

RESENHA DO LIVRO

A FLECHA DO CIÚME: O PARENTESCO E SEU AVESSE SEGUNDO OS AWETI DO ALTO XINGU

BOOK REVIEW

A FLECHA DO CIÚME: O PARENTESCO E SEU AVESSE SEGUNDO OS AWETI DO ALTO XINGU

Clara Fortes Brandão*

Referência completa da obra resenhada: VANZOLINI, Marina. *A Flecha do Ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro nome, 2015.

“A criança cresce depressa demais e se torna um menino com a testa protuberante. Sua mãe adotiva lhe diz para sempre atirar flechas na vertical. Certo dia, uma dessas flechas cai nele e descola a protuberância frontal, que se transforma em outra criança”.

Claude Lévi-Strauss, 1971

O livro *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu* (2015), publicado pela editora Terceiro Nome, é resultado de um trabalho de campo desenvolvido de 2006 a 2010 pela antropóloga Marina Vanzolini entre os Aweti, grupo hoje estabelecido à beira dos rios Curisevu, Tuatuari e Mirassol, nas cabeceiras do rio Xingu. A partir de uma descrição minuciosa de certos aspectos da vida desse povo, falante de uma língua tupi, Vanzolini aborda o problema da constituição da pessoa xinguana por meio do funcionamento sociológico do feitiço. O livro designa, nesse sentido, a feitiçaria como a chave para a compreensão do mecanismo ambíguo de produção de inimizade que opera no interior do parentesco xinguano, fazendo com que este pareça nunca se completar. Em outras palavras, o lugar axial da feitiçaria no campo das relações sociais diz respeito à inconsistência entre as relações de semelhança, que formam a identidade grupal, e as relações de diferenciação, que desestabilizam essa unidade de modo contínuo e ininterrupto.

Para chegar ao argumento central do livro, gostaria de chamar a atenção para dois aforismos aweti. Ambos anunciam a singularidade de *A flecha do Ciúme* ao pensar o tema da feitiçaria como ultrapassando uma dimensão exclusivamente política, que a reduz à inserção de corpos sociais externos no interior do sistema Aweti, e colocam a feitiçaria como processo operativo no núcleo sociológico do parentesco. Dentro deste, ela se desdobra, atingindo até a constituição cosmológica da pessoa xinguana. Assim sendo, o primeiro aforismo que gostaria de abordar afirma que *o feiticeiro não é gente*. Ora, uma vez que a convicção xinguana sobre a constituição da pessoa vacila quando se trata de feiticeiros, tal premissa informa sobre o notório

(VIVEIROS DE CASTRO, 1996) caráter relacional e posicional do conceito de “gente” nas cosmologias amazônicas, onde o esforço de “tornar-se gente” (condição equivalente à “tornar-se parente”) é continuamente ameaçado pelo perigo de um “destornar-se” gente. A segunda máxima afirma que *todo feiticeiro é antes de tudo um parente*. Tal princípio condensa no interior do parentesco, precisamente, a instabilidade da construção de laços sociais de semelhança, por serem ininterruptamente ameaçados pela produção de feiticeiros-inimigos. O feitiço é, assim, a charneira para entender a infixidez das relações de identidade e diferença, posto que a junção de semelhantes pelo reconhecimento de parentes (assim como humanos ou “gente”) possui como fundo o seu inverso, isto é, a dissociação pelas relações de diferença que provocam as acusações de feitiçaria. Estas suscitam o rompimento de laços e, de quebra, ainda determinam a destituição da humanidade do acusado.

1. O feiticeiro não é gente

No primeiro capítulo do livro, intitulado “Os feiticeiros não são gente”, Vanzolini destaca o arcabouço de relações de semelhança e diferença condensado no termo Aweti *mo’at*, palavra traduzida como “tornar-se gente”. A expressão carrega em si, simultaneamente, o sentido de “antropomorfo”, “humano” (se contrastado com animais, plantas, objetos e espíritos), “organizado culturalmente”, “moral” (se em oposição à imoral), e “xinguano” (em oposição a não-xinguanos e não-índios). Designa, portanto, um congêneres, ou uma relação de identidade em diversas escalas contrastivas. Tais relações, em consonância com uma lógica perspectivista, comportam-se como *condições* e não como *classes taxonômicas*. Isto significa dizer que “ser gente” (em aweti “*mo’at*”) não está estabelecido de antemão e depende de um esforço contínuo e ininterrupto de formação da pessoa para não deslizar para seu contrário, “não ser gente” (*mo’at e’ym*).

Tornar-se ou não se tornar “gente”, entre os Aweti, anuncia uma questão simultaneamente ética e estética, desenvolvida no capítulo 4 do livro. Com efeito, trata-se de um problema de ordem moral: a condição para ser *mo’at* é mostrar-se sociável, produtivo, alegre e belo, ao passo que ser *mo’at e’ym’* sugere uma índole antissocial, bravia e irascível. Não obstante, dado o *corpo* como produto, instrumento e sinal decisivo no reconhecimento de humanidade, sua realização aponta acima de tudo para um caráter estético. Como será detalhado no Capítulo 3, intitulado “para fazer gente”, formar um corpo de substâncias, bens e conhecimentos específicos é o cerne do processo de constituição da pessoa (ser *mo’at*). Em vista disso, elementos como adornos corporais, comida, remédios de origem vegetal ou animal, rezas e sonhos devem ser adquiridos por meio de potências alheias. Isto configura a pessoa xingwana como resultado de relações com outros sujeitos e objetos detentores das qualidades almejadas. No entanto, tais relações são sempre perigosas, pois na apropriação de qualidades externas para tornar-se *mo’at*, corre-se o risco de “passar do ponto” e de fato virar outro, *mo’at e’ym’*.

Segundo a etnografia de Vanzolini, o feiticeiro é simultaneamente *mo’at* e *mo’at e’ym’*. Tal ambiguidade, que oscila entre identidade e diferença, gente e não gente, social e antissocial, parente e não parente, será introduzida no Capítulo 1 a partir da comparação entre flechas de

kat (*kat u'wyp*) e flechas de feitiço (*tupiat*). Os donos das primeiras, os chamados *kat*, são pequenos entes invisíveis ao olho humano que, apesar de não serem gente, agem como tal. Amando demais as pessoas, os *kat* querem levá-las para viver perto de si. Para isso, introjetam suas flechas *kat u'wyp* nos corpos humanos, mas, mesmo sem querer, acabam provocando adoecimento. Assim, tendo em vista curar o doente, promove-se que a comunidade mobilize práticas xamânicas e festas. Nestas, principalmente devido ao compartilhamento de bens que a ocasião propicia, a atualização da humanidade e das relações de parentesco de um coletivo serão impulsionadas.

Da perspectiva aweti, portanto, os *kat* são seres não-humanos que agem como humanos, e findam por compor sociabilidade. Em contrapartida, os feiticeiros são humanos que agem como não-humanos, irrompendo antissociabilidade no processo. Assim, em um ato sumamente perverso e imoral, os *kat* são manipulados pelo feiticeiro em flechas de feitiço (*tupiat*). O conjunto destas técnicas malignas serão explicadas no Capítulo 2, “o que fazem os feiticeiros”. Nas palavras da autora, “viver, no mundo xinguano, é ser constantemente invadido, afetado, alterado por pessoas e coisas próximas” (VANZOLINI, 2015, p. 148). Contudo, enquanto no cotidiano estas relações de influência ocorrem espontaneamente, neste capítulo vemos como o feiticeiro opera à força, com a intenção de causar mal, uma aproximação artificial na vida de seus parentes, o que arruína as relações e, na maioria das vezes, acarreta na morte da vítima. Pervertendo o que se espera de uma vida entre parentes, as flechas *tupiat* lançadas ou amarradas encurtam drasticamente a distância entre o feiticeiro e o enfeitiçado, provocando uma “comunhão corporal entre ambos” (*Id. Ibid.*, p. 184), seja porque o feitiço invade o corpo do enfeitiçado, seja porque o feiticeiro invade sua casa para depositá-los. Apesar de operar por atração, no plano sociológico o feitiço denuncia distância, o que expõe o arrebatamento dos laços relacionais de parentesco. No momento do enfeitiçamento, confirma-se que o feiticeiro (antes um parente) é um *outro*, estranho, ciumento, inimigo. Aflitos, os Aweti ratificam que o sujeito que imaginava-se ser humano é não-humano; aquele que antes de tudo imaginava-se ser parente é um não parente.

2. O feiticeiro é antes de tudo um parente

A distinção entre as relações entre *parentes* e *não-parentes* xinguanas se dá através do que Vanzolini chamou de “ética da circulação de bens”. Ora, para que haja a percepção de similitude que faz com que um conjunto de pessoas se afirme como parte de um mesmo corpo coletivo, são formadas redes de compartilhamento de substâncias, bens e palavras. Quando movidas não somente pelo desejo, mas também pelo dever de compartilhar e dar sem expectativa de retorno imediato, estas redes estendem a conexão corporal que une consanguíneos, e assim, fazem parentes. Do outro lado, entre os não-parentes, as relações se dão em termos de troca compulsória e pagamento de serviços, o que marca uma distância relacional própria à afinidade. A título de exemplo, o Capítulo 6, descreve, para além da circulação de bens materiais, a dinâmica de contar histórias e sua (in)versão diretamente “política”, contar fofocas. O compartilhamento de histórias torna as pessoas conhecidas umas das outras, posicionando-as

como parentes. Na medida, porém, em que são recebidas como histórias sobre os outros (focas), impõem-se as diferenças.

À vista deste sistema, o feiticeiro, movido pela amargura e pelo ciúme diante de uma expectativa frustrada de compartilhamento, lança as flechas de feitiço (*tupiat*). Se a vítima for abatida, seus parentes contratam um “amarrador de ex cabelo” (*ap ut ātsat*), que, retirando mechas de cabelo da vítima, se aproveita da conexão duradoura entre o feiticeiro e o enfeitado, para identificar o primeiro e, idealmente, mata-lo com um contrafeitiço. Se for atingido por esta magia de vingança, a identidade do feiticeiro é revelada e, não raramente, trata-se de um vizinho ciumento de algo que não lhe foi oferecido ou enfurecido porque uma comida pedida lhe foi negada. A relevância do ciúme como sentimento propulsor do feitiço é tal que, precisamente, dá nome ao livro de Vanzolini. Essa mágoa, por irromper principalmente em contextos de divergências amorosas ou conjugais, ou seja, onde há proximidade entre matador e vítima, torna a feitiçaria ainda mais abominável.

Isto posto, a feitiçaria no Alto Xingu é interpretada como resposta a um problema relacional entre pessoas próximas. A originalidade da tese de Vanzolini é compreendê-la como emergindo no interior do círculo mais íntimo da vida social: *o feiticeiro é antes de tudo um parente*. Nas palavras da autora, “enquanto a identificação através do compartilhamento de substâncias, bens e palavras é a própria essência do parentesco, o feitiço, incidindo nesse mesmo campo, e manipulando os mesmos materiais, revela a face obscura da proximidade, o lado negativo do processo de fusão que tem sua face positiva no aparentamento.” (*Id. Ibid.*, p. 338). Ou seja, o compartilhamento de bens pode vir a criar sociabilidade pelo parentesco quando bem-sucedido e, por outro lado, dissociabilidade pela feitiçaria quando ele falha, o que qualifica o feiticeiro que antes de tudo era parente, enquanto um “ex-parente”. Como mostra o Capítulo 5, intitulado “desfazendo parentes”, esse movimento só se torna possível em vista do parentesco, assim como a feitiçaria, constituírem-se tão somente enquanto uma ordenação momentânea de fluxos relacionais. O feiticeiro xingano não é detectável por propriedades intrínsecas, tampouco se constitui enquanto um tipo social. Na verdade, ele é denunciado pela posição que ocupa diante de um outro. Desse modo, é previsto entre os aweti que o processo de composição do parentesco inclua em si mesmo o seu avesso, ou seja, sua decomposição pela feitiçaria. Isto posto, constata-se que “fazer parentes” germina uma tensão permanente, que se justifica por ser intrínseco a este processo estar eternamente diante do perigo iminente de sua ruína, “desfazer parentes”. Sendo assim, a feitiçaria é percebida como um mecanismo que impede a cristalização de coletivos homogêneos e auto idênticos, configurando-se como um *socius* clastriano “contra o Estado”.

3. Feitiçaria como forma pervertida da guerra

A feitiçaria alto-xinguana, e suas implicações cosmológicas e políticas, havia sido pouco explorada por trabalhos anteriores ao de Marina Vanzolini. Entre as poucas descrições etnográficas que trataram do tema, Dole (1964) e Gregor (1992) haviam contraposto a guerra e a

feitiçaria, definindo a segunda como o mecanismo pacificador que garantiu historicamente a estabilidade da unidade xinguana. Pensavam na feitiçaria como mecanismo de controle moral, banindo a violência aberta para o exterior e permitindo, por meio de uma guerra invisível ou internalizada, o “pacifismo” como definidor da ética na região. A feitiçaria seria assim, segundo estes dois autores, uma versão “mitigada” da guerra que permitiria a convivência dos povos da região. Vanzolini, contudo, possui uma outra visão sobre a questão, em consonância com o entendimento de Coelho de Souza (2001) sobre o tema, a saber, que a “feitiçaria é um mecanismo através do qual o sistema pode incorporar novos corpos sociais, internalizando uma diferença potencialmente letal” (VANZOLINI, 2015, p. 41). Entretanto, como vimos, Vanzolini acrescenta à tese de Coelho de Souza a proposta de pensar a feitiçaria para além da abertura do sistema *parafora*, como potência centrípeta do englobamento do exterior pelo interior. Para ela, a singularidade do feitiço xinguano está em abrir o sistema de forma centrífuga, *de dentro*, na medida que a produção de feiticeiros-inimigos no centro da vida social aponta para constante dispersão de pessoas antes próximas, atualizando alteridade incessantemente no processo do parentesco. A irrupção da violência na própria dinâmica do parentesco contradiz a tese de que a feitiçaria seria uma continuação da guerra por outros meios, mascarada pela vigência de uma moral pacifista. Segundo Vanzolini, a feitiçaria é “uma *transformação* da guerra, a atualização da diferença dentro do universo xinguano” (*Id. Ibid.*, p. 42). Com efeito, a violência feitiçaria é uma forma “pervertida” da guerra, inerente ao modo de ser xinguano.

Assim, o olhar atento da autora revelou a feitiçaria como resultante do mesmo mecanismo de identificação que move os coletivos na formação do parentesco. Pelo fato deste projeto ser fadado à incompletude, todo feiticeiro é um ex-parente precisamente porque a inimidade aparece como forma básica ou primeira de toda relação, de maneira que todo parente é potencialmente um inimigo. Isto nos remete àquilo que Eduardo Viveiros de Castro, ao pensar o problema da afinidade, chamou de síntese disjuntiva (e não conjuntiva) do parentesco amazônico. Nas palavras do autor, “dizer que o inimigo está ‘incluído na sociedade’ não é dizer que o Outro é, no final das contas, um tipo de Eu, mas sim que o Eu é, antes de mais nada, uma figura do Outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 429). Dispõem-se, nesta perspectiva, a identidade e a produção de semelhantes como polo construído (marcado), enquanto a diferença é o dado (o não-marcado). No caso aweti, o feiticeiro, simultaneamente “não-gente” e “antes de tudo parente”, nos ensina por meio da etnografia de Vanzolini como a alteridade é constitutiva, interna e anterior à identidade. Por conseguinte, o esforço de fazer “tornar-se gente” (*mo’at*) parece nunca se completar e as flechas de feitiço (*tupiat*) miram uma constante dispersão, resultante da desconfiança generalizada entre pessoas próximas. Afinal, a feitiçaria no Alto Xingu, assim como seu avesso, sintetiza uma potência sem possibilidade de estabilização. A flecha do ciúme, enfim, se mostrou um aparato capaz não somente de converter vida em morte, mas também de desvelar a subsunção do parentesco pela feitiçaria, da pacificação pela violência, do dentro pelo fora, do eu pelo outro, da identidade pela diferença.

NOTAS

* A autora é graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui experiência em Antropologia, com ênfase em Etnologia e Mitologia. Atualmente participa de uma pesquisa, com bolsa de Iniciação Científica da Faperj no Museu Nacional da UFRJ, sobre as Mitológicas de Lévi-Strauss.

REFERÊNCIAS

- COELHO DE SOUZA, Marcela S. “Virando gente: notas a uma história aweti”. In: FRANCHETTO, B & HECKENBERG, M. (Orgs). **Os povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. pp. 358-400.
- DOLE, Gertrude. “Shamanism and Political Control Among the Kuikuro”. In: BECKER, Hans (ed.). **Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas**. Hannover: Munstermann-Druck GMBH, 1964. pp. 53-62.
- GREGOR, TOMAS. “Uneasy peace: intertribal relations in Brazil’s Upper Xingu”. In: HAAS, J. (ed.). **The Anthropology of war**. Nova Iorque: The Cambridge University Press, 1992. pp. 105-125.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana**. Rio de Janeiro, n. 2, v. 2, 1996. pp. 115-44.
- _____. “Atualização e contra efetuação do virtual”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naif, 2002. pp. 403-455.

Recebido em 28/10/2016
Aprovado em 15/05/2017