destaque que, entre os Guarani, o conhecimento é pensado menos em termos de criação individual e mais como transmissão ou circulação, essa ênfase não elimina a agência de quem aprende. A recepção do conhecimento exige um trabalho ativo sobre o corpo - por meio de resguardos alimentares e práticas rituais - e a formação de uma capacidade específica de escutar, traduzir e agir (MACEDO, 2012, p. 360).

1.3.1 Os rituais são momentos privilegiados para esses ensinamentos

Dado o aspecto corporal, concreto e relacional do conhecimento nas culturas indígenas de forma geral, podemos pensar que o ritual, especialmente nas sociedades jê, é uma forma privilegiada de transmissão desses saberes. Como diz Morim de Lima, “[o]s rituais são momentos centrais na atualização, transmissão, captura e circulação desses conhecimentos”⁸ (2012, p. 247).

A insistência nesse caráter prático aproxima o ritual aos modos de transmissão de conhecimento situado e relacional. No interior da antropologia do ritual, uma inflexão importante nas últimas décadas tem sido o deslocamento do interesse analítico das dimensões simbólicas ou representacionais do ritual para seus modos concretos de realização, isto é, para o ritual enquanto prática situada, material e corporal. Em vez de tomar o ritual como um sistema de significados a ser decodificado, Catherine Bell, por exemplo, propõe pensá-lo como um conjunto de operações práticas que produzem diferenciações, disposições corporais e formas específicas de agir e perceber no mundo, enfatizando a ritualização como uma estratégia prática que reorganiza relações, hierarquias e regimes de atenção (BELL, 1992, p. 74–90). Nesse enquadramento, o ritual não expressa um conhecimento previamente constituído, mas participa ativamente de sua

⁸ A afirmação de Morim de Lima diz respeito, especificamente, aos conhecimentos que são capturados de agentes externos, como plantas e animais.

produção, operando por meio de gestos, ritmos, repetições, restrições e materiais que afetam os corpos e instauram modos específicos de engajamento.

Essa orientação encontra um outro desenvolvimento na abordagem relacional de Houseman e Severi, para quem o ritual deve ser compreendido a partir das configurações de ações corporais e das relações paradoxais que ele institui entre participantes, mais do que a partir de conteúdos simbólicos estáveis. O ritual aparece, assim, como um dispositivo que produz formas específicas de vinculação e de experiência por meio da coordenação prática de corpos, gestos e posições, gerando efeitos cognitivos e afetivos que não se reduzem à representação (HOUSEMAN; SEVERI, 1998, p. 3–27). Essa perspectiva converge diretamente com o tema do conhecimento corporal, na medida em que permite compreender o ritual como um dos contextos privilegiados de fabricação de corpos conhecedores a partir da sua indexicalização em determinadas redes de relação. Se, como mostram as etnografias ameríndias, o conhecimento não é algo exterior ao corpo, mas algo que se adquire por meio da experiência prática, da atenção sensorial e da incorporação gradual de disposições, então o ritual se apresenta como um espaço intensificado de aprendizagem corporal. Nessa chave, investigar o ritual em seu aspecto material e prático é uma via central para compreender como certos regimes de saber se tornam eficazes ao serem inscritos através dos corpos, produzindo sujeitos capazes de sustentar relações específicas com outros humanos e não-humanos.

Coelho de Souza, num artigo intitulado “Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”, se interroga sobre o que os seus interlocutores definem como conhecimento. Para isso, foca mais em seus efeitos do que na ideia de conhecimento como representação (mais ou menos) fiel de uma natureza, se perguntando de que esse conhecimento depende, o que ele implica, de que maneira capacidades e relações ganham efetividade ao serem acionadas como “conhecimento”. (COELHO DE SOUZA, 2016, p. 199)

não significa que o conhecimento não possa ser uma coisa (transmissível, apropriável)
mas quando reificamos, abstraímos do conhecimento as relações sociais que as determinam,
quais são os efeitos? quais as consequências das ideias tiradas de seu contexto - no caso do
conhecimento indígena - “nessas circunstâncias, perguntar-se que tipo de pessoa é o

conhecedor dessa ciência concreta pode nos abrir uma perspectiva valiosa sobre que tipo de conhecimento tal ciência pode se tornar quando outros vêm a conhecê-la. (Ibid., p.197)

“Digo “conhecimento” ali onde eles talvez dissessem “ação”, diz Coelho de Souza. Ela argumenta que o conhecimento dos rios e da floresta se funda na capacidade de agir de modo apropriado em relação a determinados lugares, entendidos como nexos de relações que conformam uma população heterogênea e interdependente de seres humanos e não humanos, situada em um contexto espacial e temporal específico e regida por parâmetros próprios de ação; segundo a autora, tal competência exige tanto a memória das histórias associadas a esses lugares quanto a aptidão para perceber dimensões normalmente invisíveis ou inaudíveis da experiência. É um “conhecimento histórico”, ela diz, pois “ele depende de trajetos particulares e contingentes. Uma viagem é sempre a viagem de alguém” (COELHO DE SOUZA, 2016, p. 201-202).

O conhecimento está ligado a ação de forma inexorável: as conexões com o passado ativadas por narrativas, a observância de tabus, a partilha de alimento e troca de presentes, tornam-se visíveis na beleza das coisas, na fartura, brilho, limpeza, que atestam a “veracidade” de seu conhecimento, assim como a posição de conhecedor está registrada na sua própria constituição corporal. (COELHO DE SOUZA, 2016, p.206)

Ela chama atenção, assim, para a propriedade concreta, a conexão material que o conhecimento estabelece entre o conhecedor e o conhecido, a “transmissão, neste caso, torna-se uma questão de participação em tal conexão”. Diz ainda que, à medida que a pessoa envelhece e acumula sabedoria, os signos de seu conhecimento tendem a manifestar-se de forma crescente em seus filhos e netos, assim como em suas roças, casas e demais obras, concebidas “como extensões de seu próprio corpo” e “produtos de seu conhecimento” (Ibid., p. 207, 215).

Os resguardos podem, dessa forma, ser entendidos como parte de um complexo de práticas de conhecimento. Como diz Creuza Krahô (2017), através do resguardo a pessoa se torna capaz, especialista, conhecedora e cria memória a partir de uma certa prática que tem como objetivo estabelecer uma relação específica através do corpo.

No capítulo 2, eu dedico uma seção ao resguardo como uma prática ligada à imaginação. Pensar o resguardo num regime de imaginação, não significa recorrer à noção clássica de representação, mas significa pensar o corpo como indissociável do conhecimento ou pensamento. Significa pensá-lo como uma “proposição articulada”, no sentido de Latour, no qual os aspectos relacional e intencional é constitutivo do corpo, uma vez que esse é entendido como um conjunto de capacidades, uma articulação de disposições para deixar-se afetar de determinadas maneiras pelo mundo.

O resguardo parece colocar o corpo em relações que ainda não se deixaram plenamente determinar, exigindo sempre uma postura experimental, como apontou Coelho de Souza (2002, p. 611). A imaginação, aqui, não é subjetividade, mas uma capacidade prática e intencional de tornar o corpo sensível a certas diferenças, afinar sua atenção para efeitos que não são dados de antemão, mas que emergem durante o resguardo. Dizer que o resguardo se funda na ideia de que certas substâncias ou restrições “fazem” algo ao corpo não implica postular causalidades fixas ou propriedades intrínsecas isoláveis, mas, antes, de reconhecer que esses efeitos são exteriores, ou relacionais, no sentido de que não pertencem ao sujeito, mas também não são independentes da forma de relação que se constrói com eles. Dessa maneira, os resguardos modulam as maneiras pelas quais o corpo pode se deixar afetar por estas relações ou participações.

Conhecer, nesses contextos, é sustentar uma forma particular de engajamento sensível com ele. O caráter corporal do conhecimento não o torna menos rigoroso ou menos sistemático; ao contrário, ele se funda em processos precisos de formação do corpo e da pessoa, nos quais a aprendizagem depende da participação em contextos concretos de relação e da incorporação gradual de disposições que tornam alguém apto a conhecer. É nesse sentido que o ritual se impõe como um espaço privilegiado para observar a produção desses corpos conhecedores, na medida em que intensifica, condensa e torna visíveis os modos pelos quais conhecimento e corpo se coproduzem.

1.4 Comunicação multiespécies - outros modos de conhecimento, outras formas de comunicação

Ao longo deste primeiro capítulo, vimos como os rituais agrícolas krahô, especialmente aqueles ligados ao milho e à batata, articulam práticas que criam vínculos entre humanos, plantas e outros seres do Cerrado. A roça aparece não apenas como espaço produtivo, mas como um campo relacional no qual plantas são tratadas como gente não-humana, dotadas de modos próprios de agência e existência. O canto, a mímese, o cuidado e o resguardo que envolvem o plantio e a colheita não operam, nesse contexto, como metáforas ou representações simbólicas de uma relação abstrata com a natureza, mas como técnicas concretas de engajamento, capazes de animar, orientar processos de crescimento e relação com esses seres. Esses elementos apontam para a existência de regimes de comunicação que não se restringem à linguagem humana proposicional, se dão, ao invés, por meio de gestos, ritmos, imagens e afetos compartilhados entre espécies, configurando uma ecologia relacional ou participativa na qual conhecer, cuidar e fazer crescer são indissociáveis. Diante disso, coloca-se a questão de como compreender, em termos analíticos, esses modos de comunicação multiespécies sem reduzi-los a projeções simbólicas ou a modelos semióticos estritamente humanos.

Mesmo preservando o domínio inacessível e desconhecido que garante uma abordagem simetria teórica, um ecologia de práticas, nos termos de Stengers, e uma atenção à intraduzibilidade de mundos, nos termos de De la Cadena, como podemos entender o que significa afirmar que plantas e animais pensam e se comunicam?

As etnografias recentes podem ser lidas à luz da chamada virada ontológica e da virada multiespécie, que interrogam e descrevem precisamente essas *outras formas de comunicação* que excedem o domínio humano. O problema é que se limitarmos o problema ao domínio semiótico convencional, corremos o risco de restabelecer fronteiras já conhecidas. O desafio é, então, manter alguma abertura a regimes comunicativos que de alguma forma desafiam nosso modelo signo-mensagem-receptor, ainda que deixe perguntas sem resposta definitiva nos nossos próprios termos, mantém aberta a possibilidade de conceber como práticas rituais instauram redes sensoriais, afetivas e pragmáticas que atravessam humanos e não-humanos, produzindo mundos compartilhados.

How Forests Think (2013), de Eduardo Kohn, é um dos textos centrais da virada multiespécies na antropologia e propõe deslocar a disciplina para além do humano ao afirmar que a vida - especificamente a vida na floresta no mundo runa, no Equador - é estruturada por processos semióticos. Kohn argumenta não só que plantas, animais e outros seres produzem e interpretam signos, sobretudo ícones e índices, mas que os próprios seres são pontos ou eventos efêmeros dentro de uma rede de semiose, uma cadeia de “pensamento” que não depende da linguagem simbólica humana. Esse “pensar” não é cognitivo no sentido estrito, mas corresponde à capacidade de orientar-se num mundo de relações significativas, onde é possível ler sinais, antecipar eventos e ajustar comportamentos. A partir da convivência com caçadores runa, Kohn descreve como encontros interespécies configuram os próprios seres (*selves*), pois um ser, para ele, é o *efeito* de processos de semiose. O livro propõe, assim, uma antropologia além-do-humano em que a floresta é compreendida como um ecossistema de significação distribuída, onde o humano é apenas um entre muitos seres que habitam e produzem mundos interpretativos.

A proposta de Kohn de estender a semiótica para além do humano constitui, sem dúvida, um gesto intelectual instigante e um marco importante nas tentativas contemporâneas de pensar uma antropologia que ultrapasse os limites do excepcionalismo humano; no entanto, a maneira como ele qualifica as implicações dessa extensão levanta algumas questões. Ao “reconhecer” a semiose no mundo não-humano, ele sugere uma teoria geral em que a vida seria, em essência, semiose. Entretanto, pode-se argumentar que a semiose que ele mobiliza continua sendo entendida primordialmente como na representação mental humana, mesmo quando não discursiva, algo que coloca em questão em certa medida a intenção pós-humanista e a crítica ao mentalismo expressos no livro. O movimento mais ambicioso de Kohn, no entanto, é transformar a semiose em fundamento ontológico e projetá-la sobre a totalidade da vida.

Em vez de sustentar apenas que certos processos não humanos *podem ser lidos analiticamente a partir de uma perspectiva semiótica* - o que, acredito, é o mérito do projeto-, ele afirma que uma forma específica de semiose (excluindo a dimensão simbólica e preservando-a como domínio exclusivamente humano) explica toda a comunicação não-humana. Assim, ao incluir plantas e animais na esfera do “pensamento”, ele parece dissolver a distinção clássica entre humanos e não humanos, mas essa dissolução é parcial, pois é reinstalada ao manter o símbolo como prerrogativa

humana. Ou seja, há uma crítica ao excepcionalismo humano do tipo “só humanos pensam”, mas introduz a ideia de que “só humanos pensam simbolicamente”. O ponto não é afirmar que tais processos existem ou não para outros seres, mas reconhecer que não podemos delimitá-los e excluí-los a priori. Tomemos o seguinte trecho:

Signs don't come from the mind. Rather, it is the other way around. *What we call mind, or self, is a product of semiosis.* That ‘somebody,’ human or nonhuman, who takes the crashing palm to be significant is a ‘self that is just coming into life in the flow of time’ (CP 5.421) by virtue of the ways in which she comes to be a locus—however ephemeral—for the ‘interpretance’ of this sign and many others like it (KOHN, 2013, p. 34 grifo meu).

Aqui ele apresenta a ideia de pensamento como uma agência distribuída, na qual a “interpretance” (a capacidade ou potência de algo funcionar como interpretante) aparece como um plano logicamente anterior ou superior em relação a qualquer intérprete individual, ou seja, os seres não antecedem o fluxo da semiose, mas emergem dele, como efeitos de processos de vida, nos quais, signos circulam e se transformam. Eu diria, porém, que tais seres são resultado de um processo vivo que *envolve* a semiose, onde Kohn afirma que eles *são* produto dela, o que acaba reduzindo a existência à semiose. Ao sustentar que o indivíduo é o “*resultado* da semiose”, ele fixa uma direção unívoca entre processo e entidade, como se a semiose produzisse o indivíduo de maneira linear e totalizante. Essa inversão da reflexão em relação a uma filosofia mentalista, segundo a qual tudo provém da mente, acaba trocando um eixo unilateral por outro igualmente unilateral - ao tratar os seres unicamente como produtos da semiose, desconsidera ou minimiza o fato de que eles próprios transformam os processos semióticos, e dá origem a uma ontologia “plana” ou unidirecional.

Isso talvez se relacione com a aproximação de Kohn entre “ser” e “mente” (“What we call mind, or self, is a product of semiosis”). Ao colapsar ser e mente nesse ponto de partida, ele tende a reabsorver toda a heterogeneidade ontológica no interior de uma única dinâmica sígnica, como se o viver - e não apenas o perceber ou o pensar - pudesse ser inteiramente reconduzido ao regime lógico da transmissão, interpretação e criação de sentido. Com isso, a ontologia que ele propõe perde a espessura das múltiplas agências que compõem os mundos. Nos mundos ameríndios, por exemplo, os seres não apenas emergem de processos relacionais, mas também os redirecionam, interrompem ou intensificam por meio de capacidades que não se deixam reduzir ao funcionamento dos signos,

mesmo que materializados indicialmente. Em lugar de uma cadeia unidirecional que vai da semiose ao indivíduo, pode-se argumentar que há uma coprodução contínua, na qual processos semióticos e formas de vida se implicam mutuamente, sem que um possa ser tomado como fundamento do outro.

Barad (2007), por exemplo, argumenta, em *Meeting the Universe Halfway*, por um *realismo agentivo*. Também para Barad, a realidade não é composta por entidades pré-existentes que interagem. Diferente de Kohn, no entanto, o que emergem não são seres como resultados, mas fenômenos de interação entre o que chamamos de sujeito e objeto. Os fenômenos emergem através de intra-ações, um termo que ela propõe para substituir “interações” e, assim, enfatizar que as partes não preexistem à relação que as constitui, a relação, ou fenômeno, emerge dentro de um campo que cria os agentes.

Para Barad, matéria e significado não podem ser domínios separados; ao contrário, são co-constitutivos, de modo que o mundo é continuamente feito e refeito por práticas materiais-discursivas que configuram tanto o que existe quanto o que pode ser conhecido. A partir da releitura de Bohr, ela defende que essas práticas materiais-discursivas são “aparatos de medição” que não apenas observam ou descrevem o mundo, mas produzem cortes agenciais que tornam determinadas propriedades mensuráveis e outras não, implicando que objetividade não é isenção, mas responsabilidade pelas condições que permitem que algo emergja como objeto.

Assim, conhecer é antes um modo específico de *participar* da produção do real, e não de espelhá-lo; e a ética, entendida como atenção às consequências materiais de nossos engajamentos, se torna inseparável da ontologia e da epistemologia. Em síntese, Barad propõe que humanos e não-humanos, sujeitos e objetos, natureza e cultura não são opostos dados, mas efeitos provisórios de arranjos específicos, cortes agenciais nos termos de Barad, ou “captura recíproca” nas palavras de Stengers, cuja dinâmica relacional e performativa constitui o próprio tecido do mundo (BARAD, 2007, p. 148).

Barad também questiona o excepcionalismo humano em relação aos processos discursivos: se as práticas discursivas criam cortes num sentido ontológico, assim como semântico, então “as práticas que diferenciam humanos de não-humanos não podem se apoiar numa noção de práticas discursivas

que faz uso de uma noção prévia de humano” (Ibid., p. 148). É preciso, então, um entendimento pós-humanista das práticas materiais-discursivas.

Meaning is not a property of individual words or groups of words but an ongoing performance of the world in its differential dance of intelligibility and unintelligibility. In its causal intra-activity, part of the world becomes determinately bounded and propertied in its emergent intelligibility to another part of the world, while lively matterings, possibilities, and impossibilities are reconfigured. (Ibid, p. 149)

A inteligibilidade, para Barad, é a performance ontológica do mundo em sua articulação contínua. O argumento se concentra na tese de que conhecer é um tipo de engajamento material pelo qual parte do mundo torna-se inteligível a outra parte do mundo, além do humano.

Essas práticas discursivas não são humanas mas cosmológicas, dizem respeito ao funcionamento do universo (Ibid., p. 149).

Ela descreve o conhecer (*knowing*) como um processo material-discursivo pelo qual o mundo se torna capaz de produzir determinações diferenciais. Como, para ela, nada preexiste às relações que o constituem, cada fenômeno é ao mesmo tempo um modo de ser e um modo de conhecer: o mundo se articula ontologicamente ao mesmo tempo que se torna disponível epistemicamente, torna-se “inteligível para ele mesmo”. É nesse sentido que se pode dizer que o universo está em um processo contínuo de “conhecer-se”: não porque possua uma mente, mas porque as próprias práticas que o compõem funcionam como operações de diferenciação, reconhecimento e responsividade, produzindo cortes agenciais que fazem emergir entidades e saberes como aspectos inseparáveis do mesmo movimento.

Apesar de Barad nunca formular explicitamente que o universo tem como *sentido* conhecer-se, no sentido de uma teleologia, o modo como ela articula ontologia e epistemologia, como um único campo *ontoepistemológico*, faz com que as práticas de conhecer-ser apareçam como o modo fundamental de operação do universo. É nesse ponto que entendo que, implicitamente, Barad elege a *inteligibilidade*, senão como fim, numa teleologia transcendente; como fundamento primordial do universo, numa dinâmica imanente.

Knowledge making is not a mediated activity, despite the common refrain to the contrary. Knowing is a direct material engagement (...). The entangled practices of knowing and being are material practices. The world is not merely an idea that exists in the human mind (Ibid, p. 379).

O conhecimento não seria algo que “nós” fazemos sobre o mundo, mas algo que o mundo *faz em si mesmo*, através de diferenciações materiais responsivas que não dependem de intelecto humano. (Ibid, p. 380) Apesar da inteligibilidade aparecer como uma prática distribuída, não como atributo de um sujeito racional, é lícito perguntarmo-nos se ao eleger a inteligibilidade como funcionamento e fundamento primordial estamos “intelectualizando” o cosmos. A palavra “inteligível” tem uma genealogia e uma carga conceitual que Barad não problematiza completamente. Como podemos imaginar que o cosmos pretende tornar-se inteligível para si mesmo, se podemos argumentar que nem a experiência humana é prioritariamente pautada na inteligibilidade? A existência humana pode ser entendida como permeada por afetos, ritmos, materialidades e pulsões não inteligíveis. Por que, então, projetar justamente “inteligibilidade” como eixo estruturante do cosmos?⁹

Há aqui uma tensão semelhante à de Kohn quando afirma que todo vivente “pensa” (ainda que não simbolicamente): em ambos os casos, um gesto analítico potente - estender agência semiótica/inteligível para além do humano - tende a converter-se em enunciado ontológico abrangente, no qual “pensar” ou “inteligibilidade” aparece como modo privilegiado de existência do real. O problema não está tanto em reconhecer formas não-humanas de orientação, resposta e composição, mas em fazer disso uma gramática totalizante: uma ontologia que, mesmo recusando o mentalismo, recoloca o mundo sob o primado de um vocabulário do entendimento. Se por um lado, essas teorias ampliam o campo do que pode contar como relação, resposta e agência não-humana. Por outro, melhor seria tratar essas propostas como hipóteses situadas de descrição - produtivas para certos recortes - sem que “semiose” ou “inteligibilidade” se tornem a medida última do vivo e, sobretudo, sem que autorize converter nosso vocabulário de inteligibilidade no fundamento do real.

⁹ Por que a inteligibilidade e não, por exemplo, o dançar? “Agora dança um deus através de mim.” NIETZSCHE (2011, p. 38)

Essas formulações ampliam a noção de inteligibilidade para além do humano. Em Kohn, isso aparece na recusa de identificar pensamento e simbolização, enquanto, a partir de Barad, a inteligibilidade pode ser pensada como um recorte possível do real, imanente aos fenômenos e a tudo que chamamos de vida. O ponto principal, sobretudo em Barad, é a ressignificação do paradigma da exterioridade: o mundo deixa de ser concebido como um domínio já dado, externo ao sujeito que o conhece, e passa a ser descrito como algo que se constitui nas próprias práticas de relação-conhecimento, sem que isso implique uma epistemologia generalizada do real. Convém interrogar, então, o regime relacional no qual tais comunicações se tornam possíveis e eficazes nos contextos etnográficos aqui tratados, considerando o risco de tratar a comunicação multiespécies como “semiose” ou “inteligibilidade” cósmica de maneira genérica.

Nesse sentido, pode ser produtivo pensar numa *participação parcial*, no sentido de conexão parcial: uma relação que conecta sem totalizar, produzindo simultaneamente vinculação e diferença, de modo que nenhum dos termos contém o outro totalmente nem os reduz a uma medida comum, mas sustenta passagens e efeitos entre domínios heterogêneos. Ou seja, trata-se como regimes de comunicação são produzidos a partir de uma prática ritual cultural - que busca o conhecimento imutável (ancestral, mítico) e precisa ao mesmo tempo apresentá-lo, realizá-lo no presente - como esses regimes de comunicação são produzidos e reproduzidos ritualmente dando acesso a outros estados de consciência e de comunicação com outros seres ou planos.

A noção de participação como formulada por Lévy-Bruhl, segundo Goldman, é o princípio que torna inteligíveis tanto o “misticismo” quanto o “prelogismo” da mentalidade “primitiva”, ao fundar uma experiência de “ubiquidade ou multipresença dos seres, identidade do um e do vários, do mesmo e do outro, do indivíduo e da espécie”. (GOLDMAN, 1991, p.155) Ela expressa a ideia de que seres, objetos e fenômenos estão ligados por vínculos invisíveis e intangíveis, que não dependem da observação sensível nem da causalidade empírica (tal qual entendida na filosofia européia). Ela não é deduzida, não é inferida, mas é *sentida* como evidente, o que indica uma continuidade substantiva entre tudo aquilo que, aos olhos de um pensamento analítico, apareceria como distinto. O misticismo seria a orientação geral dessa mentalidade; o prelogismo, a forma de ligação entre representações; mas é a participação que torna ambos possíveis, porque é ela que

dissolve as fronteiras rígidas entre planos, fronteiras estas que definiriam o pensamento lógico ocidental.

Dessa forma, a participação estabelece uma unidade anterior a qualquer análise, uma unidade que não se produz a partir de operações intelectuais secundárias, mas que se impõe como um a priori. Goldman enfatiza que Lévy-Bruhl opõe a participação à associação: enquanto a associação supõe termos inicialmente separados, que só depois seriam reunidos, a participação implica que a unidade é primeira e a multiplicidade, derivada. Isso explica, por exemplo, por que o famoso caso dos Bororo que “são arara” não deve ser interpretado como metáfora, identificação simbólica ou simples falha lógica, ele exprime uma modalidade de ser e de relação na qual indivíduos e espécies não são entidades separadas. A participação “abole todas as fronteiras entre o objetivo e o subjetivo, entre o estático e o dinâmico, entre o individual e o coletivo” Ela aproximaria, ou tornaria difícil distinguir rigidamente, representação coletiva e representação individual nas sociedades “primitivas”, devido a essa continuidade mística que atravessaria toda a experiência do mundo. Em vez de conceitos abstratos e universalizáveis, a generalidade própria às representações “primitivas” estaria ancorada em fatores afetivos ou emocionais, e orientada para lidar com o que Lévy-Bruhl descreve como “disposições benéficas ou maléficas” dos seres e das forças. (Ibid., p.151)

Esse modo afetivo, em vez de operar por categorias lógicas, organizaria-se como uma sensibilidade para aquilo que os seres “fazem”, para as potências que circulam entre eles. A participação é, portanto, inseparável de um *regime afetivo do pensamento*: funcionaria como uma experiência vivida, um “sentimento de realidade”, que seria aceito imediatamente como verdadeiro e indiferente às determinações de tempo, espaço, substância e causalidade que regem a concepção científica e positivista de experiência.

Segundo Goldman, a participação em Lévy-Bruhl estabelece uma forma particular de dualidade-unidade (que Goldman propõe expandir para uma pluralidade). Os fenômenos são ao mesmo tempo distintos e idênticos: separados em um plano, mas reunidos em outro. É essa simultaneidade que permite compreender como uma pessoa pode ser a um só tempo ela mesma e outra; como um morto pode ser cadáver e fantasma; como um animal pode compartilhar a mesma essência que um humano sem, no entanto, ser reduzido a ele. A participação, apesar de não ser exatamente uma “explicação” - não esclarece a partir de *causas*- situa o pensamento primitivo num outro regime de experiência, aponta para uma lógica própria do pensamento baseada na percepção

da participação recíproca entre seres e forças. Essa rede de comunicações místicas implicaria também, portanto, uma concepção muito particular de classe e espécie. (Ibid., p.190). Na mentalidade primitiva de Lévy-Bruhl, as distinções entre indivíduos e espécies praticamente desapareceriam. Cada indivíduo encarnaria a essência da espécie de forma tão completa que ela não serviria mais para distinguir a espécie, que seria homogênea, emocional, e operando mais como um tipo “afetivo” que como uma categoria analítica. Goldman enfatiza que esse tipo de generalidade emocional é inseparável da participação em Lévy-Bruhl: só porque o indivíduo participa dessa essência mística (e talvez possamos dizer também mítica) indiferenciada é que ele pode ser, ao mesmo tempo, indivíduo e espécie.

Isso não significa, no entanto, que tudo participe de tudo. Goldman também chama atenção para o fato de que a participação é sempre diferencial: há participação e há não-participação (Ibid., p. 224). Existem separações que impediriam o puro caos. Por isso, a participação *organiza* tanto a unidade quanto a diferença, o que se apresenta como contradição para a lógica ocidental seria, para a mentalidade primitiva, *a expressão de níveis distintos de realidade*.

Goldman conclui que a participação deve ser compreendida como o núcleo mesmo da “crítica da razão primitiva” que Lévy-Bruhl elabora, revelando que as categorias pelas quais pensamos - unidade, identidade, causalidade, sujeito, objeto - não são universais, mas construções culturais específicas (Ibid., p.154). A participação permite pensar uma outra noção de pessoa, uma fundada na continuidade controlada, na sobreposição, e nos aspectos múltiplos que formam a pessoa - mesmo que os termos dessa continuidade ou dessa participação apareçam nas etnografias em outros termos que os de Lévy-Bruhl.

No capítulo 3, eu volto a essa questão, discutindo como a representação pode ser pensada em continuidade com participação. Se, nesses contextos, essas formas podem “representar”, elas o fazem como parte de uma tecnologia relacional: uma representação que opera por participação, isto é, que convoca, re-apresenta e indexa relações.

Se, por um lado, as plantas são, de forma geral, entendidas como sendo gente não-humana, por outro, *conversar* com os espíritos das plantas é algo extraordinário, que acontece sob condições especiais, estados alterados e normalmente tidas como iniciadas pelos espíritos de plantas e animais, marcadas por adoencimentos e perturbações que a pessoa deve enfrentar se quiser manter o vínculo e desenvolver habilidades xamânicas - fazem, assim, parte de um processo de iniciação. Sob certos aspectos, no entanto, a diferença entre o cantor e o xamã pode ser vista como gradual e não absoluta. Morim de Lima diz que a pessoa que planta, entra em estado de comunicação e cuidado com o ser, espírito ou dono da planta. Aquela ou aquele que planta, o mestre ritual, o cantor e o xamã, podem ser considerados num continuum que difere em grau mais do que de gênero no que diz respeito às capacidades de comunicação com outros seres.¹⁰

Se a comunicação direta é, em alguma medida, excepcional, nos *amĩjkĩn* Krahô e nos ritual agrícolas jê de forma geral, acredito, podemos ver a celebração coletiva dessa comunicação. Além da celebração do alimento aliado à reprodução material e cultural, há uma celebração da própria relação/comunicação com o espírito desses seres. Na festa da batata e do milho, as pessoas recontam as histórias originalmente apreendidas e transmitidas por esses vegetais. Como visto, os cantos Krahô do milho e da batata não são simplesmente *sobre* o milho e a batata mas *do* milho e *da* batata, foram cantadas e transmitidas por eles e são seus cantos que ressoam no canto do pajé, conforme relatam os mitos, saberes rituais e bens foram herdados de diversos sujeitos não humanos. Apreender a dimensão humana da batata e do milho, e se comunicar com eles, é a forma Krahô de estabelecer vínculos com esses seres e usar suas potências para a aquisição de saberes práticos e capacidades, um processo que faz parte da constituição de seus próprios corpos-saberes, através das práticas rituais nos dias de festa (*amĩjkĩn*) e também nas práticas de construção do corpo como a pintura, a nomeação e o resguardo.

¹⁰ “[A] distância entre mestres rituais (padre), cantores (increr) e pajés (wajaka) é apenas de grau e de forma”, diz Morim de Lima sobre a interseção entre o ritual e o xamanismo (Morim de Lima: 260). A distância entre fala e canto seria gradual, ou cromática: “os atos de fala e enunciações orais entre os ameríndios se estendem de forma contínua em uma palheta de modalidades, cujos extremos seriam nossas divisões entre canto e fala, mas que sempre colocaram dificuldades de classificação entre linguistas e etnomusicólogos.” (Franchetto, 1989 *apud* Lima: 258).

Capítulo 2

Corpo ritual: alma e nome - entre o humano e animal

Neste capítulo, procurei aproximar materiais jê e guarani especialmente em torno de operações que envolvem palavras ou nomes como articuladores do material e do imaterial e sua relação com o corpo - o papel dessa corporalidade numa esfera espiritual, seja a do mundo imperecível guarani ou do domínio mítico e ritual entre os Krahô.

No primeiro capítulo tratei de alguns aspectos dos rituais krahô da festa do milho e da batata, tal como apresentados por Amorim de Lima, Aldé e Packer. Especialmente os cantos, seu poder de animação e a multiposicionalidade, em relação aos seres do cerrado expressa neles; a mímese e a repetição; e o tipo de epistemologia em jogo nessa outra ontologia. Este segundo capítulo, procura relacionar as noções de corpo, mesmo que não diretamente explicitadas nas etnografias sobre os rituais, ou seja, através de outros trabalhos.

Rituais são processos que, notadamente, têm uma importante dimensão corporal e material. Aqui, parto da ideia que para uma concepção de mundo na qual a fronteira humano/não-humano difere fundamentalmente da ocidental moderna tradicional, seria interessante investigar como essa concepção está implicada nas práticas corporais e sua possível relação com o ritual. Nome, pintura, canto e ornamento incorporam potências animais e vegetais e/ou sinalizam determinada qualidade ou disposição na pessoa, tornando-a visível ou não para outros seres.

Trato da noção jê de *karõ*, um princípio anímico que, mais do que corresponder a uma ou outra noção específica de “alma”, em oposição ao “corpo”, pode ser investigado como indício de como o corpo opera na concepção Krahô e como se age sobre ele através de práticas como nominação,

resguardo e pinturas. Trato também de como as práticas de resguardo regulam a participação entre corpos e funcionam como operações que vinculam o corpo a determinados modos de memória, conhecimento e desenvolvimento.

Em suma, o capítulo procura fornecer material comparativo que sustente a hipótese de que o ritual é uma tecnologia relacional que produz corpos e mundos compartilhados a partir de convenções e simbolizações criadas através de elementos sensíveis - uma imagética ritual - para o estabelecimento ou do reforço de certas relações sociais, humanas ou não. Novamente aqui o corpo é delineado a partir de seus limites ou de suas interações com outros campos como a força vital, espírito, linguagem e animalidade.

Não se trata de afirmar a centralidade do corpo nas ontologias ameríndias - argumento já amplamente consolidado na etnologia brasileira -, nem de reiterar a crítica às concepções do corpo como mero suporte simbólico ou fisiológico, mas examinar como o corpo, tomado como operador relacional e técnico, é produzido, modulado e transformado por meio de práticas rituais como a nomeação, o resguardo, o canto e a pintura; como essas práticas operam não apenas a constituição da pessoa humana, mas a modulação contínua das relações entre humanos e não-humanos. Ao deslocar o foco do corpo como dado para o corpo como efeito e meio de operações ritualizadas, o objetivo é compreender o ritual menos como expressão de uma cosmologia e mais como tecnologia prática de fabricação de corpos capazes de sustentar determinados mundos e regimes de relação.

A comparação Jê-Guarani não visa unificar esses regimes sob um princípio explicativo comum, mas tornar visíveis variações sistemáticas na maneira como corpos são construídos em contextos relacionais específicos. Ao manter o foco nos procedimentos - resguardo, nomeação, canto, pintura -, a análise evita tanto a redução simbólica quanto a ontologização abstrata, permitindo observar como diferentes coletivos produzem continuidades e descontinuidades corporais sem pressupor uma forma universal de pessoa.

2.1 Entre o caosmos e o mundo vivido: mito, ritual e regimes de metamorfose

O capítulo 1 apresenta, através de dois rituais agrícolas krahô, a questão de compreender como humanos se constituem por meio de relações de proximidade, cuidado, comunicação e captura de potências com seres não-humanos. Esta seção procura apresentar brevemente alguns apontamentos teóricos sobre como esse regime relacional se dá no plano mítico.

Assim como animalidade e vegetalidade não funcionam como categorias homogêneas, mas como conjuntos de pontos de vista, capacidades e estilos de existência específicos (o “jeito” das plantas, o canto do pássaro, a força do milho), no plano mítico, não há uma oposição simples humano/animal, mas uma multiplicidade de diferenças que se atualizam de modo situado no ritual. Esta seção (2.1) funciona como um prólogo: ao situar mito e ritual como regimes de metamorfose e de atualização de diferenças, ela explicita o problema que orienta o restante do capítulo 2: não “o que é” corpo mas como ele é formado a partir de abertura a potências e perspectivas que se tornam manejáveis e transmissíveis. Busco aqui situar algo de como virtualidade mítica reaparece como tecnologia prática de fabricação e estabilização de corpos capazes de sustentar certos mundos e regimes de relação ou participação.

Diferenciar-se cultural e corporalmente, e constituir-se como “gente” humana não significa simplesmente distanciar-se do animal, ou “desanimalizar” o corpo, como diz Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 130-1), mas sim uma série heterogênea de estratégias, que buscam “particularizar um corpo ainda demasiado genérico”. Tais técnicas implicam de alguma maneira a adoção do ponto de vista animal em suas várias formas, do xamanismo ao canto, passando pela incorporação sensível de atributos animais através de técnicas de fabricação do corpo. “Estamos diante de sociedades que inscrevem na pele significados eficazes, e que utilizam máscaras animais [...] dotadas do poder de transformar metafisicamente a identidade de seus portadores, quando usadas no contexto ritual apropriado” (Ibid., p. 133).

Em *A floresta de cristal*, Viveiros de Castro (2006) descreve o plano mítico não como uma indiferenciação ou identificação genérica, mas um regime de metamorfose marcado por uma diferença interna aos seres:

Não é descabido definir o discurso mítico como consistindo principalmente em um registro do processo de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um “caosmos” onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré ou proto-cosmos, muito longe de exibir uma “indiferenciação” ou “identificação” originárias entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual (Viveiros de Castro 2001). Donde o regime de “metamorfose”, ou multiplicidade qualitativa, próprio do mito (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.323).

Nesse sentido, o mito funciona como um operador para pensar a gênese das diferenças e, ao mesmo tempo, mantém aberta a possibilidade de sua reversibilidade. Nesse quadro, o ritual não se resume à dramatização simbólica desse plano mítico, mas aparece como uma técnica prática de reinscrição (ao menos parcial) deste estado metamórfico mítico na vida presente, ativando relações e potências que o mito formula em termos narrativos.

A articulação entre mito e ritual encontra uma elaboração etnográfica exemplar em *The Palm and the Pleiades*, de Stephen Hugh-Jones, onde a cosmologia barasana, tal como expressa nos mitos de origem, fornece a chave analítica para compreender a lógica interna dos rituais, seus dispositivos corporais, sonoros e materiais. Para Hugh-Jones, os rituais não remetem aos mitos como um repertório explicativo, mas operam diretamente sobre a ordem do mundo ao reproduzir, transformar e redistribuir as relações estabelecidas nesse plano primordial marcado por “diferenças internas infinitas”, para usar o termo de Viveiros de Castro.

Hugh-Jones associa às flautas e trompetes rituais barasana, a reprodução fisiológica e cosmológica da vida através de atos de abertura e fechamento - os instrumentos como tubos que devem ser

abertos e fechados da maneira apropriada para funcionarem são também uma metáfora do corpo e dos usos apropriados de seus orifícios. Os atos de respirar e soprar seriam manifestações da alma (*usu*) e tem o poder de conferir vitalidade (HUGH-JONES, 1979, p. 151). O sopro xamânico, frequentemente acompanhado de fórmulas, é um meio privilegiado de cura, apesar de quase inaudíveis, seus conteúdos relacionam-se diretamente aos mitos.

Segundo Hugh-Jones, *he* se refere a coisas como o sagrado, o outro mundo, o mundo espiritual e o mundo mítico. Para Hugh-Jones, o plano mítico é como um passado atemporal e imutável que, ao mesmo tempo, persiste como um aspecto da vida cotidiana (HUGH-JONES, 1979, p.139). Com a sucessão de gerações, é como se camadas fossem depositadas entre os humanos e os ancestrais *he*, camadas que o ritual deve “esmagar”. Os trajes cerimoniais, especialmente as coroas de penas, a bebida yagé (feita de folhas de coca) e o uso dos instrumentos permitem o trânsito entre vivos e pessoas *he* (Ibid., p.139–140).

No plano mítico *he*, anterior à distinção entre humanos e animais, a sucuri primordial deu origem aos diferentes seres, seus ossos se tornaram os instrumentos musicais usados nos rituais, e tocá-los reanima a sucuri. O ritual *he* entrelaça práticas coletivas e xamânicas através de música, dança, comidas, ornamentos e, sobretudo, o yagé, que introduz a sucuri no corpo dos participantes, criando uma ligação umbilical com o passado mítico. O ritual, que é xamânico, coletivo e também de iniciação dos jovens, re-apresenta a jornada da sucuri: sua descida ao mundo subterrâneo, seu banho, e as restrições a que se submeteu e sua dança (Ibid, p.216, 150, 154–156).

A iniciação envolve, então, mover-se em direção a esse plano indiferenciado: quanto mais contato, mais se adquire potência xamânica ou capacidade cultural. Cultura é um processo de diferenciação que requer constante retorno controlado ao *he*, plano associado à natureza selvagem, situado “no nível da, mas não idêntico à natureza” (Ibid, p.247). O *he* pode ser acessado indiretamente pelos mitos e diretamente; de modo perigoso, por sonhos, doenças, menstruação, nascimento e morte; e de modo controlado por rituais - canto, dança e ornamentos (Ibid, p.247). Nesses ritos, segundo Hugh-Jones, categorias usualmente separadas se fundem: a casa torna-se cosmos, passado e presente se sobrepõem, mortos tornam-se vivos e o tempo mítico reaparece, quando humanos, animais e ancestrais participavam de um mesmo regime ontológico. Os instrumentos musicais de sopro *he* e a

cabaça cheia de cera que é queimada no ápice do ritual condensam opostos complementares, realizando essa fusão e revelando o plano mítico como o “realmente real”, do qual a ordem social é apenas uma parte (Ibid, p.248).

Ao dizer que “[o] ritual He não é considerado apenas expressivo, mas também instrumental em estabelecer e perpetuar essa ordem” (Ibid, p. 250), Hugh-Jones já antecipa a noção da ação ritual como uma “performance”, que efetiva o contato “direto”, instauração e perpetuação da ordem mítica e sobrenatural. Ao inserir o ritual numa trama ou ordem maior, na qual o ritual ao mesmo tempo se insere e perpetua, Hugh-Jones ressalta o caráter maior e estrutural da ordem simbólica e prática que dá sentido ao ritual. O ritual está inscrito numa trama “complexa de correspondências”, como diz Victor Turner:

Law, morality, ritual, even much of economic life, fall under the structuring influence of cosmological principles. The cosmos becomes a complex weave of “correspondences” based on analogy, metaphor and metonymy (TURNER, 1982, p. 29).

Nada, nem a liminaridade, pode escapar a trama (grid) de tais correspondências ou princípios estruturantes. Assim como Turner, Hugh-Jones trata o ritual como um campo privilegiado de articulação simbólica, com densidade semântica de imagens, objetos e sequências rituais; contudo, enquanto em Turner a análise dos símbolos rituais como unidades polissêmicas são usados, sobretudo, para tratar de tensões sociais e transformações no plano da ordem social (liminaridade, *communitas*, resolução de contradições), Hugh-Jones insere os símbolos rituais barasana em uma cosmologia relacional e processual, na qual mito, ritual, corpo e reprodução da vida não são níveis distintos, mas variações de um mesmo regime cosmológico de produção do mundo.

Assim, se há afinidade metodológica no interesse pela lógica interna dos símbolos e por sua articulação sistemática, Hugh-Jones se distancia de Turner ao não privilegiar o drama social nem a função mediadora do símbolo, mas insere essas funções numa espécie de “eficácia cosmológica”, em que o ritual não apenas representa a ordem do cosmos, mas a também garante essa ordem por meio de operações corporais, sonoras e espaciais. Nesse sentido, trata-se menos de um simbolismo estrutural à maneira turneriana e mais de uma análise estrutural-cosmológica em diálogo com

Lévi-Strauss, mas deslocada para a prática ritual como tecnologia de continuidade entre humanos, ancestrais e não-humanos.

Lévi-Strauss, como se sabe, trata o ritual sobretudo como um sistema lógico-simbólico, cuja função principal não é transformar situações empíricas imediatas, mas manejar as descontinuidades do real, procurando em vão superá-las por meio de operações formais em alguma medida análogas às do mito. O ritual, no entanto, diferente do mito, estaria condenado a uma repetição obsessiva e aproximativa. Para Lévi-Strauss, ele não é uma operação existencial, mas epistemológica, ligada à ansiedade de recuperar a continuidade do real - algo fadado ao fracasso diante dos recortes que o pensamento necessariamente já operou no real. O que o leva a dizer que “[o] ritual não é uma reação à vida, é uma reação ao que o pensamento faz dela” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 650, 655-656)

Para Hugh-Jones, no entanto:

É através do ritual que as categorias de pensamento podem ser manipuladas para produzir efeitos. Mitos podem exibir ordem em pensamento, mas é através do ritual que essa ordem é manipulada para produzir ordem na ação e na sociedade de maneira geral (HUGH-JONES, 1979, p.260).

Apesar da ação ritual ser ineficiente em vista de seu “real” objetivo, para Lévi-Strauss, o simbolismo ritual, assim como o do mito, pode ser reconstituído às mesmas estruturas inconscientes que organizam a experiência. Ou seja, derivam de um mesmo regime estrutural, mas operam de maneiras diferentes e em direções opostas. Assim, enquanto Turner privilegia a eficácia social e afetiva do símbolo em contextos históricos e sociais específicos, Lévi-Strauss entende que o ritual *pensa* problemas fundamentais da existência humana, sendo menos um *evento* do que um operador estrutural no interior de sistemas simbólicos mais amplos.

Hugh-Jones trata do ritual como operações estruturais (jogos de transformação, inversão e mediação) mas não nega sua eficácia ou, o que podemos chamar de sua dimensão performativa. Ele parece mais preocupado em tratar dos regimes através dos quais o ritual é efetivo para quem o faz: como reproduz e recalibra o cosmos por meio de operações corporais, sonoras e espaciais (abrir e

fechar, soprar e respirar, circular substâncias, alinhar casa, corpo e mundo). Desse modo, a performance ritual não apenas resolve conflitos sociais ou dramas históricos explicitamente, mas reatualiza um regime cosmológico de continuidade entre humanos, ancestrais e outros seres. Nesse sentido, a performatividade do ritual em Hugh-Jones é menos processual-social e mais cosmológica-corporal, isto é, diz respeito à produção e manutenção da vida, da temporalidade e das posições relacionais no cosmos através de uma performance que não só é corporal mas que simboliza o corpo como parte do cosmos, numa lógica que talvez possamos chamar de fractal.

Hugh-Jones desloca, então, decisivamente esse estruturalismo para o plano da prática: as estruturas não são apenas lógicas de pensamento, mas lógicas de pensamento e de ação, e assim fazem existir o mundo que descrevem. Seu trabalho partilha com Lévi-Strauss a atenção às relações formais e cosmológicas, mas, ao insistir na materialidade performativa do ritual, antecipa debates posteriores sobre eficácia ritual, corpo e ontologia que não cabem nem no simbolismo processual de Turner nem no estruturalismo clássico tomado em sentido estrito.

Essa articulação entre mito e ritual encontra ressonâncias em outros contextos ameríndios, como nos contextos guarani, nos quais a distância entre humanos e divindades não se apresenta como uma ruptura ontológica, mas como uma diferença graduada e modulável por meio de práticas corporais específicas. Para Pierri (2015), é porque o corpo guarani é apenas uma *imagem* (*a'aga'i te ma*) do corpo dos deuses - como tudo no mundo terrestre, que haveria “uma *diferença contínua* entre a humanidade-guarani e os deuses”. Essa diferença contínua, que pode ser diminuída através de práticas corporais, significa que é possível deixar de ser “apenas imagem” e se “substanciar” - “uma relação entre imagem/pensamento e corpo/substância que nos é estranha.” Não há, portanto, uma descontinuidade absoluta humanos e divindades, e, para Pierri, é através da experiência sensível que se faz a comunicação entre os planos extranatural, celeste e terrestre. (PIERRI, 2015, p.43, 93-44).

Nesse sentido, o ritual e a experiência corporal aparecem como meios para tornar perceptíveis e operáveis, no plano da vida presente, as diferenças contínuas ou infinitas que existem, no “fluxo mítico”, entre humano e não-humano. “[O]s espíritos são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por

debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e espécies” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324).

Poderíamos dizer que as práticas de construção do corpo e as práticas rituais em geral também são índices de um fluxo mítico latente. Se o acesso ao *he*, por exemplo, implica uma aproximação perigosa a um domínio pré-diferenciado, marcado por diferenças internas infinitas, torna-se crucial compreender como essa abertura é modulada, estabilizada ou interrompida no próprio corpo. É nesse ponto que as formulações jê sobre corpo e princípio vital permitem pensar como a metamorfose mítica não se reinscreve apenas em performances rituais pontuais, mas se prolonga em concepções de corpo-alma, de duplo e da vitalidade, nas quais a diferença entre humano e não-humano é continuamente negociada através de regimes corporais específicos.

2.2 Corpo-alma jê

o sangue é o axé de tudo quanto respira
(provérbio referido por A. B. Ellis)¹¹

A seção anterior tratou do mito e do ritual como regimes de metamorfose que modulam a diferença entre humanos e não-humanos. Resta compreender como essa diferença não permanece confinada a performances rituais ou a um tempo mítico excepcional, mas se prolonga na própria constituição cotidiana dos corpos. É sob esse aspecto que abordo algumas formulações etnográficas sobre noções jê de corpo e princípio vital nesta seção. As seções seguintes abordam a continuidade entre corpo, alma e conhecimento, através do resguardo; e as práticas de nomeação como práticas de ritualização.

A noção jê de *karõ* (e termos associados) é designada como um princípio vital que habita tudo, sai do corpo na morte, e, temporariamente, no sonho e na doença. O termo se aplica também à imagem

¹¹ Provérbio referido por A. B. Ellis em *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa* (1894), mencionado por Barbosa Neto (2012).

do corpo, entendido como um duplo, responsável pela animação e vitalidade do corpo. (Chiara, 1990; Carneiro da Cunha, 1987; Coelho de Souza, 2002). Esse princípio ou alma aparece com alguma variação de nome e de sentido entre outros povos Timbira e Jê, de acordo com Coelho de Souza (2002).

Para os Suyá, também tudo tem "garon" . Entre os Apinayé, tudo tem karõ, exceto a terra e a água. Para os Xikrin (kayapó), segundo Coelho de Souza, o karon é algo que homens e animais têm, mas as plantas não. Entre os Gorotire e Kubenkraken, também Kayapó, tudo o que vive tem karon, inclusive as plantas. Para os Kayapó, karon nem sempre é o princípio vital de *alguma coisa*, podendo existir como uma entidade puramente espiritual, o termo mekaron significa aquilo que sempre foi espiritual, e também tudo que é “sobrenatural, santo, ou simplesmente inexplicável”. (Seeger; DaMatta; Lukesh *apud* COELHO DE SOUZA, 2002, p. 535).

Karõ, de acordo com Carneiro da Cunha, designa o “princípio pessoal que perdura depois da morte”. Eventualmente ausente, durante os sonhos, quando vaga fora do corpo, ou durante a doença. O termo é traduzido, ainda segundo Carneiro da Cunha, como fotografia, reflexo ou qualquer imagem do corpo, mas não é apenas uma imagem, podendo assumir um aspecto diferente do corpo e sugere o termo "duplo", “algo que remete ao objeto sem necessariamente refleti-lo”. “O karõ separa-se irreversivelmente do corpo não quando cessa o sopro, a respiração, mas quando se incorpora a sociedade dos mortos”, quando o espírito aceita a comida dos mortos e passa a conviver com eles, a partir desse ponto, a morte se torna irreversível. Se por um lado, torna-se assim dizer uma “imagem livre”, que não remete a uma forma precisa, mas que, pelo contrário, pode assumir qualquer forma, por outro, no entanto, estaria sempre ligado a alguma matéria: “o karõ nunca se acha desprovido de matéria, ele não é imagem sem conteúdo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 65-66).

As noções de corpo e alma jê correspondem a variações locais que explicitam como diferentes coletivos acionam figuras anímicas e suas articulações com o corpo. Como diz Coelho de Souza, nessas variações de sentido, existe uma diferença que é “mais de ênfase, do que de princípio”, estando nas especulações jê não como uma "questão de doutrina, mas como algo aberto à inspeção empírica” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 536-538).

O *karõ* é, então, um princípio vital-imagético que anima o corpo. Ainda segundo Souza, moralidade e corporalidade não devem ser consideradas como independentes na concepção indígena. Se a tentativa rígida de associar *karõ* a termos como “corpo” e “alma” é problemática, talvez possamos pensar como o *karõ* em relação à noção de corpo como uma “proposição articulada”. Ou seja, como o corpo articula ou é articulado pelo *karõ*? Ou seria o *karõ* algo próximo a uma faculdade capaz de operar essas articulações?

O sangue, *kaprô*, é entendido como o elemento que “fixa” a alma no corpo (Ibid., p. 559-563). O termo *ĩ*, *xikrin*, cognato do *hĩĩ* *timbira*, designa ‘carne’, e também um componente da pessoa considerado como uma espécie de ‘essência vital’, uma fonte de vitalidade que circula entre os seres “como numa cadeia alimentar” - para os Kayapó, por exemplo, assim o veado obtém seu *ĩ* da vegetação e, os humanos, por sua vez obtém o *ĩ* do veado. Para os *timbira*, segundo Coelho de Souza, nada indicaria que o *hĩĩ* tenha esse mesmo significado mas o termo entra na expressão pela qual se designam os humanos (*mehĩĩ*), a carne remeteria, então, a “ ‘jeito’, ‘corpo’ característicos, podendo inclusive referir-se figurativamente à ‘natureza’ ou ‘caráter’ de uma coisa qualquer, ou à algo - forma, composição, posição, peso”, indicando uma conexão entre força vital, corpo e carne (Ibid., p. 560-565).

O sangue e a carne são veículos de energia vital e as práticas de resguardo indicam que através da manipulação dessas substâncias, suportes dessa energia, os indígenas administram uma participação das pessoas nos corpos umas das outras.

Estar vivo é ter um corpo integrado a essa cadeia de participações. A fabricação desse corpo (...) consiste num processo ao mesmo tempo de *diferenciação* - em relação a outros tipos de corpos, não-humanos - e, *identificação* - com respeito aos corpos dos humanos que são os parentes imediatos dessa produção (os pais) (Ibid., p.565).

2.3 O corpo expandido do resguardo e o conhecimento corporificado através da intenção

Nos trabalhos seminais, “A construção da pessoa” (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO,) e “A fabricação do corpo nas sociedades Xinguanas (VIVEIROS DE CASTRO,), a corporalidade é defendida como um aspecto central para a concepção de pessoa ameríndia, não se limitando a um simples suporte para identidades e papéis sociais, ela é o próprio meio que articula significações, não sendo possível distinguir entre processos sociais e fisiológicos. “O corpo é *imaginado* em vários sentidos pela sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p.32, grifo original). A fabricação é ligada à ideia de metamorfose: uma transformação que reintroduz o excesso e imprevisibilidade na ordem humana, como vimos, a partir da incorporação de uma série de potências não-humanas. A distinção natureza/cultura não faz sentido nesse processo, uma vez que os processos ditos “culturais” que conformam esse corpo se dão através de qualidades “naturais”, adquiridas de outras espécies. São características específicas de animais que são incorporadas, podemos dizer, *ritualmente*, na fabricação da pessoa. Ou seja, a construção do corpo ou da pessoa não se dá a partir de um substrato cultural indiferenciado mas de relações específicas entre espécies.

As práticas de resguardo e as técnicas de construção, permitem entender a concepção de corpo ameríndio como um *corpo expandido*, compartilhado com outros humanos e outros seres por meio de ações, imagens e virtualidades que são continuamente engendradas no devir relacional das práticas culturais (Melatti, 1978). Vista a partir de Roy Wagner, a “cultura” não é um conjunto estático de formas que moldam o corpo, mas o processo inventivo pelo qual uma coletividade se diferencia e “redobra” o mundo, criando relações, figuras e correspondências que, ao mesmo tempo, podem se estabilizar e se transmutar. A corporalidade ameríndia pode então ser lida como o campo privilegiado dessa invenção: não um receptáculo de significados, mas o operador que, ao incorporar potências não-humanas, engendra novas distinções e desloca continuamente as fronteiras entre interior e exterior, humano e não-humano, pessoa e ambiente. Nesse sentido, a fabricação do corpo ressoa com o movimento wagneriano da “invenção”: um trabalho de diferenciar e reapropriar forças que nunca são totalmente próprias, mas que passam através do sujeito e o refazem. Assim, a corporalidade aparece menos como unidade identitária do que como variação, modulação e metamorfose. O corpo “forjado” nas práticas rituais e nas práticas de resguardo ameríndias não é

uma substância, senão uma sujeita a transformações, como um campo de intensidades onde se atualizam e rearranjam a pessoa e mudam sua perspectiva no cosmos.

Para os Krahô, as práticas de resguardo são uma das principais formas de fixar o conhecimento no corpo. Nas palavras de Creuza Krahô, o resguardo é “a forma de guardar no corpo, na pessoa, a sua memória, quem você é”:

Ao longo da vida, a pessoa Krahô deve realizar muitos resguardos, entendidos aqui como práticas de cuidado com o seu corpo, a maneira correta de viver, de se alimentar, manter relações sexuais, planejar filhos, realizar suas atividades diárias que devem seguir regras para que a pessoa se fortaleça, ou seja, fortaleça seu corpo e não fique doente. Se a pessoa não faz o resguardo, ela não saberá mais quem ela é, não terá memória, pois para guardar os ensinamentos e o jeito certo de ser Krahô, a pessoa tem que viver, ouvir, praticar, falar, compartilhar. Esse conhecimento não está nos livros. (PRŨMKWÿJ KRAHÔ, 2017, p. 7)

O resguardo de plantio do milho é o mais complexo e elaborado. A maioria dos resguardos ligados ao plantio são feito pelas mulheres:

Você não pode dormir com o seu marido, você não pode ficar com ele, você não pode comer todas as coisas que vem e que o povo usa. Você tem que proteger teu corpo, pro teu sangue ficar limpo, teu corpo ficar limpo pra tua produção ser legal com você. A gente considera nossas roças como família. Por que isso? Por que as coisas falam. (fala de Creuza Prŭmkwÿj Krahô *apud* MORIM DE LIMA, p. 99)

Entre os Krahô, o ciclo agrícola do milho *pôhypej* (“belo e bom”) é regulado por um rigoroso resguardo análogo aos períodos de abstinência pós-parto ou de iniciação: durante as semanas que precedem e sucedem o plantio os agricultores obedecem a proibições alimentares (evitam carnes de

tatu, tamanduá, macaco, raposa, seriema, vísceras, mel e qualquer gordura), mudam o modo de preparar a comida (somente na brasa, nunca no moquém) e suspendem certos trabalhos manuais, porque se acredita que o “comportamento frágil” desses animais ou o “excesso de óleo” dos frutos se projeta nas plantas, fazendo-as tombar, afinar ou murchar; paralelamente, mulheres menstruadas ou em outro resguardo não podem entrar na roça nesse momento. O pé de milho, como as pernas humanas, precisa “firmar-se” no solo. Essas restrições articulam a fisiologia dos corpos com a sazonalidade do Cerrado: ao modular dieta, sexualidade, gestos e fala, o resguardo sincroniza a vitalidade humana com a energia do território e dos seres não-humanos que habitam a roça, de modo que o milho cresce “feliz e forte” porque é continuamente animado, cantado e tratado como parente - uma pedagogia que, como lembra Creuza Prũmkwỳj Krahô, estende às roças o mesmo regime de cuidados corporais aplicado a mães, pais e crianças (MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; PRÛMKWỲJ KRAHÔ, Creuza; ALDÉ, Veronica, 2020).

A lógica dos resguardos, como o pós-parto ou por doença, revela uma continuidade corporal entre os parentes próximos, que Melatti já havia notado: “seu corpo se estende de alguma forma pelos corpos de seus filhos” (MELATTI, 1978, p. 60), de maneira que as ações de um tem efeitos no corpo do outro. Essa potência agentiva se estende também aos alimentos, como é ressaltado também no caso da alimentação guarani e seu papel na maturação corporal. Existe, então, a noção de que a pessoa incorpora as características do ser que come, especialmente em períodos liminares, “quando as fronteiras corporais estão fluidas e abertas”. Como é o caso de nascimentos, doença e morte, quando os únicos alimentos consumidos são justamente as variedades de batata-doce enxutas, o milho *pohypej* e a macaúba (MORIM DE LIMA, 2016, p. 99-100).

Como Creuza Prũmkwỳj mostra, sem cumprir esses protocolos, a pessoa “não saberá mais quem é, não terá memória”, daí a centralidade das velhas “mulheres-cabaças”, guardiãs míticas do conhecimento, que coordenam transições individuais e, ao mesmo tempo, garantem a circulação da vitalidade entre humanos e plantas através dos cantos¹². Além do resguardo pós-parto, os homens, por exemplo, entram em resguardo para se tornarem cantores ou pajés, um processo que frequentemente envolve o adoecimento. As práticas de resguardo podem ser consideradas como caso de “tecnologia ritual” - a própria Creuza Prũmkwỳj associa os resguardo ao ritual -, ou seja, um

¹² Entre os Mbyá, “o ritual é um ato de escuta especial, cujo principal objetivo, segundo os informantes, é lembrar” (MONTARDO, 2009, p. 218)

conjunto de procedimentos formalizados e socialmente transmitidos que operam transformações nos modos de existência, nas capacidades do corpo e nas relações entre humanos e não-humanos. Coelho de Souza, aponta que o resguardo indica que a consubstancialidade dos parentes é um produto de relações, estas são efetivadas pelo resguardo:

[Fica] abundantemente claro que a diferença/identidade “substantiva” entre as partes – a conexão física – é vivida pelos índios como uma função dessas relações. Isso – a noção de que a identidade de substância é uma função das relações e não o contrário – me parece iluminar um aspecto muitas vezes notado mas pouco explorado das práticas de resguardo, a saber, seu caráter tentativo, “experimental”. Muitas vezes, parentes mais distantes (co-genitores, avós, meio-irmãos) passam a obedecer as restrições apenas se há agravamento do estado do doente; ou então, dada uma certa distância, o incesto pode ou não produzir as consequências temidas – é preciso testar para saber. (...) É para esta construção/reconstrução que se dirigem ordinariamente os esforços dos agentes; é a construção do parentesco que constitui o objeto de sua ação (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 611).

Segundo Creuza Prũmkwỳj Krahô, “vivê-lo [o resguardo] ao longo do tempo e finalizá-lo tem o intuito de produzir uma renovação na comunidade e na vida da pessoa”. A pessoa, assim, passa a ter outro corpo e ser capaz de viver e fazer outras coisas. A pintura corporal, o uso do Crow (tora de buriti) e as músicas Krahô, diz Creuza, são três pilares centrais em todo resguardo. A pintura e o resguardo são indissociáveis, e cada pintura tem um animal, planta, canto e proteção específicos. (PRÛMKWỲJ KRAHÔ, 2017, p. 22-3)

Após ter seus quatro filhos, um homem se pinta com a pintura do gavião ou do urubu, ao longo do seu tórax e braços. Seu joelho tem a marca da onça. O homem está vivendo o resguardo do quarto filho que se relaciona com a entrada no envelhecimento. Está partindo para a velhice. Cada fase da vida de um homem está relacionada com um grafismo que ele deve manter em seu corpo cotidianamente. Esse grafismo protege seu corpo para não adoecer, quando estiver andando no mato, contra o ataque dos mortos e de criaturas da mata, também, protege o corpo de seus filhos. Ao olhar esse grafismo, criaturas da floresta saberão que o homem e sua família estão protegidos (PRÛMKWỲJ KRAHÔ, 2017, p. 44)

Shiratori (2013) diz algo parecido, quando diz que o potencial transformativo da alma, a parte da pessoa que se destaca parcialmente durante o sono, permite a essa parte da pessoa mudar suas afecções no resguardo e passe a ser percebida de outras formas por outros seres (2013, p. 32)¹³. E ainda que, se no sonho ou na doença, podemos considerar que a alma “se descola” do corpo em alguma medida, o sonho como uma “vida independente da alma” deve ser considerada com reserva diante das práticas de resguardo, que indicam uma interação íntima e complexa entre corpo e o princípio anímico (Ibid., p.30).

Uma mulher que teve o primeiro filho, por exemplo, não deverá cozinhar para ninguém além dela mesmo e o filho. “Nas mãos estão contidos os saberes femininos e conhecimento sobre os modos de produção da corporalidade feminina e da criança. Dessas mãos se produz a vida na comunidade”. Com o “amadurecimento do pensamento”, as aniciãs adquirem outro ritmo e outra qualidade de gesto. Elas direcionam o movimento das mãos para o cuidado das crianças, preparando o alimento dos mais novos. Tudo que tocam é considerado limpo e livre de contaminação, pois suas mãos carregam a sabedoria mehi que vêm com a maturidade (PRŨMKWÿJ KRAHÔ, 2017, p. 39, p. 42).

Algumas músicas apenas cantores e cantoras conhecem. Eles precisam ter memória para guardá-las, e para isso usam sangue de animal, folhas de uma planta do cerrado, lavam bem a cabeça e depois limpam os ouvidos com penas de papagaio, nunca com algodão. Assim preservam a memória e não a perdem. O resguardo da memória do cantor é difícil de cumprir, e por isso existem poucos cantores. Enquanto o cantor deve conservar a música e a memória em seu corpo, o pajé não canta, porque não pode ter a memória carregada; ele precisa mantê-la limpa, livre, sem preocupações. Seu resguardo o prepara para ouvir os mortos, as plantas, os animais - sendo que estes últimos lhes indicam quais remédios usar (PRŨMKWÿJ KRAHÔ, 2017, p. 85, p. 115).

Para Pierri (2015), tanto as restrições alimentares dos resguardos quanto os “remédios de mato” operam por “transferência de afectos”. Pierri prefere o termo ritual terapêutico a “etnomedicina”, uma vez que tais práticas excedem o domínio patológico e envolvem além dessa transferência de

¹³ Tomando o caso dos Wari, a partir de Vilaça, 1992, p.56.

afetos, negociação xamânica com subjetividades não-humanas. A partir de Taylor (1998), Pierri caracteriza a concepção do corpo Mbya como “antiorganicista”: o corpo é visto como um feixe de afecções incorporadas a partir de outros corpos e jamais encerrado num organismo autônomo. Esse **corpo-imagem** é “[u]ma imagem, entretanto, que transmite capacidades e afecções através de substâncias ou da replicação de comportamentos e, portanto, uma imagem plenamente material”. (PIERRI, 2015, p. 180-184)

2.3.1 *Corpo e imaginação na medicina - uma ecologia de práticas*

Faço aqui uma breve digressão para considerar as práticas de resguardo e de construção do corpo em relação às práticas biomédicas, a partir do que Isabelle Stengers chamou de “ecologia de práticas”. A proposição cosmopolítica de Stengers fundamenta-se na necessidade de "civilizar" os modernos: transformando o mundo moderno em um que coexiste com outros múltiplos mundos.

A proposição cosmopolítica de Stengers não se opõe à ciência nem ao racionalismo, ela aponta, na verdade, para a necessidade de uma descrição mais precisa e justa das práticas. O conhecimento científico, assim como outras práticas, é construído pela ação humana e isso deve ser não só reconhecido como valorizado. Para Stengers, é preciso aprender a fazer política em meio a multiplicidade, o que exige “um desejo pela verdade que não exigiria que eles reivindiquem (...) acesso a uma verdade que transcende todas as outras” (STENGERS, 2010, p.10–11).

Para Stengers, um mundo onde caibam muitos mundos precisa de uma ecologia de práticas que não gere uma planificação das práticas, o que seria “vertiginoso”, nem uma postura meramente “tolerante”, de indiferença e superioridade (STENGERS, 2010, p.375). A distinção indevida entre o dado e o feito nas práticas científicas, entre a agência humana e não-humana, seria o ponto central da equivocação moderna sobre o mundo - a ciência também é feita através de uma intra-ação, para usar o termo de Barad.

A ecologia de práticas deve criar as condições para que as práticas sejam apresentadas de maneira que leve em consideração a existência de um lugar outro, um lugar não compartilhado, o exterior

desconhecido por uma prática, a alteridade que a existência de outras práticas representa, e que impõe a essa ecologia o real cosmopolitismo pretendido por Stengers. A cosmopolítica precisa do desconhecido, da hesitação perante o que não se sabe, o desconhecido que deve ser positivado e deve servir para delimitar as práticas.

Segundo Stengers, o modelo de validação das práticas científicas se complexifica enormemente com a introdução do corpo humano como objeto de estudo. Em “A guerra das ciências”, Stengers aponta a incapacidade moderna de lidar com a instabilidade representada pela noção do *pharmakon* – uma substância que pode tanto curar quanto matar. Nossa civilização, ela diz, é marcada pela “intolerância da nossa tradição frente a esse tipo de ambiguidade. Nós exigimos um ponto fixo, um fundamento, uma garantia”, uma distinção estável entre as coisas (STENGERS, 2010, p. 29–30).

A ciência moderna, como a física, se consolidou como uma prática moderna e racional ao conseguir constituir leis a priori que podem ser comprovadas empiricamente, o que não aconteceu na medicina. O que torna a medicina um campo muito particular dentro das práticas modernas, segundo Stengers, é o fato de que o problema da influência não pode ser totalmente suprimido. Daí a indústria farmacêutica precisar fazer testes para determinar a taxa de efeito placebo para cada medicamento: não existe uma teoria científica que possa prever a priori o funcionamento dos medicamentos (NATHAN; STENGERS, 2018, p. 90).

Apesar de apenas reconhecer esses efeitos da sugestão negativamente, a medicina moderna não pode erradicar o efeito da influência, o que Stengers chama de efeito da imaginação. Isso tem uma implicação importante: o corpo humano não é uma testemunha 100% confiável, do ponto de vista científico moderno, ele pode se curar por sugestão, o que para a medicina moderna é “o motivo errado”. A arte da cura envolve a imaginação e o efeito placebo impossibilita a pretensão de previsibilidade da ciência moderna. Por depender de métodos empíricos de avaliação, e não um teoria a priori, a medicina não tem o poder de gerar uma conclusão inequívoca. É possível imaginar múltiplas causas concorrendo para um resultado, e as causas morais (imaginação) podem agir juntamente com causas “físicas” para gerar um resultado (Ibid., p.97).

A imaginação não se permite ser reduzida a zero em condições experimentais, ela é uma variável impossível de se controlar ou medir. “Se o corpo tem, portanto, esse poder iniciatório, se ele intervém ao invés de se submeter ao experimento que é montado, ele não pode mais ser definido

como condição de prova (...), o corpo vivo é um obstáculo aos procedimentos de prova” (Ibid., p.110–113).

A ciência, para Stengers, tem negado ou ignorado a capacidade espiritual da mente de criar seus próprios significados. “Por que devemos perder a esperança de um futuro no qual essa capacidade se tornaria uma de muitas variáveis?”. Para ela, isso não seria uma suposição mística, mas seria supor que o corpo humano não satisfaz as condições necessárias para os requisitos experimentais. Significaria apenas que certas “causas” não podem ser medidas como “variáveis”, não podem ser simplesmente colocadas em ação deliberadamente pelo experimento, o que seria natural dado o nível de complexidade do corpo vivo (Ibid., p.114).

A partir da perspectiva da biomedicina, o placebo é algo a ser combatido, não entendido. Mas se a cura é real, por que a medicina se ocupa apenas em contorná-lo? Curar-se pelas “causas erradas”, como diz Stengers, é como entendemos a cura pela imaginação, uma atribuição equivocada de irracionalidade a práticas de influência (Ibid., p.118).

Assim, enquanto, para Stengers, o corpo vivo ameaça o regime de prova científico ao introduzir ambiguidade e variáveis ligadas à imaginação, nos mundos indígenas o corpo é precisamente o locus onde se deve aprender a articular, ou ser afetado por, forças, cantos, imagens e agentes não-humanos. É impossível separar causa física e causa moral. Ao desnaturalizar o ideal moderno de um corpo passivo e mensurável, Stengers possibilita também que reposicionemos as práticas rituais, nas quais a imaginação (não no sentido de invenção subjetiva, mas de construção cultural) pode ser entendida como parte fundamental das técnicas a serem desenvolvidas, em sua potência relacional e de transformação.

Assim, se o resguardo evidencia como a fabricação do corpo opera por regimes de modulação da participação, calibrando a abertura constitutiva do corpo a diferentes potências e relações com outros seres, a nominação opera como um dispositivo de inscrição posicional, ou indexical, redistribuindo o sujeito em redes de prerrogativas, riscos e relações. Nomear não apenas atribui um signo, mas ativa um conjunto de agências que, a um só tempo, pressupõe e constitui um corpo capaz de sustentá-las. Resguardo e nominação entendidos como uma prática ritual, ou de ritualização, reconfigura, a partir do corpo, as condições mesmas de visibilidade e eficácia da ação. O corpo

emerge, assim, como meio no qual se estabilizam capacidades e limites, tornando operável a circulação entre domínios humanos e mais-que-humanos.

2.4 Nomeação

2.4.1 *Aspecto ritual do nome jê*

A nomeação entre os povos jê é descrita na literatura (MELATTI, 1978; COELHO DE SOUZA, 2002) como um processo que funciona como marcador e operador de relações: demarca uma posição social e prerrogativas rituais. O nome é parte de um sistema de transmissão controlada que articula idade, gênero, metades e redes de parentesco ampliado. Ele insere a pessoa em circuitos específicos de reciprocidade, cuidados e prerrogativas rituais: receber um nome implica receber protetores, obrigações e expectativas de comportamento, e está ligado a transformações corporais e estéticas (pintura, cabelo, resguardos, ornamentação). A nomeação geralmente não é um evento isolado, mas um processo contínuo: nomes podem ser substituídos e acumulados ao longo da vida. Nos grupos Timbira, os nomes classificam a pessoa em amplos ciclos cerimoniais e estruturam relações entre padrinhos/madrinhas e afilhados, compondo redes que incluem outras espécies (ALDÉ, 2025). Entre os Krinkati, o nome os diferencia dos "índios selvagens" que, como os animais, "não têm nomes". Um bebê que morre antes de receber um nome é "socialmente não existente", e será chorado sumariamente. Essa não-existência social pode comprometer a vitalidade da pessoa, entre os Kaingang do Xapecó afirmam que a criança deve receber um nome até três dias após o nascimento, ou pode vir a falecer, se a criança não tem nome, "ela não é gente". (LEA, 1992, p. 133; VEIGA, 2000, p. 111 *apud* COELHO DE SOUZA, 2002, p. 569).

O nome também implica riscos. Segundo Demarchi, entre os Mebêngôkre-Kayapó, a pintura seria responsável por não permitir que as agências dos nomes e objetos cerimoniais colocados sobre o corpo penetrem em seu interior, o que poderia provocar a morte. A beleza é perigosa, e a pintura com jenipapo bloquearia a possibilidade de outros karõ (ou o karõ de outros) penetrarem a pele. Ela

é assim parte importante dos procedimentos que preparam a criança para, no momento ritual, receber o lado “alma” do nome - sua reconexão a seus antigos donos (DEMARCHI, 2013, p. 263).

Para os Xavante, só depois de alguns meses, quando o corpo cresce e fica mais “duro” e mais resistente é que o nome não lhe causará doença. Para os Kayapó, os nomes (cerimoniais) “bonitos” são também excessivamente potentes para crianças pequenas, que devem receber um nome “feio” nos primeiros meses de vida. Para Coelho de Souza, a periculosidade dos nomes está ligada à sua origem animal. No mito kayapó, por exemplo, certos nomes foram obtidos por um xamã dos peixes, e no presente, xamãs continuam a obter nomes dos donos de animais em suas viagens noturnas. Dado o perigo das potências animais, crianças xikrin adornam-se com versões vegetais de ornamentos normalmente feitos de materiais animais para os adultos. Para os Suyá, os nomes também vêm do exterior. De acordo com o mito, de um inimigo capturado no mundo subterrâneo (LOPES DA SILVA, 1986, p. 67; TURNER, 1966, p. 171; SEEGER, 1981, p. 61 *apud* COELHO DE SOUZA, p. 569–571).

Aldé (2025) apresenta também a nominação como prática constitutiva da pessoa em redes multiespécies, a partir de um material apresentado por sobre o sistema onomástico krahô, na medida em que ele explicita que a origem dos nomes não é formulada em termos estritamente humanos. Ao narrar a história da chamada “Velha senhora”, Gregório Hühtê Krahô lhe descreve um episódio fundador no qual os seres do Cerrado se apresentam sob a forma de coletivos de gentes, cada qual responsável por transmitir seus próprios nomes, características e modos de relação. “(...) [C]ada uma das espécies veio ter com ela em forma de gentes-Wacmêjê e gentes-Catâmjê; cada qual se apresentou repassando as informações e orientações necessárias sobre si mesmo, seus nomes e as redes ecológicas das quais faz parte; foi dessa fonte originária que vieram os nomes pessoais que estruturam o Sistema Onomástico que segue vivo nas Aldeias Krahô” (ALDÉ, 2025, p. 275).

Os nomes são, então, saberes recebidos diretamente de outros seres, junto com orientações sobre seus modos de existência e sobre as relações que sustentam o Cerrado como um mundo vivo. Nomear, nesse contexto, implica participar de um regime de circulação de conhecimentos no qual espécies e pessoas se reconhecem como agentes dotados de palavra, intenção e capacidade de relação.

O caráter relacional do sistema onomástico é reiterado quando Gregório Hũhtê compara o conjunto dos nomes a um corpo vivo, no qual cada elemento ocupa uma posição singular em relação aos demais. A analogia entre onomástica e corpo-organismo opera no registro de uma dinâmica relacional: assim como as espécies não existem isoladamente, mas em interação contínua no Cerrado, os nomes só fazem sentido enquanto circulam, são conhecidos e acionados coletivamente. Essa circulação aparece explicitamente na fala de Gregório Hũhtê, quando ele afirma:

“O conjunto de nomes que circula, dele ou dela, é pra todas as pessoas conhecer e chamar; então a gente tem esse nome biológico que é da natureza mesmo, essa ligação nos envolve (...)” (GREGÓRIO HÛHTÊ KRAHÔ, 2022, *apud* ALDÉ, 2025, p. 291).

A nomeação aparece, assim, como uma prática que envolve as pessoas em redes de relações vitais que constituem o mundo vivo, que incluem plantas, animais e outros seres do território, redes nas quais nome, pessoa e Cerrado estão coimplicados.

Em seu trabalho de 2002, Coelho de Souza, trata da nomeação como tendo um “duplo aspecto”.

Um aspecto corporal, onde a nomeação, através dos laços de parentesco, “objetifica as relações que fabricaram a pessoa como Humano”. As relações de parentesco, que resultaram e resultarão dos laços criado pela nomeação, representam um lastro físico ou corporal da nomeação. De outro lado, essa “roupa” que o nome confere à pessoa conecta as pessoas às esfera cerimonial, “onde se reencena e reconvoca o regime metamórfico do mito”. O aspecto “alma” ou cerimonial da nomeação, para Souza, funcionaria como a instituição de um ponto de vista outro que contra-institui um sujeito, sendo os vários pontos de vista instituídos pelos nomes parte do que determina a posição desse sujeito (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 581). Esse aspecto da nomeação é essencial à “recriação ritual do *socius*”, uma reprodução que é necessariamente uma transformação e que guarda relações íntimas com a mitologia (Ibid., p. 573).

Para Coelho de Souza, enquanto o aspecto “corpo” da nomeação insere a pessoa em redes de parentesco; o aspecto “alma”, a nomeação entendida como “vestimenta cerimonial”, faz parte da criação da ativação da pessoa como sujeito numa esfera mais ampla. A prática ritual associa a pessoa a outros, especialmente aos mortos e a seres míticos, fazendo do “portador um protagonista

mítico, um ancestral, um personagem ritual, um animal”. A prática ritual, ao gerar um processo de transformação e reprodução do socius, reatualiza um estado mítico que coloca as pessoas em contato com potências agentivas mais-que-humanas (Ibid., p. 581).

Apesar de esses dois aspectos designarem, em Souza, menos substâncias ou domínios separados do que modos heurísticos, é interessante notar que parte da literatura dos anos 1990 e 2000 privilegia o aspecto corporal do ritual. No contexto do presente trabalho, essa distinção analítica de Souza convida a pensar a nomeação e suas prerrogativas rituais como operações que inscrevem o sujeito em redes de relações que se atualizam no corpo e podem servir para “formá-lo” ritualmente, ou ritualizá-lo.

Nesse sentido, seria possível pensar a nomeação como uma prática ritual em si mesma, no sentido que é essa uma das maneiras pelas quais os corpos rituais são formados, ou ritualizados, levados a ocupar um lugar e ganhar determinada agência numa rede de relações. Essa noção de ritualização corporal se ampara parcialmente na leitura de Bell, para quem a ritualização é um processo, através do qual, a própria prática ritual cria um corpo social ritualizado, um corpo dotado da capacidade de mobilizar, em contextos sociais mais amplos, os esquemas internalizados a partir de *ambientes ritualizados*.

Bell concebe a ritualização como um processo *prático-formal*, ou seja, ela não descreve o ritual como um conjunto de símbolos a serem interpretados, mas como uma maneira específica de agir, um modo de organizar práticas que produz distinções, hierarquias e efeitos (com uma ênfase na autoridade, sendo seu objeto de estudo principal a religião). “Formal” aqui não remete a uma forma simbólica abstrata, mas a uma *estruturação diferencial da ação*: é pelo arranjo de gestos, posições, repetições, contrastes e ênfases que a ritualização cria um campo de diferenças entre o que é marcado como ritual e outras atividades do cotidiano. Já, “prático” indica que esses efeitos não dependem da consciência reflexiva dos participantes; ao contrário, são efeitos incorporados como *disposições*, um “senso ritual”, que emerge da própria participação reiterada. Assim, a ritualização é uma estratégia que gera e reproduz esquemas de percepção através da ação, modelando corpos e produzindo agentes capazes de reconhecer e replicar distinções. Em vez de explicar o ritual por significados prévios, Bell está interessada no aspecto prático-formal da ritualização, que fabrica as

diferenças que depois parecerão intrínsecas, instaurando sujeitos e ordens sociais por meio desse fazer.

A “maestria ritual”, para Bell (a partir de Bourdieu), não seria o resultado de um aprendizado técnico, mas um saber tácito e incorporado, que se evidencia na habilidade de reorganizar situações não ritualizadas de forma a torná-las congruentes com os esquemas ritualizados, conferindo-lhes a capacidade de moldar percepções. Acho que essa concepção pode ser aproximada do que as etnografias indicam, mas elas vão além. O que as etnografias apontam como maestria ritual nem sempre exclui um aprendizado técnico, que Bell contrapõe a um “saber tácito”, um “senso” ritual incorporado como *habitus*. Acho que as etnografias aqui analisadas mostram que, enquanto o saber ameríndio tem de fato um aspecto corporal ou incorporado, ele não é por isso menos “consciente” ou técnico como pode parecer em Bell.

Não me parece possível dizer que o conhecimento incorporado é reproduzido de maneira não reflexiva e não consciente, ou se essa é a melhor forma de formular a questão. Bell defende que esses processos levam os participantes a “acreditar” que certos efeitos vêm de fora quando na verdade são eles mesmos que os estão produzindo através do ritual. O que essas etnografias apontam, me parece, é que, em primeiro lugar, nesses contextos, o conhecimento - qualquer conhecimento que valha a pena - é ou deve ser inscrito no corpo. É no corpo que o próprio entendimento e a memória são fixados. De forma que ao invés de entender a ritualização a partir da oposição entre um conhecimento técnico e um tácito, podemos pensar que determinadas técnicas coletivamente elaboradas por esses povos realizam operações que excedem um conhecimento discursivo, e que, justamente, por serem incorporadas, operam de outra forma, mas isso não significa que sejam menos conscientes ou tecnicamente elaboradas. É um conhecimento *conscientemente corporal*, porque o corpo é o locus do conhecimento. Um segundo ponto, que se depreende do primeiro, é que a ideia de que os esquemas criados são recebidos de volta pelo sujeito “como se” tivessem se originado fora, parte de uma pressuposição de certa ingenuidade por parte dos praticantes. Por mais que a teorização antropológica não se limite a reproduzir uma exegese nativa, esse modelo tende a subestimar a eficácia como resultado técnico e intencional de procedimentos socialmente construídos e transmitidos (mesmo quando não há uma explicitação discursiva): uma imaginação operatória, que indexa o corpo a certas relações e estabiliza, ainda que

provisoriamente, um regime de perspectivas que rearticula corpos e percepções e, com isso, reconfigura modos efetivos de experiência.

De qualquer forma, Bell cria uma teoria sofisticada da ritualização. Ela geraria esquemas de oposição e hierarquização, que mantêm o processo de significação numa cadeia de diferenciação e remissão constante, em oposição a um processo que pretende esgotá-lo. Os esquemas criados, através das ações e imagéticas rituais, efetuariam essas distinções e as imprimiriam no corpo, produzindo sujeitos que são agentes ritualizados. Esse processo seria, portanto, circular: ritualiza-se para formar sujeitos capazes de ritualizar (BELL, 2009, p. 106). Esses esquemas seriam corporificados através de procedimentos de repetição diferencial, da instauração de uma temporalidade específica criada pela ritualização e pela disposição prática, ou “senso ritual” incorporado. Ainda sim, a eficácia aparece como efeito de exterioridade, que, em última instância, remonta a uma ilusão: os esquemas “parecem” exteriores e, portanto, reais e são, então, incorporados como tal. Podemos pensar, por outra via, que, nos contexto em questão aqui, as práticas de resguardo e nominação (além dos próprios eventos rituais com seus cantos, pinturas e danças) são práticas de ritualização corporal, nas quais esses esquemas são inscritos no corpo porque envolvem, como diz Souza, um reposicionamento dos sujeitos numa rede de agências, objetificam relações e redistribuem pontos de vista, que têm efeitos não só perceptivos mas ontológicos. Ou seja, não implicam ausência de técnica ou de consciência, implicam outro regime de consciência e conhecimento, no qual saber é saber fazer-corpo.

De qualquer forma, num plano perceptivo e cognitivo, o processo de significação ritual, para Bell, envolve um deslocamento contínuo do sentido e da finalidade, um *diferimento* que nunca se conclui. A eficácia da maestria ritual residiria justamente nessa circularidade produtiva e nesse adiamento constitutivo, que tornam o ritual uma prática estratégica de ordenação e diferenciação, sem jamais fixar definitivamente seu significado (Ibid., p. 107-108).

Seria possível, em alguma medida, deslocar a teoria de Bell de uma teoria da formação disposicional do corpo ritualizado para uma teoria das condições práticas de inscrição de perspectivas ontológicas,

tal como descritas por Coelho de Souza na nominação? Coloco a questão com um objetivo heurístico e não conciliatório, já que teorias como a de Bell são construídas num registro epistemológico, mesmo quando rejeitam leituras simbólicas clássicas. O “senso ritual” é uma disposição prática, incorporada, que organiza percepção e ação; mas, ainda assim, trata-se de um modelo que permanece ancorado na ideia de que os efeitos do ritual se dão principalmente no plano da *organização* da experiência social, mobilizando relações de autoridade e hierarquização. Mesmo quando Bell se afasta do simbolismo, ela não abandona completamente a ideia de que o ritual opera sobre *como o mundo é percebido*, e não propriamente sobre *o que o mundo é*. Isto não constitui propriamente uma limitação interna da proposta - Bell não está interessada, em primeiro lugar, em o que o ritual é para os praticantes nem em que tipo de mundo ele pressupõe, mas em como práticas se tornam ritualizadas e com que efeitos estratégicos isso produz corpos, hierarquias e disposições.

Enquanto, em Bell, o produto central da ritualização são esquemas práticos (relativamente abstratos) internalizados - distinções, hierarquias, valores - que passam a orientar a ação; Coelho de Souza e Aldé, estão interessadas em *como pessoas são constituídas* através desse processo, de forma que nomes, corpos, mortos, animais e mitos podem entrar em diferentes regimes de participação. O foco não é o mecanismo formal da prática em si, mas o efeito ontológico-relacional de operações como a nominação

Podemos pensar que Bell descreve uma possível infraestrutura prática para a eficácia desses deslocamentos perspectivos: sem um corpo ritualizado - isto é, capaz de reconhecer diferenças tacitamente, responder a marcas rituais, sustentar regimes de repetição e resguardo - a operação do nome não teria como se inscrever. Isso não significa que a teoria da ritualização de Bell “explique” a operação de nominação, mas que ela oferece uma maneira de pensar *as condições práticas de possibilidade* da eficácia descrita por Souza e Aldé.

Se estou certa, a partir da leitura de Souza e estendendo-a ao aspecto ritual corporal da nominação, é possível dizer que o nome “veste” o corpo com um ponto de vista que o faz agir, sentir e existir como outro, ou em participação com outro (ancestral, animal, personagem mítico). Bell enfatiza a corporalidade como competência prática, de forma que a nomeação, a pintura e o resguardo poderiam ser pensadas como ritualização num sentido mais amplo, práticas que inscrevem esquemas no corpo *e*, como se depreende de Souza e Aldé, redistribuem os corpos em uma rede de agências humanas e não-humanas, lhes conferindo outras capacidades de participação e comunicação.

Talvez possamos pensar que o diferimento de sentido característico da ritualização descrito por Bell opere num plano semiótico referente ao *processo* ritual, enquanto a eficácia descrita por Souza, Creuza P e Aldé trate dos *efeitos* ontológico-relacionais, e que esses modos não são excludentes. Afinal, é possível dizer, a partir de Bell, que o nome não precisa “significar” algo de modo estável ou fechado para produzir efeitos reais; ao contrário, sua eficácia pode depender justamente dessa abertura, sem que isso implique um falso senso de realidade ou exterioridade. Talvez aqui esteja o papel da imaginação ritual, que não é real ou irreal, mas criadora. Se a ritualização fabrica corpos ritualizáveis, por um lado; por outro, ela fabrica posições ontológicas específicas para esses corpos, ou às inscreve de modo indexical, como direi no capítulo 3.

A fidelidade aos pontos de vista nativos não exige abandonar teorias formais da ritualização, mas deslocar o estatuto do que conta como eficácia. Em uma perspectiva ontológica, eficácia não é apenas a capacidade de organizar condutas ou produzir crença, mas a capacidade de reconfigurar relações entre humanos e não-humanos, corpos e potências, tempos míticos e situações cotidianas. Um olhar etnográfico mais atento às diferentes constituições de mundo e em oposição a uma concepção representacional objetificante do mundo - segundo a qual a distinção entre interior e exterior é fixa e anterior à percepção e à experiência -, nos indica que os rituais não são eficazes simplesmente porque produzem a “impressão” de exterioridade, mas porque são *técnicas* deliberadas de fabricação de corpos aptos a sustentar certos estados corporais que dão acesso a exterioridade de *outra forma*. Nesse sentido, teorias centradas no “senso ritual” podem ser incorporadas desde que esse senso deixe de ser entendido como a “explicação”, e passe a ser pensado como uma disposição perceptiva e imaginativa que compõe uma experiência ontológica situada.

Se Bell descreve processos formais de diferenciação e as etnografias descrevem processos de transformação ontológica, a articulação possível seria reconhecer que processos formais não são ontologicamente neutros. Repetir-imitar, resguardar, nomear, cantar, pintar, todas essas práticas e seus efeitos não apenas *organizam a* experiência, mas instituem relações efetivas, criam experiências e condições de mundo, ou seja, a forma e a prática já são, em certos contextos, ontogênese.

2.4.2 A alma-palavra e maturação corporal guarani

Podemos dizer, então, que a nomeação, entre os jê, tem um aspecto “alma”, sem que isso deixe de ter implicações corporais e sem que o corpo-alma se limite ao estritamente humano, uma vez que é constantemente produzido a partir de e em relação com potencialidade não-humanas. No que diz respeito aos nomes, entre os povos guarani (especialmente Mbya), palavra e alma são noções intrinsecamente ligadas. *Nhe’ẽ* designa um princípio vital-comunicativo que designa a própria condição de alguém *ser pessoa* e permanecer “assentado” neste mundo. Por isso, a nomeação é um operador cosmológico: insere a criança numa rede de parentesco que inclui as divindades e estabiliza sua permanência corporal e moral. Daí a importância do batismo, que articula ao mesmo tempo nomeação e consagração de alimentos: ao “batizar” pessoas e cultivares, fabrica-se condições de circulação e cuidado entre deuses e humanos.

Os termos *ñe’ẽ* e *ayvu*, segundo Montardo, dependendo do grupo guarani, tem o sentido de alma, voz, vida ou palavra. Entre os Mbya, *ayvu* designa linguagem e *ñe’ẽ* é alma; nos grupos do Mato Grosso ocorre o inverso. Traduzido por Cadogan (1959) como “alma-palavra”, *nhe’e* designa um princípio agentivo que singulariza os diferentes tipos de sujeitos que habitam o cosmos guarani. É o *nhe’ẽ* que funda capacidades específicas de compreensão e ação e, a partir delas, distintos regimes de afecção, isto é, modos de afetar e de ser afetado. Embora exista uma matriz comum do *nhe’ẽ*, fundada no compartilhamento da língua, essa matriz é modulada pelos nomes, que são enviados a partir de do domínio divino e associados a distintas divindades, o que implica que a distinção entre os seres e grupos nominados representam diferenças ontológicas, variações nos modos de ser, perceber e agir no mundo (MACEDO, 2012, p. 360).

A linguagem é aprendida ouvindo pássaros, cordeiras, árvores e pedras, porque “tudo o que vive tem *ñe’ẽ*”. Para Montardo, “*ñe’e* e *ayvu* são linguagem e vida, no sentido de que a vida implica comunicação”. O conhecimento é sempre adquirido em um contexto comunicativo, que pode ser verbal, visual ou musical, ou uma combinação desses aspectos (MONTARDO, 2009, p. 141-142). Montardo enfatiza que o sentido desses termos não se restringe a “palavra”, como registrado nos primeiros dicionários, mas tem um aspecto musical e ritual. Segundo ela, a palavra-alma guarani está intimamente ligada ao canto, ganha força como palavra cantada, destacando a eficácia musical e

ritual da palavra entre os guarani. Enquanto um princípio anímico de “tudo o que vive”, ñe’e ou ayvu, essa “palavra-alma”, anima o mundo: o canto-reza e a dança são, para ela, os sustentáculos da cultura guarani.

Assim como entre os Krahô, há coisas que só são ditas em canto, sobretudo quando o xamã deseja expressar o ponto de vista dos deuses, os quais “não andam, dançam; não falam, cantam” (CHAMORRO, 1995, p. 66 *apud* MONTARDO, 2009, p. 68). Existe, segundo Pierri, uma intensa busca pelo “verdadeiro nome” das coisas, em especial dos animais, que estaria progressivamente se perdendo com o tempo¹⁴. “[D]a mesma maneira que todos os elementos do mundo terrestre encontram seus modelos imperecíveis no mundo celeste, a linguagem cotidiana (...) encontraria uma forma correspondente na linguagem ritual” (PIERRI, 2015, p. 138–139).

Essa linguagem das divindades seria, então, acessível aos Guarani sobretudo ritualmente. É como se, ao acioná-la, os Guarani restituíssem aos componentes do mundo sua conformação originária e imperecível, fazendo com que essa restituição transforme também os próprios corpos nesse mesmo sentido. A palavra, então, na cosmologia Guarani, para Pierri, “ocupa um lugar simetricamente oposto àquele admitido pela filosofia de Platão”, pois se a descontinuidade entre as ideias, formas primeiras - inteligíveis e incorpóreas -, e os objetos sensíveis - cópias imperfeitas, materiais e corpóreas - implicaria uma limitação da palavra na filosofia platônica; entre os Guarani ela assume um sentido radicalmente diferente. Isso porque na interpretação de Pierri, os modelos imperecíveis dos deuses são também corpóreos e podem ser experimentados pela experiência sensível, através dos sonhos, dos rituais e da alimentação e modo de vida adequados. E sobretudo, “porque a palavra, em sua mais alta formalização, é o lócus privilegiado para a superação da descontinuidade entre o mundo celeste dos elementos imperecíveis e o mundo terrestre, com suas imagens também corpóreas, mas perecíveis” (PIERRI, 2015, p. 139). O uso da linguagem de maneira apropriada, “as

¹⁴ Entre os Guarani, a nomenclatura tem aspectos que ligam a outras espécies, notadamente os pássaros. Não conseguirei desenvolver esse tema aqui, mas a relação entre o ñe’e (e outros aspectos da vida espiritual e ritual guarani) e os pássaros é notada em diversos trabalhos. Assim como as almas-palavras fazem a mediação entre os planos “de cá” e “de lá”, “[o]s pássaros são considerados habitantes dos dois espaços”. Odúlia, a xamã que recebeu Montardo, entoou no ritual uma fala sobre como muitos papagaios estariam descendo de “lá”, como comunicações divinas. “Eram almas-nomes que estavam vindo para que ela desse os nomes às crianças”. (Montardo, 2009: 269) Nesse horizonte, todo o esforço dedicado aos corpos infantis visa torná-los aptos à fixação dos ñe’e, as almas-palavras. (PIERRI, 2015, p. 174). Montardo diz que a “alma”, ñe’e ou ayvu, pode tomar forma humana ou de pássaro. (2009, nota 5 p.141-2) As pessoas são percebidas como pássaros e os ombros como suas asas. O ñe’e fica retido nos ombros da pessoa e no ritual, os participantes se transformam em pássaros. (MONTARDO, 2009, p. 269, p. 236)

belas palavras”, a linguagem das divindades, é uma maneira de atravessar essa descontinuidade. Desse modo, a palavra ritual realiza a ligação entre mundos, sua enunciação apropriada funciona como a própria técnica através da qual a continuidade ontológica se efetiva entre domínios diferentes. Em última instância, é pelo manejo dessa linguagem, que como Montardo ressalta, é *performada*, que os Guarani fazem nascer, no corpo e no mundo, a possibilidade de participar da forma imperecível que anima a criação.

2.4.3 *Maturação corporal e a imperecibilidade*

Segundo Montardo, os objetivos do ritual ou reza de contato com as divindades (jeroke) são: percorrer o caminho de encontro aos deuses, embelezar o corpo e protegê-lo das doenças. Uma das principais funções rituais dos cantos guarani é tornar os corpos *resplandecentes*. Montardo descreve como a xamã, que ela acompanhou, adorna as pessoas com o canto, “ela canta os adornos e os faz luzir e soar” (MONTARDO, 2009, p. 139).

Os xamãs shipibo-conibo são descritos como atuando sobre o corpo das pessoas por meio da inscrição espiritual de desenhos invisíveis: a partir de uma visão luminosa, o xamã emite melodias que, ao serem transformadas em motivos geométricos, passam a penetrar e a se fixar no corpo do paciente, instaurando de modo durável a beleza e, com ela, a saúde (GEBHART-SAYER, 1986 *apud* MONTARDO, 2009, p. 256–258).

Adornos rituais, vestimentas e prescrições alimentares têm por fim maturar o corpo até fazê-lo atingir o *aguyje*, estado de incorruptibilidade que permitirá ao indivíduo, no momento da morte, ser levado integralmente, com corpo e palavra-alma (*nhe'ê*), ao plano celeste. A viagem à Terra sem Males guarani é apresentada, por Pierri, como um programa de transformação eminentemente corporal (PIERRI, 2015, p. 156; MACEDO, 2012, p. 364–365).

Os diferentes aspectos da busca pela Terra sem males já haviam sido apontados por Meliá “a própria busca da terra-sem-mal manifesta diversas formas, desde a migração real até o “caminho espiritual”,

celebrado ritualmente e praticado asceticamente” (1990, p. 42). A passagem para a Terra sem males, em Pierri, é associada à passagem para a condição imperecível, que, além da esfera ritual, é descrita como contínua formação corporal, trabalhada pela memória, pela atenção, e pela alimentação correta. Assim, o corpo abre passagem para outros domínios. O foco na dimensão corporal da espiritualidade guarani, em Pierri, também revela a dimensão espiritual do corpo. Nesse processo de construção ou *maturação*, o corpo se torna apto para essa viagem, para tornar-se imperecível.

Em sonho, uma divindade mediadora Nhanderu Miri revelou a um xamã a sequência das etapas corporais necessárias para acessar sua morada. Em outra passagem, um Nhanderu Miri adverte um xamã que, na ocasião de uma catástrofe, apenas quem mantiver disciplina corporal escapará “junto com o corpo”: “se você não errar, pode ser que você escape junto com seu corpo, se não se esquecer. Mas viva sempre lembrando, fique sempre assim” (PIERRI, 2015, p. 234).

Para Macedo, alcançar *aguyje* supõe a constituição progressiva de um corpo tornado leve, isto é, gradualmente desvinculado de sua materialidade carnal e terrestre. Trata-se de um processo no qual o *nhe'ẽ* pode retornar à morada de Nhanderu levando apenas os ossos, sem atravessar a morte nem a cisão própria de um corpo perecível. Nesse horizonte, cantos, danças e o uso do cachimbo (*petyngua*) não são meros acompanhamentos rituais, mas operam como verdadeiras “máquinas de leveza”, capazes de transformar o corpo em direção a um estado não perecível (MACEDO, 2011, p. 364–365).

A leveza não é concebida como metáfora moral, mas como uma qualidade corporal efetiva, necessária para que o corpo possa deslocar-se entre planos e acompanhar os movimentos dos *nhe'ẽ*, cuja presença se intensifica durante o canto coletivo (Ibid., p. 386–387). Essa transformação corporal ocorre por meio da repetição disciplinada das práticas rituais, que exigem atenção, postura adequada e domínio progressivo do próprio corpo. A autora observa ainda que o canto não atua isoladamente: ele se articula à dança e ao movimento contínuo do corpo, de modo que voz, respiração e deslocamento produzem conjuntamente um regime de sensibilidade específico, no qual o corpo vai sendo gradualmente descolado de sua densidade carnal (Ibid., p. 390–392). Trata-se, portanto, de um processo no qual a eficácia ritual se mede pela capacidade de o corpo sustentar essa

transformação ao longo do tempo, aproximando-se de uma condição que não elimina a materialidade corporal, mas a reconfigura segundo parâmetros compatíveis com a imperecibilidade.

As divindades Mbya não se opõem simplesmente à humanidade, para Pierri, elas materializam, no presente, a “condição original” pré-específica, anterior à distinção humano/animal. A cosmogênese guarani, nesse sentido, narra o processo pelo qual parte das divindades originárias foi transformada nos primeiros representantes das espécies animais, vegetais, minerais, na humanidade-guarani e a partir dela nos outros povos (tidos para nós como) humanos. Dizer que o corpo guarani é “imagem” do corpo ancestral divino é evocar um modelo de especiação por metamorfose, que remete às transformações míticas originárias. Superar a condição *takoaxy* - estado de imperfeição e perecibilidade corporal - implica, portanto, transformar o corpo, não abolir a materialidade (PIERRI, 2015, p.164-166, p. 249).

O processo de maturação do corpo, *aguyje*, é, ao mesmo tempo, individual e coletivo: cada pessoa “come por si”, mas o processo depende da produção comunitária de cultivares “verdadeiros”, da roça, cuja produção é necessariamente coletiva, além de adornos específicos e da execução de rituais. A limitação da vida *takoaxy* tem seu correlato na limitação epistemológica: quem vive na “terra perecível” não pode pretender saber tudo, daí a exigência de cultivar a *nhemboriatu* - a humildade - por meio de práticas corporais (Ibid., 2015, p. 239, p. 254).

Pierri defende que a doença não é um acontecimento contingente ou exatamente “patológico”, mas uma expressão direta da condição *tekoaxy*, isto é, da perecibilidade constitutiva do corpo terrestre. A vulnerabilidade ao adoecimento indica que o corpo ainda se encontra excessivamente exposto a relações assimétricas com outros seres e domínios, seja por erros de conduta, falhas de disciplina corporal ou inadequações alimentares, seja pela própria instabilidade ontológica da terra atual (Ibid., p. 156–157). Nesse sentido, a doença não se opõe à maturação corporal, mas a delimita negativamente: ela marca o ponto em que o corpo falha em sustentar as relações que o tornariam apto à incorruptibilidade. A trajetória rumo ao *aguyje* pode, assim, ser compreendida como um processo de redução progressiva dessa vulnerabilidade, no qual a saúde deixa de ser apenas ausência de enfermidade para tornar-se um índice da capacidade do corpo de manter-se alinhado às práticas,

substâncias e disposições que o aproximam da condição imperecível das divindades. A doença é sinal de que o corpo permanece preso à lógica do erro, da tristeza e da instabilidade própria da existência *tekoaxy* (Ibid., p. 219, p. 238).

A maturação corporal pode ser entendida como culminando no *aguyje*, mas se inscreve desde o início da vida em um processo contínuo de formação do corpo. Pierri mostra que, entre os Guaraní-Mbya, a constituição da pessoa envolve desde a gestação uma atenção rigorosa às condições corporais que permitirão o assentamento adequado do *nhe'ẽ*, a palavra-alma enviada à terra antes mesmo da concepção física (Ibid., p. 174–175). O corpo infantil não é concebido como um organismo dado, mas como um suporte ainda instável, que precisa ser progressivamente preparado para sustentar essa presença do *nhe'ẽ*. Daí a centralidade dos cuidados parentais, dos resguardos pós-natais e das restrições comportamentais, que moldam um corpo alinhado, leve e capaz de manter o *nhe'ẽ* fixado.

Esse trabalho precoce sobre o corpo envolve a transmissão controlada de afecções por meio de adornos, substâncias e pequenos objetos corporais, como ossos de aves ou enfeites específicos, que comunicam qualidades como leveza, agilidade e firmeza postural (Ibid., p. 179). A postura ereta, por exemplo, não é tomada como um dado natural, mas como um efeito de práticas corporais que tornam o corpo apto a sustentar o princípio anímico; o assentamento do *nhe'ẽ* e a conformação do corpo aparecem, assim, como processos mutuamente implicados. O corpo infantil é, desde cedo, tratado como um feixe de afecções em formação, aberto à incorporação de capacidades provenientes de outros corpos humanos e não humanos, o que antecipa a concepção antiorganicista que Pierri identifica como central à corporalidade guarani (Ibid., p. 178–183).

Essa pedagogia corporal inicial estabelece as bases para uma maturação contínua ao longo da vida. Ao enfatizar que cada pessoa “come por si”, mas depende de um esforço coletivo para produzir as condições de sua própria transformação, Pierri indica que o *aguyje* não representa uma ruptura radical com a vida terrestre, e sim a intensificação de um processo iniciado muito antes, no cuidado cotidiano com o corpo e na gestão atenta de suas relações (Ibid., p. 239). A formação corporal desde a infância revela, assim, que a imperecibilidade não é um destino reservado a indivíduos excepcionais, mas o limite extremo de uma trajetória corporal longa, frágil e sempre passível de falha, na qual o corpo é continuamente trabalhado para tornar-se capaz de sustentar, até o fim, sua própria transformação.

A centralidade do corpo como meio de atualização de regimes cosmológicos encontra ressonância também na análise sobre o *jeroky* de Tettamanzy, que mostra que a linguagem ritual não permanece no plano da enunciação, mas se presentifica nos corpos, fazendo do corpo um lugar de emergência da própria condição originária dos seres (TETTAMANZY, 2024, p. 1–2). A associação recorrente entre o *jeroky* e a imagem do broto que se ergue em direção à luz reforça essa concepção do corpo como algo que se forma, orienta e amadurece, mais do que como um suporte passivo de significados (Ibid., p. 2). Ainda que em outro registro etnográfico, essa leitura converge com a formulação de Pierri ao evidenciar que a maturação corporal guarani implica tornar o corpo apto a sustentar a presença do *nhe'ẽ*, atualizando, no plano sensível, uma continuidade entre palavra, canto e corpo que constitui as próprias condições de presença do *nhe'ẽ* e a possibilidade de um corpo tornar-se compatível com o regime imperecível.

Em síntese, esses autores demonstram que, na cosmologia Mbya, corpo, conhecimento e a passagem à Terra sem males convergem: é apenas mediante a paciente lapidação do corpo - dieta, resguardo, ornamentação - e humildade que se alcança a maturidade imperecível capaz de conduzir o praticante “junto com o corpo” à morada divina.

Este capítulo buscou mostrar que, nos contextos aqui mobilizados, ritual e práticas como o resguardo e a nomeação são modos articulados de atualização de regimes ontológicos, nos quais as diferenças entre humanos, não-humanos (plantas, animais ou divindades) permanecem estruturalmente abertas à modulação. O mito não aparece como um relato de um passado encerrado mas como a formulação narrativa de um campo de virtualidades que permanece ativo no presente; o ritual, por sua vez, não se limita a representar esse plano mítico, mas opera como uma técnica prática de reinscrição parcial desse regime metamórfico na vida cotidiana, por meio de procedimentos corporais, sonoros, alimentares e relacionais que tornam essas diferenças sensíveis, manipuláveis e, até certo ponto, controláveis. O corpo emerge, nesse quadro, não como suporte

passivo dessas operações, mas como o próprio meio pelo qual a continuidade entre planos ontológicos se torna efetiva.

Ao acompanhar etnografias krahô e guarani, argumentei que a eficácia ritual se manifesta como uma eficácia cosmológica e corporal, que atua sobre a produção da vida, da memória e das posições relacionais no cosmos. Resguardos, nomeações, cantos, pinturas e regimes alimentares não funcionam como códigos a serem decifrados, mas como dispositivos que modulam a permeabilidade do corpo, regulam a circulação de substâncias, afetos e potências, e tornam possível a participação graduada em domínios normalmente perigosos ou excessivos, associados ao mito, à animalidade ou à alteridade radical. Nesse sentido, a repetição ritual não é redundância, mas o modo pelo qual se estabilizam provisoriamente diferenças, sempre sob o risco de sua reversibilidade.

Assim como os resguardos krahô regulam, através especialmente das restrições alimentares, a inscrição do corpo em redes de afetos e potências externas em momentos críticos da vida, a busca guarani pela maturação corporal (*aguyje*) pode ser entendida como um processo contínuo de ajuste da corporalidade - no caso guarani, buscando uma condição de leveza e beleza que constitui as condições de possibilidade de acesso ao mundo imperecível.

O resguardo, no caso Krahô, aparece como um regime técnico de modulação corporal, isto é, um conjunto de procedimentos formalizados, socialmente transmitidos e avaliáveis por seus efeitos, cujo objetivo é produzir e estabilizar certas capacidades do corpo, inclusive inscrever nele o conhecimento. Tem, então, como efeito central a fixação de memória, força e proteção no corpo. O resguardo opera, assim, sobre a transformabilidade constitutiva do corpo, que o mito e o ritual mantêm sempre aberta. O corpo é o lugar onde se verifica, por agravamento ou alívio, por doença ou fortalecimento, se determinadas conexões estão sendo bem ou mal sustentadas. O resguardo é, portanto, uma tecnologia de produção de limites operatórios de um corpo “expandido”, ou articulado a outras forças e seres. É uma prática que transforma o corpo a partir de uma imaginação relacional, na qual o corpo aprende a pensar com aquilo que o afeta. A imaginação funciona como faculdade de produzir imagens do possível, como uma disposição intencional que direciona a ação para modular processos de transformação e de conhecimento.

A nomeação, por sua vez, pode ser entendida como um operador de inscrição posicional, ou indexical, isto é, como uma prática que inscreve sujeito em redes de prerrogativas, obrigações, relações e riscos, ou seja, como dispositivo de inscrição e instituição de pontos de vista e posições que redefinem o modo como o corpo se torna visível e eficaz para outros seres.

Ambos funcionam como práticas de ritualização corporal que produzem o corpo como meio e não como dado. Em ambos os casos, a eficácia não se explica por um efeito de crença nem por uma impressão de exterioridade, mas pela capacidade dessas práticas de reposicionar corpos em relação a essa exterioridade, ou instaurar níveis de participação. Resguardo e nomeação dizem sobre como fabricar corpos suficientemente diferenciados para sustentar relações humanas e mais-que-humanas. É nesse sentido que ambas podem ser compreendidas como práticas de ritualização, que tornam operável, no plano da vida cotidiana, aquilo que o mito formula como virtualidade permanente e que o ritual procura realizar em eventos.

A ritualização, pensada no contexto da fabricação de corpos, permite pensar a imaginação, influência e participação não como resíduos irracionais, mas potências técnicas constitutivas da eficácia ritual. Os rituais ameríndios aqui analisados não apenas reproduzem ordens sociais ou cosmológicas dadas, mas produzem pessoas e mundos ao reinscrever, de forma situada, um regime modulado de continuidade entre humanos, ancestrais, animais, plantas e divindades - uma continuidade que é, ao mesmo tempo, condição e efeito das práticas rituais.

Capítulo 3

Performance e indexicalidade

Este capítulo toma a performance dos sonhos Xavante, tal como descrito por Graham, como um ponto de partida para pensar o ritual na sua dimensão performática, ao mesmo tempo, que procura verificar como teorias do ritual, como a performance e a indexicalidade, podem ser entendidas a partir de uma perspectiva ontológica e multiespécies. Ou seja, procura-se investigar, em que medida, ideias sobre a eficácia ritual, originalmente formulados para redes de relações que dizem respeito ao social humano, podem ser estendidas a outros regimes ontológicos; como podemos pensar o conceito de eficácia ritual ao deslocá-lo para além do humano e para além de uma concepção estritamente representacional - porém sem a desconsiderar. Ou seja, considerar efetivamente a dimensão representacional significa que a representação não é negada nem descartada, porém é um efeito interno a regimes de eficácia mais amplos, e não o fundamento explicativo último.

A atenção à performatividade, em especial à indexicalidade, permite descrever como esses eventos se ancoram em contextos e práticas específicos. Análises que levam em conta a dimensão ontológica de certas práticas (SHIRATORI, 2013), por sua vez, evidenciam que tais ancoragens não se esgotam no plano social observável, mas implicam mundos nos quais outros modos de existência estão em jogo, e nos ajudam a entender como o ritual pode ser uma tecnologia de articulação, capaz de produzir efeitos políticos e sociais precisamente ao mobilizar relações que excedem o humano.

Essa seção se concentra numa discussão teórica que parte da noção de performance e procura entender em que medida a análise do ritual em modelos centrados na representação simbólica pode ser conciliada, e como, com uma atenção às condições pragmáticas e situadas de eficácia da ação ritual. A performance é mobilizada não como a execução visível de um roteiro simbólico, nem como “ação pela ação”, mas como um conjunto de procedimentos que articulam repetição, variação e enquadramento, produzindo efeitos que dependem de sua inserção em regimes cosmológicos e ontológicos relacionais específicos. A indexicalidade, por sua vez, é introduzida como um operador analítico capaz de possivelmente descrever como essas performances se ancoram em contextos, posições e relações cuja eficácia extrapola a mimese a comunicação proposicional, apesar de se valerem dela. Ao longo da seção, a indexicalidade é progressivamente deslocada de um modelo estritamente linguístico ou sociológico para um uso ampliado, no qual signos, cantos, grafismos e arranjos formais - a imagética ritual, visual ou sonora - funcionam como marcas sensíveis que orientam a percepção, a ação e a participação, tornando possível pensar a eficácia ritual como um processo relacional que não se esgota no plano visível nem social humano.

3.1 Ritual como apresentação/representação

Ao afirmar que a “forma social” é eminentemente estética e indissociável de uma ética, Lagrou (2007) defende que, nos contextos ameríndios, a estética não é um suplemento simbólico da vida social, mas o próprio meio pelo qual uma ordem moral e política se torna sensível, praticável e eficaz. Pensada assim, a forma não representa valores preexistentes: ela os realiza, os testa e os faz circular. A política não se dá apenas nos espaços tradicionalmente reconhecidos como os de tomada de decisões, mas na fabricação cotidiana de práticas que instauram uma certa ordem. Essa concepção permite ainda problematizar distinções analíticas clássicas, entre ética e estética, forma e conteúdo, meio e fim; mostrando que, nesses contextos, o “belo” ou o “bem-feito” é inseparável de uma moral e uma intervenção política no mundo.

É a partir dessa compreensão da forma como operação ética e política que a seção 3 articula os temas da repetição, da performance e da imaginação, examinando como práticas rituais produzem modos específicos de atenção, aprendizagem e participação. Ao deslocar a análise do ritual como

expressão de valores para o ritual como prática que os institui, esta seção acompanha os modos pelos quais cantos, gestos e narrativas oníricas operam como tecnologias de coordenação entre humanos e outros seres. O foco recai, assim, menos sobre a estabilidade das formas do que sobre sua capacidade de gerar efeitos relacionais, instaurando territórios provisórios, redistribuindo posições e modulando perspectivas.

A discussão sobre a representação neste capítulo procura deslocá-la de um regime epistemológico centrado na substituição de um objeto ausente por um signo que o domina para um regime pragmático e relacional, no qual representar pode ser entendido como uma forma de operar relações. Em diálogo com Lévinas, Severi e Lagrou, a representação não é tratada como imagem mental nem como mimese de uma realidade estável, mas como um dispositivo que produz presença, orienta a percepção e engaja corpos e afetos em processos de participação. Nesses contextos, representar não equivale a tornar algo plenamente inteligível ou controlável, mas a instaurar trajetórias perceptivas, criando vínculos que colocam humanos e não-humanos em continuidade situada. A representação aparece, assim, não como alternativa à participação, mas como um de seus possíveis modos operatórios: um conjunto de procedimentos formais e sensíveis que não neutralizam a alteridade, mas a ativam, fazendo da eficácia ritual menos um problema de significado e mais um problema de mediação, indexação e engajamento ontológico.

3.1.1 Festa do jacaré

Otero dos Santos trata da festa do jacaré entre os Arara de Rondônia e das transformações diante das necessidades de adaptação política e social frente ao contato com não-indígenas e às restrições territoriais. O ritual opera simultaneamente como meio de continuidade cosmológica e de transformação social. Nesse sentido, a Festa do Jacaré, entre os Arara de Rondônia, apresenta-se como um exemplo, num contexto mais geral, nas quais disputas políticas e territoriais são dimensões constitutivas da vida social de muitos povos indígenas. Na versão tradicional da cerimônia, os Arara matam um jacaré e o trazem à aldeia, onde são mortos num gesto ritual que envolve a participação especialmente de mulheres. Elas golpeiam o animal e partilham sua carne. A festa articula, como é comum, práticas de pintura corporal, cantos, danças e ornamentos, e mobiliza distintas

responsabilidades de gênero e idades. Historicamente, o abate foi atribuído a “mulheres brabas”. Os xamãs atuam na mediação dos riscos associados ao consumo da carne e na realização de ritos de proteção para os participantes. A presença do “espírito do jacaré” é narrada por interlocutores arara como uma entidade com agência que ronda a festa e cuja relação com os humanos oscila entre predador e presa, potência vinculada à alimentação e à cosmologia. Para administrar essas relações há ritos específicos (restrições e intermediações xamânicas) para anular perigos e permitir o consumo ritual em segurança social e cosmológica. A festa, portanto, funciona tanto como ocasião de afirmação identitária, onde os jovens são instruídos e o ritual é apresentado para brancos e outras etnias indígenas; quanto como tecnologia de manejo de relações (com seres humanos, ancestrais e seres não-humanos). A indecisão que ronda a relação entre jacaré e humanos, ora predador, ora presa é aplacada pelo ritual, que coloca o jacaré no seu “devido” lugar, de presa (OTERO DOS SANTOS, 2016, p. 153-154).

Antes realizada de maneira mais integrada ao ciclo cotidiano de caça e às dinâmicas próprias das aldeias Arara, a festa passou, nas últimas décadas, por adaptações em decorrência das restrições ambientais e contato crescente com instituições externas. A festa deixa de ocorrer apenas quando as condições ecológicas permitem e passa a ser organizada em datas definidas, com novos objetivos. Nem sempre é possível caçar a quantidade adequada e nem sempre são respeitadas as posições rituais tradicionais e suas prerrogativas. Elementos como pinturas, cantos, coreografias e ornamentos são apresentados de modo mais formal, motivado pela presença de visitantes não indígenas, assim como o uso de projetos e financiamentos públicos voltados a ações culturais. As mudanças levam a Otero dos Santos, a refletir sobre o que elas significam para seus interlocutores:

Mais importante do que seguir à risca um modelo de festa, interessa a eles a constituição de um espaço-tempo ritual estendido que propicie relações não hostis e de respeito - baseadas na animação, conversa e alegria - entre convidados e anfitriões e relações de predação com o Jacaré. (OTERO DOS SANTOS, 2016, p. 160)

Como as mudanças históricas, políticas e interétnicas podem ser entendidas não como desvios periféricos, mas índices privilegiados da própria lógica do rito: seria possível ver, no contraste entre permanências e deslocamentos, operações estruturais que sustentam sua eficácia? Parte importante

dessa nova versão da cerimônia, segundo Otero dos Santos, está ligada a fazer uma festa na qual os Arara possam se diferenciar dos Gavião e apresentar-se para si mesmos e para os brancos, ou seja, apresentar “o que é ser Arara”, mas fazendo as transformações necessárias para que essa apresentação seja uma representação *não fixa mas fiél* de uma ideia de Arara.

Essa forma propriamente arara não parece supor um modo correto e inescapável de fazer as coisas, uma vez que elementos centrais do ritual são assumidamente de origem estrangeira. A maloca era de alvenaria, a bebida era gavião, parte da comida era de branco, alguns ornamentos eram de outros povos (saías de buriti, pintura de jenipapo e alguns cocares e colares). Tudo se passa como se bastasse os Arara disporem desses elementos em um ritual conduzido por eles para que estas coisas tornassem-se imediatamente deles. A autenticidade parece não ser uma questão para meus interlocutores (Ibid., p. 161).

Talvez a autenticidade do ritual sempre tenha pressuposto alguma mistura ou apropriação, como vimos para os Krahô e outros povos, os traços culturais eles mesmos foram “roubados” de outros povos e seres. Ao observar o ritual em ação (e em transformação), e evitar fixá-lo numa imagem estática de correlações, podemos nos perguntar que efeitos emergem de uma sintaxe dinâmica, que só é possível apreender quando acompanhada através das situações que a tensionam, reconfiguram e, por isso mesmo, iluminam estruturas operatórias, uma lógica imaginativa. Em diferentes medidas, certas relações que vigoravam na versão tradicional do ritual foram modificadas, outras motivações surgiram, dando margem a uma reinvenção. Podemos pensar, a partir de Otero dos Santos, que os rituais são um movimento, a um só tempo, de apresentação e de diferenciação. Já que os movimentos de “(a)parecer e de se diferenciar são os dois lados de uma mesma moeda” (Ibid., p.147).

Entre os Guarani, de acordo com Macedo, durante muito tempo, predominou uma estratégia de “invisibilidade cultural”, marcada pela recusa em formular a própria diferença de modo inteligível para os brancos, preferindo enunciá-la *nhande py*, “entre nós”. No contexto recente, entretanto, esse fechamento aos brancos passou a ser negociado com a enunciação da “cultura” como um metadiscurso sobre a própria singularidade, no sentido proposto por Carneiro da Cunha (2009), como ocorre nas apresentações públicas de corais guarani, que deslocam o campo comunicacional

sem reproduzir o regime ritual da *opy* (MACEDO, 2012, p. 369; p. 377–378). A decisão de formar corais para apresentações públicas foi inicialmente controversa, sobretudo entre os mais velhos, que argumentavam que os cantos não deveriam ser mostrados aos *jurua*, já que são enviados por *Nhanderu* e implicam uma interlocução intermundos. Surgiu a reivindicação que, diferentemente dos brancos, os Guaraní não deveriam “cantar só por cantar”, pois cantar sem essa relação pode enfraquecer a voz e abrir canais para agentes patogênicos.

A reivindicação se apoia na ideia de que a singularidade do canto guarani estaria inscrita no corpo pelo *nhe'ẽ* (alma-palavra). Timóteo, interlocutor de Macedo que iniciou uma série de apresentações aos brancos nos anos 1990, defendeu, apesar disso, que era o momento de mostrar que os Guaraní não eram uma “lenda do passado” nem estavam “aculturados”, mas plenamente inseridos no presente. Quando os anciões ouviram os cantos nas apresentações, muitos se emocionaram, reconheceram melodias antigas e passaram a incentivar a formação de corais de crianças e jovens em suas aldeias. A partir de meados dos anos 1990, esses grupos se multiplicaram no Sul e Sudeste, resultando em gravações e apresentações frequentes para públicos não indígenas. Tornar esse segredo audível implicava enunciar uma singularidade até então deliberadamente ocultada, movimento favorecido pela ampliação do reconhecimento jurídico e pela proliferação de políticas de valorização das culturas indígenas após a Constituição de 1988. (MACEDO, 2012, p. 369; p. 377–378).

A circulação de práticas rituais para além de seus contextos supostamente habituais, coloca em evidência uma tensão recorrente entre estabilidade formal e variação prática. Rituais dependem da repetição de sequências reconhecíveis, mas sua realização concreta é sempre situada, contingente e atravessada por diferenças entre performances. Essa coexistência entre regularidade e variação não constitui exatamente uma contradição a ser resolvida, mas um traço estrutural da ação ritual, que desafia abordagens excessivamente formalistas ou, ao contrário, centradas apenas na contingencialidade da performance. É nesse ponto, que se torna pertinente recorrer a formulações teóricas que pensam o ritual como performance, capazes de articular convenção, repetição e transformação, porém, sem reduzir o ritual nem a um código fixo nem a um acontecimento puramente singular.

Em *A Performative Approach to Ritual*, Tambiah parte do problema da tensão entre estrutura e prática para formular uma abordagem teórica ao ritual. Por um lado, diz ele, de maneira geral, um ritual público reproduz, em suas ações repetidas, certas sequências invariáveis e estereotipadas, como fórmulas recitadas, regras, e assim por diante. Por outro lado, no entanto, toda antropóloga ou antropólogo que realiza trabalho de campo sabe que *nenhuma* performance de um rito é exatamente igual a outra (TAMBIAH, 1979, p. 115).

Gostaria de sugerir nessa seção que, em alguma medida, o ritual *representa* certas relações, sequências e personagens de narrativas míticas. Representa também a si mesmo, nas suas repetições, e, como colocado acima, representa uma ideia de identidade cultural. Essa representação, no entanto, não se limita a uma imagem intelectual objetificante nos termos que a crítica moderna faz da noção, mas uma imaginação ou uma representação “participativa”, que seria capaz de instaurar outros regimes perceptivos e ontológicos.

3.1.2 Representação e participação

Se a participação, tal como reconstruída por Goldman a partir de Lévy-Bruhl, descreve um modo de relação no qual a experiência do mundo é imediatamente atravessada por vínculos, afecções e presenças que não se deixam reduzir ao regime analítico da separação, ela também permite repensar o conceito de representação. Isso porque a participação pode ser entendida não apenas como um princípio epistemológico alternativo, mas uma ontologia relacional na qual a exterioridade não aparece como objeto diante de um sujeito que a domina cognitivamente, e sim como uma força que afeta o sujeito - ou regimes de participação podem instaurar outras formas de acessar a exterioridade e ser afetada por ela.

Lévinas (1957) faz uma leitura paradigmática da participação como negação da noção moderna de representação. Segundo ele, a filosofia moderna teria desencadeado um processo duplo: destruiu a ideia clássica de substância, isto é, o ente com forma estável, essência e permanência, e também a ideia clássica de representação, o sujeito que conhece o mundo a partir de formas, conceitos e

imagens mentais. Esse duplo declínio, que Lévinas associa a Bergson, Husserl, Heidegger e sobretudo a Lévy-Bruhl, implica a dissolução de um modo de relação com a exterioridade. Se antes, o exterior era aquilo que o sujeito podia representar, tematizar, captar formalmente, de uma forma já próxima do sujeito, com a dessubstancialização moderna, a exterioridade deixa de ser estável, e portanto, tematizável, apreensível, possível de ser formalizada e representada. O ser exterior se encontra desprovido da forma que assegurava à mente uma familiaridade com ele.

Lévinas, como Goldman, interpreta Lévy-Bruhl como revelando uma estrutura profunda da mentalidade dita primitiva (apesar de, em alguma medida, presente na mentalidade humana em geral): a primeira experiência do ser não é cognitiva e representativa, mas afetiva. Ou seja, não se trata de um objeto exterior que se conhece, mas um ente pelo qual se é afetado. O ser não é primeiramente conhecido: ele é sofrido. A emoção é entendida como a abertura originária ao ser, não como dado cognitivamente estruturado, mas como abalo, irrupção, “presença sem forma”; evocando, possivelmente, a noção bergsoniana de “duração sentida”. Ao perder sua forma e sua representabilidade, o exterior torna-se estranheza absoluta, imprevisível, singular, sem gênero, sem antecipação conceitual possível.

Lévinas opõe, então, radicalmente o regime próprio do mundo representado, ao regime da participação. O mundo representado garantiria uma distância e uma liberdade ao sujeito, pois significa um espaço de controle, onde o eu conserva sempre um certo domínio sobre si e sobre o objeto. Através da representação, a exterioridade é convertida em familiaridade. Já no regime da participação, o outro irrompe como afecção, anterior a qualquer tomada de posição, mesmo que exija uma resposta.

Sentir em Lévinas, a partir de sua leitura de Lévy-Bruhl, diz respeito a essa realidade mística que age sem ser visível, esse ser que se manifesta como presença que afeta. Aproxima-se, com diferenças importantes¹⁵, do conceito de afeto em Deleuze e Guattari - ambos descrevem uma experiência pré-representacional, um encontro com forças que não se manifestam como formas,

¹⁵ Enquanto Lévinas, desenvolve uma ética fundada na alteridade transcendental - o *sentir* como “subir uma potência”, como “clima”, “noite do ser” ou “enfeitiçamento”, é sempre uma experiência que remete o sujeito a um Além, a um regime de forças que excede o controle humano e que aproxima o indivíduo de uma dimensão mística, hierarquicamente superior, associada por ele à participação; para Deleuze e Guattari, por outro lado, o afeto não remete a nenhuma transcendência nem a uma ordem mística, ele é imanente, diz respeito à criação e ao devir, é pura variação de potência dentro do plano de consistência, sem hierarquias, sem sagrado e sem “noite do ser”.

objetos ou qualidades perceptivas, mas como potências que atravessam a pessoa. Essa “maneira de sofrer uma potência”, como diz Lévinas, remete ao que Deleuze e Guattari chamam de afeto como variação de potência, como aquilo que “nos acontece” antes de qualquer organização subjetiva. Os afetos em Deleuze e o sentir-participação em Lévy-Bruhl (via Lévinas) ambos estão em uma camada pré-conceitual de experiência onde o mundo é feito de forças antes de ser feito de formas, onde o encontro é constitutivo e onde o corpo é definido por sua capacidade de ser afetado.

A oposição radical entre representação e participação aí talvez dependa de uma concepção de representação correspondente à noção cartesiana de separação entre sujeito e objeto e excessivamente identificada ao domínio, à tematização e à neutralização da alteridade¹⁶. Se, ao contrário, pensarmos a representação não como captura formal de um objeto estável, mas como um dispositivo, estratégia ou prática de participação, a noção pode ser usada nestes contextos como forma de redistribuir e tornar efetiva uma experiência de afecção. A representação, nesse sentido, não anularia a alteridade, mas a reinscreveria em outros regimes, indexicalmente. Num regime participativo, representar seria menos dominar um objeto, do que ativar, imageticamente, uma relação viva entre forças.

No caso dos grafismos, por exemplo, para Severi (2013), a representação quimérica é caracterizada por um jogo constante de complementariedade instável entre percepção e projeção. Ela remeteria, através de uma lógica representacional própria, a seres submetidos a uma constante transformação, presentes nas narrativas mitológicas. Elas evidenciam, então, relações de metamorfose dos seres através da ambiguidade visual - apesar dessas não serem características exclusivas das imagens quiméricas.

Usemos ou não o termo “representação” (procurando conferir-lhe um sentido diferente da tradição epistemológica cartesiana), o ponto decisivo é reconhecer que, em certos regimes imagéticos, representar não equivale a tornar um objeto plenamente compreensível e dominável, mas a instaurar uma relação de implicação e participação que provoca uma ação no observador. É notável nesse

¹⁶ Já na “Fenomenologia da percepção”, Merleau-Ponty diz que “toda percepção é já interpretação” e que o visível é sempre tecido por “um invisível que o habita” (*Fenomenologia da Percepção*, 1945, pp. 255–260), Merleau-Ponty desloca a percepção de um acesso direto ao real para uma experiência de figuração enquanto aparecimento. Ver nunca é receber uma forma pronta ou real, mas participar de um processo perceptivo no qual o mundo se ordena de determinadas formas, em relevâncias e latências. Assim, toda percepção é, em sentido forte, uma re-apresentação: o mundo não é dado, mas continuamente instaurado no ato perceptivo, que é simultaneamente corporal, interpretativo e imaginativo.

sentido, sobre os grafismos ameríndios, como colocam Severi e Lagrou (2013), que eles tendem menos a figurar do que a sugerir um caminho ou movimento: seus elementos visuais mobilizam “partes invisíveis, por meios puramente ópticos ou por um conjunto de inferências”, como diz Severi, instaurando uma relação instável entre tema iconográfico e espaço liminar, o que exige do observador uma constante reconfiguração perceptiva.

Lagrou propõe que consideremos as imagens e grafismos ameríndios como instrumentos perceptivos que acionam operações mentais específicas, sustentadas por uma ontologia em que a transformabilidade das formas e corpos é central. Por meio dessas “técnicas perspectivistas”, as imagens permitem ao observador deslocar-se entre pontos de vista graças a enquadramentos específicos (LAGROU, 2013, p. 68). Na arte gráfica kaxinawa, o desequilíbrio deliberado entre simetria e assimetria diz respeito à simultaneidade de mundos visíveis e invisíveis, “onde o olhar não se fixa sobre uma figura delineada por um fundo, mas oscila entre a possibilidade de perceber uma figura simultaneamente com outra, a contrafigura, produzindo um efeito kinestésico que dá vida ao suporte” sugerindo uma continuação para além dele (Ibid., p. 69). No grafismo ameríndio, o que encontramos, diz ela, são “índices de uma arte da percepção que não revela a transformação, mas mostra o caminho para sua percepção” (Ibid., p. 94). Sugere, assim, modos de experiência que aproximam arte, ritual e xamanismo como técnicas de mediação entre o visível e o invisível, capazes de engendrar realidades complexas distintas da realidade cotidiana.

A diferença que os autores buscam marcar é, sobretudo, a meu ver, entre o modelo europeu de representação, enraizado em uma ontologia de estabilidade formal, e o modelo ameríndio, voltado para um tipo de acesso ao mundo invisível acessado pelo xamã. O próprio desenho opera como ponte entre o observador e o mundo invisível, ou fractal, e sua eficácia reside na capacidade dessa forma de induzir um caminho mental que coloca o observador em contato com aspectos desse mundo invisível, incitando estados perceptivos e experiências. Sua relação com o referente é menos mimética, que operacional ou indicial: eles fazem ver, fazem perceber e transitar por meio de uma associação existencial com o referente, e não de aparência.

Nos termos peirciano, o índice pressupõe uma conexão factual com seu objeto, uma continuidade existencial. Em Silverstein, a indexicalidade é constituída como uma propriedade inseparável de

sistemas socioculturais relativamente estabilizados, porque está na linguagem como um todo. Assim os signos indexam posições, valores ou relações pressupostas socialmente. O grafismo ameríndio, tal como descrito por Lagrou, parece operar menos por uma referência a uma convenção ou pressuposição social, ou ir além dela, em direção a uma abertura ontológica criada a partir de instabilidade perceptiva. Talvez possamos pensar essa relação como *indicial* em um sentido ampliado, ou ontológico, no qual os grafismos são marcas de uma presença ou de um processo em curso, que tem o poder de indexicalizar o olhar ou quem o vê. Não simplesmente mostram algo, mas colocam o observador em continuidade com, em um regime de transformação, funcionando como vestígios ou gatilhos perceptivos não para um objeto a ser apreendido mas gatilhos perceptivos que transportam a outro regime de participação. A noção de índice aqui (no sentido de Silverstein mas ampliada, conforme será melhor exposto adiante) não reintroduz a oposição entre signo e referente, mas como diz Lagrou sobre as imagens as imagens, participam ativamente da fabricação desse mundo, não apenas o pressupõe.

A representação e o simbolismo, nesse regime, podem ser entendidos como não se restringindo, então, ao mental estrito, mas operariam uma mediação, uma operação que traz à visibilidade e torna presente (através da imaginação-percepção e não da semiose estritamente) aquilo cuja existência não se reduz ao campo óptico. Nesse sentido, mesmo aquilo que chamamos de imagem abstrata, ou grafismo, não reproduz um objeto ausente, mas *re-apresenta* seus modos de existência, potências ou relações que se manifestam através dele, sendo veículo de elementos que indexicalizam relações específicas. Representar, assim, seria menos dominar um objeto, do que ativar, imagetivamente, uma relação viva entre forças.

3.2 Performance dos sonhos e acontecimento onírico

3.2.1 *Performance do sonho*

A performance do sonho xavante, descrita por Laura Graham (2018 [1995]), oferece um ponto de partida para pensar a relação entre performance e pluralidade ontológica. Ao transformar um sonho em um acontecimento público e compartilhado, o chefe xavante Warodi não apenas comunica uma mensagem, mas reinscreve a comunidade em uma rede de relações ancestrais. Graham analisa um evento ritual singular, diferente dos outros que ela já havia visto: três cantos-dança ensinados em sonho pelos ancestrais míticos ao chefe Warodi são, posteriormente, performados pelos homens da aldeia Pimentel Barbosa. O chefe reuniu os homens da comunidade, convidando também Graham para assistir e registrar o encontro. O objetivo era narrar o sonho que recebera dos imortais - espíritos ancestrais que ascenderam à condição de imortalidade. A partir dessa narração, o grupo recria coletivamente o conteúdo onírico sob a forma de uma cerimônia pública, apresentada às mulheres, aos jovens e à Graham.

Entre os mais velhos, Graham nota, muitas figuras oníricas são frequentemente associadas aos antepassados. O sonho é narrado segundo o gênero oratório conhecido como “fala dos velhos”, utilizado nas assembleias masculinas (*warã*), em que a forma e a performance, segundo Graham, tendem a suprimir a individualidade do enunciador. O chefe narra o sonho diante de outros anciões, detentores do conhecimento mítico, que corrigem e complementam o relato.

Essa passagem é descrita por Graham como o deslocamento de uma experiência onírica individual para uma vivência coletiva. A prática discursiva que estrutura esse processo produz, segundo a autora, uma progressiva despersonalização: o relato se desloca do âmbito da interioridade para o domínio público do ritual. Isso acontece num registro *multivocal* ou *multiposicional* - uma lógica enunciativa muito parecida com a descrita para os Krahô -, onde a fala ritual do chefe ora assume o ponto de vista dos vivos, ora dos imortais. Ao narrar e reencenar o sonho, Warodi, dessa forma, reafirma valores coletivos e, ao mesmo tempo, afirma sua própria posição como porta-voz dos seres ancestrais. São precisamente estas práticas, responsáveis pela reprodução simbólica e cultural dos

Xavante, que, segundo Graham, conferem ao narrador uma forma singular de permanência: uma imortalidade vinculada à partilha e à recriação ritual das mensagens oníricas.

Graham analisa essa cerimônia *sui generis* à luz da teoria da performance. Ao assumir de modo caleidoscópico a posição dos imortais, Warodi, ao mesmo tempo reafirma uma mensagem transmitida pelos antepassados e efetiva seu conteúdo: “ser sempre Xavante, viver de acordo com os costumes deles; ela [a performance do sonho] é para isso” (GRAHAM, 2018, p. 239). Ou seja, a partir de Warodi e dos outros oradores, Graham observa que “o objetivo do sonho era exemplificar os modos pelos quais a comunidade poderia continuar física e culturalmente”. A performance do sonho atua, assim, como uma tecnologia de transmissão cultural: lembrar, representar e reinstituir práticas de alianças com os criadores é parte essencial da identidade xavante, um modo de manter vivo o modo de vida xavante. Nesse contexto, o discurso não apenas comunica uma mensagem, ele é um ato de fala, ressalta Graham, um gesto ritual que instaura o estado de comunhão com os imortais que a própria mensagem prescreve. A performance não apenas comunica uma experiência, mas reinscreve o narrador, e seus ouvintes, em uma rede de relações ancestrais, conferindo a si próprio uma forma de imortalidade simbólica, uma vez que os limites entre os vivos e o passado mítico é borrado discursiva e performaticamente.

Nesse sentido, a performance onírica constitui um espaço privilegiado de reprodução e recriação do *socius* num contexto onde, conforme Graham, a continuidade física e cultural dos Xavantes era entendida pelos mais velhos como ameaçada pelo contato com a sociedade envolvente. “Se só existissem jovens, eles já seriam brancos” (Ibid., p. 241). Outro ancião formulou da seguinte forma: “quando os jovens entenderem isso [que somos descendentes dos primeiros criadores], vão contar para os warazu [brancos, brasileiros]. Então, todo mundo vai ficar sabendo disso” (Ibid., p. 242). A performance do sonho, então, pretende dar continuidade ao modo de vida e a ontologia xavante, sua participação numa rede de relações que incluem os serem imortais.

Warodi, ele mesmo lança a pergunta retórica: “como os xavante continuarão?”. Em resposta, ele se lança num relato mítico. Sem qualquer comentário exegético, de acordo com Graham, Warodi oferecia suas explicações em forma de narrativas míticas um tanto fragmentárias. Aos poucos, ela começa a entender que a chave para desvendar o significado da performance pressupunha o conhecimento das narrativas e que ao invés de contá-las exaustivamente, eles tinham optado por *demonstrar* esse conhecimento, através das imagens visuais e sonoras produzidas na performance.

Graham depreende disso que um ponto crucial da continuidade cultural para os Xavante está na prática da narração de mitos. Os relatos míticos e a performance dos sonhos, que pressupõe este conhecimento mítico, possibilitam que as memórias relativas aos atos de criação primordial se mantenham vivos (ao mesmo tempo que se transformam ao longo do tempo). As narrativas míticas fazem a mediação entre as imagens da performance e as interpretações esperadas.

Graham diz ainda que a personalização que acontece na performance dos sonhos e na incorporação das narrativas míticas nessa performance geram um processo de constituição e transformação criativa de um imaginário mítico, ligando a dimensão “individual” da experiência onírica ao plano culturalmente instituído do mito. “Quando os detalhes da vida de um indivíduo começam a mesclar-se com as lembranças de outras vidas, ele passa a fazer parte da coletividade indiferenciada de imortais”, dando forma a um padrão de ação no mundo, a performance serve como um modelo para a ação, que os anciões esperam que seja transferida para a relação com o mundo externo (Ibid., p. 302-304).

Ao amadurecer, as pessoas se tornam mais aptas a lembrarem de seus sonhos, reforçando o acesso e contato com esse outro domínio. Graham diz ter ouvido que “os sonhos de cada um são muito pessoais”, para ela, a experiência onírica é um evento *individual* que é coletivizado, o sonho em si “pertence necessariamente ao âmbito da subjetividade individual”, sendo “um fato biológico que todos os seres humanos sonham” (Ibid., p. 173).

Não fica claro, no entanto, qual seria a noção de subjetividade xavante, nesse contexto. A abordagem focada na performance de Graham traz à luz aspectos importantes do contexto em que se dá o ritual: sua contingencialidade e o efeito esperado pelo chefe, que claramente motivou a empreitada. Por outro, uma abordagem limitada aos aspectos visíveis e incidentais cria certas limitações. Como a própria Graham nota, as narrativas míticas têm um papel essencial na performance: apesar de sempre reativado, esse imaginário ritual se reporta a ideias e práticas convencionalizadas culturalmente. Apesar de notar a importância das narrativas míticas, não há uma tentativa de considerar o papel das concepções mitológicas e cosmológicas de uma maneira mais estrutural na análise do ritual. Nesse mesmo sentido, falta um comentário sobre o que seria uma teoria xavante do *sonho* e da *pessoa*. Diante disso, no trabalho de Graham, o papel dos sonhos na constituição dessa sociabilidade que inclui humanos e imortais, e na própria constituição da pessoa xavante, acabam relativamente inexplorados. Essa passagem do sonho individual ao ritual coletivo

levanta questões sobre o estatuto da ação, da linguagem, da eficácia ritual e do próprio sonho. Uma outra visão sobre concepções indígenas do sonho, como um evento que não é encerrado no domínio da individualidade é exposta por Shiratori (2013) e comentada mais adiante.

3.2.2 *Performance e o foco na ação*

O trabalho de Graham dialoga com teorias performativas do ritual, como a de Richard Schechner, que deslocam o foco analítico da estrutura simbólica para o fazer ritual, enfatizando a ação situada, o contexto, a corporeidade e os modos concretos de realização da performance. Esse deslocamento teórico, característico sobretudo das décadas de 1970 e 2000, marca uma inflexão mais ampla na antropologia e nos estudos da performance, na qual o ritual passa a ser abordado como uma categoria ou campo de estudos relativamente autônoma, “*in its own right*”, ou “nele mesmo”, isto é, não como reflexo ou representação de uma ordem social ou cosmológica subjacente, mas como uma prática eficaz em si mesma, cujos efeitos emergem do próprio acontecimento e contexto performativo.

O relato de Graham sobre o que Warodi faz ao atualizar os cantos recebidos em sonho ecoa a ideia de Schechner de “comportamento restaurado”: ações que, reiteradas e transmitidas culturalmente, adquirem força transformadora ao serem reencenadas em novos contexto. Inspirado por Victor Turner, Schechner (1985) enfatiza a dimensão liminar dos rituais, entendida como um espaço-tempo de suspensão das normas e papéis sociais, no qual se experimentam outras formas de subjetividade e de relação. A performatividade ritual, nessa perspectiva, emerge como um processo de repetição criativa: o ritual aparece, assim, não como mera reprodução de formas herdadas, mas uma reatualização que reinscreve o passado no presente, possibilitando a transformação de pessoas e relações. Schechner concebe a performance como um campo expandido que abrange tanto rituais religiosos quanto cerimônias políticas, esportes, brincadeiras e comportamentos cotidianos num espectro de gradações e não como fundamentalmente diferenciáveis. Todas essas manifestações são compreendidas como práticas simbólicas estruturadas pela repetição e pela corporeidade, por meio das quais as sociedades produzem, encenam e negociam significados por meio da ação performativa.

Tal perspectiva teórica representada por essas abordagens do campo dos estudos da performance, de maneira mais geral, procura pensar que conceitos e teorias não precedem a ação, mas emergem dela, como formalizações reflexivas de modos de fazer que já produzem efeitos no mundo - algo que se torna relevante quando muitas etnografias ameríndias apontam para regimes de conhecimento eminentemente práticos, situados e corporais.

Um dos grandes desafios de tratar teoricamente do ritual é, certamente, dar conta da ação sem que a dimensão da prática seja subsumida pela teoria. Frequentemente, a prática acaba sendo tratada como um dado intermediário, destinada a ser explicada por categorias como "função social" ou "sistema simbólico", ou seja, como ilustração de categorias teóricas. Trata-se, portanto, de uma categoria que, embora pensada como superação de um modelo intelectualista, acaba, muitas vezes de forma implícita, a reinstaurar uma hierarquia que subordina a prática à teoria. Uma saída seria permitir que a prática reconfigure os termos da teoria. Nesse sentido é que podemos ver a contribuição das teorias focadas na performance e na ação ritual.

A lógica da prática, para Bell, por exemplo, por sua própria natureza, esquivaria-se das relações da lógica intelectualista. Ela seria instrumental, “estratégica e econômica, pois permanece tão implícita e rudimentar quanto possível. A prática, portanto, é um jogo incessante de esquemas, táticas e estratégias situacionalmente eficazes” (BELL, 2009 [1992], p.82). Bell busca constituir a prática como um objeto teórico, especialmente, ao focar no seu aspecto criativo e generativo, como uma "prática significativa" (Ibid., p. 75-76).

A ideia de prática significativa implica não a produção/decodificação de significados proposicionais, mas a produção de capacidades de perceber-agir em um campo relacional - isto é, como um regime no qual *significar é fazer existir efeitos* (disposições, vínculos, posições, riscos). O que pode ser aproximado ao que foi exposto sobre práticas de conhecimento nos materiais analisados. Nesses materiais, conhecimento designa menos a produção de ‘sentidos’ abstratos do que a produção de *corpos-conhecedores*, a inscrição do conhecimento no corpo, sob a forma de capacidades de atenção, memória e participação. Daí, podemos pensar, a centralidade das práticas rituais nas sociedades indígenas como formas privilegiadas de transmissão de conhecimento.

Autores como Tambiah e Turner procuraram enfrentar a tensão entre teoria e prática, ou entre ação e estrutura, como constitutiva do próprio campo de forças da teoria antropológica do ritual e da performance. Tambiah procura formular uma teoria focada na performance enfatizando o duplo aspecto que o caracteriza: ao mesmo tempo social e cosmológico, simbólico e pragmático.

Para Tambiah, embora não seja simples circunscrever um campo autônomo para o ritual, ainda assim poderíamos sempre distingui-lo de práticas não rituais, ou seja, o ritual seria um campo e um objeto de estudo delimitado. Essa busca por uma delimitação do campo se confunde, ao meu ver, com a busca por uma morfologia universal (também em Bell, (2009), Houseman e Severi (1998), e Handelman (2004)). A discussão, certamente, é relevante, pois nos permite refletir sobre as *formas rituais*: como determinados enquadramentos, gestos e operações produzem *efeitos característicos* das ações rituais, mas desde que entendida sempre no seu aspecto plural e não universalizante. O desafio, portanto, consiste em reconhecer o valor analítico dessas formulações sem que elas sejam levem a um regime de universalização.

Elas me parecem particularmente úteis quando tomadas como teorias de “nível intermediário”: não se restringem à especificidade empírica de casos isolados, mas tampouco alcançam a validade universal. Ao tentar confrontar alguns de seus aspectos com o material das etnografias, não busco validá-los (ou não) como conceitos universais, mas procurar sua produtividade: em que sentido eles enriquecem (ao invés de simplificar e esquematizar) os mundos e os processos diante dos casos etnográficos.

Para Tambiah (1979), o ritual é “um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica”. “Cultural”, aqui, significa particular, local, de uma cultura específica, em oposição a universal. Cada “cultura” usando certos símbolos, veículos comunicacionais e semióticos para criar a experiência ritual. O problema de Tambiah é, então, mostrar como formas rituais supostamente gerais, podem ser conciliadas com as particularidades culturais de cada contexto etnográfico. Questão que ele formula da seguinte forma, sobre a concepção de ritual que ele apresenta:

“The definition also insists on ritual’s portraying certain features of form and patterning,

and using certain communicational and semiotic vehicles. Can a '*cultural account*' and a '*formal analysis*' be fused in one and the same analysis? Can the *formal features of ritual* in general be reconciled with the *particular cultural* contexts in which rituals are created and enacted? Are they not conflicting analytical frames? I hope to demonstrate that cultural considerations are integrally implicated in the form that ritual takes, and that a marriage of form and content is essential to ritual action's performative character and efficacy" (TAMBIAH, 1979, p. 119-20, grifos meus)

Para Tambiah conseguir sustentar busca por uma *forma ritual*, ele precisa demonstrar que consegue sintetizar essas "perspectivas analíticas conflitantes". Quais seriam, no entanto, exatamente essas perspectivas e enquadramentos analíticos que seriam conflitantes, segundo Tambiah? A primeira parte do trecho citado, revela uma universalização da ideia de forma. Nesse trecho Tambiah está se referindo aos *features* ("form and patterning), características formais do ritual, em especial a repetição. Aqui, forma é um aspecto sensível. Tambiah pergunta se o plano cultural, particular, local pode

Tomemos a pergunta: "Can a '*cultural account*' and a '*formal analysis*' be fused in one and the same analysis?". Ele pretende, então, remontar a uma forma ritual, demonstrando como propriedades formais supostamente gerais do ritual, "formal features" como repetição, formalidade, etc., podem coexistir com as especificidades culturais de cada contexto etnográfico. Me parece ponto pacífico que sim, podemos, podemos relacionar, através de um "cultural account", uma determinada cultura, cosmologia, etc., à determinados aspectos formais - uma "produção cultural" local, fazer uma análise formal das formas expressivas particulares. O problema é que ele pretende através dessas características formais, tomada como uma categoria, dizer que como existem características formais comuns a diferentes rituais, logo é possível criar uma forma geral do ritual, apesar das diferenças locais. Porém, o fato de que existem propriedades formais (*formal features*) comuns num espectro de práticas rituais diverso não significa que isso constitua uma forma universal, "a forma ritual" como Tambiah pretende e os outros autores mencionados. Significa apenas que certas práticas se repetem sem que isso ilumine muito sobre sua lógica, significado e eficácia em cada situação.

Ao afirmar que “forma e conteúdo” são inseparáveis na eficácia ritual, Tambiah demonstra algo importante - que não existe forma ritual vazia, nem conteúdo cultural que se realize fora de uma forma -, mas esse argumento não resolve o problema inicial da generalidade; ele apenas o desloca. Em outras palavras, mostrar que *conteúdos culturais informam as formas rituais* não é o mesmo que demonstrar que existe uma forma geral do ritual que se manifesta em diferentes contextos. O que se produz aí é uma espécie de curto-circuito: a inseparabilidade entre forma e conteúdo, que é empiricamente convincente, passa a funcionar como se fosse uma prova da compatibilidade entre particularidade cultural e morfologia universal. O resultado é uma certa ambiguidade no argumento: as *formas* culturais particulares são tomadas na verdade como conteúdos. A relação entre formas culturais e forma geral, passa a ser igual a relação entre “forma e conteúdo” de um ritual. É como se ao dizer que forma e conteúdo agem juntos, ele pudesse provar que o *conteúdo cultural particular* pode ser conciliado com uma *forma geral*, portanto, universal, de ritual. Há uma indistinção entre forma e conteúdo nessa passagem: tanto as formas quanto os conteúdos podem ser considerados particulares (ou gerais). Se podemos fazer uma *generalização das formas* (repetição, formalidade, estereotipia, etc - o caráter e função dessa generalização segue sendo redutora e algo questionável, como explicito adiante). Essa generalização das formas, enquanto características formais gerais (formal features), não deveria se confundir com uma “análise formal” geral. Em suma, há uma indistinção, ou uma passagem não justificada, entre a análise das características formais particulares e uma forma ritual geral, e uma certa ambiguidade entre o que conta como forma e conteúdo.

De qualquer forma, a contribuição de Tambiah está em buscar uma teoria da performatividade que articule, sem colapsar, os efeitos dessas características formais específicas e concretas, e os conteúdos cosmológicos e culturais. Para ele, a chave para “sintetizar essa aparente antinomia” entre a forma e o conteúdo parte de entender que os constructos cosmológicos são parte estrutural do ritual e, assim, os ritos encarnam concepções cosmológicas. Ele defende que a relação entre ritual e constructos cosmológicos não pode ser minimizada nem concebida em termos de precedência. Se não faz sentido estabelecer tal hierarquia, o que nos restaria é examinar empiricamente como essa relação se realiza na prática, nos contextos etnográficos específicos: que formas simbólicas são mobilizadas, por quais meios se efetiva a comunicação ritual e como esses meios se mostram adequados, em cada caso, para produzir e transmitir determinados efeitos cosmológicos. Nos restaria

perguntar “porque certas formas comunicacionais são escolhidas e usadas em detrimento de outras como sendo mais apropriadas ou adequadas para essa transmissão” (Ibid., p. 120-121).

Para Tambiah, teorias “neo-Taylorianas” que baseiam suas explicações na noção de crença e na comunicação com um mundo sobrenatural, não são produtivas, uma vez que as “crenças” não formam um domínio isolado mas fazem parte de todos os aspectos e instituições da vida social de maneira “concreta”. Por outro lado, abordagens semióticas entende o ritual como permeando os domínios do sagrado e do secular, do natural e do sobrenatural; mas uma visão semiótica estrita, que considera que a mensagem “é o próprio meio”, não dão conta da especificidade do ritual (Ibid., p. 120).

Nesse sentido, para Tambiah, as práticas rituais funcionam através de meios formais específicos, ou seja, características formais como formalidade, convencionalidade, estereotipia - os quais vou tratar aqui através de um termo mais abrangente, “*repetição*”. São propriedades formais que não correspondem a linguagem usual e não podem ser estudadas de acordo com as mesmas teorias. O paralelismo, por exemplo, é citado como uma “forma de fala ou estrato da linguagem reservado para situações especiais: para a preservação da sabedoria passada, para a enunciação de palavras sagradas, para a determinação de relações rituais, para a cura e para a comunicação com espíritos” (FOX, 1975, p. 127-128 apud TAMBIAH, 1979, p. 135, tradução minha). Através do uso dessas características ou propriedades formais o ritual seria um “instrumento tradicionalizante”. A repetição, estilização, ordenação e estilo evocativo de apresentação seriam características formais que:

enable ritual to imitate the rhythmic imperatives and processes of the cosmos, and thereby attach permanence and legitimacy to what are actually social constructs. (...) even in the case of a newly invented ritual (or ritual performed only once), it is constructed in such a way that ‘its internal repetitions of form and content make it tradition-like’ because ‘it is supposed to carry the same unreflective conviction as any traditional repetitive ritual’ (TAMBIAH, 1979, p. 123)¹⁷

¹⁷ Referindo-se às ideias de Moore e Nyerhoff, em “Secular Ritual”, 1977.

No caso das etnografias da festa do jacaré e da performance do sonho, os rituais aparecem como ocasiões privilegiadas para inserir o ato presente numa linhagem ou tradição, conferindo-lhes autoridade através de formas convencionais. Porém, isso não significa que as estratégias ou formas rituais possam ser reduzidas à repetição ou à tradição, mesmo quando fazem uso dela. Como vimos nos cantos, o paralelismo, no caso ameríndio, é, por vezes, associado a um “multiposicionalismo” - é através dele que se tece uma teia de participação com outros sujeitos. Se a partir de uma certa observação se vê apenas repetição, por outro lado, há, na verdade, um mecanismo mais complexo de deslocamentos perspectivados em andamento. É possível, sim, dizer que os rituais fazem isso *a partir* da repetição (e até da representação, como eu sugeri), seja a repetição de gestos dentro do ritual ou a repetição que o próprio evento ritual estabelece com os rituais que o precederam. No entanto, o papel da repetição e o modo como ela é empregada não se deixam capturar por uma análise formalista. Enquanto um traço formal, a repetição pode ser um denominador comum, mas não significa que seja uma estratégia especialmente reveladora em si mesma. Está aí o problema, aludido anteriormente, de derivar uma “forma geral” de “formas particulares”, mesmo quando a generalização é possível, ela opera uma redução que a torna pouco útil nos casos empíricos, quando não enganosa.

O foco de parte da teoria do ritual na “formalidade e repetição”, pode também criar descrições empobrecedoras onde o ritual é visto praticamente como uma neurose ou esvaziado de sentido como em Staal, para quem o ritual não significa nada (meaningless). Staal aproxima o ritual da música, que não significa algo simbolicamente e deve ser analisado apenas formalmente. Para ele o ritual é “pura atividade, sem significado ou objetivo”¹⁸. A repetição pode ser melhor pensada, ao invés disso, nos termos do refrão, ou ritornelo: não como mera recorrência, mas como uma operação que produz um território provisório ou imanente de coordenação, a partir do qual relações, posições e presenças podem ser moduladas. A repetição pode ser pensada como uma estratégia formal de multiposicionalidade e deslocamento perspectivo. Pode também ser pensada como uma estratégia de indexicalização, onde sujeitos são inscritos em redes de relações que são, assim, reafirmadas.

¹⁸ Ele está falando dos rituais hindus, especificamente do ritual védico *angicayana*. Para ele, o ritual é uma recitação mecânica, “o importante é o que você faz, não o que você pensa, acredita, ou diz” - essa postura um tanto categórica talvez explique a resposta um tanto debochada que lhe foi dada por um brâmane quando Stall lhe perguntou sobre o significado do que era recitado: “pergunte a um acadêmico”. Houseman e Severi o criticam por reduzir o ritual à recitação e por sugerir que o ritual é uma mera explicitação mecânica de regras previamente dadas. (HOUSEMAN E SEVERI, 1998, p. 182)

Se dissermos que *tudo* se reduz à repetição “sem sentido”, corremos o risco de apagar aquilo que, etnograficamente, não é plenamente capturável por ela: a repetição funciona sempre articulada a outros procedimentos formais e pragmáticos, além de ser sempre uma repetição qualificada, indexical e situada, que só produz efeitos ontológicos porque opera em conjunto com técnicas de variação, posicionamento e incorporação, fazendo do ritual um dispositivo de recomposição relacional e não um simples mecanismo de repetição formal. Isso não significa que a formalização do ritual ou ação convencionalizada, não tenha um papel fundamental que foi notado por diversos autores.

À formalização é atribuído papel de “distanciar psicologicamente os participantes da performance ritual [ritual enactment]” (TAMBIAH, 1979, p. 123); propiciar a suspensão da intencionalidade comum conforme exposta por Van Gennep e desenvolvida por Turner através da noção de liminaridade. Aparece em Bell como alienação ritual; em Maurice Bloch como redução da agência individual e a instituição de uma temporalidade própria que “transcende” o mundo prático (BLOCH, 1992, p. 1-5 *apud* HOUSEMAN E SEVERI, 1998, p. 172-173).

A intuição de que o ritual instaura um outro espaço-tempo é relativamente consensual mesmo quando o estatuto desse espaço-tempo permanece ligado a uma explicação mais tradicional: trataria-se menos de uma realidade efetiva do que uma *representação mental*. O que me parece mais interessante não é decidir entre essas alternativas, mas reconhecer que elas *não podem ser totalmente separadas e o ritual talvez seja um momento privilegiado de tal interação*, ou intra-ação para usar o termo de Barad.

Em grande parte da literatura sobre ritual dos anos 1970 aos 2000, no entanto, apesar de diversos avanços e rupturas, a instauração desse “outro estado” é concebida majoritariamente como um efeito psíquico e individual, isto é, como algo limitado à mente dos participantes e, em última instância, tratado como uma forma de ilusão. O foco recai, portanto, no potencial “alienante” da repetição, mais do que na dimensão *participativa* ou relacionalmente transformadora do evento ritual para além da representação mental vista como ilusão. Nesse sentido, Tambiah marca uma posição clara: a ideia de que existiria uma realidade verdadeira em oposição a, ou escondida por, construções simbólicas não se sustenta.

“My quarrel is not with a Marxist formulation as such [“religião é o ópio do povo”] but with that kind of formulation which sees a prior ‘real world’ of ‘brute facts’ that religion, as a mystification, seeks to hide, as if there are some privileged orders of institutional facts which have a pre-symbolic or pre-cultural existence (see Sahlins (1976) critique of such assumptions). Moreover, for me, the exciting kind of analysis is that which sees ritual involution¹⁹ not so much as a diabolic smoke-screen but as an ideological and aesthetic social construction that is directly and recursively implicated in the expression, realization, and exercise of power” (TAMBIAH, 1979, p. 152-153).

Tambiah distancia-se, então, de uma performatividade como ‘pura ação’ ou como um sistema comunicativo equivalente a outros - a forma ritual é inseparável dos simbolismos, das convenções cosmológicas e das normas socioculturais específicas que a sustentam. A repetição e a recursividade não funcionam como transmissão mecânica, mas como operações que geram novas ‘sequências sintáticas’, combinando atos individuais em padrões inéditos, embora dotados de restrições próprias. Assim, a comunicação ritual, ao mesmo tempo em que realiza princípios cosmológicos e litúrgicos, também estrutura interações situadas em relações de autoridade, competência, elegibilidade, poder e solidariedade (Ibid., p. 138-139). Diante disso, para Tambiah, o que nos restaria fazer é conceber um sistema conceitual que veja a mensagem “tanto dotada de padrões internos quanto como parte de um universo mais amplo de padrões - a cultura ou alguma parte dela” (BATESON, 1972, p. 132 *apud* TAMBIAH 1979, p. 140).

Seria possível, assim, ver como unidades menores se articulam “horizontalmente” para formar unidades e processos de ordem superior, “vertical”. Ou seja, como diferentes meios formais num nível mais baixo, ou específico, convergem e se relacionam entre si e, dessa integração, surgem “experiências totais” através da interação e integração de variações que geram um condensamento de mensagens. Geram um estado “estado de consciência supra-normal, transcendental, ‘antiestrutural’, ‘numinoso’ ou ‘alterado’, ou ainda como uma comunhão eufórica com os demais, ou como uma subordinação a uma representação coletiva” (TAMBIAH 1979, p. 140-1).

¹⁹ “Ritual involution” é o processo de reiteração e formalização excessivas pelo qual o ritual levaria, segundo algumas visões, à exaustão semântica ou empobrecimento de sentido.

Esse condensamento ou intensificação é caracterizado por Tambiah como um dos 3 sentidos principais da sua concepção de performatividade. O todo se constitui a partir das partes, mas também as excede. A eficácia ritual teria um caráter particular, então, porque, opera um distanciamento ou alienação, a partir desse efeito de condensamento ou intensificação formal. O ritual envolve os participantes numa dinâmica que engendra não sentimentos “puros” ou “naturais” mas *sentimentos articulados*, induzidos indiretamente por meio de índices construídos tanto ritualmente quanto culturalmente, de maneira mais ampla, a partir de uma série diversa de *mensagens condensadas*. Nesse processo, que vincula diferentes planos complexos de mensagens e sugestões, o efeito sempre depende de algum modo de repetição, regras de sequenciação, recursividade e acumulação, o jogo entre variações e acentuações, bem como a progressão de modalidades sensoriais por contraste e oposição (Ibid., p. 141, 149).

Tambiah mobiliza a noção de indexicalidade para mostrar como certos elementos rituais, além de veicularem conteúdos cosmológicos, funcionam pragmaticamente ao validar e reafirmar diferenças de posição, hierarquia e privilégio entre participantes. Embora ainda bastante demilitada por problemas clássicos da antropologia social (status, autoridade, solidariedade), através da indexicalidade, Tambiah tenta articular, numa mesma descrição, os planos semântico e pragmático do ritual. Ao circunscrever o alcance analítico da indexicalidade a um entendimento relativamente restrito do social. Restrito porque entende o social como domínio estabilizado, em contraste com abordagens que, como a de Latour (2005), o concebem como um efeito relacional e provisório de associações heterogêneas entre humanos e não-humanos. Essa concepção permite ampliar o aspecto das relações sociais ao considerá-la como mais um tipo de relação em continuidade com outras, e não como um domínio separado.

Se entendermos as relações sociais não como um domínio separado mas em continuidade com outros tipos de relações, como as entre humano e não-humano, procurarei mostrar que a indexicalidade pode ser entendida como constitutiva dos atos rituais em geral. Se as relações sociais não são tomadas como um domínio previamente dado, mas como efeitos provisórios de associações heterogêneas, então o ritual não pode mais ser pensado como um mecanismo que prioritariamente indexa posições sociais já estabilizadas. Nessa perspectiva, a indexicalidade passa a ser compreendida como um efeito interno da própria operação performativa: os atos rituais não apenas validam ou reafirmam posições sociais, mas produzem efeitos e as próprias relações a

partir das quais algo como um “social” se torna inteligível. Dessa perspectiva, tanto os atos de fala quanto a indexicalidade são efeitos performáticos de qualquer ato ritual ou de fala. Eles se referem a uma multiplicidade de efeitos, nem sempre necessariamente previsíveis e controlados, que decorrem da ação ritual enquanto tal.

Em *Ways of the Baloma*, Mark Mosko (2017) propõe compreender a eficácia ritual e mágica trobriandesa a partir da extensão deliberada de teorias que não foram originalmente formuladas para tratar de espíritos, em especial a noção de partibilidade de Marilyn Strathern, articulada a uma leitura da participação de Lévy-Bruhl (mediada por Tambiah). Ele defende que os humanos mobilizam relações com os *baloma* num regime de participação, e que os próprios espíritos podem ser entendidos como entidades individuais, compostas por capacidades destacáveis, transmissíveis e relacionalmente ativadas, uma vez que é assim que o mundo é concebido e operado pelos trobriandeses. As teorias da participação e da partibilidade combinadas, para Mosko, oferecem a formulação capaz de explicar de modo adequado a rede de agentividade desses espíritos. A eficácia ritual emerge, então, da decomposição estratégica dos agentes, humanos e não-humanos, e da externalização controlada de partes de si que provocam respostas em outros agentes. Assim, Mosko investiga em que medida conceitos como partibilidade podem ser estendidos aos espíritos e a outros seres não-humanos: seres suprassensíveis tais como concebidos pelos trobriandeses, “com os quais humanos se identificam e se consideram, em certos aspectos, consubstanciais” são tratados como participantes de uma mesma rede de agentividade, onde cada domínio interfere no outro através de rituais, como o sacrifício, e a observância de tabus (MOSKO, 2017, p. 105, p. 120).

O interesse dessa proposta, aqui, não está na solução conceitual adotada por Mosko, mas sim no fato de que, ao introduzir a eficácia como resultado da agência dos espíritos *baloma*, ele explicita o problema da limitação de abordagens, como a de Malinowski e a maior parte da antropologia sobre a região que veio depois dele, que confinam a eficácia ritual à performatividade da linguagem ou a efeitos comunicativos entre humanos. Para Mosko, embora Malinowski tenha defendido estritamente a eficácia ritual das palavras, ou atos de fala, como vieram a ser definidos

por Austin, suas próprias descrições etnográficas já indicavam que forças, agentes e efeitos espirituais participam nas relações sociais trobriandesas²⁰.

Em um depoimento citado por Mosko, um chefe e intelectual trobriandês, John Kasaipwalova, fornece uma descrição detalhada da lógica da magia, afirmando ser ela, na prática, “muito simples”: um entrelaçamento entre bilubaloma (a presença espiritual dos mortos), o conhecimento da própria linhagem e a poesia das fórmulas mágicas. A magia, explica ele, permeia todas as dimensões da vida - do cultivo dos jardins ao cortejo amoroso, das expedições de Kula aos rituais de guerra e nascimento. Sua eficácia depende de

realizar as ações em um modo de espiral”, convocando a presença ancestral e atualizando o “ciclo de conexão” com o passado. No jardim, diz ele, ao falar com os inhames e invocar bilubaloma, os ancestrais tornam-se presentes e atuantes; as plantas respondem, e o crescimento se torna perceptível. Executar uma tarefa não mais como ação isolada, mas com a presença do passado, cria um tempo espiralado, “um fast forward”. Nada do que se aprende como palavra mágica funciona sem bilubaloma: mesmo que se conheçam os versos ou se manipulem plantas dotadas de força vital, sem essa conexão espiritual a magia não opera. Como ele afirma, “bilubaloma é a conectividade efetiva com o espírito que lhe concedeu essa magia... sem bilubaloma, ela não funciona. (MALIC, 1998, p. 143–144 *apud* MOSKO, p.125-6).

A crítica de Mosko é uma reflexão sobre o privilégio da linguagem e, também, os limites de uma concepção estritamente “performática” da eficácia ritual. Ao mostrar que a agência não se concentra apenas em palavras, fórmulas ou gestos observáveis, mas em relações com entidades e forças não-humanas. Mosko explicita um ponto de tensão recorrente nas teorias do ritual: a tendência a deslocar a eficácia para aquilo que pode ser enunciado e registrado etnograficamente, em detrimento de formas de relacionalidade total ou parcialmente invisíveis.

²⁰ Mosko se reporta a relatos etnográficos de um missionário que contradizem diretamente a interpretação malinowskiana. Segundo tais relatos, inúmeras forças e fenômenos naturais são entendidos pelos trobriandeses como manifestações de seres espirituais, nada ocorre por acidente, pois tudo deriva da ação intencional desses seres. (MOSKO, 2017, p. 124). Mosko sugere que a relativa omissão de Malinowski quanto ao papel dos espíritos na magia se explica em parte pelo contexto colonial, no qual seus interlocutores evitavam revelar a europeus conhecimentos considerados secretos. O próprio Malinowski, apêndice de Coral Gardens, significativamente intitulado “Confessions of Ignorance and Failure” no reconhece a dificuldade de obter tais informações (Ibid., p. 126-128).

Essa tensão permite recolocar o problema da performance do sonho: se o sonho é tratado apenas como conteúdo subjetivo posteriormente comunicado, perde-se de vista que o sonho, ele mesmo, pode ser um acontecimento dotado de efeitos próprios a partir de outra concepção cosmológica e ontológica. Isto é, ele pode ser entendido como um modo de participação que antecede e excede sua eventual performance pública.

3.2.3 *Sonhos*

Poderíamos pensar a performance dos sonhos à luz de uma concepção do sonhar como um acontecimento e não como representação subjetiva. Esta seção procura mostrar como os sonhos operam, segundo Shiratori (2013), como *acontecimentos* dotados de agência própria, oferecendo a chave para compreender a performance ritual não apenas como mediação simbólica, mas como operador ontológico.

Segundo ela, as concepções ameríndias de sonho recobrem uma extensão maior de acontecimentos que a nossa: como a embriaguez, as visões (mesmo despertas) e, especialmente, o transe, a alucinação e as enfermidades - sendo considerado um tipo de morte, por muitos povos. Além disso, “o ‘peso ontológico’ das entidades oníricas é semelhante àquele das pessoas na vigília, fato que permite a qualificação do fenômeno como exterior e não como produto de elaboração psíquica” (SHIRATORI, 2013, p. 34). Os acontecimentos oníricos são apreendidos em signos que nem sempre sabe-se decifrar, mas que falam de uma realidade que, apesar de outra, está em íntima conexão com a da vida desperta. Os acontecimentos oníricos, assim, não são entendidos como encerrados numa esfera individual de projeções subjetivas.

Parece consensual que os povos indígenas, de forma geral, dão um lugar e uma importância aos sonhos e ao seu compartilhamento que não damos nas culturas ocidentais modernas (para além da psicanálise). É também amplamente conhecido o lugar de destaque que o sonho tem entre as atividades xamânicas, o xamã sendo aquele que “sabe sonhar”, como magistralmente exposto por Davi Kopenawa, na sua “contraantropologia”. Segundo ele, os brancos não sonham tão longe quanto os Yanomami. Eles dormem muito, mas só sonham consigo mesmos. Seus sonhos tardam a vir e,

quando chegam, são breves. Segundo o xamã, se os brancos não conseguem ver a floresta em seus sonhos, é porque seu pensamento é obstruído, fazendo com que sonhem como as antas e jabutis, ou como machados largados no chão da casa; eles não sabem sonhar, e seus poucos sonhos são logo esquecidos, por isso não conseguem entender o pensamento Yanomami. Por sua vez, os sonhos yanomami não são autocentrados, vêm sempre de fora, de longe. Especialmente os xamãs, ao beber o pó das árvores *yãkoana hi*, o alimento dos *xapiri*, são levados por estes, ou melhor, sua imagem é levada para o tempo do sonho. Por isso os xamãs Yanomami são capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormem. “Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76-77).

No caso dos Kalapalo, grupo caribe do Brasil Central, segundo Basso, o sonho é concebido como um momento em que, durante o sono, a alma da pessoa se destaca do corpo e atua ativamente em determinados acontecimentos. Contudo, o encontro com seres oníricos pode também ocorrer durante a vigília. De acordo com a análise de Basso, os Kalapalo têm uma teoria dos sonhos que pode ser chamada de performativa, uma vez que a atividade onírica é um evento que produz certos efeitos pelo simples fato de ter ocorrido. Essa potência performativa dos sonhos fica evidente como resultado de uma transformação a que foi submetida a alma. (BASSO, 1987, p. 95-96, *apud* SHIRATORI, 2013, p. 41-42).

Os sonhos são “experiências protagonizadas por uma parte da pessoa sobre a qual não se possui jurisdição, o que não afeta seu caráter real e sua repercussão na vida desperta”. Vigília e sonho se entrecruzam, diz Shiratori, como as perspectivas do corpo e da alma. Se nos sonhos a ação é de uma parcela da pessoa, “nenhum sonho é representação e não há sonho que não tenha o estatuto de acontecimento” (Ibid., p. 42, p. 68). Shiratori argumenta que o ato de sonhar já implica uma dimensão xamânica potencialmente compartilhada, indicando que a distinção entre o xamã e aquela ou aquele que sonha não se estabelece por natureza, mas por grau (Ibid., p. 87).

Entre os Kuikuro, povo de língua karib do Alto Xingu, os sonhos ocupam um papel central na constituição da pessoa, sobretudo no processo de formação do lutador. As experiências oníricas assumem importância particular após a cerimônia de furação das orelhas (*Tiponhü*), durante o

período de reclusão que sucede as escarificações e o início do uso de eméticos e de certas plantas. É nesse intervalo que os jovens estabelecem vínculos oníricos decisivos, capazes de modificar radicalmente seu estatuto e predispor suas transformações futuras. A força e o destino de uma criança, segundo os Kuikuro, também dependem dos sonhos de seus pais. Estes devem sonhar com espíritos potentes, como a onça, para que seus filhos cresçam fortes. O sonho, portanto, não é apenas um acontecimento individual, mas uma mediação intergeracional de forças e potências (AVELAR, 2010, p. 37 *apud* SHIRATORI, 2013, p. 81).

Vistos como performances eficazes nelas mesmas, por Tedlock (1992), os sonhos não devem ser entendidos como simples *representações* de acontecimentos ou imagens, mas como acontecimentos plenos, dotados de eficácia própria e capazes de produzir transformações simplesmente por terem acontecido, então sua avaliação não pode se restringir aos critérios de verdade ou falsidade - ele já é parte do fazer de algo, e não meramente a descrição do fazer de algo. A distinção entre real e irreal, nesse contexto, não faz sentido: o sonho se inscreve em diferentes níveis de uma mesma realidade complexa, mobilizando diversos aspectos constitutivos da pessoa. Sua “veracidade” está ligada ao modo como se concretiza na vida da vigília, ao passo que sua “falsidade” se manifesta quando esse processo é interrompido. A verdade do sonho, portanto, é resultado de um ajuste contínuo operado pelo sonhador, de acordo com sua capacidade de operar no plano onírico e no plano da vigília. (SHIRATORI, 2013, p. 49)

Os sonhos, ao serem interpretados, podem ser usados para desfazer ou reforçar o campo de possibilidades que eles haviam aberto. Na performance do sonho xavante, de acordo com a descrição de Graham, o momento crucial parece, por vezes, ter sido a sua preparação numa reunião de anciões (que Warodi pede que Graham grave) na qual eles decidem, corrigem e fazem uma elaboração coletiva do sentido a ser construído na performance a partir do sonho. De acordo com Shiratori, se não são desfeitos, certos sonhos continuam a operar, permanecem em curso ou em estado de iminência, ou de quase-acontecimento, justamente porque projetam um futuro em potência. Podemos conjecturar que os anciões xavante procuravam se apropriar e direcionar de determinadas potências reveladas pelo sonho. Na medida em que o presente já contém o futuro em forma potencial, o “passado virtual” implica um curioso tipo de “presente-futuro”, nas palavras de

Shiratori. No entanto, os sonhos fornecem orientações para a ação, podendo ser mobilizados e atualizados conforme as virtualidades que anunciam. “É nesse sentido que afirmo a dimensão de quase-acontecimento (Cf. Viveiros de Castro 2012a) desses eventos, pois eles transbordam para a vigília, na qual terminam de acontecer ou quase terminam, dependendo das escolhas do sonhador.” (SHIRATORI, 2013, p. 66-67)

As teorias do ritual centradas na performance, e suas características formais, só atingem plenamente sua produtividade analítica quando são estendidas, à maneira de Mosko, para o domínio ontológico tal como concebido pelos próprios coletivos indígenas, isto é, quando deixam de tratar a eficácia ritual como efeito meramente comunicativo ou sociopolítico e passam a descrevê-la como resultado de uma participação efetiva entre humanos e não-humanos em regimes relacionais específicos. Nesse sentido, o material de Graham sobre a performance dos sonhos xavante, relido à luz da proposta de Shiratori, permite compreender o sonho não apenas como um conteúdo individual posteriormente ritualizado, mas como um acontecimento pleno de efeitos não restritos ao domínio subjetivo. O plano onírico já é entendido como um plano de contato com outros seres e que já tem efeitos na vida social da vigília, independente do sonhador. Se essa perspectiva for válida para os Xavante, o sonho opera transformações antes, durante e depois de sua performance pública, e também independente dela, de modo que a narração, o canto e a encenação não apenas representam o sonho como mensagem, mas prolongam ou mitigam determinados efeitos e potências.

3.3 Indexicalidade

o que não pode ser dito pode ser articulado

(LATOURE, 1999, p. 44)

Para Tambiah, então, o ritual articula de modo inseparável a dimensão cosmológica, formal e social. Essa articulação, que ele explica por meio da noção de “símbolos indiciais”, significa que elementos rituais como gestos, cantos ou objetos podem funcionar simultaneamente como *símbolos*, ao remeterem a significados cosmológicos convencionalizados, e como *índices*, ao estarem existencial e pragmaticamente conectados à pessoas, posições e relações sociais mobilizadas através ação ritual. É justamente essa combinação variável entre simbolismo e *indicialidade* que permitiria ao ritual, não apenas representar uma ordem cosmológica, mas também agir concretamente sobre o mundo social, criando, reafirmando ou legitimando relações.

Essa concepção o leva a recusar a aplicação direta de teorias da comunicação ao ritual: o ritual não visa expressar intenções individuais de maneira transparente ou espontânea, mas opera por meio de comportamentos altamente convencionalizados, que distanciam emoções privadas e intenções ordinárias em favor de uma moral pública compartilhada. A eficácia ritual decorre, assim, de uma força performativa produzida pela formalização, pela estereotipia e pelo enquadramento simbólico que suspende a intencionalidade comum. É nesse sentido que Tambiah se aproxima da noção de atos performativos de Austin: o ritual pode ser entendido como uma forma de ação que produz efeitos por ser executada segundo convenções reconhecidas, possuindo uma lógica e uma eficácia próprias, em relativa independência em relação às exegeses explícitas.

A noção de indexicalidade em relação a atos ou eventos de fala foi desenvolvida num artigo de Michael Silverstein (1976). Nele, a indexicalidade não é apenas uma propriedade de certos signos, mas um aspecto que articula a própria linguagem ao mundo social. Os enunciados nunca significam apenas referencialmente: eles situam o falante em uma posição, seja temporal ou socialmente; eles têm, assim, uma função *pragmática*.

Silverstein mostra que há uma multifuncionalidade em qualquer evento de fala, não só nos *atos de fala*, no sentido de Austin. O significado referencial seria apenas uma de suas funções. Ele cita, por exemplo, modos pelos quais estabelecemos fronteiras e excluimos certos ouvintes; outros pelos quais demonstramos respeito ou hierarquia; outros localizam os falantes e ouvintes temporalmente, um verbo no passado, por exemplo, só adquire um valor temporal quando sabemos quando a frase foi dita, pois é em relação ao *momento da enunciação* que esse valor de passado se estabelece. Em suma, certos *usos* ou aspectos dos eventos de fala realizam algum “trabalho” relevante neles mesmos, que não está associado ao referente: “eles realizam ou ‘performam’ algo”. A teoria da indexicalidade de Silverstein pode ser lida como uma reelaboração e ampliação da teoria dos atos de fala de Austin, segundo a qual, enunciados não apenas descrevem estados de coisas, mas fazem coisas: eles têm força ilocucionária. Silverstein toma esse insight como fundamental, mas argumenta que Austin interrompe a análise cedo demais ao tratar essa força (ou agentividade) sobretudo como uma propriedade de *certos tipos* de fala (prometer, ordenar, batizar), enquanto para Silverstein esse é um modo de qualquer evento de fala, algo continuamente organizado pela própria linguagem enquanto “*parole*”, ou atos concretos de enunciação (SILVERSTEIN, 1976, p. 17-8). O problema das abordagens que partem dos atos de fala de Austin, segundo Silverstein, é que retomam o mesmo entendimento sobre a função da linguagem, isto é, estariam restritos a uma análise linguística semântico-referencial:

They tack onto this analysis a description of how these semantico-referential categories can be ‘used’ performatively. This approach entirely misses the point that referential speech events are, a fortiori, speech events, endowed with the same kind of purposefulness as other speech events. Reference is *one kind* of linguistic performance among many (Ibid., p. 18, grifo meu).

Assim, aquilo que Austin trata como “circunstâncias” externas de felicidade, para Silverstein, está parcialmente codificado na própria fala por meio de funções indexicais. Sendo assim, *todos* os atos de fala são performativos na medida em que mobilizam relações indexicais, ou seja, são engendrados em campos de interação social temporalmente e culturalmente estruturados.

Nesse sentido, os aspectos indiciais não são referenciais, não apontam um referente mas posicionam os falantes e ouvintes - são aspectos da fala que sinalizam algum valor particular de variáveis contextuais. O foco na indexicalidade aponta, não para o sentido referenciado, mas para as

condições de inteligibilidade - não conecta a linguagem diretamente a uma realidade “bruta”, mas a modos socialmente estabilizados de reconhecer e organizar o conteúdo referenciado em relação a uma realidade compartilhada que é pressuposta pelos que participam de um evento de fala. Para Silverstein, apenas uma pequena parte da linguagem seria simbólica; a vasta maioria da “linguagem é cultura, e cultura é pragmática” (Ibid., p. 29).

A indexicalidade, então, é um *modo de funcionamento semiótico no interior da fala*, um modo fundamentalmente processual. Ela pressupõe, estabiliza e reproduz contextos, algo que só pode ser descrito no nível dos eventos de fala e do discurso, e não no nível de signos isolados (Ibid., 34). Esse sentido de indexicalidade, em certa medida, funciona numa zona de indistinção entre significado e ação. Ele mostra que a dimensão contextual, performativa ou pragmática de um ato de fala jamais pode ser completamente excluída, evidenciando como qualquer semiose é intrinsecamente, ainda que parcialmente, situada e pragmática. Nesse sentido, podemos pensar que, muito além de marcar apenas “hierarquias sociais”, a indexicalidade ancora a ação simbólica em uma rede de relações - corporais, sociais, temporais e ontológicas - que são entendidas a partir de condições específicas de inteligibilidade.

Ainda que ele restrinja sua análise a eventos de fala que ele denomina “simples” e “propositivos” (diferenciando-os de atos de fala que são parte de rituais, por exemplo, que seriam mais “complexos”), me parece evidente que o ritual pode ser pensado como uma prática indexical, ou ainda *mais* indexical, na qual o significado emerge da ação situada dentro de um quadro de relações convencionalmente instituídas - algo análogo ao enquadramento (*framing*) ritual. Ao não *denotar* um significado específico, mas criar um sentido ao *pressupor* e *performar* uma situação na qual certas relações já estão dadas, os modos indexicais de semiose parecem expressar uma maneira pela qual ação e linguagem se articulam não apenas na simbologia, ou seja, no seu aspecto referencial, mas no evento comunicativo ou ritual ele mesmo.

A eficácia ritual decorre, assim, menos da transmissão de significados proposicionais e mais de uma força performativa que indexicaliza os participantes, criando vínculos entre seres e planos diferentes. A *imaginação ritual* seria precisamente a orientação intencional fundada em uma relacionalidade performativa que pode ser descrita como parte da operação indexical. Ela cria uma performance mesmo quando as relações que mobiliza não estão presentes de modo evidente. A ação

ritual pode ser considerada criativa ou imaginativamente eficaz no sentido de que age de maneira a pressupor, ativar e direcionar certas relações, organizando a prática de acordo com elas.

A ritualização nunca denota um único significado específico, como diz Bell, mas cria um diferimento contínuo de sentido. Podemos pensar que a indexicalidade ritual vincula o participante a uma sequência de relações (humanas e não-humanas) pressupostas mas também efetivadas ou mantidas ritualmente. Quando um ritual pressupõe relações entre humanos e plantas, ou entre cantores e seres ancestrais, ele não está (ou não está apenas) expressando um estado interno de crença, mas mobilizando esse estado e posicionando indexicalmente os participantes dentro de um campo relacional para que a ação funcione. A imaginação ou criação ritual, aqui, é entendida não como subjetiva mas como coletivamente construída, numa agência distribuída combinada com significados simbólicos condensados na performance ritual.

Essa imaginação, entendida como intenção simbolizada, não precede a indexicalidade mas é formada por meio dela. Aprende-se a intencionar a partir de posições indexicalmente instituídas através das práticas rituais: quando falar, como cantar, que postura assumir, quais estados corporais são requeridos e como eles foram constituídos previamente ao ritual, através de práticas de construção do corpo, por exemplo. Por isso, podemos pensar que a fabricação do corpo faz parte de um sistema que é, ao menos em algum aspecto, indexical ou ritual. Sistemas indexicais tornam certas orientações possíveis e outras não. No sentido de Wagner, a invenção sempre opera por meio da convenção: só se pode inventar manipulando aquilo que já é tomado como dado. A pressuposição indexical de Silverstein diz algo semelhante: os índices funcionam ao pressupor um contexto e, ao fazê-lo, o estabilizam ou transformam de modo sutil. Permitem ver a invenção e também a ação ritual, portanto, não como ruptura, mas como uma reconfiguração de relações pressupostas. Assim, a indexicalidade pode ser vista como uma dimensão de um processo imaginativo mais amplo por meio do qual mundos se tornam habitáveis. Ela é valiosa porque mostra que a semiose não se apoia apenas em modos simbólicos e referenciais, mas que qualquer evento, inclusive uma enunciação simples, insere os agentes numa rede de relações - cadeias situadas, contextuais e convencionalizadas de eventos.

Como a pressuposição indexical opera abaixo do nível da asserção, o ritual funciona mesmo quando ninguém está “pensando” sobre seu significado, ou melhor, quando esse significado não pode ser pensado em termos proposicionais. Isso se alinha à ênfase na aprendizagem corporal, na pedagogia

contextual e em regimes de conhecimento que não são articulados proposicionalmente. O ritual funciona porque indexicaliza, isto é, pressupõe um sistema de relações e posiciona as pessoas nele, por meio de um determinado imaginário, criando as próprias condições sob as quais um mundo se torna não só compreensível mas habitável e transmissível, ou seja, cria suas condições e modos de existência, inclusive corporais.

3.3.1 Indexicalidade e corporalidade

A partir da indexicalidade, então, podemos pensar o ritual como uma prática que opera num regime pragmático de posicionamento relacional, e que funciona num determinado enquadramento ritual. Bell (2009), por outro lado, descreve a produção prática de tais enquadramentos por meio de esquemas corporais, ritmos, hierarquias e contrastes com outras práticas, de modo que o ritual não “significa”, mas, assim como a indexicalidade, cria condições de inteligibilidade.

O foco no corpo favorece e é favorecido por uma atenção às práticas rituais. Bell, por exemplo, observa que o ritual se constitui processualmente através de uma articulação de distinções sutis em relação às outras práticas sociais, gerando uma configuração na qual o ritual pode emergir como uma situação especial (2009, p. 90). Essa diferenciação ritual é constituída, portanto, sempre em relação à contextualização, o que mantém o ritual, para Bell, sempre contingente, provisional e definido pela diferença. A ritualização não simplesmente se contrapõe, nem está indiferenciadamente ligada a seu contexto cultural, mas cria uma interação formal com ele. Para Bell, a ritualização é efetiva na medida que faz a manipulação estratégica do "contexto" no próprio ato de reproduzi-lo.

Isso produz efeitos no corpo, gerando a incorporação de disposições, percepções e hierarquias de poder. O ritual não comunica significados, mas forma corporalmente os sujeitos rituais: ele molda o corpo ao inscrevê-lo em esquemas práticos que distinguem certas ações como especiais, eficazes ou autorizadas. Esses esquemas não operam apenas no plano simbólico, mas estruturam posturas, gestos, ritmos e sensações, criando uma disciplina implícita e eficaz. Assim, o ritual age “através do

corpo”, produzindo uma forma de conhecimento tácito que é encarnado e projetado para fora, para um ambiente ritualizado e, posteriormente, circularmente, reintrojetado pelos participantes.

Para Bell, a dinâmica implícita, ou “finalidade” não consciente, da ritualização reside na produção de um *corpo ritualizado*, um corpo impregnado de uma *disposição* ou *senso* ritual. Ao mesmo tempo em que o corpo contribui para gerar um determinado contexto, ele também é afetado por ele. Essa circularidade projetaria esquemas organizadores sobre o ambiente espaço-temporal ritual e, ao mesmo tempo, possibilitaria a internalização desses mesmos esquemas, que seriam “reabsorvidos” como sendo a natureza da realidade, tornando esses esquemas “automatismos corporais socialmente instintivos” (Ibid., p. 99). A ritualização, assim, materializaria formas e estratégias tácitas e corporificadas que operam e transformam as relações de poder entre os próprios símbolos. A formação do corpo, em um contexto altamente formalizado, atua sobretudo na reconfiguração pessoal-corporal através da própria ação ritual.

Como se vê, é um modelo bastante dinâmico, com ênfase nos fluxos que transitam entre os domínios semióticos e corporais. Bell associa, ainda, esse processo a uma ausência de um “centro” fixo que organize e estabilize esse sistema de significações. Os elementos desse sistema, os signos, passam a operar em um campo de diferenças e remissões mútuas sem um fundamento último. Ou seja, um jogo ilimitado de significações dentro de uma estrutura que perdeu seu ponto de ancoragem transcendental, um “*free play*”, como proposto por Derrida. Assim como o “free play”, a ritualização se constituiria por meio de um movimento incessante de diferenciação e remissão, no qual cada signo remete a uma cadeia potencialmente infinita de outros signos. Nesse processo, o sentido jamais se realiza de forma plena ou definitiva; ele se apresenta como uma promessa de presença continuamente adiada, diferida. Ainda que nunca se entregue de maneira conclusiva, o significado é insinuado, e constitui de maneira mais difusa um ambiente ritualizado, significando sempre por deslocamento (Ibid., p. 105).

Essa lógica de proliferação diferencial, ou de uma retórica de transcodificação incessante, representa uma ruptura com a corrente que procura explicar o ritual antropologicamente em termos de conflito estrutural e/ou resolução simbólica. A proposta de uma *gramatologia* para o ritual, uma ciência dos modos de significação baseada no jogo das diferenças, permite analisar como os rituais, ao indexar os participantes a redes relacionais convencionalizadas pela cultura, operam não apenas para

estabilizar o sentido nessas redes convencionais, mas em um aspecto dinâmico, operam como arranjos transitórios e estratégicos, sujeitos a transformações. Essas operações estratégicas de produção e manejo de sentido são construídas performativamente e sua eficácia depende do modo como essa performance converte determinadas tensões e diferenças em formas provisórias de sentido.

Ainda que Bell pareça sustentar essa dinâmica de diferenciação ou transcodificação continuada como o fundamento da ritualização, tal movimento sugeriria - se a entendo corretamente - uma transformação incessante, de um tipo que não me parece corresponder plenamente aos casos etnográficos. Trata-se, no entanto, de um modelo produtivo para pensar a dimensão transformadora da ritualização, isto é, a forma como o corpo, ao agir ritualmente, articula e rearticula sentidos, não apenas fixando-os, mas entrando em contato com uma rede de seres e significações possíveis.

A ritualização, de acordo com Bell, recolheria, reorganizaria e projetaria a significação em séries simbólicas que jamais se completam ou se esgotam. Esses contrastes se desdobram em encadeamentos interpretativos cada vez mais amplos e instáveis. O sentido, portanto, não emerge como resposta, mas como uma defasagem reiterada, um adiamento indefinido que assegura a continuidade da significação sem jamais exaurir seu potencial. É essa incompletude constitutiva que impede qualquer captura totalizante do ritual e que sustenta sua eficácia como uma operação aberta, deslocada e sempre em movimento. “Nunca somos confrontados com “o significado” que devemos aceitar ou rejeitar; somos sempre conduzidos a um universo retórico redundante e circular de valores e termos cuja significação está sempre sendo transmitida a outros valores e termos” (Ibid., p. 106, tradução minha).

Por um lado, isso significaria que um ritual não tem um efeito “real”, ele cria esquemas que são internalizados “como se” viessem do exterior. Segundo essa visão, ele transfere simbolicamente os significados para outros níveis de forma a nunca fixá-los e confrontá-los, o que seria uma forma difusa de “implicar uma resolução sem nunca a definir”. Mas o que dizer dos rituais guarani, por exemplo, que procuram através dos cantos levar os participantes a realizarem deslocamentos num plano espacial-espiritual que lhes permita viajar a outros lugares do cosmos e também a outras aldeias? Ou os cantos kaxinawá que adornam espiritualmente o corpo dos participantes? Ou ainda certos rituais Krahô concebidos como festas, cujo intuito é celebrar e alegrar as pessoas e os

alimentos cultivados? Que “problemas” ou soluções eles implicariam através do “deferimento constante dos significados”? Colocada dessa forma, a ritualização, em Bell, remete ao tratamento do ritual como “resolução de conflitos” sociais - nesse caso, uma “resolução que não resolve”, ou que resolve ao criar um diferimento indefinido de sentidos.

Podemos pensar o “deferimento de sentido” ritual, no sentido de Bell como um mecanismo que produz significação não-proposicional através de esquemas corporais e enunciativos que, por sua vez, indexalizam posições relacionais e mundos partilhados. Em outras palavras, o rito fabrica condições práticas de inteligibilidade (sua dimensão indexical, que determina registros de fala e prerrogativas rituais, tempos cosmológicos, hierarquias) que não dizem “X é verdade” mas posicionam agentes num campo relacional onde certos comportamentos e efeitos se tornam possíveis.

A dimensão enunciativa-indexical (a partir de Silverstein) significa que toda enunciação ou gesto pressupõe e estabiliza contextos relacionais, mas podemos pensar também que a indexicalização constitui não apenas um “fundamento pragmático” social para a eficácia ritual, mas também um fundamento corporal e ontológico, já que o corpo, nessas sociedades, é construído socialmente e por técnicas, elas mesmas rituais. A ênfase de Bell na ritualização como produção estratégica de distinções e de esquemas corporais incorporados, hábitos, ritmos e “disposições” que tornam o corpo sensível e responsivo ao enquadramento ritual nos dá elementos para pensar como a indexicalidade pode ser estendida a essa dimensão corporal-ontológica. A lógica do diferimento pela qual o sentido é constantemente adiado e reencaminhado, permite pensar a indexicalidade num contexto ritual dinâmico, onde a *ação* ritual precisa ser constantemente refeita.

Pensadas juntas, a indexicalidade fornece a infraestrutura pragmática e a ritualização de Bell, a tecnologia corporificada dessa significação não proposicional do evento ritual. O ritual criaria, assim, formas de significação não-proposicional ao instituir padrões de ação repetidos, que não repetem mecanicamente, mas atualizam dinamicamente os sentidos potenciais das convenções. Ele indexa estados de coisas (autoridade, parentesco, presença de seres não-humanos) sem passar por enunciados propositivos. A indexicalidade opera ao inserir os participantes no mundo que o rito a um só tempo pressupõe e produz. Etnograficamente, isso aparece como aprendizagem corporal,

reconhecimento das relações e obrigações entre as pessoas e seres, viagens espirituais, cura e colheita que não dependem majoritariamente de proposições explicitadas mas de procedimentos performativos de participação.

De modo exploratório, poderíamos associar os esquemas corporais de Bell às repetições, ou ritornelos, que inscrevem a sensibilidade em campos semânticos abertos e não proposicionais. Seria possível pensar como cantos ou narrativas inserem o participante num campo onde o significado está presente mas difuso, “adiado” continuamente em um encadeamento de efeitos mas distribuído numa rede de agências para além do humano. Parece possível, futuramente, articular e desenvolver melhor essas duas noções. Entendendo a indexicalidade para além da linguagem e articulando-a à corporalidade e à imaginação ritual. Talvez seja possível estender essas formulações teóricas para um mundo mais-que-humano, como sugeri aqui, permitindo conceber o ritual como uma tecnologia indexical de produção de mundo.

A ideia de que certas práticas corporais têm efeitos e repercussões ontológicas, aparece em grande medida - ainda que por outras vias conceituais - com a noção de multinaturalismo e pela ênfase de parte da antropologia brasileira na construção corporal da pessoa. Ao deslocar a diferença do plano das representações culturais para o plano dos corpos enquanto feixes de afecções, capacidades e regimes sensoriais, o multinaturalismo já implica uma crítica radical à ideia de que o sentido do mundo se constitui prioritariamente por meio de proposições ou conteúdos simbólicos estáveis; como formula Viveiros de Castro, “o ponto de vista está no corpo”, e não em uma consciência representacional anterior à relação.

Nesse quadro, os corpos funcionam como verdadeiros operadores perspectivais, ou “pronomes cosmológicos”, cuja eficácia não reside em significar algo sobre o mundo, mas em indexar posições ontológicas específicas a partir das quais o mundo se torna perceptível e habitável. A ação ritual, entendida como tecnologia de fabricação e transformação desses corpos-pontos-de-vista, pode assim ser compreendida como um dispositivo que produz efeitos reais ao posicionar os participantes em redes de relações humanas e mais-que-humanas que constituem o próprio fundo ontológico da experiência. Nesse sentido, a significação ritual não proposicional descrita aqui não apenas comunica sentidos pragmáticos, mas reconfigura a experiência no mundo. Em suma, a construção do corpo está proximamente relacionada ao ritual, uma vez que, nele, o corpo e a imaginação são

continuamente construídos socialmente e podem ser considerados suporte e operador de metamorfoses que articulam pessoa, cosmos e coletividade.

Poderia-se dizer que parte significativa da antropologia brasileira reconfigura ou dialoga indiretamente com a noção de indexicalidade por meio de uma crítica das dicotomias entre símbolo e corpo. As relações perspectivistas são frequentemente descritas como efeitos de marcas corporais, hábitos alimentares, afecções e modos perceptivos. Essas “marcas” funcionam como operadores que ancoram pontos de vista e configurações relacionais a partir do corpo, ou seja, a ideia já referida de que “*o ponto de vista está no corpo*” e de que “a diferença é dada pela especificidade dos corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128)²¹.

A morfologia, a forma visível dos corpos, é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma aparência de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de “corpo”, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas (Ibid., p. 128).

A construção do corpo, que problematiza as fronteiras entre símbolo, corpo e materialidade, acaba por possibilitar uma versão ampliada do conceito, a indexicalidade pode ser tomada como um modo de existência das relações, mais do que um mecanismo semiótico em sentido restrito. Ou seja, em vez de entendê-la apenas como um mecanismo que representa ou sinaliza relações já dadas, as relações só existem efetivamente enquanto são corporificadas, praticadas e atualizadas em regimes específicos de ação, percepção e materialidade que caracterizam o ponto de vista.

Em Silverstein, ela diz respeito sobretudo à capacidade de um evento de fala de situar enunciadores e ouvintes em redes de relações social e culturalmente pressupostas, produzindo efeitos

²¹ “As “almas” ameríndias, humanas ou animais, são assim categorias perspectivas, deíticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia animista ou uma ontologia substancialista que uma teoria do signo ou uma pragmática epistemológica (Viveiros de Castro 1992b; Taylor 1993a; 1993b)16.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126)

extra-referenciais, ou não-proposicionais, de alinhamento, hierarquia e valor - apesar da indexicalidade poder produzir certas alterações nessas relações. A diferença central é que Silverstein está preocupado com a capacidade da linguagem de agir não-proposicionalmente ao indexar os participantes numa ordem relativamente estabilizada e pressuposta; enquanto no perspectivismo ameríndio essa própria ordem depende do ponto de vista corporal e ontológico, tornando o fundo relacional menos fixo e mais suscetível a redistribuições através de processos de devir ou metamorfose.

Com efeito, corpo e alma, assim como natureza e cultura, não correspondem a substantivos, entidades auto-subsistentes ou províncias ontológicas, mas a pronomes ou perspectivas fenomenológicas. O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie “culturalmente” para que ele possa diferenciar “naturalmente”, tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade afirmada pelas cosmologias ameríndias. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 132)

Se o corpo é constituído e não dado, ele aprende ou é ensinado a se rearticular para responder a diferentes afecções, no sentido de Latour, em consonância com Viveiros de Castro. Isso amplia de forma significativa o tipo de comunicação que um corpo pode estabelecer com o mundo, para além da inteligibilidade através de uma semiose “proposicional”. Em Stolze Lima, num artigo intitulado “Que é um corpo?” (2002), se refere à cosmologia juruna como uma teia de relações dotada de diversos centros, “tantos quantos são os tipos de corpos”. Nesse cosmos, os termos das relações são as diferentes perspectivas, ou corpos. O que um corpo é, diz Lima, depende intrinsecamente de sua perspectiva. “Sendo assim, todo corpo é disponível para vir a ser o que é para uma perspectiva alheia” (2002, p.14).

Não se trata de considerar as relações humanas com os numerosos corpos não-humanos como relações sociais (ou projeções destas), mas de considerá-las como tendo a mesma natureza da relação social. Tomar como sua propriedade comum o fato de que só existem para-, são imanentes ao corpo. Este assim se define primeiramente por suas relações com outros corpos, cada um dos quais dependentes também de suas outras relações imanentes. Acredito assim que o a priori etnográfico

particular dessa máquina cosmológica é a atribuição ao corpo de um mundo relativo, ou uma posição de sujeito (LIMA, 2002, p.17).

As afecções articuladas através das técnicas de construção corporal, as viagens e encontros xamânicos e oníricos, a escuta, o canto e a imitação produzem continuidades e descontinuidades entre humanos e não-humanos. A indexicalidade pode ser estendida à dimensão de uma “ontologia participativa”, como um princípio que articula a dimensão corporal à outras dimensões da vida social humana e mais-que-humana, e também marcando a passagem entre formas simbólicas e a experiência incorporada do mundo.

Nessa seção procurei mostrar como a indicialidade ou indexicalidade, que aparece em Silverstein, deslocada de um tipo de signo à um modo de operação dos atos de linguagem em geral, pode ser estendida ao ato ritual. O modo indexical vincula, através de significações não proposicionais da ação, as pessoas e seres a cadeias de relações, possibilitando outros regimes de participação, comunicação e transmissão de conhecimentos. A teoria da ritualização corporal de Bell, pode ser usada para pensar como a indexação funciona corporalmente. Nesses contextos, a performance não é apenas um meio expressivo, mas uma prática que cria condições de inteligibilidade e habitabilidade de mundos, através de encadeamentos pragmáticos e corporais.

Mesmo transformada, a noção de indexicalidade conserva a ideia de uma significação que não implica uma distância entre signo e referente, mas uma operação na qual o vestígio ou arranjo formal orienta a percepção e a ação. Nesse sentido, o conceito não é indispensável, mas é heurístico, serve para apontar os modos concretos de eficácia perceptiva e ritual que fazem da participação algo praticado, e não apenas postulado. Ele permite mostrar, assim, como o grafismo, e a imagética ritual num sentido mais amplo, não apenas participam de um mundo, mas ensinam a percebê-lo, induzem estados e orientam trajetórias cognitivas específicas. Desse modo, ele pode ajudar numa descrição dos mecanismos sensíveis pelos quais a participação se torna experienciável e transmissível.

Um estudo do ritual exige, assim, a articulação de diferentes domínios, como já apontaram Tambiah e Turner entre outros, tanto das funções e eficácias quanto das formas sensíveis, buscando esclarecer *como* a ação pode alcançar sua eficácia na articulação com a imaginação mítica e cosmológica de um determinado contexto sócio-cultural. Ainda que dependente de outros domínios, o foco na ação permanece decisivo, na medida em que permite iluminar os meios concretos e sensíveis pelos quais o ritual se torna um dispositivo privilegiado de produção de efeitos estéticos, políticos e ontológicos.

Indexicalidade e ritualização corporal são operadores analíticos produtivos para a compreensão da eficácia ritual, desde que não sejam isolados de concepções nativas de pessoa, imagem e agência. Procurei mostrar como as etnografias discutidas sustentam a eficácia de certos procedimentos tanto formais quanto pragmáticos - enquadramentos, repetições, deslocamentos enunciativos -, e procurei argumentar que eles podem ser aproximados à noção de indexicalidade e de ritualização corporal. Contudo, essas noções não “explicam” os regimes ontológicos nos quais tais procedimentos se tornam eficazes. Seu alcance reside na descrição das condições de atualização das relações, e não na determinação de seus fundamentos últimos.

Ao mesmo tempo, a análise evidencia os limites de abordagens performativas que privilegiam exclusivamente a ação observável ou o contexto social imediato. Quando desconectadas de teorias indígenas do sonho ou da participação multiespécies, tais abordagens tendem a reduzir a eficácia ritual a efeitos pragmáticos ou comunicativos, deixando inexplorado o modo como outros seres participam ativamente da constituição do acontecimento ritual. Assim, mais do que propor uma síntese entre performance e ontologia, esta seção buscou mostrar em que condições as teorias da performance permanecem analiticamente úteis, e em que pontos elas precisam ser deslocadas ou estendidas para não empobrecer os mundos etnográficos que pretendem descrever.

Busquei demonstrar, então, que o efeito da construção imagética característica do ritual não é redutível nem somente ao símbolo, nem à função social, mas emerge da articulação entre formas representacionais e indexação pragmática e que, em regimes ontológicos compartilhados entre humanos e não-humanos, a representação pode ser entendida não como um tipo de distanciamento e apropriação objetificante, mas sim como um dos meios que conduz a um regime de participação.

Capítulo 4

Corpo e terra

4.1 Corpo e terra doentes - alimentação *verdadeira*

No pensamento Guarani, o tema da Terra tem uma continuidade com o tema da doença. A terra em que vivemos é *tekoaxy*: o aspecto *tekoaxy* da terra significa que ela é perecível, nela estamos sujeitos a enganos, doenças e sofrimento. Já na morada celeste as plantas cultivadas crescem fora do solo. O que, para Pierri, “remete ao fato de que o solo é local por excelência da putrefação.” (2015, p. 158). A condição *tekoaxy* significa que estamos num mundo onde há o erro, a condição humana é tal. A “Terra está repleta de motivos e manifestações ‘dolorosas’ (-axy)” (Pissolato (2006, p.187 *apud* PIERRI, 2015, p. 157). A condição *tekoaxy* também significa que somos frequentemente vítimas de agressões associadas aos donos dos elementos terrestres (*ija kuery*) (PIERRI, 2015, p.156).

O xamanismo Guarani está mais relacionado a um ritual coletivo cotidiano de caráter profilático, ou de uma cura ampla que abrange a própria terra. Segundo Montardo (2009), em outros casos de xamanismo, como o dos Wakuenai, o grupo de homens e mulheres cantando é como um corpo coletivo que deve ser curado - algo que, acredito, possa ser dito de forma ampliada para os Krahô. Ainda que não especificamente pensados como “rituais de cura”, o aspecto curativo da alegria está presente na concepção e importância do *amĩjkĩn* Krahô, é um momento de cura coletiva através da festa, do canto e da alegria; e uma prática de cura da ou com a própria Terra, sendo Aldé (2025).

É nesse âmbito que localizo o xamanismo Guarani, dando ênfase aos rituais coletivos, preventivos, profiláticos e propiciatórios. Eles se referem à Terra e aos seus habitantes como um doente em contínuo tratamento, em contínua luta pela sobrevivência física e espiritual. Analisar a fala cantada e dançada nestes rituais dá corpo ao Guarani, um corpo resplandecente, radiante, embelezado e restaurado (...) A música, assim como em outras sociedades (Kaluli e Temiar), é vivida como um caminho, reveladora de uma estética da perda do abandono e da saudade. Para os Guarani Kaiowá, o jerokey é um caminho no qual a tristeza deve ser combatida, sob pena de ficarem, os participantes do ritual, suscetíveis a doenças (MONTARDO, 2009, p. 35-36)

Pierri, concordando Taylor sobre os Achuar, diz que a doença está relacionada antes às relações entre o indivíduo e seu ambiente do que aos componentes fisiológicos. A saúde é concebida como uma “negociação de incorporação e excorporação”, em oposição a um equilíbrio entre substâncias ou partes de um todo (PIERRI, 2015, p. 192).

Na cerimônia de cura descrita mais acima por meu interlocutor, por sua vez, podemos ver que por três dias foi necessário aos Guarani realizarem seus rituais, dançando (jerokey) e alimentando-se apenas de kaguijy. Vimos no capítulo anterior que os rituais realizados na terra pelos Guarani são uma emulação daqueles realizados pelas divindades, tidas como seus congêneres, em suas moradas. Também a alimentação das divindades é aquela considerada a alimentação verdadeira dos próprios Guarani (tembiu ete'i) e o kaguijy é certamente o elemento paradigmático dessa dieta divina. Dessa forma, mesmo que as divindades sejam consideradas ascendentes diretos dos Guarani são necessários toda uma série de procedimentos corporais para tornar visível a esses sujeitos divinos que os Guarani são de fato seus parentes, para que os vejam como parentes. Nesse procedimento de cura, portanto, a dança e as rezas visavam exatamente isso: mostrar aos Tupã Kuery que aquela tia do narrador que tinha sido agredida pelo aju'y ja assim como seus coresidentes são todos seus consanguíneos, e por isso era

necessário que os Tupã Kuery intervissem para operar o -jepy contra esses espíritos que agiram em face dos Guarani enquanto inimigos. (Ibid., p. 205)

Um dos tipos de doença: “morre-se de tristeza entre os Guarani” (Ibid., p.219) porque o *nhe’ẽ* da pessoa pode abandonar o corpo, sobretudo se motivado pela saudade (*ndovy’ai*) de alguém que se foi. Morre-se também por conta dos ataques dos espíritos inimigos. Mas a existência *tekoaxy*, a falta de saúde (*hexaĩ*) de que os Guarani se queixam constantemente no contexto atual, é atribuída sobretudo a uma má alimentação. Isso porque caso se limitassem a alimentação das divindades, “o estado normal” de qualquer velho ou velha seria uma “saúde hiberbólica”. Para os guarani, o modo de vida dos brancos torna seus corpos necessariamente perecíveis, enquanto o corpo guarani pode ser tornado imperecível, como o dos seres divinos, a partir de certas práticas, dentre as quais a alimentação tem um papel fundamental. É preciso provocar sentimento de compaixão nos deuses através da dança, das rezas e da alimentação própria, é assim que os deuses se comovem com os humanos (guarani). Ao comer comida dos brancos, no entanto, “Nhanderu não se comove mais conosco” (Ibid., p. 206). Para alcançar esse modo de vida é preciso plantar a própria comida, especialmente o milho e a batata-doce, que são alimentos dos seres celestes, e só comer carne de queixada. (Ibid., p. 135-136). Em sonho, uma entidade Nhanderu Miri diz ao xamã que ele não vai alcançar seu objetivo porque se alimenta de carne perecível, a carne ruim que foi trazida da cidade. Ao modificarem a comida, os brancos a transformaram em algo que não mais se assemelha, ou uma imagem que não mais corresponde a sua contrapartida celestial e divina, onde ela foi criada originalmente. Não são mais “verdadeiras” (Ibid., p. 258).

Desta maneira, creio que a principal contribuição do trabalho de Pissolato (2006) é a de demonstrar que o aguyje é um processo contínuo de maturação a se perseguir em vida. Depende de um regime alimentar específico (...) propulsionada pela prática de rituais, enfim toda uma gama de práticas corporais que de maneira nenhuma remetem a uma evasão da vida na terra, como parecia defender a literatura, e menos ainda a um desejo de morte. Tampouco creio que remetam a uma negação da sociedade, como queria Hélène Clastres (1978 [1975]). Entretanto, se o aguyje é um processo contínuo de maturação há um momento de ruptura, que deve ser visto como uma transformação corporal, e que ocorre no momento imediato no qual as divindades se comovem definitivamente com

aquele cujo corpo passa a ser visto como o de um congênere celeste, e torna-se imperecível (PIERRI, 2015, p. 219).

Para os Guarani, a alimentação e o ritual de batismos de certos alimentos estão ligados à uma renovação espiritual. “Para batizar as nossas almas, para que elas se renovem. É pra isso que existe o batismo da erva-mate no começo da estação nova” (PIERRI, 2015, p.137). Segundo Montardo, o mais importante jeroky guarani do ciclo anual é o batismo do milho:

Ele é feito com o intuito de embelezar o “ser” do milho (sua essência), e de outros alimentos. Em alguns grupos, o batismo do milho tem uma relação com a nomeação, coincidindo com o recebimento do nome das crianças. Os rituais do milho deve torná-lo tenro para o consumo humano. Considerando que o milho é como gente para os Guarani, o jeroky é feito para tornar tenros os corpos das pessoas (MONTARDO p. 68, p. 246).

É interessante notar que o milho é o alimento ritual por excelência entre diversos povos Pano e Tupi. Entre os Kaxinawá, por exemplo, o milho verde representa a juventude e ocupa lugar central no ritual de iniciação. (LAGROU, 2007 *apud* MORIM DE LIMA: 94-5). Assim como entre os Krahô, o milho é um alimento de resguardo entre os Kaxinawa, ao comê-lo os iniciandos devem incorporar certas qualidades do milho. Na festa do Festa do milho krahô, descrita por Morim de Lima, Creuza Krahô e Aldé, ao serem levantadas grandes hastes de milho, que devem ser fincadas “como as pernas humanas devem firmar-se no solo”, o pé de milho parece associado sobretudo a sua capacidade de crescer rápido, de se multiplicar, e de ser forte, ou “endurecer” no momento certo²². O resguardo do milho é o mais complexo de todos, sendo similar ao do pós-parto. O milho entre os krahô é também um alimento consumido em certos resguardos, como mencionado anteriormente, no caso de nascimentos, doença e morte, os únicos alimentos consumidos são as variedades de batata-doce enxutas, o milho *pohypej* e a macaúba.

²² Ainda segundo Morim de Lima, a analogia do “fazer crescer, fazer levantar, ficar de pé” entre plantas e as pessoas aparece na corrida da tora do milho (*pôhyjôcrow*), onde o tamanho da tora é análogo ao atingido pelos pés de milho já plantados.

A Terra sem Mal, é concebida pelos guarani, segundo Pierri, não como um paraíso, evasão da vida - tal interpretação seria fruto de um processo de “purificação” operado pela antropologia dos Modernos. Seria tampouco um outro lugar na Terra, perspectiva “excessivamente substancialista”, mas como um espaço apropriado para a realização do modo de vida guarani, tanto do ponto de vista da economia como da ecologia (PIERRI, 2015, p. 142, 153). Antes da introdução dos alimentos “dos brancos”, “Nhanderu se comovia com eles, porque eles comiam alimento de verdade, plantavam milho, batata-doce, essas coisas” (Ibid., p. 133). Durante muitos anos concentravam-se nessa tarefa e eram guiados por Nhanderu, que ao se comover com seus esforços, com suas rezas e seu modo de vida, lhes dizia em sonhos o que fazer e onde ir - algo que ainda acontece hoje, porém os Guarani encontram, naturalmente, dificuldades para manter o estilo de vida necessário. A maturação corporal é então aproximada, por Pierri, ao tema da Terra sem Males. a relação com a terra e com a Terra passa pelo corpo e consiste na aproximação da terra-corpo perecível à imperecível.

4.2 Canto como viagem, canto como caminho

Isso não significa que a ideia de jornada não seja extremamente produtiva no contexto da ritualística guarani. Os objetivos do ritual, segundo Montardo, são percorrer o caminho de encontro aos deuses, embelezar o corpo e protegê-lo das doenças. (MONTARDO, 2009, p. 139). O xamã narra na sua reza para os outros participantes, permitindo que eles sejam guiados pelo caminho que ele vê. “O próprio ritual pode ser entendido como um caminho” (Ibid., p. 222).

Os cantos guiam os participantes através de caminhos para outros lugares e outros planos²³:

²³ O canto e dança ritual é também uma forma de visitar outros lugares. Montardo diz que o ritual operava como um sistema de comunicação que articulava extensos territórios, permitindo que, antes da existência de meios técnicos como o telefone, as pessoas soubessem antecipadamente quem chegaria e acompanhassem o que ocorria com seus parentes em outras aldeias (2009, p. 200). Aldé diz que, para os Krahô, certos cantos são tratados como mapas de um conhecimento originário não-humano (2025, p. 65)

“Daí ela cantar, cantará, chega, pega outro e vai indo, vai indo e vai até amanhecer assim. E ao voltar, ela foi pra lá, vamos super que até Amambai, aí se ela quiser voltar, tem que vir de lá, vamos super que até no fim da reserva, ela tem que cantar de novo o que antes ela cantou, quando subiu, para ela poder descer de novo (Daniel Vasquez)” (Ibid., p. 93)

Os xamãs vão mais longe conforme os cantos que conhecem. As frases musicais mais agudas, abrem passagem e a repetição numa sessão específica sugere um alargamento no percurso, criado pela música. Ao caminhar e dizer sua palavra ritualizada, “fundam o seu mundo e podem ampliar constantemente seu território.” (Ibid., p.51, p. 195) Esse caminho visto e cantado nos rituais pode ser descrito como linhas ou fios²⁴. Quando cantam afinadamente, as mulheres Guarani criam um fio, que eleva o grupo, e “acertar a afinação implica acertar o fio”. Uma xamã Nhandeva explicou à autora que a cura é feita através de Karai Miri, que “desce por um fio” (Ibid., p.146-7).

Para Montardo, assim como para Pierri, a existência da Terra sem males, continua sendo concreta e continua motivando as empreitadas xamânicas: não se trata de um transe cerimonial como fuga da realidade. “Encara-se o ritual como vivência, experiência, no caso Guarani, via de encontro com os pais ancestrais. Ao fazer o jerokey estão interferindo na composição do mundo e atuando na manutenção da Terra como está” (Ibid., p. 228).

Como tratado anteriormente, a jornada guarani e sua busca pela Terra sem males não remetem apenas a um horizonte escatológico, mas a modos concretos de circulação que vinculam corpos, e outros seres. Podemos pensar que deslocamento ritual só se torna possível na medida em que certas relações são mantidas, permitindo que o corpo se mova, se afine e encontre sustentação ao longo do caminho. Essas relações dependem de condições da própria Terra, como a alimentação correta. Nesse sentido, a viagem espiritual guarani pode ser lida também como tendo um aspecto ecológico, na qual a possibilidade de alcançar outros mundos se funda em práticas situadas de habitar este mundo. Se, entre os Krahô, a sintonia e a sinfonia com a Terra através dos cantos de outras espécies, ou da sonoridade da Terra, é condição para a alegria e saúde; entre os Guarani o som e o cantar operam como meio fundamental e poderoso de se relacionar com a espacialidade, de conhecer e viajar num território e de construir um ethos que eleva o ser e o corpo a estados

²⁴ Os Waiãpi (Gallois, 1996) utilizam-se de fios invisíveis que ligam os seres a seus respectivos “mestres”, são um dos caminhos xamânicos de controle do movimento e de comunicação com o sobrenatural.

imperecíveis. Ambos entendem que a criação de vínculos sonoros-espaciais ou sonoro-ambientais, é uma, senão a principal, ferramenta ritual a ser cultivada.

4.3 Ecologia e a cosmoacústica da Terra

Aldé desenvolve, em sua etnografia, a noção de território como “grande corpo sonoro vibrante” e de uma cosmoacústica krahô. A musicalidade não aparece como um domínio expressivo separado, mas como um modo específico de existência e de relação, como fica claro na declaração de Gregório Hühtê:

De fato, sei que nenhuma pessoa ensina as músicas Mêhĩ. É a natureza que ensina. É ela que me preparou para ficar como cantor desta aldeia com vontade de aprender, praticando e ouvindo os Mestres. Assim foi minha aprendizagem. As músicas são da natureza. Aprendemos a cantar através dos pássaros, das árvores, dos rios, do sol, do céu, e de tantas espécies que existem no mundo. As pessoas se preparam bastante para usar todas as matérias que se encontram na natureza — para saber usar as vozes e o ritmo que a música leva — os cantos vêm da natureza. (KRAHÔ, GREGÓRIO HUHTÊ, 2017, p. 62 apud ALDÉ, 2025, p. 178)

Ao descrever o território krahô como um “grande corpo sonoro” no qual tudo o que existe canta e pode ser cantado, Aldé mostra que o conhecimento é captado ou co-produzido, porque emana de um conhecimento ancestral da Terra. Aos krahô cabe desenvolver a capacidade de sintonizar-se com essas musicalidades (ALDÉ, 2025, p. 178–179; p. 188). Aqui, tentei apontar os aspectos corporais das práticas, pois receber esse conhecimento exige resguardos, disposições afetivas e um aprendizado sensível da escuta. Nesse enquadramento, o saber “vem da terra” não porque a terra seja uma fonte abstrata de significados, mas porque ela responde ativamente às práticas humanas, manifestando-se por meio de cantos, sons e alterações perceptíveis no corpo e no ambiente, de modo que adoecimento e vitalidade aparecem como efeitos de descompassos ou recomposições

nessa rede relacional (Ibid., p. 3, p. 194). A imaginação, nesse contexto, não se confunde com projeção subjetiva, mas designa a capacidade de tornar presentes vozes e perspectivas não-humanas, operando como uma técnica de contato que depende de um corpo preparado para ouvir, repetir e sustentar essas relações.

A relação entre canto e terra é também formulada em termos de afecção recíproca, por Montardo, que registra que “a terra chora a Nanderu dizendo que está cansada de comer os corpos dos Mbyá” (MONTARDO, 2009, p. 212). No contexto dos rituais de plantio, enquanto se canta para a terra, um canto Nhandeva dirige-se à “nossa mãe”, pedindo que volte a cantar para eles e os faça dançar novamente; nesse momento, registra-se que “eles vivem erguidos e precisam se aspergir (*nemboysapy*) mutuamente”, purificando-se, assim, “para um novo ano” (Ibid., p. 213, 245).

Segundo Morim de Lima, *põ* é como os Krahô chamam o Cerrado, também comumente referido por *pjê cunã*, “nossa terra”, concebida enquanto uma “teia vital e intangível”, expressão que Morim de Lima adota a partir de Coelho de Souza sobre a concepção Kĩnsedjê. Creuza Krahô diz que “a Terra também sente dor”, os brancos é que não sabem. A narrativa da “Velha senhora”, retomada por Gregório Hũhtê Krahô, descreve um momento originário no qual a biodiversidade do Cerrado se apresenta como coletivos de gentes que transmitem seus nomes, suas características e suas relações com outros seres:

“Cada uma das espécies veio ter com ela em forma de gentes-Wacmējê e gentes-Catàmjê; cada qual se apresentou repassando as informações e orientações necessárias sobre si mesmo, seus nomes e as redes ecológicas das quais faz parte” (ALDÉ, 2025, p. 275).

O Cerrado emerge como um espaço habitado por múltiplos sujeitos, cujas existências são mutuamente implicadas. A Terra é viva porque é relacional; ela depende da manutenção dessas conexões para continuar existindo como mundo habitável. Essa concepção é reforçada quando Gregório Hũhtê descreve a correspondência entre o sistema onomástico e o território. Ao equiparar os arranjos de nomes à própria organização biogeográfica do Cerrado, ele afirma uma continuidade entre redes de nomeação e redes ecológicas:

“Os arranjos de nomes coincidem de alguma forma com o próprio sistema biogeográfico do Cerrado, ambos percebidos como corpos-organismos-vivos em rede; a perspectiva que

conforma a sintonia existente entre aspectos físicos-ecológicos do Território e as redes simbólicas e imateriais que circulam nas Aldeias corrobora para o entendimento de que na onomástica Mẽhĩ podem estar refletidos os arranjos da própria biodiversidade” (ALDÉ, 2025, p. 291).

Essa formulação não sugere que a onomástica “represente” a biodiversidade, mas que ambos participam de um mesmo regime de organização da vida. A Terra, assim como o corpo humano, é concebida como algo que precisa ser continuamente cuidado, mantido e ativado por práticas que asseguram a circulação das relações. A fala de Gregório Hũhtê explicita esse ponto ao afirmar que os nomes krahô são da natureza: “[e]sse nome biológico que é da natureza mesmo, essa ligação nos envolve” (GREGÓRIO HŨHTÊ KRAHÔ, 2022, apud ALDÉ, 2025, p. 291).

Pensar a Terra a partir dessa perspectiva implica reconhecer que a saúde da terra depende da continuidade dessas ligações; sua degradação pode ser compreendida como o enfraquecimento ou a ruptura das redes que mantêm em circulação os nomes e os saberes associados às espécies. Nesse sentido, a reflexão sobre corpo e terra encontra na nominação um de seus operadores como uma prática que participa diretamente da manutenção da vida no Cerrado.

Assim, a jornada espiritual e a Terra sem males guarani podem ser articuladas ao tema da ecologia e das relações multiespécies se pensarmos nelas, a partir dos trabalhos aqui tratados, de uma perspectiva menos preocupada com imagens escatológicas ou cosmológicas e nos direcionarmos ao aspecto dos regimes práticos de circulação, nos quais corpo, território e outros seres são co-implicados em trajetos compartilhados. Em vez de a Terra sem males aparecer como um “além” ou um destino transcendente, ela pode ser lida, conforme indicam os autores, como um índice relacional e corporal que emerge da qualidade das relações mantidas no presente: cantar, caminhar, resguardar-se, alimentar-se corretamente, sustentar alegria e leveza são práticas que afinam o corpo para poder circular entre planos, mas também para manter a terra habitável, fértil e viva. Nessa chave, a jornada do corpo não é apenas espiritual no sentido abstrato, mas ecológica no sentido forte: ela envolve aprender a mover-se sem esgotar, sem ferir, sem pesar excessivamente sobre humanos e não-humanos, fazendo do próprio deslocamento no território um experimento contínuo da relação com plantas, animais, espíritos, caminhos, rios e ventos. O corpo só pode avançar, viajar ou “subir” porque outros seres sustentam esse movimento, seja abrindo caminhos, oferecendo cantos, emprestando leveza. A Terra sem males tem uma continuidade com

a ecologia, no sentido que figura um limite, torna sensível a ideia de que não há salvação individual nem puramente humana: trata-se de um mundo possível apenas se certas alianças multiespécies forem mantidas. Isso permite ler a jornada espiritual como ecológica, na qual imaginar outros mundos é inseparável de praticar modos específicos de habitar este, e onde eficácia ritual se mede pela capacidade de manter abertas - ainda que parcialmente - as condições de circulação entre corpos, terras e não-humanos.

Conclusão

Vocês ficam só tentando lembrar dessas coisas, só querem lembrar, mas não valorizam mesmo. (...) Como você só tem a intenção de se lembrar, mas não consegue se fortalecer mesmo, essa sabedoria vai acabar para você. (...) *Você não pode permitir-se esquecer*. Nós passamos por isso, e fizemos eles [os Nhanderu Kuery] se comoverem conosco. Mas vocês não estão fazendo como nós, vocês possuem coisas demais.

(PIERRI, 2015, p. 228, grifo meu)

Perguntei a Pedro Peno porque fazem assim com as petecas e ele limitou-se a responder que era alegria

(MELATTI, 1978, p. 173)

Quanto às questões sobre a **vida na terra, as formas de conhecimento e de conexão, procurei** estabelecer um horizonte de debate no qual corpo, imaginação e ritual pudessem ser pensados para além de dicotomias clássicas (corpo/pensamento, interior/exterior, natureza/cultura), levando em consideração o que muda quando a vida na Terra, em sua dimensão multiespécies, é considerada.

Ao tratar da ritualística krahô e guarani, procurei pensar enquadramentos teóricos possíveis para tratar de como práticas rituais fabricam corpos e mobilizam imaginação para tornar possíveis certas *outras* formas de conexão com a vida na Terra - seja com as outras formas de vida, no caso krahô, ou a própria vida humana considerando sua dimensão espiritual inseparável da físico-corporal-mundana. A chave teórica para esses enquadramentos buscou localizar as operações, acoplamentos e efeitos, como os rituais podem ser vistos como práticas capazes não apenas de significar ou resignificar o mundo, mas compô-lo, não apenas representar relações, mas

produzir condições corporais e imaginativas para que elas existam, durem e, quando necessário, se refaçam.

A fala que aparece como epígrafe desta seção contém partes de um longo discurso que um xamã (não identificado) fez à Pierri. Com os trechos citados procurei destacar duas coisas. A primeira é o estatuto do conhecimento, um conhecimento que serve “só para lembrar”, para registrar, de maneira catalográfica, não tem real valor pois não tem o poder de “fortalecer”. O impulso que motiva esse trabalho é refletir sobre formas de conhecimento que não servem como forma de erudição mas como forma de ação e transformação dos corpos-seres. O outro ponto diz sobre a divisão nós-eles. Não é difícil apontar as diferenças entre nossas formas de conhecimento como intelectualismo e as formas indígenas de conhecimento como poder. Se está crítica está implícita no trabalho, ele também procura se aproximar ou se reaproximar dessas outras concepções, tornando possível, em alguma medida, reivindicarmos outras formas de conexão e entendimento da vida na Terra. Se não o fizermos, o xamã adverte, esse conhecimento vai acabar para nós: não nos permitamos esquecê-lo.

Para Bird Rose, esse caminho não é mais tão improvável para o pensamento ocidental quanto pode parecer ter sido há algumas décadas atrás:

As análises que chegam tanto da ciência quanto das humanidades indicam que o parentesco é o modo de vida na Terra. O testemunho vem do microcósmico (DNA, bactérias: ver Margulis & Sagan 2000) e do macrocósmico (Gaia: ver Lovelock 1979), e de uma posição "onto-evolucionária" como a de Paul Shepard (1996: 7), até os devires mútuos propostos por Anna Tsing (citada em Haraway 2008:19), incluindo relatos filosóficos de interioridade radicalmente expandida (Mathews 2003; Stephan Harding 2009). No centro desse pensamento está o reconhecimento emergente de continuidades entre os seres vivos. E junto com as continuidades, há o surgimento da vida por meio de relacionamentos. Haraway (2008: 42) colocou a questão de forma concisa: nós e os outros estamos enredados num “nó de espécies que se moldam mutuamente em camadas de complexidade recíproca em todos os níveis (ROSE, 2013, p. 145, tradução minha).

Em seu artigo *"Reclaiming Animism"* (2011), Stengers propõe recuperar o conceito de animismo não como um vestígio arcaico ou uma crença “primitiva”, mas como uma alternativa poderosa à ontologia moderna, centrada na separação entre natureza e cultura. Para Stengers, *reivindicar o animismo* significa afirmar um modo de atenção e de resposta, um modo de estar no mundo que reconheça a agência dos não-humanos é um convite a resistir à captura do mundo pela abstração moderna, um esforço de decolonização do pensamento - nos retirando de uma posição de mera tolerância, na qual uma crença que não seja compatível com a ontologia moderno-científica possa ser tolerada, mas jamais levada a sério. Para Stenger, no entanto, é importante notar, não se trata de se contrapor ao conhecimento científico, mas de diferenciar a Ciência (no singular e com “C” maiúsculo) das “aventuras” das práticas científicas - e se é difícil fazer isso, é porque a passagem da primeira para a segunda é justamente um dos produtos da colonização.

Em contexto multiespécies, então, “vida na Terra” não aparece como pano de fundo estável, mas como condição ativa que impõe limites e condições de redistribuição de forças em redes de relações redistribuí e abre possibilidades de experiências de mundos distintos. O que está em jogo é pensar como certas práticas rituais fazem caber - no corpo e na imaginação - relações com aquilo que não se reduz ao humano: não como metáfora, mas como presença que exige técnica, cuidado, aprendizado e transformação.

Procurei usar **corpo e imaginação como operadores** e fazer uma leitura do ritual como técnica, formação de capacidades, aprendizagem sensível e construção do corpo a partir de alguns aspectos da ritualística krahô e guarani. Para isso, busquei evitar um direcionamento teórico que explica a eficácia ritual por “crença” ou por uma leitura da “representação simbólica”, ainda que sem negar essas dimensões do ritual. O foco, então, se deu nas operações práticas que produzem corpo, orientam imaginação, e tornam certas conexões relacionais possíveis entre humanos, plantas, animais, divindades, donos e ancestrais. Essas operações passam por repetições criadoras e por técnicas corporais (resguardos, alimentação, ornamentos, pintura), por dispositivos de nomeação e

por performances (canto, dança, festa). Procurei testar em que medida algumas teorias sobre o ritual se prestam a uma espécie de “releitura ontológica”. Ao invés de servirem para reduzir o material (ritual como mecanismo social/simbólico), elas foram usadas como operadores intermediários para propor um entendimento de como determinadas práticas fazem corpos e mundos. A consequência é que o ritual é abordado como uma tecnologia relacional e indexical de produção de mundo, que ancora pessoas e coletivos em redes de posição, atenção, afecção e cuidado, e isso é o que dá “consistência” e “efeito” às práticas.

É também, nesse sentido, que aproximei as noções de intenção e imaginação à ideia de composição, ou articulação, corporal. A inspiração conceitual vem do texto de Stengers, que pensa criticamente a exigência moderna de purificação entre causas “físicas” e “morais” na medicina e lança um olhar positivo sobre o papel da imaginação na cura. Diante dessa concepção, as práticas rituais como resguardo, canto e pintura não operariam por ilusão nem por pura exterioridade mística, mas por procedimentos socialmente construídos de participação que produzem efeitos reais ao modular disposições corporais e relações. A imaginação, nessa chave, é tratada como potência operatória e intencional: uma forma de fazer corpo com aquilo que afeta, e não um domínio subjetivo. Busquei pensar imaginação/influência/participação como potências técnicas constitutivas da eficácia, não como resíduos irracionais.

O corpo é tomado como um arranjo cuja vitalidade depende de operações que o fixam e o expõem seletivamente, e por isso práticas como o resguardo ganham centralidade como técnica que regula participação entre corpos, alimentos, parentes e potências não-humanas. A lógica do resguardo evidencia uma corporalidade expandida, não só no sentido de que seus limites ligam ao de seus parentes de formas a prescrever certas restrições ao grupo familiar, mas também na qual memória e conhecimento não são propriedades estritamente mentais, mas capacidades incorporadas através da evitação de certas condições, de certos atos intencionais. O conhecimento, nesse sentido, não se transmite apenas como conteúdo, mas se instala como competência corporal, como uma habilidade de sustentar conexões e estabilizar diferenças, colocando a ação ritual num lugar privilegiado de produção e transmissão de conhecimento.

Corpo e imaginação são tratados como dimensões fabricadas e mobilizadas em práticas rituais, e o trabalho investiga como essas fabricações tornam viáveis conexões multiespécies e formas específicas de habitar a vida na Terra. O foco não recai sobre “o ritual” como totalidade, mas sobre como a fabricação de corpos e a criação ritual são mobilizadas nas práticas, em um contexto multiespécies e em conexão com a vida na Terra. A dissertação assume, assim, um modo de composição por recortes e aproximações, evitei explicações totalizantes sem abrir mão de uma consistência conceitual que acompanha operações, materiais e efeitos, deixando que a própria heterogeneidade do campo informasse a argumentação.

Essa opção metodológica também é uma escolha política e epistemológica. A categoria “ritual” é aqui mobilizada como operador analítico provisório, sensível às variações de contexto. Nesse enquadramento, importa menos fixar fronteiras definitivas do que acompanhar como tais fronteiras são produzidas, negociadas e atualizadas nas etnografias analisadas. Assim, o objetivo central não é oferecer uma tipologia normativa, mas descrever, mesmo que parcialmente, modos de eficácia e procedimentos. Ao privilegiar a descrição dos procedimentos e das formas de eficácia, o texto busca tornar visível a lógica interna das práticas sem reificá-las, tomando a instabilidade dos recortes como uma chave para compreender, e não como um obstáculo a contornar.

A noção de **indexicalidade** é mobilizada ao longo do texto como ferramenta para descrever como certas relações se tornam efetivas a partir de performances. Isto é, como passam a contar como presença, como evidência, como orientação - dentro de regimes rituais-corporais específicos. Tal como empregada aqui, a indexicalidade não funciona como uma teoria geral do ritual nem como uma ontologia; ela opera analiticamente, como um modo de prestar atenção a marcas, contatos e acoplamentos que, em práticas rituais, fazem com que algo “pegue”, se torne uma presença reconhecível, uma agência se torne imputável, uma conexão se torne praticável. Exatamente em que medida elas são produzidas e em que medida são pressupostas é uma questão de interesse mas

que não tenho como responder. É notável, e já registrado por diversos teóricos, como procurei mostrar, que essas dimensões aparecem como indissociáveis.

De qualquer forma, interessa acompanhar como o ritual não apenas significa, mas indicia ou indexicaliza, isto é, produz referências corporificadas e situadas que orientam a ação, a memória, o cuidado e a própria imaginação. A indexicalidade pode ser pensada em relação ao resguardo e à nomeação como uma operação pragmática de reposicionamento corporal. No caso do resguardo, a indexicalidade, entendida aqui em um sentido ampliado, opera ao inserir o corpo em uma rede de relações humanas e multiespécies. As restrições alimentares, sexuais e comportamentais funcionam como procedimentos que ancoram o corpo em relações específicas de parentesco, cuidado, predação e evitação, envolvendo humanos, plantas, animais e outros seres. O resguardo, assim, indexicaliza o corpo a um conjunto de relações ativas, regulando sua permeabilidade e sua capacidade de sustentar determinadas participações, sobretudo em momentos críticos de transformação corporal. Em relação à nomeação, a indexicalização pode ser compreendida como uma prática que não apenas designa uma posição, redistribuindo sujeitos em redes de prerrogativas, riscos e obrigações, que envolvem ancestrais, personagens míticos, coletivos humanos e não-humanos, tornando certas formas de ação, visibilidade e afecção possíveis, e outras impróprias ou perigosas. Em ambos os casos, resguardo e nomeação, busquei refletir sobre as relações entre essas práticas e práticas de ritualização corporal que produzem, a partir da indexicalidade, as condições de inteligibilidade e eficácia da ação.

Nesse sentido, qual seriam os regimes corporais criados através da indexicalização nominal? Numa sociedade, como a krahô, onde o nome e o ritual são tão significativos, onde o regime de conhecimento, memória e escuta/captação estão muito mais corporalmente inscritos do que tendemos a pressupor, como entender esses processos corporalmente? Foi essa pergunta que orientou as aproximações e os recortes que procurei relacionar ao longo do texto. Mesmo que uma resposta definitiva e categórica fuja ao escopo do trabalho, o corpo aparece como composto/instável e atravessado por deslocamentos, e as práticas de nomeação e resguardo como modos de modular permeabilidade, memória e capacidade de sustentar relações.

A relação entre a nomeação como operador indexical entre os Krahô e o papel do nome-alma entre os Guarani pode ser formulada a partir de um deslocamento do foco da função classificatória do nome para sua eficácia posicional e corporal. Entre os Krahô, a nomeação inscreve o sujeito em

circuitos rituais específicos, redistribuindo prerrogativas, obrigações, riscos e formas de visibilidade; o nome funciona como um operador que reposiciona o corpo em redes de parentesco, relações cerimoniais e agências multiespécies, produzindo efeitos práticos sobre o que o sujeito pode ou não fazer, receber ou sustentar. Trata-se de uma indexicalidade que atua por inscrição relacional: o nome ancora o sujeito em um campo de posições que não é apenas social, mas cosmológico.

No caso guarani, o nome-alma (*nhe'ẽ/ayvu*) opera de maneira distinta, mas estruturalmente comparável, na medida em que também não funciona como designação representacional, e sim como princípio de fixação posicional do corpo no mundo. O nome-alma constitui a própria condição de permanência e agência da pessoa: ele ancora o corpo em uma rede que envolve divindades, parentes humanos e regimes corporais específicos. A eficácia da nomeação guarani depende, assim, da capacidade do corpo de sustentar o *nhe'ẽ*, o que explica sua articulação estreita com práticas de resguardo, alimentação, canto e disciplina corporal. Nomear, nesse contexto, é instituir um ponto de vista e um modo de participação ontologicamente determinado.

A diferença decisiva entre os dois casos não reside, portanto, no fato de um nome “representar” no sentido usual, mas no procedimento indexical que ele realiza. Em ambos os casos, a nomeação pode ser compreendida como uma prática indexical que produz condições de participação, redistribuindo corpos em campos relacionais nos quais certas ações, afecções e trajetórias se tornam possíveis - ainda que em regimes ontológicos distintos.

O canto aparece como um “operador maior” que atravessa corpo, imaginação e terra, como técnica de: animação e alegria; enunciação multiposicional e captura de perspectivas; viagem/caminho e composição territorial. A repetição/variação, descrita a partir do conceito de ritornelo, é uma operação poderosa - a repetição ritual não é mecânica, ela estabiliza capacidades e memórias corporais e mantém aberta a variação. Ela funciona também como técnica temporal de recalibragem das relações através da sazonalidade (ecológicas, corporais, cosmológicas, políticas). O ritornelo aparece como um traço formal importante do ritual: não mera recorrência, mas

operação expressiva que captura um fluxo rítmico e constitui um território provisório, o refrão não é a cópia de uma forma, é um gesto que dá consistência a um campo de forças.

No caso krahô, as sequências cantadas podem ser lidas como marcadores de território: por meio de cantos e imitações, os rituais territorializam esteticamente um espaço ordenado de ressonâncias entre pessoas e plantas, criando consistência e possibilitando co-participação entre espécies. A repetição aqui é diferencial: repete-se para estabilizar capacidades e memórias corporais, mas mantendo aberta a variação e a transformação. Duas consequências emergem desse enquadramento. Primeiro: repetição deixa de ser o oposto de criação; passa a ser seu meio técnico. Segundo: repetição deixa de ser mero “conteúdo” formal e passa a funcionar como procedimento de indexação, reinscrevendo sujeitos e coletivos em redes relacionais.

É justamente porque canto e repetição são tratados como operadores de presença e território que propus uma revisão da ideia de representação. Em vez de opor representação a participação, busquei deslocar a representação de um regime epistemológico (signo que substitui objeto ausente e o domina) para um regime pragmático-relacional no qual representar é operar relações, muitas vezes por analogias, orientando a percepção. A representação passaria, assim, a ser pensada como dispositivo que engaja corpos e afetos em processos de participação; não neutraliza a alteridade, mas cria relações com ela ao ativar imagetivamente uma relação viva entre forças.

Entre os Krahô, por exemplo, certos “canto-falas” podem enunciar simultaneamente nome, território e modo de habitar o mundo, descrevendo por onde o ser circula e como percebe. Essa “descrição”, porém, não é um relato externo: ela é inseparável do modo como o canto reorganiza posições de fala/escuta e faz existir um regime de co-presença. As noções de multiposicionalidade e mimese são decisivas. Imitar é incorporar temporariamente um outro modo de existir; mimese é um conhecimento prático e relacional, sem se reduzir a um regime representacional tradicional. Os cantos krahô não fixam um único sujeito de fala; fazem emergir múltiplos sujeitos-enunciadores, de modo que o “outro” não aparece como personagem representado, mas como sujeito que fala a partir de perspectivas simultâneas, fazendo coexistir, através do próprio ato performático, diferentes posições ontológicas.

O canto é, assim, uma tecnologia de passagem: cantar como viagem/caminho mostra que a performatividade do canto não se limita a produzir efeitos “sociais” internos; ela sustenta

circulação entre planos, afina o corpo, e interfere na composição do mundo e da Terra - o canto anima. Em termos etnográficos, isso é reiterado na ideia de que o canto é condição de “animação” e eficácia da performance ritual, associado à geração de força e resistência, um “fazer cantando” que já não separa linguagem e ação. O canto é a forma privilegiada em que repetição, representação e performatividade deixam de ser domínios separados e passam a funcionar como aspectos co-implicados de uma mesma operação de fabricação de corpo-mundo. Se a vida na Terra “depende” de práticas que afinam simultaneamente corpo e território, então o canto é um operador de continuidade ecológica e ontológica através da animação.

Bibliografia

ALDÉ, Veronica. **Pàrkô Jarkwa: cosmoacústica e cantoria no Cerrado Mêhĩ (Krahô)**. 2025. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2025.

BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**. Durham: Duke University Press, 2007.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. New York: Oxford University Press, 2009 [1992].

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 63-85.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CHIARA, Vilma. Sou Kraô, a terra viva. **Dédalo**, São Paulo, n. 28, p. 97-107, 1990.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 195-218.

DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: lógica da sensação**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1837 — Acerca do ritornelo. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012 [1980]. p. 150–176.

DEMARCHI, André. Figurar e desfigurar o corpo: peles, tintas e grafismos entre os Mebêngôkre (Kayapó). In: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (orgs.). **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 247-274.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **African political systems**. London: Oxford University Press, 1940.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.

GOLDMAN, Marcio. Psicologia e Sociologia; Etnologia e Antropologia **in Razão e diferença: sobre Lucien Lévy-Bruhl**. 2 v. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991. p. 120 - 237

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa no candomblé: a possessão no Candomblé. In: GOLDMAN, Marcio. **Do outro lado do tempo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023. p. 60-93.

GRAHAM, Laura R. **Performance de sonhos: discursos de imortalidade Xavante**. Tradução de Fernando de Luiz Brito Vianna. São Paulo: EDUSP, 2018.

GUATTARI, Félix. **Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm**. Translated by Paul Bains and Julian Pefanis. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

HANDELMAN, Don (org.). **Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation**. New York; Oxford: Berghahn Books, 2004.

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlo. **Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

HUGH-JONES, Stephen. **The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUMPHREY, Caroline; LAIDLAW, James. **The archetypal actions of ritual**. Oxford: Clarendon Press, 1994.

KOHN, Eduardo. **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2013.

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

LAGROU, Elsje Maria. Yuxin/Yuda. *in*: **Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá**. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. p. 77-120.

LAGROU, Elsje Maria. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 56-85, 2006.

LAGROU, Els. Cashinahua poetics: metaphors of sociality and personhood in ritual song. In: DEMMER, Ulrich; GAENSZLE, Martin (orgs.). **The power of discourse in ritual performance: rhetoric and poetics**. Münster: LIT Verlag, 2007. p.174-200

LAGROU, Els. Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. *In*: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (orgs.). **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 67-110.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo. A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In J. A. Nunes, & R. Roque (Orgs.), **Objectos Impuros: experiências de estudo sobre a ciência**. Porto: Afrontamento, 2008 [1999]. p. 39-61.

LEVINAS, Emmanuel. Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, Paris, v. 147, p. 556-569, 1957.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O homem nu**. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1971].

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 21-47, 2002.

MACEDO, Valéria. Tracking Guarani songs: between villages, cities and worlds. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 379-403, 2012.

McCALLUM, Cecilia. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 49-85, 1996.

MELATTI, Julio Cezar. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978.

MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

MILLER, Theresa. Valuing varietal diversity: Indigenous Canela horticulture in Northeast Brazil. **Society, Biology & Human Affairs**, Durham, v. 78, n. 1-2, p. 63-82, 2007.

MIRANDA, Maxwell Gomes; KRAHÔ, Edivaldo Wakê; KRAHÔ, Leticia Jôkâhkwýj. Jũm mã ajapry? Uma análise semântico-pragmática dos nomes pessoais Krahô. *Repocs*, [S. l.], v. 15, n. 29, p. 157-180, 2018. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/8501>. Acesso em: 4 dez. 2024.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do mbaraka: música e xamanismo guarani**. São Paulo: EDUSP, 2009.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. **Brotou batata pra mim: cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza; ALDÉ, Veronica. As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos. *Anuário Antropológico*, [S. l.], v. 45, n. 3,

p. 106-126, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/6573>. Acesso em: 19 nov. 2024.

MOSKO, Mark S. **Ways of the Baloma: Rethinking Magic and Kinship from the Trobriands**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. **Doctors and healers**. Cambridge: Polity Press, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. Ritual, “cultura” e transformação: a Festa do Jacaré entre os Arara de Rondônia. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 135-164.

PACKER, Ian. Espalhar e roubar: o lugar das cantoras e do cantor de maracá no sistema timbira. In: PACKER, Ian. **Sobre a lenha, labaredas: poética da memória e do esquecimento nas artes verbais krahô (Timbira/Brasil Central)**. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020. p. 80-123.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015 [2013].

PRÛMKWÏJ KRAHÔ, Creuza. **Wato ne hômpu ne kâmpa: convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mâkrarè)**. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) — Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Structure and function in primitive society**. London: Cohen & West, 1952.

ROSE, Deborah Bird. Death and grief in a world of kin. In: HARVEY, Graham (org.). **The handbook of animism**. London; New York: Routledge, 2013. p. 137-147.

SCHECHNER, Richard. **Between theater and anthropology**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

SCHECHNER, Richard. **Performance theory**. New York: Routledge, 1988.

SEEGER, Anthony. **Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people**. Urbana: University of Illinois Press, 2004 [1987].

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero; Editora UFRJ, 1987. p. 11–29.

SEVERI, Carlo. O espaço quimérico. Percepção e projeção nos atos do olhar. In: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (orgs.). **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 25-66.

SILVERSTEIN, Michael. Shifters, linguistic categories, and cultural description. In: BASSO, Keith H.; SELBY, Henry A. (orgs.). **Meaning in Anthropology**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. p. 11-55.

SHIRATORI, Karen Gomes. **O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics I**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

TAMBIAH, Stanley J. A performative approach to ritual. **Proceedings of the British Academy**, London, v. 65, p. 113-169, 1979.

TAUSSIG, Michael. **Mimesis and alterity: a particular history of the senses**. New York: Routledge, 2018 [1993].

TEDLOCK, Barbara. The new anthropology of dreaming. **Dreaming**, Washington, v. 2, n. 2, p. 161-178, 1992.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. Jeroky: a dança da palavra-espírito-som na retomada de territórios Guaraní Mbya. **Organon**, Porto Alegre, v. 40, n. 79, p. 1-21, set. 2024/mar. 2025.

TURNER, Victor. **The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

TURNER, Victor. **From ritual to theatre: the human seriousness of play**. New York: PAJ Publications, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *In*: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero; Editora UFRJ, 1987. p. 31–42.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, Rio de Janeiro: Museu Nacional, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada*. **Mana**, v. 10, n. 2. Rio de Janeiro: Museu Nacional, p. 5–31, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.