

Conexões cosmopolíticas entre humanos, feitiços e seres outros-que-humanos

34ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – TERRITÓRIOS VIVOS, CORPOS PLURAIS: ANTROPOLOGIA E SABERES CIRÍTICOS (RBA 2024)

Jeferson Bastos de Souza¹ (USP)

RESUMO: Este ensaio é fruto de uma reflexão ainda introdutória de insights sobre o estatuto ontológico do humano em que venho refletindo, tendo como base e aporte analítico/bibliográfico o trabalho de João Paulo Barreto (2018, 2021) sobre os aspectos relacionados aos *Waimahsã* e o contexto do etnográfico ao qual pretendo fazer trabalho de campo, no *Bahserikowi* – Centro de Medicina Indígena. Barreto (2018) observa que os *waimahsã*, além de terem condições e qualidades humanas, também dispõem de ponto de vista humano. Diante disso, nos resta pensar o que é “ser humano” mediante a um contexto de vida altamente sofisticado e dinâmico. A feitiçaria, enquanto teoria indígena sobre o humano (Vanzolini, 2015), engendra e levanta questões cruciais para pensar justamente nessas “humanidades” outras que reatualizam o que entendemos como política e formas de existir. Logo, então, me pergunto se seriam os *waimahsã* o meio pelo qual se torna possível refletir sobre o *dohasepihagu* - feitiçeiro, especialista praticante de *dohase* (feitiçaria), bem como sobre a própria feitiçaria, tendo em vista justamente a indeterminação do estatuto ontológico e político desses seres outros-que-humanos. Diante disso, tenho me debruçado na problemática de como que essa dinâmica cosmopolítica dos *waimahsã*, tal como elaborada por Barreto (2018;2021), em conexão com o fenômeno da feitiçaria, ajuda a pensar o nosso mundo e nosso entendimento sobre o que é ser humano. Ressalto que esse texto trata-se de ideias iniciais cuja a proposta pretendo explorar no decorrer da minha pesquisa no doutorado.

Palavras-chave: *Waimahsã*; Humanos; Feitiçaria.

O *Bahserikowi* é o primeiro Centro de Medicina Indígena da Amazônia e do Brasil, fica localizado no centro da cidade de Manaus, Amazonas é um lugar especial para a prática de *bahsesé* – benzimento, tradução feita pelos próprios indígenas - onde são postas em ação as concepções dos *Yepamahsã* (tukanos) sobre o cuidado do corpo. O atendimento no *Bahserikowi* ocorre por meio de um encontro entre o paciente e o *kumu*, especialista na prática do *bahsesé*, para estabelecer o primeiro contato e diagnosticar possível doença que possa estar afligindo o paciente. Assim, o especialista pode determinar o tipo de *bahsesé* a ser realizado. Esse atendimento pode ocorrer de forma esporádica ou em apenas uma sessão, dependendo do problema que aflige o paciente. Foi no *Bahserikowi* que tive acesso aos saberes e conhecimentos indígenas, sobretudo dos *Yepamahsã*, de maneira mais próxima e afetiva.

¹Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP). Financiamento Bolsista (CAPES). Mestre em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA). Pesquisador do Diretório de Pesquisa Tabihuni (UEA - CNPQ) desde 2014.

Durante minha passagem pelo *Bahserikowi*, em um dos encontros que realizávamos semanalmente para conversar, ouvir as histórias dos colegas indígenas que estão à frente dessa instituição e/ou discutir sobre alguma leitura específica, me deparei, ao realizar a leitura do capítulo sobre *bahsese* da obra *Omerõ – Constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã* (tukano), com algumas categorias na língua tukano sobre um conjunto de palavras vinculadas aos sistemas de agressão, tratadas no livro como três traduções específicas: *dohase* – traduzido como “feitiçaria”, *ahpekase* – hora traduzido como invocação do mal hora como provocação da maldade e *useró pehtise* – traduzido como agressão.

Embora essas ações se confundam ou se mesquem entre si, observando atentamente as descrições dessas três categorias poderíamos arriscar que o *dohase* é a ação norteadora ou inicial, pois, ao contrário do *bahsese*, é aqui que se invoca os princípios e as qualidades metafísicos prejudiciais contidos nos animais e vegetais. Ao que parece, o *ahpekase* é direcionado ao coletivo com o intuito de atingir determinando grupo ou comunidade provocando a desordem social e o surto de doenças. E o *useró pehtise* consiste justamente no uso de palavras agressivas feitas por um especialista, englobando também o *dohase* e o *ahpekase*. Desse modo, dado essa configuração, tanto o *ahpekase* quanto o *useró pehtise* são ações que tem em seus cerne o *dohase* como substância agenciativa, visto que primeiramente invoca-se os princípios e as qualidades metafísicos prejudiciais contidos nos animais e vegetais e só posteriormente realiza-se a ação propriamente dito.

Nota-se que esses sistemas de agressão apresentados no livro estão associados a uma prática humana, trata-se de um ataque de gente para gente, utilizando para isso alguns veículos e elementos próprios da prática do *bahsese*, embora, para fins destrutivos. Conhecimentos esses não revelados e restrito somente ao *dohasepihagũ* - feiticeiro, cuja identidade é sempre incerta pois nunca sabe-se quem é “feiticeiro”. Atráves das ações desses sistemas de agressão a vítima afetada por esses procedimentos adoce podendo vir até mesmo a falecer. Somente alguns especialistas podendo ser um *kumu, yaí, baya* – conhecem o tratamento e a cura de doenças provocadas por ações agressivas.

O *dohasepihagũ* e o *Kumu* mobilizam diferentes formas de ser humano e de estar no mundo em que o mito e os conhecimentos cosmopolíticos, nos termos da filósofa da ciência Isabelle Stengers (2018), são fundamentais para a manutenção e a vida social de diversos povos indígenas. Fontes (2019) ao propor a construção de seu pensamento antropológico a partir da mitologia baniwa e de suas transformações, enfatiza que os mitos não são coisas do passado, são pensamentos vivos, presentes e atuantes, esse

registro realizado por Fontes em relação a vários mitos narrados pelo seu pai me fez perceber que os mitos legitimam a existência do “feitiço” e conseqüentemente do “feiticeiro”. Atualizar a vida, o mundo e os humanos por meio do mito parece ser um caminho interessante para compreender a complexidade e a variabilidade dos modos de ser indígena onde as coisas estão em constante transformação.

Os diferentes mitos apresentados por antropólogos indígenas (Barreto, 2008); (Fontes, 2019); (outros), e não indígenas (Figueiredo, 2010) nos apresentam modos de vida bastante sofisticados e permeadas de relações sociais conflitantes mediadas pela vingança, pela perpetuação de um dado saber, ou pela manutenção da vida social. Longe de querer simplificar ou explorar os conhecimentos mobilizados pelo *kumu* e o *dohasepihagu*, a ideia aqui é apenas pontuar que esses agentes sociais produzem e fomentam suas próprias políticas em seus próprios termos, colocando em suspenso a ideia de humano ocidental. O que é “ser humano”, uma pergunta a qual a filosofia se dedica desde os primórdios, nessas sociedades, complexifica o próprio conceito que se encontra, nos mundos indígenas, em um contínuo processo de constituição, é *uma forma de vida que tem na afirmação da diferença e da autonomia um valor fundamental* (FIGUEIREDO, 2013), ser humano nos mundos indígenas é tão complexo quanto o humano das perspectivas filosóficas. É nesse sentido que tem me interessado refletir sobre seres-outros-que-humanos e os *Waimahsã*, que tomei conhecimento da existência durante minha passagem pelo *Bahserikowi*, parecem apontar caminhos promissores para pensar a “feitiçaria” na chave do estatuto ontológico do humano.

Waimahsã – Peixes e humanos

Esse livro que é resultado da dissertação de mestrado do João Paulo Barreto em que este preocupado e incomodado com o equívoco do termo “*Waimahsã*” que estava sendo feito pelo seu campo de pesquisa no Laboratório de Ictologia do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, localizado na zona sul da cidade de Manaus. Dentre alguns comentários ouvidos por João Paulo em seu trabalho de campo, era de que não se podia comer peixe porque peixe é gente, foi então que João Paulo resolve conversar com seu pai o *Kumu* Ovídio Barreto sobre esses equívocos, ao que o *Kumu* enfatiza a João Paulo que o peixe na verdade só se torna humano quando este está revestido de *Waimahsã*. Segundo seu Ovídio Barreto não é peixe que é gente e sim o *Waimahsã*. Além dessa perspectiva sobre *Waimahsã* a dissertação de João Paulo também aborda outros dois

assuntos. O segundo trata-se da noção da organização de espaços do mundo terrestre - *dito nukuri* – terra/floresta; - *ahko pati* – aquático; *ome pati* – aéreo; e seus respectivos sub-espacos - criados pelos irmãos demiurgos, *Yepaoãku* e *Yepalio*, que servem de morada e são protegidos pelos *Waimahsã* e seres-outros-que-humanos. E o terceiro assunto abordado trata-se da classificação de grupos de peixes pelos *yepamahsã* (tukano).

No mito da “Cobra-canoa” ou “Canoa da Transformação” os narrodores indígenas do Alto Rio Negro relatam que essa embarcação especial foi construída pelos irmãos demiurgos, *Yepaoãku* e *Yepalio*, para concretizarem a passagem da potência para a forma e a condição humana. Desse modo, após vestir a embarcação, por meio do *bahsesé*, com a roupa e as qualidades de uma grande serpente-cobra, para que pudesse navegar no leito do rio por vários dias, *Yepaoãku* embarcou, assim, os futuros humanos que já estavam sob a condição de *waimahsã*. Assim que a cobra-canoa parou em várias casas, que foram os locais de paragens da embarcação, foi na casa de *seaña*, na Foz do Igarapé, que *Yepaoãku* escolheu os seres que permaneceriam na condição de *waimahsã* e o grupo que se formaria em seres humanos, saindo da condição de *waimahsã*. Assim sendo, os preteridos continuaram como *waimahsã* e passaram a habitar as casas dos espaços da terra/floresta; o aquático e o aéreo, conforme destacado anteriormente. É por esse motivo, inclusive, que esses seres super-humanos mantêm uma relação de conflito com as pessoas, atacando-os e provocando doenças. No fim da embarcação, que teve como destino final a Cachoeira de Ipanoré, na casa *dia-petawi*, toda a tripulação desceu da embarcação, na forma e na condição de humanos, como *pamuri-mahsã*, os indígenas humanos na perspectiva tukano, constituindo, assim, os diferentes povos habitantes da região do Alto Rio Negro.

Durante minha passagem pelo *Bahserikowi*, os *kumuã*, assim como os outros colegas indígenas que estão à frente da instituição, constantemente falavam e nos alertavam sobre os hábitos e ações dos *Waimahsã*. Os espaços *dita nukuri* – terra/floresta, *ahko pati* – aquático e o *ome pati* – aéreo, são domínios dos *Waimahsã*, que estão presentes de diferentes formas e com diferentes nomes em cada um dos quatro espaços ou sub-espacos. É com esses seres que o *Kumu* se relaciona, por meio do *bahsesé*, fazendo acordos e oferecendo *ipadu* e outros elementos que os agradam e “acalmam”. Barreto (2018) enfatiza que todos os espaços são *bahsakawi'i* (casas) de *waimahsã*. Sendo assim, cabe aos *kumuã* negociarem alguns desses espaços para que se possa viver de modo harmonioso, seja nas atividades de roça, pesca, caça e coleta ou na convivência e morada dos lugares. Dentre uma das habilidades desses seres super-humanos, está o de vestir a

pele dos animais dos lugares que são guardiões, seja para atacar os humanos ou para realizarem uma atividade em situações muito especiais e específicas que exigem a habilidade do próprio animal. Barreto (2018) observa que os *waimahsã*, além de possuírem condições e qualidades humanas, dispõem de ponto de vista humano.

Diante disso, essa perspectiva sobre o estatuto ontológico e político dos *waimahsã*, me convoca a pensar sobre o que é “ser humano”, mediante a um contexto de vida altamente sofisticado e dinâmico. Os *waimahsã* são um povo, mantêm uma vida social em seus próprios termos, tem aldeia e animais de estimação e ficam muito bravos quando os outros humanos os maltratam, violentam e invadem suas casas, em casos que isso acontece a vingança será certa. É com esses seres inclusive que os *kumuã* aprendem sobre *bahsese* e fazem seus acordos. Na perspectiva dos *yepamahsã*, os *waimahsã* interagem com todos os outros tipos de humanos, indígenas ou não-indígenas, são eles, além das práticas de feitiçaria e outras *afecções* (Barreto, 2021) causadas pela contaminação de alimentos, pelo desequilíbrio da força vital e pelo ataque dos “fenômenos naturais”, os responsáveis pelos *doatise* – doenças e *duhtitise* – ataques ao corpo. Na língua tukano existe um conceito próprio para se referir aos ataques dos *waimahsã*, chamado de *Waimahsã duhtituri*, que é o momento de ataque dos *waimahsã* durante o período de maior vulnerabilidade da vida onde o sangue está bastante exposto, o nascimento, a menarca, o parto, etc, esse conceito também serve para se referir ao ataque dos *waimahsã* pela invasão as suas casas. Durante minha passagem pelo *Bahserikowi*, os enfatizavam que *waimahsã* estão a todo momento tentando nos atacar, devido a relação de conflito que eles mantêm com outros humanos e riem quando nos causam algum acidente, seja um tropeço na pedra ou quando o sol queima nossa pele.

Os *waimahsã* são possuídores de forças agentivas e “poderes especiais”, mobilizando uma série de acontecimentos, regulando e organizando suas *bahsakawi'i* em um processo de *interagências* (Vander Velden; Silveira, 2021) com outros humanos. Essa política dos *waimahsã* de habitar o mundo e de se articularem com outros seres e outros mundos é uma política que *revela o cosmos* ((De La Cadena; Peña, 2014, p. 7) e não distitui as diferenças. O mundo tal como dinamizado pelos *waimahsã* é heterogêneo e resistente a sistemas políticos globalizantes, fechados e resolvidos, estando em constante transformação que possibilitam múltiplas percepções da realidade. Por meio da articulação cosmopolítica desses seres e da heterogeneidade de seus mundos é possível pensar outras políticas de existência que ajude a inferir no mundo em que vivemos e no pensamento político do qual bebemos. Os ataques, as vinganças e o desejo pelo outro

desses seres, assim como os sentimentos de *ciúme*, *ravia* e *inveja* (Rogríguez, 2022) muito se assemelha as relacionalidades dinamizadas pelos “feiticeiros” que também nos ajudam a pensar outras formas de ser e estar no mundo.

“*O dohase é o bahsese ao contrário*”

Durante minha passagem pelo *Bahserikowi* em uma conversa com uma das colegas indígenas sobre a perspectiva do *dohase* – tal como apresentado no livro² que lemos e discutimos em conjunto, sendo inclusive sugestão de leitura dos próprios indígenas – em que esta relatou algumas histórias com o seu avô que havia dito que faria um feitiço contra seu ex marido, devido a sua negligência para com sua mulher. Essa colega disse não saber ao certo se seu avô fez ou não feitiço contra seu ex marido, embora, ele, seu ex marido, acuse ela de ter “jogado praga” para ele, por sua vida ter andando de mal a pior.

O feitiço como elemento de grandes conflitos gera tensões e revela questões, intrínsecas e extrínsecas, mobilizando toda uma rede de relações sociais e afetivas. Figueiredo (2013) ao refletir sobre dinâmicas de feitiçaria no Alto Xingu entre os *Aweti* lembra que o medo do feitiço é acima de tudo o medo da influência que os outros podem exercer sobre nós. O que está em jogo nessas sociedades quando se fala de feitiço é justamente uma contínua dinâmica marcada pela ambivalência e ambiguidade das relações de parentesco, de aliança e inimizade, tal como sublinhado por Figueiredo (2010) cuja aposta de sua tese é a de que o avesso do parentesco é a feitiçaria.

Segundo Figueiredo (2013) a feitiçaria demonstra que não há pacificação sem produção de violência, trata-se de uma continuação da guerra por outros meios, assinalada pelo vigor de uma moral pacifista, é esse fenomeno que impede a cristalização de coletivos devido a força de desestabilização do próprio feitiço. A autora também sugere que as lógicas de funcionamento da feitiçaria xinguana apontam uma direção para compreender características relevantes do que é ser ou não ser xinguano, do que é ser ou não ser gente, segundo os *aweti*. Para Figueiredo:

A feitiçaria fornece, desta forma, uma perspectiva a um só tempo “estrutural” e “histórica” da comunidade xinguana, que não existe se não nos intermináveis processos de tornar-se, deixar de ser ou manter-se xinguano. (FIGUEREDO, 2013, p. 345)

² Livro destacado anteriormente – Omerô: Constituição e circulação dos conhecimentos *Yepamahsã* (tukano) 2018.

Essa observação vai de encontro com a também tese de Figueiredo (2010) onde esta pontua que a feitiçaria é uma toria indígena sobre o humano, uma humanidade que não está dada e nem perfeitamente clara ou estabilizada, estando em um contínuo processo de constituição, pois a humanidade é produzida, como destacado por Figueiredo que segundo os aweti “feiticeiro não é gente”, resultado de um processo de construção de identidade a partir da diferença (Figueiredo, 2013, p. 362 apud Castro, 2022). “Ser humano” nessa perspectiva está mais conectado a um vir a ser.

Aqui é possível concetar e fazer uma ponte com os *waimahsã*, que segundo Barreto (2018) também são humanos. Figueiredo (2013) observa que assim como os feiticeiros xinguanos, seres-outros-que-humanos possuem suas flehcas – flechas de kat - lançando-as contra os outros humanos, embora a intensão seja muito mais atrair esse humano para perto de si do que fazer o “mal” propriamente dito. Esse desejo pelo outro é possível de ser identificado também com os *waimahsã*, a quem são atraídos principalmente pelo cheiro do sangue. Essas humanidades outras, tanto do feiticeiro quanto dos *waimahsã* parece não ser tão díspare assim. Longe de querer homogeneizar mundos e aletridades, nossa ideia é pensar em termos de aproximações.

Em uma das conversas que tive à sós com a colega indígena que mencionei no incío desta sessão após a discussão do *Omerõ* – capítulo que fala sobre *bahsese* - ao refletir sobre a perspectiva do *dohase* – feitiçaria/feitiço – ela diz que na verdade o *dohase* é o *bahsese* ao contrário. Muito mais do que falar sobre uma suposta sociologia do feitiço, ou como o *dohase* é ou não é formulado, me interessa mais analisar as implicações e pressupostos políticos e cosmologicos a partir dessas aproximações, pensando a “feitiçaria rio negrina” pela chave do estatuto do humano, mais especificamente dos *waimahsã*. Busco chamar atenção aqui não para entender como a política explica a feitiçaria, mas como a feitiçaria pode explicar a política, entendendo esse fenômeno como um dos *princípios de uma filosofia política ameríndia* (Sztutman, 2005 apud Clastres 1978) o *dohase* sendo o avesso do *bahsese* é explicado pelo que lhe é contrário, pois aquele que cura também amaldiçoa, ou conhece, mesmo que não revele como que faz.

Referências bibliográficas

BARRETO, João Paulo Lima et al. *Omerõ: Constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018. “et al”.

BARRETO, João Paulo Lima. Wai-Mahsã: peixes e humanos – Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BARRETO, João Paulo Lima. *Kumuã na kahtiroti-ukuse*: uma “teoria” sobre o corpo eo conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

DE LA CADENA, M., PEÑA, J. L. (2014). *Introdução: Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia*. Como políticas indígenas afetam a política? *Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica*, 18(1).

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris: Éditions de Minuit. 1980.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. “*Daquilo que não se sabe bem o que é: A indeterminação como poder nos mundos afroindígenas*”. *Cadernos de Campo*, 23:271-285.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. *A flecha do ciúme – O parentesco e seu avesso segundo os Awetido Alto Xingu*. Tese (doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. Ser e não ser gente: Dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, 2013.

FONTES, Francieia Bitencourt. *HIIPANA, EENO HIEPOLEKOA: Construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional, 2019.

STNGERS, Isabele. *A proposição cosmopolítica*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 442-264. 2018.

SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens. Tese (doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, USP, 2005.

Velden , F. V., & Silveira, F. L. A. da. (2021). *Humanos e outros que humanos em paisagens multiespecíficas*. *Revista Ñanduty*, 9(13), 1–18. <https://doi.org/10.30612/nty.v9i13.15540>.