



## Aspectos da escatologia entre os Rikbkatsa

Gabrielle Cardoso Meneses<sup>1</sup>

### Resumo

O artigo pretende perseguir as seguintes questões: por que os Rikbaktsa, uma população de língua Macro-Jê do sudoeste amazônico, não sustentam mais a realização das festas do ciclo chuvoso? Qual a relação disso com a prevalência dos espíritos (*hyrikoso*) dos mortos no cotidiano? Atualmente, os Rikbaktsa dizem que os espíritos dos mortos estão destruindo as roças e é isso o que os impede de fazerem as festas. Afinal, a presença de alimentos vegetais em abundância é imprescindível para a realização do ciclo de cerimônias da chuva, cuja fase final é dedicada às escarificações corporais e confirmações cerimoniais de nomeação. Dessa maneira, os Rikbaktsa atestam que a destruição das roças é uma das formas possíveis de agressão causada pelos espectros dos mortos. Com essa modalidade de agressão, os espíritos comprometem a vitalidade e a construção dos corpos em contexto ritual. Essa imagem nos servirá de pretexto para apresentar a classificação que os Rikbaktsa fazem dos espectros terrestres dos mortos, os quais eles dividem em não agressivos (*bato tsikyriaĩtsa*) e agressivos (*tsikyriaĩtsa*). Ao abordar esse problema, pretendo demonstrar de que modo os indígenas incluem os espíritos dos brancos na categoria de agressivos.

Palavras-chave: Escatologia, Pessoa, Teoria Indígena da Alteridade, Amazônia.

---

<sup>1</sup> Doutorado em andamento em antropologia social no Museu Nacional/UFRJ.

## Introdução

Os Rikbaktsa são uma população de língua Macro-Jê que vive no noroeste do Mato-Grosso, ocupando um território de 320 mil hectares distribuído em três Terras Indígenas demarcadas: T.I Erikpatsa, T.I Japuira e T.I Escondido. Atualmente, os Rikbaktsa contam, segundo o último censo do IBGE feito em 2022, com uma população de 1.635 pessoas. As aldeias da etnia estão localizadas ao longo do rio Juruena e em dois de seus afluentes principais: o rio do Sangue e o rio Arinos. Comecei a fazer a pesquisa com esta população em 2020, época em que eu cursava o mestrado. Além de uma breve visita que fiz a eles no início daquele ano, realizei até o momento um total de dez meses de trabalho de campo, permanecendo por mais tempo entre as aldeias São Vicente e Pé-de-Mutum, ambas localizadas na T.I Japuira.

Os Rikbaktsa foram oficialmente contatados no terceiro ciclo da borracha, em 1957, e as primeiras informações sobre esta população encontram-se no diário do padre austríaco João Evangelista Dornstauder, publicado postumamente. O diário trata especificamente da “pacificação” levada a cabo pelo missionário. A demanda de pacificação partia das frentes extrativistas do Mato-Grosso, com destaque a empresa gaúcha CONOMALI (Colonizadora Noroeste Matrogrossense S.A) que patrocinou a empreitada. O cenário descrito a João Dornstauder antes de sua chegada era o seguinte: tinha-se notícia da morte de diversos seringueiros por “índios” de etnia desconhecida que também pilhavam e destruíam os locais de “moradia” dos primeiros, além dos mesmos indígenas possuírem a fama de antropófagos, sendo muito temidos pelos regionais (Dornstauder, 1975; Pacini, 1999). Na verdade, sabemos, eram os seringueiros que invadiam o local de circulação e moradia dos Rikbaktsa. Dornstauder reconhecia que os indígenas sofriam com o conflito, padecendo sobretudo por moléstias infectocontagiosas, e sua metodologia de contato era de inspiração rondoniana. Procurava atraí-los com presentes, estabelecendo uma relação amigável. Como acontece entre outras populações indígenas, até os dias atuais os Rikbaktsa elaboram o impacto da chegada dos brancos e operam mudanças na relação com eles.

Em um primeiro momento histórico (aproximadamente entre os anos 1940-1960), os Rikbaktsa se referiam aos brancos como “*bipri*”, uma corruptela de *ihiktsibipri*, raio. Se referiam aos brancos como homens-raio porque eles possuíam arma de fogo, objeto

àquela época ainda desconhecido, mas tão estrondoso e disruptivo quanto o fenômeno meteorológico em questão. Há um mito que fornece, digamos, as pré-condições dessa interpretação dos brancos enquanto homens associados ao raio. Em um tempo em que animais e fenômenos naturais eram gente, um homem rikbaktsa enlouquecera por conta de uma minhoca que entrou em seu ouvido. Aflito com a situação, ele implorou ao homem-raio para que lhe ajudasse, explodindo a sua cabeça e depois a refazendo. E assim homem-raio fez. Primeiro verificou que a minhoca havia consumido praticamente todos os miolos do sujeito. Em seguida destruiu a cabeça do homem, a reconstituindo, por fim, manual e integralmente. O mito dá conta de explicar que a capacidade criativa dos brancos, antes de sê-lo propriamente benéfica, é destrutiva. Pois para curar um mal menor (a entrada da minhoca no ouvido) homem-raio precisou recorrer a uma medida drástica: dar um fim na cabeça da vítima.

A partir do encontro com o padre jesuíta João Dornstauder, que chegara no meio da guerra com os seringueiros, aos poucos os Rikbaktsa passaram a reavaliar a relação com os brancos. Isto porque Dornstauder estabeleceu com eles uma relação que contrastava a relação anterior com os estrangeiros. O missionário de origem alemã não só não era sovina como presenteava os indígenas com mercadorias: panelas, machados, facões; objetos que os seringueiros, anteriormente, lhes negavam. Além disso, Dornstauder contava as histórias de suas tantas viagens pelo mundo, aceitando participar das festas e se esforçando para aprender a língua indígena. Chegou até os Rikbaktsa dizendo que tinha alma de “canoeiro” (alcunha pela qual ficaram conhecidos) e, por esse motivo, depois de tantas peregrinações estava ali, pois sempre havia desejado regressar a sua terra natal.

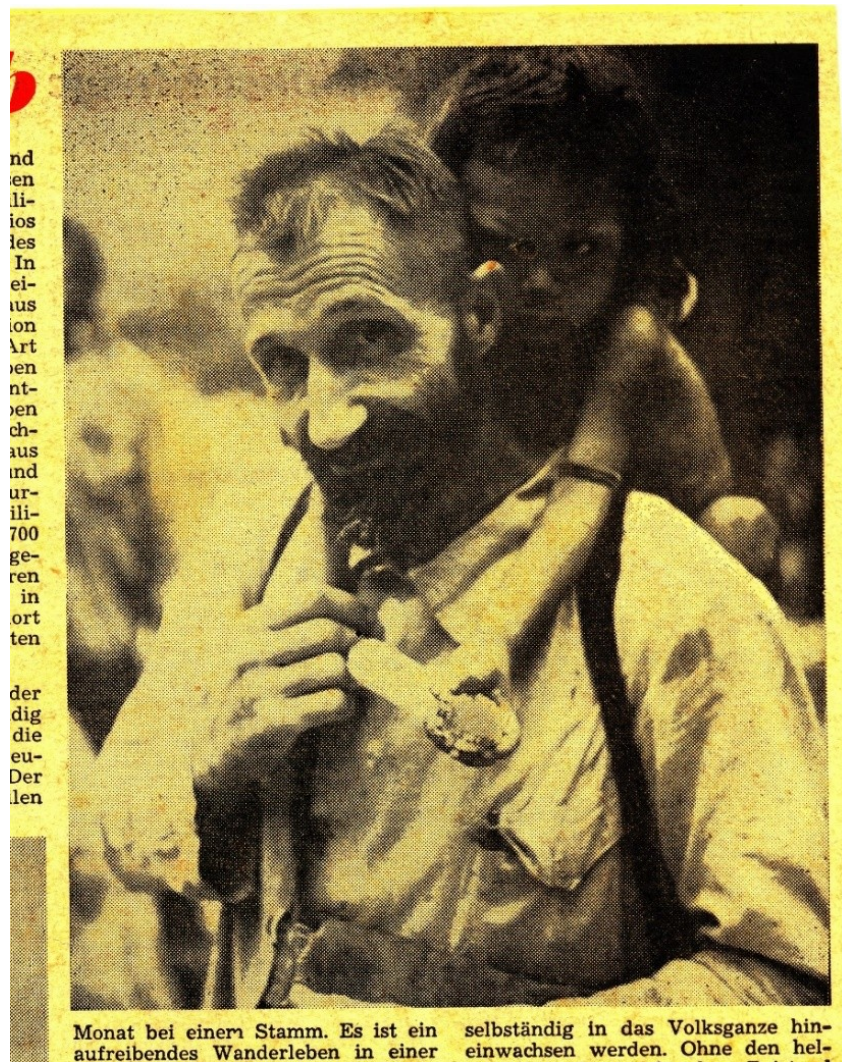


Figura 1: Padre João Dornstauder carregando uma criança rikbaktsa.  
Recorte do periódico alemão *Volksblatt*, 1965.<sup>2</sup>

Foi a partir dos anos sessenta, portanto, que os brancos (padres e mais tarde freiras, enfermeiras e professores) passaram a morar nas aldeias. Os estrangeiros já não eram mais figuras tão distantes e letais, como são os raios celestes, mas figuras presentes, que podem tanto ser generosas, presenteando os indígenas com histórias e mercadorias, como perigosas. A relação com os avós maternos, anterior ao contato com os brancos, já sintetizava tal ambiguidade, uma vez que são os avós as figuras que, além de fabricarem e fornecerem objetos aos demais, também contam histórias. Embora os avós sejam,

---

<sup>2</sup> O recorte pertence aos arquivos da Missão Anchieta. As cópias do material original foram cedidas gentilmente pelo antropólogo João Dal Poz.

igualmente, os potenciais feiticeiros de um grupo local. Os feiticeiros podem tanto intoxicar alimentos em ocasiões cotidianas ou cerimoniais quanto fazer com que suas vítimas utilizem plumárias envenenadas. Deste modo, sem que fosse possível perder a ambiguidade da relação, os Rikbaktsa se esforçaram para converter os brancos, gradativamente, em provedores de objetos, passando assim a tratá-los não mais como *bipri* mas como avós maternos (*diritsa*)<sup>3</sup>, algo que fazem até os dias atuais.

Em outras palavras, a relação com os estrangeiros havia mudado, agora eles eram corresidentes, por esse motivo os indígenas precisavam categorizar de modo mais preciso aquela nova relação. Argumentarei neste trabalho que a escolha da mudança não é tanto uma imposição de Dornstauder, cuja intenção, parece, era de se colocar mesmo no lugar de avó zeloso para com os indígenas. Trata-se de mais que isso, as pessoas, a partir de uma questão colocada pelo missionário (ele chegou dizendo que tinha alma de rikbaktsa), se puseram a reavaliar o destino póstumo da alma e do espectro terrestre dos brancos. Assim, os brancos não apenas passaram a ser tratados como avós maternos, como também o espírito deles passou a ocupar, progressivamente, a mesma categoria dos espíritos dos avós. O problema é que isto quer dizer necessariamente que os espíritos dos brancos foram incorporados a categoria dos espíritos agressivos (*tsikyriaãta/tsi-kyri-a-ĩ-ta/3SG-raiva-?-STA.AFIRM=NF.SG*). A inclusão, no entanto, exigiu a flexibilização de algumas regras. Para o caso desses estrangeiros, a trajetória individual da pessoa não determina o quão agressivo será, postumamente, o seu espírito (algo que ocorre internamente). O que

---

3 Não terei como abordar esse aspecto aqui, mas outro elemento importante para a extensão do termo “avô materno” aos brancos é a junção entre patrilinearidade e padrão residencial uxorilocal. Ao contrário dos avós paternos, que habitarão outra aldeia e com os quais quase não se terá contato frequente, os avós maternos embora menos “parentes” (uma vez que o sangue de origem materna não participa da geração do filho) serão aqueles com os quais a criança conviverá. Ambos habitarão a mesma aldeia. Consequentemente, há um padrão de comportamento, uma atitude convencional em relação ao avô materno: predomina-se a distância entre neto e avós maternos. Embora morem na mesma aldeia às crianças recomenda-se manterem distância de seus avós maternos, pois eles possuem, via de regra, veneno, os quais armazenam nas unhas, de modo que todo o lugar que eles encostam pode estar infectado (o feiticeiro, isto é, o “venenoso”, como os rikbaktsa costumam dizer, não tem controle pleno de seus venenos, apenas parcial. Podem, portanto, envenenar a si e aos outros por descuido). Outro traço curioso, que vale mencionar, é a sobredeterminação dos termos utilizados para avô e avó maternos (respectivamente *diri* e *eki*) em oposição aos termos atribuídos ao avô e avó paternos (*zopo* e *zoje*). Quase não se escuta os Rikbaktsa utilizarem esses últimos termos. Quando se referem as almas dos avós que estão no céu, por exemplo, não dizem que são as almas dos avós paternos, dizem: *mydiritsa hyrizika* (alma de nossos avós maternos). É como se “*diri*”, nesse contexto, fosse um termo englobante, a classificação mais genérica possível para os avós (incluído tanto maternos quanto paternos). A situação mereceria uma discussão a parte, pois os Rikbaktsa possuem uma terminologia *crow-omaha*, o que com certeza influi na flexibilidade no uso dos termos e no deslocamento da afinidade para outros níveis geracionais.

é determinante aqui, é o fato de os objetos dos brancos serem indiscutivelmente perigosos, alguns deles letais, e de não podermos localizar um “produtor” original da peça no esquema de produção fordista. Nesse cenário, todos brancos são, genericamente, se não produtores, detentores e fornecedores de objetos. Entre os Rikbaktsa, o fato de a pessoa morrer como um exímio artesão é determinante para a sua categorização póstuma, pois um exímio artesão é necessariamente um conhecedor de venenos.

Em resumo, o que fica claro é que o critério fundamental para a inclusão dos brancos na categoria de “avô materno” é o fato deles serem, assim como os velhos da etnia, detentores e fornecedores de objetos. Isto não explica, no entanto, de que modo as pessoas desenvolveram, pouco a pouco, a reflexão sobre o destino póstumo do espírito dos brancos. Para compreender de que modo os rikbaktsa transformaram-nos de “homens-raios” em “avós maternos”, terei que abordar primeiro, e de forma mais detalhada, o tema da escatologia. Os Rikbaktsa afirmam que nós possuímos dois espíritos, dois princípios agentivos localizados em nossos glóbulos oculares. Possuímos, mais precisamente, um espectro que vaga sob a terra e uma alma que, com a morte do nosso corpo, migra para o céu.

### **1 Os componentes da pessoa no *post mortem***

Com a morte, dois componentes da pessoa são liberados do corpo: o *hyrizika* e o *hyrikoso*. Respectivamente, espectro celeste (alma) e espectro terrestre (espírito, sombra). O espectro celeste é visto como sopro vital, a parte mais leve e pura; os Rikbaktsa diriam que é a parte bonita ou a parte viva da pessoa. O *hyrizika* sobe aos céus antes do invólucro corporal apodrecer completamente, e lá ele é recebido com dança e alegria pelas almas dos ancestrais, cuja forma “física” é a antítese mesma do corpo: as almas são leves e translúcidas. Reforçando esse aspecto de leveza do *hyrizika*, um interlocutor esclareceu: A nossa vida acontece no céu. Entre aqueles que habitam o patamar celeste não há brigas e tampouco há motivos para desentendimentos, posto que lá não há alimento. Não há alimento, também, porque não há fome. As almas estão sempre alegres e dançam. A inexistência de alimento, assim, seria um fator determinante à ausência de peso corporal delas (as almas), mas é também, e antes, consequência da ausência de necessidades fisiológicas, como a fome.

Ainda, quando alguém morre e logo em seguida chove, os Rikbaktsa avaliam prospectivamente que a chuva (*hyritsik*) fora mandada pelos espectros celestes. São as almas (*hyrizika*) mais antigas as responsáveis por mandarem chuva à terra quando recebem, nos céus, um morto recente. Nessa recepção elas dançam, exercendo peso sobre as nuvens e fazendo com que a chuva caia sobre os vivos. Os Rikbaktsa explicam que a chuva é, na verdade, decorrente da lamentação (*napukaka*)<sup>4</sup> daqueles que estão no céu. O choro cerimonial para aqueles, no entanto, significa o reverso do que significa para os vivos em contexto funerário: a chuva é alegria e dança na morada dos mortos.

Quando não há chuva, mas o céu (*bijokpe*) escurece e escutam trovões se originarem em nuvens distantes ao poente, as pessoas dizem que alguém morrerá em breve. Isto porque o rumor de um trovão é já o som do peso exercido pelas almas dos ancestrais sobre as nuvens (*bijoko*); como fossem seus pés batendo no chão, ensaiando a dança de acolhida a uma nova alma que sabem, logo chegará. Os Rikbaktsa afirmam que as almas de seus avós falecidos ficam a oeste, enquanto as almas dos brancos ficam a leste.

É raro, no entanto, que o espectro celeste de um morto, isto é, a sua alma, apareça aos vivos depois da morte, se aparecer é sempre uma aparição benéfica. A preocupação maior dos Rikbaktsa é com o espectro terrestre da pessoa, seu *hyrikoso*, pois é somente o espectro terrestre do morto que pode assombrar os vivos. O *hyrikoso* é um termo que pode ser traduzido como espírito, sombra<sup>5</sup>, imagem ou duplo. O conceito pode designar a fotografia, a nossa sombra, mas também pode ser aplicado ao modelo reduzido de uma imagem, como por exemplo um boneco de um personagem mítico (*haramy*) feito de barro e utilizado nos rituais, que é denominado pelos Rikbaktsa como *hyrikoso* do personagem em questão.

Ademais, a raiz *-hyriko*, quando aparece com a posposição *-ro* (aspecto interativo)<sup>6</sup>, designa a ideia de perigo. Enquanto *hyrikoso*, quando aparece em sua forma pronominalizada, designa a sensação de “assombro”, tal como quando uma pessoa

---

4 Ver Silva (2011:174) sobre o caso de reduplicação verbal (*-kaka*). Segundo a hipótese da autora, o fenômeno de reduplicação é inerente a natureza interativa do evento expresso pelo verbo. Por esse motivo, opto em traduzir *napukaka* por “lamentação”, uma vez que a ideia expressa melhor o sentido de coletividade, mas também porque os Rikbaktsa usam com frequência essa tradução. Quando uma pessoa chora individualmente, e o choro não está ligado a doença, morte ou a contexto funerário os Rikbaktsa utilizam, geralmente, outro verbo (*puziu*).

5 Esta é a tradução mais utilizada pelos Rikbaktsa.

6 Sobre os clíticos de aspecto na língua rikbaktsa, ver Silva (2011:144-152)

encontra uma cobra que ameaçou lhe ferir. Embora o ato de agressão não tenha se completado, a imagem mental da quase-agressão fica se repetindo na memória da vítima, lhe causando uma crescente sensação de desconfiança em relação ao ambiente, como se a qualquer momento a matriz original daquela imagem que tanto lhe perturba a mente, pudesse vir à tona. Nesse contexto os Rikbaktsa diriam que a pessoa está “assombrada” (*tsihyrikosoïta/tsi-hyrikoso-ï-ta/3SUJ-sombra-STA.AFIRM=M.SG/ele está assombrado*)

Em outras circunstâncias, *hyrikoso* pode designar “ruído”, rastro sonoro deixado por um corpo que recentemente se ausentou. Como, por exemplo, o ruído que um barco produz ao acelerar no rio e o fato de podermos escutar o ranger do motor mesmo quando a piroga está fora do nosso campo de visão. Ou quando ouvimos, por exemplo, o eco produzido por um grupo de pessoas que há pouco conversava entre si em um trecho de floresta. E, ainda, uma última ilustração: quando um enlutado escuta algum ruído na casa nos dias seguintes à morte do ente querido, como o barulho de alguma panela caindo ou algum outro som atípico. Em todos os exemplos mencionados, as pessoas mobilizam o conceito de *hyrikoso* enquanto rastro sonoro, enquanto ruído que não se constitui em palavra<sup>7</sup>.

Assim, pode-se considerar que o *hyrikoso* está sempre vinculado à uma matriz física original que, por algum motivo, não está mais presente. Seja o *hyrikoso* de um corpo outrora vivo que agora é eclipsado pela morte; seja o *hyrikoso* imagem mental de um animal predador ausente ou, ainda, o *hyrikoso* de um objeto especular, a exemplo do barco que desaparecera no rio e dessa retirada nos deixa ouvir apenas o barulho.

Ao contrário do *hyrizika* que está vinculado, como vimos, à leveza, o *hyrikoso* é um aspecto da pessoa que está assujeitado, os Rikbaktsa afirmam, ao peso e, conseqüentemente, às necessidades vicárias de um corpo. Ele tende sempre ao peso também, à fisicalidade, possuindo uma aderência à matéria. Digo isso porque há propensão do *hyrikoso* de um morto se converter em animal feroz, terrestre, algo que não aconteceria jamais ao *hyrizika* de alguém, pois este habita o patamar celeste, local onde não há nem animais nem nada composto de matéria espessa, apenas seres de matéria fluída: as almas, a água da chuva, as nuvens, o vento.

---

7 Os Rikbaktsa não se referem às palavras ouvidas em gravações como *hyrikoso* da pessoa que as profere, por exemplo.



No campo dos espíritos, enquanto o *hyrizika* é designado como aquele que não precisa de alimento, o *hyrikoso* é aquele que precisa radicalmente de, mas cuja obtenção é difícil. Os vivos estão entre os dois extremos, entre o espectro celeste, que abole completamente as necessidades fisiológicas características do corpo, e o espectro terrestre, que as radicaliza. Por essa razão, é comum ouvir os Rikbaktsa dizerem que os espíritos que povoam a terra são famintos, designam-nos genericamente como aqueles que “sentem fome” ou como aqueles que “não possuem terra”, porque vagam sobre ela alimentando-se da carne dos vivos e dos alimentos plantados por eles.

Dentro desta perspectiva, a forma mais agressiva que o duplo terrestre de um morto pode assumir, é transformar-se em *sparitsa*, espécie de monstro que mescla traços animais e humanoides e que tem por gosto não só matar e comer suas vítimas (os vivos), às vezes ele as rapta apenas para criá-las, alimentando-as, outras vezes as sequestra para torturá-las, arruinando-as em sentido físico ou psíquico. Tal monstro é mais letal que porcos, onças e cobras, animais que, quando acolhem em seu corpo o espírito de um morto, estão intrinsecamente associados à *sparitsa*. Os Rikbaktsa dizem mais precisamente que, nessas circunstâncias, o animal em questão é criação de *sparitsa*, seu animal de estimação. Os porcos que destroem os alimentos da roça apenas pelo prazer de prejudicar os vivos, comprometendo suas comemorações sazonais, por exemplo, são animais de criação de *sparitsa*.

## **2 Dando um corpo à sombra dos mortos**

*Sparitsa* é uma figura, ou melhor, um coletivo de seres (uma vez que o termo é sempre flexionado no plural, nunca no singular) que encarna em si toda a viscosidade do corpo: seu peso, suas necessidades, sua sujeira. *Sparitsa* radicaliza tal viscosidade. Ele possui uma fisiologia exacerbada: seu cheiro é tão forte e desagradável que pode fazer as pessoas que estão por perto desmaiarem. Além disso, possui pelos corporais em abundância, enquanto sua saliva possui uma espessura tão grossa que, a pessoa que tem sua cabeça sugada pela besta, fica com a baba pegajosa incrustada no corpo. *Sparitsa* sente uma fome insaciável, e o alimento vegetal (*irariktsa*, coquinho de tucumã) consumido por ele, apesar de não ser o suficiente para nutrir seu físico e sua raiva, é visto com abjeção pelas pessoas.

Abaixo ofereço a descrição que obtive, em campo, da casa de *sparitsa*. Trata-se da história de uma criança, hoje mulher adulta, que fora raptada por *sparitsa* mas conseguiu voltar para casa. Ela não chegou a ser agredida fisicamente, como pode acontecer. O relato não me foi exposto pela pessoa sequestrada, mas por uma mulher que ouvira da vítima a história.

B. foi raptada por *sparitsa* quando criança. Ela conseguiu regressar e contou para nós como era a casa deles e o que comiam. A casa deles é grande. Eles moravam dentro de um buraco de pedra, um buraco em lugar íngreme, como um morro. Para eles é um tipo de caverna. Eles mantinham, pendurados em uma corda, pedaços de carne de gente, assim como os velhos fazem quando penduram carne no jirau.

Aqueles que moravam ali eram todos mortos, alguns reconhecíveis a B., apesar de estarem com a aparência distorcida por conta da feiura. Eram todos muito feios. B. ficou sumida no mato por quatro dias. Eles a tinham raptado e, nesse período, obrigavam-na a comer carne de gente, mas ela recusava. O espírito de sua avó paterna ficava ali com ela e, com pena, a alimentava com batata. Perguntei: como eles tinham batata? *Sparitsa* têm roça? Ao que ela responde: não. Os animais de criação deles é que roubam esses alimentos de nossas roças.

Cada um daqueles mortos, os mais velhos, tinham também um cachorro (cachorro-do-mato do gênero *atolocynus*), um animal de criação. Havia, B. nos disse, duas onças pintadas de criação também. Uma delas ficava perto da porta, cuidando para os cativos não fugirem. Perguntei se eles possuíam peças plumárias e fogo de cozinha. A resposta: não possuem peças plumárias. Mas eles possuem fogo de cozinha, sim. Eles comiam, comem carne de gente moqueada. Há alguns deles que são bons, outros que são ruins. A avó paterna de B., por exemplo, era boa. Os outros falavam para ela: essa menina só chora, leva ela no córrego e mate-a de uma vez! Mas a avó de B. não fez isso.

Eles têm muitos tipos de alimentos vegetais, todos roubados de nossas roças. E não deixam a gente passar fome. Aqueles que levam a gente até a casa deles, que nos raptam, eu acredito que são os mais novos. Uma vez levaram um primo meu. Chegando lá, os velhos o viram e falaram: por que trouxe ele? Não o queremos. Pode devolver.

Havia, de acordo com B., todo tipo de carne de gente pendurada no varal, algumas carnes mais branquinhas, outras mais morenas, carnes gordas e carnes magras. Lá fedia muito. Fedia a cupim e *irariktsa* (coco de tucumã). Aos olhos de B., na visão dela, aqueles mortos eram todas pessoas humanas, não eram bicho. Depois daqueles quatro dias sumida, encontraram-na desmaiada no mato, muito magra. Sua avó paterna resolveu devolvê-la. Como tinha passado muito tempo entre os mortos, a mãe de B. pintou ela toda de urucum e deixou-a na estrada, para ver se eles a reconheciam. Não o fizeram. O cheiro de urucum era ruim para eles. Ela cresceu uma mulher forte.

Sabe, muitas vezes, é *sparitsa* que faz a gente tropeçar, tombar no chão. Ele faz assim para pegar aquela carne que deixamos cair ao nos ferir e levá-la embora. São esses pequenos pedaços de carne que eles penduram no varal. Assim como fazem com a gente quando estamos dormindo. Quando acordamos e percebemos um hematoma roxo em nossa pele, que antes não tínhamos visto, foi porque *sparitsa* levou um pedaço de nossa carne enquanto dormíamos pesado, nos deixando com aquela marca. A partir disso ele vai experimentar, se a nossa carne for boa para ele, ele volta e nos leva.

Outros quatro interlocutores mais velhos insistiram que *sparitsa* não come moqueado. Ele come cru. Um destes explicou que *sparitsa* apenas aproveita o calor do sol para esquentar seus alimentos, mas esse calor não é o bastante para transformarem-nos em cozidos ou moqueados. Até porque *sparitsa* mora em caverna, local em que não há incidência de luz solar. Eles saem de sua casa rapidamente e esquentam o alimento no sol.

Me parece que a diferença entre as versões aqui pode ser atribuída a perspectiva. A mulher que garantiu a minha interlocutora que os alimentos eram moqueados, estava em condição de refém, havia sido raptada por *sparitsa* e alimentada por ele (espírito de sua avó paterna)<sup>8</sup>. Os interlocutores que me asseguraram que *sparitsa* come cru, por sua vez, nunca tiveram um encontro com o bicho, portanto jamais foram comensais dele.

Todas as pessoas com quem eu conversei sobre o tema concordaram que *sparitsa* possui animais de criação. Falaram também da corujinha *sazo*, que fica no ombro de

---

<sup>8</sup> Embora todos os velhos possam se converterem em *sparitsa*, observem que o espírito da avó paterna, apesar de se converter em monstro, não agride de forma literal a neta. Os relatos que recolhi de agressões literais (uma delas, inclusive, culminou em morte) foram todos atribuídos aos espíritos dos avós e tio-avós maternos.

*sparitsa*. Muitas vezes os rikbaktsa dizem que *sazo* é espírito de morto, é *sparitsa*, como fosse uma encarnação possível de, e não uma criação, um animal criado por *sparitsa*. Os Rikbaktsa dizem também que o cachorro-do-mato é *sparitsa*, outras vezes eles dizem que é *irara*, sua criação (*irara*/3SG-criação/criação dele). Os animais de criação dos mortos podem, portanto, se transformar em seus donos e vice-versa.

Esse paradoxo identitário é uma ideia expressa linguisticamente também. De acordo com a linguista Silva (2011:44), se o classificador *-rara* aparece enquanto um lexema independente, isto é, se a identidade do possuidor não é exprimida, está subentendido que o referente é um espírito. Assim, quando os rikbaktsa escolhem usar o termo *rara* (bicho) para se referir a uma onça (e não *parini*, termo que designa o felino), já se subentende que não estão falando do animal onça, mas do espírito de alguém convertido em onça (necessariamente criação de *sparitsa*). Quando *-rara* aparece com um possessivo, designa o animal de alguém (de caça ou criação). É mais comum que o termo apareça com os possessivos de terceira pessoa do singular e plural: *sazo i-rara/coruja* 3POSS.SG-animal de criação (coruja, a criação dele) *si-rara-tsa*/3POSS.PL-bicho-NF.PL (seus bichos). Em outras palavras, podemos perceber aqui como o termo é flexível a ponto de ser usado tanto para se referir aos espíritos como para se referir a criação deles (ver também Athila 2006:77). Desse modo, *sparitsa* parece ser uma espécie de continente de seus animais de criação. Ou, poderíamos dizer, é como se seus animais de estimação fossem acessórios, possíveis adornos identitários.

Observemos por que a comparação entre animais de criação e acessórios não é descabida: os chocalhos em feira utilizados no tornozelo e feitos de endocarpo de pequi, por exemplo, são chamados de “criações do pé” (*pyry-karara-tsa*/pé-criar-NF.PL) pelos Rikbaktsa (Athila, 2006:337). Desse modo, seria coerente dizer que os animais de criação dos mortos são como acessórios deles. No caso do chocalho, o termo “*karara*” (minha criação) é usado para se referir a um objeto e a relação entre ele e seu “suporte”, o tornozelo. Fala da relação entre o adorno e a parte do corpo que para ele é pulso vital, o fazendo emitir som, vibrar. *Sparitsa* não seria também, para suas criações, pulso vital, uma vez que ele os alimenta? De resto, talvez *sparitsa* deseje converter também os vivos (ex-parentes) em seus acessórios, visto que pretende raptá-los se não para matá-los e comê-los imediatamente, para cria-los, assim como faz com seus animais de estimação.

Há ainda outro elemento que permite aproximar os objetos dos animais de estimação. Nos sonhos, o *hyrikoso* de um animal de criação de *sparitsa* se converte literalmente em acessório ou adorno corporal: pena, anzol, agulha, dinheiro, plumária ou colar. Logo retomarei esse ponto.

\*\*\*

Bom, convém esclarecer que nem todos os espíritos dos mortos tornam-se *sparitsa*. Essa é apenas uma modulação possível do espectro terrestre, a mais agressiva delas. Há uma hierarquia entre as sombras de mortos comuns, geralmente de crianças e adultos, e o espírito dos velhos, isto é, a sombra daqueles que morreram idosos. Os primeiros são incluídos na categoria de “não agressivos” (*bato tsikyriaïtsa*) e os segundos na categoria de “agressivos” (*tsikyriaïtsa*). Há exceções: os espíritos dos antigos homicidas, que não eram idosos, e de brancos (independentemente da idade) são incluídos na categoria de “agressivos” e, portanto, ocupam a mesma posição estrutural das sombras dos anciãos.

De todo modo, são apenas os espíritos “agressivos” aqueles que são capazes de se alimentarem bem, convertendo-se em animais predadores ou em *sparitsa*. Isto porque tais espectros derivam de corpos antes bem treinados na arte da autossuficiência alimentar. Assim, a trajetória do indivíduo é importante para determinar o quão capaz será seu *hyrikoso* de atender a suas “necessidades orgânicas” no *post mortem*.

Os espíritos dos velhos são mais agressivos, mas isso não quer dizer que os espíritos de crianças e adultos comuns sejam inofensivos. Eles podem, sim, fazer mal aos vivos. Mas trata-se de quase-agressões, ofensas indiretas ou sutis: sustos, empurrões. Os tipos de inconvenientes que causam são, muitas vezes, motivados pela saudade. Geralmente esses espíritos não se convertem em “corpo”. Eles agem enquanto vulto, sombra. É como se os espíritos também estivessem organizados (como os vivos estão) em categorias etárias. Assim, o *hyrikoso* de um indivíduo que morreu mais jovem é menos agressivo porque, enquanto vivo, o sujeito não era economicamente autossuficiente ou, se era, não chegou a concluir essa etapa de sua vida. Como poderá sustentar, enquanto morto, sua saga terrestre? De outro lado, temos as pessoas idosas, aquelas que concluíram seu desígnio em vida. São pessoas maduras, completas, que passaram por todas as fases da

vida. Ora, essas terão, sim, um destino póstumo mais bem assegurado. Não serão exatamente sombras “famintas”, pois estarão mais bem posicionadas para sustentar as necessidades de sua “carne espiritual”, que poderá vir a se nutrir do sangue dos vivos e dos alimentos plantados por eles. Assim, são pessoas que morreram idosas aquelas que podem se tornar *sparitsa*.

Em campo, eu recolhi diversos casos de agressões causadas por *sparitsa* e outros relatos em que o algoz fora algum de seus animais de criação. Algumas dessas agressões foram atribuídas ao espírito de brancos (mais particularmente de seringueiros) que se convertiam ora em monstro ora em animal de criação dele. No que se refere a inclusão dos brancos na categoria de espíritos *tsikyriaïtsa*, como mencionei na introdução, temos regras de recrutamento mais flexíveis. Os brancos não são exatamente avaliados pela sua capacidade de serem autosuficientes economicamente (bons caçadores, pescadores) nem por terem passado por todas as fases da vida, convertendo-se em seres humanos completos no final dela. Eles são avaliados, sobretudo, pelas suas qualidades técnicas, pelo fato de serem fabricantes e detentores de objetos perigosos (coisa que os avós, guardadas as devidas proporções, também são). É isto que é determinante para compreender o lugar reservado a seu espírito depois da morte. Assim, é necessário reforçar, os Rikbaktsa se referem aos brancos todos, independentemente da idade deles, como avós maternos; como fossem eles pessoas idosas, pois é isso que torna compreensível a agressividade, antes desconhecida, de seus duplos terrestres.

Desta feita, me encaminho para uma breve categorização das agressões espirituais. Não terei tempo de abordá-las de maneira pormenorizada, mas gostaria de dar uma atenção especial as agressões oníricas, pois é por meio delas que teremos mais elementos para examinar o lugar reservado aos espíritos dos brancos. No contexto onírico, o *hyrikoso* de animais predadores (necessariamente criações de *sparitsa*) se converte em objetos. O interessante é que, dentro do esquema interpretativo dos sonhos no qual penas, pontas de flecha, colares e plumárias figuram enquanto algoz, fora incorporado também alguns objetos vindos dos brancos: agulha, dinheiro e anzol.

### 3 As modalidades de agressão espiritual

De acordo com o que abordei no item anterior, temos os espíritos de mortos comuns, isto é, os espíritos de crianças e adultos, que pertencem a categoria de “não agressivos” (*bato tsikyriaĩtsa*), e temos também outros mortos incluídos na categoria de “agressivos” (*tsikyriaĩtsa*). São os velhos, os brancos e os antigos matadores. A cada categoria corresponde um estilo específico de ofensas. Os espíritos *bato tsikyriaĩtsa* são aqueles que não conseguem se converter em corpo, atuando por meio de quase-agressões, provocações sutis, são elas: empurrões e sustos que não ferem de forma comprometedora a vítima.

Os espíritos *tsikyriaĩtsa*, por seu turno, atuam por meio de agressões diretas ou mais graves, podendo causar a morte da vítima. As modalidades de agressões são as seguintes: o roubo de alimentos da roça; fazer com que a vítima caia de lugares altos, o que as faz perder sangue; tortura física, situação em que a vítima apresenta sequelas psicológicas. E, por fim, temos também as agressões oníricas, as quais gostaria de dar especial atenção aqui.

As agressões espirituais podem ocorrer por meio de sua modalidade onírica. Ali, objetos ocupam o lugar de “predadores” e estão associados aos mortos, mais precisamente aos animais de criação de *sparitsa*. Cada objeto onírico é interpretado como o duplo (*hyrikoso*) de um animal predador específico, a depender da semelhança morfológica entre o animal e o item. Sonhar com esses objetos é prenúncio de encontro com o espectro terrestre de um morto dentro do corpo de um animal predador.

Sabemos que o presságio é uma antevisão, mas gostaria de defender aqui que os presságios oníricos são simultaneamente antevisão e agressão, isto porque os Rikbaktsa interpretam que quando dormimos, o *hyrikoso* sai de nosso corpo e vaga pela terra. Se nesse passeio a nossa imagem passa por alguma situação considerada agressiva, de fato, fora um componente da pessoa que passou pela situação, só que em outro espaço-tempo, o onírico. Na verdade, enquanto presságio, as situações oníricas se revelam apenas como possibilidades, estratégias do inconsciente para se precaver de incidentes comuns que, com base em conjunturas passadas, podem acontecer no futuro. Se o sujeito teve um sonho ruim, conta para seus corresidentes e decide não ir para o mato, não se expondo ao

risco (o que é recomendável), nada de ruim irá lhe acontecer, o que não significa que seu *hyrikoso* já não tenha sofrido a agressão.

De todo modo, convém mencionar que os presságios oníricos são estereotipados. Há entre os Rikbaktsa uma teoria interpretativa dos sonhos, muito utilizada e compartilhada. Tomemos um exemplo: todos aceitam que, se alguém sonha com a figura de um morto genérico, um ancião utilizando uma coifa-com cobre nuca emplumada (*myhara*) e obrigando o sonhador a utilizar a peça que carrega, é indício de que aquele que sonha encontrará uma onça. A rigor, poderá encontrar a sombra de um morto dentro do corpo de uma onça. Nesse contexto, os Rikbaktsa dizem que o objeto onírico em questão (a *myhara*) é o *hyrikoso*, isto é, a imagem do morto. Trata-se de um morto genérico, o qual a pessoa não reconhece e que lhe aparece em sonho utilizando a peça. A onça a qual se encontrará, nesse caso, não é, como eles dizem, animal “verdadeiro” (*babata*), ela é criação de *sparitsa*. Mas qual a relação entre a *myhara* e a onça? A onça é um animal que avança pelas costas de sua vítima, a pegando de surpresa, enquanto a *myhara* é uma peça plumária cujas penas também ficam dispostas nas costas daquele que a usa.

No que se refere aos objetos oníricos dos brancos, convém dizer que as agulhas e os anzóis estão relacionados (assim como está a ponta de flecha) a animais peçonhentos como cobras, por conta da semelhança entre os objetos em questão e a língua do animal. Quanto ao dinheiro, muitos dos meus interlocutores interpretam que sonhar com uma nota de cinquenta reais, por exemplo, é prenúncio de encontro com uma onça, por conta da imagem do felino estampada na nota. Outros interlocutores relacionam as pequenas ranhuras em notas de dinheiro à pele das cobras.

Já expus, rapidamente, o que justifica a relação entre o ser predador e seu referente onírico. A pergunta agora é: o que uma coifa-com cobre nuca, isto é, uma peça plumária e uma nota de cinquenta reais podem ter em comum para ambas estarem associadas ao mesmo animal predador (a onça)? Como objetos tão distintos entre si podem estar associados aos mesmos animais? E as agulhas e anzóis, em que medida são comparáveis às pontas de flecha?

A minha hipótese é que tais objetos dizem mais sobre a habilidade manual, o domínio daqueles que os criaram. São, em algumas circunstâncias, objetos-ferramenta, em outras, meios de troca. Em todas as situações são intermediários na relação com o



mundo. Por esse motivo, estão intrinsecamente relacionados a capacidade agentiva de seus produtores: os avós maternos e os brancos que, do ponto de vista rikbaktsa, respondem atualmente pelo mesmo pronome.

### **Considerações finais**

A agressão espiritual enfrentada atualmente pelos Rikbaktsa é um dos temas a serem abordados na minha tese. Infelizmente, não tenho espaço aqui para explorar todas as consequências do problema, mas como afirmei e não pude demonstrar de forma detalhada, os espíritos comprometem, em última instância, a execução das cerimônias da chuva, acabando com os alimentos da roça (os quais eles roubam) e com a possibilidade de construção dos corpos em contexto ritual.

No presente trabalho, o esforço foi o de apresentar alguns aspectos da escatologia rikbaktsa, além de explicar de que maneira os espíritos dos brancos passou a ocupar, recentemente, a mesma posição estrutural dos espíritos dos avós maternos. Argumentei que um dos motivos centrais dessa conversão é o fato de ambos serem fabricantes, detentores e fornecedores de objetos. No entanto, há que se considerar que os tipos de objetos fabricados por brancos e indígenas são de naturezas muito distintas. Na tese, procurarei desenvolver esse aspecto, contrastando os objetos dos brancos aos objetos indígenas. A fabricação dos objetos dos brancos sintetiza, na avaliação dos Rikbaktsa, uma extravagância no manejo do fogo (os exemplos principais são as garrafas térmicas, os objetos de metal que retém calor e a arma de fogo), enquanto os objetos rituais rikbaktsa procuram, por meio da água, superar o fogo (a maior parte dos objetos rituais está relacionada, física ou metafisicamente, à água).

Os Rikbaktsa nunca formularam de tal modo, mas sobre a morte, sugiro que eles formulá-la-iam como fosse um tempo do contínuo: se houvesse um tempo de mortes perpétuas, marcado pela ausência de intervalos entre nascimento e mortandade, seria, igualmente, um tempo de frio e chuvas perpétuas. Afirmo isso porque são as almas (*hyrizika*) dos mortos as responsáveis, como vimos, por mandarem chuva à terra quando recebem, nos céus, um morto recente. Se só houvesse morte, teriam de mandar chuva incessantemente, não podendo haver, assim, descontinuidade entre as estações do ano. Em um cenário desses, não faria sentido também haver comemorações sazonais.

Em conclusão, pergunto-me: se o espírito dos brancos é um daqueles que compromete, em última instância, a execução das cerimônias da chuva, o que a ausência atual dessas cerimônias teria a nos dizer sobre uma catástrofe ambiental mais geral, ocasionada sobretudo pela queima de combustíveis fósseis que sustenta, por sua vez, a produção de objetos e o estilo de vida ocidentais?

### **Referências**

ATHILA, Adriana R. **Arriscando corpos: permeabilidade, alteridade e as formas da socialidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do Sudoeste Amazônico**. 509 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2006.

DORNSTAUDER, João. Como pacifiquei os Rikbaktsa. **Pesquisas (História)**, 17, pp. 1-192. São Leopoldo: s.n. 1975.

SILVA, L. **Morphosyntaxe du rikbaktsa (Amazonie brésilienne)**. 387 f. Thèse (Doctorat Linguistique théorique, descriptive et automatique) – École Doctorale: Sciences du Langage, Université Denis Diderot – Paris 7. 2011.

PACINI, Aloir. **Pacificar: Relações Interétnicas e Territorialização dos Rikbaktsa**. 201 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1999.