



Ritual de cura para salvar um menino no ventre: mundos em guerra e a cosmovisão Jarawara em “O espírito aboni das coisas”, de Itamar Vieira Junior

Adriana Cristina Aguiar Rodrigues

Universidade Federal do Amazonas, Manaus (AM), Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2192-9981>

E-mail: adrianaaguiar@ufam.edu.br

Djorkaeff Sousa da Silva

Universidade Federal do Amazonas, Manaus (AM), Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2509-5065>

E-mail: djorkaeff.silva@ufam.edu.br

RESUMO

No sudoeste do estado do Amazonas, entre os rios Juruá e Purus, habita uma etnia da família linguística Arawá quase totalmente invisibilizada entre a população brasileira: os Jarawara. Em sua cosmovisão, o mundo, organizado entre quatro espaços distintos (terra, água, abaixo da terra e céu), é tecido, de forma abstrata e concreta, pela coexistência de todos os seres: humanos, animais, plantas, árvores, espíritos (*inamati*) e bichos (*yama*). Esse mundo animista, na concepção Jarawara, apresenta-se constantemente como perigoso e em guerra, razão pela qual é preciso estabelecer laços com os espíritos (Maizza, 2009; 2012). É justamente da cultura desse povo que Itamar Vieira se alimenta em uma das narrativas que compõe o seu livro *Doramar ou a Odisseia*. Trata-se do conto “O espírito aboni das coisas”, no qual o leitor acompanha a saga do guerreiro Tokowisa pela floresta e pelas águas amazônicas, a fim de encontrar um objeto (*abatosi*) que, manipulado pelo xamã da aldeia, seja capaz de salvar sua esposa e seu filho (ainda no ventre) de um feitiço lançado pelo líder espiritual da aldeia rival, contra a qual estão em guerra. Tomando essa narrativa, nosso objetivo neste texto é articular uma análise Ecocrítica do conto, apropriando-nos de aspectos que caracterizam o seu enredo e suas personagens para tecermos correlações entre a cosmovisão Jarawara (as relações em um mundo constantemente perigoso, em guerra) e os modos como o escritor baiano elabora sua ficção.

PALAVRAS-CHAVE: Jarawara; Amazônia; Guerras; Itamar Vieira Junior.



Healing Ritual to Save a Boy in the Womb: Worlds at War and the Jarawara Worldview in “The Aboni Spirit Of Things”, by Itamar Vieira Junior

ABSTRACT

In the southwest of the state of Amazonas, between the *Juruá* and *Purus* rivers, there lives an ethnic group from the *Arawá* linguistic family that is almost completely invisible among the Brazilian population: the *Jarawara*. In their worldview, the world, organized between four distinct spaces (earth, water, below the earth, and sky), is woven, in an abstract and concrete way, from the coexistence of all beings: humans, animals, plants, trees, spirits (*inamati*) and animals (*yama*). This animistic world, in the *Jarawara* conception, constantly presents itself as dangerous and at war, which is why it is necessary to establish ties with the spirits (Maizza, 2009; 2012). It is precisely the culture of these people that Itamar Vieira draws on in one of the narratives that make up his book *Doramam ou a Odisseia*. This is the short story “The aboni spirit of things”, in which the reader follows the saga of the warrior Tokowisa through the forest and the Amazon waters, in order to find an object (*abotosi*) that, manipulated by the village shaman, is capable of saving his wife and son (still in the womb) from a spell cast by the spiritual leader of the rival village, against which they are at war. Our objective in this text is to carry out an Ecocritical analysis of the story, appropriating aspects that characterize its plot and characters to weave correlations between the *Jarawara* worldview (relations in a constantly dangerous world, at war) and the ways in which the Bahian writer prepares his fiction.

KEYWORDS: *Jarawara*; Amazon; Wars; Itamar Vieira Junior.

1. Introdução

Doramam ou a Odisseia (2021) percorre temáticas variadas que ressurgem em obras de Itamar Vieira Junior. O livro, sobre o qual nos debruçaremos aqui, empurra-nos, desde seu título, para o tema clássico explorado por Homero em sua epopeia: de modo mais aparente, a representação da viagem, dos deslocamentos, das travessias. Se, para Ulisses, a viagem implica o retorno a Ítaca e a retomada da casa invadida, para as personagens que protagonizam as narrativas de Itamar, a busca pela casa, ainda que de modo metafórico, permanece atual. Perseguindo esse ideal de busca pela casa, muitas dessas personagens do tempo presente – despojadas, desterritorializadas – percorrem, por terra ou pelas águas, os caminhos à procura de uma morada de onde foram sequestradas. Outras personagens, ainda que cheguem à casa, não encontram nela o sossego e a segurança. Pelo contrário, a terra, a casa e a morada indiciam, em vários contos, um constante perigo e risco de invasão e expropriação.

O tema do deslocamento, pano de fundo que atravessa as narrativas, está também representado em “O espírito aboni das coisas”. Desde seu início, esse conto nos faz embarcar com Tokowisa em uma canoa, para, na odisseia do herói pela floresta e pelas águas amazônicas, refletirmos sobre temas, como a vida, a morte e a relação dos humanos com a natureza. Tal deslocamento surge de uma necessidade vital: o guerreiro da etnia Jarawara deve encontrar em terras longínquas a palmeira de *abotosi*, imperativa para o ritual de contrafeitiço que o xamã realizará para libertar o corpo de Yanici, esposa de Tokowisa, do feitiço que o líder espiritual da aldeia rival Yawa lançou sobre ele, mas que acabou por recair sobre a mulher grávida. Ao encarar esta situação, o xamã teme que o espírito (*aboni*) da mulher seja raptado pelos *inamati bote*, espíritos que habitam o espaço subterrâneo.

É esta ameaça que explica as razões extremas pelas quais Tokowisa, sozinho, embarca em sua canoa, carregando consigo seu remo *koyari*, arco e flecha, zarabatana e penas, pronto para sua jornada, pronto para a guerra. Ao longo do percurso, ele, de fato, encontra a *abatosi*, mas, ao se preparar para retornar, é capturado pelos Yawa. A partir de então, não teme pelo seu fim, posto que é guerreiro e carrega consigo a confiança de que será salvo por sua aldeia. E se não o for, tem a certeza da vingança, pois seus irmãos também são guerreiros. Tokowisa teme apenas uma coisa: o fato de não conseguir entregar a *abatosi* para salvar Yanici e seu filho.

Enquanto dorme, já na condição de prisioneiro, o herói tem um sonho inquietante com a esposa. É então despertado por um pio de um araçari-de-bico-branco *howaraka*. No entanto, este não se parece com nenhum dos araçaris que Tokowisa já tenha visto. De pelos brancos e olhos vermelhos, tem a aparência da *yama*, com quem sonhara antes de sua viagem e que havia indicado o local onde poderia encontrar a *abatosi*. Interpretando o aspecto místico na forma deste araçari *howaraka*, o herói é conduzido à fuga, enquanto toda a aldeia Yawa repousa em profundo sono, como numa espécie de feitiço. Entretanto, a *yama* toma a frente e pousa na canoa, enquanto Tokowisa sente seu cheiro e entende que ali finda sua jornada. Ele empurra, então, a canoa com a *abatosi* e deixa que o araçari *howaraka* a guie até a sua casa *yobe*, onde é recebida por Neme, filha de Tokowisa. Esta, por sua vez, convoca a aldeia para levar a *abatosi* até o xamã, que dá início ao ritual de cura de Yanici, garantindo também a vida daquele que está em seu ventre. Enquanto isso, os homens se dividem: uns para resgatar ou vingar o guerreiro Tokowisa; outros para permanecer na aldeia e proteger mulheres, crianças e anciãos. Recuperada, Yanici entoa, das margens do igarapé, o canto-súplica pelo regresso do esposo e pelo nascimento do filho. Se o pai regressar, encontrará o pequeno guerreiro bebendo do leite que jorra dos seios saudáveis da mãe, numa indicação de que o futuro da etnia está protegido.

Desse pequeno resumo que julgamos oportuno apresentar, chamam-nos à atenção alguns aspectos: sejam as relações entre humanos e humanos, sejam as relações entre humanos e não humanos; também nos intriga, desde a primeira leitura do conto, o léxico explorado por Vieira Junior. Ora, a introdução de vocábulos que à primeira vista soam como estrangeiros, de uma língua na qual não somos alfabetizados, provoca no leitor uma imprecisão interpretativa. Não obstante, consideramos que essa experiência pode estimular a uma busca por sentidos mais profundos da narrativa e, conseqüentemente, da cultura Jarawara, a partir, justamente, da exploração de termos como *Aboni*, *abatosi*, *yawa*, *inamati bote*, *koyari*, *howaraka*, *yama*, *yobe*. Vindo em nosso auxílio, é o próprio autor baiano que, quiçá contando com os desafios da diglossia imposta pelo conto, insere no final do livro uma nota: “Em ‘O espírito aboni das coisas’, palavras da língua Jarawara – uma das muitas etnias indígenas de nosso país – são transcritas e antecidas por seus significados em português” (Vieira Junior, 2021, p. 153). Além disso, sobre essa sonoridade ecoando no português brasileiro e impregnando a visão do leitor, o autor nos informa que ele foi beber no *Dicionário Jarawara-português*, de autoria de Alan Vogel. Assim, cientes da justaposição linguística num país paradoxalmente de muitas línguas e de uma só, compreendemos melhor a escolha crítica e anticolonizatória que permeia o livro e partimos para uma leitura Ecocrítica da narrativa (Buell, 2003; Garrard, 2006; Flys Junquera et al, 2010; Mendes, 2020), perscrutando no enredo a cosmovisão Jarawara.

2. O herói tokowisa e a coexistência Jarawara com o meio ambiente

Nas primeiras linhas de “O espírito aboni das coisas”, percebemos uma coexistência profunda das personagens indígenas com a natureza, referenciada como terra *wami*. O herói, por exemplo, é sujeito constituinte do que chamamos natureza, ou seja, ele não apenas “está” no ambiente que o cerca, ele “é” este ambiente, como se pode notar no seguinte fragmento:

Quando entra na floresta, não se distingue a força de uma árvore da força de Tokowisa. Não se distingue o espírito aboni de uma árvore do espírito aboni de Tokowisa. Não se distingue o espírito aboni de um caititu kobaya do espírito aboni de Tokowisa, nem o de um macaco-guariba dyico do espírito de Tokowisa. Todos os animais falam e indicam os caminhos das coisas. Tokowisa para, escuta o que a árvore diz. Agacha-se na beira do rio faha e escuta o que ele lhe diz. Olha para o céu neme para logo depois fechar os olhos e escutar o que a chuva faha lhe diz (Vieira Junior, 2021, p. 58).

Ocorre que, na cultura Jarawara, a natureza não é apenas uma entidade abstrata que designa tudo aquilo que não é ser humano através de um polo dicotômico. Pelo contrário, é vista como parte do humano, sua extensão. Como um corpo, diante do qual se deve estar atento a qualquer sinal de desequilíbrio para que se identifique qualquer irregularidade, assim é a vida dos sujeitos da floresta, que precisam estar atentos aos sinais que a terra *wami* lhes dá, a fim de preservar o conforto e a segurança, como nos permite entrever o narrador:

Tokowisa sobe o igarapé remando suave pelas águas calmas. Vê peixes aba e pássaros bani. Olha para o céu neme e escuta tudo. Tokowisa tem de prestar atenção no coração ati boti da floresta porque nenhum sinal pode escapar ao seu espírito aboni. Para encontrar a abatosi, Tokowisa tem de escutar tudo, tem de olhar tudo, tem de conhecer o movimento do vento boni, tem de ouvir o caminho das águas e os cantos dos pássaros bani no céu neme (Vieira Junior, 2021, p. 59).

Notemos que a razão de se sentir parte desta natureza advém de uma percepção fulcral: é da terra *wami* que Tokowisa extrai as condições para a vida. Portanto, ele é dependente da vida da terra *wami* e não há Tokowisa ou qualquer Jarawara sem ela. Diferentemente desse modo de ser (guerreado por discursos ultraneoliberais), a humanidade, na perspectiva de Krenak (2020), tem tendido a uma uniformização a partir de condições materiais que subtraem a cidadania dos sujeitos e os torna apenas consumidores. Nesses termos, tais sujeitos são considerados não a partir de sua produção, mas do consumo, posto que tudo é reduzido à mercadoria. Disso resulta que, alienados de/em seu trabalho, homens e mulheres tornam-se incapazes de enxergar a centralidade do meio ambiente para as suas condições materiais. Assim, tenderá a humanidade a práticas antiecológicas, pois precisando se afirmar apenas como consumidora, passa então a reproduzir a falsa distinção humano versus natureza, ocasionando o que Félix Guattari (1990) denomina *desequilíbrio ecológico*.

Esse distanciamento entre humanos e terra, essa dicotomia humano versus não humano, passa a ser fator essencial para uma perda paulatina de identidade em cada sujeito que se vê fora desta rede de relacionamento anímica. Uma vez que não há mais uma conexão com a terra, o indivíduo passa a estar deslocado de sentido e identidade, pois não há pertencimento, não há re-

lação com o meio que lhe garanta um sentido de ser e estar no mundo que o circunda. Contrária a essa prática, a cosmovisão de Tokowisa é constituída a partir da sua condição de dependência do meio, de modo que sua linguagem também é condicionada por esta relação. Aliás, na língua Jarawara, encontram-se em abundância expressões que designam e distinguem as formas mais circunstanciais dos fenômenos da natureza a que seus falantes são expostos, bem como seus nomes são dotados de significação natural dos eventos e elementos que os rodeiam (Maizza, 2012). A toponímia Jarawara reflete bem esta relação linguística com o meio, os espaços são nomeados de acordo com as características naturais daquele ambiente, mas também podem ser nomeados em relação com algum acontecimento histórico que tenha ocorrido com algum sujeito Jarawara (Maizza, 2012).

De tal modo, dado o paradoxo entre a cosmovisão Jarawara e as premissas do capitalismo, vemos em Tokowisa uma espécie de homem já quase extinto, por conta das mudanças mais radicais nas relações da humanidade e natureza que caracterizam os últimos séculos. Na contramão do sujeito moderno, Tokowisa possui espírito aboni e entende que tudo ao seu redor possui o mesmo espírito aboni que o seu: ele ouve, entende e respeita a terra *wami*. Ele é a natureza. Não obstante, esta natureza, no conto, não se encontra em seu estágio natural de equilíbrio. Na narrativa, é exposto um segundo ser, que não é, conforme a cosmovisão Jarawara, humano. Esta ausência de humanidade, uma vez entendido que o ser humano caminha junto com o ser natureza, é interpretada por Tokowisa pelo fato de esse ser, indicado como homem branco, não parecer ter espírito aboni, pois ele não se importa ou não reconhece o espírito aboni das árvores que derruba, dos animais que mata:

Tokowisa ouve estrondos que se parecem com o som da madeira que cospe fogo dos homens brancos. Estão matando o aboni das coisas, pensa. Tokowisa pode sentir clarões de luz vindo do interior da floresta. Tokowisa disse para o xamã que as árvores tremem de medo dos homens brancos que devoram a floresta. Tokowisa pode sentir o alvoroço na selva (Vieira Junior, 2021, p. 57).

Podemos pensar o cenário testemunhado por Tokowisa a partir de dois conceitos multidisciplinares: o de antropoceno e o de capitaloceno. As críticas mais contundentes em torno do corpo teórico do antropoceno se devem à sua proximidade conceitual ao *status quo* ideológico, isto é, à noção de individualidade e centralidade humana. Assim, o antropoceno, enquanto conceito, carregaria um sentido lexical que culpabiliza o indivíduo pelas mudanças geológicas, enquanto as questões sociais, como os modos de produção, seriam postas um degrau abaixo. De tal modo, alguns críticos (Klein, 2014; Haraway, 2016; Moore, 2022) concluem que, ao individualizar a culpa das crises ambientais, subtrai-se consideravelmente a culpa da estrutura que permite e muitas vezes obriga estes mesmos sujeitos a atuarem em práticas antiecológicas. Leva-se a crer em algum traço universal, quase natural, do ser humano enquanto espécie distinta e descolada da natureza, a guiar sua própria era geológica.

Soma-se a esta perspectiva uma herança primitiva do pensamento antropocêntrico, pelo qual se distingue o ser humano de todo o seu meio e o soergue a uma categoria de “espécie divina”. Conforme os argumentos dados por Mark Lynas (2012), notamos uma tomada de poder, em que o ser humano ocupa lugar de demiurgo, passando a caber a ele a manutenção e reprodução

da vida, bem como sua destruição. Isso posto, seríamos nós os criadores da vida, mas também seríamos seus destruidores. Seguindo esse argumento, a responsabilidade pelas mudanças climáticas gerais seria de todos e de todas, inclusive de Tokowisa.

Naomi Klein (2014) confronta esta perspectiva antropocêntrica catastrófica e generalizante, argumentando como o geral (a tendência sistemática ao acúmulo de capital) e o particular (a ideologia neoliberal) são frutos de um *modus operandi* capitalista de se viver. Em outras palavras, é inegável que a Terra e tudo que nela habita passam por uma nova era histórica e que o ser humano notoriamente tomou força geológica, mas é preciso entender o que habilitou e o que continua tornando possível essa força indiscriminada e avassaladora. Assim, passa-se a nomear esta nova era como capitaloceno.

Em “O espírito aboni das coisas”, o narrador nos coloca diante de situações que evidenciam o choque entre o modo de vida dos povos originários e o contexto capitalista. Embora saibamos que a aldeia Tabora está em guerra com a aldeia Yawa, a narrativa nos permite entrever que, mesmo inseridos em um cosmos encarado como perigoso para os Jarawara, estes povos, através de suas culturas, prezam pela manutenção da vida na terra, por seu equilíbrio. Por outro lado, as práticas predatórias praticadas pelos humanos brancos e testemunhadas no território sagrado da floresta é que se apresentam como clara ameaça a todos, humanos e não humanos:

Tokowisa não tem medo da guerra, nem dos homens da guerra, nem dos brancos. Tokowisa sabe que seu povo tem morrido porque os homens brancos querem levar os corpos das árvores. Tokowisa não tem certeza de que os brancos são humanos jarawara. Os homens brancos não temem a maldição reservada aos que desrespeitam a terra *wami* (Vieira Junior, 2021, p. 56).

Como dizíamos, os homens brancos descritos por Tokowisa aparentam não ser humanos porque carregam uma ecosofia diferente dos povos das florestas: apresentam-se desprovidos de senso de pertencimento à terra e sem relação alguma com ela, encarando-a como mercadoria. É importante se ter em relevo que esses sujeitos brancos carregam em si uma noção de sociedade bastante distinta daquela que Tokowisa conhece. Eles são definidos pela avidez pelo lucro e, ao enxergarem tudo como mercadoria, encharcam-se de uma ideologia que os coloca acima do mundo imaterial, ao ponto de buscarem explorar esse mundo até as últimas consequências. Isso implica a defesa de que devemos “subjugar a natureza, pressioná-la para nos entregar seus segredos, amarrá-la aos nossos serviços e fazê-la nossa escrava” (Bancon, 1999 citado por Boff, 1995, p. 25).

Vale destacar que essa parte da humanidade não pensa assim por ser má por natureza. Em outras palavras, as condições materiais, atreladas à ideologia individualizante do liberalismo econômico é que induz a pensar em si, em detrimento da comunidade ou da terra. Justamente por isso esses sujeitos brancos não se importam com o espírito aboni das coisas. O que observamos na literatura de Itamar é, então, esse desequilíbrio ecológico causado por um ser não natural daquele ecossistema: o homem branco carrega outra forma de vida, outro meio, outra relação com a natureza e por isso sua cosmovisão é tão distinta. A terra *wami*, para Tokowisa, tem um fim em si mesma; para o homem branco, é apenas um meio para um fim.

3. Mito jarawara revisitado, conhecimentos tradicionais e mundos em guerras na narrativa de Itamar

Tokowisa, insurgente pela falta de humanidade Jarawara no homem branco, não o teme porque tem em seu coração *ati boti* a fiel certeza de que a terra *wami* por ele se vingará. Aliás, a vingança é tema oportuno no conto de Itamar e na cultura desse povo originário. O mito de origem Jarawara, por exemplo, alude ao tema da guerra e somente através dela é possível conjeturar a possibilidade de vingança e de reparação, que faz parte da vida desse povo. Conforme Fabiana Maizza (2009; 2012), para os Jarawara, a guerra é uma realidade constante e permanece em todos os planos de existência, sendo, portanto, universal e contínua. Exatamente por conta da guerra universal, Maizza (2009) descreve que, para os Jarawara, o mundo é percebido e vivido como um espaço perigoso.

Em “O espírito aboni das coisas”, são apresentados três planos desta guerra contínua: Jarawara *versus* espíritos-velhos (*inamati bote*); Jarawara *versus* aldeia rival (Yawa); Jarawara *versus* brancos. Em que pese a abrangência totalizante da guerra, é a aldeia Tabora o único lugar onde é possível que se encontre relativa paz e segurança, haja vista que nem o céu *neme*, destino *post-mortem* Jarawara, seria um lugar de paz, como o narrador nos permite perceber: “Tokowisa partirá para o céu neme. Vai habitar o céu neme e encontrar todos que já partiram. As árvores mortas pelos brancos e os animais que comeu. Tokowisa viverá em guerra no céu neme, porque a guerra fez o homem da floresta” (Vieira Junior, 2021, p. 62). A relação predominante dos Jarawara e todos os seres vivos seria, de acordo com esta cosmovisão, a de guerra, e, também, de predação.

Todo inimigo Jarawara se configura na imagem de seu predador. Os Juma, por exemplo, são um povo muito presente nos mitos Jarawara. Conforme Maizza (2009; 2012), supõe-se que este povo seja um adversário mítico, uma espécie de arquétipo do inimigo. Ainda que exista uma etnia Juma do tronco Tupi, já quase extinta, esse povo, nas narrativas Jarawara, carrega aspectos mitológicos e uma relação muito próxima com a realidade deles. Ora, se toda relação dos sujeitos Jarawara nos territórios, para além de sua aldeia, é a relação da guerra e seu desfecho, a predação do derrotado, os Juma não seriam exceção neste simbolismo mitológico. Isso posto e considerando a relação lexicológica dos Jarawara na nomeação do mundo ao seu redor, admitimos que, no conto, o povo Yawa corresponde a essa relação dos Jarawara com os Juma. No *Dicionário Jarawara-português*, de Alan Vogel (2016), “*yawa*” pode significar tanto o povo inimigo quanto raiva e luto. Entendemos que os dois sentidos podem estar presentes na narrativa quando se interpretam os inimigos Yawa, uma vez que já abordamos a relação que carrega o léxico Jarawara na designação de espaços geográficos, além do que, no conto, o narrador relata que Yanici foi atingida por um feitiço do xamã Yawa, como represália pelos mortos em batalha contra a aldeia Tabora de Tokowisa:

Yanici foi surpreendida por um feitiço lançado por um xamã da aldeia que guerreia contra a aldeia de Tokowisa. O feitiço era para Tokowisa, mas foi Yanici que caiu de fraqueza, porque carrega o filho guerreiro. O xamã teme que o espírito aboni de Yanici seja raptado pelos *inamati bote*, que moram debaixo da terra. Os *inamati bote* foram invocados pelo xamã, que lançou o feitiço por vingança pelas perdas que tiveram na última batalha (Vieira Junior, 2021, p. 59).

Vale acrescentar, a partir de Maizza (2009; 2012), que a caça e a guerra não se distinguem para os Jarawara. Por esse princípio, o inimigo derrotado é visto como uma caça nesta cosmovisão, e é por esta razão que os Juma carregariam características antropofágicas. Assim como as presas obtidas em caçadas Jarawara têm como fim último a predação da vida, através do ato de se nutrir, a guerra também estaria ligada à caça através do seu simbolismo no ato de fazer do inimigo derrotado uma presa, como no rito pelo qual passa Tokowisa quando refém de seus inimigos na aldeia rival Yawa, um ritual cinagético que indicia a luta pela vida, a partir desta cultura, entre caça e caçador, vencedor e vencido. Vejamos que, consonante com o que foi debatido anteriormente a respeito da relação Jarawara com o mundo natural e seu contraste anímico com a concepção ocidental de superioridade humana, há no mundo Jarawara uma cadeia hierárquica de predação, em que o ser humano não está no topo, pois, enquanto este é predador de animais e plantas, é predado por “bichos” *yama*, que, por sua vez, são presas de espíritos-de-plantas. Há, portanto, um equilíbrio na função dos humanos em meio à natureza, tanto de soberania quanto de submissão. Logo, a guerra/caça, a partir do seu meio, lança as bases para seu sistema relacional com esta mesma natureza.

Admitindo que a guerra é a mola propulsora dos Jarawara, é preciso entender ainda que toda guerra é uma troca de agressões. Isso posto, para esse povo originário, não há dissociação entre agressão e vingança, uma vez que toda agressão é primordialmente um ato de vingança, não existindo agressão gratuita. A narrativa de Itamar mostra-nos o xamã Yawa agindo como agiu, motivado por vingança, em relação a uma agressão anterior cometida pelos Jarawara, que, por sua vez, também agiram presumivelmente por vingança, mantendo-se assim a constante da guerra na floresta. Tanto que o desfecho do conto não é representado pelo retorno do guerreiro à aldeia, mas pela busca por vingança/reparação, em razão do sequestro de Tokowisa. Em outras palavras, a guerra segue a lógica de vingança/reparação da floresta. Assim, a guerra espiritual que enfrenta Yanici também pode ser considerada a partir desse raciocínio, uma vez que segue padrões lógicos destes seres que compõem a cosmovisão Jarawara e que esta guerra é fruto de outra (a guerra entre a aldeia Tabora e a aldeia Yawa) e tanto os *inamati bote* que estão a atormentar a esposa de Tokowisa quanto os espíritos a que o xamã recorre para pedir auxílio compõem a hierarquia predatória citada anteriormente. Todos esses elementos fazem parte do sistema natural e universal de guerra da cultura Jarawara.

Há ainda outra faceta a integrar esta temática no conto: a guerra contra os brancos, ou melhor, contra a ideologia que caracteriza estes sujeitos. Aqui não há equilíbrio, pois não se nota o princípio de agressão advindo de um sentimento de vingança: os homens brancos agredem a floresta e seus seres por agredirem, não havendo lógica (Jarawara) na agressão desenfreada. Ademais, não há obediência ao sistema hierárquico predatório que compõe a floresta: os homens brancos se põem no topo da hierarquia. Por esta razão, o equilíbrio ecológico deste ambiente, onde os Jarawara se veem numa guerra equilibrada com os outros seres, está ameaçado. Mas esta desarmonia é inconcebível para Tokowisa, que acredita no poder dos espíritos que formam e protegem a natureza, a qual será implacável com quem tenta destituí-la de seu equilíbrio:



Tokowisa ouve estrondos que se parecem com o som da madeira que cospe fogo dos homens brancos. Estão matando o aboni das coisas, pensa. Tokowisa pode sentir clarões de luz vindo do interior da floresta. Tokowisa disse para o xamã que as árvores tremem de medo dos homens brancos que devoram a floresta. Tokowisa pode sentir o alvoroço na selva. Sabe que os espíritos aboni do céu neme serão implacáveis em sua vingança contra os homens brancos (Vieira Junior, 2021, p. 61).

Quando capturado pelos Yawa, é a certeza da vingança de seus irmãos que acalenta o guerreiro Jarawara. É na certeza do poder de seu xamã em invocar os espíritos que salvarão Yanici e seu filho que paira toda a confiança no êxito de sua missão. Portanto, é na certeza da vingança dos espíritos do céu *neme* e dos espíritos *aboni* da floresta que reside a confiança de Tokowisa na contenção da sanha predatória dos brancos.

É importante notar também que Tokowisa não é um herói lançado ao destino. O conhecimento tradicional é o que o guia. A relevância desse aspecto, isto é, os conhecimentos tradicionais e espiritual, é evidenciada recorrentemente na narrativa, seja nas ordens e advertências xamânicas, seja no entendimento de Tokowisa do mundo imaterial e material, ou ainda no seu conhecimento e relação onírica:

Tokowisa e sua canoa sobem o rio faha e seus braços fortes manejam o remo koyari, com muita atenção, escutando para saber para que lado deve seguir. O rio faha vai dizendo com o som das águas e vai abrindo caminho para a canoa que sobe, deixando para trás a aldeia tabora. Rio acima, nakani. Rio abaixo, bato. Tokowisa não está sozinho porque o espírito aboni das coisas e dos animais o acompanha (Vieira Junior, 2021, p. 59-60).

O rito de guerra invocado pelo xamã para a preparação de Tokowisa; o conhecimento do herói sobre como navegar e notar os sinais da terra *wami* em sua viagem; seu conhecimento do ritual e significado da antropofagia Yawa; sua habilidade de receber mensagens através de sonhos, surpreendentemente através da *yama*, ser mítico temido pelos Jarawara: todos estes acontecimentos dão fé da importância que reside nos conhecimentos tradicionais e espirituais para a vida humana na terra *wami*. Dito isso, é fundamental nos lembrarmos de que os conhecimentos que carregamos hoje são muito distintos destes que são carregados por nosso guerreiro.

Contrariando a lógica colonizatória (Quijano, 1992), Tokowisa usa dos conhecimentos herdados dos povos da floresta para se guiar em sua empreitada contra a morte e em favor da vida. Ele sabe que somente o conhecimento Jarawara sobre como se portar no mundo ao seu redor pode lhe garantir algum êxito. Para tanto, os conselhos e a sabedoria de seu xamã também são imprescindíveis. E é nessa relação de saberes ancestrais que reside sua confiança. Seus sonhos são sempre seus guias inconscientes e seu vínculo com estes são de uma profundidade que o saber ocidental ainda não foi capaz de compreender. Para além da restrição freudiana a respeito da elaboração onírica de que depende a vida psíquica de cada sujeito, há aqui uma interpretação do sonho não apenas como reflexo do sujeito, mas como do mundo ao seu redor, a saber: o sonho como um fato, objetivo e coletivo.

Para Tokowisa, o sonho é como um dado da realidade, assim como o curso do rio *faha*, o som da floresta *wami* e a voz dos animais. Além disso, são todos indissociáveis. A palmeira de *abatosi* só pode ser encontrada pela relação que tem Tokowisa com seu sonho. Mais que isso, os

seres do mundo Jarawara têm todos uma confluência onírica, uma vez que, em sonho, é o bicho *yama* quem se une ao empreendimento do herói, mostrando-lhe o local exato onde encontrar a palmeira de *abatosi*. O sonho tem uma representação tão forte de extensão da realidade e designação do destino, que o ato de Tokowisa adormecer e não sonhar abre brecha para seu próprio infortúnio. Quando o guerreiro afasta-se dessa substancial e necessária relação onírica, não só individual, mas também coletiva, é o momento em que se abre espaço para a tragédia. E, então, ele é capturado pela etnia rival. É a ausência do sonho que sinaliza sua tragédia e é a sua reconexão com ele que sinaliza sua remissão.

Noutro momento, já mantido prisioneiro por seus rivais, o guerreiro volta a sonhar, mas dessa vez o sonho assume um tom mais trágico na representação do sangue. Sangue este que possivelmente seria ou do próprio Tokowisa, que talvez virá a ser morto por seus inimigos, ou sangue da guerra iminente entre as duas aldeias, por conta do refém Jarawara. O fato é que não se sabe de quem é ou o que simboliza aquele sangue, mas se sabe de quem aquele sangue decerto não é: Yanici. Ela, ao fim da narrativa, é salva; e só o é por conta da ancestralidade e de todos os saberes que Tokowisa carrega consigo, em seu coração *ati boti*.

Nesses termos, compreendemos que o protagonista se apresenta como um símbolo anticolonial, uma vez que sua cosmovisão, sua razão, crença e fé ancestral, frente aos sujeitos brancos, são preservadas. Aliás, o futuro, para estes povos, reside exatamente nisto: na proteção e manutenção de seu passado. Nas palavras de Ailton Krenak (2022), o futuro é ancestral. No conto de Itamar, é isso que podemos ler da cultura Jarawara, em sua ecologia espiritual e ancestral, necessária à vida destes povos tradicionais, representados na figura de Tokowisa. Quanto a essa percepção, consideramos justo destacar o profundo trabalho de pesquisa realizado por Itamar Vieira Junior ao acolher em seu projeto estético esta etnia, notadamente pelo potencial da narrativa em evidenciar, a um só tempo, a língua, a linguagem e o vasto e distinto conhecimento do povo Jarawara. O conto não só nos ajuda a perceber a vastidão como também nos estimula a interpretar com profundidade simbolismos tão singulares de uma etnia tão pouco estudada.

Ainda no que se refere à ancestralidade e ao tema mítico, a força que motiva o intento do herói também não é vã ou desprovida de um propósito digno. Tokowisa sabe bem o que precisa fazer e por que precisa fazer. Por esta razão, compreende que não pode temer os inimigos que o cercam: nem os Yawa, nem o homem branco, nem mesmo a *yama*. Afinal, Yanici e a vida em seu ventre dependem do êxito de sua missão. O personagem é, portanto, muito emblemático, por uma série de questões aqui já descritas, mas nesse ponto específico ele se mostra exemplar para uma escolha do autor em criar um revés interpretativo de personagens míticos que compõem a cosmovisão Jarawara. Fabiana Maizza (2009; 2012) analisa cuidadosamente a vivência mitológica que caracteriza os Jarawara. A partir de seu trabalho, podemos entender uma gama maior de símbolos da cultura deste povo. E aqui gostaríamos de nos deter brevemente em três seres míticos, na medida em que eles podem nos oferecer elementos para melhor analisarmos as relações presentes no conto. Trata-se de Tokowisa, *yama* e *abatosi*.

Tokowisa remete, na mitologia Jarawara, a uma planta considerada fraca dentro da cadeia hierárquica de “força” das plantas, com seu fruto sendo utilizado para curar dores no estômago. Há ao menos dois mitos em que se apresenta a figura que leva esse nome. O primeiro conta que

Tokowisa tirava palha quando outro homem se aproxima de sua esposa e, na ausência do cônjuge (que jamais fica sabendo do ocorrido), fazem sexo. O segundo mito relata que, ao se deparar com uma *yama*, Tokowisa defecou-se, o que justificaria o fato do fruto da tokowisa conter atributos medicinais para desconforto intestinal. Esses dois relatos denotam, portanto, fraqueza e falta de privilégio da espécie na cadeia hierárquica das árvores.

Por sua vez, a *yama* diz respeito a um dos seis tipos de seres que existem na cosmovisão Jarawara e que são chamados de “bicho” pela etnia, podendo assumir forma animal. Como já mencionado, as *yama* são predadores de humanos e tomam forma de espécies caçadas pelos Jarawara para atrair suas presas humanas. Assim, a *yama* é, de longe, o ser mais temido. Já a *abatosi*, espécie de palmeira, é, na versão mítica, um homem que sofreu um ataque xamânico e, com intuito de vingança, lançou feitiço sobre o caminho de quem o enfeitiçara. O feitiço movido por vingança foi tão forte que matou o homem imediatamente e seu corpo acabou sendo devorado por formigas, atraídas num primeiro momento por conta de sua caça. *Abatosi*, então, pode ser interpretado como um forte e mortal feiticeiro.

O trajeto entre mito e literatura percorrido por Itamar Vieira Junior expressa uma fórmula que, desde a Antiguidade (Vernant; Vidal-Naquet, 2014), continua demonstrando resultados perspicazes (Durand, 1981). Porquanto surgidos na oralidade e definidos por Mircea Eliade (1972, p. 9) como “irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo” e que converte a humanidade no que ela é hoje, isto é, “um ser mortal, sexuado e cultural”, os mitos carregam dinâmica de intensa mutabilidade, estando sujeitos a muitas formas performáticas em sua reprodução. Gilbert Durand (1981, p. 97) denomina “perenidade transformacional” a capacidade de manutenção dos elementos mitológicos ainda que remodelados. Isso se dá, segundo o autor, em razão do discurso mítico se organizar por meio de mitemas, os quais se articulam de modo tal que é possível que se mantenha uma pregnância simbólica, marcada, inclusive, pela possibilidade de significação oposta, fugindo da lógica habitual de construção do sentido a partir do fundamento da identidade e do terceiro excluído. Assim, o discurso mitológico ganha aspecto singular de redundância dialógica em sua simbologia universal, impossibilitando para toda forma um caráter hermético e finalizado de sua estrutura.

De tal modo, consideramos que é a esse gene mutável presente no mito que Itamar Vieira Junior recorre para apresentar uma perspectiva inédita a respeito dos mitos Jarawara explicitados acima. Em outras palavras, o escritor, em sua ficção, apresenta um embaralhamento de valores e papéis destes seres em relação à cultura Jarawara, e os ressignifica, usando, assim, da literatura moderna em sua forma mais diegética para dar nova substância ao mito descarnado de sua simbologia original. Tokowisa, enquanto representado na mitologia Jarawara como exemplo de fraqueza e covardia, tem no conto grande bravura e coragem ao enfrentar sua jornada sozinho, em um mundo perigoso que lhe cerca. A *yama*, sendo um ente naturalmente predador de humanos, na narrativa passa a ser guia e redentora de Tokowisa. E a *abatosi*, carregando em seu mito um aspecto mortal, na trama surge como elemento essencial para dar de volta a vida a Yanici.

Acreditamos que a escolha do autor por adotar estes reveses funcionais destes entes pode atuar como perspectiva que desvela e evidencia um mundo mais fluido e menos maniqueísta ou cartesiano, um mundo em que se ultrapassem categorias fixas ontológicas e se dê espaço às

subjetividades do ser e estar no mundo, onde tudo se interliga e, apesar da quebra de padrões funcionais de cada ente, mantém-se um equilíbrio ecológico. Dessa forma, o autor desarraiga o mito de sua origem e de sua compleição puramente Jarawara e o traz para o campo da impureza e sortilégios da literatura moderna que a tudo subverte e remodela. Com isso, a dimensão de influência do mito se amplia exponencialmente e o exporta para um novo tipo de comunidade receptora que, a sua maneira, experimentará o discurso mitológico já transformado, podendo servir-lhes agora como referência estética, filosófica, existencial e ecológica. Esta comunidade de leitores modernos é introduzida, dessa forma, à riqueza de uma nova língua e cosmopercepção, cujas origens são os Jarawara.

Tais cosmopercepções são, no conto, desveladas por meio de uma experiência estética, literária, que pode contribuir, a um só tempo, para uma memória cultural contracolonial da língua, dos saberes e da cultura dos povos originários, no caso específico os Jarawara, como também pode suscitar reflexões críticas em torno dos modos como a população mundial vem respondendo aos desafios que o presente século (marcado por guerras, por hierarquizações humanas, por atitudes predatórias de toda ordem, por crises climáticas) se nos impõe. Assim, o embaraçamento promovido por Itamar, seja entre a língua portuguesa e a língua Jarawara, seja entre os signos do mito desse povo originário e o enredo do conto, atua como uma recordação da nossa impossibilidade, enquanto sujeitos imersos em uma lógica ocidental, capitalista, de vivenciarmos, por ora, o cosmos a partir de uma visão integradora/plena com a natureza. Eis a potência do (re)fazer literário, permitindo que a liberdade criadora que todo mito carrega se torne força motriz de reflexões novas e reposicionamentos. Esperamos que a partir da literatura se solapem os essencialismos ontológicos, e que emergjam os existencialismos relacionais.

4. Considerações finais

Diante do problema debatido, notadamente do que diz respeito a mudanças rápidas das paisagens causadas pelo sujeito moderno e sua forma de se relacionar com o meio natural, Guattari (1990) entende que a razão de assim se suceder se encontra num desequilíbrio de três registros ecológicos: o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana; e que somente o arranjo entre estes três registros e uma articulação ecopolítica poderiam pavimentar e iluminar o caminho para uma retomada de consciência ecológica. Como buscamos argumentar, os sujeitos Jarawara se apresentam como o equilíbrio ecológico dentro desta perspectiva. Este mundo presente no conto de Itamar é altamente equilibrado e inteiramente relacional. Nem mesmo a guerra é entendida como uma desarmonia. Pelo contrário, ela integra a organização daquele mundo a partir da cosmovisão Jarawara. O entendimento que o herói tem sobre seu próprio corpo, capacidades e incapacidades, assim como suas necessidades, demonstra um sujeito consciente do que representa o ser e estar no mundo. A ecologia ambiental, em consequência, também se mostra em seu estado pleno, perceptível na maneira como se relaciona Tokowisa com a terra *wami*.

Cabe-nos também destacar, a partir da narrativa de Itamar, o olhar perspético do ecofeminismo. Para esta postura ecocrítica, é do dualismo androcêntrico homem/mulher que surgem as



práticas antiecológicas. É a partir de uma compreensão androcêntrica que se pressupõe a superioridade do homem sobre a mulher (Garrard, 2006). Na diferença biotípica se encontram as razões para a superioridade masculina, sua diferença muscular e estatura corporal são o que dotam o homem de razão e o ligam a entidades imateriais, ao abstrato, e principalmente à cultura. Mas, em “O espírito aboni das coisas”, não enxergamos essa distinção tão bem marcada. É bem verdade que, em geral, os homens se encarregam de funções laborais diferentes das funções das mulheres – “os homens caçam e guerreiam, as mulheres roçam e cuidam dos homens que guerreiam” (Vieira Junior, 2020, p. 60). Mas também percebemos que não há segregação nas produções e relações culturais, estas sendo ponto de estabilidade e equipolência: “As mulheres dançam. Os homens dançam. As mulheres cantam. Os homens cantam” (Vieira Junior, 2020, p. 60). Temos, então, a relação cultural e ritualística sendo ponto comum aos dois sexos, e não segregada a um sexo dominante, como observado sob um viés androcêntrico. Há, nesta cosmovisão Jarawara expressa no conto de Itamar, uma intensa simbiose entre homem e mulher, ambos pertencendo à natureza. Equilíbrio sempre presente: “Os homens cuidam de suas mulheres, porque as mulheres são a força para os homens; os homens são a força para as mulheres” (Vieira Junior, 2020, p. 60).

Em suma, “O espírito aboni das coisas” é um reforço constante desta ecologia não só ambiental, mas também espiritual, tratando de destacar esta relação intrínseca entre sujeitos e natureza, e que assim consubstanciam nosso espírito. Os sujeitos como extensão do seu próprio espaço, o equilíbrio interrelacional entres todos os entes do cosmos, a importância dos conhecimentos tradicionais que guiaram estes povos e podem nos guiar igualmente junto a uma necessidade de um futuro ancestral, o existencialismo anímico, e a preservação do equilíbrio ecológico. Relações primordiais para manutenção da vida na Terra e que, destaquesmos, acabamos por perder em elevado grau, na medida em que se foi aumentando o desequilíbrio funcional a partir da entrada do homem branco neste ecossistema.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Adriana Cristina Aguiar Rodrigues: concepção, análise de dados, elaboração do manuscrito, revisão, discussão dos resultados.

Djorkaeff Sousa da Silva: concepção, coleta de dados, análise de dados, elaboração do manuscrito, discussão dos resultados.

CONFLITO DE INTERESSES

Os autores não têm conflitos de interesse a declarar.

REFERÊNCIAS

BERRY, Peter. **Beginning theory:** an introduction to literary and cultural theory. 3. ed. Manchester: Manchester University Press, 2009.



- BOFF, Leonardo. **Ecologia**: Grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.
- BUELL, Lawrence. **The Future of Environmental Criticism**: environmental crisis and literary imagination. Oxford: Blackwell, 2003.
- DURAND, Gilbert. **Mito, símbolo e mitodologia**. Lisboa: Presença, 1981.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FLYS JUNQUERA, Carmen. **Ecocríticas**: literatura y medio ambiente. Madri: Iberoamericana Editorial Ver-vuert, S. L, 2010.
- GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Brasília: Editora UNB, 2006.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. São Paulo: Papyrus, 1990.
- HARAWAY, Donna. “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”. **Environmental Humanities**, v. 6, n. 1, 2015, p. 159-165. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>>. Acesso em: 14 jan. 2024.
- KLEIN, Naomi. **This changes everything**: capitalism vs. the climate. New York: Simon & Schuster, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. **O futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- LYNAS, Mark. **A espécie divina**: como o planeta pode sobreviver à era dos seres humanos. Rio de Janeiro: Alta Books, 2012.
- MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso**: espaço e relações de afinidade entre os jarawara da Amazônia. 2009. 313f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03022010-143732/pt-br.php>>. Acesso em: 14 jan. 2024.
- MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso**: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: Edusp; Nankin Editorial, 2012.
- MENDES, Maria do Carmo. No princípio era a Natureza: percursos da Ecocrítica. **Anthropocena** – Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica 1, 2020, p. 91-104. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/72242>>. Acesso em: 14 jan. 2024.
- MOORE, Jason W. **Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo**. Tradução Antônio Xerxenesky e Fernando Silva e Silva. São Paulo: Elefante, 2022.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. BONILLA, Hercílio. (Org.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones, 1992. p. 437-449.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Doramar ou a odisseia**: histórias. São Paulo: Todavia, 2021.
- VOGEL, Alan. **Dicionário Jarawara-português**. Anápolis: Associação Internacional de Linguística SIL – Brasil, 2016.

