

# A Cosmologia Lexical: etnografia e estudos linguísticos entre os Wajuru<sup>1</sup>

Nicole Soares-Pinto<sup>2</sup>

Universidade de Brasília, DF, Brasil  
*E-mail:* nicsoares@gmail.com

Antônia Fernanda de Souza Nogueira<sup>3</sup>

Universidade Federal do Pará, PA, Brasil  
*E-mail:* fernandapakori@gmail.com

## Resumo

O artigo foi fruto de pesquisa entre os Wajuru, povo de língua Tupi-Tupari, na T.I. Rio Guaporé (Rondônia). O diálogo entre informações linguísticas e etnográficas desdobrou-se principalmente através de ambiguidades lexicais relativas à embriaguez e em relação a especificações lexicais para práticas xamânicas. A justaposição entre domínios temáticos/etnográficos e semânticos/lexicais foi conveniente na medida em que possibilitou algumas pontes de inteligibilidade entre campos disciplinares diversos. Nesse sentido, uma possibilidade de investigação testada é a relação entre a divisão de itens lexicais e a qualidade perspectiva do cosmos entre os Wajuru.

**Palavras-chave:** Tupi-Tupari. Wajuru. Antropologia. Linguística.

## Abstract

*This article stems from research among Wajuru (Tupi-Tupari language) in Rio Guapore Indigenous Land (Rondônia). The dialogue between linguistic and ethnographic information was mainly unfolded through ambiguity related to drunkenness, and with respect to lexical specifications for shamanic practices. The juxtaposition of thematic/ethnographic and semantic/lexical dimensions was convenient because it allowed some bridges of intelligibility between the different disciplines in context. In this regard, one analytical possibility tested is the relationship between the lexical items and the perspective quality of the cosmos for Wajuru people.*

**Keywords:** Tupi-Tupari. Wajuru. Anthropology. Linguistics.

## I Introdução

A linguagem é tornada possível pelo que a distingue. O que separa os sons e os corpos faz dos sons os elementos para uma linguagem. O que separa falar e comer torna a palavra possível, o que separa as proposições e as coisas torna as proposições possíveis. (Gilles Deleuze, 2006, p. 191)

O interesse deste artigo é colocar em diálogo – e tensão – informações etnográficas e linguísticas entre os Wajuru (povo de língua Tupi-Tupari), destacando que a qualidade perspectiva do cosmos pode ser acessada através de ambiguidades e especificações lexicais. Nosso principal solo etnográfico serão as ações sobre os corpos e dos corpos, efetuadas seja pela cerveja produzida pelas mulheres, seja pelas práticas xamânicas. Estejam esses corpos embriagados ou exibindo capacidades de cura (caso dos pajés), as formas lexicais que designam suas ações e sujeitos, guardam especificações e ambiguidades. Nossa investigação se concentrará nessas sutis modulações, a fim de que possamos vislumbrar certas possibilidades de operação e enunciação de perspectivas.

Questões de escala são pertinentes para pensarmos metodologicamente nossa proposta de diálogo entre informações linguísticas e antropológicas. Isso porque a questão de como os conceitos são plotados e estabilizados em contextos específicos precisa aqui ser acompanhada. Na maioria das ciências humanas, esse movimento de estabilização e mapeamento é garantido pela permanência de um fundo intocável, a saber, o próprio conceito de sociedade (Corsín Jiménez; Willerslev, 2007). São garantidos com isso territórios analíticos, ordens concei-

tuais ou campos disciplinares como partes de um todo: na esperança de que a adição dessas partes possa nos fazer atravessar um deserto de ignorância rumo ao conhecimento da verdadeira natureza do social. É através desta adição, em que cada parte ou perspectiva analítica revela aquilo que a outra esconde, que se entende levar a cabo operações intradisciplinares ou interdisciplinares.

Por meio desse tipo de operação é comum, por exemplo, que informações linguísticas venham dar conta de insuficiências etnográficas. A projeção de um todo social, um povo, é o que torna possível essa transferência de informações, sem que sejam perscrutadas as construções analíticas que permitem essa operação. O conceito de “Sociedade”, ou “todo social”, são então mantidos como o aspecto invisível para que conceitos como parentesco, economia ou língua (no nosso caso) possam se tornar visíveis e estáveis. (Corsín Jiménez; Willerslev, 2007, p. 531)

Tentamos evitar este tipo de movimento epistemológico. O trinômio sociedade, língua e cultura há muito se encontra desgastado, mas parece-nos que ainda não se exercitou todas as suas rasgaduras. Transpondo tais asserções críticas para o nosso objeto de investigação, acreditamos que o desafio aqui é colocar em diálogo informações antropológicas e linguísticas sem que essas necessitem projetar uma “sociedade” Wajuru correlata e unitária. O tipo de organização epistemológica selecionada se interessa em investigar as correlações possíveis entre antropologia e linguística sem pretender que elas sejam parte de um mesmo todo. Disso decorre que não pretendemos que nossas análises se atenham a um único objeto, totalizando-o, ao identificarmos um solo comum. E, vale ressaltar, não imaginamos que uma análise possa mitigar inconsistências teóricas da outra, como se fossem perspectivas parciais e incompletas de um mesmo objeto.

O que está em questão é o tipo de conexão que pode ser concebido entre entidades (campos disciplinares diversos) que têm diferentes origens, mas trabalham em comunhão. Nesse sentido, antropologia e linguística são compatíveis, mas não comparáveis. Cada componente é de uma ordem diferente da outra, e não é criado por aquilo que cria o outro – o que garante a sua compatibilidade, mas não sua compara-

bilidade<sup>4</sup>. Isso porque os componentes de nossa análise (informações linguísticas e antropológicas) não são construídos por escalas comuns entre eles. Assim, se um não pode definir completamente o outro, nenhuma posição oferece um contexto em que um componente possa superpor o outro, tampouco subsumir a perspectiva do outro. As conexões são, assim, parciais, pois nenhuma entidade única é criada entre as partes. (Strathern, 2004)

Supõe-se que o mapeamento destas conexões deve levar em conta os aspectos de liminaridade dos conceitos: “limite” como aquilo que se situa na fronteira de tudo o que é possível (Corsín Jiménez; Willerslev, 2007). Habitando esse limite, conceitos tornam-se reversíveis, através de um movimento recursivo de deslocamento: “reversibles are opposites that self-contain themselves. “[...] [T]he limit is also the place where the concept out-grows its shadow, and becomes something else”. (Corsín Jiménez; Willerslev, 2007, p. 538)<sup>5</sup>

Em contextos interdisciplinares (ou seria melhor infradisciplinares?) como o nosso, é mister trabalharmos nos limites de nossos conceitos e, com isso, procurar acompanhar os movimentos de reversibilidade que empreendem. O que é tomado como ambiguidade ou especificidade lexical para a linguística, por exemplo, pode ser um índice da operação de distribuição entre identidade e alteridade realizada pelos Wajuru. Para uma primeira ideia do que estamos tratando: na língua Wajuru nota-se a utilização de palavras diferentes caso se trate de uma cerveja produzida como pagamento da realização de trabalhos coletivos, ou caso esteja a cerveja sendo oferecida aos espíritos auxiliares dos pajés. Para um segundo exemplo, verbos que não apresentam equivalentes em português são usados para denotar atividades de especialistas xamânicos: como *uura* que denota a atividade, realizada exclusivamente por pajés, de chupar uma doença de um corpo enfermo.

Assim é que ambiguidades lexicais (homofonia lexical<sup>6</sup>), utilização de palavras diferentes para a forma possuída/não possuída de um determinado item lexical, ou especificações lexicais para práticas/atividades realizadas por especialistas xamânicos, impuseram o diálogo entre informações linguísticas e etnográficas. Nossa hipótese é que as diferentes formas lexicais aqui referidas estejam expressando

a diferença constitutiva do cosmos entre os Wajuru (e povos vizinhos, como veremos) porque designam primeiramente a diferença que as coisas (ou seres) mantêm consigo mesmos. Evidentemente estamos apostando na consistência de nossa análise com o que já foi sublinhado por Lima (1996; 2005) e Viveiros de Castro (2002) acerca do perspectivismo ameríndio. É revelando assimetrias (das) e (nas) perspectivas, sugere-se, que atuam as diferenças lexicais adiante analisadas.

## 2 Uma História Misturada

Os Wajuru, de língua Tupi-Tupari, são pouco conhecidos na bibliografia etnológica e historiográfica, mas sabe-se que conviveram desde tempos imemoriais com povos vizinhos nos afluentes do médio rio Guaporé, atual Estado de Rondônia. Dentre esses, destacam-se povos de língua Tupi-Tupari: os Makurap e Tupari; de língua Tupi-Mondé, os Aruá; e de língua Macro-Jê, os Arikapo, os Djeoromitxi (Ribeiro; Van Der Voort, 2010). Dentro desse quadro de parcas referências, a notável exceção são os estudos etnográficos de Franz Caspar sobre os Tupari<sup>7</sup>, realizados nas décadas de 1940 e 1950. Tais povos mantiveram, e mantêm, trocas regulares, de cônjuges, bebida fermentada, músicas e conhecimentos de todo tipo. Localizados nas primeiras décadas do século XX nos afluentes do médio Guaporé, situado na Amazônia meridional, integravam numa área geográfica contínua, o que Eduardo Galvão (1960) denominou de “área cultural do Guaporé”, e o que Denise Maldi (1991) caracterizou como o “Complexo Cultural do Marico”.

Epidemias de sarampo ocasionadas com a chegada da empresa seringalista, transferências realizadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) entre as décadas de 1940 e de 1960, bem como expulsões compulsórias desses territórios, engendraram, para as famílias extensas, percursos bastante serpentinos e diferentes entre si. Hoje, boa parte dessas populações está na T.I. Rio Branco (Município de Ji-Paraná, Rondônia), ou na T.I. Rio Guaporé (município de Guajará-Mirim, Rondônia). No baixo curso do rio de mesmo nome, a população na T.I. Rio Guaporé é de 696 pessoas<sup>8</sup>, e é composta pelos Makurap, Wajuru, Aruá, Djeoromitxi, Tupari, Arikapo, Canoé, Kujubim, Massaca e alguns indivíduos Wari’. Neste cenário, os Makurap são os mais

populosos (210 pessoas), seguidos pelos Djeoromitxi (187 pessoas) e Wajuru (110 pessoas)<sup>9</sup>.

A vida nos afluentes do médio rio Guaporé é lembrada como o “tempo da maloca”, em referência a um modo de sociabilidade antigo. Segundo Maldi (1991), no passado vivido no médio Guaporé, existiam subgrupos nominados e territorialmente segmentados. Tais coletivos mantinham-se separados sob uma regra de casamento endogâmico, aliada à residência de molde virilocal, e conjugados à patrilinearidade. Com a chegada da empresa seringalista e a decorrente sucessão de várias epidemias de sarampo, nossos interlocutores marcam a “saída da maloca”<sup>10</sup>, para encontrarem-se “no meio dos brancos” – como dizem em referência à vida nos barracões e nas colocações de seringa. Esse tempo se estende até hoje, ainda que a T.I. Rio Guaporé seja de acesso exclusivamente fluvial e o casamento com não índios seja muito pouco valorizado e praticado. O mais comum desde que “saíram da maloca” é que uma pessoa tenha sempre pai e mãe de diferentes filiações indígenas. Assim, ainda que se tenha um ideal de endogamia linguística passada, o que parece hoje sobressair é um campo de parentesco conformado por uma intensa exogamia linguística. Onde convivem na esfera doméstica – de aspecto virilocal, num agregado de um conjunto de casas construídas ao molde regional – pessoas de vários grupos. Fato que torna a patrilinearidade – como modo de recrutamento grupal – um meio de recortar um campo relacional que é, como os Wajuru nos fazem crer, “misturado”<sup>11</sup>.

Além da T.I. Rio Guaporé, há população Wajuru localizada em Rolim de Moura do Guaporé (município de Alta Floresta d’Oeste, RO), e o censo Wajuru conta aproximadamente 240 pessoas<sup>12</sup>. Deste total, apenas cinco pessoas idosas ainda dominam a língua e as crianças Wajuru aprendem o português como primeira língua, inserindo a língua Wajuru no quadro de línguas brasileiras classificadas como severamente ameaçadas pela UNESCO (Moseley, 2010). Não é incomum, no entanto, que os jovens possam entender o que dizem seus pais em Wajuru, bem como se entreter com as conversas em Makurap e Djeoromitxi. Os casamentos entre povos de línguas distintas facilitou, de um lado, o conhecimento de outras línguas indígenas, e, de outro,

a emergência do português como língua franca, em substituição ao Makurap, que detinha esse estatuto em tempos antigos.

Não é incomum que se ouça, principalmente dos mais velhos, histórias “do tempo da maloca” e de suas movimentações até chegarem onde hoje é o território de seus filhos e netos. Isso não impede, e até facilita, que as histórias dos tempos antigos reúnam os jovens em torno dos seus avós, para poder “escutá-los”. É principalmente por meio dessas narrativas que nós, pesquisadoras, pudemos observar as especificidades lexicais aqui abordadas. Vale ressaltar que tais especificidades se deixam projetar na fala dos mais velhos, mas principalmente dos pajés. Além da transcrição das narrativas mitológicas, as especificidades lexicais foram atestadas durante a transcrição de um relato de sessão de cura narrado por um renomado pajé Wajuru. Outra importante fonte foi a transcrição de narrativas sobre os alimentos e as bebidas oferecidos aos espíritos por pajés durante rituais.

### **3 O Sufixo {-iat}: como investigar um sujeito?**

É preciso notar que esse ambiente sociologicamente “misturado” evita que as proposições Wajuru possam ser subsumidas por uma classificação tipológica das sociedades indígenas. A mistura de que eles nos falam dá conta da dimensão de transformação dessas sociedades, escapando de qualquer aspecto autocontido. Estar entre outros (“viver no meio e misturados” são as expressões mais frequentes), aparece como o produto histórico das ações Wajuru. Através da intensa exogamia linguística, é certo que, como povo, só podem se constituir a partir de outros<sup>13</sup>. Estamos cientes de que essa formulação não traz nenhuma novidade para os empreendimentos de caracterização dos coletivos amazônicos. Entretanto, se é na passagem entre sistemas sociológicos e cosmológicos que essas análises habitualmente se revelam, nosso intuito é testar a inclusão de conteúdos semânticos e lexicais neste tipo de operação. Nesse sentido, ao agenciar informações etnográficas e linguísticas, segundo um dispositivo de reversibilidade (Corsín Jiménez; Willerslev, 2007), pretende-se entrar num jogo de transformações em continuidade com as operações indígenas de transformação: a “mistura”, cuja formulação remete ao produto histórico

das ações Wajuru e à relacionalidade implícita na composição de seu espaço social.

Sabe-se que com a ideia de transformação, Lévi-Strauss criticou a ideia de estrutura ou sociedade como sinônimo de permanência ou equilíbrio (Lévi-Strauss, 2003a; 2003b; Lévi-Strauss & Eribon, 2005). Isso porque não se dirigiu à estabilidade ou à continuidade de uma forma, mas outro tipo de continuidade: a continuidade na diferença, nas variações. De tal modo que os sistemas não se correspondem termo a termo, mas como constituindo relações dinâmicas e gerativas. Nesses movimentos, e a partir das etnografias, ficou claro que a diversidade das sociedades amazônicas se distribui num jogo em que “[...] a diversidade do conjunto é a *unidade diversa* de cada uma [...]” e “[...] que a unidade de cada uma só possa ser remirada pelas outras e o conjunto, remirado por cada uma”. (Lima, 2005, p. 372, grifos nossos)

Uma das manifestações desta “unidade diversa” é observada nos termos da segmentaridade grupal Wajuru. Com efeito, os Wajuru com quem convivemos em Ricardo Franco contam-nos que no passado eles estavam divididos, isto é, seriam eles mesmos a junção histórica de três povos distintos: 1) os *Ngwayoro*, povo da pedra, que são concebidos como Wajuru verdadeiros ou Wajuru próprios, ou ainda pelo termo *Wānhomian*; 2) o povo dos Cotia, *Ngwakuyāiat*; 3) e o povo do mato, *Kupndiriat*. Professam uma unidade desses coletivos sob o ponto de vista linguístico, bem como se colocam ao ponto de vista dos outros povos segundo esse critério<sup>14</sup>. Todavia, uma descontinuidade se coloca sob o ponto de vista da origem territorial e dos modos de vivência. É sob o ponto de vista dos *Ngwayoro* (Wajuru próprios/verdadeiros) e de seus descendentes em linha direta que essa distinção toma forma, dado que é sempre se afirmando como tal ou descendente de Wajuru verdadeiro que alguém professa a alteridade interna ou uma cisão da unidade proposta pelo critério linguístico. *Ngwayoroiat*, se bem possível de ser professado por alguém que se afirma Wajuru, carrega consigo sempre algo de “estranho” ou risível. Ao passo que *ngwakuyāiat* e *Kupndiriat* são perfeitamente utilizados sem nenhuma reserva.

Com efeito, o sufixo *-iat* opera a referência a outras coletividades que o sujeito se destaca no momento de enunciação, quer dizer, aquelas

das quais se distingue quando as enuncia. O sufixo *-iat* se liga mais propriamente às categorias específicas de alteridade, como espíritos e afins. Assim ocorre com a coletividade de espíritos, distinguidos entre aqueles do céu (*awariat*), das águas (*ugupuiat*) ou da mata (*ngwāykoiat*), que estão “divididos” segundo o evento de morte. Conforme uma interlocutora Wajuru, *awariat* são aqueles espíritos, parentes, que morreram por doença, e que moram no céu, são o povo do céu; *ugupuiat* são aqueles que morreram n’água (*ugu*, água) e vivem lá, são o povo da água; e *ngwāykoiat* são os espíritos que morreram por homicídio, *ngwāyko* sendo a alma que se transformou em espírito maligno, canibal e que vaga pela floresta.

Por outro lado, *iat* também pode ser utilizado como sufixo de referência à coletividade de pessoas ligadas a Ego por relações de afinidade. Assim, por exemplo, para Ego feminino, o termo de referência para HZ *omēpit ipoy* (que pode ser traduzido como tia dos meus filhos, cunhada), também se aplica a HZD (cunhadinha). Em referência às pluralidades de suas cunhadas (HZ + HDZ), o Ego feminino utiliza-se do termo *omēpit ipoyiat*. Para Ego masculino, *otak ti* (W, “mãe de minha filha”) também se aplica para WZ e, em referência a sua esposa e às irmãs dela conjuntamente, Ego pode se utilizar do termo *otaktiiat*.

Até onde se pode entender, o sufixo *-iat* opera como um “coletivizador” que informa, como bem aponta Viveiros de Castro (2002a, p. 371), as categorias indígenas de identidade coletiva, mas que também a marcam contrastiva e contextualmente, “[...] desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência”. *Iat*, assim, se presta às designações coletivas “[...] de tipo ‘gente’ significam ‘pessoas’, não ‘membros da espécie humana’; [...] registrando o ponto de vista do sujeito que está falando” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 372). Dessa maneira, mesmo seus subgrupos, ou as coletividades aqui identificadas, são efeitos do ponto de vista de um Sujeito, e, certamente, se sabem diferentes do ponto de vista de sujeitos Outros. É esse tipo de assimetria perceptiva, enunciadas aqui pelas categorias de identidade coletiva, que se pode entrever em outros âmbitos da vida social Wajuru. A questão da identificação de um Sujeito que sempre nos escapa, porque sempre “diferente de si mesmo”, está igualmente presente quando se tratam as formas de produção da vida

entre si. Uma via de acesso privilegiado a essas formas de produção – e da captura de uma “sociologia misturada”, pois sempre transformada, é a observação das festas regadas a bebida fermentada: as *chichadas*, como se diz em português. Consider-se então o léxico concernente à bebida fermentada e aos verbos que designam o estado embriagado.

#### 4 Da Chicha: o léxico e as conexões interespecíficas

Todos os povos residentes na T.I. Rio Guaporé são grandes apreciadores e produtores de bebida fermentada. A chicha é majoritariamente produzida de macaxeira mansa, mas o milho e o amendoim também podem ser sua matéria-prima – esses dois últimos sempre remetendo a um modo mais tradicional de produção e ao passado “na maloca”. Os aniversários e as datas comemorativas (Dia do Índio, Natal, Dia das Crianças) só podem realmente ser realizados com muita chicha sendo oferecida na aldeia. Ademais, a maioria dos trabalhos (da roça, a limpeza dos terreiros, construção de casas ou colocação de telhados) são realizados coletivamente, sendo o oferecimento de chicha azeda/embriagante condição *sine qua non* para que as pessoas se disponham a trabalhar para outro grupo doméstico – aquele que, por definição, se encarregou da produção da bebida, com a esposa mais velha organizando o trabalho de suas noras e filhas não casadas.

Durante as *chichadas*, os homens donos da chicha e, portanto, anfitriões, convidam seus “manos”, irmãos classificatórios de povos distintos (propostos pelo parentesco uterino), bem como vêm tomar da chicha os familiares das mulheres. Quanto mais doce, mais doméstico (virilocal) o consumo da bebida. À medida que vai se tornando azeda, embriagante, a casa se abre à afinidade e aos Outros. Assim, o grau de embriaguez proporcionado pela bebida revela com ele a espécie de sociabilidade que se pode esperar das reuniões.

Se corpos são efeitos da ação de Outrem, corpos embriagados também o são. O verbo *paga* (quando se refere a um sujeito no singular), na língua Wajuru, é ambíguo entre “morrer” e “embriagar-se”. No entanto, o verbo “morrer”, na forma pluralizada [ou seja, quando se refere a um sujeito no plural], realiza-se fonologicamente como *ɛŋgwiriga* “morrer (plural)”, ao passo que “embriagar-se”, no plural,

apresenta a forma *papkwa* “embriagar-se (plural)” (Nogueira, 2011, p. 132). Tal ambiguidade do verbo paga, porém, é bastante sugestiva e, como se sugere adiante, relaciona-se à intervenção da perspectiva dos espíritos na perspectiva dos humanos vivos, quando no estado de embriaguez.

Contudo, para além da referida verificação linguística, no âmbito do sintagma nominal, foram atestadas mais de uma palavra diferente para substantivos que designam a bebida fermentada. Algumas são usadas quando os substantivos estão possuídos (construções de posse ou genitivas) e outras quando não estão possuídos. Por exemplo, a palavra *tuero* em Wayoro, usada para designar a bebida fermentada em forma não possuída, e a palavra *engu*, para designá-la em posse de primeira pessoa. Durante transcrições de textos de Pororoka Gurip Wajuru (pajé reconhecido e já falecido), com tradução de Jeruíká Macurap<sup>15</sup>, verificou-se que algumas palavras apresentam itens lexicais diferentes quando possuídas, são elas: amendoim, milho e chicha. Serão focalizadas as palavras para chicha e as implicações cosmológicas da diferença lexical, atentando para alguns paradoxos que lhe acompanham.

É possível dizer que, nas cosmologias indígenas, a identificação de um sujeito específico (e magnificado) pode ser arrolada através das relações de posse conformadas por este sujeito (Fausto, 2008; Costa, 2007). A relação de posse implica sempre um dispêndio de energia consciente e que não deve ser obscurecido, ou ainda, que deve sempre ser revelado em contextos específicos. São os cuidados e a atenção – o gasto de energia – no desenvolvimento de outros que fazem de alguém “dono” de algo ou alguém. Todavia, esse tipo de agência se vincula aos efeitos que produz em corpos alheios<sup>16</sup>. Quando consideradas tais relações de posse, aprende-se também com os Wajuru, uma ponte de inteligibilidade se constrói ao atentar-se para as construções gramaticais da língua<sup>17</sup>. Considera-se agora especialmente tais construções de posse em relação à bebida fermentada produzida pelas mulheres, através das formas gramaticais em que a bebida fermentada pode ser glosada.

Chicha, em português, pode ser referir a, pelo menos, quatro palavras diferentes em Wayoro. A palavra *tuero* (dado 1) é a forma

independente e não pode ser usada como forma possuída. Observe que, no dado (1b), *tuero* não aceita (o asterisco indica impossibilidade ou agramaticalidade da construção) o prefixo de 1ª pessoa do singular *o-*, o qual pode ser traduzido como “minha”, na referida construção de posse.

- (1) *Tuero*: Forma não possível
- a. Tuero ndera mō  
chicha moer vamos  
‘Vamos fazer chicha!’ (Fonte: Narrativa Katxorew)
- b. \*o-tuero  
Is-chicha<sup>18</sup>

A palavra *uwape* significa “líquido” e também pode ser usada para se referir à chicha. Tal palavra pode ser usada em sua não possuída (2a) e também em sua forma possuída (2b).

- (2) *Uwape*: Forma não possuída
- a. Uwape eteya  
Líquido traz  
‘Traz chicha’
- Uwape*: forma possuída
- b. E-uwape eteya-r-on  
2s-líquido trazer-passado-1s  
‘Eu trouxe a sua chicha (ou eu trouxe chicha para você)’

Já a palavra *engu* é utilizada para se referir à chicha produzida pela locutora. Vale ressaltar que é também a palavra referente à “caldo” e à “saliva”. A associação entre “saliva” e “chicha” é bastante significativa, uma vez que a produção da chicha envolve a macaxeira cozida, misturando-a com a saliva da produtora, como forma de torná-la azeda, embriagante<sup>19</sup>.

- (3) *Engu*: forma não possível
- a. m-engu  
Is-chicha  
‘minha chicha (produzida por mim)’

- b. e-engu
- 2s-chicha
- ‘sua chicha (produzida por você)’

Quando a chicha é azeda para os humanos, é doce para os espíritos; e quando é azeda para os espíritos, é doce para os humanos. Assim, quando a chicha de alguma mulher não se torna azeda/embriagante, é prudente atentar para os perigos de roubo de alma – adoecimento – que podem estar rondando a aldeia. Disso decorre ser possível que os espíritos estejam se embriagando ao invés dos humanos a quem a chicha havia se destinado. De maneira inversa, os pajés oferecem chicha não fermentada, doce, portanto, aos seus espíritos auxiliares, como quem recebe dadivosamente seus convidados.

Durante coleta de dados sobre a comida oferecida aos espíritos (*awariat*), pode-se saber que a chicha destinada a eles é denominada *aruru*. Assim como *tuero*, a palavra *aruru* não pode ser usada com possuidor. Trata-se da bebida produzida exclusivamente pelas mulheres para pajés e oferecida por estes aos espíritos durante os rituais em que se toma rapé<sup>20</sup>. Pode-se observar, no dado (4b), que a palavra *aruru* não pode ser usada com um prefixo pessoal possuidor de 1ª pessoa do singular.

- (4) *Aruru*: forma não possuível
- a. Aruru
- ‘chicha dos espíritos’
- b. \*mb-aruru
- 1s-chicha.dos.espíritos

A palavra *aruru* (chicha dos espíritos) não pode ser usada com um prefixo pessoal possuidor. A existência de diferentes raízes/radicais para forma “possuída” (inerentemente relacional) e forma “não possuída” do que se interpreta como um mesmo denotato é um fenômeno comum em outras línguas. Mas porque uma chicha não seria possuída pela mulher que a produziu ou pelo pajé que a está oferecendo? É que a chicha, como dizem os Wajuru, guarda um mistério, pois, torna-se azeda, embriagante. E esse mistério, suspeita-se, se realiza na interferência da perspectiva dos espíritos na perspectiva dos humanos vivos:

é a chicha que possibilita a abertura ao terceiro, à perspectiva (Lima, 2008). O substantivo *aruru*, assim, parece não poder ser realizado em primeira ou segunda pessoa, sem que alguém recaia na outra perspectiva e se torne Outro, espírito, para seus parentes vivos. Um perigo, no entanto, bastante presente.

Ao analisar as diferenças mencionadas, das relações de posse no âmbito do sintagma nominal, é possível encontrar relações complexas entre a expressão e o expresso, entre a proposição e o estado de coisas por ele designado. Esse tipo de problema de complexidade, podemos situar de maneira mais clara em relação ao verbo *paga*, que pode ser traduzido como morrer ou embriagar-se. Destarte, o verbo *paga* coloca por si uma questão fundamental para as teorias da linguagem. Essa questão pode ser fraseada como aquela que identifica sujeitos e objetos a partir de um estado de coisas designadas ou indicadas pelas proposições. Questões superadas, no caso da embriaguez, pela sua reversibilidade com a morte. É preciso notar que a homofonia inerente ao verbo *paga* se realiza apenas em formas não plurais. Com efeito, para se referir a sujeitos plurais, os verbos utilizados são *engwiriga* para “morrer”, e *papkwa* para “embriagar-se”.

Portanto, através dos aspectos sensíveis (azedo/doce) foi possível observar que se insinuou o jogo perspectivo proporcionado pela embriaguez entre espíritos e humanos vivos. Contudo, outros aspectos sensíveis também são acionados para dar vazão a esse jogo. O cocho, recipiente onde se armazena a bebida para sua fermentação, possui o formato do corpo da jiboia e, assim, somos remetidos a uma série de associações: entre o cocho e o corpo da jiboia, esta e o arco-íris, este e o caminho dos mortos (Soares-Pinto, 2009). Talvez seja por isso, estando embriagados, que nossos interlocutores de pesquisa operem uma série de reversões e de transformações nos modos de tratamento: vendo nos parentes, animais; nos afins, consanguíneos, e vice-versa, mudanças de perspectivas passíveis de serem vislumbradas pela ingestão da bebida. (Soares-Pinto, 2010)

O processo de fermentação (azedamento) da chicha guarda um “segredo”, e nele encontramos o índice que possibilita tais mudanças de perspectivas. O azedamento produz borbulhas. As borbulhas

que sobem no cocho que armazena a bebida e as borbulhas do timbó (veneno de pesca), quando jogados ao rio, sublinham-se, se parecem. Suspeita-se ser essa semelhança o índice da possibilidade de comunicar a ideia de morte e suas implicações através dessas duas formas: a embriaguez sendo uma forma de morte, uma “quase morte”, pois evento de possíveis trocas de perspectivas, assim como “morrem” os peixes, dentro do rio, ao se embriagarem com o timbó<sup>21</sup>. De igual maneira, durante as festas, diz-se que os espíritos vêm beber da chicha – o que é tematizado em uma música *Makurap* (vale lembrar, grupo “vizinho” e afim) na qual se canta, através de paralelismos, que os espíritos estão todos bêbados.

Pode-se notar outro tipo de transposição, igualmente perspectiva, no âmbito intraespecífico. Em contraposição à relação entre pai e filhos que é calcada no simbolismo associado ao sangue paterno – inserido na mulher durante a gestação através das relações sexuais do casal – a relação entre filho e mãe é instanciada publicamente através do oferecimento de bebida fermentada. Esse momento é chamado “chicha-lava-mãos”, e marca o fim do escoamento de sangue entre mãe e seu bebê, cerca de um mês após o nascimento da criança. Assim glosado porque a chicha, ao ser derramada sobre o corpo de uma menina, a tornará trabalhadora, porque a “limpa” do sangue que ainda tinge seu corpo. Com o mesmo propósito, derramada sobre um menino, fará dele um belo caçador.

Essa chicha não deve ser tomada por garotos e homens maduros, com o risco de se tornarem *panemas*, velhos ou cegos. Com o risco, assim, de se aproximarem da morte, antecipando-a. O mesmo ocorre se os homens entrarem em contato com o sangue menstrual ou perinatal presente na saliva de uma mulher que não leve suas regras em consideração ao mascar a chicha. A chicha, assim, presta-se a diferentes efeitos: aproxima os homens da morte e do *panema*; e potencializa os bebês para se tornarem incansáveis produtoras de bebida fermentada ou belos caçadores. Com isso, chama-se a atenção para a capacidade da chicha em construir e destruir o corpo de parentes, para a capacidade, enfim, de produzir efeitos nos corpos indígenas.

Levando em consideração tais operações (perspectivas), é possível aventar que a ambiguidade do verbo *paga* entre “morrer” e “embria-

gar-se”, porque não verificada em sujeitos plurais, esteja justamente recusando a identificação de uma subjetividade inequívoca. E indique, no lugar, os efeitos de Outrem nos corpos. O que não deve ser mantido, ao que tudo indica, é o *lugar* (fixo) do sujeito. “Morrer” ou “estar embriagado” como traduções possíveis para o verbo *paga* estabelece certo limite, mas como linha de reversibilidade. Os corpos embriagados podem ser pensados como convergência de séries paradigmáticas, produzindo uma espécie de síntese disjuntiva que se realiza num objeto (a chicha) identificado entre séries divergentes. (Deleuze, 2006)

Nesse sentido, a diferença revelada pelo verbo *paga* pode ser pensada então, por nós, como superação do jogo das determinações gramaticais, subsistindo, no lugar, um conjunto de questões ontológicas que os Wajuru sabem que estão envolvidas em suas ações. A bebida é produzida pelas mulheres no intuito de manter a boa convivência entre parentes, mas a embriaguez guarda seus mistérios e as pessoas podem, sob seu efeito, agir de maneira que a arte dos relacionamentos apropriados lhes escape (Lima, 2005). Se a produção e o consumo da chicha pelos vivos pretendem manter as diferenças de potencial entre este mundo e dos mortos, porque é tão fácil recair em seu oposto e eludir essa diferença? Nossa impressão é que os pajés realizam essas operações (de transposição) de maneira mais indene. Vamos ao corpo e às formas específicas que exibem e indicam essa capacidade.

## 5 Sobre Corpos e Cusparadas

É preciso considerar agora as ações do corpo do pajé, em relação a sua especificidade lexical. Entre os Wajuru e os povos vizinhos, o corpo do pajé é inteiro composto por armas que foram introduzidas por outros pajés. E a isso se resume o processo de formação de um especialista: a introdução de armas que, por definição, provém dos corpos de outros especialistas<sup>22</sup>. É preciso salientar que tais armas são externalizadas pelos pajés num plano interespecífico, em forma de guerreiros auxiliares: onças, “os cachorros” de criação dos pajés; e filhos “adotivos” dos pajés, que, como dizem, são também sua família. A ideia desse conjunto de armas forma o que é referido em português como os “poderes” de um pajé, remetendo às capacidades guerreiras

de cada especialista. Uma vez recebidas as armas – em sonhos e nas viagens de rapé – e observados certos resguardos que essa transmissão lhes infringe, uma arma se torna parte do corpo de um pajé.

No processo de cura, os pajés fazem gestos com as mãos ao retirar e jogarem longe as flechas dos espíritos que acometeram o adoentado que está pedindo auxílio. Os pajés assopram (com bastante saliva) o corpo doente e chupam as suas doenças. A principal arma de um pajé, em forma de uma taboquinha, localiza-se pouco abaixo de sua garganta e é invisível para as outras pessoas, dizem-nos, inclusive para médicos brancos, que podem proceder à abertura do seu corpo sem nada encontrar. Sem a colocação desta taboquinha por outro especialista, um pajé nunca estará completamente “formado”. É essa “arma” que proporciona a capacidade de chupar a doença, trazê-la para o interior do corpo do pajé, e cuspi-la para fora em forma de pedra. Pajés não completamente formados só podem mesmo assoprar e esfriar as doenças, não podendo exibi-las em forma material.

Note-se que os gestos de “soprar com saliva” e de “chupar doença” são eventos próprios das atividades xamânicas para os Wajuru e povos vizinhos. Em coleta de listas de palavras foram registrados os verbos *tũyã* como tradutor de “chupar (‘cana’ *mbeku*, por exemplo)”, *engupaya* (literalmente “derramar saliva”) como tradutor de “cuspir”, *uwa* como “soprar”. Interessantemente, esses itens lexicais não servem para denotar os eventos de cura empreendidos pelos pajés. Nesses casos, as palavras são outras e foram detectadas somente durante a transcrição de um relato gravado do pajé Pororoka Gurip Wajuru sobre uma sessão de cura. O evento de “chupar uma doença” é denotado pelo verbo *uura*, o evento de “soprar com a saliva” corresponde ao verbo *tuka*, e a palavra *auwa* é usada com o sentido geral de “curar” (também traduzido como “rezar alguém”).

Em sua forma material, as pedras exibidas pelo pajé são, na perspectiva dos espíritos, as flechas que utilizam nas investidas contra os humanos. Por chupar todas as doenças pela boca, a saliva de um pajé é muito perigosa e ele deve evitar falar muito perto das crianças. Igualmente a um pajé é prudente não bater ou mesmo encostar em suas crianças ou mulheres, porque isso as levaria à morte; assim como crianças não devem cair na frente de um pajé, visto que o seu olhar as

conduziria ao mesmo estado de doença. Mas não só ao olhar, à saliva e às flechas que compõem seu corpo dimensiona-se a especificidade das disposições corporais de um pajé. Num olhar atento – chamou nossa atenção um interlocutor Wajuru – pode-se perceber que o pajé está sempre com a espada – produzida da madeira da embaúba – escorada em seu ombro. Isso porque, a qualquer momento, ele pode entrar em guerra com os maus espíritos.

De igual maneira, um pajé nunca se senta realmente, ele está sempre escorado em seu banco: sinal de que está sempre atento para se defender. “Aí está”, continuou nosso interlocutor, “muito da sabedoria do pajé, que poucas pessoas se atentam a perceber”. É através desse tipo de corpo, construído pela incorporação das armas de outros pajés, que os especialistas xamânicos podem empreender suas curas. Essas curas são formuladas como efeito dos diálogos diplomáticos ou das investidas guerreiras que os pajés empreendem com ou contra os Donos “de tudo o que existe no mundo”, como dizem os Wajuru<sup>23</sup>.

Os animais de caça (como anta, queixada, veado) vivem agregados, “em família”, pois eles são a criação doméstica de seus Donos. Como nos adianta Fausto (2008, p. 330), os Donos são pessoas magnificadas, capazes de ação eficaz sobre esse mundo e estabilizam normalmente um coletivo de gente (humanos e não humanos) sob seu domínio/proteção. Essa magnificência, no caso Wajuru, se realiza pela assimetria entre Donos e o conjunto de seres conformado através de suas ações. Os Donos são espíritos vistos pelos pajés em forma humana. No caso dos Donos das caças, peixes e grandes árvores, estes recebem os pajés em suas próprias malocas e lhes oferecem comida e cerveja fermentada. Tais Donos têm suas criações que, diferentemente, não são vistas como pessoas, mas como animais domésticos de seus Donos.

Com os Donos dos animais de caça ou peixes travam-se diálogos no sentido de convencê-los a liberar sua criação doméstica para os caçadores ou, ainda, a não punirem caçadores pouco polidos segundo a etiqueta que se deve manter dentro da mata ou no rio. Isso porque as antas são o gado de seus Donos, os veados são os carneiros de seus Donos, etc. No caso do mundo subaquático, aos diferentes produtos da roça dos Donos correspondem as diferentes espécies pescadas no

mundo terrestre. Dessa forma, podem se revelar os corpos (animal, vegetal, eventos climáticos) como produto das relações entre Donos e suas criações garantindo uma homonímia entre distintos sujeitos: o que é caça para os Wajuru é, ao mesmo tempo, do ponto de vista dos espíritos Donos, o produto de sua domesticidade.

Por suas disposições corporais específicas, os duplos dos pajés Wajuru e dos povos vizinhos podem negociar com os espíritos Donos dos animais, e levar uma vida alhures sem necessariamente adoecerem/morrerem para seus parentes na terra. Os pajés não ignoram o seu duplo, e são os únicos a fazê-lo, pois isso os possibilita revelar os duplos (e Donos) das pessoas e seres. Ou, por outra via, duplicarem a si mesmo sem perder seu corpo, tendo, assim, não dois duplos, mas dois corpos.

Não é desconhecido que os pajés amazônicos sejam depositários das possibilidades de comunicação entre as diferentes perspectivas que povoam o cosmos. “Possibilidade de comunicação” e não “comensurabilidade” porque perspectivas são, justamente, refratárias a qualquer englobamento ou totalização: são totais em si mesmas. O xamanismo amazônico, já se foi notado, é referente a uma “[...] comunicação transversal entre incomunicáveis, um confronto de perspectiva onde a posição de humano está em perpétua disputa” (Viveiros de Castro, 2008, p. 96). O corpo do pajé, suspeita-se, elemento *sine qua non* desta disputa, causa efeitos em séries alternas, ao realizar-se como dobradiça entre mundos: seu deslocamento é a “transposição contra-hierárquica” (Lima, 2008) desta diferença inicialmente dada. E esse corpo, sublinha-se, é também particularizado nas especificações lexicais de suas ações.

## 5 Considerações Finais

Percorreu-se até aqui as implicações perspectivas do sufixo {-iat}, da embriaguez (seja relacionada ao verbo *paga* ou às diferentes palavras para chicha) e dos verbos que denotam as atividades xamânicas. Postos em diálogo dados linguísticos e etnográficos, foi possível imaginar que as formas lexicais estão ligadas a um *quantum* de diferença perspectiva entre humanos vivos entre si, e entre humanos e espíritos (não menos humanos). A aproximação das áreas tornou mais clara a

difração (reversibilidade) de significados para o verbo *paga*, a diferenciação de comportamento quando em sintagma genitivo dos termos para chicha, e a pregnância de verbos específicos relativos às ações de cura empreendidas pelos pajés.

Esse esforço em perpassar diferentes níveis e escalas ao aliar informações etnográficas e linguísticas, corrobora o fato de que em alguma parte, sabe-se, “[...] há um outro que também se desloca sem mais orientação que alguma ressonância” (Zea, 2008, p. 76). Certamente, e, como sugere Lima (1996), tal “ressonância” é articulada, *in loco*, quer dizer, no evento. Assim, de acordo com essa autora (Lima, 1996, p. 36), a realidade sensível é “[...] o modo como cada sujeito apreende seu ponto de vista, mas só pode fazer isso na medida em que considera o ponto de vista do Outro como a dimensão supra sensível ou ‘sobrenatural’ de sua experiência”. Mas se a questão da comunicabilidade das perspectivas pode ser colocada, tais singularizações devem ter um corpo e não uma essência: como sublinhado por Viveiros de Castro (2002, p. 381) acerca da “[...] [d]a forma do Outro enquanto corpo, isto é, enquanto algo para alguém”. Não à toa, o perspectivismo ameríndio empreende uma profusão de significantes no mundo. A nossa aposta é que a nomeação das coisas e das ações postuladas por verbos específicos, procedidas por diferenciação lexical e gramatical deve nos ajudar a entender o sentido de tal profusão. Aliada às informações de pesquisa etnográfica entre os Wajuru, o léxico provindo de categorias de identidade coletiva, de experiências embriagadas e xamânicas, nos ajudou a entender a diferença/assimetria constitutiva das coisas: revelando uma espécie de “gramática perspectiva” ou, ainda, uma “cosmologia lexical”, que foram sublinhadas como possibilidade de expressão da diferença de perspectivas, cujos desdobramentos procurou-se acompanhar.

Podem os corpos fundar a linguagem? Por que seriam as ideias melhor fundamento para a linguagem do que os corpos? Nessas interrogações, Gilles Deleuze (2006) denuncia a impossibilidade de uma linguagem platônica, a saber, de uma linguagem calcada em significações providas da dualidade essência-exemplo, quer dizer, da dualidade disposta por aquilo que se subtrai à ideia e aquilo que

se submete a sua ação. Nessa reversão do platonismo, são os corpos que estabelecem relações, cujo excesso em relação à linguagem não é menos denunciado por eles. Com isso, a proposição palavra = X para uma coisa = X é corroída, a linguagem ideal é subvertida e aquele que detém a linguagem é dissolvido (Deleuze, 2006, p. 142). Nesse movimento,

[...] não nos encontramos mais diante de um mundo individuado e constituído por singularidades já fixas e organizadas em séries convergentes, nem diante de indivíduos determinados que exprimem este mundo. [...] Todos os objetos =X são pessoas. Elas são definidas por predicados, mas estes predicados não são mais os predicados analíticos de indivíduos determinados em um mundo e a operar a descrição destes mundos. Ao contrário, são predicados que definem sinteticamente pessoas e abrindo-lhes diferentes mundos e individualidades como variáveis ou possibilidades. (Deleuze, 2006, p. 118)

Sublinha-se aqui que essas são questões igualmente pertinentes quando se está diante de ambientes puramente relacionais, como no caso da etnografia dos povos das Terras Baixas da América do Sul. Assim, é possível crer que se pode estender para o contexto Wajuru o que afirma Roy Wagner (1991, p. 164 *apud* Costa, 2007, p. 49), em seu estudo sobre a fractalidade na Melanésia: “[...] qualquer reconhecimento ou atribuição de um nome é sempre a fixação de um ponto de referência dentro de uma gama potencialmente infinita de relações, uma descrição que é inerentemente relacional”.

Com efeito, nossa avaliação só foi possível segundo uma distribuição dos seres que a cada momento acompanha o deslocamento de um objeto = X entre série alternas. Seja este elemento uma partícula coletivizadora (de identidade), seja ele a cerveja, produto das ações femininas, seja ainda um especialista xamânico, o que conta são os efeitos entre as diferentes séries que deste modo são produzidos. Evidentemente cada deslocamento conforma um Acontecimento e um corpo (enquanto “algo para alguém”): ações que são avaliadas somente segundo seus efeitos e sua capacidade em reverter, transpor um limite. Mas o que aqui se quer chamar a atenção é que tais avaliações podem ser acessadas se atentarmos para certas propriedades lexicais. E como

as ações só podem ser empreendidas por corpos e nos corpos, talvez seja mesmo necessário atentarmos para a capacidade dos corpos – e não das Ideias – em constituir a linguagem.

## Notas

- <sup>1</sup> Uma versão preliminar do presente texto foi apresentada em agosto de 2013 durante a *IV Reunião Equatorial de Antropologia*, no Grupo de Trabalho “Coletivo Madeira: (re) integrando etnologia, arqueologia e linguística no conhecimento dos povos indígenas na bacia do alto rio Madeira”, sob a coordenação de Felipe Ferreira Vander Velden, Luciana França e Estevão Fernandes. Agradecemos os comentários e as sugestões que surgiram na ocasião. João Bezerra Vianna e Marcos Matos fizeram comentários preciosos ao manuscrito. Agradecemos aos Wajuru pela interlocução na pesquisa e pela confiança e cuidado com que sempre nos receberam. Agradecemos ainda as observações dos pareceristas anônimos da *Revista Ilha*. Todas as imprecisões são de nossa inteira responsabilidade.
- <sup>2</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS/UFPR) e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/ UnB). Endereço: Travessa Magnólia Branca, 160, Bairro Campeche, Florianópolis, SC. CEP: 88066 170.
- <sup>3</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística Geral da Universidade de São Paulo e professora da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Pará, Campus do Marajó (Breves).
- <sup>4</sup> Utilizamos aqui as definições segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa: Compatível: adj. capaz de existir ou conciliar-se com outro ou outros. Compatibilidade: s.f. inf. Capacidade de programas, dispositivos e componentes funcionarem em conjunto ou interagirem sem prejudicar o funcionamento do computador, do sistema operacional ou de outros programas, dispositivos e componentes. Comparável: adj. que é semelhante; que possui o mesmo valor, a mesma qualidade. Comparar: v. relacionar (coisas animadas ou inanimadas, concretas ou abstratas, da mesma natureza ou que apresentam similitude) para procurar as relações de semelhança ou de disparidade que entre elas existam; aproximar dois ou mais itens de espécie ou de natureza diferente, mostrando entre eles um ponto de analogia ou semelhança.
- <sup>5</sup> O conceito de *ayibiis* entre os Yukaghir siberianos, traduzido como sombra, formula que todas as entidades físicas têm uma segunda modalidade de ser, ou um lado-obsuro/escondido (a *hidden-side*): “[...] things that are never just themselves, but always something else as well” (Corsín Jiménez; Willerslev, p. 528). Esse conceito levou os autores a considerar a socialidade Yukaghir a partir de movimentos de reversibilidade, e indicarem a necessidade de produção de conceitos limiares.
- <sup>6</sup> Formas homófonas são “[...] formas que apresentam o mesmo som, mas diferem em seu significado ou função gramatical” (Katamba, 1993, p. 36, tradução nossa). Como veremos adiante, nossa sugestão é que as diferentes formas do verbo *paga*, ‘morrer’ ou ‘embriagar-se’, não sejam avaliadas estritamente por sua homofonia, mas por sua capacidade de indicar uma espécie de simultaneidade (encontro) das perspectivas entre vivos e mortos.
- <sup>7</sup> Ver Caspar (1953a; 1953b; 1955a; 1955b; 1958; 1976).

- <sup>8</sup> Segundo dados cedidos pela Funai, regional Guajará-Mirim.
- <sup>9</sup> A T.I. Rio Guaporé é composta pela aldeia do Posto Ricardo Franco ou mais simplesmente “Posto”; a Baía da Coca; a Baía das Onças; a Baía Rica e os locais “Mata Verde” e o “Bairro”, hoje conhecido como “Uruçari”. A aldeia Ricardo Franco compreende o Posto Indígena, a escola, a enfermaria; nas suas cercanias imediatas têm-se muitas casas chefiadas por homens de diversos grupos étnicos e, mais afastados, alguns “sítios”, locais de assentamento de famílias extensas ou jovens casais. É na aldeia Ricardo Franco também que se encontram as pessoas que vêm das outras povoações da T.I., ou índios de outras localidades, principalmente de Sagarana, além de representantes da FUNAI, CIMI ou quaisquer organizações indigenistas. Na Baía da Coca estão algumas famílias chefiadas por homens Makurap e Tupari. A Baía das Onças é reconhecidamente território Kürüpfü (subgrupo Djeoromitxi), e a Baía Rica, local de uma só família extensa Djeoromitxi. O Bairro (ou Uruçari) é local de uma família extensa Tupari e a Mata Verde é local Makurap. Pelos caminhos de ligação entre assentamentos mais densos, caso em que se pode chamá-los de “aldeia”, estão numerosos sítios ou moradas.
- <sup>10</sup> As malocas dos povos dos afluentes da margem direita do Rio Guaporé eram estruturas arquitetônicas em tipo colmeia. Lévi-Strauss (1948) julgou ser o desenho dessas malocas exclusivo àqueles povos. Esse formato não tinha sido visto por nenhum jovem de hoje, até que Kubahi Djeoromitxi, um velho conhecedor, construiu um exemplar na aldeia Baía das Onças, na ocasião do “Projeto de Valorização da Cultura Material Djeoromitxi” - financiado pelo Museu do Índio e executado entre 2010 e 2011.
- <sup>11</sup> Para maiores detalhes sobre o significado de ser “misturado” ver Soares-Pinto (2012).
- <sup>12</sup> Instituto Socioambiental (ISA). Povos indígenas no Brasil: WajuruWajuru. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Wajuru>>. Acesso em: 29 abr. 2013.
- <sup>13</sup> Observação de Lima (2005) sobre a sociológica Yudjá e que pensamos poder se estender ao caso Wajuru.
- <sup>14</sup> A variação dialetal (comum a qualquer língua), ainda que sutilmente assinalado pelos Wajuru, é tema ainda a ser investigado. Dentre as diferenças lexicais apontadas até o momento, está o uso da palavra para “vagina” que corresponde à *ipit* para os *Ngwayoroiat* e à *otape* para os *Kupndiriat*.
- <sup>15</sup> Paulina Jeruiká é filha de Carmelo Makurap e Esperança Arikapo, mas foi criada entre os Wajuru depois da morte de seu pai.
- <sup>16</sup> Em Kanamari, grupo de língua Katukina, por exemplo, “[...] [o] termo – *warah* significa, ao mesmo tempo, ‘chefe’, ‘corpo’, ‘dono’. [...] O chefe/corpo/dono estabiliza aquilo que é potencialmente fluido, expresso em seu prefixo; afirma-se como um em relação àquilo que é potencialmente muitos” (Costa, 2007, p. 46). São relações “[...] predicadas na existência de corpos (-*warah*): de chefes e xamãs que podem ser Mestres humanos capazes de estabilizar coletividades e as expandir para além do grupo local”. (Costa, 2007, p. 415)
- <sup>17</sup> As relações de posse e personitude, aliadas com investigações de cunho linguístico, podem ser encontradas em Gregor (1977), “[...] who notes the distinctiveness and complexity of possessives in Mehinaku grammar and underlines the relationship between property and personhood (« [t]he Mehinaku interest in ownership is... built right into the structure of their language »), owned objects being more or less closely associated with individuals (a fact expressed in the possessive forms

of nouns)". (Gregor, 1977, p. 120 apud Brightman, 2010, p. 137)

<sup>18</sup> 1s= 1ª pessoa do singular; 2s=2ª pessoa do singular.

<sup>19</sup> A palavra *engu* não foi registrada como forma livre, mas ainda não foi feito teste de gramaticalidade para verificar se a mesma é possível (dados em 3).

<sup>20</sup> O rapé utilizado por pajés é uma mistura de fumo com sementes de angico mace radas, de efeito alucinógeno. Esta mistura parece ser de uso bastante antigo dos grupos aqui enfocados. Para isso ver, entre outros, Lévi-Strauss (1948).

<sup>21</sup> Para maiores detalhes, ver Soares-Pinto (2010). É necessário igualmente remeter o leitor ao trabalho inspirador dessas asserções: a etnografia sobre as relações entre a bebida fermentada e o problema da perspectiva que se encontra em Lima (2005). Em Vilaça (2006, p. 121), podemos saber que os "Wari" se referem a um bom bebedor como "aquele que morreu e ressuscitou várias vezes".

<sup>22</sup> Ainda que existam relatos muito específicos sobre a formação da maioria dos (velhos) pajés atuais a partir de ritos pós-homicídio, isso não exclui que a formação de um especialista possa se dar em ritos de outras ordens (sempre com a presença de rapé) e nem tampouco que se realize de uma só vez. É comum que a formação de um pajé – a incorporação de armas provindas de outros pajés – possa se dar durante toda a sua vida, revelando as múltiplas possibilidades na construção (encorporação) dos conhecimentos xamânicos.

<sup>23</sup> *Eriat* é a palavra para Dono em Wajuru. O Dono dos porcos-do-mato, por exemplo, é chamado por *kopit eriat* [*kopit*: porco-do-mato/*eriat*: dono].

## Referências

BRIGHTMAN, Mark. Creativity and Control: Property in Guineese Amazonia. **Journal de La Sociéte des Américanistes**, v. 96, n. 1, p. 135-167, 27 out. 2010. Disponível em: <<http://jsa.revues.org/11303>>. Acesso em: 9 jul. 2013.

CASPAR, Franz. **Tupari**: entre os índios, nas florestas brasileiras. São Paulo: Melhoramentos, 1953a.

CASPAR, Franz. Some sex beliefs and practices of tupari indian (Western Brazil). **Revista do Museu Paulista**, nova série, v. III, São Paulo, p. 201-248, 1953b.

CASPAR, Franz. A expedição de P. H. Fawcett a tribo dos Maxubi em 1914. XXXI CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS. São Paulo: Anhembi, 1995, v. 1. **Anais...** São Paulo, Anhembi, 1955a.

CASPAR, Franz. Um caso de desenvolvimento anormal da personalidade observado entre os Tupari. *In*: XXXI CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, São Paulo: Anhembi, **Anais...** São Paulo, Anhembi, 1955, p.121-126, 1955b.

CASPAR, Franz. Puberty Rites Among The Tupari Indians. **Revista do Museu Paulista**, nova série, São Paulo, v. X, p. 141-154, 1958 [1956].

CASPAR, Franz. A aculturação dos Tuparis. *In*: SHADEN, Egon. (Org.) **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1976 [1957].

CÓRSIN JIMÉNEZ, Alberto; WILLERSLEV, Rane. An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, nova série, v. 13, London, p. 527-544, 2007.

COSTA, Luis Antônio. **As faces do jaguar**: parentesco, história e mitologia entre os kanamari da Amazônia Ocidental. 439p. Tese de Doutorado. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2007.

DELEUZE, Gilles. **A lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana Estudos de Antropologia Social**, v. 14, n. 2, Rio de Janeiro, p. 329-366, 2008.

GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil; 1900-1959. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, nova série, Antropologia, Belém, v. 8, 1960.

KATAMBA, Francis. **Morphology**. London: The Macmillan Press, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Tribes of the Right Bank of the Guaporé River. *In*: STEWARD, Julian Haynes. (Org.). **Handbook of South American Indians**, v. 3, Washington: Smithsonian Institution, Bulletin 143, p. 371-379, 1948.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires- Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, Marcel. **Antropologia e sociologia**. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2003b.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 2, n. 2, Rio de Janeiro, p. 21-47, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP/ISA/NUTI, 2005.

LIMA, Tânia Stolze. Uma história do dois, do uno e do terceiro. *In*: CAIXETA DE QUEIROZ, Rubem; NOBRE, Reinarde Freire. (Org.). **Lévi Strauss**: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 209-263, 2008.

MALDI, Denise. O complexo cultural do marico: sociedades indígenas do rio Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)**, v. 7, n. 2, Belém, p. 209-269, 1991.

- MOSELEY, Christopher. (Org.). **Atlas of the World's Languages in Danger**. 3. ed. Paris: UNESCO Publishing, 2010. Disponível em: <<http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>>. Acesso em: 15 dez. 2011.
- NOGUEIRA, Antônia Fernanda de Souza. 2011. **Wayoro êmêto**: fonologia segmental e morfossintaxe verbal. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística Geral, Universidade de São Paulo, 2011.
- SOARES-PINTO, Nicole. **Do poder do sangue e da chicha**: os Wajuru do Guaporé (Rondônia). Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/UFPR. Curitiba, 2009.
- SOARES-PINTO, Nicole. Beber, brincar: sobre o conhecimento despertado pela embriaguez. In: COELHO DE SOUZA, Marcela; COFFACI DE LIMA, E. (Org.). **Conhecimento e cultura**: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília, DF: Athalaia, p. 185-204, 2010.
- SOARES-PINTO, Nicole. Nós somos todos misturados: histórias e parentesco Wajuru (Rondônia). In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês. (Org.). **Etnologia Indígena e Indigenismo**, Brasília, DF: Positiva, p. 159-184, 2012.
- STRATHERN, Marilyn. **Partial connections**. Updated Edition. Oxford: Altamira Press, 2004 [1991].
- RIBEIRO, Eduardo Rivail; VAN DER VOORT, Hein. The inclusion of the Jabutí language family in the Macro-Jê stock. **International Journal of American Linguistics**, v. 76, n. 4, Chicago, p. 517-750, 2010.
- VILAÇA, Aparecida. **Quem somos nós**: os Wari' encontram os brancos. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da alma selvagem**. São Paulo, Cosac e Naify, p. 345-399, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e as cosmopolítica amazônica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Rubem; NOBRE, Reinarde Freire. (Org.). **Lévi-Strauss**: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124.
- ZEA, Evelyn. Genitivo da Tradução. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 1, jan.-abr. p. 65-77, 2008.

Recebido em 16/08/2013  
Aceito em 1º/03/2014