

IMAGENS DA HUMANIDADE: METAMORFOSE E MORALIDADE NA MITOLOGIA YANOMAMI*

Tainah Víctor Silva Leite

A antropologia contemporânea — ou, ao menos, parte significativa dela — passa hoje por transformações em sua agenda de pesquisa que foram caracterizadas como uma “virada ontológica”. Tais transformações culminariam na substituição de um projeto de conhecimento pautado em explicar, interpretar ou compreender visões culturalmente informadas de um mundo dado por uma consideração analítica dos diferentes mundos habitados pelos nativos.¹ À parte a polêmica que o recurso à noção de ontologia suscita atualmente no cenário antropológico, o ponto central desta orientação “ontológica” ancora-se em uma preocupação maior em “conceitualizar” (Holbraad 2010:33) — tendo em vista o reconhecimento de que os conceitos tradicionais da disciplina são insuficientes para descrever outros mundos — ecoando o afamado, mas nem sempre efetivo, imperativo antropológico de levar a sério os nativos.

Trata-se da mesma preocupação em “afiar” os conceitos antropológicos por meio da experiência etnográfica que tornou as noções de pessoa e humanidade preeminentes na etnologia amazônica. De fato, estes são temas privilegiados pelos americanistas já há algum tempo. Desde as considerações na década de 1970 sobre a inadequação do repertório conceitual proveniente dos trabalhos da antropologia social fundados em outras áreas etnográficas (tais como a África e o Pacífico) para a descrição das sociedades ameríndias (ver Overing Kaplan 1977), formularam-se alternativas teóricas que reconheciam a centralidade da “noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas sul-americanas/amazônicas fazem de si mesmas” (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1987 [1979]:12).

Há de se notar que, a rigor, as noções de pessoa e de humanidade não são coincidentes. Enquanto a primeira é um conceito antropológico cujo lastro nos remete ao texto fundador de Marcel Mauss (1938), a segunda irá ganhar um desenvolvimento particularmente produtivo a partir

das etnografias dos povos da Amazônia. Como notava Vilaça (2011:248), "a questão da humanidade é tão central na Amazônia que a oposição humano/ não humano acaba por englobar todas as outras, constituindo o idioma central para expressar a diferença de um modo geral" (ver também Descola 2001:108; Strathern 1999:252-253; Viveiros de Castro 2002a:444, n.7; Hugh-Jones 2001). Trata-se de uma questão tão central quanto complexa, pois a humanidade — e seus limites, formas e transformações — parece ser, de fato, uma questão para os próprios ameríndios.

A própria percepção de que as ontologias amazônicas comportavam uma infinidade de pessoas não humanas favoreceu o relevo adquirido pelo problema da humanidade nas pesquisas etnológicas sobre a região, em especial a partir do que se desenvolveu sob a insígnia do perspectivismo multinaturalista proposto por Viveiros de Castro (1996, 2002a, 2006) e Lima (1996, 2005). Fornecendo um valioso esforço de síntese dos esquemas ontológicos "pan-ameríndios", o conceito de perspectivismo, derivado das "ideias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como humanos, animais e espíritos veem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo" (Viveiros de Castro 1996:115), operou uma verdadeira redistribuição dos valores atribuídos pela metafísica ocidental aos domínios da Natureza e da Cultura ao problematizar as relações entre sujeitos e perspectivas humanas e não humanas.

A complexidade da noção de humanidade foi explorada nesta literatura por dois eixos, destacando, por um lado, sua extensão e, por outro, seu caráter posicional (ou relacional). Extensão porque, como nos revelam as cosmologias amazônicas, diferentes espécies de seres podem vir a compartilhar da condição de humanidade. E posicional na medida em que foi salientado o caráter propriamente relacional da humanidade — que nunca é um atributo fixo e assegurado, mas uma posição disputada nas relações entre estas diferentes espécies de seres (ver Viveiros de Castro 1996; Descola 1996; Lima 2002; e também Grotti 2007; Vilaça 2005, 2008, para uma apreciação não exaustiva do tema). A estes eixos seguir-se-ia a relevância dos motivos da relação com a alteridade, da diferenciação e da predação (ver, por exemplo, Fausto 2007; Taylor 1996; Costa 2010).

Em diálogo com esses desenvolvimentos, mas apresentando reservas sobretudo quanto à centralidade da noção de predação, há que se notar ainda outra vertente analítica da etnologia amazônica que concede destaque ao tema da humanidade, tomando-o enquanto elemento constituído na (e constituinte da) convivialidade de grupos de parentesco. Sem excluir o caráter relacional dessa humanidade, o foco de tal vertente recai sobre a dimensão processual e cotidiana da produção de humanos verdadeiros a

partir da fixação de uma forma corporal específica e do estabelecimento e da comunicação de afetos apropriados (ver, dentre outros, McCallum 1996; Gow 1997; Lagrou 2000; Belaunde 2001; Overing 1999).

Grosso modo, as duas vertentes destacadas correspondem, respectivamente, às designações de “escola da economia simbólica da alteridade” e de “escola da economia moral da intimidade”, cunhadas por Viveiros de Castro. Segundo o autor, enquanto a primeira vertente teria se definido por uma agenda de pesquisa voltada para “os processos de troca simbólica (guerra e canibalismo, xamanismo, caça e rituais funerários)”, postulando a afinidade como operador cosmológico central, a segunda teria se caracterizado por um estilo que “valoriza teoricamente a produção sobre a troca, as práticas de mutualidade sobre as estruturas de reciprocidade, e a ética da consanguinidade sobre a simbólica da afinidade” (2002a:335-336). Evidentemente, a fronteira entre estas abordagens não é estanque, mas a distinção torna-se interessante para a exposição que se segue na medida em que cada uma dessas escolas tendeu a informar — ou a ser informada por — imagens heterogêneas da humanidade.²

O propósito deste artigo é desenvolver um aspecto pouco explorado por ambas as abordagens acerca das conceitualizações indígenas da humanidade: a variação da noção de humanidade “no interior”, por assim dizer, da cosmologia de uma mesma sociedade. Pois, como este artigo pretende demonstrar, não apenas o que é contado como humano é variável — isto é, a extensão da humanidade — mas também aquilo que é considerado como sendo próprio do humano — a intensão do conceito de humanidade — varia relacionalmente.³ De que outro modo entender que a posição de humano possa, no repertório de uma mesma sociedade, ser coincidente ora com a posição de inimigo/predador, ora com a posição de parente?

Nas páginas seguintes, exploro as imagens divergentes de humanidade formuladas por uma mitologia ameríndia — a mitologia yanomami — e a relação dialética estabelecida entre elas na conformação de sua socialidade, apontando para algumas questões mais gerais sobre a questão da humanidade no contexto da etnologia amazônica. Note-se que não é por acaso que qualifico a relação entre estas diferentes imagens como dialética: tal caracterização remete à teoria da criatividade de Roy Wagner (2010 [1975]) e encontra respaldo em um diálogo mais amplo e já em curso entre amazonistas e melanesianistas, no qual a noção de pessoa — e com ela o tema da humanidade na Amazônia — apresenta considerável relevância (ver Viveiros de Castro 2001, 2004; Strathern 1999, 2001; Kelly 2001, 2005; Vilaça 2005, 2011; Stasch 2009).

Convencionalização, diferenciação e perspectivismo

Faço aqui um pequeno preâmbulo para explicitar a maneira pela qual entendo e emprego alguns conceitos da semiótica wagneriana na exploração da mitologia yanomami. Semiótica que, conquanto postula a imbricação entre pessoas e símbolos é também uma pragmática. O princípio básico de seu modelo (Wagner 2010) é a assunção da invenção como o modo propriamente humano de experimentar o mundo: toda vida humana se faria em uma dialética entre invenção/diferenciação e convenção/coletivização, criando simultaneamente seu "efeito" e seu "contexto". Mas esse caráter simultâneo de criação e ação sobre o mundo é "obviado" pela divisão do mundo fenomênico entre um domínio do "dado/inato" e outro do "fabricado/artificial" — espaço da agência humana.

Distinguem-se assim dois modos de ação: uma ação convencionalizante seria aquela em que o "foco do autor se dirige a uma articulação de coisas que se conforma a algum tipo de convenção cultural (e moral)", ou seja, ele deliberadamente "segue as regras" e coletiviza sua ação fazendo-a corresponder a um modelo, ao mesmo tempo em que contrainventa um contexto não convencional (diferenciado) como dado (Wagner 2010:88-89). Em contrapartida, no curso de uma ação diferenciante, o ator está particularizando e diferenciando uma ordem coletiva e convencional tomada como dada: "em vez de 'seguir as regras' e dirigir seu foco para a consistência e coesão, ele está deliberadamente 'testando' e 'estendendo' as regras" e, com isso, contrainventando essas convenções" (:90-91). Entre estes dois modos de ação, "o mundo inteiro é inventado — um de seus aspectos motivando o outro e vice-versa" (:93).

Para Wagner, as diferenças mais fundamentais entre as sociedades — formuladas em termos de "estilos de criatividade" — decorreriam do modo como traçam suas distinções entre o inato e o artificial. Muitos "povos tribais" subsumiriam o "convencional" — suas normas, gramáticas, padrões de parentesco — sob a insígnia do dado, buscando a emergência de coisas/pessoas novas e singulares no decurso de ações diferenciantes que desafiariam essa convenção. Contrastivamente, os "ocidentais euro-americanos" assumiriam a convenção como aquilo a ser deliberadamente empreendido pela agência humana (as regras, o governo, em resumo, a nossa "cultura"), buscando controlar e coletivizar uma ordem inata imprevisível e particularizada. Mas como se trata de um duplo movimento, uma tradição diferenciante contrainventa a sua própria cultura coletiva motivante, enquanto uma tradição convencionalizante contrainventa uma natureza particularizada — esta, mais resistente do que motivante.

Um outro ponto específico da formulação de Wagner é fundamental para a exposição que se segue: refere-se à possibilidade de cada tradição inverter o curso de sua ação corrente, como forma de manter aberta a dialética entre o dado e o construído para inclusão de outros domínios da experiência. Culturas de estilo coletivizante devem assim ser capazes de empreender atos de diferenciação e invenção — a criatividade artística seria aqui o melhor exemplo — de modo a recriar seus próprios contextos e não se tornarem “tautologias moribundas”, enquanto culturas diferenciadoras devem estar aptas a recriar suas próprias convenções por atos de coletivização e convencionalização deliberada, evitando assim uma relativização excessiva (Wagner 2010:104). Em outras palavras, essa inversão no modo de ação implica o empenho deliberado na invenção daquilo que usualmente, convencionalmente, é da ordem do dado.

Ora, como já notado, a formulação de Wagner acerca de tradições diferenciadoras é extremamente consistente com o que se desenvolve na etnologia amazônica sob a inspiração do conceito de perspectivismo, que assume a forma de um multinaturalismo no qual a “cultura” é o dado comum aos viventes contra o qual “naturezas” específicas precisam ser fabricadas/extraídas (cf. Viveiros de Castro 1996, 2002a, 2006; Lima 1996; Kelly 2001, 2011). O ponto forte deste diálogo, para além da afinidade de insights provenientes das formulações de Wagner e Viveiros de Castro, seria um modo de se fazer antropologia de certa forma coincidente com o próprio modo dos ameríndios de experimentar a relação entre culturas: um esforço de tradução ao nível dos problemas colocados por diferentes povos — e seres — guiado pela imagem da homonímia e não da sinonímia (Kelly 2003:22).

É tomando partido dessa consistência que o modelo teórico formulado por Wagner será aqui utilizado para deslindar a relação entre as duas imagens de humanidade nas cosmologias da Amazônia, ilustrada a partir da análise da relação entre a mitologia yanomami e os temas da metamorfose transespecífica e da constituição (e estabilização) de uma comunidade moral. Enfatizando a dimensão dialética do modelo, pretendo demonstrar como é precisamente o duplo movimento de convenção e invenção que, dependendo de qual curso da ação será considerado significativo, imprime diferentes modulações na noção de humanidade yanomami.

Os Yanomami e sua dupla mitologia

Os Yanomami estão certamente entre os povos da Amazônia mais estudados e conhecidos, e não apenas no interior da comunidade acadêmica. Conta-

tados efetivamente a partir da metade do século XX, despertaram grande interesse por sua diversidade interna e pela vitalidade social e cultural que apresentavam no momento desses primeiros contatos, de modo que há uma vasta literatura etnológica sobre este povo do norte amazônico (ver, p.ex., Albert 1985; Alès 2006; Chagnon 1983; Guimarães 2005; Kelly 2011; Lizot 1988; Ramos 1990; Smiljanic 1999). Ao lado de ricas etnografias, foram também publicadas coletâneas de mitos, bem como as narrativas do xamã Davi Kopenawa Yanomami, reunidas e traduzidas para o francês em parceria com o antropólogo Bruce Albert (Kopenawa & Albert 2010; Wilbert & Simoneau 1990). São essas leituras que oferecem a base para o exercício desenhado aqui.

Não seria exagero dizer que todo o desenvolvimento que se segue foi precipitado pela observação da seguinte nota de Albert:

A mitologia yanomami conta com dois conjuntos de narrativas principais. O primeiro relata as transgressões dos ancestrais humanos/animais (yarori) da primeira humanidade, imagem inversa das normas da socialidade (uma espécie de "patologia da aliança matrimonial", Lévi-Strauss 1966:241, 258, 405), que induz a metamorfoses desses em caça (yaropê) e de suas "imagens" (utupê) em entidades xamânicas (xapiripê). O outro desenvolve a gesta do demiurgo Omama e seu irmão, o trickster Yoasi, criadores do mundo e da sociedade humana (yanomami) atuais (Kopenawa & Albert 2010:682, n.26; tradução do francês nossa).

Temos assim a distinção entre dois conjuntos míticos que conformariam ora um mundo animista em que diferentes espécies de seres compartilham de uma mesma condição humana dada e estão submetidos a um regime de metamorfose transespecífica, ora uma humanidade criada por um demiurgo e que está restrita às esferas mais inclusivas da socialidade yanomami.

De modo geral, a dissonância entre os dois ciclos é resolvida nas etnografias em uma sucessão cronológica. A cosmologia yanomami é apresentada como um movimento contínuo de substituição dos andares dos cosmos (mundo subterrâneo, terra, céu e céu embrionário) que distingue as eras culturais e marca a transformação de diferentes "humanidades": a era dos ancestrais animais, seguida da era do ancestral canibal ou dos filhos do sangue da lua, e a era da humanidade atual, criada pelo demiurgo (ver, para os Yanomae, Albert 1985:250-252 e Smiljanic 1999, ou Lizot 1988 e Cocco 1972 para os Yanomami, e ainda Colchester 1981 e Guimarães 2005 para os Sanumá). Entretanto, essas diferentes eras e seres continuam a coexistir simultaneamente em espaços paralelos acessíveis aos xamãs (Smiljanic 1999;

Guimarães 2005), e rastros dessas distintas humanidades se fazem presentes na atualidade, sobretudo na forma dos espíritos xapiripë.⁴

O exercício aqui sugerido depende de que, ao invés de diluirmos cronologicamente essa aparente contradição, tomemos os ciclos mitológicos destacados por Albert como se informassem diferentes imagens de humanidade que coexistiriam em tensão nas formulações cosmológicas e cotidianas dos Yanomami, e que seriam expressão da própria dialética constituinte de sua socialidade.

Há que se notar que entre os Yanomami encontramos diversos subgrupos usualmente identificados na literatura etnológica a partir de suas fronteiras linguísticas. Ainda que marcados por afinidades, estes subgrupos (Ninam, Sanumá, Yanomae e Yanomami) apresentam diferenças sociológicas e rituais de maior ou menor grau, além daquelas também encontradas em seus repertórios míticos.⁵ Certamente, esta variedade interna à família yanomami não é desprezível, contudo, tomo a liberdade de explorar o material etnográfico proveniente de diferentes subgrupos (com ênfase nas narrativas Yanomae), buscando destacar aquilo que parece ser elemento comum em sua mitologia, justamente a duplicação do sentido de humanidade em imagens heterogêneas.

“Apesar de serem Yanomami, eles viraram pecaris”: agência e metamorfose

O primeiro ciclo mítico que Albert destacava é aquele cujas narrativas exploram as metamorfoses dos ancestrais animais — yaroripë ou patabë. Estas narrativas contam como os primeiros Yanomami perderam sua humanidade inata dando origem aos animais (e humanos) de variadas espécies, e compõem uma paisagem privilegiada na mitologia ameríndia em geral. Afinal, como observou Lévi-Strauss, “um mito é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” — e isto porque todos eram, em alguma medida, humanos (Lévi-Strauss & Eribon 1990:178).

Tomemos por exemplo um mito yanomami sobre a pupunha e, a partir dele, exploremos alguns aspectos dessa mitologia e o sentido de humanidade informado por ela:

Ayakora-riwë, o pássaro Gaio-comum, e Haya-riwë, o Veado, eram vizinhos. O filho do primeiro era casado com a filha de Haya-riwë e vivia junto da família de sua esposa. Certa feita, Haya-riwë escuta seus vizinhos trabalhando na roça. Estavam recolhendo pupunha. Haya-riwë então manda sua filha ir com seu es-

poso buscar pupunha. "Vão recolher pupunha da minha roça" — diz — "porque estes vizinhos vão fazer *reahu*, sem me oferecer nada". Ele lhes indica aonde ir para buscar as pupunhas mais saborosas. Ao chegar no local sugerido por Haya-riwë, o jovem genro pergunta à sua esposa qual era a árvore, ao que ela indica uma palmeira de "tucumã". "Não" — lhe responde — "isto é tucumã. Não é pupunha. Melhor irmos à roça de meu pai, onde há muita pupunha, e pupunha de verdade. Isto é tucumã, fruta da serra. Seu pai come tucumã pensando que é pupunha. Ele não a conhece". Embora um pouco ofendida, a mulher acompanha seu marido até o roçado dos Ayakora-riwë, onde recolhem da "verdadeira pupunha". De volta ao *xapono* [casa tradicional yanomami] de Haya-riwë, o genro lhe mostra o cesto cheio de pupunha dizendo: "aqui está, a pupunha que nos mandou buscar". O velho olha, porém não diz nada. Logo em seguida, arregaçando a pele de seus braços e pernas para tê-los bem finos, se pôs a correr para a floresta, e gritando "seee, seeeee", se transformou em veado. Sua esposa também se transformou, correndo mata adentro. A filha também se ia, mas o marido a segurou a tempo. Mas a outra gente — de Ayakora-riwë — também se transformou em gaio-comum e puseram-se a voar e cantar: aya, aya, aya. A filha, ficando sozinha — pois que seu marido também saiu voando — correu para a floresta transformando-se em veado como seus pais (resumo a partir da versão em espanhol de Cocco 1972:363-364).

Assim como na narrativa da origem da pupunha, nos mitos dos ancestrais animais as metamorfoses se realizam no contexto de aquisição de novos bens culturais (e aqui tomo o cultivo da pupunha por bem cultural, como fazem os protagonistas do mito, que a opõe às frutas selvagens). Em tais narrativas somos apresentados a relações conflituosas de casamento interespecífico que iluminam certas propriedades das relações entre diferentes espécies de seres. Um detalhe significativo é que nesta e em outras narrativas os bens culturais adquiridos já eram conhecidos sob outra forma — o que dá origem a uma série de equívocos entre os protagonistas. Tudo se passa como se eles estivessem a tomar "gato por lebre" ou, melhor dizendo, tucumã por pupunha — ou ainda, ceiba por mandioca, como em um outro mito, no qual uma esposa, farta de ralar raiz de ceiba para a fabricação de beijos que o marido insistia em dizer que eram feitos de mandioca, apresenta-lhe a verdadeira mandioca.

Contudo, é digno de nota que, independentemente do sujeito em questão, aquilo que se come em um *reahu*⁶ é pupunha, e o beiju é sempre feito de mandioca — quanto a isso, todos os protagonistas parecem de acordo, ainda que eventualmente venham a discordar sobre o que seja a verdadeira pupunha ou mandioca. São equívocos de um tipo muito particular, que

se baseiam em um desacordo sobre a natureza das coisas, não obstante a concordância sobre o "uso convencional" de tais coisas, e só podem ser compreendidos por referência a uma ontologia perspectivista que tem por base a homonímia (Viveiros de Castro 2004). Afinal, é como se esses diferentes protagonistas partilhassem da mesma "cultura" e "símbolos", mas não utilizassem da mesma "natureza" e "recursos" para a efetivação de sua cultura. E não poderia ser de outro modo, uma vez que aqui a "cultura" é aquilo que, da ordem do dado e inato, é predicado de uma humanidade imanente generalizada, para usar a expressão de Wagner (2010), em boa medida coincidente com a formulação perspectivista.

Fiéis a esse espírito, as narrativas dos Yaroripê desenham um mundo no qual diferentes espécies de seres participam de um fundo comum dado de subjetividade e socialidade: o que leva à afirmação de que todos eram humanos. Mas o domínio do inato é apenas metade da questão e, diante deste fundo de relacionalidade, assistimos à produção de diferença: nesse universo, a agência humana é concebida como diferenciação, motivada pela necessidade de compelir e determinar a natureza específica dessa humanidade comum (Wagner 2010:144). Se nos deparamos com metamorfoses corporais, é justamente porque a diferença está situada no corpo. Veados e pássaros fabricam para si corpos diferenciados — no sentido tanto de sua aparência, com suas pernas mais ou menos finas, quanto de seus hábitos e afetos específicos, preferindo tucumãs ou pupunha — e por isso veem e habitam mundos distintos. Afinal, corpos diferentes implicam perspectivas diferentes (Viveiros de Castro 1996:128; Vilaça 2005:450).

Quando da relação entre variadas perspectivas, esta será sempre de disputa. Pode-se aqui estender o argumento de Lima (2002:19) acerca da cosmologia yudjá, afirmando que diferentes perspectivas não são a priori verdadeiras ou não (o que, em certa medida, corresponde a serem humanas ou não). Incomensuráveis, a assimetria entre perspectivas é sempre uma questão que se define a posteriori, na relação: é preciso que uma se afirme sobre a outra. No mito yanomami apresentado aqui, o equívoco parece se "resolver" em favor da perspectiva do genro. Compare-se o silêncio do pai veado diante da pupunha que lhe é oferecida com a recomendação dos Achuar de se afirmar "eu também sou pessoa" quando do encontro com seres desconhecidos (Taylor 1993:438): o silêncio pode ser entendido como o englobamento de uma perspectiva por outra, que assume então o valor de "verdadeiramente humana", acarretando a metamorfose do sogro em veado.

Mas, na Amazônia, adotar a perspectiva do outro não significa necessariamente animalizar-se ou dessubjetivar-se; ao contrário, a captura da perspectiva do Outro é muitas vezes um meio de se fazer mais humano. Vilaça apresenta

um mito wari' no qual um episódio semelhante ao observado no mito yanomami — um estrangeiro apresenta a caça aos Wari', que antes se alimentavam apenas de lagartos a que chamavam de "queixadas" — é "resolvido" de forma diferente: ao adotar estes novos hábitos, os Wari' se humanizam (2008:178-183). Há uma diferença relevante entre estes dois mitos que ilumina o principal aspecto das metamorfoses dos ancestrais animais — e consequentemente da imagem de humanidade informada por esta mitologia: a transformação da família de veados não se dá pela apropriação de uma perspectiva outra, como ocorre com os Wari', mas por sua recusa — silenciosa e passiva. A agência fica desta forma restrita ao outro. Se a transformação dos ancestrais animais pode ser vista como perda da humanidade, não é portanto pela adoção da perspectiva do outro, mas pela perda da agentividade: "humano" aqui quer dizer sujeito, pessoa, implicando necessariamente agência e perspectiva.

É por este aspecto que podemos entender a relevância da predação neste ciclo mítico. Na versão de Kopenawa, o mote da diferenciação entre os ancestrais animais e os Yanomami surge explicitamente como uma tomada de posição na relação predador/presa:

Nos primeiros tempos, quando a floresta ainda era jovem, nossos ancestrais, aqueles que eram seres humanos com nomes de animais, se metamorfosearam em caça. Yanomami pecaris se tornaram pecaris; Yanomami veados transformaram-se em veados. Yanomami cutias se tornaram cutias; Yanomami araras se tornaram araras. Eles tomaram a forma dos pecaris, dos veados, das cutias e das araras que habitam a floresta hoje em dia. São estes ancestrais transformados que nós caçamos e comemos. Nos primeiros tempos, todos os animais eram Yanomami [...] Os animais que nós comemos são diferentes. Eles eram humanos e se tornaram caça. Nós os vemos como animais, mas eles são Yanomami. Eles são apenas os habitantes da floresta. Eles não são outros. Nós somos semelhantes a eles. Nós também somos caça. Nossa carne é idêntica, não fazemos mais que portar o nome de seres humanos. Nos primeiros tempos, quando nossos ancestrais ainda não haviam se tornado outros, nós éramos todos humanos; as araras, as antas, os pecaris eram todos humanos. Depois esses ancestrais animais se transformaram em caça. Contudo, para eles, nós ainda somos os mesmos, nós somos animais também; somos a caça habitante de malocas, enquanto eles são os habitantes da floresta. Mas nós, que restamos, nós os comemos, e eles se tornam temerosos, porque nós temos fome voraz da sua carne. Os tatus, as tartarugas, os veados são outros humanos como nós, mas nós os devoramos. É assim. Nós Yanomami que não nos transformamos em caça e agimos ainda como humanos, nós comemos nossos irmãos quatis e todos os outros (Albert & Kopenawa 2003:73-76; tradução nossa).

A metamorfose aqui não decorre de que os animais reconheçam os Yanomami como os verdadeiros humanos — pois eles veem os Yanomami antes como semelhantes que se tornaram habitantes de malocas — mas do fato de que eles são feitos presas destes (2003:68, n. 2). Em um complexo jogo perspectivo, os Yanomami veem os antigos ancestrais como animais/caça, embora eventualmente reconheçam que eles também podem ser Yanomami/humanos porque já o foram algum dia e continuam se vendo como tais. Mas enxergarem-se como humanos não leva os animais a verem os Yanomami como animais — em uma simples inversão — pois, para os animais, os Yanomami são gente semelhante, habitantes de malocas. E os Yanomami podem, por sua vez, ser eles mesmos caça, mais exatamente caça para alguém.

Apesar das transformações e da “perda” da humanidade por parte dos animais, a distância ontológica entre estes e os Yanomami não é fortemente marcada na mitologia dos ancestrais animais: eles não são outros, esclarece Kopenawa. Donde decorre a relevância da predação: ao comerem seus irmãos tapires, os cunhados caititus, as primas antas, os Yanomami assinalam uma diferença em relação a eles, assegurando para si a posição de predadores e, conseqüentemente, de humanos/Yanomami, pois a predação opera como uma forma forte e privilegiada de produzir ou explicitar a diferença entre seres ontologicamente semelhantes na Amazônia, sendo ainda a predação ontológica uma forma privilegiada de subjetivação (Viveiros de Castro 2002a:287-291).

Em linhas gerais, o conjunto mítico dos ancestrais *yaroripë* conforma uma imagem perspectivista da socialidade yanomami: a humanidade é uma condição compartilhada por diferentes tipos de seres, mas também um atributo em disputa e uma posição a ser continuamente definida, com frequência pela distinção presa-predador. O sentido de humanidade sugerido por essas narrativas cobre o amplo espectro da personitude/subjetividade, definindo-se pela agentividade e pela aptidão para a diferenciação a partir de um fundo comum de socialidade no qual a cultura é da ordem do dado. Note-se que este fundo comum de socialidade subsistiria no mundo atual precipitado na forma de “alma” — que, tal como formulado por Wagner (2010:70), resume “as maneiras pelas quais aquele que a possui é similar a outros, acima e além das maneiras pelas quais ele difere deles” — ou ainda, na forma de inúmeros “espíritos” que habitam o cosmos yanomami, testemunhas e reservatórios de um contínuo heterogêneo (Viveiros de Castro 2006:324).

“Omama fez as pessoas virarem yanomami”: convenção e estabilização

Quando nos voltamos ao segundo grupo de mitos — referentes à gesta dos gêmeos Omama e Yoasi — temos a impressão de que ele se ergue como uma barreira no reservatório de humanidade inata e generalizada no intuito de constituir uma humanidade específica. A afirmação da ancestralidade dos *yaroripë* não é confirmada por esses mitos, que localizam a ascendência dos Yanomami atuais na ação do demiurgo Omama. São essas contradições que nos interessam aqui, para além de uma sucessão cronológica de diferentes humanidades. O mito da queda do céu — e os comentários nativos acerca dele — são fundamentais para essa articulação e serão aqui nosso fio condutor.

Em sua primeira parte, esta narrativa conta como os espíritos auxiliares de um xamã, desolados por sua morte recente, provocaram a queda do céu, lançando floresta, montanhas e antigos ancestrais para o mundo subterrâneo, onde estes se transformaram em monstros canibais de longos dentes, os *aōbataribë*. Alguns antigos ancestrais resistiram a essa queda ao permanecerem protegidos sob um grande cacaeiro. Abrindo um orifício no céu que jazia sob suas cabeças, eles veem então uma nova floresta, no antigo dorso do céu, e se espalham por ali, fazendo roças. Embora sobreviventes à queda do céu, estes ancestrais terminam por desaparecer: são eles que sofrem as diversas metamorfoses que dão origem à fauna atual. A versão do mito da queda do céu apresentada por Albert explicita:

Estes são os ancestrais que se transformaram pouco a pouco em caça, essas pessoas que foram criadas nos primeiros tempos. As antas, as araras, os veados, os tucanos... que nós vemos hoje são os Yanomami que se metamorfosearam nos primeiros tempos e que se dispersaram em todas as direções. Nos primeiros tempos, não havia caça, não havia noite, nem tampouco fogo...

Os ancestrais que foram criados nos primeiros tempos, há muito tempo, eram ignorantes. Eles não tratavam as cinzas funerárias. Eles comiam uns aos outros: a cada vez que um entre eles se transformava, eles o comiam. Como nós comemos caça. Eles não “colocavam suas cinzas em diálogo cerimonial”, eles não ficavam de luto. Era assim que eles faziam em sua ignorância. Eles acabaram por desaparecer [...]

Nós que estamos aqui, foi Omama quem nos criou depois da morte destes primeiros ancestrais. Omama nos criou, nós, que somos outra gente; ele nos recriou e nós pudemos aumentar novamente [...] Omama: simplesmente existe. Ele é um ser sobrenatural que existe sem causa nenhuma e ele nos cria assim também, simplesmente. Nós éramos os espectros fechados no caule de uma jovem palmeira

de onde se fazem zarabatanas, como ovos de formigas. Ele percebeu o ruído que escapava da palmeira, aproximando-se para escutar. Depois, ele cortou o caule e o abriu longitudinalmente. Nós éramos espectros como ovos de formigas. Ele nos colocou em uma grande folha de bananeira selvagem (*Heliconia*) sob o sol. Ele nos transformou em Yanomami nos devolvendo a pele. Depois ele nos criou, nos dando a palavra e ele nos colocou de pé. E ele disse assim a cada um: "Você, você fará o diálogo cerimonial wayamu!"; "Você, você fará o diálogo cerimonial hiimu!", "você será xamá!", "Você fará das falas hewêreamu!" (resumo e tradução a partir da versão francesa de Albert 1985:745-747).

A queda do céu marca o início de um ciclo propriamente cosmogônico da mitologia yanomami. A saga de Omama e Yoasi coincide com a organização topográfica do mundo e com a criação/instituição dos diversos predicados que definem a socialidade yanomami. Aqui, os verdadeiros humanos são não mais aqueles Yanomami que restaram sem se transformarem em animais, mas os que foram criados e instruídos pelo demiurgo. É Omama quem ensina aos Yanomami como fazer o ritual funerário, as festas reahu, o rito de homicida e de menstruação; e também quem transmite as principais formas de diálogo cerimonial (wayamu, yamu) e as músicas heri. De fato, tudo aquilo que diversas etnografias apontam como atributos distintivos da socialidade yanomami surge nestas narrativas como algo transmitido pelo demiurgo. Tais elementos conformariam um modo de vida considerado propriamente humano, e os antigos ancestrais, em sua "ignorância" — como frisa o narrador — passam a operar como contraponto para a humanidade criada por Omama.

Entretanto, alguns desses traços definidores da nova humanidade já tinham sua origem narrada nos mitos dos Yaroripë — e frequentemente a metamorfose ocorria em contextos marcados por estes mesmos elementos culturais: as festas reahu são, inclusive, o mote de transformação dos personagens no mito da pupunha exposto anteriormente.⁷ O ponto nevrálgico de distinção da humanidade criada por Omama em relação àquela dos ancestrais animais não é tanto a aquisição de novos padrões culturais — e não poderia mesmo ser, posto que estes nem são tão inéditos assim, já que a cultura aqui seria da ordem do dado e atributo de uma socialidade inata e compartilhada — mas o fato de que esses padrões são articulados explicitamente e retomados como marcas do fim da transformabilidade e do canibalismo selvagem que caracterizavam a primeira humanidade. Este ponto é destacado em um comentário nativo à narrativa da queda do céu:

Omama fez as pessoas virarem Yanomam, ele pôs um fim às transformações [...] Ele fez os Yanomam falarem do jeito que falamos hoje, ele fez as pessoas

pararem de se tornarem outras. Depois de tudo, ele partiu, quando terminou de nos criar como Yanomam [...] Antes de partir ele nos ensinou o diálogo wayamu, as músicas heri, os diálogos yáimu. Ele também nos ensinou o rito funerário. Ele nos endireitou. Quando ele ainda não estava lá, as pessoas eram ignorantes. A floresta era instável e as pessoas estavam sempre mudando de forma. Eles costumavam virar anta, jacarés, pica-pau; Teremê os cortou em pedaços, um homem comeu sua esposa durante sua primeira menstruação; outro matou os espíritos da noite; outros foram devorados pelo jaguar. Finalmente Omama nos criou como um novo povo depois que estes primeiros Yanomam foram jogados pra baixo. Nós somos Yanomam diferentes (Wilbert & Simoneau 1990:42-43. Tradução do inglês e grifo nossos).

Na mitologia dos Yaroripë, as metamorfoses realmente parecem não ter fim. No próprio mito da pupunha, o sogro, após se transformar em veado, se transforma em pedra, que se torna então a morada dos hekura (espíritos auxiliares dos xamãs)... E se sugeri que havia ali o reconhecimento da perspectiva do Outro como verdadeiramente humana, isto não é garantia para a estabilização da posição desse Outro: afinal, aqueles que conheciam a "verdadeira pupunha" não tardaram a se metamorfosear em pássaros. Em um mundo onde diferentes seres compartilham uma condição humana inata, a afirmação da posição de sujeito/humano é algo realmente problemático e sempre em disputa. Acrescente-se a instabilidade das formas corporais — dependentes em larga medida do olhar do outro (Vilaça 2005) — e a metamorfose aparece então como uma possibilidade recorrente.

Mas a metamorfose ameríndia, como advertiu Viveiros de Castro (2002a:391), "não é um processo tranquilo, e muito menos uma meta". E não é sem alívio que o comentador nativo afirma que Omama pôs um fim às transformações. Afinal, "a possibilidade da metamorfose exprime o temor [...] de não poder mais diferenciar o humano do animal e, sobretudo, o temor de se ver a alma humana que insiste sob o corpo animal que se come" (:391). Temor da metamorfose e recusa do canibalismo "selvagem" seguem juntos na concepção yanomami, como destacado na etnografia sanumá:

com os animais de caça surgiu um grande impasse, pois tratava-se de um alimento que provinha dos sanumás e estes temiam comer substâncias que compartilhassem com eles uma mesma essência. Omawö teve que retirar a substância letal, ou melhor, a essência que havia nesses animais e que os aproximava dos sanumás. Assim, quando os sanumás comessem um animal, não estariam agindo como o inimigo que fica com a barriga cheia de sua vítima que lhe é letal, e não precisavam seguir o ritual de reclusão do matador (Guimarães 2005:69).

A dessubjetivação xamanística da caça, solução do problema do canibalismo (e, em certa medida, da própria metamorfose) operada por diversas sociedades ameríndias (ver, p. ex., Arhem 1993, sobre os Makuna; Vilaça 1992, sobre os Wari'), é assegurada na mitologia yanomami pela ação de Omama. Com a intervenção do demiurgo, o corpo dos animais deixa de ser um corpo humano e potencialmente perigoso — porque corpo investido de "alma", corpo de inimigo — para tornar-se apenas e definitivamente alimento do qual os Yanomami podem se servir sem correrem o risco de confundir-se ou confundir um dos seus com aquilo que é comido. Essa transformação permite a passagem do canibalismo selvagem — literal, realizado pelos ancestrais — para o canibalismo ritual, instituído por Omama entre a humanidade atual, traço distintivo da socialidade yanomami.⁸

Na mitologia em torno de Omama passamos da predação como mecanismo de diferenciação para a ritualização do canibalismo simbólico como mecanismo coletivizante. O foco é deslocado de uma relacionalidade generalizada, informada por uma condição humana inata compartilhada, para a conformação e a estabilização de uma humanidade específica. "Pôr um fim às transformações" significaria cercar o fundo comum de socialidade identificando conexões preferenciais para a estabilização da pessoa que, de outra forma, estaria constantemente ameaçada pela metamorfose.⁹ Mais especificamente, a saga de Omama indica uma maneira exclusiva e adequada de ser humano, coincidente com a moralidade yanomami.

Sobre moralidade e os verdadeiros humanos

Há uma ampla discussão na etnologia das terras baixas sul-americanas sobre moralidade e socialidade (ver, em especial, Overing & Passes 2000), e a imagem de humanidade apresentada pela mitologia de Omama poderia nos aproximar do que foi desenvolvido por esta literatura sob a orientação analítica da estética do viver bem, o que será destacado adiante (ver Overing 1989, 1999; Belaunde 2001; Overing & Passes (orgs.) 2000 e os artigos aí contidos). Entretanto, ao recorrer à noção de moralidade, tenho por referência o uso específico que Wagner (2010) faz desse conceito, designando o conjunto de significados e contextos convencionais centrado em uma imagem generalizada do homem e das relações interpessoais — a base relacional coletiva de uma socialidade — ou, mais exatamente, o uso convencionalizante da imagem de humanidade.¹⁰ Como será explicitado pelo desenvolvimento de meu argumento, a referência à teoria wagneriana nos permite articular de modo frutífero a questão da moralidade yanomami

àquela do mundo transformacional, marcado por relações de predação, tal como apresentado pela mitologia dos ancestrais animais.

Escrevendo sobre “a invenção do eu”, Wagner observava que se o sujeito ocidental busca se fazer moral — articulando deliberadamente suas convenções como meio de coletivizar (ou controlar) um eu inato entendido como uma “personalidade” idiossincrática, ela mesma poderosa¹¹ e criativa — entre povos de estilo diferenciante, a pessoa é moral — a forma do eu inato é a própria alma, depositária das convenções implícitas que conformam a imagem coletiva do homem — empenhando-se em singularizar-se e se fazer poderoso/criativo (2010:144). Mas, justamente, este uso desafiador das convenções no curso de ações diferenciantes pode levar a uma relativização excessiva de sua própria socialidade, de modo que por vezes é necessária uma inversão no curso da ação. Em tais tradições, esta inversão implica uma articulação deliberada do contexto convencional dado — no caso, a imagem do homem e seus predicados culturais da humanidade imanente — como forma de afirmar a existência de sua própria ordem convencional enquanto ordem distinta neste universo de relacionalidade.

A criação da humanidade por Omama opera essa inversão defensiva afirmando ser preciso fazer “cultura” — “tornar-se” Yanomami — e não apenas tomar a humanidade/yanomamidade como uma condição inata. A imagem da humanidade retomada como moralidade é “convenção consciente [...], o caminho da cortesia e da ação ritual correta, tomado pela pessoa comum quando confundida e confrontada pela ameaça da ambiguidade”, segundo Wagner (2010:153), que afirma ainda que “quando a imagem do eu coletivo é usada dessa maneira como um controle coletivizante, é conhecida como ‘honra’, ‘cortesia’, ‘humanidade’, [...] e os mitos daribi versam sobre o ‘homem verdadeiro’ (*bidi mu*) ou o ‘sujeito correto’ (*saregwa*)” (2010).

Quando voltamos à Amazônia, encontramos uma série de expressões também traduzidas como verdadeiros humanos (ou gente verdadeira): são os Yanomami *yayë*,¹² os Huni Kuin (McCallum 1996:53), os Awá-guaja (Garcia 2010:9), os Huaorani (Rival 2005:295), e outros — em um apanhado cuja diversidade etnológica torna mais contundentes a coincidência da fórmula e a relevância do tema. Essas designações, embora sempre relacionais, encontram sua expressão mais acurada na imagem de uma comunidade de similares/parentes definida pela excelência na performance de condutas sociais afetivas e no controle das forças produtivas. Trata-se, de fato, de uma expressão correlata à imagem moral da humanidade. Em que consistiria essa imagem moral da humanidade tal como formulada pela mitologia de Omama?

Overing (1999; ver também Lagrou 2000:155) sugere que a fertilidade seja tomada como índice da alta realização moral de uma comunidade e,

neste sentido, é significativo que o narrador do mito da queda do céu anuncie que, após criados por Omama, os Yanomami puderam aumentar novamente. Entre os Yanomami, uma alta realização moral implica falar uma língua yanomami e performar diálogos cerimoniais; obedecer às reclusões rituais; realizar *reahu*; chorar — e vingar — seus mortos; responder às relações de parentesco.¹³ Importa sobretudo que essas ações sejam performadas conforme uma perspectiva propriamente yanomami, o que só é possível pela fabricação de um corpo específico e distinto de outros corpos. Não por acaso, Omama não só “ensina” todas essas coisas aos Yanomami como lhes dá uma nova pele. Em outra versão do mito da queda do céu, Omama também alimenta os Yanomami com mingau de banana a fim de torná-los humanos (ver Wilbert & Simoneau 1990:320, n.57). E, de fato, o reverso da metamorfose corporal como diferenciação parece ser a fabricação de corpos semelhantes pela consubstancialização.¹⁴

Fertilidade, consubstancialização. A imagem de humanidade exclusiva que nos apresenta a mitologia de Omama está indiscutivelmente vinculada ao processo de fabricação do parentesco que, como observa Kelly (2003:97), “é justamente esta produção intencional de corpos e perspectivas via a moralidade de ser humano”.¹⁵ Mas, ponto importante do argumento wagneriano retomado aqui, moralidade nos remete não apenas a um conjunto de práticas e afetos considerados apropriadamente humanos, mas ao modo pelo qual essas práticas — a fabricação do parentesco, inclusive — são acionadas como recursos contra uma desestabilização ou relativização excessiva, traduzida aqui como metamorfose descontrolada. Ou seja, trata-se de fazer da imagem da humanidade (e seus predicados outrora distribuídos entre diversas espécies) um controle coletivizante e não mais um contexto para a diferenciação.

Yanomami yanomami: imagens míticas e invenção dialética

Nos mitos dos ancestrais animais encontramos expressões tais como “os yanomami pecaris, se tornaram pecaris”, ou “os yanomami araras viraram araras”. Nelas, “yanomami” parece se referir a uma condição humana compartilhada, especificada pela forma pecari, arara etc. — o que nos sugeriria imaginar um Yanomami yanomami. No entanto, o que tal redundância esconde/anuncia (pode-se dizer: obvia) não é uma espécie de transparência ou autoevidência do yanomami, mas a própria expressão dos sentidos diversos que essa qualidade de yanomamidade — que aqui venho traduzindo como “humanidade” — pode ter quando usada como controle diferenciante ou convencionalizante.

É certo que nós — ocidentais — também distinguimos entre condição e espécie humanas, e a relação entre ambas, entremeada pela ideia de animalidade, nem sempre está livre de problemas, como bem argumentou Ingold (1999). Contudo, a distribuição de cada um desses conceitos lá e cá é certamente distinta, e o contraste pode realçar a especificidade do que vem sendo dito sobre (e pelos) Yanomami. Como notou Viveiros de Castro, “para nós, a espécie humana e a condição humana coincidem necessariamente em extensão, mas a primeira tem primazia ontológica. No caso indígena é a condição que tem primazia sobre a espécie, e a segunda é atribuída a todo ser que se postula compartilhar da primeira” (2002a:382). Entre os Yanomami, a humanidade enquanto condição abrange certamente espécies não humanas — ou o espectro da personitude yanomami é mais largo do que nossa Humanidade — embora seja ao mesmo tempo um atributo relacional disputado nas interações entre diferentes seres: donde a intrincada relação de perspectivas que destacamos na mitologia dos ancestrais animais.

Justamente por se tratar de um atributo relacional e em disputa, a marcação da diferença específica entre um Yanomami e um Ye'kuana (grupo caribe vizinho) pode ser tão ou mais relevante que a distinção entre um “humano” e um queixada. A mitologia de Omama busca assegurar a constituição de uma humanidade específica, não no sentido da biologia ocidental de “espécie natural”, mas no sentido yanomami de uma humanidade moralmente constituída, da qual serão excluídos — não tanto por definição, mas certamente por interesse e relação — diversos coletivos humanos: aqueles que nós chamamos assim, como outros grupos indígenas e os brancos, e ainda aqueles que consideraríamos naturalmente excluídos, como algumas espécies animais.

Nas narrativas sobre Omama, afirmações como a de que os ancestrais animais não realizavam os rituais funerários não são significativas pela sua literalidade — o que os animais e espíritos de fato fazem é uma questão para os xamãs — senão pelo efeito que geram. O não reconhecimento da humanidade dos ancestrais e a afirmação reiterada de sua ignorância asseguram aos Yanomami acesso exclusivo aos predicados culturais que informam o fundo de humanidade dado. Omama realmente cria os Yanomami, retomando o sentido de yanomamidade não mais como subjetividade compartilhada por diferentes seres (yanomami = sujeito/gente), mas como epítome de uma moralidade que é a própria imagem convencional da socialidade yanomami, agora feita atributo exclusivo (Yanomami = verdadeiros humanos).

A mitologia yanomami nos oferece assim duas imagens divergentes de humanidade, ora uma condição imanente inclusivista, ora um atributo

exclusivo e passível de ser fabricado. Os mitos dos Yaroripë apontam para o fundo humano (e perigoso) de tudo, enquanto a saga de Omama afirma a estabilização de uma humanidade específica. O primeiro conjunto é uma mitologia da metamorfose e da diferenciação; o segundo, da moralidade e da convencionalização. A exploração destas duas imagens míticas e seus predicados se mostra assim extremamente fecunda para o entendimento de diversos aspectos da socialidade yanomami, uma vez que “humanidade” é tanto um conceito quanto um fenômeno vivido, sobretudo no processo de invenção da pessoa, em que um duplo movimento de fabricação de diferenças a partir de um fundo de humanidade dado e de estabilização e coletivização diante de um risco de diferenciação descontrolada deve ser realizado.

Mas porque é de dialética que falamos aqui — “uma relação ao mesmo tempo de interdependência e contradição” (Wagner 2010:96) — será na articulação tensa destas duas imagens míticas da humanidade que se distinguirá um aspecto fundamental da pessoa entre os Yanomami, a saber, que o compromisso com a estabilização de uma forma específica não pode excluir definitivamente a alteração, pois esta, enquanto expressão de um potencial criativo e de uma condição humana imanente, é artifício de subjetivação e singularização.¹⁶

Se é verdade que a mitologia de Omama assegura distinções ontológicas importantes aos Yanomami, destacando sua própria convenção de um fundo de relacionalidade dada, daí não resulta o apagamento da imagem de humanidade derivada dos mitos dos Yaroripë: as duas mitologias convivem simultaneamente no repertório yanomami e suas contradições são replicadas em diversas escalas. Afinal, tão importante para a atualização da pessoa yanomami quanto uma correta ação moral é sua relação com diversas formas de alteridade e o risco de metamorfose daí decorrente. No interior mesmo da sociabilidade yanomami, a alteração encontra seu lugar, seja no xamanismo, seja na experiência do sonho, do adoecimento etc. De modo análogo, a própria mitologia de Omama — mitologia “convencionalizante” por excelência — reintroduz um princípio diferenciante: Yoasi, o gêmeo deceptor.

O retorno da invenção (ou a vingança dos *tricksters*)

Eis um ponto que merece destaque e cujas consequências não foram suficientemente exploradas neste texto: o fato de que a saga de Omama é seguida de perto por Yoasi, gêmeo deceptor responsável por desordenar e frustrar a ação “reguladora” e convencionalizante do irmão. A verdade é que a estabilização

de uma forma humana específica almejada pelos Yanomami e propiciada por Omama não chegará nunca, devido à influência de Yoasi, a ser definitiva — fazendo valer a máxima de Lévi-Strauss sobre as cosmologias ameríndias de que “a identidade constitui um estado revogável ou provisório; não pode durar” (1993:208). Como observa Guimarães (2005:29), a importância das ações de Soawö (gêmeo deceptor sanumá) “está exatamente em seu potencial transformador, pois com elas se constitui a alteridade tão essencial para que os sanumás se definam como humanos, criando contrastes e diversificando o mundo”. E o próprio Wagner notava que a moralidade, “ao exercer um papel coletivizante, [...] precipita uma motivação diferenciante, uma contrainvenção de forças inventivas, dinâmicas” (2010:153).

Yoasi é o personagem que, num procedimento característico do pensamento mítico, reúne o que parecia apartado: a instabilidade do ciclo mítico dos ancestrais animais e a ação convencionalizante/moralizante do ciclo de Omama. Situando o princípio do desequilíbrio no interior do par, a mitologia de Omama e Yoasi aponta para o tema da gemelaridade impossível, destacado por Lévi-Strauss (1993) como expressão de um traço fundamental do pensamento ameríndio: o dualismo em desequilíbrio perpétuo presente na configuração do cosmos e da sociedade, do qual “depende o bom funcionamento do sistema que, sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair num estado de inércia” (:65). Há, sem dúvida, certa ressonância entre a proposição do desequilíbrio dinâmico por Lévi-Strauss e a dialética entre a convenção e a invenção sugerida por Wagner, sobretudo porque ambas caracterizam movimentos que, excluindo a possibilidade de síntese, refazem-se continuamente, multiplicando contradições e extraíndo daí seu “bom funcionamento” ou seu “potencial criativo”.¹⁷

Entre estabilização e metamorfose, convencionalização e diferenciação, temos um único movimento. Yoasi, o gêmeo deceptor, é o princípio de diferenciação contrainventado pela ação convencionalizante de Omama, sendo ele responsável por desestabilizar a obra ordenadora do irmão. Ou por inventá-la — se lembrarmos que a “convenção” em uma tradição diferenciante só pode surgir se “provocada” e “desafiada”. E talvez não fosse demais dizer que todos os diferentes *tricksters* da mitologia ameríndia seriam justamente os precipitadores do mundo por excelência: mais que os demiurgos, são eles os seres verdadeiramente criativos e poderosos. E, como ardilosos que são, estão a nos dar essa piscadela, revelando que a máscara convencional — a própria ilusão motivante a que se submete o ator de modo a distinguir entre o inato e o artificial — epitomizada na figura demiúrgica, por mais efetiva que seja, não pode mascarar por completo o “poder da invenção”.

Imagens de humanidade, imagens da sociedade

Ao deter-me sobre a dupla mitologia yanomami, busquei destacar de que maneira a heterogeneidade das imagens de humanidade aí informadas se relaciona a uma dialética entre convenção e diferenciação operada por essa cosmologia em diversos níveis. Definidas alternativamente como uma condição inclusivista de socialidade inata e compartilhada — submetida a um regime de alteração e predação — e como um predicado moral restrito a esferas mais ou menos exclusivas de sociabilidade — passível de ser fabricado/induzido e vinculado à fecundidade — cada uma dessas imagens de humanidade não é senão efeito e justificativa de um modo de ação específico destacado em cada ciclo mítico: no primeiro caso, enfatizam-se as ações diferenciadoras e a singularização, no segundo, a busca pela estabilização de uma forma humana específica por meio de ações convencionalizantes.

Na verdade, a presença de uma dupla mitologia parece ser recorrente na Amazônia: para ficarmos apenas no reduto Guianense, os Ye'kuana (De Civrieux 1992 [1970]) e os Piaroa (Overing 1985, 1990) também apresentam mitologias que combinam estabilização demiúrgica com tendências francamente transformacionais (ver Kelly s/d). Justamente por não se tratar de um caso isolado, a exploração da mitologia yanomami e suas imagens de humanidade permitem, à guisa de conclusão, abordar algumas questões mais gerais da etnologia amazônica contemporânea.

De fato, os diferentes sentidos de humanidade com que nos deparamos aqui remetem à antinomia, bastante comum na descrição das sociedades ameríndias, entre sua "abertura ao Outro" e seu etnocentrismo, destacada por Viveiros de Castro (2002a:371). Note-se que logo na introdução sugeri também uma possível ressonância entre as imagens de humanidade na mitologia yanomami e as imagens divergentes da socialidade amazônica relacionadas às escolas da "economia simbólica da alteridade" e da "economia moral da intimidade", destacadas pelo mesmo autor (:332-336). Essa ressonância é confirmada pela relevância e a coincidência respectiva dos temas apresentados por essas vertentes analíticas para a exploração dos mitos dos Yaroripë e da gesta de Omama e Yoase.

Poder-se-ia perguntar se a recorrência de representações divergentes da socialidade amazônica — seja na forma da primeira antinomia, ou do desacordo entre seus antropólogos — não derivaria deste aspecto da socio-cosmologia amazônica no qual nos detemos. À luz dos argumentos expressos neste artigo, parece razoável supor que tais divergências seguem-se, em larga medida, do fato de as ontologias amazônicas fazerem com que o "apropriadamente humano" varie relativamente em face de contextos

diferentes, oferecendo duas imagens da humanidade correspondentes a aspectos concorrentes da socialidade nativa.

Retomando o argumento de Viveiros de Castro (2002a:455) sobre a relação entre as imagens da sociedade amazônica informadas pelas duas orientações teóricas destacadas acima, noto que o autor defendia que ambas as caracterizações deveriam ser encaradas como descrições parciais de uma mesma estrutura movente, embora também sugerisse que não se tratava de uma simples complementaridade, uma vez que a afinidade e os processos de alteração seriam a condição geral dos processos de construção do parentesco. Quando, no caso da mitologia yanomami, nos deparamos com o princípio de diferenciação (Yoasi) no próprio seio da mitologia de estabilização, a sugestão de um tal ordenamento hierárquico entre estas dimensões parece fundamentada na própria cosmologia nativa. Se o recurso à moralidade é realmente um artifício nativo contra a predação e a metamorfose, isto só ocorre justamente devido à centralidade e à primazia de um universo transformacional mais ou menos perigoso, e se dá em um registro de englobamento das ações coletivizantes/moralizantes por aquelas de traços diferenciadores/alterantes. Afinal, personagens como o deceptor Yoasi nos revelam o valor da invenção — e das formas de alteração — para além do caráter efetivamente desejado — mas muitas vezes defensivo — da convencionalização moral.

Na mitologia yanomami, a dialética entre convenção e invenção é articulada explicitamente, efetuando um desmascaramento de sua própria convenção cultural, sem com isso enfraquecê-la. Antes o contrário. Talvez seja necessário levar a sério o comentário de Wagner (2010:96), segundo o qual enquanto o pensamento analítico ocidental faz uso de uma lógica linear que tenta excluir e desfazer as contradições, os povos de tradições diferenciadoras se valem precisamente de uma lógica dialética, multiplicando as contradições sobre uma base de similaridade e extraíndo daí sua energia criativa — ainda que correndo o risco de ver neste comentário uma sorte de panaceia para todos os aspectos “aparentemente inconciliáveis” dos mundos conceituais nativos. Mas talvez esta seja a fonte do fulgor e do brilho que tradições como a yanomami parecem ter — como se, ao não empenharem energia negando contradições, mas, ao contrário, multiplicando-as como imagens divergentes de sua própria socialidade, esses povos se concedessem ampla liberdade de movimento em seu processo criativo: literalmente, eles colocariam a dialética para funcionar a seu favor.

Tainah Víctor Silva Leite é doutoranda do PPGAS/MN/UFRJ. E-mail: <tainah@gmail.com>

Notas

* O presente trabalho é uma reformulação do primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, Pessoa e humanidade nas etnografias yanomami (Leite 2010), na qual realizo uma revisão bibliográfica acerca dos Yanomami, defendida sob a orientação de Aparecida Vilaça, no PPGAS/MN. A ela e aos demais membros da banca – Eduardo Viveiros de Castro e José Antonio Kelly – sou profundamente grata pelos comentários enriquecedores e pelo estímulo para a escrita deste artigo. Agradeço também aos pareceristas anônimos da Revista Mana pela leitura, crítica e comentários ao texto. Os eventuais erros e incorreções são de minha responsabilidade

¹ A formulação explícita dessa virada surge na introdução escrita pelos editores, Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell, em *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically* (2007), e seus autores precursores são Wagner, Strathern, Latour, Gell, Viveiros de Castro, dentre outros. Para o debate acerca do recurso à ontologia, ver Venkatesan (2010).

² Haveria ainda uma terceira escola, a da "economia política do controle", mas cujas formulações não estão em tensão tão evidente com as duas outras mencionadas (Viveiros de Castro 2002a:333).

³ E, de fato, uma variação na extensão do conceito de humanidade não poderia deixar de levar a uma variação em sua intensão, como notava Viveiros de Castro (2002b:134): "O enunciado sobre a humanidade dos pecaris, se certamente *revela* – ao antropólogo – algo sobre o espírito humano, faz mais que isso – para os índios: ele *afirma* algo sobre o conceito de humano. Ele afirma, *inter alia*, que a noção de 'espírito humano', e o conceito indígena de socialidade, incluem em sua extensão os pecaris – e isso modifica radicalmente a intensão desses conceitos relativamente aos nossos." Trata-se aqui de destacar não apenas essa variação em relação aos nossos conceitos, mas no próprio conceito nativo.

⁴ Xapiripê são os espíritos auxiliares do xamã yanomami. Ver Smiljanic (1999); Albert & Kopenawa (2003); Viveiros de Castro (2006).

⁵ Para uma comparação do parentesco yanomami, ver Ramos e Albert (1977); diferenças cosmológicas e rituais podem ser observadas em Albert (1985) e Lizot (1988), e para uma apreciação linguística geral, ver Migliazza (1972).

⁶ Festividade intercomunitária integrante do complexo funerário, marcada pela comensalidade ritual. Ver Albert (1985:437-523).

⁷ Em um trabalho anterior ao da nota seminal citada aqui, Albert destacava o efeito de redundância que tal coincidência conferia aos dois conjuntos míticos: “Estes dois ‘conjuntos fluidos’ constituem o essencial da mitologia yanomami, na qual por vezes se manifesta um certo efeito de redundância. Encontramos, por exemplo, dois mitos de origem das plantas cultivadas, um no tempo dos ancestrais animais, outro no tempo de Omama” (Albert & Kopenawa 2003:76, n.35; tradução nossa).

⁸ A socialidade propriamente yanomami se funda em um canibalismo cultural, efetivado por uma série de ritos que lhe acentuam os traços hiperculinários ou paraculinários. Este canibalismo cultural tem sua expressão no ritual funerário – *reahu* – quando as cinzas dos parentes podem ser ingeridas (endocanibalismo), mas também no ritual de reclusão do guerreiro, destinado a desintoxicá-lo do sangue da vítima (exocanibalismo). Cf. Albert (1985:340-569).

⁹ Sobre a invenção da pessoa, escreveria Wagner: “Consistindo na ‘sintonia’ e na conexão de seu possuidor com os outros e com a sociedade, a coisa percebida como ‘alma’ é constantemente transformada no decurso da ação inventiva, na ‘representação’ implícita e explícita que o ator e os outros fazem dela. Caso uma convenção inadequada seja realizada e internalizada no curso dessa objetificação, uma orientação inventiva sem relação com a convenção, então os problemas da ‘possessão’ ou ‘perda da alma’ se tornarão muito reais para o ator” (2010:157). A pessoa yanomami é constituída por diversos elementos, alguns deles dotando-as de um potencial alterante, como o *ani porebe*, donde decorre a necessidade do cerceamento das conexões possíveis. Para uma descrição detalhada destes elementos, ver Albert (1985:139-163) e para uma revisão desse tema em concordância com o exposto aqui, ver Leite (2010:62-84).

¹⁰ É fato que o próprio autor estava inspirado pela definição clássica de Durkheim (1893 *apud* Wagner 2010:82), mas há em sua apropriação uma torção especialmente produtiva para o tema em questão.

¹¹ Lembrando que “poder representa invenção, uma força ou um elemento individual que se opõe às coletividades da sociedade” (Wagner 2010:144).

¹² *Yayë* é um qualificativo que pode ser traduzido, muito imprecisamente, como “verdadeiro”, mas ponto significativo é a relevância que esta expressão ganha no contexto de diferenciação entre Yanomami civilizados – que saberiam como se relacionar com o mundo dos brancos e, por isso mesmo, seriam já também brancos – e os Yanomami que vivem em comunidades mais distantes, estes sim Yanomami *Yayë*, tal como demonstrou Kelly em sua tese (2003).

¹³ Remeto o leitor aos trabalhos de Albert (1985), em especial os trechos sobre os rituais do matador e da menstruação; Alès (2006) sobre os temas da fecundidade e da agência diferenciada por gêneros, além da exposição de como a dinâmica vindicatória

pode ser entendida a partir de uma ética do cuidado que visa impedir o sofrimento dos seus; Carrera (2004) sobre a importância do bem falar; finalmente, Kelly (2003), texto no qual essa moralidade é apresentada a partir de relações interétnicas.

¹⁴ A relevância da comensalidade para o processo do parentesco na Amazônia não pode ser minimizada, não apenas porque é um mecanismo privilegiado de fabricação de corpos semelhantes, pela consubstancialização, mas também porque este compartilhar de alimentos é indicativo de uma mesma perspectiva. Ver Fausto (2007) para uma revisão crítica do tema.

¹⁵ É notável que Gow, trabalhando entre os Piro, tenha identificado a verdadeira humanidade piro – distinta de um sentido de humanidade abrangente e generalizada coincidente com a agentividade — justamente pela adição do parentesco (2000:48-49).

¹⁶ Limito-me a estas alusões ao tema da invenção da pessoa por uma questão de economia do texto, mas ele é certamente mais complexo e tem sido objeto central de minhas pesquisas sobre os Yanomami. Em minha dissertação de mestrado (Leite 2010), através de uma revisão bibliográfica, busquei identificar as variações e as expressões desta dose ótima entre diferenciação e estabilização nas diferentes esferas de relações com alteridades cosmológicas ou no interior do grupo de parentesco, fazendo notar a importância de processos de alteração controlada, como o xamanismo. Em minha atual pesquisa de doutorado, venho perseguindo os modos e os efeitos próprios desta dialética entre os Ninam do Mucajái.

¹⁷ A relação entre o modelo estruturalista e a dialética wagneriana foi apenas esboçada e merece um desenvolvimento ulterior (ver também Vilaça 2011; Kelly s/d).

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. 1985. Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de doutorado, Université de Paris X.
- & KOPENAWA, Davi. 2003. "Les ancêtres animaux". In: B. Albert & H. Chandès (eds.), *Yanomami – l'esprit de la forêt*. Paris: Foundation Cartier/ Actes Sud. pp. 67-87.
- ALÈS, Catherine. 2006. *Yanomami: l'ire et le désir*. Paris: Ed. Karthala.
- ÅRHEM, Kaj. 1993. "Ecosofía makuna". In: F. Correa (org.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC. pp. 109-126.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Banco Central de Reserva del Perú.

- CARRERA, Javier. 2004. The fertility of words: aspects of language and sociality among Yanomami people of Venezuela. Tese de doutorado, University of St. Andrews.
- CHAGNON, Napoleon. 1983. *Yanomamö: the fierce people*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- COCCO, Luis. 1972. *Iyewei-teri: quince años entre los yanomamos*. Caracas: Escuela Técnica Popular Don Bosco.
- COLCHESTER, Marcus. 1981. "Myths and legends of the sanema". *Antropología*, 56:25-127.
- COSTA, Luis. 2010. "The kanamari body-owner. Predation and feeding in western Amazonia". *Journal de la Société des Americanistes*, 96(1):169-192.
- DE CIVRIEUX, Michel. 1992. *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas: Monte Ávila.
- DESCOLA, Philippe. 1996. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. "The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia". In: Gregor & Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp. 91-114.
- FAUSTO, Carlos. 2007. "Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia". *Current Anthropology*, 48(4):497-530.
- GARCIA, Uirá. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guaja*. Tese de doutorado, São Paulo, USP.
- GOW, Peter. 1997. "O parentesco como consciência Humana". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(2):39-65.
- . 2000. "Helpless – the affective preconditions of Piro social life". In: J. Overing & A. Passes (eds.), *The anthropology of love and anger*. London: Routledge. pp. 46-63.
- GROTTI, Vanessa Elisa. 2007. *Nurturing the Other: wellbeing, social body & transformability in Northeastern Amazonia*. Cambridge: PhD Thesis, Trinity College & Department of Social Anthropology, University of Cambridge.
- GUIMARÃES, Sílvia. 2005. *Cosmologia sanumá: o xamã e a constituição do ser*. Tese de doutorado, Brasília, UnB.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari (eds.). 2007. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge.
- HOLBRAAD, Martin. 2010. "Against the motion (2)". In: Venkatesan (org.), *Ontology is just another word for culture*. Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory. University of Manchester. *Critique of Anthropology*, 30:152-200.
- HUGH-JONES, Stephen. 2001. "The gender of some amazonian gifts: an experiment with an experiment". In: Gregor & Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp. 245-279.
- INGOLD, Tim. 1999. "Humanidade e animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28:39-53.
- KELLY, José Antonio. 2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7(2):95-132.
- . 2003. *Relations within the health system among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela*. Tese de doutorado, Department of Social Anthropology, Cambridge, University of Cambridge (UK).
- . 2005. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 11(1):201-234.

- _____. 2011. *Becoming nape: a symmetrical ethnography of health delivery among the upper Orinoco Yanomami*. Tucson: University of Arizona Press.
- _____. s/d. *Dialética de figura e fundo na mitologia yanomami, piaroa e yekwana*. Ms.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2010. *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon/Terre Humaine.
- LAGROU, Els. 2000. "Homesickness and the cashinahua self". In: J. Overing & A. Passes (eds.), *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge. pp.152-169.
- LEITE, Tainah. 2010. Pessoa e humanidade nas etnografias yanomami. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. & ERIBON, Didier. 1990. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2):21-47.
- _____. 2002. "O que é um corpo?". *Religião e Sociedade*, 22(1):9-19.
- _____. 2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP/ISA/ NUTI.
- LIZOT, Jacques. 1988. *O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1938]. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 367-398.
- MCCALLUM, Cecília. 1996. "The body that knows: from cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America". *Medical Anthropology Quarterly*, 10:347-372.
- MIGLIAZZA, Ernesto. 1972. Yanomama grammar and intelligibility. Tese de doutorado, Indiana, Indiana University.
- OVERING, Joanna. 1985. "There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god". In: D. Parkin (ed.), *The anthropology of evil*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 244-248.
- _____. 1989. "The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa". *Dialectical Anthropology*, 14:159-175.
- _____. 1990. "The shaman as a maker of worlds. Nelson Goodman in Amazonia". *Man* (n.s), 25:601-619.
- _____. 1999. "O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 5(1):81-107.
- _____. & PASSES, Alan (eds.). 2000. *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge.
- RAMOS, Alcida & ALBERT, Bruce. 1977. "Yanoama descent and affinity: the Sanumá/ Yanomam contrast". In: Joanna Overing (org.), *Social time and social space in lowland South American societies*. Paris: Société des Américanistes. vol. 2. pp.71-90. *Actes du Congrès International des Américanistes*, XLII, 1976, Paris.
- RAMOS, Alcida. 1990. *Memórias sanumá: espaço e tempo em uma sociedade yanomami*. São Paulo: Marco Zero.
- RIVAL, Laura. 2005. "The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian Ecuador". *Ethnos*, 70(3):285-310.
- SEEGER; DAMATTA & VIVEIROS DE CASTRO. 1987 [1979]. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: J. P. Oliveira Filho (ed.),

- Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Marco Zero. pp. 7-41.
- SMILJANIC, Maria Inês. 1999. O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi. Tese de doutorado, Brasília, UnB.
- STASCH, Rupert. 2009. *Society of others: kinship and mourning in a West Papuan place*. Berkeley: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn. 1999. "The ethnographic effect II: perspectivism". In: *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. London: Athlone. pp. 248-260.
- _____. 2001. "Same-sex and cross-sex relations: some internal comparisons". In: T. Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp. 221-244.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1993. "Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar". *L'Homme*, 33(126-128):429-447.
- _____. 1996. "The soul's body and its states: an amazonian perspective on the nature of being human". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.), 2:201-215.
- VENKATESAN (org.). 2010. "Ontology is just another word for culture". Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory. *Critique of Anthropology*, 30:152-200.
- VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas de canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- _____. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2):347-365.
- _____. 2005. "Chronically unstable bodies. Reflexions on amazonian corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3):445-464.
- _____. 2008. "Conversão, predação e perspectiva". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14(1):173-204.
- _____. 2011. "Dividuality in Amazonia: God, the devil, and the constitution of personhood in wari' christianity". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.), 17:243-262.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-143.
- _____. 2001. "GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality". In: L. Rival & N. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material*. Oxford: Oxford University Press. pp. 19-43.
- _____. 2002a. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002b. "O nativo relativo". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(1):113-148.
- _____. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti*, 2(2):3-23.
- _____. 2006. "A floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, 14/15:319-338.
- WAGNER. 2010 [1975]. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- WILBERT, Johannes & SIMONEAU, Karin (eds.). 1990. *Folk literature of the yanomami indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.

Resumo

O artigo revisita o tema da conceitualização da humanidade pelos povos indígenas da Amazônia, tomando por referência a mitologia dos Yanomami, povo habitante da região do Norte Amazônico. Destacamos os sentidos aparentemente contraditórios que o conceito de humanidade pode ter nas cosmologias indígenas. Apesar do fato de este problema não ter sido objeto de muitos debates, nós argumentamos que ele está na base de uma série de antinomias presentes na etnologia amazônica. A mais evidente dentre elas é a caracterização das socialidades ameríndias ora como etnocêntricas, ora como marcadas por uma "abertura ao Outro". Tentamos demonstrar que os Yanomami conceitualizam humanidade ou como uma condição imanente compartilhada por diferentes espécies, ou como uma qualidade que é exclusiva da comunidade de parentes. Estabelecendo um diálogo com a teoria do simbolismo de Roy Wagner, afirmamos que ambos os significados são articulados dialeticamente, e que essa articulação é um aspecto-chave da construção da socialidade nativa.

Palavras-chave Yanomami, Mitologia, Humanidade, Metamorfose, Moralidade.

Abstract

This present article revisits the theme of how the indigenous people of Amazonia conceptualize humanity, taking as its reference the mythology of the Yanomami, a people who inhabit northern Amazonia. We highlight the apparently contradictory meanings that the concept of humanity may have in native cosmologies. Despite the fact that this problem has not been a matter of much debate, we argue that it is the base for a series of antinomies present in Amazonian ethnology. The most evident of these is the characterization of Amerindian socialities as either "ethnocentric" or marked by an "openness to the Other". We try to demonstrate that the Yanomami conceptualize humanity either as an immanent condition, shared by different species, or as a quality that is exclusive to the kinship community. By establishing a dialogue with Roy Wagner's theory of symbolism, we argue that both of these meanings are dialectically linked and that this articulation is a key aspect of the construction of native sociality.

Key words Yanomami, Mythology, Humanity, Metamorphosis, Morality.