

## UPAPITSI: ASPECTOS DA ALMA WAUJA

Upapitsi: aspectsof the wauja soul

*José Benedito de Almeida Júnior<sup>(\*)</sup>*

### Resumo

Este trabalho tem por objetivo demonstrar que as noções sobre alma da nação Wauja não podem ser analisadas a partir dos conceitos da filosofia ocidental. Na primeira parte, apresentamos uma breve exposição sobre as duas grandes correntes da filosofia ocidental que postulam as noções de alma. Na segunda parte analisamos, graças à produção às obras dos antropólogos, a noção de alma dos Wauja, a partir da qual elaboramos algumas considerações filosóficas. Nossa conclusão é a de que o pensamento ocidental de matriz eurocêntrica não possui elementos filosóficos para entender a complexidade das noções filosóficas da nação Wauja, inclusive no que tange à noção de alma. Fazemos, por fim, uma crítica à noção da filosofia eurocêntrica, pois esta considera que outras formas de pensamento, de conceituação sobre o ser humano e o mundo são inferiores epistemologicamente e, por isso, podem ser classificadas como primitivas, simplórias, arcaicas etc.

**Palavras-chave:** Filosofia. Wauja. Alma. Upapitsi. Natureza.

### Abstract

This paper aims to demonstrate that the notions about the soul of the Wauja nation cannot be analyzed from the concepts of Western philosophy. In the first part, we present a brief exposition on the two great currents that postulate the notions of soul in the western philosophy. In the second part we analyze, thanks to the production of the works of the anthropologists, the notion of soul of the Wauja, from which we elaborate some philosophical considerations. Our conclusion is that Western thought with a Eurocentric matrix has no philosophical elements to understand the complexity of the philosophical notions of the Wauja nation, including the notion of soul. Finally, we make a critique of the notion of Eurocentric philosophy, since it considers that other forms of thought, of conceptualization about the human being and the world are epistemologically inferior and can therefore be classified as primitive, simplistic, archaic, etc.

**Keywords:** Philosophy. Wauja. Soul. Upapitsi. Natur.

## 1 INTRODUÇÃO

Uma das características da filosofia ocidental, especialmente europeia e norte-americana, é supor que seus valores culturais representam o ápice do desenvolvimento do espírito humano e que, portanto, possuem um caráter universal, ao passo que as

---

<sup>(\*)</sup>Pós-doutor em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte. Professor do Instituto e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia nas áreas de Filosofia da Religião, História da Filosofia e Ensino de Filosofia. Professor colaborador do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros. **E-mail:** [jbeneditoalmeida@gmail.com](mailto:jbeneditoalmeida@gmail.com).

outras manifestações culturais são caracterizadas por alguma carência, por isso, em sua apresentação devem ser hifenizadas como africanas, latino-americanas, ameríndias etc. No que tange ao assunto deste artigo, isto é, a antropologia filosófica e a filosofia da religião, apresentaremos uma concepção de alma que não se prende aos cânones da filosofia ocidental e que, a despeito disso, são de grande interesse para a reflexão filosófica.

A tradição filosófica ocidental, apesar de suas divergências, não tem dúvidas de afirmar sua superioridade ontológica em relação às outras experiências culturais e isso se configura em formas de epistemicídio, uma vez que outras formas de conhecimento do mundo são classificadas como primitivas ou arcaicas e, portanto, inferiores ontológica e epistemologicamente.

É preciso superar as concepções eurocêntricas, como por exemplo, esta registrada no pensamento hegeliano, que adota as experiências europeias como modelos universais tanto para a filosofia quanto para a religião, o que equivale dizer, conforme lemos abaixo, que para se filosofar é necessário seguir esta tradição histórica europeia. Conforme suas palavras:

Assim, vemos a filosofia ligada e confinada primeiramente no âmbito do paganismo grego; depois, repousando sobre si mesma, partir contra a religião popular e assumir, a respeito desta, atitude hostil; colher ao fim, o íntimo da própria religião e nela reconhecer-se. [...] Num estádio ulterior, a filosofia reconhece a plena justificação que deve dar ao conteúdo da religião através do conceito especulativo, isto é, através do próprio pensamento. Para alcançar este fim, importa que o conceito se tenha aferrado ao concreto e tenha chegado à espiritualidade concreta. Este deve ser o ponto de vista da filosofia do nosso tempo surgida no âmbito do cristianismo, e que não pode ter outro conteúdo senão o espírito do mundo. (HEGEL, 1980, p. 370).

Também autores que foram formados dentro desta tradição eurocêntrica realizam críticas a este pensamento autoritário. Por exemplo, Joseph Campbell em *O Poder do Mito* (2008) percebe que as filosofias de Hegel e Kant esvaziam completamente o significado de experiências que estão além do campo dos raciocínios. Para Campbell Hegel é autor de uma metáfora inadequada sobre Deus, como se fosse “[...] um deus antropomórfico, como o vertebrado gasoso” (2008, p. 65). Kant, por sua vez, com sua concepção de que todas as nossas experiências estão limitadas ao espaço e ao tempo, ou sua noção de transcendente, esvazia e empobrece a riqueza da existência humana que vai além da experiência do sensível:

Nossos sentidos estão limitados pelo campo de tempo e espaço, e nossas mentes estão limitadas pela moldura das categorias de pensamento. Mas a coisa suprema (que não é coisa) com a qual estamos tentando entrar em contato não é limitada desse modo. Nós a limitamos na medida em que pensamos nela. (CAMPBELL, 2008, p. 65).

Neste mesmo sentido da crítica de Campbell poderíamos incluir autores como Rudolf Otto e Carl Gustav Jung. Estes autores, apesar de fazer uma excelente autocrítica da tradição na qual se encontram, ainda mantêm mesmos princípios filosóficos arraigados dentro da filosofia ocidental. Por exemplo, a ideia de que nossos sentidos estão limitados pela percepção de espaço e tempo traz em si um kantismo arraigado, pois nas narrativas de mitos, muitas vezes, as categorias de tempo e espaço fisicamente perceptíveis são completamente descartadas, como é o caso dos *apapaataique* percebem uma alma dilatada por *witsixukie* podem viajar rapidamente pelo espaço a fim de raptá-la. Então, mesmo um Campbell ainda sucumbe às noções da filosofia ocidental e tende a empobrecer a experiência narrada nos mitos, dizemos, por fim, que a experiência do sagrado também pode estar no campo do sensível, do espaço e do tempo.

Foi neste sentido que quisemos trazer das obras dos antropólogos conceitos sobre a alma que ampliam os horizontes de reflexão filosófica. Tal como afirma Viveiros de Castro:

E se a questão é saber o que importa na avaliação de uma filosofia – sua capacidade de criar novos conceitos –, então a antropologia, sem pretender substituir a filosofia, não deixa de ser um poderoso *instrumento* filosófico, capaz de ampliar um pouco os horizontes ainda excessivamente etnocêntricos de “nossa” filosofia, e de nos livrar, de passagem, da antropologia dita “filosófica”. [...] Se a filosofia real abunda em selvagens imaginários, a geofilosofia visada pela antropologia faz uma filosofia imaginária com selvagens reais. (2018, p. 224).

## 2 SOBRE A ALMA NA FILOSOFIA OCIDENTAL

A concepção de alma que encontramos na tradição filosófica ocidental apresenta dois grandes grupos: um grupo é formado por aqueles que consideram a alma como um princípio material e o outro grupo é formado por aqueles que consideram a alma como um princípio imaterial. São representantes do primeiro grupo filósofos como Demócrito, Epicuro e Aristóteles. Para registrarmos um exemplo podemos citar Demócrito:

Alguns filósofos afirmavam que a alma é fogo; pois este é o mais sutil dos elementos e o que mais se aproxima do incorpóreo; além disto, o fogo move-se e movimenta outros corpos. Demócrito explicou também o fundamento destes dois atributos da alma. Alma e espírito, diz ele, são uma e a mesma coisa, e pertencem aos corpos primários e indivisíveis, atribuindo sua aptidão ao movimento, à sua subtileza e sua forma. E de todas as formas, as esféricas são as mais movediças, constituindo estas tanto o fogo como o espírito. (BORHEIM, 1993, p. 126).

O outro grupo é formado por filósofos como Platão, Santo Agostinho e Descartes, cuja grande característica é o fato de considerarem a alma como derivada do divino, partícula divina e expressões semelhantes. Agostinho, por exemplo, afirma:

Sendo mais conveniente, prefiro começar mostrando que existem coisas onde não encontramos tais relações materiais que você supõe devam existir na alma. Se lhe parece que a alma poderia ser um nada, porque não apresenta dimensões do corpo, entenderá que justamente por isso ela deve ser tida em maior consideração, pois é superior às coisas materiais exatamente por isso, porque não é matéria. (AGOSTINHO, 2005, p. 28).

Ambos os grupos partem do princípio de que existe algo no ser humano que o faz ter consciência de si, uma vontade que não está meramente ligada aos instintos do corpo, uma vontade autônoma. Mesmo para os filósofos que consideram a alma um princípio natural que desaparecerá junto com o corpo, é ela quem preside as funções biológicas que o corpo realiza, biológicas ou mecânicas. Neste caso, sem dúvida alguma, a teoria de Aristóteles foi durante quase dois milênios uma das principais referências à definição da alma especialmente em sua obra *De anima* na qual depois de refutar as tradições anteriores, especialmente a noção de que a alma é constituída em partes conforme Platão, apresenta sua tese da unidade da alma que apresentaria cincopotencialidades: “Dentre as potências da alma, todas as mencionadas subsistem em alguns seres; em outros, só algumas delas e, em alguns, apenas uma. E mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa.” (ARISTÓTELES, 2012, p. 77 - DA 414a31 – 2).

Do ponto de vista cultural, estas concepções filosóficas estão ligadas à tradições religiosas bem distintas que também podem ser divididas em duas correntes semelhantes às filosóficas. Um grupo considera – por dogmas diferentes, evidentemente – a alma como um princípio material, como é o caso, conforme Reale (2002) da religião grega arcaica, e do judaísmo. O outro grupo considera a alma um princípio imaterial que permanece existente mesmo depois da morte do corpo, como é o caso da religião grega no período clássico, os mistérios de Elêusis, por exemplo, que influenciaram Platão; também o cristianismo primitivo, o gnosticismo e outras correntes que consideram a alma um princípio imaterial.

Observamos, até aqui, que há concepções diferentes de alma na tradição filosófica ocidental e que, do ponto de vista cultural, tais diferenças não são uma grande questão, pois, conforme Abbagnano: “Que a alma seja incorpórea ou tenha a mesma constituição das coisas corpóreas é questão menos importante, já que a solução materialista em geral

se fundamenta, assim como a solução oposta, no reconhecimento da alma como substância.” (ABBAGNANO, 2000, p. 27). Nem todos, porém, adotam esta postura mais isenta de Abbagnano. Reale, por exemplo, considera que a tese de Demócrito não deve ser supervalorizada, porque: “O mecanicismo atomístico de Demócrito – como de resto toda forma de mecanicismo – revela fortes carências ao explicar os organismos vivos, particularmente o homem” (2002, p. 131).

A questão fundamental é, portanto, o problema da imortalidade da alma ou mais precisamente da imortalidade da subjetividade. Os filósofos que aderem ao princípio de que a alma é material e se dissolve juntamente com o corpo por ocasião da morte do indivíduo consideram que não há subjetividade subsistente. Os filósofos que consideram a alma imaterial acreditam que após a morte do corpo esta se mantém viva e guarda em si a subjetividade, mesmo havendo enormes diferenças por exemplo na concepção de transmigração da alma em Platão ou na alma conforme o cristianismo de Agostinho, a pessoa mesma não desaparece com o corpo. Reale observa que este problema da imortalidade era bastante problemático para ser expresso por Sócrates e que Platão teria resolvido o problema ao seu modo:

*E na Apologia, muito corretamente, Platão não põe na boca de Sócrates a tese da imortalidade. Sócrates não duvida da imortalidade da alma; simplesmente dizia claramente não possuir instrumentos para resolver o problema no nível puramente racional. Mas no nível da “esperança” acreditava na imortalidade. Do ponto de vista puramente racional a morte seria uma dessas duas coisas: um ir ao nada absoluto, como a uma noite eterna; ou, ir a outro lugar; onde existem “verdadeiros” juízes e homens que se tornaram imortais com os quais pode-se discorrer e raciocinar.” (2002, p. 159).*

Ora, então, não precisamos nos limitar às concepções da filosofia para refletir sobre a alma, uma vez que na própria tradição ocidental há bastante divergências. Nossa intenção, a partir daqui, é estudarmos da noção de alma dos Wauja e demonstrar que as noções da filosofia ocidental não são únicas nem mais desenvolvidas do ponto de vista ontológico. A riqueza da concepção dos Wauja impressiona pela perspectiva de uma concepção ontológica que une o ser humano e a natureza.

### 3 UPAPTSI

Nossa principal fonte para esta parte do artigo é a obra *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu* de Aristóteles Barcelos Neto (2008). Sua pesquisa foi realizada junto a nação Wauja e, dentre os aspectos analisados, destacamos a concepção de alma. O ritual *apapaatai* é realizado quando se trata de um processo de cura que envolve

noções de corpo, alma, doença, vida e morte próprios do universo cultural Wauja. Ora, da mesma forma que podemos nos dedicar aos estudos da noção de alma no orfismo, no cristianismo e no judaísmo, por exemplo, também podemos considerar a concepção de alma para os Wauja. Para tanto, a obra de Barcelos Neto é de grande valor para nossas reflexões. Sobre a noção de alma o autor afirma: “O uso etnográfico do conceito de alma na Amazônia indígena não tem, obviamente, nenhuma ressonância com seu equivalente na filosofia e teologia ocidentais. O problema amazônico não é de transcendência, e sim de imanência da alma.” (2008, p. 79).

O autor tem razão no que tange às filosofias que tomam como princípio a realidade transcendental da alma, tal como vimos na primeira parte deste trabalho. No entanto, na tradição filosófica há correntes que partem do princípio de que a alma é tão material quanto o corpo. Assim, a noção de alma para os Wauja se encaixa no grande grupo, corretamente descrito por Barcelos Neto, que considera a alma imanente. A partir daqui, porém, há uma série de peculiaridades próprias da cultura e da religião que permitem uma concepção diferente de outras que serviram de esteio para a produção filosófica ocidental, tal como o orfismo, judaísmo, o catolicismo, o protestantismo e outras.

Viveiros de Castro também destaca a necessidade de se interpretar este aspecto da cultura Wauja por sua particularidade:

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

O autor tem toda razão quando afirma que não se pode fazer uma leitura das noções culturais e filosóficas dos Wauja a partir de parâmetros de concepções filosóficas vinculadas a outros padrões culturais. Tanto Barcelos Neto quanto Viveiros de Castro nos fornecem condições de apresentar as noções de alma entre os Wauja como elementos de grande interesse para a reflexão filosófica.

Conforme Barcelos Neto (2008) a alma humana é um duplo do corpo, que possui uma visibilidade própria e estará em relação isomórfica com o corpo. Porém, é preciso observar que – conforme o autor – não há uma superioridade ontológica da alma sobre o corpo sobre ou deste sobre a alma: “não lhes preocupa saber se a alma é uma cópia do corpo e vice-versa: essa duplicidade parece ser ontologicamente dada.” (p. 84).

Diferencia-se, a partir daqui, dois termos que nos permitem compreender melhor a concepção de alma, são eles: *upapitsie potalapitsi*. A primeira é uma alma propriamente

dita, que se caracteriza por ter uma intencionalidade; a segunda é a imagem de uma alma, que não possui uma intencionalidade em si, contudo, isso não significa que não seja real e que não tenha efeito sobre o mundo corpóreo. Nem toda *potalapitsié* uma *upaptsi*, ou seja, nem toda imagem que se torna visível é derivada de uma alma, há imagens que derivam, por exemplo, de seres não corpóreos como os *yeropuho*. Porém, toda *upaptsi* está relacionada a um corpo. Nas palavras de Barcelos Neto:

O que difere *upaptsi* de *potalapitsi* são os modos em que suas agências se realizam. A intencionalidade da alma está associada à mente (os Wauja não tem uma glosa para “mente”, talvez porque a mente seja a própria alma), enquanto a imagem é uma intencionalidade de uma intencionalidade, e sempre dependente de uma intenção exterior e anterior a ela. (2008, p. 84).

É possível ocorrer o fenômeno da produção de uma cópia da alma; esta cópia é denominada *upekesendo* a extração de uma parte de sua substância vital está relacionada a um adoecimento do corpo – o que equivale a dizer também da alma. Para compreendermos este aspecto, devemos descrever a cosmologia dos Wauja e a natureza do processo de adoecimento que leva à necessidade do ritual *apapaatai*.

Em sua obra, Barcelos Neto narra a história de Atamai, um chefe Wauja que havia adoecido e estava internado em um hospital de Brasília. A certa altura ocorreu-lhe que a medicina tradicional não resolveria seu problema, pois ele estava com uma “doença de índio”. Tratava-se do fato dele ter sido acometido pela visita de um *apapaatai* que lhe provocara o adoecimento, portanto, de nada adiantariam os recursos da medicina ocidental, sendo necessário submeter-se aos rituais xamânicos apropriados. Para tanto, era necessário que Atamai retornasse à aldeia para dar início aos rituais *apapaatai*. De início, vemos que um acontecimento nos sonhos envolvendo sua alma está também relacionado ao seu corpo. Para compreendermos esta história e a complexa concepção de alma devemos retornar um pouco à cosmologia Wauja, descrita por Barcelos Neto.

Uma das versões do mito narra que, num tempo original, os *yerupoho* vivam sobre a superfície da terra. Eles dominavam o fogo, a agricultura e possuíam uma habilidade bastante útil, pois como não havia nem sol, nem lua, a terra vivia em escuridão. Os *yerupoho*, podiam ver no escuro e, por isso, caçavam os animais que não tinham esta habilidade, isto é, os humanos que viviam no fundo dos cupinzeiros. Então, *Kamo* resolve inverter esta situação fazendo com que os *yerupoho* passem a se esconder e os seres humanos possam viver na superfície da terra tendo o domínio do fogo e da

agricultura, portanto, tinham acesso à comida cozida e os seres humanos podiam comer apenas cru. Para isso ele precisa roubar estas habilidades dos *yerupoho*:

Primeiramente, ele roubou a agricultura da mandioca do povo Porto (*Autopoho*), juntamente com suas flautas de madeira. Em outro momento, roubou o fogo que o Urubu-Rei (*Ulupu-kumã*) guardava dentro da testa. *Autopohoe Ulupu-kumã* guardavam respectivamente o “princípio-agricultura” e o “princípio-fogo”, equivalentes a toda a possibilidade de cultivar e fazer fogo. (2008, p. 65).

Havia, ainda, a possibilidade de os *yerupoho* tomarem de volta estas habilidades, então *Kamo* descobre que eles não podem viver sob o sol. Então, ele confeccionou uma máscara vermelha e de posse dela arremessou-se ao céu e tornou-se o sol, mais tarde, seu irmão *Kejofez* o mesmo com uma máscara branca tornando-se a Lua. Desta forma, os seres humanos poderiam passar a viver sobre a superfície da terra, de dia ou de noite, e os *yeruoho* estavam condenados a se esconderem.

O único modo de saírem do fundo dos rios, da terra ou de qualquer lugar onde possam se esconder da luz, é vestirem “roupas”, isto é, máscaras que cobrem o corpo e o rosto para protegê-los, sendo que elas representam animais. Estes *yerupoho* vestidos com máscaras são os *apapaatai*. Desta forma, podem entrar em contato com os seres humanos e adoecê-los. Nossa questão agora é: como eles entram em contato e por que adoecem os seres humanos.

A palavra que designa o processo que dá uma abertura para o *apapaatai* entrar em contato com um humano é o *witsixuki*: trata-se mais de uma vontade de comer do que fome propriamente dita, como observa Barcelos Neto quando afirma que *witsixuki* não é um estado corporal, mas de um desejo, até mesmo porque há uma expressão para a fome no sentido de necessidade alimentar: *yumanakuki*. O relato que descreve o estado de *witsixuki* descreve o seguinte:

Eu posso ter acabado de comer, não tenho mais fome, mas a comida que eu realmente queria foi guardada para mais tarde, pronto, já estou *witsixuki*; eu posso estar com fome, mas mesmo assim não tenho vontade de comer nada em especial, aí não estou *witsixuki*; um dia estou sentado na praça da aldeia, vejo alguém passar com peixes e fico com vontade comê-los, pronto já estou *witsixuki*. (2008, p. 94).

Este desejo é uma abertura para a aproximação de um *apapaatai*, pois quando a pessoa está *witsixuki* ocorre uma saliência visual em sua alma, trata-se de uma manifestação física, é como se ela antes estivesse oculta e agora torna-se visível aos *apapaatai* que ao perceberem um humano com *witsixuki* imediatamente se dirigem até ele, sendo que graças às suas roupas podem percorrer longas distâncias rapidamente.

Ao se aproximarem do indivíduo lançam pequenas flechinhas (*uku*) que são parte da roupa que usam. Neste ponto, há um princípio patogênico muito interessante descrito pelo autor do livro. O corpo do doente passa a conter dentro de si um corpo miniaturizado do *apapaatai*: “O corpo torna-se continente de outra coisa que não sua ‘substância vital’ (*upapitsi*), esta é lenta e progressivamente substituída por microcorpos patogênicos dos *apapaatai*.” (2008, p. 96).

Este é o processo de adoecimento que pode ser letal, quanto maior é o poder xamânico do *apapaatai* denominado rapto da alma. Não é a *upapitsi*, nem a *polapitsique* são raptadas, mas uma porção delas, uma parte de sua substância vital o que enfraquece a pessoa. Vemos, portanto, que a alma também é um princípio material e está intimamente ligada ao corpo, não se trata de um adoecimento psíquico, mas terá efeitos reais. Por exemplo, uma pessoa cuja parte da alma foi raptada pelo *apapaataionça* poderá sonhar, como foi o caso de Atamai, que lhe ofereceram uma tigela com sangue, mas acima de tudo apresentará doenças físicas que podem levar à morte.

Outro aspecto interessante é o processo de cura quando alguém teve sua alma – parte da sua substância vital, na verdade – raptada por um *apapaatai*. Um xamã, por meio de rituais adequados, consegue descobrir qual *apapaatai* raptou a alma da pessoa. Então, quando se faz o rito coletivo para a recuperação da saúde se oferece comida cozida aos *apapaatai*, especialmente o “dono do ritual”, isto é, aquele que adoeceu e deseja recuperar a saúde deve se encarregar disto.

Este ritual permite que haja uma harmonia entre os *yerupoho* e os humanos e nos remete ao arquétipo da relação entre o cru e o cozido. O dono do ritual passará a oferecer comida cozida ao *apapaatai* ou aos *apapaatais* que lhe raptaram uma porção da alma, em compensação estes o protegerão no mundo dos sonhos, o termo para designar estes protetores, conforme Barcelos Neto, é *yakanãu* “espíritos de *apapaatai* que cuidam dos Wauja que eles raptaram.” (2008, p. 97). Assim, podemos especular que é o desejo por comida por parte do humano *witsixuki* e o desejo por comida cozida por parte dos *yerupoho* que levam à esta relação que começa de modo conflituoso e pode se tornar uma relação harmoniosa.

Os integrantes da comunidade que vestem as máscaras de *apapaatai* durante o ritual não o representam, mas são eles agora andando sobre a superfície da terra, mesmo sob a luz do sol ou da lua, pois estão protegidos pelas máscaras. O ser humano que foi adoecido e depois recuperado de sua doença passa a ter um guia no mundo dos sonhos,

o que equivale a dizer que terá proteção num ambiente em que ele é frágil, ao passo que o *apapaatai* voltará a andar sobre a terra e comerá comida cozida (fogo e agricultura) como fazia antes de *Kamo* modificar esta ordem. A complexidade do processo é assim descrita por Barcelos Neto:

O conteúdo-dor, sob a forma de flechinhas, deve ser retirado por completo para que as frações-alma possam ser reintroduzidas com sucesso no corpo. Esse complexo trabalho xamânico é na verdade uma *(re)fabricação do corpo humano*. Tem-se, portanto, uma dupla *apapaatização*: uma incidindo substancialmente sobre o corpo (repleto de microcorpos patogênicos) e outra incidindo perspectivamente sobre a alma (com pontos de vista alterados), sendo ambas o efeito de uma troca simétrica e inversa, pois a substância que “mata” o corpo é a mesma que alimenta a alma. (2008, p. 96).

#### 4 A ALMA E A MORTE

Barcelos Neto apresenta um outro aspecto relativo à concepção de alma dos Wauja. Novamente, a ideia de imagens e substância vital volta a ser o eixo da questão. Vimos que a alma é chamada de *upapitsi*, agora trata-se de compreender o que *yakulae ojutaiogamawato* são aspectos potenciais da alma que se manifestarão após a morte da pessoa. Segundo Barcelos Neto “É apenas no *post-mortem* que algo vital (consciência e intenção) é incorporado a essas ‘imagens’, tornando-se agentes.” (2008, p. 101). O autor observa que, em algumas narrativas os papéis de *yakulae ojutaiogamawato* são trocados, mas isto não é relevante, pois são manifestações da mesma *upapitsi*, ou seja, do ser humano.

Neste momento a substância vital se incorpora a *ojutaiogamawatoe* se torna a *iwejekui*, isto é, a alma dos mortos que irá para a aldeia celeste onde residem os que já morreram. *Iwejekui* também é importante porque ela permite o contato entre os antepassados e os vivos. Outra parte da substância da *upapitsi* se incorpora à *yakula* que será buscada pelo principal *apapaatai* que causou doença ao ser humano e o acompanhará. Em ambos os casos, a subjetividade do indivíduo se incorporará tanto na *ojutaiogamawato* quanto na *yakula*.

O que nos chama a atenção principalmente é o fato de que o ser humano é particular em meio aos outros existentes, contudo, também faz parte de uma grande unidade cosmológica: se os seres humanos substituíssem os *yerupohona* superfície da terra, isto não significou o desaparecimento destes, mas um novo estatuto de relações. De certa forma, um protege o outro no ambiente que não lhe é adequado: os seres humanos precisam de proteção no mundo dos sonhos e os *yerupohode* alimento cozido no mundo dos humanos. Tal parceria começa com uma crise porque, como vimos, o

*apapaatai* (um *yerupoho* com roupas ou máscaras) que adoce o ser humano é também aquele que o irá proteger no mundo espiritual. No *post-mortem* novamente estarão em relação, pois uma parte da substância vital da *upapitsise* incorpora a uma imagem (ou *yakulaou ojutaio gamawato*) que irá viver no *habitat* daquele *apapaatai*.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Europa moderna cria uma oposição entre civilização e natureza, na qual predomina uma necessidade de domínio da natureza, seja a externa por meio da tecnologia, seja a interna por meio da ética. Muitas vezes, esta oposição entre natureza e civilização é atribuída ao cristianismo, contudo, vemos que também o cristianismo é transformado pelo pensamento eurocêntrico do período moderno, tornando-se um discurso teológico que opõe o ser humano à natureza, como se ele não fizesse parte dela. A filosofia moderna, especialmente na expressão das obras de Kant e de Hegel, eleva esta concepção ao extremo e influenciam de modo decisivo uma concepção de que a experiência história europeia é o padrão que representa uma suposta evolução do ser humano e que os outros povos cumpriram apenas em parte este progresso. Assim, a forma de outros povos pensarem o ser humano, sua alma e sua relação com a natureza são consideradas primitivas ou arcaicas.

Campbell e outros autores como Rudolf Otto e Carl Gustav Jung realizam uma crítica ou autocrítica deste eurocentrismo, tradição na qual se formam, mas ainda mantém os mesmos princípios filosóficos arraigados dentro da filosofia ocidental. Por exemplo, a ideia de que nossos sentidos estão limitados pela percepção de espaço e tempo traz em si um certo kantismo arraigado, pois há narrativas de mitos em que as categorias de tempo e espaço fisicamente perceptíveis são completamente descartadas, como é o caso dos *apapaatai* que percebem uma alma dilatada por *witsixukie* podem viajar rapidamente pelo espaço a fim de raptá-la. Além disso, podemos nos questionar se as descrições que veremos do fenômeno do rapto da alma e dos rituais *apapaatai* estão mesmo fora das categorias do sensível.

Pelo que pudemos compreender, para os Wauja, os *yerupuho* são um corpo espiritual, diferente do corpo dos seres humanos e dos animais da superfície da terra. As imagens das almas *upapitsi*, *potalapitsi*, *yakula* também são portadoras de uma materialidade, contudo, não se pode pensar tais relações a partir das categorias da filosofia e das religiões ocidentais que as subsidiam, isto é, de que se a alma é material,

então ela também desaparece com a morte do corpo e a própria subjetividade também se esvai com ela. Ainda conforme Barcelos Neto; “Penso que para os Wauja, o mundo dos espíritos não pressupõe imaterialidade. Supondo-se os espíritos como uma coisa imaterial, corre-se o risco de uma falha conceitual.” (2008, p. 80). É uma outra forma de compreender a existência que não cabe nas categorias eurocêntricas brevemente apresentadas na primeira parte deste artigo.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi; Revisão: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGOSTINHO. Santo Bispo de Hipona. *Sobre a potencialidade da alma*. Tradução: Aloysio Jansende Faria. Petrópolis: Vozes, 2005.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP, FAPESP, 2008.

BOEHME, Jacob. *As quarenta questões sobre a alma*. Tradução: AmericoSommerman. São Paulo: Polar, 2012.

BORHEIM, Gerd. A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Tradução: Carlos F. Moisés. São Paulo: Paulus, 2008.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

(Recebido em abril de 2018; aceito em abril de 2018)