

## Mito e Tecnologia: desencontros e reencontros entre índios e brancos<sup>1</sup>

Pedro Peixoto FERREIRA

**Resumo:** Este texto é uma reflexão teórica em torno das implicações míticas e xamânicas, para os ameríndios mas também para os “brancos” com quem eles se relacionam, das tecnologias modernas associadas ao “homem branco”. Ele é baseado em uma pesquisa bibliográfica e videográfica sobre o tema, abrangendo a questão do contato com o branco em diversos grupos indígenas da América do Sul. São desenvolvidas no texto as idéias etnograficamente fundamentadas de um retorno do tempo mítico pelo encontro histórico entre índios e brancos, e de um xamanismo tecnologicamente distribuído nas máquinas modernas. Partindo do desencontro entre brancos e índios, resultante de seu encontro histórico, o texto chega em uma possibilidade de reencontro na chave de um duplo devir.

**Palavras-chave:** mito; tecnologia; xamanismo; tempo mítico; brancos e índios.

Em acordo com Viveiros de Castro (1985, p. 84, nota 2; 1986, p.63-4, 252; 2002, p. 215), entendo o mito como sendo um discurso performático gerado por xamãs a partir de seus contatos controlados com o tempo mítico e reproduzido, em maior ou menor grau e com maior ou menor variação, por uma coletividade. O tempo mítico pode ser entendido como o tempo das origens, o tempo da criação, no qual humanos, espíritos e seres da floresta se comunicavam por meio de uma linguagem comum e se relacionavam em um mesmo plano sobrenatural, no qual eventos como imortalidade, ressuscitação, atos mágicos e as mais diversas metamorfoses eram comuns; tempo “cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar” (Viveiros de Castro, 2002, p. 355). Mircea Eliade (1998) batizou de “técnicas do êxtase” o conjunto de operações realizadas pelos xamãs para entrar em contato controlado com o tempo mítico. Entre tais técnicas podemos encontrar os mitos e os rituais, verdadeiras “tecnologias do encantamento” (Gell, 1994), maneiras de fornecer a não-xamãs um acesso controlado ao tempo mítico.

Segundo Lawrence E. Sullivan, nos mitos de origem das sociedades ameríndias, a “capacidade de saber por imitação ou representação simbólica constitui a essência da tecnologia e serve, nas formas de arte, música, uso de ferramentas e ação ritual, como fundamento da criatividade e da cultura humana” (1988, p. 237). De fato, falando sobre

---

<sup>1</sup> Este texto é uma versão retrabalhada dos quinto e sexto capítulos de minha tese de doutorado (Ferreira, 2006), e faz parte do material de reflexão em torno do vídeo *Homens, máquinas e deuses*, de Eduardo Duwe (2008).

os Piaroa (Venezuela),<sup>2</sup> Joana Overing conta que o tempo mítico se caracteriza por ter sido um período de “rápido desenvolvimento tecnológico”, quando os meios para uso dos recursos da terra foram criados – jardinagem, caça, pesca, preparação de alimentos etc. (1990, p. 607-8; 1991, p. 23). Tal tempo foi encerrado por uma ruptura provocada pelo processo de predação extrema que resultou das disputas dos seres míticos pelo controle dessas mesmas tecnologias míticas. Dentre as disputas que levaram ao fim do tempo mítico, se destacam as batalhas míticas entre Wahari (o demiurgo Piaroa) e Kuemoi (seu sogro, criador das forças da caça, da jardinagem e da preparação de alimentos, as capacidades predatórias propriamente humanas), de forma que as mesmas forças criativas que permitiram a produção tecnológica da vida acabaram sendo o objeto das disputas que resultaram no colapso do tempo mítico e em todos os infortúnios atuais dos humanos. Criação e destruição não se distinguem nitidamente aqui, portanto, e o término da criação mítica é, da perspectiva do mundo criado, parte do próprio ato criativo. Mas se o tempo mítico foi desde sempre o tempo da explosão criativa e destrutiva da tecnologia, o que acontece quando povos indígenas se deparam com as máquinas e tecnologias modernas?

### A tecnologia dos brancos nos mitos indígenas

No começo foi o desencontro, e este ainda não  
terminou, quinhentos anos passados.  
Viveiros de Castro, 2000a

Em um amplo comentário a respeito das relações entre mito e história em algumas representações nativas sul-americanas do contato com o branco,<sup>3</sup> Terence

2 Sempre que possível, localizei os povos citados a partir da menção, entre parênteses, do Estado (quando no Brasil) ou do país (quando fora do Brasil) em cujo território eles estão situados, expediente que tem o inegável inconveniente de sugerir erroneamente a existência de algum vínculo tácito entre índios e representações estatais. Há uma grande diferença entre conceber os povos indígenas como *situados* em um Estado particular ou como *fazendo parte* dele (cf. Viveiros de Castro, 1992b, p. 171 nota 2), sendo nossa intenção aqui apenas *situar* geograficamente os povos indígenas, nunca submetê-los a este ou aquele Estado. O Estado, já o disse Viveiros de Castro (2002, p. 492), “é uma circunstância” para os índios, “e não sua condição fundante”.

3 Uso aqui as palavras “brancos” e “índios” para distinguir dois tipos nitidamente distintos de socialidade – ou, nos termos de Deleuze e Guattari (1976), duas “máquinas sociais” distintas: uma baseada nos códigos do parentesco e das tradições, outra baseada na decodificação dos fluxos pelo capital. Sabe-se que a idéia de dois grupos homogêneos de “brancos” e “índios” é apenas uma abstração que elimina as complexidades e conflitos existentes tanto entre os indivíduos chamados de “brancos” (que podem ser de diversas “cores” e possuem interesses os mais divergentes) quanto entre aqueles chamados “índios” (que podem participar de coletivos muito diversos e defender interesses divergentes mesmo dentro de um mesmo coletivo) e que assim pode se tornar inoperante em muitas situações (cf. Hugh-Jones, 1999). Trata-se, não obstante, de uma opção pragmática pela simplicidade, feita também por diversos antropólogos (talvez a maioria) e mesmo pelo discurso político indígena, cujos benefícios em nosso caso

Turner (1988, p. 262) apresenta diversas variedades de mitos, entre as quais estão os “mitos messiânicos” e os “mitos da desigualdade original”. Os mitos messiânicos, segundo Turner (1988, p. 262), tendem a apresentar as forças ou formas sociais dos brancos, geralmente vistas como destrutivas, como “transformações negativas” de um “princípio de reprodução social” que é, antes de tudo, nativo. Tais mitos propõem, então, a inversão das relações desiguais entre índios e brancos na situação concreta de contato, principalmente de três maneiras: pela vitória dos índios sobre os brancos em algum tipo de disputa mágica ou militar; pela simples integração da sociedade indígena, em pé de igualdade, na sociedade dos brancos; ou pela integração dos bens e da tecnologia dos brancos na sociedade indígena na forma de *cargo*, i.e., pela obtenção mágica de grandes quantidades de bens, máquinas e riqueza dos brancos.<sup>4</sup> Os mitos da desigualdade inicial, por sua vez, se voltam mais para os eventos da criação simultânea dos índios e dos brancos e para como tais eventos prefiguram suas subseqüentes relações de desigualdade na situação histórica de contato (cf. Turner, 1988, p. 266). Comum a ambos os tipos de mitos é uma certa ambigüidade na relação entre índios e brancos: superiores em aspectos técnicos, os brancos são geralmente vistos como inferiores em suas práticas sociais, ou mesmo como transformações antitéticas dos poderes reprodutivos fundamentais dos índios (cf. Viveiros de Castro, 2000b). Essa ambigüidade é muitas vezes a justificativa mais imediata para a necessidade de uma reversão mítica (milénarista e/ou xamânica), na qual os índios retomariam posse das vantagens conquistadas pelos brancos no tempo mítico. Atraídos pela tecnologia dos brancos, mas repelidos por suas práticas sociais, os índios encontrariam, nas transformações típicas dos mitos messiânicos e dos mitos da desigualdade original, maneiras de reverter, num futuro próximo, um desequilíbrio sociotécnico produzido em algum lugar do passado. Vejamos alguns exemplos de como isso se dá.

No mito dos “Gêmeos Mágicos Incas” dos Shipibo (Peru), os poderes dos brancos são apresentados como os poderes anti-sociais do Inca Mau. Inacessíveis aos Shipibo desde a expulsão do Inca Mau em batalha mítica com o Inca Bom, tais poderes

---

específico parecem ser maiores do que os problemas. Sobre as complexidades adicionais de índios que “viram brancos” ou de brancos que “viram índios”, cf. Viveiros de Castro (2006b).

4 Outras tipologias são certamente possíveis. Robin M. Wright (2002, p. 431), por exemplo, afirma: “Um dos temas mais comuns encontrados nas ideologias dos movimentos messiânicos e milénaristas da Amazônia indígena é a profecia de uma transformação dos índios em brancos e vice-versa”. Ver ainda Ertle-Wahlen (1972). Apesar de a maior parte dos movimentos milénaristas indígenas que encontramos na literatura ter algumas características de *cargo*, há exceções – e.g. movimentos milénaristas Tukano (Amazonas e Colômbia) e Baniwa (Amazonas, Colômbia e Venezuela) do final do século XIX, que, segundo Wright (2000, p. 11), não desejavam obter a riqueza do homem branco e tampouco sugeriam qualquer forma de *cargo*.

seriam transferidos aos Shipibo atuais em um futuro próximo, quando do retorno do Inca Bom na forma de um xamã-messias (cf. Turner, 1988, p. 268). Segundo Peter G. Roe (1988, p. 110), e em acordo com Turner (1988, p. 267), o mito dos “Gêmeos Mágicos Incas” é uma resposta dos Shipibo para a contradição básica envolvida na distribuição desigual de tecnologia (que ficou com os brancos) e humanidade (que ficou com os índios). Esse mito, fortemente ligado a um movimento milenarista ocorrido na região em 1950 (cf. Roe, 1988, p. 112, 128), promove a expectativa do retorno, em um futuro mítico próximo, de um novo início dos tempos. Segundo tal expectativa, os Shipibo, “verdadeiros humanos”, “trunfarão, mas com as riquezas dos homens brancos”, “aceitando alguns e rejeitando outros elementos da civilização ocidental” (Roe, 1988, p. 128-9).

Outro bom exemplo desse tipo de mito messiânico foi encontrado por Janet M. Chernela (1988) entre os Arapaço (Amazonas). Trata-se de um mito de origem que narra como o demiurgo Unurato nasceu da relação proibida entre uma mulher casada e uma cobra mágica que se transformava em homem. Além de narrar a origem dos Arapaço através da trajetória de Unurato, o mito narra também como eles vieram a assumir sua atual condição terrena periférica em relação ao mundo dos brancos, indicando também a possibilidade iminente de que essa condição se reverta numa espécie de “nova era” milenarista. Se, com a vinda dos brancos, a área Arapaço se tornou “periférica”, o mito de Unurato promete fazer dela novamente “o centro político e sobrenatural do mundo” através de um retorno do demiurgo (na forma de uma sucuri-submarino carregada de mercadorias), da apropriação da tecnologia do homem branco e da construção (por seres-cobra míticos) de uma grande “cidade industrial” na cidade natal sagrada dos Arapaço. “A história”, Chernela (1988, p. 48) conclui, “é endireitada”, quando a tecnologia e os bens industrializados, historicamente manipulados para atrair os índios para o mundo dos brancos, se tornam o seu “veículo de independência”, uma maneira de usurpar o controle dos brancos e usá-lo a favor de uma política autônoma. O importante aqui é perceber que o que está em jogo na devolução, por Unurato aos Arapaço, de uma tecnologia e uma qualidade de vida que os brancos monopolizaram indevidamente até então, é a devolução mais elementar da fonte de poder e geração dos Arapaço, de sua potência criativa de autonomia e autodeterminação, perdida a partir de um certo contato histórico.

Catherine V. Howard nota que o modo como os estranhos objetos dos brancos foram criados por um demiurgo, por que razão foram atribuídos exclusivamente aos



brancos e como sua posse lhes deu poderes políticos e econômicos especiais, é um tema comum nos mitos de muitos grupos amazônicos (2002, p. 35 nota 8). Nesses mitos, que podem ou não ter desfechos milenaristas, os índios podem ou não assumir a responsabilidade pela sua situação de inferioridade tecnológica (cf. Turner, 1988, p. 267-9). Um exemplo muito conhecido desse tipo de mito é a versão Barasana (Colômbia), coletada por Stephen Hugh-Jones (1988), de um mito muito difundido na região dos Vaupés. O mito narra a origem dos seres humanos como uma seqüência de escolhas do ancestral dos índios que explicaria a atual situação de inferioridade dos Barasana com relação aos brancos. Mas o mito também explica a origem dos poderes rituais xamânicos de que dispõem os Barasana – diretamente ligada à origem do poder tecnológico dos brancos – e de sua superioridade moral com relação aos brancos – seu método ritual, e não bélico, de obtenção de riquezas. Assim, se por um lado o mito transparece um certo fatalismo, atribuindo às ações míticas dos ancestrais Barasana a responsabilidade pelo seu próprio destino e aceitando a dominação dos brancos, por outro lado ele afirma a superioridade moral dos índios, sua inteligência e seus poderes inventivos, contra a péssima memória, a mesquinharia e a agressividade descontrolada dos brancos: o caráter ganancioso, incontrolável e irrefletido que permitiu aos brancos do mito banharem-se sem medo, pegar o revólver e não compartilhar suas posses (cf. Hugh-Jones, 1988, p. 145-6). Com isso, Hugh-Jones argumenta que a opção dos índios pelo arco deixaria de ser uma escolha errada e passaria a ser uma opção coerente com seu caráter “tranquilo, reflexivo, controlado e ritualizado”, epitomizado na pessoa do xamã: os índios escolheram ser índios pois rejeitavam os valores pelos quais viviam os brancos (1988, p. 146-7).

Outro exemplo desse tipo de mito pode ser encontrado na última passagem do mito de criação dos Waurá (Mato Grosso), a única em que o branco é mencionado. Segundo Emilienne Ireland (1988, p. 158), a relação dos Waurá com os brancos, apesar de infrequente e muito menos intensa do que a da maioria de seus vizinhos, foi desde o início profundamente traumática e marcada pelo sentimento de medo e impotência diante das epidemias catastróficas e da percepção súbita de inferioridade tecnológica frente aos bens industrializados. Os Waurá têm uma impressão ambígua e confusa dos brancos, geralmente vistos como contraditórios e duplamente não-humanos. Por um lado, o branco é visto como intelectualmente esperto e dotado de uma habilidade extraordinária para fazer ferramentas e objetos, sendo exaltado com exclamações como: “Uau! Esse branco, ele não é humano! Ele realmente sabe fazer as coisas”. Por outro

lado, ele é visto como moralmente repugnante e manifestamente incapaz de conviver com os outros sem recorrer constantemente à violência física, sendo repreendido com declarações como: “O branco não é humano; ele é mau. Ele é agressivo, violento e perigoso” (Ireland, 1988, p. 159-60). Assim, se no que diz respeito à tecnologia o branco é exaltado, abençoado com quantidades fabulosas de riquezas materiais, no que se refere aos valores morais ele é desprezado, pois não sabe compartilhar e parece não possuir nenhuma compaixão humana. Isso se evidencia na maneira como o branco figura no mito de criação Waurá: sua superioridade tecnológica sendo contrabalançada pela superioridade moral dos Waurá, que nutrem uma profunda repugnância moral por pessoas guerreiras e agressivas, e especialmente pela sede de sangue do branco retratado no mito (Ireland, 1988, p. 166-71). No entanto, assim como no caso dos Barasana, também os Waurá acabam assumindo alguma responsabilidade pelas condições de sua própria subordinação ao atribuí-la às ações de seus ancestrais no tempo mítico das origens (cf. Turner, 1988, p. 267).

Dominique T. Gallois também nota que a avaliação negativa do “erro” cometido pelos antigos no momento da especiação e da instauração de diferenças tecnológicas que atribuíram o arco aos índios e as armas de fogo aos brancos é muito comum entre povos indígenas contemporâneos (2002, p. 229 nota 17). Ela nos mostra que os Waiãpi (Amapá), como muitos outros povos indígenas, entendem a enorme superioridade tecnológica dos brancos como o resultado da péssima escolha feita pelos antepassados no tempo do herói criador Janejar, recusando a máquina em troca das técnicas indígenas: “para os índios, o arco e a vida na mata, para os brancos, a espingarda e as grandes cidades” (Gallois, 2002, p. 219). Além disso, os antepassados dos Waiãpi também recusaram a troca de pele que lhes daria juventude eterna, de forma que a imortalidade, assim como o acesso direto aos motores, às espingardas e à munição, foram perdidos (cf. Gallois, 1989, p. 461-4). No entanto, para os Waiãpi, a posse, pelos brancos, dos elementos que lhes proporcionam superioridade tecnológica e que foram colocados à disposição da humanidade pelo herói criador, não é definitiva, mas antes uma contingência do atual momento do ciclo de criação e destruição da humanidade, que deve necessariamente ser superado pela recuperação, por parte dos Waiãpi, daquilo que, primordialmente, “foi criado para eles” (Gallois, 2002, p. 227, 230). Gallois define esse profetismo Waiãpi como uma inversão da capacidade produtora das máquinas e bens industrializados, que após o cataclismo vindouro (causado principalmente pela depredação dos garimpeiros), passará dos brancos (que então irão caçar “só com arco e

flecha”) para os Waiãpi (1989, p. 461-2). Da perspectiva Waiãpi, portanto, a aquisição da tecnologia dos brancos nada tem a ver com o que costumamos definir como “acréscimo” ou incorporação de “inovações”, pois tais tecnologias foram inventadas em primeiro lugar pelo herói criador Janejar, no tempo das origens (Gallois, 2002, p. 229-30).

Os exemplos poderiam prosseguir indefinidamente, sempre confirmando que, se por um lado o tempo mítico é o tempo em que toda tecnologia (indígena ou não) foi não apenas criada, mas também distribuída desigualmente entre os seres do mundo criado com o seu término, por outro lado o contato histórico com o branco frequentemente tende a ser visto como um retorno (efetivo ou latente) do tempo mítico na forma de uma possibilidade de redistribuição (agora mais vantajosa para os indígenas) dessa tecnologia. Vejamos agora como esse retorno do tempo mítico através do contato histórico com o branco é geralmente vivido pelos índios como um período de transição entre uma ordem anterior que se encontra em colapso e uma ordem futura ainda em gestação.

### **Desencontros?**

A 12 de outubro de 1492, ao chegar à ilha Guanahani, Cristovão Colombo oferece miçangas de vidro e gorros coloridos a seus moradores, inaugurando o escambo entre os europeus e os habitantes do que se tornaria a América.  
Van Velthem, 2002, p. 61

É sabido que sociedades indígenas com longa história de contato com os brancos geralmente demonstram esforços para se diferenciarem deles e dos demais grupos indígenas através da afirmação étnica e identitária, enquanto aquelas de contato mais recente estão geralmente mais interessadas em assimilar as novidades, em obter dos brancos sua tecnologia e em adotar sua aparência. Segundo Dominique Gallois e Vincent Carelli, a “primeira fase” do contato com os brancos, de duração indeterminada, é uma fase delicada, mas extremamente produtiva, de “ampliação e revisão dos parâmetros tradicionais de sua própria existência e de suas relações com os ‘outros’.” (1995, p. 214). Nessa fase, se por um lado os índios tentam domesticar os brancos, inseri-los na rede de trocas e incorporar seus poderes, por outro se observa uma crescente dependência deles com relação a esses mesmos poderes e, portanto, com relação aos próprios brancos.

Mesmo sabendo que o padrão de disseminação das quinquilharias dos brancos entre os nativos manteve uma certa autonomia relativa com relação às rotas efetivamente percorridas pelos europeus (cf. Howard, 2002, p. 25, 31), o fato é que, para muitos povos vale aquilo que um xamã Kali'na (Guiana Francesa) disse a Odile Renault-Lescure: “a diferença entre o passado e o presente reside na introdução de objetos manufaturados” (2002, p. 86). Segundo Howard, foi pela domesticação dos objetos dos brancos por meio de uma linguagem ritual das trocas que os Waiwai (Guiana Francesa e Amazonas) buscaram domesticar os brancos e capturar algo de seus poderes exóticos e ameaçadores, tentando “exercer algum controle simbólico e material sobre os forasteiros vindos das zonas periféricas do seu universo social e assim reafirmar sua própria posição no centro desse universo” (2002, p. 25). Fazendo assim, eles deram continuidade à sua prática tradicional de cultivar relações com forasteiros sem se deixar dominar por eles, buscando ativamente contatos externos, assimilando os seus poderes e canalizando-os de maneira controlada para seus próprios fins, i.e., para aumentar a vitalidade de sua sociedade (Howard, 2002, p. 29, 51). Howard destaca certas vitórias alcançadas pelas estratégias Waiwai de adquirir manufaturados sem cair no jugo da exploração econômica dos brancos, “pacificando-os” pela domesticação e canalização de suas mercadorias através de sua inserção na rede intertribal de trocas recíprocas, fortalecendo assim a “tessitura interaldeia” numa sofisticada estratégia de resistência (2002, p. 46, 49, 50). No entanto, ela reconhece que tais esforços permitem aos Waiwai apenas contornar, embora sem superar, as contradições de seu envolvimento na economia de mercado capitalista. Minados por dilemas e contradições que permanecem insolúveis e que provavelmente serão intensificados no futuro, tais esforços de resistência se encontram cada vez mais confinados e ameaçados (cf. Howard, 2002, p. 45, 50).

Esse acirramento das tensões iminentes da sociedade levando a uma ruptura iminente foi notado por Philippe Erikson entre os Matis (Amazonas). Segundo Erikson, os Matis não têm nenhuma lembrança da época anterior ao surgimento dos brancos, que fazem parte de sua paisagem física e mental desde tempos imemoriais (2002, p. 187-8). Mesmo quando ainda evitavam o contato direto com os brancos, os Matis sabiam que esses estrangeiros, cujas ferramentas cobiçavam e cujas doenças temiam, lhes eram tecnologicamente superiores e representavam um risco, sendo tão indispensáveis quanto perigosos. Ainda de acordo com Erikson, atualmente duas alternativas se apresentam aos Matis fixados em Postos da Funai: voltar para a floresta e retomar a vida à moda

antiga, longe do Posto (onde a caça diminuía) e correndo o risco de morrer por causa das doenças; ou ficar no Posto, suportar a submissão e tornar-se cada vez mais como os brancos, mas sobreviver (2002, p. 184, 189-90). A urgência e complexidade dessa situação de dependência foi exemplificada pelo antropólogo com o caso de Iba, líder de uma das facções Matis instaladas no Posto da Funai, que, após discutir com um atendente de enfermagem, decidiu voltar ao local onde viviam antes. Quando essa atitude foi comparada a um suicídio, Iba respondeu: “vamos morrer, se preciso for, virar brancos, nunca” (cf. Erikson, 2002, p. 185).

Como mostra Buchillet, é preciso não menosprezar o papel determinante que as epidemias assumiram na conquista e colonização do Novo Mundo, seja pelo impacto que tiveram na constituição demográfica e na desestruturação sociocultural e econômica das populações nativas, seja pelos benefícios políticos e econômicos que os europeus auferiram com a ocupação de territórios esvaziados pela “guerra biológica” (2002, p. 113). Um aspecto particularmente bem explorado por Bruce Albert desse poder destrutivo da tecnologia do branco é o tema, muito disseminado na Amazônia, dos “manufaturados patogênicos” (2002b, p. 251 nota 36). Albert mostrou como objetos industrializados, em especial a fumaça que eles exalam na combustão e os vapores que deles emanam (principalmente de objetos de metal) – mas também o ruído das máquinas –, se tornaram centrais para a teoria Yanomami (Amazonas e Roraima) das doenças. Segundo Albert, a coincidência histórica entre o surgimento dos brancos, a aquisição dos objetos manufaturados e as epidemias – i.e., o fato de que, nos primeiros contatos no início do século XX, epidemias ocorriam sistematicamente após as expedições aos acampamentos dos brancos para conseguir objetos manufaturados – promoveram o desenvolvimento de sua teoria etiológica das “fumaças das ferramentas, fumaça do metal” (1992, p. 161, 166). Segundo tal teoria, os brancos seriam agentes etiológicos, e seus bens (ou suas emanações), objetos patogênicos. Os brancos e seus poderes tecno-patogênicos trazem, segundo Albert, uma dimensão de diferença e de virulência até então inédita para os índios, e o desafio fundador das relações de contato é “enfrentar o enigma e o perigo de estabelecer relações sociais e trocas materiais com os brancos, entes ‘selvagens’, incompreensíveis e poderosos, e escapar de sua imprevisível virulência” (2002a, p. 12-3).

Talvez a dimensão mais explícita desse retorno Yanomami ao tempo mítico na forma de uma imersão no caos primordial de destruição descontrolada seja a profecia apocalíptica de Davi K. Yanomami, com suas visões de crise escatológica e de um

movimento brutal de “entropia cosmológica”, sintetizado na imagem de uma “queda do céu” devido à destruição, pela garimpagem, do *axis mundi* metálico que o sustenta (Albert, 2002b, p. 254-5). Eliade define *axis mundi* como uma espécie de “coluna universal” que liga e sustenta os diferentes níveis cósmicos, ponto específico em que a experiência extática se dá (1995, p. 38). O fato de que essa coluna/eixo central pode estar em qualquer pedaço do mundo (inclusive em uma pessoa), bastando apenas que nele haja uma hierofania, é o que faz desse princípio cosmológico também o princípio ritológico do xamanismo. A destruição do *axis mundi* pela garimpagem, profetizada por Davi K. Yanomami prevê, assim, uma espécie de achatamento cósmico que, eliminando os seus diferentes níveis, trará de volta o regime de relações pré-sociais do tempo mítico. Segundo Albert, a profecia de Davi é um “milenarismo de baixa intensidade” cujo motor é o fracasso do xamanismo atual em combater eficientemente os poderes patogênicos liberados pelos brancos, em especial pela garimpagem (2002b, p. 255). Tais poderes patogênicos representam uma “irrupção de forças destrutivas tão incontroláveis no interior da floresta e do universo que só podem ser associadas à memória mítica das transformações erráticas dos ancestrais animais” (Albert, 2002b, p. 255). Trata-se de uma “reviravolta escatológica” na qual a gênese se reproduz como ameaça de apocalipse e na qual o xamanismo, como “um ver-saber estratégico para a contenção dos poderes entrópicos da alteridade cosmológica e social”, se aplica a uma espécie de “homeopatia simbólica generalizada” (Albert, 2002b, p. 255-6).

Vimos como os mitos indígenas que retratam os brancos e suas tecnologias explicitam a sua natureza ambígua: por um lado benéficos e portadores de um poder tecnológico criativo desejado e associado ao tempo mítico; por outro lado maléficos e portadores de um poder patogênico destrutivo indesejado associado à feitiçaria. Vimos também como os impasses e dilemas vividos pelos índios a partir do contato com o branco e suas tecnologias só se tornam plenamente compreensíveis levando-se em conta o fato de serem freqüentemente vividos como uma re-imersão, para o bem ou para o mal, no tempo mítico. A dimensão mítica das tecnologias dos brancos é, assim, não apenas uma afirmação de seu poder e de sua ambigüidade, mas também da possibilidade de que a ruptura primordial seja revertida e os poderes criativos e destrutivos do tempo mítico voltem a vigorar. Nesse processo, os xamãs assumem um destaque especial, visto serem eles aqueles melhor situados para lidar, de maneira controlada, com as virtualidades criativas e destrutivas do tempo mítico.



### Perspectivismo e a distribuição tecnológica do xamanismo

Para o xamã de um mundo novo, de pouca valia serão seus antigos instrumentos, [...] suas técnicas. Montagens de outras técnicas podem ser preferíveis. Mas, ainda assim, cabe-lhe “por dever de ofício” [...] reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem [...]. E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor.  
Carneiro da Cunha, 1998, p. 17

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, os xamãs sempre foram “viajantes por excelência” (geralmente a bordo de alucinógenos), e viagens mais conformes à nossa definição usual podem não apenas aumentar seu prestígio mas mesmo, em alguns casos, substituir a aprendizagem de tipo tradicional (1998, p. 12). Ela cita o caso do Jaminauá (Acre) Crispim, cuja reputação xamânica se explicaria por suas viagens e estadias em regiões e localidades geográficas particularmente relevantes para a política e a economia local e para o comércio indígena e seringueiro, como Ceará e Belém, mostrando assim que a materialização das técnicas do êxtase tradicionais em objetos técnicos, longe de diminuir a força do xamanismo, antes provoca mudanças em seus conteúdos. Das viagens aos mundos dos deuses e espíritos que determinam a vida dos humanos, para viagens ao mundo urbano dos brancos que determinam a vida dos povos da floresta, tudo se passa como se o xamanismo mudasse para permanecer o mesmo, mudando suas formas e conteúdos para manter a mesma função operatória que Carneiro da Cunha (1998, p. 12) remete ao perspectivismo.

Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 480), a teoria do perspectivismo ameríndio foi elaborada a partir da generalização de descobertas que ele havia feito em suas próprias pesquisas etnográficas, enriquecidas pela etnografia de Tânia Stolze Lima sobre os Juruna (Mato Grosso). A teoria consiste basicamente na concepção, “extremamente difundida nas culturas ameríndias”, segundo a qual as diferentes subjetividades que povoam o universo são dotadas de pontos de vista radicalmente distintos: “a visão que os humanos têm de si mesmos é diferente daquela que os animais têm dos humanos” e “a visão que os animais têm de si mesmos é diferente da visão que os humanos têm deles” (Viveiros de Castro, 2002, p. 467-8). Tal concepção tem seus fundamentos na mitologia – na idéia de que o fundo originário comum à humanidade e à animalidade é a humanidade – e “está pressuposta em muitas dimensões da *praxis*

indígena, mas vem ao primeiro plano no contexto do xamanismo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 468). O xamanismo, assim, pode ser entendido como “a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (Viveiros de Castro, 2002, p. 358). Ele operaria por meio daquilo que Alfred Gell (1998, p. 14-5; cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 359-61) chamou de “abdução de agência”, atribuindo um máximo de intencionalidade à entidade com quem se está em relação – que pode ser um objeto, uma planta, um animal, ou qualquer outra alteridade (Viveiros de Castro, 2002, p. 487-8). O xamã, ocupando a perspectiva do outro, é capaz de ver o mundo como este o vê e, assim, se encontra em posição privilegiada para prever ou controlar ações deste outro, ou pelo menos para direcionar as suas próprias ações em função do conhecimento assim adquirido.

No caso do xamanismo tradicional, o outro privilegiado é o animal (cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 357). Isso é perfeitamente compreensível, visto que é com os animais que os povos da floresta têm que lidar cotidianamente, seja durante a caça, seja em encontros inesperados e perigosos. Os animais são, poderíamos dizer, “o outro que importa” para os índios vivendo na floresta sem muito contato com os brancos, pois é na relação com esse outro que eles podem planejar melhor suas ações. Justamente por isso, é transformando-se em animal que o xamã pode melhor contribuir para a solução dos problemas que lhe são propostos pela vida na floresta. Afinal, se é o animal quem determina, na maior parte das vezes, a qualidade da vida nativa, então é assumindo o seu ponto de vista sobre o mundo que o xamã pode conhecer melhor suas tendências e intenções (um saber oculto, perceptível apenas aos próprios animais e aos xamãs), coordenar as forças produtivas e criativas de sua sociedade. Mas o que acontece quando os índios passam a conviver com o branco e suas tecnologias? Pelo que vimos, tudo indica que o animal dá lugar ao branco e suas máquinas, que passam a ser então “o outro que importa” nessa nova situação. Com isso, parece natural que os xamãs passem a incorporar máquinas em seus rituais, ou mesmo que se transformem em máquinas (cf. Ferreira, 2005). Afinal, não é a máquina o dispositivo que coloca aquele que a manipula na perspectiva do branco, que revela, para aquele que assume a sua perspectiva, o mundo como o branco o vê? Definido pela mesma operação perspectivista (assumir o ponto de vista do outro que importa para assim produzir um conhecimento útil para a ação), o xamanismo se transforma radicalmente na forma e no conteúdo.

Entre os Shipibo, Roe encontrou muitas associações entre aviões e xamãs (1988, p. 121). Dado que certos pássaros são conhecidos pelos Shipibo como os “aviões” que xamãs tradicionais usavam para atingir o Sol, Roe concluiu que essas máquinas se tornaram, para eles, uma nova versão da capacidade de voo dos xamãs. Com isso, o êxtase xamânico, que antes era comparado ao voo de certos pássaros com poderes sobrenaturais, acessível apenas por meio de uma iniciação tradicional, passa a ser comparado ao voo de máquinas como o avião. Outro caso análogo foi fornecido por Jon C. Crocker (1985, p. 201), quando contou que um índio Bororo (Mato Grosso), aterrorizado pelo seu primeiro voo de avião, revelou: “Era exatamente como o sonho de xamã”. De fato, segundo Crocker (1985, p. 201), uma das indicações de que um Bororo se tornará um xamã vem através de um sonho em que se sobrevoa a terra de bem alto, “como um urubu”. Mas se a experiência de voar em um avião era “exatamente” como o êxtase xamânico iniciático, então o terror do índio já sugere que uma transformação importante acontece quando uma experiência dessas passa a ser acessível a não-xamãs.

Tratando da domesticação das mercadorias pelos Waiwai, Howard percebeu que, se tradicionalmente os xamãs e os líderes conquistavam seguidores através de sua capacidade para controlar recursos materiais, humanos e espirituais provenientes de domínios externos, canalizando-os para dentro do grupo, no contexto do contato permanente com os brancos esse mesmo procedimento passou a ser assumido por todos os membros da sociedade, que passaram a explorar o acesso privilegiado aos recursos dos missionários, de modo a fazer pender a seu favor a balança das relações políticas regionais (2002, p. 38). Se antes o exterior sobrenatural da sociedade era desviado de maneira controlada para o seu interior pelo xamã, agora são os Waiwai como um todo que tentam “captar” o poder e conhecimento “exóticos” dos brancos, desviando esse novo sobrenatural para o interior de uma nova sociedade. Sobre os Wari' (Rondônia), Aparecida Vilaça notou que o contato com os brancos é pensado por eles pela ótica do xamanismo, que assim como os xamãs são simultaneamente humanos e animais, os Wari' hoje possuem uma dupla identidade: são “Brancos e Wari'.” (2000, p. 57). Assim, se antes os Wari' experimentavam a posição do inimigo de maneira indireta através do xamã, hoje experimentam-na diretamente em seus corpos através da adoção de tecnologias dos brancos, de forma que os Wari' como um todo vivem, hoje, uma experiência análoga à de seus xamãs (Vilaça, 2000, p. 69). O que se observa nos casos Waiwai e Wari' é uma tendência mais geral relacionada ao poder xamânico atribuído pelos índios (e em especial os próprios xamãs) às tecnologias dos brancos: uma

transformação do xamanismo, que, ao encontrar em máquinas e tecnologias acessíveis aos demais alguns dos poderes que antes lhe eram exclusivos, parece tender a se descentralizar do xamã como indivíduo e se distribuir entre aqueles que têm acesso a tais máquinas e tecnologias.

Jonathan Hill conta o lamento de Hernan, líder Wakuénai (Venezuela) e cantador ritual, a respeito da ausência de aprendizes para a sua arte, o complexo canto ritual *málikai*: “Quem vai cantar sobre a comida dessas crianças quando eu for embora?” Siderio, o único filho de Hernan, quando finalmente decidiu começar a aprender a arte do pai, encontrou sérias dificuldades para decorar toda a taxonomia e assimilar toda a complexidade envolvida no *málikai*, e por isso pediu o gravador do antropólogo emprestado (1998, p. 30). Hill, que estava feliz por ver que a tradição sobreviveria ao seu último detentor ainda vivo, tratou logo de ensinar Siderio a operar o gravador, que por sua vez não demorou para aprender. Em troca pelo empréstimo, o antropólogo pediu que Siderio também gravasse outros rituais que ocorressem no período.

Segundo Hill, o uso das gravações permitiu que Siderio fizesse notável progresso no aprendizado do *málikai*, além de oferecer ao antropólogo valiosos *insights* sobre o processo pedagógico. Entretanto, parece-me arriscada a sua afirmação de que o gravador “não mudou o padrão básico e subjacente” a esse processo (Hill, 1998, p. 31), ainda mais se considerarmos que, para o mesmo líder Wakuénai, o gravador é a manifestação da “alma onírica coletiva” do antropólogo (cf. Hill, 1998, p. 6). O fato de que o canto sobreviveu ao cantor não faria do próprio canto algo diferente daquilo que ele era quando morria com aquele? Se antes Hernan temia que a arte do *málikai* morresse com ele, agora dezenas de horas de seus cantos estão gravados em fitas que podem ser escutadas por muitas gerações ainda por vir. Agora que os Wakuénai possuem um rico acervo de cantos rituais gravados, não seria mesmo concebível que um bom aparelho de som substituísse, para as novas gerações, a própria função do cantador?

Um Asuriní (Pará) que não aprendeu a realizar a “celebração dos mortos” lamenta não ter nenhum registro de seu pai, o último que sabia realizá-la: “Eu não gravei meu pai. Agora eu quero escutá-lo e não posso. [...] Eles gravaram meu pai, mas perderam a fita”. Outro Asuriní acrescenta: “Faz tempo que eu queria ver televisão, ver como ela é. Você pode filmar nossos cantos, para que nossas crianças vejam como eram nossas cerimônias quando morrermos” (depoimentos, in: Müller; Valadão, 1997). O

líder Waiãpi também declara o potencial preservador da televisão: “Quando eu morrer, meus netos me verão na televisão. Eu não tive as imagens dos meus avós. Agora os jovens verão os velhos na TV, para aprender” (Carelli; Gallois, 1990). O Ashaninka (Peru) Issac Pinhanta, imagina: “Daqui a 50 anos [...] vai ser muito bom a gente ver a imagem dos nossos velhos que morreram há muito tempo. Imagine ver a imagem de um velho contando uma história de maneira tradicional daqui a 60 anos” (cf. Fontes, 2004). A idéia de que o som e a imagem de uma pessoa sobreviverão à sua morte é o fato novo aqui, envolvendo a materialização, em objetos técnicos autônomos e acessíveis a qualquer um, de capacidades e habilidades antes restritas a indivíduos específicos, geralmente xamãs.

Kokrenum, líder Parkatêjê (Pará), comemora o fato de que o registro de suas danças em vídeo permitirá aos seus descendentes aprendê-las: “Aquele que quiser aprender a cantar como eu, ele olha a TV e sabe o que fazer” (cf. Gallois; Carelli, 1995, p. 241; Carelli, 1988). O mesmo princípio se observa entre os Tuyuka (Amazonas), que, preocupados em garantir a continuação de práticas rituais tradicionais e ensiná-las às novas gerações, passaram a registrar suas músicas: “Assim, todos poderão aprender as seqüências musicais que compõem os rituais de acordo com os ensinamentos dos bayas [cantores]” (Cabalzar; Cabalzar; Macedo, 2000). Entre os Desana (Amazonas e Colômbia), um xamã compara a dificuldade de aprender os encantamentos pelo método tradicional com a facilidade que a antropóloga encontra para aprendê-los com suas técnicas e tecnologias: “Para você, com seu gravador e seus cadernos, é fácil aprender esse encantamento. Para mim foi muito difícil. Eu tive que jejuar e ficar acordado uma noite inteira para aprendê-lo” (cf. Buchillet, 1992, p. 214). Entre os Suyá (Mato Grosso), são os cantores rituais que vêm suas estadias nos mundos sobrenaturais para o aprendizado de canções dos espíritos da floresta serem substituídas pelas viagens a centros urbanos de jovens portando gravadores (cf. Seeger, 1987, p. 57-9). Viveiros de Castro (1986, p. 62), que havia gravado diversos depoimentos de um dos homens mais velhos da aldeia, “querido e respeitado por todos”, ouviu de uma moça Araweté (Pará), que quando os velhos da aldeia morressem, as crianças teriam de recorrer a ele para aprender os nomes e as estórias dos antigos, “pois afinal eu era agora um [...] verdadeiro sábio, que ouvira, escrevera e sabia aquilo tudo”. Esse mesmo antropólogo teve a sua escrita comparada ao treinamento dos xamãs mediante a intoxicação por tabaco (cf. Viveiros de Castro, 1986, p. 79; 2004, p. 5-6), fato análogo à comparação, por um líder

ritual Wakuénai, da escrita e do gravador de Hill (1998, p. 4-6) aos poderes xamânicos de seu irmão.

Em todos esses casos, o que se observa é menos de uma desqualificação do trabalho especializado, do que uma redistribuição tecnológica de qualificações e especializações; não uma *substituição* de seres humanos e suas funções pelas máquinas, mas sim uma *transformação* deles por elas. Quando uma máquina pode substituir um xamã, o que vemos não é a eliminação do xamanismo mas sim a sua migração para outro lugar – o surgimento de novas técnicas do êxtase e de um novo *axis mundi*. Tudo indica que se trata de uma transformação mútua, um duplo devir no qual tanto o xamanismo quanto as máquinas se transformam: aquele se externalizando e se distribuindo em mecanismos automáticos acessíveis a não-xamãs; estas assumindo funções e capacidades xamânicas que os brancos parecem ainda ignorar.

### **Um novo *axis mundi***

Por todo o mundo, as pessoas estão vendo esses vídeos que fazemos sobre nós mesmos. [...] Esses vídeos serão vistos em todos os países. [...] Daqui nossos vídeos são mandados para longe, para as terras dos brancos, para que nossos parentes (brancos) possam ver como realmente somos [...] Todos vocês em todos os países que vêem os filmes que eu faço podem, assim, conhecer nossa cultura.  
Mokuka, *videomaker* Kayapó. In: Turner, 1993, p. 91

Segundo Beth A. Conklin (1997, p. 718; cf. Turner, 1993, p. 82), foi nas décadas de 70 e 80 que a disseminação das tecnologias de comunicação, em especial os eletrônicos compactos, portáteis e movidos a bateria, ofereceu novos meios de auto-representação e possibilitou aos povos nativos da Amazônia a participação, pela primeira vez, na produção das imagens e informações sobre si mesmos que circulam além de suas comunidades. O líder indígena Ailton Krenak também conta que foi a partir dos anos 70 que as tecnologias de comunicação permitiram a troca de experiências dos índios entre si e com a sociedade envolvente, possibilitando “a emergência de uma verdadeira voz indígena” (cf. Conklin, 1997, p. 717). Além de mudar a maneira como os índios vêem a si mesmos, a tecnologia vem mudando radicalmente também a dinâmica da política interétnica, ao facilitar a cooperação entre índios e fontes longínquas de apoio e financiamento, geralmente internacionais (cf. Conklin, 1997, p. 720). Circulando pelas arenas de diálogo intercultural, ativistas



indígenas encontraram sistemas de valores e tecnologias de representação ocidentais que lhes ofereceram novas perspectivas sobre suas próprias culturas e novos meios de comunicar suas preocupações a estrangeiros influentes (cf. Conklin, 1997, p. 712).

Segundo Turner (1993, p. 82; cf. Ginsburg, 2002), o uso ativo do vídeo por grupos indígenas para seus próprios objetivos se observou principalmente entre os aborígenes australianos, os Inuit canadenses e os índios da região amazônica, sendo que dentre estes últimos ele destaca os Kayapó (Mato Grosso e Pará). Os Kayapó são, de fato, um caso à parte no uso indígena do vídeo, pela habilidade com que fizeram rapidamente a transição do vídeo como um “meio de gravar os eventos” para “um evento a ser gravado” (Turner, 1993, p. 86-8). Conklin nota que, desde 1989, a mídia global vem disseminando inúmeras fotos dos *cameramen* Kayapó em ação, “magnificamente vestidos com cocares, pintura corporal, braceletes com penas e brincos”, e que se eles fossem filmados com as roupas de branco que efetivamente usam no cotidiano, seriam provavelmente privados de sua força simbólica e de seu apelo midiático (1997, p. 715-6).

A partir de sua experiência com o programa Vídeo nas Aldeias,<sup>5</sup> Gallois e Carelli (1995, p. 207) observaram que os índios utilizam o vídeo principalmente de duas maneiras: para preservar manifestações culturais próprias a cada etnia, selecionando aquelas que se deseja transmitir às futuras gerações e difundir entre aldeias e povos diferentes; e para testemunhar e divulgar ações empreendidas por cada comunidade na recuperação de seus direitos territoriais e na imposição de suas reivindicações. Poderíamos dizer que o uso preservativo do vídeo teria uma orientação mais interna e reprodutiva, ao passo que o uso testemunhal teria uma orientação mais externa e transformativa. No entanto, em ambos os casos, confirma-se a distribuição tecnológica do xamanismo: como uma espécie de novo *axis mundi* a partir do qual o cosmos e seus elementos normalmente invisíveis podem ser conhecidos e controlados, a câmera assumiria, nesse novo contexto, a função de produzir o ponto de vista, diríamos, do

---

5 O projeto Vídeo nas Aldeias – que se iniciou em 1987, fez parte do Centro de Trabalho Indigenista (São Paulo) até 2000 e depois tornou-se uma ONG sediada em Recife (cf. Fontes, 2004) –, foi idealizado no contexto do movimento de reafirmação étnica dos povos indígenas do Brasil nas últimas décadas, e concebido como um programa de “intervenção direta” (Gallois; Carelli, 1995, p. 206). O objetivo conceitual do projeto é “promover o encontro do índio com a sua imagem” (Carelli [s.d.]), o que deveria levantar a questão: de onde vem a necessidade de “promover” esse “encontro” senão do fato de que atualmente a “imagem que importa” do índio não é aquela que lhe é acessível pela sua própria perspectiva, tampouco aquela que lhe é proporcionada pelo perspectivismo tradicional de seus xamãs, mas sim a perspectiva da máquina do branco? É instrutivo ver Waiwai, líder Waiãpi e já habituado à televisão, convidando um Zo'e (Pará) confuso e aparentemente ainda inexperiente com relação à perspectiva da máquina para “olhar as nossas imagens (cf. Carelli; Gallois, 1993).

“outro que importa”. Vale notar que “o outro que importa” não precisa ser necessariamente o branco, o importante sendo não o *ser* ou o *sujeito* que ocupa uma dada perspectiva (o branco em si), mas sim a *perspectiva* que o constitui enquanto realidade em cada caso:<sup>6</sup> o branco como aquele que, em função de certos eventos míticos, ocupa uma perspectiva privilegiada.

É assim que entendo o fato de uma mulher Asuriní dizer que “ia comprar uma televisão só para pegar a cultura da gente mesmo” (cf. Müller; Valadão, 1997). Se, como diz outra mulher Asuriní apontando para a câmera (que ela define como “aquilo que captura nossa alma e a guarda no interior”), “o branco coloca nossa imagem aí dentro”, então é da perspectiva da máquina que agora o índio procura retomar o poder sobre sua própria imagem<sup>7</sup>. Turner conta o caso de um jovem líder Kayapó que, em dezembro de 1991, solicitou-lhe a filmagem da criação de uma nova aldeia sob sua liderança (1993, p. 101). Chegando na nova aldeia, o *cameraman* enviado por Turner foi orientado a filmar diversas encenações dos aspectos da vida da aldeia que os Kayapó achavam adequados à boa comunidade que pretendiam representar. Segundo Turner, eram os Kayapó representando eles mesmos para si mesmos, não apenas como gravação passiva ou reflexão de fatos já existentes, mas sim com uma “função performativa”, como “algo que ajuda a estabelecer os fatos que ela grava”:

Atos e eventos políticos que na vida política normal dos Kayapó permaneceriam relativamente contingentes e reversíveis, afirmações ou reivindicações subjetivas de um indivíduo ou grupo que permaneceriam abertas a desafios de outros grupos com objetivos ou interpretações diferentes (por exemplo, um jovem líder que reivindica autoridade máxima) podem ser expressos em vídeo na forma de realidades objetivas e públicas. (Turner, 1993, p. 101)

6 Na fórmula de Deleuze (1991, p. 36): “será sujeito aquele que [...] que se instalar no ponto de vista”; e na de Viveiros de Castro (2001, p. 8): “toda posição de realidade especifica um ponto de vista, e [...] todo ponto de vista especifica um sujeito – nessa ordem”.

7 Vale citar longamente Viveiros de Castro (2008, p. 43-4) pela clareza e precisão da formulação: “À medida que a economia capitalista vai incorporando a imagem diretamente como mercadoria, na medida em que é o conhecimento e o signo que se tornam mercadoria, em que o fluxo do capital passa a investir a imagem de uma maneira e com uma violência inauditas, não há dúvida de que a tecnologia de imagem passa a ser estratégica do ponto de vista político-econômico para os povos indígenas. Não são mais apenas as terras indígenas que são cobiçadas, mas também o simulacro fantasmático dessas terras: as imagens que elas projetam, o conhecimento suposto que representam – o imaterial, o incorporal. Na medida em que o incorporal começa a ser maciçamente capitalizado, as tecnologias de produção da imagem se tornam tecnologias cruciais para os índios dominarem, tanto quanto o eram as tecnologias agrícolas, as tecnologias de transporte, etc. Então [...] o que está em questão hoje é a capacidade de os índios controlarem as condições técnicas de produção e reprodução da própria imagem. É a identidade na era de sua reprodutibilidade técnica”.

O vídeo estaria sendo usado pelos Kayapó (mas não apenas por eles), segundo Turner, como um meio de conferir a atos privados e contingentes o caráter de fatos públicos instituídos (1993, p. 102). Tal tentativa de investir esses eventos de uma realidade mais potente e simétrica à dos eventos políticos dos brancos não é de forma alguma exclusiva aos Kayapó, e é o resultado de uma percepção, pelos índios, de que o ponto de vista “que importa” – i.e., o ponto de vista a partir do qual os fatos ganham realidade – na sua nova situação histórica pós-contato é aquele que se alcança através das máquinas dos brancos. O fato de muitas gravações serem feitas pelos índios para eles mesmos não compromete em nada, portanto, a sua função perspectivista, qual seja: ver-se do ponto de vista do “outro que importa” e assim participar de seu poder concretizador.

O célebre caso dos Nambikwara (Mato Grosso e Rondônia) é paradigmático. Assistindo à gravação de um ritual de iniciação feminino que haviam acabado de realizar, eles não aprovaram o resultado, julgando estarem excessivamente vestidos e muito pouco pintados. Resolveram então realizar o ritual inteiro novamente para a câmera, só que dessa vez com menos roupa e mais pinturas corporais e, assistindo a essa segunda gravação, finalmente aprovaram o resultado, considerado “mais autêntico” (cf. Conklin, 1997, p. 719). O caso, ocorrido em 1987, foi apresentado em Carelli (1996) como “o encontro dos Nambikwara com a sua imagem”, sinal de que antes dele havia, justamente, um “desencontro”. O fato de que, nesse segundo *take*, os Nambikwara ainda vestiam *shorts* (apenas um pouco menores), motivou Vilaça (2000, p. 57-8) a interpretar esse como mais um exemplo de “dupla identidade” xamânica – branca e indígena, muitas vezes ao mesmo tempo – desenvolvida por muitos ameríndios após o contato com o branco. Mas seria o caso de acrescentar que essa “dupla identidade” dos índios só se explicitou quando o vídeo lhes permitiu ver a si mesmos da “perspectiva que importa”, aquela produzida pelas máquinas.

### Reencontros?

O reencontro entre índios e brancos só se pode fazer nos termos  
de uma necessária aliança entre parceiros igualmente  
diferentes, de modo a podermos, juntos, deslocar o  
desequilíbrio perpétuo do mundo um pouco mais para a frente,  
adiando assim o seu fim.  
(Viveiros de Castro, 2000b, p. 8)

Segundo Viveiros de Castro, os Araweté conhecem os brancos há muito tempo e também utilizam há muito tempo machados e facões de ferro, que pegavam em roças abandonadas de brancos da região (1992a, p. 24). Existe inclusive, na mitologia deles, um espírito celeste chamado “Pajé dos Brancos”. A rapidez com que os Araweté adotaram toda uma parafernália tecnológica e simbólica dos brancos e a maneira como essa adoção gerou um “complexo de dependência-hipersolicitação-consumo ritual de bens e serviços ‘brancos’” são atribuídos, pelo antropólogo, a um certo “mimetismo entusiasmado” de tudo o que vem deste mundo. Refletindo sobre essa atração do índio pelo branco, o antropólogo mostra que o “utilitarismo banal” implicado no argumento da superioridade técnica dos implementos europeus não é inteiramente falso, mas é insuficiente, pois se “ser como os brancos” é um valor disputado no mercado simbólico indígena, são sobretudo os signos dos poderes da exterioridade que se busca “capturar, incorporar e fazer circular” (Viveiros de Castro, 2002, p. 222-4). Mais do que reconhecimento da “superioridade tecnológica” dos estrangeiros, mais do que “coincidência fortuita” de conteúdos entre a mitologia nativa e alguns aspectos da sociedade invasora, há uma postura mais fundamental implicada nessa atitude generalizada do ameríndio para com o estrangeiro, na qual “afinidade relacional”, e não “identidade substancial”, é o valor a ser afirmado (Viveiros de Castro, 2002, p. 206).

Acompanhando o argumento de Viveiros de Castro, entre os Araweté “o Devir é anterior ao Ser e a ele insubmisso”, e se eles se deixam capturar no sistema de comunicação vigente entre índios e brancos, é a fim de conseguir o que querem (1986, p. 28; 1992a, p. 156; 2002, p. 211, 213-4, 224). Assim, a atração dos Araweté pelos brancos e seus objetos não indicaria uma “perda” de sua cultura, mas, muito pelo contrário, “um movimento e um momento essenciais” dela de elaborar e domesticar a situação histórica em que se encontram (Viveiros de Castro, 1992a, p. 159). O fato de nem todos os brancos serem domesticáveis é apenas um dos obstáculos a esse movimento. Outros são os imperativos econômico e ecológico (que envolvem negociações duvidosas com madeireiras), o desenvolvimento de novos padrões de subsistência e o precário domínio de conceitos e aspectos fundamentais da cultura envolvente (dinheiro, Estado, propriedade, costumes sexuais, divisão do trabalho, miséria, dominação) (Viveiros de Castro, 1992a, p. 166). Talvez a melhor síntese da situação dos Araweté frente ao branco seja a seguinte anotação do antropólogo em seu diário de campo:

Essa exuberância voraz Araweté, essa ‘expansividade predatória’ que os faz querer tudo dos brancos, o tempo todo [...] me fazem pensar que eles (os Araweté) têm nos dentes uma presa bem maior do que podem engolir, e não descobriram isso ainda (Viveiros de Castro, 1986, p. 76 nota 30; sublinhado no original).

Se, como vimos, o problema da origem dos brancos já foi mitologicamente resolvido “desde antes do começo do mundo”, o problema “simétrico e inverso” do destino dos índios ainda permanece aberto (Viveiros de Castro, 2000b, p. 3). Seria realmente possível manter uma diferença produtiva e positiva entre brancos e índios? “Utilizar a potência tecnológica dos brancos [...] sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância?” (Viveiros de Castro, 2000b, p. 3) Ou estamos fadados a uma concepção negativa da diferença entre brancos ou índios – o desejo ameríndio de tornar-se branco “à moda da casa”, processo produtivo de auto-diferenciação do devir, dando lugar ao medo de “deixar de ser índio”, escolha drástica entre dois modos de ser excludentes?

Encerro este texto com a dúvida de Viveiros de Castro sobre o futuro dos Araweté por considerar que é a mesma dúvida que se coloca, não apenas para os índios em geral, mas também, e de uma maneira complementar, para os brancos com quem eles agora têm de lidar. Seria preciso aprender a ouvir os mitos indígenas e as revelações de seus xamãs quando vinculam uma habilidade mortífera dos brancos ao seu espantoso desenvolvimento tecnocientífico e econômico. Seria preciso notar que a atração indígena pelo branco e suas máquinas é, mais do que a busca pela satisfação de qualquer carência objetiva ou falta subjetiva, um esforço contínuo para “encontrar sempre o bom ponto de vista, ou sobretudo o melhor” (Deleuze, 1991, p. 39), um esforço para manter a relação (entendida como síntese disjuntiva) e adiar indefinidamente o seu fim<sup>8</sup>. Seria preciso levar a sério, portanto, as idéias indígenas de que o encontro histórico entre brancos e índios não passa da atualização de um desencontro mítico, e de que tal desencontro só será revertido quando as diferenças entre índios e brancos deixarem de funcionar na lógica excludente do “ou” e assumirem a sua plena positividade como devir: índios que domesticam brancos, brancos que se indianizam, uma nova máquina social se formando pelo seu próprio funcionamento desejante.

8 “A ‘arte de viver’ indígena, no sentido filosoficamente denso da expressão, é uma arte das distâncias – relação pela diferença, relação como diferença, síntese disjuntiva. Os índios são deleuzianos” (Viveiros de Castro, 2006a).

**Pedro Peixoto Ferreira**

Doutor em Ciências Sociais (IFCH-UNICAMP)

Departamento de Sociologia, IFCH-UNICAMP

[ppf75@yahoo.com.br](mailto:ppf75@yahoo.com.br)

**Abstract:** This paper is a theoretical reflection upon the mythic and shamanic implications, for Amerindians as well as for the "Whites" with whom they are in relation, of the modern technologies associated with the "White man". It is based on a bibliographic and videographic survey about the subject, comprising the issue of contact with the Whites in many different Indian groups of South America. The paper develops the ethnographically grounded ideas of a return of mythic time through the historical encounter of Whites and Indians, and of a technologically distributed shamanism in modern machines. Starting with the misencounter between Whites and Indians which resulted from their historical encounter, the paper arrives at their possible reencounter in the key of a double becoming.

**Keywords:** myth; technology; shamanism; mythic time; Whites and Indians.

**Referências bibliográficas**

- ALBERT, Bruce. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico*, v. 89, p. 151-189, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Cosmologias do contato no Norte-Amazônico". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002a, p. 9-21.
- \_\_\_\_\_. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002b, p. 239-274.
- BUCHILLET, Dominique. "Nobody is there to hear: Desana therapeutic incantations". In: Langdon, E.J.M.; Baer, G. (Eds.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992, p. 211-230.
- \_\_\_\_\_. "Contas de vidro, enfeites de branco e "potes de malária": epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 113-142.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CABALZAR, Flora; CABALZAR, Aluizio; MACEDO, Valéria. "Mestres de canto e dança Tuyuka promovem encontro na fronteira entre Colômbia e Brasil". In: *Instituto Socioambiental*, 12 de setembro de 2000. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=919>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.



- CHERNELA, Janet M. "Righting history in the Northwest Amazon". In: Hill, J. (Ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 35-49.
- CONKLIN, Beth A. "Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism". *American Ethnologist*, v. 24, n.4, p. 711-737, 1997.
- CROCKER, Jon C. *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985. 380 p.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o Barroco*. Tradução de Luiz B.L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991. 212 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976. 511 p.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 191 p.
- \_\_\_\_\_. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés; Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 559 p.
- ERIKSON, Philippe. "Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre a auto-representação Matis". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 179-204.
- ERTLE-WAHLEN, Brigitte. "Sobre as causas de movimentos messiânicos em populações tribais". *Revista de Antropologia*, v. 17/20, p. 1-16, 1972.
- FERREIRA, Pedro P. "Os xamãs e as máquinas". In: *Alegrear*, n. 2, 2005. Disponível em: <<http://www.alegrear.com.br/02/02pedro.pdf>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. *Música eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase*. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2006.
- FONTES, Cristiane. "O olhar indígena em cartaz no Rio de Janeiro". In: *Instituto Socioambiental*, 19 de abril de 2004. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=1717>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- GALLOIS, Dominique T. "O discurso Waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno". *Revista de Antropologia*, v. 30/32, p. 457-467, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiãpi". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 205-237.
- GALLOIS, Dominique T.; CARELLI, Vincent. "Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo". *Revista de Antropologia*, v. 38, n. 1, p. 205-259, 1995.
- GELL, Alfred. "The technology of enchantment and the enchantment of technology". In: Coote J.; Shelton A. (Eds.). *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 40-63.
- \_\_\_\_\_. *Art and agency: an Anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998. 271 p.
- GINSBURG, Faye. "Mediating culture: indigenous media, ethnographic film, and the production of identity". In: Askew K.; Wilk R.R. (Eds.). *The Anthropology of media: a reader*. Massachusetts: Blackwell, 2002, p. 210-235.
- HILL, Jonathan D. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: The University of Arizona Press, 1998. 245 p.
- HOWARD, Catherine V. "A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 25-60.

- HUGH-JONES, Stephen. "The gun and the bow: myths of white men and Indians". *L'Homme*, n. 106-107, p. 138-154, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors". In: Thomas N.; Humphrey C. (Eds.). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, p. 32-75.
- IRELAND, Emilienne. "Cerebral savage: the white man as symbol of cleverness and savagery". In: Waurá myth. In: Hill, J. (Ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 157-173.
- OVERING, Joanna. "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man*, v. 25, n. 4, p. 602-619, 1990.
- \_\_\_\_\_. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, v. 34, p. 7-33, 1991.
- RENAULT-LESCURE, Odile. "As palavras e as coisas do contato: os neologismos Kali'na (Guiana Francesa)". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 85-112.
- ROE, Peter G. "The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the whiteman and the Incas in myth, legend, and history". In: Hill, J. (Ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 106-135.
- SEEGER, Anthony. *Why Suyá sing: a musical Anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 147 p.
- SULLIVAN, Lawrence E. *Icanchu's drum: an orientation to meaning in South American religions*. New York: Macmillan, 1988. 1003 p.
- TURNER, Terence. "Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representations of contact with Western society". In: Hill, J. (Ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 235-281.
- \_\_\_\_\_. "Imagens desafiantes: a apropriação Kayapó do vídeo". *Revista de Antropologia*, v. 36, p. 81-121, 1993.
- VAN VELTHEM, Lúcia H. "Feito por inimigos: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 61-83.
- VILAÇA, Aparecida. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté". *Revista de Antropologia*, v. 27/28, p. 55-89, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. 744 p.
- \_\_\_\_\_. *Araweté: o povo do Ipixuna*. São Paulo: CEDI, 1992a. 192 p.
- \_\_\_\_\_. "O campo na selva, visto da praia". *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 170-190, 1992b.
- \_\_\_\_\_. "A chegada dos brancos: a história em outros termos". In: *Instituto Socioambiental*, outubro de 2000a. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/introducao>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. "Os termos da outra história". In: *Instituto Socioambiental*, 2000b. <[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/Os\\_termos\\_da\\_outra\\_historia.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/Os_termos_da_outra_historia.pdf)>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. "A propriedade do conceito". Texto apresentado no 25º Encontro Anual da ANPOCS. ST23 – Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena), 2001.

- \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002. 551 p.
- \_\_\_\_\_. "The forest of mirrors: a few notes on the ontology of Amazonian spirits". In: *AmaZone*, 2004, <[http://amazone.wikia.com/wiki/The\\_Forest\\_of\\_Mirrors](http://amazone.wikia.com/wiki/The_Forest_of_Mirrors)>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. "Uma figura de humano pode estar ocultando uma afecção-jaguar". In: *Multitudes* 24, 2006a. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/Uma-figura-de-humano-pode-estar>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. "No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é". In: *Instituto Socioambiental*, 2006b. Disponível em: <[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. "A identidade na era de sua reprodutibilidade técnica (entrevista a Eduardo Viveiros de Castro)". *Nada*, n. 11, p. 34-51, 2008.
- WRIGHT, Robin M. "Prophetic traditions among the Baniwa and other Arawakan peoples of the Northwest Amazon". Paper presented to the *International Conference on Comparative Arawakan Histories*. Panamá, May 23-28, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Ialanawinai: O branco na história e mito Baniwa". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 431-468.

### Referências videográficas

- CARELLI, Vincent. *Pemp*. VHS:26'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A festa da Moça*. VHS:18'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Video nas Aldeias*. VHS. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, [s.d.].
- CARELLI, Vincent; GALLOIS, Dominique T. *O Espírito da TV*. VHS:18'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A Arca dos Zo'é*. VHS:22'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1993.
- DUWE, Eduardo. *Homens, máquinas e deuses*. DVD:48'. São Paulo, 2008.
- MÜLLER, Regina P.; VALADÃO, Virgínia. *Morayngava*. VHS:16'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista/Unicamp, 1997.

Recebido em 29/06/2009

Aceito para publicação em 10/07/2009