

DAHÂIMBA – ALMA/CORPO: NOTAS PARA UM DICIONÁRIO INTERCULTURAL AKWĒ-XERENTE/PORTUGUÊS

ODILON RODRIGUES DE MORAIS NETO¹

UFT, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-8998-5798>

RESUMO: *Este artigo reconta minhas conversações com Sawrepte e outros interlocutores sobre as tentativas de traduzir para o português as palavras dahâimba, hâipãrĩ e dawawã. O objetivo proposto não é tentar estabilizar uma tradução para esses termos. O problema dessas traduções – espírito, alma, corpo – parece estar em que eles não interpretam, nem traduzem nada de criativo, a maioria das vezes são como rótulos convencionais, fazendo parecer que sabemos do que estamos falando. Tento, assim, a partir de um exercício de tradução como “equivocação controlada” desdobrar alguns elementos para uma teoria etnográfica sobre a existência das pessoas na Tterra fundada no conceito de dahâimba e seus correlatos (dawawã, hâipãrĩ).*

PALAVRAS-CHAVE: *Corpo, alma, tradução, AkwĒ, Xerente.*

ABSTRACT: *This article recounts my conversations with Sawrepte and other interlocutors about attempts to translate dahâimba, hâipãrĩ and dawawã into Portuguese. The proposed objective is not to try to stabilize a translation to these terms. The problem with these translations - spirit, soul, body - seems to be that they do not interpret or translate anything creative, most of the time they are like conventional labels, making it seem like we know what we are talking about. I try, therefore, from a translation exercise as "controlled equivocation" to unfold some elements for an ethnographic theory about the existence of people in Tterra founded on the concept of dahâimba and its correlates (dawawã, hâipãrĩ).*

KEYWORDS: *Body, soul, traduction, AkwĒ, Xerente.*

¹ Professor da Universidade Federal do Tocantins. E-mail: odilonmoraes@uft.edu.br

— *Ai, quem tem dois tem um, quem tem um não tem nenhum...*

(GUIMARÃES ROSA, 1985, p. 203).

A alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica. Dada, pode ser tomada.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 443)

Em 2004, ouvi de Sawrepte, um renomado pajé Akwẽ-Xerente, as seguintes palavras: “quando não tem espírito não tem jeito. Por causa disso morre muito índio no hospital. Crianinha, gente grande, tem que morrer, porque não tem espírito. Quando sai o espírito, fica só o corpo. É igual cigarra, fica só a casca, o espírito sai, não tem mais nada. Assim, vai morrer logo. O espírito sai, fica só o corpo, e aí as pessoas se acabam, mas o espírito está andando...”. Ele emprega espírito e alma como sinônimos. Sem espírito, o corpo é como se fosse uma casca; sem espírito, a pessoa não vive por muito tempo, se acaba, enquanto o espírito segue um caminho próprio e desconhecido. Mas o que está dizendo Sawrepte ao falar “quando sai o espírito, fica só o corpo”? Trata-se de uma dualidade entre corpo e alma, evocando uma oposição entre material e imaterial? Qual a natureza dessa dualidade?

Ainda em 2004, perguntei a Sawrepte qual era o termo para “espírito” na língua akwẽ – uma pergunta ingênua de iniciante, cuja resposta daria início à minha insistente tentativa de compreender os conceitos mobilizados por meus interlocutores, habitantes de um mundo no qual a agência de espíritos é tão material quanto imagino ser o chão que pisávamos. Sawrepte, ao responder, apresentou-me uma das primeiras palavras que aprendi na língua akwẽ: como tradução para espírito (alma), ele propõe o termo vernáculo *dahâimba*. Este termo é polissêmico. O dicionário escolar bilíngue Akwẽ-Xerente/Português a traduz como “alma, corpo, imagem, semelhança” (KRIEGER; KRIGER, 1994, p. 5). Em um importante sentido para os Akwẽ, *dahâimba* é simultaneamente alma e corpo, equação que exprime aqui a materialidade constitutiva do que convencionamos chamar de alma/espírito. Dois anos depois meu vocabulário havia se expandido e outros termos vieram à tona como tradução para espírito: *hâipãrĩ*, *dawawã*, *hâipãrwawẽ*². Este artigo reconta minhas conversações com Sawrepte e outros interlocutores sobre as tentativas de traduzir para o português as palavras *dahâimba*, *hâipãrĩ* e *dawawã*.

O objetivo proposto não é tentar estabilizar uma tradução para esses termos. O problema dessas traduções – espírito, alma, corpo – parece estar no fato de que eles não interpretam nem traduzem nada de criativo; a maioria das vezes são como rótulos convencionais, fazendo parecer que sabemos do que estamos falando. Tento, assim, a partir de

² Sobre *hâipãrwawẽ*, deixaremos de lado nesse artigo por implicar questões que não terei espaço para desenvolver aqui.

um exercício de tradução como equivocação controlada (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2004) desdobrar alguns elementos para uma teoria etnográfica sobre a existência das pessoas na Tterra³ fundada no conceito de *dahâimba* e seus correlatos (*dawawã*, *hâipãrĩ*). Tal como explicadas por Sawrepte, isso nos levaria, de fato, não a uma categoria de entidades traduzível por espírito/alma, mas a um conceito de relação a partir do qual pessoas, coisas, espíritos, almas podem ser pensadas como existentes, e assim, podem nos perguntar qual a natureza da relação que faz existir almas, espíritos e corpos.

I

A ontologia de *dahâimba* é complexa. O conceito indica que as entidades físicas do mundo têm uma segunda modalidade de existência não-visível, um lado oculto que subsiste em uma tensão entre o mesmo e o diferente, entre o humano e não-humano: “things that are never just themselves, but always something else as well” (CORSÍN-JIMENEZ; WILLERSLEV, 2007, p.528). No dicionário escolar bilíngue Akwẽ-Xerente/Português, *dahâimba* é classificado gramaticalmente como substantivo, traduzido como “alma, corpo, imagem, semelhança” (KRIEGER; KRIEGER, 1994, p.5).

Numa primeira conversa com Sawrepte, quando me explicou sobre a intervenção xamânica, traduziu espírito (alma) utilizando a palavra *dahâimba*, dando o sentido de um princípio vital que anima o corpo – “quando sai o espírito, fica só o corpo [...], o espírito sai, não tem mais nada; [a]ssim, vai morrer logo”. Em outras conversações, ele e outras pessoas não-pajés, quando questionadas por mim, em situações de adoecimento grave, utilizaram a palavra *dawawã*, no mesmo sentido de *dahâimba*, referindo-se a algo que “sai do corpo”, que por sua vez, nos remete a ideia de princípio vital, substância anímica, tal qual utilizada na literatura antropológica. *Dawawã*⁴, por sua vez, é também traduzida por alguns interlocutores akwẽ como “sombra”.

Etimologicamente, *dahâimba* provém da raiz *-hâi*, um substantivo que quer dizer casca, mama, pele, seio, teta (KRIEGER; KRIEGER, 1994, p.10). O prefixo *da* em *dahâ* indica “a posse pela 3ª pessoa honorífica ou 3ª pessoa coletiva como possuidor” (SIQUEIRA, 2003); assim, *da-hâ* é a glosa que foi traduzida por Krieger e Krieger (1994) e por Melo (2016) como corpo, pele, seio, de alguém⁵. Na primeira pessoa do singular, *hâ* teria a forma *ĩ-hâ* (meu corpo, minha pele, meu seio), ou *ai-hâ*, na segunda

³ A grafia “T/terra” é tributária do projeto coordenado por Marcela S. Coelho de Souza no âmbito do Laboratório T/terra, sediado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, e seu uso aqui deve ser entendido como “lembrete da ‘polissemia’ do termo [...] usamos a expressão para sinalizar tanto os significados nela contidos quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: Planeta/solo, Globo/superfície, Concebido/vivido, Continente/conteúdo, Ego/oikos, cosmologia/economia, etc. O que está em jogo, esperamos que fique claro, não são, portanto, apenas as potências de uma palavra (e meia), mas todas as outras ‘palavras’ que ela evoca.”. Coelho de Souza *et al*, 2016, p.30.

⁴ Essa palavra não consta no dicionário escolar akwẽ Krieger e Krieger (1994).

⁵ Adiante discuto a tradução registrada por Melo, cf. p.84

pessoa do singular. A palavra *hâipãĩ*, por sua vez, provém também da raiz *hâi*; *pãĩ* é o plural do verbo *wĩ*, matar. *Hâipãĩ* seria então, literalmente, corpos/peles/casca matado(a), assassinado(a), mencionada em conversações ordinárias para referir-se à alma ou espectro dos mortos, uma entidade conspícua na ontologia akwẽ.

Voltando a palavra *dahâimba* vemos que é composta por *dahâ* adicionando-se o sufixo *mba*. E *mba* é um posposicional inessivo (SOUZA FILHO, 2007). Segundo este autor, *-mba* pode ser glosado por “em, no, dentro”, indicando relações de continente/conteúdo. Neste sentido, nossa análise etimológica indica que *dahâimba* remete a algo que está dentro do corpo/pele/seio de alguém. A palavra pode ser distinguida, nesta acepção, de expressões como *dahâi pku* (“corpo-furado”, “pele-furada”, literalmente) e *dahâi wakro* (“corpo quente”, “pele quente”, literalmente), que se refere a algo que se manifesta na superfície da pele e não “dentro” dela.

Já *hâi-mba*, por sua vez, corresponde ao verbo “existir”, “permanecer”. *ĩ-hâimba* (cf. *ai-hâimba*, segunda pessoa do singular) refere-se à minha existência enquanto corpo dotado de vitalidade, como, por exemplo, na seguinte sentença: *watô kãnmẽ ãhâimba rê* (eu estou aqui com meu corpo inteiro – eu estou aqui, permaneço existindo entre aqueles que estão presentes diante de mim). Assim, *dahâimba* parece ser uma substantivação do verbo *-hâimba*, “existir”, uma substantivação que indica a existência de alguém para outrem, humano ou *não-humano*; e que o faz na forma de uma objetificação de uma relação continente/conteúdo – mas é o “dentro do corpo” ou o “corpo de dentro”? A expressão *dahâimba*, portanto, suporta as seguintes glosas, conforme se interprete como designando uma coisa ou outra:

Dentro do DAHÂI = Corpo Visível DAHÂI de dentro = alma invisível

Corpo do corpo

Alma do corpo

Corpo da alma

Alma da alma

Essa análise etimológica do termo, no entanto, não é conclusiva, e deve ser melhor contextualizada em situações concretas de fala na vida social akwẽ. No trabalho de campo, a expressão *dahâimba* surgiu nos seguintes contextos de fala: i) para se referir ao objeto reproduzido em imagens de filme e fotografia; ii) para se referir a uma entidade/substância que se desvincula do ‘corpo’ durante os sonhos, na doença, na prática xamânica e definitivamente na morte; iii) para se referir ao espectro de um defunto determinado que se apresenta aos parentes vivos que deixou recentemente, sendo que aqui notei uma certa variação por parte de pessoas não-xamãs, empregando para o espectro do morto a palavra *hâipãĩ*; iv) para se referir a um princípio para a existência/permanência de uma vida de capacidades e conhecimentos corporais, partilhados também por animais e alguns fenômenos da

natureza. Em nenhum momento percebi ou escutei *dahâimba* se referindo ao corpo de um vivente. Não obstante, ouvi dizer *ĩhâimba* no sentido de existir plenamente, de estar vivo, no gozo de suas capacidades e vitalidades sensíveis (visão, audição, tato, olfato, mobilidade). Isso, aliás, não só no caso de corpos humanos, mas também de animais, corpos celestes e objetos de uso pessoal.

II

Nimuendajú (1942, p.98) traduz o termo por ele grafado “*dahiembá*” por “alma”. “The soul (*dahiembá*) is believed to leave the body by the front part of the head before the pangs of death are over”. Esse sentido atribuído ao termo *dahâimba* (na grafia aceita atualmente) nos faz pensá-la como princípio que anima o corpo, responsável por sua vitalidade. “By reinserting it into the patient’s head, he had cured him”. Em outra passagem, a tradução de *dahâimba* (*dahiembá*) por “soul” (alma), referindo-se a um princípio vital que anima o corpo e que dele se desvincula nos sonhos, doença e morte, é ainda mais incisiva. “Bruë told me he had already died twice, but each time Venus had restored his soul to its body. He described his shadow-soul’s experiences during its separation and drew on the ground a chart of his adventures in the realm of the dead and in sky” (NIMUENDAJÚ, 1942, p.91). Nessa passagem, *dahâimba* é traduzido para língua inglesa como *shadow-soul* (sombra-alma). De todo modo, a experiência da “alma” no plano cósmico propicia conhecimentos tipicamente xamânicos, como o poder da cura, a comunicação com os mortos, a aquisição de cânticos e a capacidade de agir contra o eclipse solar ou outras possíveis catástrofes “naturais”. Em sua viagem onírica, a alma de Bruë, percebe os habitantes do plano cósmico que percorre na forma de corpos humanos, atestando a condição material da alma. “Venus was living in human shape among men. His body was covered with malodorous ulcers and behind him was buzzing a swarm of blowflies” (NIMUENDAJÚ, 1942, p.91).

Conforme explica Raposo (2009), os “Akwẽ-Xerente usam a mesma palavra para se referir tanto à alma quanto ao corpo de uma pessoa viva. Ambos são chamados de *dahêmba* ou *dahâimba*”. A autora também observa algo próximo ao que fora descrito por Nimuendajú:

É essa alma/*dahêmba* que viaja durante os sonhos do *sekwa* (xamã), que se encontra com seres sobrenaturais, que é roubada, perdida, alienada, etc. Poderíamos talvez dizer que ela seria uma espécie de duplo do corpo, não fosse afinal o uso do mesmo termo para dizer ambas as coisas – o que indica que não é possível para um akwẽ conceber um corpo de alguém vivo desvinculado dessa ‘alma’. Quando isso acontece, esse ‘alguém vivo’ certamente já terá se transformado,

inclusive corporalmente, em outra coisa, assumindo um outro ponto de vista. (RAPOSO, 2009, p.77).

A observação exposta nesse trecho está de acordo com o dicionário escolar bilíngue Akwẽ-Xerente/Português (KRIEGER; KRIEGER, 1994, p.5). Se “não é possível para um akwẽ conceber um corpo de alguém vivo desvinculado dessa alma [...]”, talvez seja igualmente impossível conceber uma alma desconectada de um corpo. O que nos levaria à seguinte equação: *dahâimba* = corpo = alma = corpo animado, “corpo com alma” = alma corporificada, visível – “alma com corpo”. Rigorosamente falando, *dahâimba* só é “em corpo”, não existe desconectada do corpo; ou está “em um” e, nesta medida, é distinguível e por isso separável dele, ou está desconectada, separada do corpo, mas neste caso é um outro corpo. Trata-se de sustentar a presença da “alma”, seu estar no corpo – aliás, casca-carcaça – contra um vetor de separação, vivida e observada como des-animação daquele. Se traduzirmos *dahâimba* por “duplo do corpo”, como parece sugerir Raposo (op cit), e se lembrarmos que corpo é *dahâimba*, temos que a expressão duplo do corpo pode ser lida como: i) copo da alma; ii) alma do corpo; iii) corpo do corpo; iv) alma da alma.

Uma pesquisadora akwẽ-xerente explicou a Ferreira (2016, p.47) que “*dahêmba* é a ‘alma’ da pessoa quando ela está viva, igual a nossa. Quando a pessoa morre e aparece, ela se torna *Hêpãri*”. Essa mesma pesquisadora afirmou ser *hâipãri* o fantasma de um morto.

Quando a pessoa já morre [ela] fica vagando assim. Quando não é muito bom assim diz que não vai para o céu. Aí vira *hêpãri*. Fica andando por aí. Se ele for mau ele faz mal para a pessoa, se ele for bom ele faz bem a pessoa. Fica assustando a pessoa ou então a pessoa morre e depois de sete dias que vai para o céu, se ele for bonzinho. Se não fica morando por aqui mesmo. (FERREIRA, 2016, p.47).

O autor interpreta a afirmação de sua interlocutora fazendo uma distinção entre *dahâimba* e *hâipãri* em termos de “alma dos vivos” e “alma dos mortos”, respectivamente. Conforme afirma, ambos são agentes de adoecimentos, cada qual operando diferentemente. Os primeiros podem se transformar em outros corpos de animais, e evadir-se do corpo, provocando o adoecimento da pessoa. Nesse sentido, mais uma vez, temos a noção de *dahâimba* operando como um princípio vital. *Hâipãri*, por sua vez, como espectro dos mortos, ao se comunicar com pessoas vivas, pode provocar nelas enfermidades; neste caso é o contato que causa a doença, fazendo o caminho inverso do *dahâimba*.

Cabe notar, contudo, que a distinção entre *dahâimba* e *hâipãri*, como distinção entre almas de pessoas vivas e almas de mortos, está longe de ser estável. Eu mesmo ouvi em campo pessoas se referindo à *dahâimba* com o sentido de *hâipãri*, como alma de mortos; alguns interlocutores, quando questionados, apontavam uma distinção entre *dahâimba* como imagem de pessoas mortas que atravessam as memórias

de parentes vivos, e *hâipãri* como se referindo à uma “entidade” genérica de mortos, geralmente muito antigos e temidos, com os quais é preciso manter certa distância.

Melo (2016), em tese recente, traduz o termo *dahâimba* por alma descrevendo-a como um princípio vital que se descola do corpo nos sonhos, doenças e morte. Para ela, corpo seria um dos sentidos do substantivo *dahâ*, que também poderia ser traduzido como “pele”, “casca”, “seio”.

A palavra akwẽ para corpo é *dahâ*. O corpo está intimamente relacionado ao que os Akwẽ chamam de *dahêmba*, que é algo próximo do que entendemos como alma. O *dahêmba* é o responsável pela vitalidade do corpo e habita o coração (pkẽ). O que incide sobre o corpo parece incidir também sobre o *dahêmba* e vice-versa. Essa influência recíproca tem a ver com a perda ou acúmulo de energia vital (MELO, 2016, p.117).

Adiante veremos que a tradução de corpo pelo termo vernáculo *dahâ* é equivocada, pois parece-me que o corpo como totalidade orgânica não é marcado linguisticamente de forma unívoca. O que interessa agora é a distinção entre *dahâimba* e *hâipãri* em termos de almas de pessoas vivas e almas de mortos. Melo (2016, p.102) afirma que, “[s]e para fazer referência ao duplo dos vivos usa-se o termo *dahêmba*, a alma dos mortos costuma ser tratada de diferentes maneiras: *dahêmba*, *dasiwã*, *hepãri*. O termo mais comum é *hepãri*. O *hepãri* consiste num espectro que surge após a morte de alguém ou algo”. A autora, assim como Ferreira (2016), aposta numa interpretação na qual é possível estabelecer uma diferença conceitual entre *dahâimba* e *hâipãri* ao modo de uma descontinuidade entre vivos e mortos. Para Melo (2016, p.104), “[a]ssim, a diferença central entre um *dahêmba* e os *hêpãri* parece ser que enquanto o primeiro é uma espécie de alma subjetivada, na medida em que ela está relacionada a um corpo específico, os *hepãri* são espíritos marcados pelo anonimato e homogeneidade”. Note-se que, *hâipãri* nunca é descrito como “alma dos vivos”, e, quando *dahâimba* se refere a mortos, se refere aos que estão “mais vivos”, entre os mortos.

Uma pista para a compreensão do conceito de *hâipãri* é dada por Srenomrĩ, interlocutor de Melo, ao apontar o caráter transformacional dessas “entidades” – chamemo-la, provisoriamente assim por falta de termo melhor; “– são, como se diz? Como aqueles mutantes da televisão. Eles são perigosos e podem pegar o jeito de tudo: gente, animal, coisa” (MELO, 2016, p.103). Raposo destaca que *hâipãri* denota “os mortos enquanto entidades diferentes do sentido de humanidade presente em ‘akwẽ’. Os *hêpãri* não são, portanto, a ‘alma’ de alguém, no sentido de ‘espírito que anima o corpo de uma pessoa’, pois isto se refere necessariamente ao *dahâimba*” (2009, p.78). A autora afirma, ainda, que os *hâipãri* são “desvinculados, sobretudo, da condição de humanidade. Eles são alteridades literais, perigosas e maléficas (*pãri* quer dizer ‘assassinar’, ‘matar’) e, enquanto tais, são temidos pelos vivos”.

Hâipãĩ, em conversações ordinárias, não necessariamente encerra um sentido unívoco, mas parece apontar para um modo de relação que também está implicado na noção de *dahâimba*; nos dois casos, ambos só existem como relação e não como entidade separada de uma relação e de uma tradução entre leigos e especialistas. Lembro sempre de como as pessoas, ou algumas delas, tratam *dahâimba* e *hâipãĩ* como a mesma coisa. Sawrepte, por exemplo, quando conversávamos sobre o assunto, sugeria-me que *dahâimba* e *hêpãĩ* podem ser justamente a mesma coisa, um modo de relação, em seus próprios termos, com o “mundo espiritual”. Logo, a transformação de *dahâimba* em *hâipãĩ* mencionada por alguns de meus interlocutores não descreve uma metamorfose ou mesmo uma substituição de uma entidade por outra e não supõe, pois, a existência de tipos discretos de entidades, mas uma capacidade de assumir diferentes pontos de vista por meio de distintas corporalidades.

Para uma pessoa viva, *dahâimba* é a capacidade reflexiva, consciência de si em relação a outrem, disposição de interagir de forma moralmente correta com parentes e afins. Enquanto tal, é condição para constituição da pessoa em relação a outras pessoas com quem mantém vínculos de parentesco e afinidade. Nessas condições, *dahâimba* é como um aspecto interno do corpo, que pode se manifestar como alma quando a pessoa sonha ou adoece. Em tais situações, *dahâimba* é a alma de quem dorme ou está doente, mas é um corpo para outros seres que com ela se relaciona no sonho ou na doença quando o corpo jaz inconsciente. Aqui, o *dahâimba* se manifesta como duplo da pessoa. O que é para mim alma quando estou dormindo ou doente, para um espírito ou um morto é corpo, e os Akwẽ são explícitos quanto a isso ao não distinguirem terminologicamente e conceitualmente corpo e alma, retendo, dessa forma, uma conceituação da alma como capacidade de assumir diferentes posições em uma variedade de relações e contextos de interação.

A diferença apontada entre *dahâimba* e *hâipãĩ*, em termos de alma de pessoas vivas e mortas, nos diz sobre estabilidade perspectiva e instabilidade virtual intensiva. Uma pessoa viva é um composto mais ou menos estável de corpo + alma que se diferencia de outros corpos (os animais, por exemplo). *Dahâimba* como conceito expressa essa natureza compósita da pessoa e seu frágil equilíbrio: a oscilação semântica alma/corpo manifesta justamente isso. Ao contrário, *hâipãĩ* remete mais diretamente a algo próximo ao que Viveiros de Castro (2006, p.326) conceitua como espírito na Amazônia indígena. Ele parte da pressuposição de que “os conceitos amazônicos que traduzimos por ‘espírito’ não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos”.

Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o

humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar. Menos um espírito por oposição a um corpo imaterial que uma corporalidade dinâmica e intensiva, um objeto paradoxal... um espírito é menos que um corpo – os xapiripê são partículas de poeira, miniaturas de humanos dotados de micro-falos e a cujas mãos faltam dedos (Kopenawa & Albert, 2003, P.68) – e mais que um corpo – aparência magnífica, eventualmente terrificante, ornamentação corporal soberba, brilho, perfume, beleza, um caráter, em geral, excessivo em relação àquilo de que são a imagem... Em suma, uma transc corporalidade constitutiva, antes que uma negação da corporalidade: um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.326).

As interpretações/traduições para *dahâimba* e *hâipãrĩ* – princípio vital, alma dos vivos, alma dos mortos – são como rótulos convencionais, que nos fazem parecer que sabemos do que estamos falando. O que é princípio vital? O que é alma? Está se usando essa palavra num sentido meramente descritivo, aproximativo (uma tradução aproximada) ou como conceito? Conceito nativo ou interpretação antropológica?

Passemos ao corpo por meio de traduções que o termo *dahâimba* suscita.

III

A questão de como traduzir o termo vernáculo “corpo” para a língua akwẽ – questão inversa a que nos colocamos em geral como antropólogos – me foi colocada por um colega e professor não-indígena que leciona a disciplina de biologia no ensino médio da Escola Indígena Warã. Ele havia tentado traduzir “corpo” em um exercício na sala de aula. Sua questão havia colocado estudantes em um impasse: como traduzir? Alunos e alunas, dizia meu colega, traduziram corpo por *dahâ*, mas a tradução causou certo embaraço entre alguns, que alertaram o professor que *dahâ*, queria dizer também, e, mais especificamente, a pele ou o seio feminino. Definitivamente, o professor não ficou satisfeito; o corpo não é somente pele, tampouco o seio, pensou.

Recordo-me que encontrei meu colega logo após este acontecimento; ele estava, de fato, intrigado e afirmou taxativamente: “Odilon, você sabia que na língua akwẽ não tem uma palavra para corpo, que o represente como um todo, tal como está nos livros didáticos de biologia? Eu estava fazendo um exercício de tradução na sala de aula. Comecei traduzindo as partes do corpo, cabeça, braços, tronco, mãos etc., até aí foi bem, mas quando fomos traduzir corpo, daí não deu certo!”

Para me salvar, pois, por algum lapso, não havia me colocado a questão e tomava como dada a tradução do dicionário produzido pelos missionários (KRIEGER, KRIEGER, 1994), respondi a ele que, de fato, os Akwẽ não tinham uma palavra para corpo porque a ideia de “corpo” não é a mesma que a nossa, usando uma estratégia relativista para destacar variações em algo imaginado como universalmente unitário.

Mas a questão também havia me incomodado, primeiro porque minha resposta não me satisfazia e soou, para mim mesmo, como uma bravata circunstancial na ocasião do encontro com meu colega, para não falar do meu desespero por não ter me colocado esta interrogação de forma autoconsciente. Passei então a conversar com amigos que frequentavam minha casa ao longo de 2016, colocando para eles a dificuldade de meu colega, que era também a minha. Ao longo deste ano, morando em Miracema, onde leciono na Universidade Federal do Tocantins (UFT), tinha marcado uma série de orientações com três professores/pesquisadores indígenas matriculados no curso de Especialização em Culturas e História dos Povos Indígenas. Além deles, conversei sobre o assunto com dois professores/pesquisadores que estavam preparando projetos para ingressar em cursos de mestrado e, ainda, com duas lideranças (homens maduros) que pediram minha ajuda para preparar o estatuto de uma associação não governamental. Anotei um conjunto de termos possíveis para corpo, mas nenhum expressava inteiramente uma concordância final entre os falantes da língua akwẽ com quem conversei.

Em primeiro lugar, minha pergunta, e a de meu colega, já estava de antemão eivada de pressupostos biológicos que consideravam o corpo como uma totalidade físico-orgânica, a mesma, aliás, ensinada nos livros didáticos das escolas indígenas e/ou professadas pelo saber biomédico com o qual os Akwẽ lidam no contato com os profissionais de saúde. Em segundo, as respostas por mim obtidas já eram um modo de concessão de meus interlocutores para com os pressupostos de minha pergunta – ainda que isso não os impeça de subvertê-la. A tradução é uma prática constitutiva do conhecimento antropológico envolvido na comunicação intercultural. Para Asad (2016 [1986], p.226), “toda boa tradução busca reproduzir a estrutura de um discurso estrangeiro na própria língua do tradutor”. Traduzir, por exemplo, o substantivo *dahâimba* por alma-corpo, terminologicamente indistintos na língua akwẽ, sugere que uma dicotomia desta natureza não se aplica ao pensamento desse povo – mas também que não dispomos em nossa língua de um termo que dê conta do conceito em questão. Atentar para outras traduções possíveis para corpo e alma nessa língua implica assumir que “traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 153), e isto vale para a tradução estabelecida pelo dicionário referido, incluindo ainda os falantes da língua desses povos quando eles se propõem a oferecer respostas para nossas questões.

T., professor e pesquisador akwẽ formado em Licenciatura Intercultural pela Universidade Federal de Goiás (UFG), ao ser questionado por mim sobre o correspondente de corpo na língua akwẽ, por meio de uma alusão à conversa com meu colega, professor de biologia, informa

que o certo seria *dahâimba*, tal qual traduzido por Krieger e Krieger (1994) – advertindo que o termo é usado também para expressar a alma da pessoa e a imagem gerada por uma foto ou vídeo. Um outro vocábulo possível para corpo, dizia ele em seguida, seria *dawã*, que fala do corpo, mas em oposição à cabeça, o que, portanto, não corresponderia ao sentido de corpo na língua portuguesa. Para ele, portanto, no intuito de encontrar um correlato na língua akwẽ, mais próximo ao sentido de corpo na língua portuguesa, *dawã* não seria uma boa tradução.

Em seguida, T. mencionou a palavra *dawawã* que se refere à sombra projetada pelo corpo de uma pessoa, ou ainda à alma da pessoa, assim como *dahâimba* – mas ele não sabia aprofundar a questão de *dawawã* e *dahâimba* serem ou não sinônimos. Outra tradução possível para corpo seria o substantivo *dahâ*, usualmente utilizado em contextos de fala em alusão à pele ou ao seio. Ao questioná-lo sobre a palavra *danĩ*, ele alertou que esta tradução nos remete mais diretamente à carne da pessoa ou de animais abatidos para consumo. “É apenas a carne, isto que fica debaixo da pele, não tem alma, sem alma não tem vida, ninguém vive só com carne”, dizia. Nessas traduções, é possível notar que algo sempre escapa, e meu interlocutor não deixou de perceber isto: o corpo para os akwẽ não é um todo biofísico autônomo e individual que existiria da forma como é ensinada nos livros do ensino médio.

Por fim, T. reiterou que o mais correto, do seu ponto de vista, seria traduzir *dahâimba* por corpo-alma, recusando-se a entrar no jogo de oposição entre ambos tão caro à nossa tradição judaico-cristã (da qual ele não deixava de ser herdeiro, mas não da mesma forma que eu). Essa recusa tem algo a nos dizer. Uma forma corporal não se define aqui em oposição a uma “alma”, isto é, a uma forma não-corporal, mas sim em relação a outras formas corporais, sejam de animais, espíritos ou não-indígenas. Se formas corporais falam de “corpo”, este não pode ser uma substância distinta da alma, nem se definir em oposição a ela. Este corpo terá de se explicar em termos de suas variações. Se o corpo se define em relação a outros corpos, o que a “alma” – “no corpo de alguém” – vem nomear? Como dito acima, o fundo em que transcorre a comunicação ou a relação entre corpos, ou melhor, de onde emergem certas corporalidades como sede de perspectivas. A questão é, portanto, de princípio: se recusarmos de fato o dualismo corpo/alma, se quisermos sustentar essa recusa, temos de postular que há apenas um tipo de “substância” em jogo aqui – chamemo-la “corpo”! Alma não pode ser outro tipo de substância. Só há, dizemos, corpos-almas.

Coloquei a mesma questão de tradução para corpo aos meus orientandos do curso de especialização de formação de professores, narrando meu diálogo com T. e também a observação de meu colega não-indígena, professor de biologia. Eles compartilharam as dúvidas de T., mas acabaram por propor uma tradução em torno do termo *dahâ*, considerando que, designando também a pele, além de seio, esta palavra teria o sentido de um invólucro que recobriria o corpo como um todo. Advertiram, no entanto, que seria uma tradução tentativa, buscando se aproximar ao máximo da representação de corpo como totalidade

embutida na concepção não-indígena, principalmente aquela ensinada nas escolas indígenas sob a disciplina de biologia.

Nossa conversa avançou para uma conclusão aparentemente relativista: o que é corpo para os não-índios não é o “corpo” para os Akwẽ. Mas que se pode ler em uma chave perspectivista, uma vez que o que difere não são os “significados”, mas os referentes; não o como se vê, mas o que é visto: o que os não-índios veem como totalidade biológica, os Akwẽ não veem! O que eles veem, em seu lugar, são diferentes agenciamentos nos quais alma, pele, nome, sangue, carne compõem-se para formar, deformar e dissolver a pessoa vivente que se concebe como humana.

Continuemos nossa conversa, agora com outro perfil de interlocutor – até aqui o debate concentrou-se em escolarizados treinados em curso superior de formação de professores indígenas. Ao conversar com duas lideranças akwẽ (dois homens maduros não-escolarizados) e perguntar-lhes como eles traduziriam a palavra corpo, um deles retrucou: “O corpo inteiro?” E a resposta dele foi *dawã*. Lembrando da conversa com T., acima descrita, questionei-o: *dawã* não representava o corpo inteiro. Ele confirmou, gerando uma dúvida sobre como traduzir. Seu companheiro, que escutava nossa conversa calado, falou, de repente, que corpo (inteiro) poderia ser dito *dawawã*, o que gerava um outro problema, disse ele, pois essa também poderia ser a sombra projetada pelo corpo da pessoa, ou a alma que evade do corpo em situações de doença, mas não na morte, pois aqui o que definitivamente escapa seria o *dahâimba*.

Em seguida, ele acrescenta mais uma variação na concepção de “alma” entre os Akwẽ, ao fazer uma distinção entre *dawawã* e *dahâimba*, como se fossem dois componentes da pessoa (duas “almas-corpo”) – voltarei a isso adiante, recuperando uma longa conversa que tive com Sawrepte sobre o tema. Ele continuou a explicação dizendo ainda que se poderia traduzir a palavra “corpo” por *danĩ*, com o inconveniente de que o termo se refere propriamente à carne da pessoa, destituída de qualquer vida (*dahâimba*). Conforme afirmou, melhor seria então não traduzir a palavra corpo por um termo único na língua akwẽ. O ponto, em suma, observado por essa liderança com quem aprendia sobre tradução, estava em cuidar para não operar como se devesse haver uma tradução para corpo; sobretudo, não manufaturar uma, e apenas para suprimir o incômodo de que corpo = alma.

Está última tradução, *danĩ*, remete a uma outra conversa com um jovem enfermeiro akwẽ, quando o questionei sobre o correspondente para corpo na sua língua. Não sem antes pensar bastante e achar a pergunta extremamente difícil, ele sugeriu a palavra *danĩ*, lembrando das palavras de sua avó que foi procurá-lo na enfermaria em busca de remédio, já que estava com dores no corpo, característica de gripe forte. Ela disse a ele o seguinte: “*ĩnize sedi, wakró ktadi*” – literalmente, minha carne está doendo – com dor no corpo todo; “ela não falou *ĩhâimba sedi*”, disse. Perguntei o que ele achava da tradução para corpo usando a palavra *dahâimba*, como outros professores akwẽ haviam me ensinado. Ele sorriu e disse que *dahâimba* seria alma, o espírito da pessoa, o que significa

que para ele não seria uma tradução aceitável. O que mostra que *dahâimba* pode ser corpo-alma, mas de modo desequilibrado: o corpo-alma (na pessoa viva) em oposição à disjunção corpo/alma; e é a alma em oposição seja ao corpo separado da alma (cadáver), seja à alma desconectada do ex-corpo (hâipãr).

Em resumo, meus interlocutores listaram as seguintes alternativas de tradução para “corpo”: 1) *dawawã*, que em certos contextos pode se referir precisamente à sombra projetada pelo corpo, e em outros, à alma de uma pessoa; 2) *danĩ*, que se refere à carne, primeiramente, de animais abatidos para uso alimentar, mas que no caso dos humanos seria a matéria que encobre os ossos e é revestido pela pele; 3) *dahã*, que se refere primordialmente à pele e ao seio; 4) *dawã*, com o alerta de que se refere ao corpo em oposição à cabeça, como se fossem duas partes separáveis, e finalmente, 5) *dahâimba*, quando se trata do corpo-com-alma ou, o que dá no mesmo, da alma-no-corpo.

Todavia, essas cinco traduções para corpo não deixaram todas de soar estranhas para os próprios falantes – o que parece natural, se considerarmos que o equívoco é uma condição da tradução ou da comparação intercultural. Controlá-lo – e não procurar obliterá-lo – estaria assim no cerne da arte da comparação antropológica:

Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro, ao presumir uma univocalidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que eles e nós ‘estávamos dizendo’. (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p.153).

Pode-se afirmar que na língua akwẽ não há palavra que represente o corpo enquanto totalidade discreta. Isso não quer dizer que os Akwẽ não formem ou possam formar uma tal representação. O corpo é nomeado em contextos de encontro intercultural, por exemplo, e a educação escolar tem sido cada vez mais propulsora desses diálogos e dessas tentativas de tradução. Essa tradução aparece primeiro como uma exigência de produzir, na língua nativa, um equivalente, na forma de um termo ou, sendo impossível, um conjunto de termos que corresponderia o mais precisamente possível às denotações reunidas no português “corpo”. O esforço de encontrar traduções para “corpo” induz à convicção de que há algo a ser nomeado: motiva e invoca aquela representação.

É interessante atentar-se para o fato de que em todas essas traduções, o corpo é nomeado às custas de um descarte, em relação à pessoa humana, vivente – em *danĩ* (falta a vitalidade), *dawã* (falta a cabeça), *dahã* (não inclui a carne, nem os fluidos), ou por oposição ao que lhe escapa, como nos casos de *dahâimba* e *dawawã* (a alma que pode evadir-se do corpo). Se o corpo é nomeado “por exclusão”, seria interessante se invertêssemos essa formulação – o que é, de fato, nomeado? Não “o corpo” como totalidade de qualquer tipo, mas uma parte, o resultado de um “a-parte”, de uma separação: algo fica, resta (sem vitalidade, sem cabeça, sem carne); algo se esvai – “a alma”. Isso sugere

que o que a pergunta pela totalidade do corpo incita a representar é o que fica dessa separação: é a carcaça, o cadáver. Todo corpo tende ao cadáver!

IV

Se por um lado, como vimos, há várias glosas para corpo na língua akwẽ, por outro, a tradução de alma por *dahâimba* é objeto de concordância geral por parte de meus interlocutores (akwẽ, antropólogos e antropólogas). Mas aqui surge outro termo que permanece por analisar: *dawawã*. *Dahâimba* e *dawawã* seriam duas entidades distintas ou duas palavras para falar da mesma coisa? Afinal, são uma ou várias almas? Ou não se trata exatamente disso?

Os substantivos *dahâimba* e *dawawã*, como visto, tanto podem ser traduzidos como corpo quanto alma. Neste aspecto linguístico, não há uma distinção formal entre um e outro, corpo e alma. Essa indistinção linguística parece ser a mesma no que tange à conceituação da pessoa akwẽ. Aqui, estamos em um mundo vivido alheio à dicotomia entre corpo e alma projetada pela cosmologia e pelas práticas não-indígenas – aquelas às quais conheci e estão relacionados (biomedicina, prática do atendimento de saúde pública, proselitismo religioso missionário, pedagogia escolar das ciências da natureza) –, aos encadeamentos do tipo corpo: alma – aparência: essência – natureza: cultura, tão caros a estes saberes/práticas não-indígenas com a qual meus interlocutores estão cotidianamente envolvidos. Lembremos ainda que Nimuendajú (1942), Raposo (2009), Ferreira (2016) e Melo (2016) traduziram *dahâimba* por alma, referindo-se a um princípio vital que anima o corpo e que dele se desvincula nos sonhos, em situações de doença e morte.

O termo *dawawã* no sentido de alma da pessoa não aparece na etnografia de Nimuendajú, tampouco nos demais. Meus interlocutores (professores e pesquisadores escolarizados), em entrevistas realizadas em 2016, todavia, mencionaram frequentemente este termo, sem se preocupar em dar maiores explicações sobre o assunto. Alguns pareciam tratar *dawawã* como sinônimo de *dahâimba*, isto é, como algo que se desvincula do corpo nas doenças e nos sonhos, mas não tenho certeza se também sobrevive à morte – lembremos do que me disse acima um dos meus interlocutores: “*dawawã* acaba junto com o corpo, ela não sai como o *dahâimba* que quando a pessoa morre vai viver com seus parentes mortos”. Nessa formulação, sugere-se uma duplicação da alma ao modo como foi relatado por Giannini (1991) entre os Xikrin. Trata-se do *kadjuo* que a autora distingue do *karõ*, sendo este concebido como inato enquanto o primeiro teria que ser fabricado tal como ocorre com os corpos:

Se o *karon* está ligado à ‘identidade individual’ da pessoa (Fisher, 2001), então esta ‘identidade individual’ tem a particularidade de ser ‘externa’. E não se trata de uma externalidade qualquer: em sua forma ativa, isto é, na

qualidade de duplo mais que de sombra ou retrato, a alma tem essa notável peculiaridade de só manifestar-se ou aparecer no lugar do indivíduo, e nunca junto a ele. (COELHO DE SOUZA, 2002, p.?).

Coelho de Souza (2002) retoma a discussão de Giannini (op cit) chamando atenção para o mesmo caso de duplicação da alma no caso dos Canela (Ramkokamekra). Giralдин (2001) fala também de três aspectos da alma entre os Apinajé, e Carneiro da Cunha (1978) menciona uma narrativa de seu interlocutor em que ele aponta para a mesma questão, a saber, a pluralidade de almas que comporiam a pessoa. O ponto da autora é que se trata menos de uma questão de quantidade de almas do que do efeito multiplicador da alma como princípio.

Tudo isso sugere que essa duplicidade kayapó karõ/kadjuo consiste numa espécie de reduplicação da oposição corpo/alma no plano dos princípios 'espirituais' constitutivos da pessoa jê. De um lado, o 'outro do corpo', seu duplo inato, em que reside sua personitude, suas capacidades de agência, consciência e vontade. É este aspecto que sobrevive à morte e, segundo os povos setentrionais, encontra-se igualmente em todas as coisas 'vivas'. É também o que permite que essas se transformem umas nas outras – traço crítico, justamente, que o distingue daquilo que, pelo contrário, confere à pessoa sua identidade, ligando-se a tudo aquilo que faz dela um ser humano: suas relações determinadas com outros seres humanos. Esse segundo princípio reconhecido pelos Kayapó (e talvez Ramkokamekra) aparece então como uma 'alma interior', repositária de conhecimento corporal, não porque seja localizado no corpo, mas porque, adquirido através de uma interação com outros humanos que, como teremos ampla oportunidade de verificar, é pensada como eminentemente corporal, trata-se do conhecimento que constrói o corpo como humano (COELHO DE SOUZA, 2002, p.543).

Em Melo (2016, p.119) encontramos uma análise do termo *dawawã* em comparação a *dahâimba*, segundo uma interpretação do pajé M.

A alma é uma só! É o dahêmba. Ele é a parte mais escura que vemos quando olhamos a sombra. A sombra a gente chama de dawawã. A parte que quase não enxergamos da sombra é hêpãĩ (termo utilizado para fazer alusão ao espectro dos mortos). Quando a alma de um doente ou de um morto se transforma em animal para visitar os parentes vivos dizemos dasiwã. Mas a alma mesmo é uma só: é dahêmba.

Nesta interpretação *dawawã* está se referindo à sombra projetada pelo corpo-alma. Melo (2016, p.118) afirma que “quando a ênfase recai sobre a capacidade transformacional da alma, ela recebe outros nomes: *hepãĩ*, quando se trata do espectro que os corpos liberam após a morte; *dasiwã*, a alma quando toma a forma de um animal e *dawawã* quando se trata da sombra”. A autora interpreta *dahâimba* como princípio vital e/ou duplo do corpo, aproximando seus dados da análise de Carneiro da Cunha (1978) para os Krahó no que se refere ao *karõ*.⁶ Diante disso, meus dados de campo parecem indicar também que *dahâimba* tem as mesmas propriedades que o *karõ* dos Timbira e Kayapó, no que tange ao fato de só aparecerem na ausência do corpo, um duplo da pessoa, que se afasta dela, momentaneamente, nos sonhos, na doença e na viagem xamânica controlada.

Quanto à aproximação entre *dahâimba* e *karõ* (entre os Timbira), cabe notar, que o *karõ* nunca designa o corpo vivente como algumas traduções de *dahâimba* sugerem. O corpo-vivente entre os Timbira é análogo à carne, tanto é que a autodenominações desses povos se enraízam no “corpo”, mas a glosa não se trata de corpo-casca, corpo-pele, corpo-invólucro, corpo-contidente, e sim do corpo-carne, de um corpo-conteúdo afinal. Se seguirmos a lição dos Canela (CROCKER, 2009), essa “carne” corresponde a um “jeito”, uma maneira de ser. A aproximação entre *dahâimba* e *karõ*, tal como sugerida por Melo (2016) e de acordo com o que meus próprios interlocutores sugerem, é ainda mais intrigante, haja vista que, embora com essas ressalvas, *karõ* e *dahâimba* suportam o sentido de imagem/semelhança. Como apontei acima, *dahâimba*, rigorosamente falando, só é em corpo, não existe separada do corpo; ou está “em um” (corpo), e nesta medida é indiscernível dele, ou está em outro corpo. Separada do corpo (humano) é um outro corpo (potencialmente não-humano).

Entre os Akwẽ, ao que parece, a duplicação da alma que encontramos nos termos vernáculos *dahâimba* e *dawawã* é objeto mesmo de intensa reflexão por parte dos pajés e, ainda, de especulação pouco diligente por aqueles que não o são, quando confrontados com perguntas antropológicas. Não é irrelevante traduzir estes temos simultaneamente como corpo e alma, ou mesmo, concebê-los como diferentes aspectos da alma, ou inversamente, como distintos aspectos do corpo. Aqui vale para os Akwẽ o que Taylor (2012, p. 218) diz sobre os Ashuar, “o corpo é a melhor imagem que podemos ter da alma e vice-versa”, pressupondo uma relação alheia ao jogo de essência e aparência.⁷

6 Como ensina Carneiro da Cunha (1978, p.10-12), mais que alma, a tradução para esse – princípio vital é duplo, ou seja, algo que remete ao corpo sem necessariamente se confundir com ele. O duplo é, portanto, uma imagem livre, dotada de agência que independe do corpo. Assim, as principais características do duplo são certamente sua capacidade de vagar livre e metamorfosear-se em qualquer coisa. É preciso ter em vista, entretanto, que se a alma está destinada ao corpo sobreviver, o corpo, ao contrário, não resiste a uma ausência contínua de seu duplo. A ausência prolongada do duplo detona o processo de doença, que se não for revertido leva a morte.

7 “A leitura tradicionalmente platonizante feita do dualismo indígena do corpo e da alma, que o toma como opondo aparência e essência, deve assim dar lugar a uma interpretação dessas duas dimensões como constituindo o fundo e a forma uma para outra: o fundo do corpo é o espírito, o fundo do espírito é o corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.444).

Seguindo uma reflexão de Viveiros de Castro (2002) sobre os conceitos de alma e corpo, poderíamos tratar talvez *dahâimba* como uma “condição espiritual do corpo”, e *dawawã* como uma “condição corporal do espírito”. Eis, portanto, a natureza do dualismo de que falava, corpo e alma, que podem ser descritos como reversibilidade.

For unlike other expressions of counterpoints, e. g. contraries, antitheses or polarities..., reversibles are opposites that self-contain themselves: at the limit they are their own shadow... Reversibility is thus the conceptual name we give to the ayibii [alma]: the name the concept takes when it captures the shadow at the moment it reaches its limit. (CORSÍN-JEMINEZ; WILLERSLEV, 2007, p.538).

Vale ainda lembrar que pelo menos um dos meus interlocutores chamou a atenção para o seguinte ponto: *dahâimba* é uma palavra recente para se referir à alma que se desvincula do corpo/casca/carcaça nos sonhos, doenças graves e na morte; enquanto *dawawã* seria usada pelos antigos para se referirem à alma e à sombra da pessoa, sendo esta última uma evidência material da primeira. De todo modo, meus interlocutores, bem como aqueles de Melo (2016), Ferreira (2016) e Raposo (2008), não operam com um único conceito de “alma” ou de “corpo”; ao invés disso, esses conceitos funcionam quase como dêiticos, seu significado sendo altamente dependente de quem, para quem, quando e de onde se fala. O que é comumente traduzido como alma denota uma presença efêmera ou difusa sempre pairando no limiar do mundo visível; e isto nos devolve à questão do corpo-alma como efeito de perspectiva e de reversibilidade – “[...] *the idea that a visible institution or practice is never simply identical with itself but always carries with it its invisible double or shadow, that can turn back upon it so that one crosses over and becomes the other*” (JÍMENEZ; WILLERSLEV, 2007, p. 528).

Em 2008, conversávamos, eu e Sawrepte, sobre a noção de espírito, remetendo à conversa de 2006, logo após uma “sessão de cura coletiva” em favor de seus netos e suas netas que viviam na aldeia Hespohurê. Expressando-se na língua portuguesa, ele preferia falar de espírito ao invés de alma. Em língua akwẽ, não tenho certeza, uma vez que em 2008 meu conhecimento linguístico ainda era bastante precário. Foi justamente esse o ponto no qual iniciou nosso diálogo naquela ocasião. Eu ouvira algumas pessoas pronunciarem tanto *dahâimba* como *dawawã* ao se referirem à alma/espírito, como princípio vital que se desvincula do corpo em sonhos, doenças e na morte. Coloquei a ele a questão de serem palavras que significavam a “mesma coisa”. Tinha em mente, ao formular a pergunta, diversos casos etnográficos de pluralidade de almas, como os dos Kaxinawá (LAGROU, 2000; 2007) e Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), além de alguns de povos falantes de língua Jê (GIANNINI, 1991; GIRALDIN, 2001; COELHO DE SOUZA, 2002). Eu me perguntava se os Akwẽ, através de termos como *dawawã* e *dahâimba*, não estariam simplesmente em continuidade com outros casos reportados pela etnografia de povos ameríndios.

Os dizeres de Sawrepté, proferidos em abril de 2008, trazem a seguinte explicação:

Quando uma doença brava ataca uma pessoa, ela fica assim prostrada, muito ruim, fica só o corpo, só a casca. Então o espírito tá andando por aí. Por isso que gente como eu faz isso, pega o espírito da pessoa. Mas é difícil isto, não é qualquer um que sabe não. É assim, eu tenho que procurar onde foi o espírito da pessoa. Tem uma que a gente vê rápido, que o chamam de dawawã né, ela fica perto, igual a sombra, às vezes é algum bicho [animal] que tá rondando aqui pertinho que ela virou; mas a outra não, é difícil, é que dizem com nome de dahâimba né, ele tá aí andando virando que nem espírito mesmo, eu não sei, mas eu vejo assim, não é só uma alma não, tem duas né...Muita gente diz que é só um espírito, mas no meu estudo eu vejo mais de um; um, é igual gente mesmo, ou [animal de] caça também, a outra não, é igual espírito de morto, é difícil de ver, só pajé que estudou muito é que vê essas coisas do jeito que eu tô contando, mas quem não estudou não vê nada, só vê mesmo dawawã pensando que é dahâimba, mas aí a pessoa vai morrer, não vai viver não.

Aqui ele fala da duplicação do espírito/alma em duas “entidades” distribuídas em espécies animais e parentes mortos. Isso se dá em casos de adoecimento grave, quando o espírito/alma polariza com o corpo/casca/pele. Lembremos do que M. falou a Melo (2016), de que a “alma é uma só”, desde que esteja “em corpo”, diria eu. Entretanto, sua explicação parece dizer o mesmo que Sawrepté quanto à duplicação da alma, distribuindo a pessoa entre mortos e espécies animais ou outros elementos terrestres, inclusive, objetos ou artefatos. É como se, em casos de adoecimento grave, essa “alma/espírito” fosse o outro lado – a alma – de alguma materialidade (o corpo de algum animal ou a coisa objetificada por um artefato) ou a afecção com um parente morto invisível. M. disse, ainda, a Melo que, “Quando a alma de um doente ou de um morto se transforma em animal para visitar os parentes vivos, dizemos *dasiwã*”. Sawrepté chamou *dasiwã* de *dawawã* se referindo à parte animal da pessoa. M. falou em *hâipãrĩ* como se fosse a parte-morto da pessoa, enquanto Sawrepte falou em *dahâimba*. Eles estão falando da mesma coisa? Creio que sim, a despeito das divergências dos nomes dados às coisas a que se referem. A “distribuição dualista” da alma existe?

Os termos *dahâimba* e *dawawã*, na exegese de Sawrepté, ao evocarem a duplicação da alma enquanto duas metamorfoses possíveis para a pessoa humana, em corpos de espécies animais e em corpos-espíritos de mortos, estão mutuamente implicados, ou melhor, são passíveis de multiplicação, assumindo perspectivas divergentes – entre gente-animal e gente-morto. A multiplicação assim distribuída – mutuamente implicadas a metamorfose do *dawawã* em corpo gente-animal e a metamorfose do *dahâimba* em corpo gente-morto – evoca uma

noção de pessoa “multidual”, atravessada por diversas agencialidades não-humanas, atuantes no processo de fabricação do corpo como corpo de parentes que se veem como humanos. *Dahâimba* e *dawawã*, enquanto componentes da pessoa não são substâncias, mas relações, posições ou, ainda, efeitos de perspectivas. “Muita gente diz que é só uma alma, mas vejo mais de uma, uma é igual corpo de gente mesmo, ou de animal de caça também, a outra não, é igual espírito mesmo, é difícil de ver, só pajé que estudou muito é que vê essas coisas do jeito que eu tô contando ...”

O problema colocado parece ser o da não-unidade do sujeito como encontramos na narrativa xamânica de Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT; 2015) sobre o sentido de humanidade entre os Yanomami (2015). Disso resulta o debate sobre uma ou várias almas das quais o sujeito é constituído, que não é tão relevante quanto conceber a pessoa a partir dos aspectos multiplicadores que a noção de alma logra estabelecer. A alma não é substância, mas sim a possibilidade de acesso a algo que não é corporalmente similar a si mesmo; alma é um operador de efeitos de multiplicação, como forma de estabelecer outras relações com outros seres. O sentido de humanidade expresso no termo *akwě*, um dêitico posicional, escusado dizer, não está definido *a priori* – não há uma totalidade que englobe e sirva de calibre ou referência para mensurar as diferenças em relação a um termo englobante que fosse “o” humano. Quando uma pessoa sonha, por exemplo, o que está em risco é a própria capacidade de se definir como humano (como parente de alguém), você pode ter duas ou mais perspectivas, você é ambas, e isso não é problema; o problema não é ser “um, e outro, e outro, e outro...” A pessoa, quando acordada, sabe que é humana porque se relaciona com humanos, com os quais se aparenta corporalmente, mas fica o resíduo do sonho que configura um mundo do dado, no qual a humanidade não é definida por um atributo de espécie, mas sim por uma relação de reconhecimento intersubjetivo. Nem condição, nem espécie marcam inteiramente a humanidade. O que está em questão não é quem é e não é humano substancialmente, mas como posso me relacionar com outros através de um reconhecimento intersubjetivo negociável sobre a posição/perspectiva de humanidade.

O dualismo da alma aqui evocado na fala de Sawrepte é um efeito do regime de multiplicidade que subjaz a estabilização de qualquer par em “entidades” objetiváveis. Se há dois é porque há vários; a figuração dual é um acontecimento no qual um par se estabiliza e oculta um terceiro, que não é uma totalidade hierárquica (LIMA, 2002, 2005), mas sim remete àquele regime de instabilidade de formas evocadas no regime metamórfico dos mitos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). É diferente dizer que há uma “multiplicidade” – isto é, uma pluralidade – de almas e dizer que a alma, o espírito é da ordem da multiplicidade – a alma como multiplicidade não é “contável” (1,2,3...). Em primeiro lugar porque sempre pode aparecer mais uma, e outra, e outra, o que sugere estarmos diante não de uma quantidade, mas de uma operação. Poderíamos especular a alma como uma operação. Se assim fosse, creio que seria de multiplicação por dois – a produção de uma imagem duplicada.

O espírito, para falar como Sawrepte, é a duplicação que resulta da apreensão imediata da diferença – essa apreensão talvez se possa chamar perspectiva, na medida em que se apreende não como própria, nem como de outrem, duas, como a diferença entre o próprio e o alheio. A multiplicação é de perspectivas: a multiplicação/pluralização ‘aparente’ das almas, parece corresponder à divergência de perspectivas que dilacera a pessoa; já não é possível coordenar as relações múltiplas que fazem a pessoa, que se objetificam nela; e isso resulta na sua difração.

Referências bibliográficas

ASAD, Talal. O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica. In: Clifford, James & Marcus, George E (orgs.) **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.

AZANHA, Gilberto. **Os intelectuais indígenas e a proteção do “conhecimento tradicional”**. s/d. mimeo.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai**: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros**: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

COELHO DE SOUZA, Marcela. **O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisêdjê. In: **Revista de @ntropologia da UFSCAR R@U**, 9 (1), jan/jun: 109-130, 2017.

COELHO DE SOUZA, Marcela; BARBI, Rafael Costa e Santos; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; SOARES-PINTO, Nicole; **T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas**. Projeto de pesquisa, Brasília, 2016.

CORSÍN-JIMENEZ, Alberto; WILLERSLEV, Rane. An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.), 13: 527-544, 2007.

CROCKER, Jon Christopher. **Vital Souls**: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism. The University of Arizona Press, 1985.

CROCKER, William H.; CROCKER, Jean G. **Os Canelas**: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

FERREIRA, Ariel David. Caminhos e sujeitos no adoecimento e na cura entre os Akwê Xerente. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana kayapó-xikrin. **Revista de Antropologia** 34:35-58, 1991.

GIRALDIN, Odair. Um mundo unificado: cosmologia, vida e morte entre os Apinajé. **Revista Campos** 1, p. 31-46. Curitiba: UFPR, 2001.

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

KRIEGER, Wanda Braidotti & KRIEGER, Guenther Carlos (orgs.). **Dicionário Escolar: Xerente – Português; Português – Xerente**. Rio de Janeiro: Junta das Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, 1994.

LAGROU, Elsje M. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro: PPGSA/Topbooks/CAPES, 2007.

LAGROU, Elsje M. Homesickness and the Cashinahua self: a reflection on the embodied condition of relatedness. In: **The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia**. Edited by J. Overing and A. Passes, pp. 152-69. London & New York: Routledge, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. Rio de Janeiro. Companhia das Letras, 1991.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Unesp, ISA/NuTI, 2005.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo? In: **Religião e sociedade** 22(1): 09-2, 2002.

MELO, Valeria Moreira Coelho de. O movimento do mundo: Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwê-Xerente. **Tese de doutorado**, PPGAS/UFAM, 2016.

MORAIS NETO, Odilon R. de. O mundo de Justiniano Sawrepte: sonhos, espíritos e mortos no Brasil Central. **Tese de doutorado**. ICS/DAN/UnB, 2020.

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Serente**. Los Angeles. The Southwest Museum, 1942.

RAPOSO, Clarisse M. dos A. Produzindo diferença: gênero, dualismo e transformação entre os Akw-Xerente. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

RAPOSO, Clarisse M. dos A. Sobre voragem e fertilidade: parentesco, nominação e alteridade nos modos Akwê de composição da vida. **Tese de doutorado** em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.

PITARCH, Pedro. “A linha da dobra. Ensaio de cosmologia mesoamericana”. In: **Mana** 24(1): 131-160, 2018.

SINÃ-XERENTE, Valci. Nomes próprios do Povo Akwê-Xerente. **Monografia** (Licenciatura Intercultural de Formação Superior) – UFG, Goiânia, 2011.

SIQUEIRA, Kênia M. de Freitas. Aspectos do substantivo na língua Xerente. **Dissertação** (Mestrado em Linguística). Goiânia: UFG, 2003.

SOUSA FILHO, Sinval Martins. Aspectos Morfossintáticos da Língua Akwe-Xerente (Jê). **Tese** (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

TAYLOR, Anne-Christine. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 21, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: Eduardo Viveiros de Castro. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, p. 345-400, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: Eduardo Viveiros de Castro. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, p. 401-456, 2002b.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Equívocos da identidade. In: Gondar, Jô; Dodebei, Vera. **O que é memória social**. Rio de Janeiro: Contra CAPA, 2009.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Recebido em: 09/10/2020 * Aprovado em: 21/03/2021 * Publicado em: 28/04/2021
