

51

ISSN 0104-7193  
ISSN 1806-9983 (on-line)



# Horizontes Antropológicos

Sistemas xamânicos e novos xamanismos

2018

## **Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

Reitor: Rui Vicente Oppermann

## **Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

Diretora: Claudia Wasserman

## **Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Coordenador: Emerson Giumbelli

### **Editor Honorário**

Sérgio Alves Teixeira

### **Editor-Chefe**

Ruben George Oliven

### **Editores**

Ari Pedro Oro

Arlei Sander Damo

Fernanda Cruz Rifiotis

### **Apoio editorial**

Taise Cristina Garcia

### **Conselho Editorial**

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina (Argentina)

Alejandro Grimson – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Christian Bromberger – Université d'Aix-Marseille (França)

Claudia Fonseca – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Claudio Lomnitz – Columbia University (Estados Unidos)

Cornelia Eckert – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Cristiana Bastos – Universidade de Lisboa (Portugal)

Daniel Miller – University College London (Reino Unido)

Enzo Pace – Università degli Studi di Padova (Itália)

Gustavo Lins Ribeiro – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México)

Joan Pujadas – Universitat Rovira i Virgili (Espanha)

João Biehl – Princeton University (Estados Unidos)

João Leal – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Lilia Schwarcz – Universidade de São Paulo (Brasil)

Manuela Carneiro da Cunha – University of Chicago (Estados Unidos)

Marc Abélès – École des Hautes Études en Sciences Sociales (França)

Maria Filomena Gregori – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)

Michael Herzfeld – Harvard University (Estados Unidos)

Miriam Pillar Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Néstor García Canclini – Universidad Autónoma Mexicana (México)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Paula Montero – Universidade de São Paulo (Brasil)

Pedro Ignácio Schmitz – Instituto Anchietano de Pesquisas (Brasil)

Sergio Visacovsky – Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina)

Setha Low – City University of New York (Estados Unidos)

Sherry Ortner – University of California Los Angeles (Estados Unidos)

Sonnica Romero – Universidad de la República (Uruguai)

Tim Ingold – University of Aberdeen (Reino Unido)

### **Linha Editorial**

*Horizontes Antropológicos* é um periódico quadrimestral, publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de temas que possam interessar à antropologia para a compreensão dos fenômenos socioculturais. Cada número também contempla uma seção denominada Espaço Aberto voltada para trabalhos que não estejam diretamente relacionados com o tema. Os artigos são inéditos e podem ser publicados em português, espanhol, francês e inglês. Seu campo de interesse compreende temas relacionados com a antropologia, arqueologia e áreas afins. Como norma geral, os artigos devem ser apresentados para avaliação prévia dos editores e submetidos a pareceristas externos. Entretanto, em caráter excepcional, podem ser convidados a contribuir para um dado número autores que tenham notório reconhecimento entre seus pares quanto ao domínio do tema em pauta.



ano 24  
número 51  
maio/agosto 2018

ISSN 0104-7183  
ISSN 1806-9983 (on-line)

# Horizontes Antropológicos

## 51 | Sistemas xamânicos e novos xamanismos

número organizado por

Sergio Baptista da Silva

Emerson Giumbelli

Pablo Quintero

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 24, n. 51, maio/ago. 2018

## Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 24, n. 51, maio/ago. 2018



### Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Av. Bento Gonçalves, 9500  
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil  
Tel./Fax: (51) 3308-6638  
E-mail: horizontes@ufrgs.br  
Site: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha>

### Capa:

Projeto gráfico e confecção: Carla Luzzatto

Ilustração: Wassily Kandinsky (1866–1944), *Auf weiß II*, 1923, óleo sobre tela, 105 × 98 cm.  
Acervo Centre Georges Pompidou, Paris.

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Apoio à Editoração de Periódicos da Pró-Reitoria de Pesquisa – UFRGS e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades / UFRGS  
Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995). – Porto Alegre : UFRGS.IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social*.

*Horizontes Antropológicos* está indexada em:

International Bibliography of the Sciences  
Latin American Periodical Table of Contents – LAPTOC  
OpenEdition Journals  
ProQuest Social Science Journals  
Scientific Electronic Library Online – SciELO  
SCOPUS  
Social Compass  
Web of Science (via SciELO Citation Index)

Aquisição: assinatura, compra e permuta.

# Sumário | Summary

## Apresentação | Introduction

- 7 O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens  
Shamanism and its multiple expressions and perspectives  
Sergio Baptista da Silva; Emerson Giumbelli; Pablo Quintero

## Artigos | Articles

- 17 Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian  
relational aesthetics  
Devir-anaconda: huni kuin cantos-imagem, uma estética relacional  
ameríndia  
Els Lagrou
- 51 Técnicas de estragar os outros: sobre a ética xamânica na fronteira  
Brasil-Guiana  
Technics to spoil others: about shamanic ethics in the frontier of Brazil  
and Guyana  
Alessandro Roberto de Oliveira
- 79 Dos alienígenas à *jurualogia*: reflexões de um provável xamã  
guarani-mbya  
From aliens to *jurualogy*: reflections of a potential Guarani-Mbya shaman  
Bruno Huyer

- 105 Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro – Amazonas)  
Internal defeat, external success: the revitalization of shamanism among the Baniwa (Upper Rio Negro – Amazonas)  
Elise Capredon
- 135 Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca  
One beverage, many “visions”: sociological notes on the II World Ayahuasca Conference  
Glauber Loures Assis; Jacqueline Alves Rodrigues
- 167 Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin  
The others of the party: a flight over Yawanawa and Huni Kuin festivals  
Aline Ferreira Oliveira
- 203 Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa  
At the border: shamanic mobilities between Brazil and French Guiana  
Ugo Maia Andrade
- 229 Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos  
Medicines of the forest: cosmo-ontological conflicts and connections  
Guilherme Pinho Meneses
- 259 (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos  
(Neo)shamanism. Constitutive aspects and analytical challenges  
Juan Scuro
- 289 Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta  
Ritualistic shamanism and neoshamanism in the forest medicines consumption circuit  
Saulo Conde Fernandes

- 315 Entre a infância e o sonho: pedagogia guna da autonomia (Panamá)  
Between childhood and dreaming: Guna pedagogy of autonomy (Panama)  
Diego Madi Dias
- 339 O xamanismo kaingang como potência decolonizadora  
Kaingang shamanism as a decolonial potentiality  
Clémentine Ismérie Maréchal; Herbert Walter Hermann

## Espaço Aberto | Open Space

- 371 O patrimônio cultural e o protagonismo indígena na Constituinte  
de 1987/88. Entrevista com Ailton Krenak  
Cultural heritage and indigenous protagonism in the Brazilian  
Constituent of 1987/88. Interview with Ailton Krenak  
Yussef Daibert Salomão de Campos

## Resenhas | Book Reviews

- 391 GATTI, Gabriel (Ed.). *Un mundo de víctimas*  
Desirée de Lemos Azevedo
- 399 SANZI, Roger. *Art, anthropology and the gift*  
Guilherme Giufreda
- 405 MONTANI, Rodrigo. *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: un estudio etnolingüístico*  
María Agustina Morando

411 FERRO, Marc. *A colonização explicada a todos*

Thiago Henrique Sampaio

417 LOPES, José Rogério (Org.). *Viagens de Cabo Verde: ensaios de antropologia visual e outros ensaios*

Raimunda Maria Rodrigues Santos

# O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens

## Shamanism and its multiple expressions and perspectives

Sergio Baptista da Silva\*

\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil  
sergiobaptistadasilva@gmail.com

Emerson Giumbelli\*\*

\*\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil  
emerson.giumbelli@yahoo.com.br

Pablo Quintero\*\*\*

\*\*\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil  
pquinterom@gmail.com

Este número de *Horizontes Antropológicos* dedicado aos sistemas xamânicos e novos xamanismos apresenta um conjunto diversificado de artigos, que bem expressam o amplo e variado espectro de suas ocorrências e caracterizações, e as múltiplas possibilidades de abordagem que o campo da antropologia vem proporcionando.

Historicamente, a própria constituição desse campo encontrou nos estudos sobre o xamanismo nas chamadas sociedades tradicionais uma atraente, desafiadora e, ao mesmo tempo, difusa referência para reflexões e interrogações (Langdon, 1996). Até há bem poucas décadas considerada como uma instituição arcaica e plena de práticas “mágicas” e “tradicionais”, novas abordagens têm evidenciado sua força e presença em contextos atuais.

Essas características encontram uma ótima ilustração na história dos termos que cercam nosso tema. “Xamã” é uma palavra originária de línguas do leste da Sibéria, onde viviam povos que desde o século XVII foram objetos de relatos. Mas é só no século XX que se forja a categoria “xamanismo” para dar uma expressão translocal a certas técnicas que conjugam elementos materiais e espirituais. As últimas décadas do século XX assistem a uma generalização de outra ordem, que projeta o termo para além da antropologia e dos estudos religiosos. No século XXI, ao mesmo tempo em que parece haver pouco acordo sobre o que seja xamanismo, constatamos a potência da palavra – e suas variantes – para designar e acompanhar realidades muito variadas, compostas de agentes, agências e agenciamentos surpreendentemente heterogêneos.

Essas constatações estão materializadas nos 12 artigos que compõem o presente dossiê e que bem demonstram a contemporaneidade do xamanismo, o qual tem estimulado, por um lado, revisões de abordagens voltadas ao entendimento de sociedades indígenas (Fausto, 2001; Lima, 2005; Vilaça, 2000; Viveiros de Castro, 2002) e, por outro, tentativas de acompanhar sua disseminação, reconfiguração e circulação em contextos urbanos (Magnani, 2005).

A partir desses novos modelos de entendimento, o xamanismo, como sistema cosmológico, implica a manifestação de diversas práticas socioculturais associadas com as relações de atuação e mediação simbólica, que colocam em jogo saberes específicos e práticas rituais, vinculadas a concepções cosmo-ontológicas (Baptista da Silva, 2014), a modalidades de poder e de medicina, à produção de malefícios e a manifestações de arte (Lagrou, 2007). Além disso,

o repertório do xamanismo pode incluir também diversas expressões como a religião, a adivinhação, a comunicação onírica e as práticas animistas, entre muitas outras. Essas múltiplas experiências denotam um xamanismo aberto, heterogêneo e às vezes contraditório, que cada vez parece estar mais atravessado por conexões e influências muito diversas (Fericgla, 2011). A recente aparição de novos discursos e práticas de xamanismo vinculadas a tendências contemporâneas como as religiosidades Nova Era, bem como a incorporação de xamãs indígenas a circuitos urbanos e transnacionais, voltam a situar no debate antropológico a instituição do xamanismo em novos e dinâmicos contextos.

O presente número de *Horizontes Antropológicos* traz à tona justamente as múltiplas expressões do xamanismo e do que poderíamos denominar de novos sistemas xamânicos. O diverso e heterogêneo acervo de artigos que ora publicamos demonstra diferentes contribuições teóricas e variadas etnografias que ressaltam as semelhanças e diferenças que ocorrem nas múltiplas manifestações do fenômeno xamânico, das cosmo-ontologias a ele associadas aos diversos possíveis papéis exercidos pelos xamãs em variados contextos.

Como estratégia de apresentação e discussão dos textos presentes neste número de *Horizontes Antropológicos*, eles foram aglutinados ao redor de três eixos que enfatizam três modos analíticos de compreensão, não totalmente distintos, dos fenômenos estudados.

O primeiro eixo reúne os artigos que centralmente discutem o xamanismo a partir de seus especialistas e de suas reflexões, com grande conotação etnográfica, partindo desde uma visão interna, desde dentro.

O segundo eixo analítico agrupa aqueles textos cuja principal intenção, nos parece, foi a de abordar o xamanismo através de sua relação com diversas alteridades, apresentando interfaces e refletindo sobre suas transformações.

Por sua vez, o terceiro e último eixo organiza em seu entorno artigos que enfatizam em suas análises conexões e conflitos cosmo-ontológicos, abordando aspectos como a agência cosmopolítica e a decolonialidade.

Entretanto, esses três eixos propostos para esta apresentação constituem-se mais como uma estratégia metodológica, uma vez que, certamente, há textos, discussões e abordagens que transbordam essas fronteiras arbitrárias e focos de análise e compreensão, transitando entre os eixos e estabelecendo entre si uma contínua interconexão.

Nesse sentido, apresentamos primeiramente os artigos que incorporamos ao eixo cujo foco de análise se concentra na compreensão do xamanismo segundo seus especialistas e suas reflexões.

Em “Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics”, Els Lagrou analisa, a partir de uma longa e intensa interlocução com especialistas do xamanismo kaxinawá, uma série de imagens-canções (huni meka) presentes no ritual da ayahuasca, potente cipó amazônico cuja ingestão implica, nas palavras da autora, um “profundo processo de devir-outro onde saber significa ver através dos olhos do Outro, cantar através da voz do Outro e ser coberto pela pele/ornamentos daqueles seres consumidos” e na “aquisição de capacidades agentivas e perceptivas de outros seres”. Essas imagens-canções revelam todo um processo de percepção incorporada, no qual visão, música, som, ritmo e sensações corporais influenciam-se mutuamente e proporcionam cura e conhecimento.

Alessandro Roberto de Oliveira, em seu artigo de título “Técnicas de estragar os outros: sobre a ética xamânica na fronteira Brasil-Guiana”, apresenta-nos a modalidade agressiva que ocorre no xamanismo do maciço guianense ocidental, conhecida como ataque kanaimé. Nesse contexto regional pluriétnico, o autor discute elementos cosmo-ontológicos que configuram relações entre humanos e plantas, discutindo, a partir de seus especialistas, a ética do xamã e o estatuto do humano.

Finalizando a apresentação dos artigos deste eixo analítico que enfatiza a compreensão do xamanismo a partir das reflexões de seus especialistas, Bruno Huyer, em “Dos alienígenas à *jurualogia*: reflexões de um provável xamã guarani-mbya”, acompanha as “exegeses filosóficas” de um jovem guarani que procura entender quem são os não indígenas e os demais habitantes do cosmos, ao mesmo tempo em que etnografa e analisa sua iniciação xamânica.

A seguir, vêm as apresentações dos artigos agrupados no segundo eixo. Nele, a ênfase dos autores concentra-se em compreender o xamanismo em sua relação com alteridades, abordando suas interfaces e transformações.

Em “Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro – Amazonas)”, Elise Capredon busca entender os novos usos do xamanismo considerado como parte de dinâmicas mais amplas de revitalização cultural. Na região do Alto Rio Negro, o xamanismo local sofreu impactos por conta de discursos cristãos e da implantação exitosa

do protestantismo. Por algum tempo, passou por uma simplificação e marginalização. Mais recentemente, a situação vem mudando, como mostram duas iniciativas de revitalização da pajelança: a criação de uma “Escola de Xamãs” e a realização de um documentário sobre a música baniwa incluindo cenas relativas a um ritual de iniciação. Tal revitalização depende de dinâmicas que conciliam manutenção e inovação; atores locais e remotos; lógicas internas e externas. Tem-se assim um caso de “xamanismo de interface”, no qual as práticas e os saberes xamânicos foram “transferidos” para a área pública das relações exteriores, onde são mobilizados para atrair visitantes, ganhar visibilidade no cenário político regional e captar recursos.

Glauber Loures Assis e Jacqueline Alves Rodrigues, em “Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca”, discutem uma série de questões que percorrem a constituição das assim chamadas “redes neoxamânicas contemporâneas”. A referência principal para a abordagem dessas redes é a caracterização de um campo ayahuasqueiro, do qual participam e interagem diversas vertentes: povos indígenas, religiões tradicionalistas, linhas expansionistas que geram variadas formas de apropriação, além dos estudiosos e organizações que visam acompanhar e promover os usos da ayahuasca. Os autores dedicam-se à análise de vários aspectos da realização de uma conferência ocorrida no Acre em 2016 e que reuniu diferentes agentes e visões sobre a ayahuasca. Enfatizam a diversidade, as tensões e conflitos que percorrem o campo ayahuasqueiro, com foco no Brasil, mas sem deixar de apontar dimensões transnacionais. A conferência, tal como abordada no texto, demonstra a emergência de diversos atores que têm se tornado relevantes nas redes neoxamânicas e vêm, segundo os autores, “construindo um verdadeiro pluralismo no campo ayahuasqueiro”.

Aline Ferreira Oliveira, em “Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin”, discute alguns aspectos de uma intensa circulação de agentes, focando em certos sujeitos indígenas de grupos pano do Acre que realizam rituais xamânicos nas cidades e festivais nas aldeias para receberem visitantes não indígenas. Essa circulação produz conexões que geram novas passagens: não indígenas cujas visões espirituais incorporam elementos amazônicos; indígenas cujas visões espirituais incorporam elementos de outras origens, como os Andes, a América do Norte e mesmo o Oriente. Localmente, observam-se contatos entre religiosos ayahuasqueiros e indígenas, levando

à revitalização de xamanismos amazônicos e à introdução neles de elementos religiosos ayahuasqueiros. Nesse quadro, os festivais encenam rituais tradicionais para performatizar novas alianças. Igualmente, noções (como a de espiritualidade) são compartilhadas sem manterem o mesmo entendimento – um processo de tradução que se dá por sentidos simultaneamente consoantes e dissonantes.

Em “Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa”, o último artigo deste eixo analítico, seu autor, Ugo Maia Andrade, explora as dinâmicas de trânsitos e trocas xamânicas na fronteira Brasil-Guiana tendo como centro a cidade de Oiapoque e a população karipuna, galibi-kali’na, galibi-marworno e palikur, que são apresentadas no texto, relacionando as suas interações com outras populações e coletividades não indígenas. Assim, o texto está centrado em um trabalho etnográfico que aprofunda a análise das dinâmicas de contato e dos “novos aportes de conhecimentos ao xamanismo regional”, enfatizando esse campo de relações e refletindo sobre as transformações desse xamanismo e o surgimento de novas modalidades.

Por fim, apresentamos os artigos relacionados ao terceiro e último eixo analítico por nós proposto e que diz respeito aos textos que nas suas abordagens analisam o xamanismo a partir de suas conexões e conflitos cosmo-ontológicos, ressaltando seus aspectos cosmopolíticos em um contexto decolonial.

O primeiro deles tem por título “Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos”, no qual Guilherme Pinho Meneses acompanha os deslocamentos de xamãs huni kuĩ (kaxinawá) e de tais “medicinas”, principalmente a ayahuasca, entre contextos “de floresta” e urbanos. Inspirando-se na proposição cosmopolítica de Isabelle Stengers, o autor sugere que o *nixi pae* (ayahuasca) aparece como “tecnologia de conectividade” entre coletivos diversos ontologicamente, possibilitando encontros com a alteridade e a “composição de espaços de coexistência”.

Juan Scuro, em “(Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafios analíticos”, apresenta uma documentada discussão analítica sobre continuidades e rupturas entre xamanismos e neoxamanismos, através de referências teóricas, históricas e etnológicas, objetivando orientar a identificação e abordagem antropológicas do fenômeno, com ênfase na compreensão das “plantas maestras”. O artigo constrói também uma paisagem dos principais debates antropológicos contemporâneos sobre os novos xamanismos.

Em “Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta”, Saulo Conde Fernandes caracteriza o que chama de “circuito xamânico contemporâneo”, estruturado a partir do consumo ritual de medicinas da floresta, um conjunto de psicoativos em que se destaca a ayahuasca. Alimentando-se das elaborações culturais do Santo Daime, de tradições indígenas amazônicas e de espiritualidades urbanas, esse circuito abre-se para articular um conjunto amplo e heterogêneo de atores, experiências e propostas. Nele se encontram neoxamãs (urbanos tradicionalizados) e neonativos (indígenas em circuitos urbanos). Trata-se de um território repleto de (re)invenção de tradições, onde elementos culturais de diversas culturas são mesclados, reelaborados, ressignificados. Culturas xamânicas ancestrais se unem ao universo Nova Era, dando origem a novos arranjos rituais.

Diego Madi Dias, em seu artigo “Entre a infância e o sonho: pedagogia guna da autonomia (Panamá)”, destaca, entre esse coletivo, o “estatuto do sonho como experiência pessoal que serve de contexto ou ‘moldura’ para a prática pedagógica”. O autor, além de destacar que na epistemologia guna o conhecimento é concebido como revelação, reflete sobre a conexão entre o “modelo onírico de inculcação” (canções de ninar) com a pragmática xamânica, chamando nossa atenção para a relação entre desenvolvimento infantil, condição de autonomia, sono, sonho, processos de aquisição, conhecimento como revelação e xamanismo entre os Guna.

Finalizando a apresentação dos artigos deste terceiro e último eixo analítico, temos o texto de Clémentine Ismérie Maréchal e Herbert Walter Hermann, “O xamanismo kaingang como potência decolonizadora”, no qual seus autores propõem seu entendimento como “expressão cosmopolítica nos processos históricos coloniais”. Nele, os autores abordam as práticas xamânicas kaingang e seus *vênh péti* (sonhos) como potências decoloniais e decolonizadoras que fazem parte dos recentes processos de reterritorialização no sul do Brasil.

No Espaço Aberto, publicamos a entrevista que Ailton Krenak, destacada liderança indígena brasileira, concedeu a Yussef Daibert Salomão de Campos, em 15 de abril de 2013, intitulada “O patrimônio cultural e o protagonismo indígena na Constituinte de 1987/88”.

Por último, apresentamos a capa deste número de *Horizontes Antropológicos*. Ela exibe a pintura do russo Wassily Kandinsky (1866–1944) denominada *Auf weiß II*, de 1923. De acordo com Weiss (1986), estudiosa de sua obra,

Kandinsky foi eleito muito jovem, em 1889, membro da Sociedade Imperial Russa de Amigos da História Natural, Antropologia e Etnografia, quando ainda estudante na Universidade de Moscou. No mesmo ano, foi selecionado por esta mesma sociedade para uma missão de pesquisa pelo norte de seu país (região de Vologda), onde entrou em contato com xamãs do povo zyrian, também conhecidos como Komi. Essas experiências etnográficas e esse encontro com o xamanismo e seu universo foram marcantes para o jovem estudante e decisivos para seu entendimento de arte, suas influências tendo persistido em sua obra até sua morte, tanto como pintor como escritor.

Weiss enfatiza o grande interesse do pintor, em seu ensaio sobre os Zyrian, em relação à “dupla fé” desse povo (o entrelaçamento entre os sistemas xamânico e cristão) e seu potente universo iconográfico, no qual o xamã siberiano, ao deixar seu corpo, viaja por outros mundos, auxiliado por seu tambor, que durante o transe transforma-se em cavalo, e relata à humanidade, no seu retorno, o conhecimento e as imagens que vivenciou e viu na sua jornada. Desse modo, Kandinsky relaciona o tambor xamânico com a tela do pintor, enquanto veículos de “renascimentos” e criação de “mundos”, e autoidentifica seu papel como pintor com o do xamã, considerando a arte como um meio através do qual “man speaks to mankind about the supernatural” [o ser humano manifesta-se para a humanidade acerca do sobrenatural] (Weiss, 1986, p. 8-9, 13).

Considerado o “pai da arte abstrata”, Kandinsky, em sua pintura reproduzida em nossa capa, leva-nos ao universo iconográfico xamânico, com seus tambores, cavalos, círculos, montanhas cósmicas, espírito de pássaros e nuvens, que atestam os voos do xamã para outros mundos.

## Referências

BAPTISTA DA SILVA, S. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. In: FLECK, E. C. D. (Org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena*. São Paulo: ANPUH, 2014. v. 3, p. 69-96. (Coleção Memória & Cultura NEMEC/PPGH).

FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FERICGLA, J. M. *Los chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis a internet*. Barcelona: Kairos, 2011.

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

LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LIMA, T. S. *Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

MAGNANI, J. G. C. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, set./nov. 2005.

VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 56-72, out. 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-399.

WEISS, P. Kandinsky and "Old Russia": an ethnographic exploration. *Syracuse Scholar* (1979-1991), v. 7, n. 1, 1986. Disponível em: <<http://surface.syr.edu/susolar/vol7/iss1/5>>. Acesso em: 30 abr. 2018.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics

Devir-anaconda: huni kuin cantos-imagem, uma  
estética relacional ameríndia

Els Lagrou\*

\*Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brazil  
[elagrou1963@gmail.com](mailto:elagrou1963@gmail.com)

## Abstract

After depicting the contemporary scene of Huni Kuin ayahuasca shamanism and artistic agency, I analyze a selection of image-songs from this ritual. The songs unveil the workings of embodied perception and synesthesia, that is, the transductions of bodily sensations and perceptions in vision, rhythm, song and sound. The experience entails a process of other-becoming where to know means to see through the eyes of Other; to be covered with the skin/ornaments of those beings one has consumed and to sing through their voice. This other-becoming is a becoming in a deleuzian sense, which means that the lived experience is situated in-between the space of self and other. In this context the expression “you are what you eat” has specific implications for one’s health and for the acquisition of agentive and perceptive capabilities of other beings. The ritual technique of almost becoming consists of alternately producing and undoing temporary transformations through song.

**Keywords:** shamanism; ayahuasca; Amerindian relational aesthetics; song.

## Resumo

Depois de apresentar a cena contemporânea da agência artística e do xamanismo ayahuasqueiro dos Huni Kuin, apresento uma seleção de seus cantos-imagem. Os cantos revelam a lógica de uma percepção incorporada e sinestésica, isto é, as transduções de sensações corporais e percepções entre visão, ritmo, canto e som. A experiência veicula um processo de tornar-se outro onde conhecer significa olhar através dos olhos de Outro; estar coberto com a pele/ornamentos dos seres que se consumiu e cantar através de sua voz. Este devir-Outro é um devir deleuziano porque a experiência vivida se situa no espaço entre eu e outro. Nesse contexto a expressão “você é o que come” tem implicações específicas para o bem-estar e para a aquisição de capacidades agentivas e perceptivas de outros seres. A técnica ritual desse quase devir consiste em, de modo alternado, produzir e desfazer transformações temporárias através do canto.

**Palavras-chave:** xamanismo; ayahuasca; estética relacional ameríndia; canto.

## Pano and Huni Kuin shamanism from invisibility to super-visibility

My interest in perception, visual phenomena, shamanism, and ritual brought me, almost thirty years ago, to the Huni Kuin of the Purus River, a native people of the Brazilian/Peruvian Amazonian rainforest.<sup>1</sup> There I have been, from the very start, fascinated by the intriguing relationship of mutual implication between image and sound in the shamanistic experience of the Huni Kuin with *nixi pae*. Thus my initial interest in patterned and agentive visual images on bodies, artifacts and visions, brought me to sound images and the lines of rhythm and song. The mutual implication of song lines and lines of sight and flight is one of the leading topics of this text.<sup>2</sup>

Let me briefly situate this potent agent to which Michael Taussig has dedicated some very beautiful pages at the intersection of indigenous and riverine shamanism, at the cross-roads of thought systems that intermingle and contaminate each other in very ingenious and poetic ways (Taussig, 1993, 2011, 2015). The brew is at the origin of a local Peruvian riverine and Amazonian healing system called *Vegetalismo* (Luna, 1986). As shown by Luna (1986) and Gow (1994) for the Peruvian Amazon and Taussig for the Columbian highlands and forests, the expansion of ayahuasca shamanism, a name of Quechua origin meaning “vine of the souls”, is closely related to the growth of a mestizo riverine population influenced by diverse indigenous traditions, although a shamanic interethnic tradition existed long before the arrival of Colonialism in the region.<sup>3</sup> Ayahuasca or yagé shamanism seems to be particularly suited

- 
- 1 I have been working with the Huni Kuin/Cashinahua of the Upper Purus River since 1989. I initiated the analysis and translation of huni meka songs with the renowned specialist Leoncio Domingos Huni Kuin, previous head of the Peruvian village of Conta, in 2006. Since 2014 I have been working with the brothers Sebirua Antonio Napoleão Bardales Huni Kuin and Txana Xane Francisco Napoleão Bardales Huni Kuin, ritual specialists of the newly founded village Txana Mudu on the Alto Purus River.
  - 2 Because of lack of space it will be impossible to display all the materials that sustain the argument. I recommend readers to read also Lagrou (2013b, 2018). A version of this article has been presented at the Centre of Ethnomusicology of the University of Columbia, New York, on the 28th of April 2016. I thank Ana Ochoa and her colleagues and students for the invitation and the stimulating ensuing discussion.
  - 3 See Gil (2006); Chaumeil (1991); Langdon (1991, 2012).

for the practice of Amerindian cosmopolitics,<sup>4</sup> from the Shipibo shamans of the Ucayali to the Taitas of the Putumayo and the Huni Kuin of the Jordão river.

The use of this vision-inducing brew is widespread in the whole region of the Northwestern Amazon, especially among indigenous peoples but also among river dwellers and the local population in general. Yagé in Colombia, ayahuasca in Peru, the brew is called cipó (which translates as vine) or Daime in Brazil. In Colombia and Peru the use of the brew is mediated by and associated with indigenous shamanistic traditions, while in Brazil, in the beginning of the twentieth Century, several religions arose around the ingestion of the vine, such as the Christian/Gnostic inspired Santo Daime, the Afro-Brazilian and Amazonian Barquinha with its emphasis on the dance of the *encantados* and the União do Vegetal, a group that cultivates a more intellectual esoteric tradition.<sup>5</sup>

More recently, ayahuasca has been at the epicenter of a growing international movement of Urban, Neo or New Shamanism, a psychedelic wave building on experiences initiated by the hippies in the sixties and related to ideals of self-discovery and healing disseminated by the New Age movement. A vast bibliography has been produced on the urban use of ayahuasca, by far overshadowing the literature on its use by Native Amerindian people.<sup>6</sup> This new shamanism is a powerful force behind political alliances between indigenous leaders and environmentally engaged metropolitan national and international associations and individuals.

Pano speaking people (Shipibo, Huni Kuin and Yawanawa) have been protagonists in this ever expanding shamanistic movement and their role can be partially explained by their remarkable openness and capacity of articulation with the outside world through shamanistic rituals and artistic exchange that characterizes their cosmopolitics.<sup>7</sup> In Brazil, there have been, from the start,

---

4 Cosmopolitics is a term coined by Stengers (1997) and first used in the field of Amerindian ontologies by Sztutman (2012) to refer to shamanism as a cosmopolitical, relational field. Shamanistic rituals are political events where relations amongst humans and between humans and non human beings are negotiated.

5 For a systematization of the vast literature on these ayahuasca churches see Labate, Rose and Santos (2009).

6 For a permanent update of events related to the topic see <http://bialabate.net>. See also Labate, Rose and Santos (2009); Labate, Cavnar and Gearin (2017) among others.

7 See Belaunde (2016) for the Peruvian Amazon.

strong links between the Santo Daime church and Huni Kuin families. Mestre Irineu, the founding father of Santo Daime, and his followers were rubber tappers, migrants mostly from the Northeastern region of Brazil, and the use of ayahuasca was transmitted to them by the indigenous peoples of the region, such as the Huni Kuin from the Jordão, Envira and Taraucá rivers and by mestizos, who were all involved in rubber tapping.<sup>8</sup>

During the last decade, in Brazil, several eminent Huni Kuin families from the Jordão River have been especially successful in the weaving of an extended web of “guardians of the forest” over Europe, the United States and the biggest metropolises of Brazil. The movement has also links with the peyote cult and the Red Path (*caminho vermelho*) in Mexico and the United States, as well as with the recent use of ayahuasca in medical circles, frequently related to the ayahuasqueiro churches. An interesting chapter of this shamanistic revival has been the incorporation of ayahuasca by indigenous peoples who traditionally didn't use vision-inducing substances other than tobacco, such as the Guarani communities in the South<sup>9</sup> and, recently, the Tupi speaking Yudjá from the Xingu region. Not only Huni Kuin specialists, but also Ashaninka and Yawanawa shamans are renowned and much respected for their ritual song and performance. Among the Yudjá the recent initiation into the use of ayahuasca has had a decisive impact on the revival of their shamanistic practices (Stolze Lima, personal communication).

The Pano groups involved in this movement have combined their shamanistic activities with a remarkable artistic expansion. The Shipibo-Conibo and Arawakan Piro from Peru share with the Huni Kuin the auto-denomination of “people with design”.<sup>10</sup> Design (*kene*) covering the bodies of certain beings, humans, animals, plants and artifacts, points towards their relatedness

---

8 Deshayes (2006) suggests that the name Daime derives from *dami*, one of the names given to the brew by several Pano speaking people, such as the Yaminaua. In all these related languages, as well as in Cashinahua, *dami* means transformation, figure and visionary experience (Lagrou, 2007). The Daimistas themselves, on the other hand, are said to translate the origin of the term as derived from a prayer: “give me” (*dai-me*).

9 Langdon and Rose (2010).

10 The Marubo, although not involved in the global movement of shamanistic expansion, share with their Pano relatives the quality of being “people with design” and of relating this characteristic to their relatedness with spirit beings (Cesarino, 2011). For the importance of design in visionary experience for the Sharanahua see Déléage (2009); for the Piro see Gow (2001).

and transformational capability, revealing the eminently shamanistic property of patterned design.<sup>11</sup>

Recently, the MAHKU collective of artists, founded in 2011 in the Rio Jordão and coordinated by Ibã Isaias Sales Huni Kuin, a master of *huni meka* chants, has gained international visibility. Most of the *dami* (figurative) paintings of the group refer to the ayahuasca songs taught by Ibã to his pupils, who then paint them under his supervision. This project was conceived during a course, at the Federal University of Acre, Forest Campus, in 2009, by Amilton Mattos, who accompanies MAHKU since its foundation. The short impressive career of the MAHKU collective is illustrative of its potential for dialogue with other artistic traditions and media (Mattos; Ibã, 2017). In 2011 a blog ([www.nixi-pae.blogspot.com.br](http://www.nixi-pae.blogspot.com.br)) was created which rendered the group an invitation of the Fondation Cartier in Paris to participate of the Exhibition *Histoires de voir* (2012). For this exhibition, a video was made to show the creative process involved in the production of the paintings. Some of the artists of MAHKU participated also in the MIRA show of Contemporary indigenous art of Latin America in Belo Horizonte (2013), a historical milestone in the history of recognition of indigenous art in Brazil. MAHKU was also present at the exhibition at the Tomie Ohtake Institute, *Histórias mestiças*, in 2014, in dialogue with the installation by internationally renowned artist Ernesto Neto. In 2015 and 2016 the collective collaborated with the Franco-Belgian artist Naziha Mestaoui for the installation “Sounds of Light” at Matarazzo, São Paulo.

New shamanism is an interesting site to observe, not only the potential of connection, but also the role of equivocation<sup>12</sup> and the avoidance of verbal communication in guaranteeing ritual efficacy.<sup>13</sup> As has been shown by Losonczy and Mesturini (2010) for yagé rituals administered by taitas in Colombia

11 For the Huni Kuin see Lagrou (2007, 2011, 2013a); Keifenheim (1999); Shipibo: Roe (1982); Gebhart-Sayer (1986); Illius (1987); Belaunde (2012); Piro: Gow (2001); Sharanahua: Déléage (2009); Marubo: Cesarino (2011); Yawanawa: Reis (2015).

12 See Viveiros de Castro (2004) on the importance of recognizing equivocation as method of inquiry for the anthropological endeavor.

13 With respect to the avoidance of speech in interethnic ayahuasca rituals it is noteworthy that the Peruvian *icaros* of Shipibo origin, used by riverine *vegetalistas* (Luna, 1986), as well as the humming of Colombian yagé specialists, are characterized by their ethnographers as almost “wordless singing”, humming, where it is the melody and rhythm that becomes transformed into images more than the words (Taussig, 2011, 2015).

and abroad, shamans and public do not necessarily share the same ontological presuppositions with respect to the phenomenological reality experienced in their visions. Ritual efficacy depends on the capability of the shaman to avoid dialogue in order to let the ritual work. An analysis by Coutinho of the *nixi pae* rituals administered by the young Huni Kuin shaman Txana Bane and his carioca wife, a Jungian psychologist, during the first decade of 2000 in Rio de Janeiro, pointed in the same direction. Ritual efficacy depended on Bane singing the right songs in his native tongue to help clear the visions of his clients, while the talking was done by his wife, who translated the visionary experience in terms of an ontology of the collective unconscious and feelings of togetherness she shared with the public, composed mostly of students in psychology (Coutinho, 2016). Efforts at translating the songs were undertaken, where the pragmatic context of their new setting was as important as the original meaning.

Another important figure for the expansion of ayahuasca shamanism was Agostinho Manduca Inka Mudu, who, after a life as a rubber tapper and traveling from one river to another, started to study plant medicine and *huni meka* songs. In his newly founded village on the Jordão River, surrounded by his kin, he organized a medicine garden and ayahuasca sessions for visitors from abroad and became well known among his urban followers and extended family as a powerful pajé (shaman).<sup>14</sup> Agostinho had a dream of publishing his book on plants and contacted for this purpose several institutions. The Federal University of Minas Gerais published the first book (Manduca, 2012), composed of a CD, short contextualizing texts in Portuguese, and narratives by specialists about plant medicine in their native language, accompanied by *dami* drawings. A second project was produced in collaboration with the Botanical Garden of Rio de Janeiro. The *book of healing from the Jordão River* (Manduca; Quinet, 2014) is the first to present a botanical identification.

It was in the context of the publication of this book that Ernesto Neto was introduced to the Huni Kuin and to ayahuasca. From this moment on, very much impressed by the potency of the visionary experience and of the rituals

---

14 *Pajé* is the Portuguese word for shaman, derived from the Tupi language. Lately, with the expansion of urban shamanism and its association with ambientalism, the appellation *pajé* has come to signify a broader spectrum of knowledgeable ritual leaders and herbalists (Conklin, 2002). For a description of the movement around Agostinho see Castor (2012).

guided by them, Neto has exposed installations at international shows with the presence of the brew and of the Huni Kuin. Thus his installation at Tomie Ohtake was prepared for the performance of a *nixi pae* ritual by the Huni Kuin inside the museum and exposed a recipient with ayahuasca in its center. Neto, who for years has been producing organic penetrable large-scale sensual sculptures, which he calls body/spaces with strong uterine and/or organic connotations, “naked body-concepts with skin-psyche-sex”, inserts in his organic/cosmic space the *nixi pae* beverage. After the Tomie Othake show other installations/performances, some of them with the ritual use of ayahuasca administered by the Huni Kuin to a restricted public were performed at the Arp Museum in Köln (Neto, 2014), the Guggenheim museum of Bilbao (2014), the TBA21 of Vienna (2015), the Kiasma museum of contemporary art in Helsinki (2016) and the Venice Biennale (2017). Currently Neto is working at a giant installation of GaiaMotherTree for the Zurich Main Station where he plans to take the “spirit of the forest” together with the Huni Kuin to the center of Zurich.<sup>15</sup>

The three young shamans leading the international *nixi pae* movement are sons of Siã Sales Huni Kuin, all in their twenties. Agostinho was also a close relative of Siã and member of the ASKARJ, the association of Cashinahua rubber tappers from the Jordão, presided by Siã. Siã, in his early fifties, is an important leader of the Jordão region, son of Sueiro Sales Huni Kuin, leader of the first indigenous land to be emancipated in the seventies from the regime of *aviamento*, the well known system of forced indebtedness imposed by the rubber bosses implemented in the region around the turning of the previous Century.<sup>16</sup>

When I arrived for the first time in Rio Branco, capital of the State of Acre, in 1989, on my way to the Huni Kuin on the Purus River, at the frontier with Peru, “The First Encounter of the peoples of the forest” was being held. This Encounter was held a year after the killing by big landowners of the syndical

---

15 The affinity of Neto's personal cosmology with that of the Huni Kuin is a topic I intend to explore more properly in another article. Interviews are being conducted with the artist since 2014. A first approach of the encounter between Neto and the Huni Kuin is proposed in Goldstein and Labate (2017).

16 See Aquino and Iglesias (1994). As is well known to specialists, the economy of rubber extraction in the Amazonian rainforest was characterized by extreme violence in the three countries rich in rubber, Peru, Colombia and Brazil. See Taussig (1986).

leader of the rubber tappers, Chico Mendes. It was a big political event with the presence of environmentalists from all over the country and from abroad. Marina Silva (2002) was also present, at the time a young woman who grew up in the forest in a family of rubber tappers and whose husband had Huni Kuin origins. Marina was to become presidential candidate of the green party in the last Brazilian elections. This encounter set the model for the joint political efforts of indigenous peoples and local settlers living of the sustainable extraction of forest products. In this sense, Acre has a special meaning to the green movement in Brazil.

Being the most numerous indigenous group of Acre, with over 8,000 people, and another 2,000 living in Peru, the Huni Kuin, along with the Pianko family of the Ashaninka, played an important role in this alliance. At that time, in the late eighties, the family of Siã and their allies (such as Marina Silva and local anthropologist Terri Aquino, who assisted indigenous leaders in their legal fight against the rubber bosses) used to frequent Santo Daime. Ten years later, the people of the Jordão substituted the influence of Daime in their rituals at home by giving priority to their own *nixi pae* songs, in native language.

At the beginning of the twentieth Century, the Huni Kuin dispersed and fled to several rivers after they took revenge on their rubber boss at the Envira River, killing him and his family. One group travelled as far as the headwaters of the Curanja River in Peru, where they lived their life far away from direct contact with the nonindigenous population of the region until the late forties.<sup>17</sup> Since the seventies many families of those who had fled to the headwaters in Peru crossed the Brazilian border to settle back in Brazil, mostly on the Purus River. These are the people I work with. These people have been capable of maintaining community life and the chain of transmission of ritual knowledge without interruption, while the groups who stayed in Brazil were obliged to live shattered in small settlements, following the logic of rubber extraction. It is interesting to note, however, that those who live in the much more isolated regions of Peru and Brazil, on the Purus and Curanja rivers, and are considered by their kin to be authorities with respect to ritual knowledge and weaving techniques, have undergone a massive conversion to evangelism over the last

---

17 Montag (2002); Kensinger (1995); McCallum (2002); Aquino and Iglesias (1994).

fifteen years, while the people of the Jordão and other rivers in the region are experiencing a strong revival of their shamanism.

If in the nineties shamanism was visibly strong but carefully kept as invisible as possible, especially in the Purus area, what we see today in regions inhabited by Huni Kuin who are ex-rubber tappers and maintain strong relations with local cities and the capital of the State, is the production of a ritual culture of super visibility of shamanistic practices and attire.

American protestant missionaries of the Summer Institute of Linguistics have been with the Peruvian Huni Kuin since early contact on the Curanja river in the fifties and Protestantism, in the form of readings of the bible translated in their native tongue, was present during the nineties when I lived among them. But only a minority of the village used to attend these ceremonies organized by the local native pastor, while their own rituals were held normally. Great was therefore my surprise with the situation I encountered in 2014 after a long period of absence. Now only two of the thirty-six Huni Kuin villages, spread along the Alto Purus River in Brazil, resist conversion to evangelism.<sup>18</sup>

## Ritual song, Txana Mudu and the revival of shamanism on the Purus River

It is in one of these villages, called Txana Mudu, that live the two brothers, Sebirua and Txana Xane with whom I have been working on the translation of the songs of *nixi pae*. One a shaman in becoming, the other a specialist in ritual song, they left Peru to flee and counteract the influence of evangelism. What they found at the Brazilian side, however, was a situation not very different from the one they lived in Peru, only more recently installed.

To make strong again “the thinking bodies” of their kin, to teach the young men of the village, their students, to think of their bodies-selves – *nukun yuda*

---

18 Zezinho Yube, a young filmmaker of the Tarauacá region, explored this paradox in his film *Kene yuxi, as voltas do kene* (2010). Upon a journey in search of women’s knowledge of traditional design on the Purus River, he encountered kin people with a greater knowledge of traditional songs and design patterns than in the places he and his parents came from, while at the same time noting a massive adhesion of these people to evangelic cult practices that devalue traditional rituals.

*xinankin* –, the two brothers founded a village where no evangelical preacher is allowed to settle in.<sup>19</sup> “To strengthen one’s thinking body” is one of the principle motivations to partake in the ritual of *nixi pae*, accompanied by the tobacco snuff, *dume*. To make strong and clear one’s body, to become conscious of the complex agentive web of doubles and entities, *yuxin* beings, that act within and around one’s body, trying to capture one’s soul and cover it with another body, it is necessary to take *nixi pae*, the vine that makes you see what is normally invisible.

Sebirua explains that all *nixi pae* rituals follow the same basic sequence of songs: first come the “calling songs”, then come the “normalizing or stabilizing songs”, followed by the “songs to see” and, finally, the “songs to sent away”.<sup>20</sup> This structure, however, seems to work following a fractal logic, since the whole sequence of calling and undoing is present in every single song, be it one to call, see, stabilize or sent away. As soon as the effects of the brew make themselves felt through a mixture of feelings of shivering, cold, apprehension or fear and/or excitement, accelerated heart beat, the hearing of ruffling sounds like rushing water and the appearing of the first visual effects of rotating or serpentine patterns of design before the closed eyes of those who consumed the brew, one has to sing a “calling song”. Those who know how to sing start to call *huni*, the vision itself, and the people of *nixi pae*, spirit *yuxin* beings.<sup>21</sup>

---

19 The concept *yuda*, translated as body, refers to the human living, sentient being. The term *nukun yuda*, our body, is also used to refer to the collectivity or community of people living together in a same village, sharing food and other substances, turning them into a body of a kind. Spirit or *yuxin* only exists as such when temporarily or definitively separated from the body.

20 See also Ibã (2006). In this essay Ibã transcribes in native language several *nixi pae* songs he learned from his elders. In the presentation of the songs in Portuguese he specifies if the song serves to call the force of the vision-inducing agent, to heal dizziness or take away its effects. The songs are not translated. Actually Ibã is working at the publication of his *huni meka* to be published.

21 To learn to sing in ayahuasca rituals is one of the ways to be initiated into shamanism. Among the Pano people (Shipibo, Yawanawa, Huni Kuin, Yaminahua and Sharanahua) to become specialized in the use of ayahuasca was a road open to all men. Women would partake less frequently, but the participation in *nixi pae* rituals or initiation into shamanism was not at all prohibited. Difficult to combine with child rearing, some women would participate only after menopause, others would take protective measures (Colpron, 2004; Gil, 2006; Keifenheim, 2002; Reis, 2015). Few Huni Kuin women in the Purus area admit at taking *nixi pae*, while each time more women drink and sing at the Tarauacá, Jordão and Envira rivers. Among their traditional neighbors, the Ashaninka (Acre), women partake and sing on equal foot with men at the ayahuasca rituals.

A calling song is always followed by a “normalizing” or “stabilizing song” that intends to tame the excess of visionary effects. The sensory effects of the drug are described as multi-sensorial: the experience is essentially synesthetic: sounds translate into images, as do smells. If sound and image are too frightening, one can rub a sweet smelling leaf, such as *bedudu* (called *alfavaca* or *palo santo*), under the nose of the one suffering. The person can also sniff tobacco powder to alleviate or make the vision clear, but the only way to really interfere with the visionary experience is to be able to sing the right song: the “songs to normalize” or, in the end, the proper songs “to sent away”.

In bodily terms, it is considered good to throw up when the agency of the brew inside one’s body becomes too strong and makes the body shiver in nausea. Among indigenous peoples of the region, induced throwing up is a regularly used cleansing technique to make the body resistant, to take away feelings of heaviness and laziness and to expel powerful substances whose agency inside the body needs to be controlled or counteracted. Big amounts of manioc or corn brew are ingested to help people cleanse the body thoroughly in the *nixpu pima* initiation and *katxanawa* fertility rituals and the same logic holds for *nixi pae*.<sup>22</sup> Instead of ingesting a small concentrated amount of the brew, as the Ashaninka, their neighbors, do, the Huni Kuin prepare big watery amounts of the brew to facilitate the cleansing effect of throwing up. When throwing up the excess of *nixi pae*, one expels also agentive substances imbued with *yuxin* agency that may be causing harm inside the body and in the parallel world of doubles, where they hold the person’s eye soul. Body and soul are not at all separated here, since substances are vehicles of *yuxin* agency.

The third kind of songs, “songs to see”, is an important group of songs. As the Huni Kuin frequently explained to me, the principle reason one takes *nixi pae* is “to see”. It is in this sense that *nixi pae* is an eminently cosmopolitical enterprise. *Nixi pae* reveals the hidden reality of the agency of nonhumans who have the power to cause pain, illness and death. The plants and animals eaten that have owners or doubles who take revenge, *kupin*, have their proper song

---

22 During the *nixpu pima* ritual this vomiting is provoked by *kampun*. At the end of this rite of passage for girls and boys, the children receive their first application of *kampun*. *Kampun* is a toad poison, used by several Panoan groups in the region, that is applied on the burned skin. For an overview of the recent history of the use of *kampun* beyond the indigenous context see Carneiro da Cunha (2009). For the Huni Kuin see Lagrou (2007).

to be sung during the ritual. The song makes the hunter see what the doubles, the *yuxin* of the animals ingested, are doing with his eye soul, causing his body to feel headaches, fatigue or worse. These are clear cases of predator/prey reversal (see Lagrou, 2013b, 2018).

But illness can have other causes too. A shaman can take *nixi pae* to discover if and who put a spell *dau/feitiço* on a sick person. The patient is painted with red achiote paint to protect and perfume him/herself, and sits next to the shaman who blows tobacco over his head and gives him or her a small amount of the brew in order to be able to see the patient in visions. The *feitiço* frequently takes the form of a poisonous leaf that, once discovered by the shaman in his vision, will be expelled by the patient after taking big amounts of manioc brew, sometimes with the help of the application on the skin of the emetic frog poison *kampun*.

Another important cosmopolitical aspect of *nixi pae* rituals is the invitation of visitors to partake in the ritual. This is considered a strategy to unveil the intentions of strangers, indigenous and nonindigenous. The Huni Kuin share this policy with their Pano neighbors (Calavia, 2006; Déléage, 2009; Gil, 2006). One can take *nixi pae* in contexts of detention with allies, as well as in contexts of tension before taking important decisions. Thus *nixi pae* gatherings, while kept away from the eyes of foreign missionaries, became an important activity to accompany political meetings in the region.

Those who know how to take *nixi pae* and how to sing powerfully in a process of becoming *Yube*, the spirit of the anaconda water snake, become strong and angry and can be dangerous for potential enemies. Therefore to take *nixi pae* with strangers is a challenge, since you do not know, beforehand, the power of the song of Yube shamans. One needs a *huinti kuxi*, a heart that is not easily frightened, to resist fear once one is under the effect of the ingested agency and hears the voice of Yube coming out of the mouth of one's rival. It is in this sense that sorcery can be used in *nixi pae*. The singer can throw a spell on his rival and put him to run. *Nixi pae* is therefore a perfect setting to mutually test the influence and charisma of strong shamans and to fight out political conflicts around trust and treachery.

My friends from the Purus, recently arrived from Peru, travelled to visit their relatives who live at the Tarauacá River. There they took *nixi pae* with a shaman of the region. The shaman, envious of the knowledge of ritual song

displayed by the brothers, put a spell on one of them during the session itself. Sebirua run off into the forest and stayed there for three days and three nights. All this time, running through the forest, he saw the shaman. Finally he met a boa constrictor, Yube, who helped him to get out of that in which the shaman had trapped him. This is a shaman known to everyone, stressed my friend. People come from far away to see him. He combines techniques from different sources. To practice sorcery, for instance, he uses black candles.

As I have shown elsewhere (Lagrou, 2018), the initiation in singing implies a process of other-becoming. Because the powerful singer has become Yube, the ancestor and spirit owner of the anacondas, his sweat is dangerous for his own kin, especially for his wife and children who could become ill if he touched them without taking a bath after the ritual. The agonistic side of the ritual is responsible for the fact that *nixi pae* is mostly taken by young hunters accompanied by older shamans who have already mastered Yube's voice and song. When they sing, it is Yube, a multiplicity of Yube, who sing through/with him in a frightening sound that evokes mimetically all the beings and sounds of the forest. Yube is the predator par excellence and when he comes, it is to devour all those he encounters on his path.

This is how Sebirua found his first master who taught him the right songs when he was a teenager living in Peru:

"You take *nixi pae*? And how do you sing to take away the drunkenness?" (asked the master) "I don't know." "Ah! But nobody takes it without knowing how to sing!" And he sang. Afterwards he charged. He said: "Another day I will sing for real, but now you give me a battery." He charged. This way I learned this song. When I took (*nixi pae*) and sang it, from the sky came that scintillating thing, really from the vision itself. Thus it is a beautiful and strong vision that comes. Each time it comes. If you are not strong enough to endure it, you don't finish this song. You have to endure to sing it the whole way through. To call the mirror, scintillating things; to call the force of these brilliant things from the sky, the stars. It sings the strings of cotton of different colors: it starts with white, red, blue and yellow, until it finishes with black: this force arrives. It speaks of the rainbow. The colors it is speaking out are from the rainbow. This is a song about how to open the vision (*bepen bidākatsi*). The vine will turn around the mirror of vision for us to see. (Sebirua, 2015).

## Song of the mirror of the sky

|                                                  |                                                           |
|--------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| <i>Nai beisitimen, nai beisitimen</i>            | Mirror of the sky? Mirror of the sky?                     |
| <i>Betxa sanā beimen,</i>                        | Is your light coming in my direction;                     |
| <i>betxa sanā beimen</i>                         | Your light coming in my direction?                        |
| <i>He, He, He, He. Terātīn, terātīn, terātīn</i> | He! He! He! <sup>23</sup> (The light) encircling us       |
| <i>He! He! He!</i>                               | He! He! He!                                               |
| <i>Nai beisitimen, nai beisitimen</i>            | Mirror of the sky? Mirror of the sky?                     |
| <i>Betxa sanā beimen,</i>                        | Is your light coming in my direction?                     |
| <i>betxda sanā beimen</i>                        | Your light coming in my direction?                        |
| <i>He, He, He, He, terātīn, terātīn, terātīn</i> | He! He! He! (The light) encircling us                     |
| <i>Nai basa maxedi, nai basa masherī</i>         | The red achiote of yellow monkey of the sky <sup>24</sup> |
| <i>hawen paxin kawai,</i>                        | his yellow fringe hanging down,                           |
| <i>hawen paxin kawai</i>                         | his yellow fringe hanging down,                           |
| <i>paxin kewā rātia, paxin kewā rātia</i>        | he has a yellow fringe, a yellow fringe                   |
| <i>He, He, He, He, terātīn terātīn terātīn</i>   | He! He! He! (The light) encircling us                     |
| <i>Duxau yuxibu,</i>                             | The ancestor of the bird duxau,                           |
| <i>duxau yuxibu</i>                              | the ancestor of the bird duxau                            |
| <i>Duxau yuxibu</i>                              | The ancestor of the bird duxau                            |
| <i>hawen kuka yunua,</i>                         | His father-in-law sent him,                               |
| <i>hawen kuka yunua</i>                          | his father in law sent him                                |
| <i>kuka iki betsai,</i>                          | His calling kuka! (father in law) became                  |
| <i>kuka iki betsaii</i>                          | different, his calling kuka! became different             |
| <i>he he he he terātīn, terātīn, terātīn</i>     | He! He! He! (The light) encircling us                     |
| <i>shāka huni āwāibu,</i>                        | the women of the vine of lightness,                       |
| <i>shāka huni āwāinbu</i>                        | the women of the vine of lightness                        |
| <i>shāka huni āwāinbu,</i>                       | the women of the vine of lightness,                       |
| <i>shāka huni āwāinbu</i>                        | the women of the vine of lightness                        |
| <i>shāka aketanime</i>                           | we are becoming light,                                    |
| <i>shāka aka tanimen</i>                         | we are becoming light,                                    |

<sup>23</sup> He!: is the male answer to a call.

<sup>24</sup> This monkey is a *nisun*. When you sing *nixi pae* you have to sing this *nisun* that stays inside our body.

|                                                |                                             |
|------------------------------------------------|---------------------------------------------|
| <i>keya keya tanimen, keya keya tanimen</i>    | slowly going up, slowly going up            |
| <i>shāka huni āwāinbu,</i>                     | the women of the vine of lightness,         |
| <i>shāka huni āwāinbu</i>                      | the women of the vine of lightness          |
| <i>shāka huni ayanai,</i>                      | drinking the vine of lightness,             |
| <i>shāka huni ayanai</i>                       | drinking the vine of lightness              |
| <i>ayanain kuimen,</i>                         | are we drinking the real one?               |
| <i>ayanain kuimen</i>                          | Are we drinking the real one?               |
| <i>he, he, he, he, terātin terātin terātin</i> | He! He! He! (The light) encircling us       |
| ...                                            | ...                                         |
| <i>uke nai yukea,</i>                          | (we) are up there in the middle of the sky, |
| <i>uke nai yukea</i>                           | up there in the middle of the sky           |
| <i>nai kubu runtiki, nai kubu duntuntiki</i>   | at the tip of the trunk of the sky          |
| <i>hushu yumen mepuen,</i>                     | the white cotton thread hanging down,       |
| <i>huxu yumen mepuen</i>                       | the white cotton thread hanging down        |
| <i>hanu meriskitani,</i>                       | there it is loosening,                      |
| <i>hanu mediskitani</i>                        | there it is loosening                       |
| <i>pae meriskitani,</i>                        | loosening the pressure of the vine,         |
| <i>pae mediskitani...</i>                      | loosening the pressure of the vine...       |

This is an extract of one of the calling songs, a song the brothers chose to record when visiting us in Rio. The song invokes the myth *xanka huni*, “*huni* of lightness”, the story of the people who, before taking the vine, poured the brew at the edges of the village. They then drank the vine and with a lot of music and noise started to float and slowly to rise. Thus the whole village went up to the sky. These are the people of the vine, the people of *huni*. Only one person stayed behind, the ancestor of the bird *duxau*. His father-in-law had sent him off to warn the people of the other village to come with them. But instead of bringing the message, the boy first made love to a girl of the other village. When he finally arrived with the people of the other village, it was too late. The people of *xanka huni* were already too high to reach. His cry, – *duxau!* –, transformed him into the bird who bears the name of the sound he made at the moment he tried to join his kin.

The song mobilizes yet another mythical theme. That of Yube, the incestuous brother who, after having been discovered by his sister by the mark

of genipa she painted on his face, became the moon. It is the head, chopped off by enemies, that will become the moon and to get up in the sky, he asks his mother for cotton strings of different colors to hang from the pole of the sky and climb up. This is the rainbow, also called the path of the dead, or Yube's blood. In this song the strings to reconnect those on earth with those living in the sky are thrown by the women of the vine of lightness.

Songs are always referred to a source. Human teachers, specialists, teach almost all of the songs a *huni* shaman knows. In the case quoted above, the shaman was not Sebirua's father or father-in-law, or someone close with whom he lived, and therefore he asked for a retribution to teach him his song. The *Huni Kuin* say the old ones, men and women alike, who have a lot of knowledge, used to be stingy with the transmission of their knowledge. The insistence on the fact that this was much more the case in the past than now is revealing, because I heard this comment always in the context of complaints about the unwillingness of masters today to share their knowledge of song and weaving with people eager to learn. The initiative, insistence and desire to learn must come from the one who wants to learn. This is the idea behind the affirmation of stinginess on the part of the *unanya*, "those who know". The disciple has to go after the master and the master will test his desire and his strength. The learning process also requires physical endurance and the preparation of the body. More so, it implies a process of consubstantialization with the master, of transmission of substances, vehicles of thought.

The chain of transmission of song knowledge is a topic of debate between the generations. With the imposition, by differentiated school programs, of the principle that all knowledge should be public and sharable, an equivocation arises with respect to the chain of transmission of knowledge considered proper to a *Huni Kuin* way of live. And the fact that most songs and myths remain without translation in their publications has certainly something to do with it.

Knowledge about *nixi pae* is ancestral in a way that is important for future generations; the songs allow a lived exploration of the connectedness of beings and their successive processes of transformation. The elders refrain from sharing their knowledge with distant kin that don't care for them. They complain about the fact that not following the right procedures of learning is conducing to the impoverishment and loss of depth of the learning process.

Public policies with respect to the patrimonialization of indigenous knowledge need not only to take into account the content of the knowledge transmitted, but more importantly the logic of transmission, the generative context of actualization of a relational theory of knowledge (Carneiro da Cunha, 2009; Gallois, 2012).

Thus every song is attributed to an identified source, to the person, alive or deceased, who thought the song. And more, when you sing, it is this dead person who sings through you:

To endure it is good to sing. Each one is going to sing his song; the song of the singer. Inside of the vine you will be a *nixi pae* singer; *nixi pae yuā meni*, someone who knows. In the vision that you sing, it isn't you who is singing; what comes out is the voice of the person that died a long time ago and used to take *nixi pae*. It is his voice that will come out. The voice that came out is the voice of that person that used to take the vine. (Sebirua, 2014).

Most of the songs actualize a long chain of transmission, from father or grandfather to son, or son-in-law and so on. Most songs are considered to go back to the ancestor himself, the first human to have known *nixi pae* when living among the anaconda people, who in turn learned the songs from them. This ancestor is called Dua Busen who became transformed in Yube, anaconda. Some versions of the myth call him only by the name Yube.

A summary of the founding myth, based on a version told by Txana and Sebirua, goes as follows: When hunting, Dua Busen saw something strange happening. He saw some animals walking around wearing earrings. Then he saw an anaconda woman coming out of the lake. She was covered in design and beautiful. Tapir had called her, throwing genipa fruits in the lake. After tapir made love to anaconda woman she went back into the lake. A few days later, unable to forget, Busen goes back, throws the genipa fruits in the water, and the snake woman appears. He jumps on her, thus frightening her. The anaconda woman transforms into an anaconda and wraps herself around him, threatening him with her tongue in his face. Now he is afraid of being eaten and begs her to come back to her human form. She agrees and makes him explain his intentions. He promises to accompany her to the lake. They make love and, before she takes him on her back to jump into the lake,

she uses a “perspectival leaf” to change his perception.<sup>25</sup> Underwater he sees the anaconda people as people.

He marries her and they have children. Then comes the day the anaconda people drink *nixi pae*. His wife warns him not to partake in the ritual, but he insists. When he starts to feel the effect of the brew, a frightening sensation, his vision changes: he sees his in-laws as anacondas and screams in panic. His wife calls her father to sing for him, but he continues screaming. The next day nobody wants to talk to him anymore. He so seriously offended his in-laws that he has to flee in order not to be killed. He goes back to his human wife and has another child. When looking for genipap to paint his newborn human child, he steps with his feet in a river and the anacondas, his snake children and wife, get him. They break his bones, but do not swallow him. He is saved by his kin but knows he will soon die.

The night before he dies he teaches his people how to find and prepare *nixi pae*. He sings the whole night and dies the next day. From his body will grow the vine and the chacruna leave, used together to prepare the brew. The myth ends with the comment that only a small boy, Nambua, who did not drink, but stayed awake the whole night listening, learned the songs of Yube. This is how his knowledge started to be transmitted. Nambua is frequently invoked in ritual song, when Yube addresses him as “my adoptive son”.

Many *nixi pae* songs refer to parts of this founding myth. In fact, to take the brew and experience its visions means to actualize, to live again, the experience of the ancestor: the ancestor-becoming being a Yube-becoming. The myth explains the complex identity of Yube and of the substance of the vine. The vine is called the blood or urine of Yube and can be considered to be both the substance of Yube the anaconda people, and Yube, the ancestor who became Yube. The experience of other-becoming is an ancestor-becoming, but it is a becoming ancestor that had already traced the path of other-becoming. Yube is a name that connects several kinds and levels of being(s). Yube is the ancestor who became the moon. Yube is how one calls the shaman, specialist

---

25 The use of leaves that change a person's perception has been noted among several Pano speaking groups, among the Huni Kuin (Lagrou, 2007); Shipibo (Gebhart-Sayer, 1986); among the Saharanahua (Déléage, 2009).

in the *nixi pae* ritual, as well as the ancestor of all anacondas, Yube Xeni, the old huge anaconda, the most powerful of all spirit beings. *Yube hi* is the ritual name given to the lupuna tree, *xunu*, called the tree of life, the tree of Yube, where the souls and different kinds of *yuxibu* live. This aspect of Yube, as that which connects and transforms into different beings, had not escaped my attention. I had written about it (Lagrou, 2007), but was worried I might have somehow forced the chain of analogies too much, maybe going further than my Huni Kuin teachers would have gone.

It was therefore a gratifying surprise to hear the explanation by Sebirua and Txana of the name they chose for their longhouse-university, a center for the study of things Huni Kuin, in the village they founded on the Purus river. *Yubenibu tananai* refers to the fact that all phenomena that bear the name Yube are connected and that to understand this means to learn the right path of thought to be followed, for women as well as for men. The first song Sebirua and Txana chose to record in a studio in Rio was a song dedicated to their village. Different in melody from all other songs I have heard, Sebirua did not learn this song from a master; he received it from the people of *huni* themselves in a vision.

### Blowing a prayer

*Haux, haux, haux*  
*mia xeatan ikin*  
*eskawātiki bakebu*  
*matun ixunun ninkaki pewaxun*  
*matun mae anu*  
*beya xarabu*  
*nukun dayaxadabu*  
*ninkake pewakinā*  
*haux, haux, haux*  
*Haux, haux, haux*  
*Haux, haux, haux*

*Haux, haux, haux*  
 You will be swallowed  
 Thus we do, my sons  
 I will make you think well with my song  
 when you drink, think about your work in  
 the village; about our festivities  
 Our different kinds of work  
 Think about them to make them good  
*haux, haux, haux*  
*haux, haux, haux*  
*haux, haux, haux*

Sebirua explains:

This is an incantation to ask for strength and good things to arrive in vision. You need to blow this prayer over the brew before you consume *nixi pae*, as well as before inhaling tobacco powder, *dume*. First I address the vine: I will drink you. Then I address my sons, the people of the village: I will sing the *dewe* of the vine for you to listen/understand (*ninka*) well. (2014).

### Opening song of Yubenibu tanani

This is the song of our own village, in order to see the village, if we are living well, to examine the learning process of our traditional school Yubenibu tanani. When I took the vine, he showed me everything. From there I took (extracted) this song for my sons.

Since we are nearby the Madiha, who live around us, one has to extract their voice, but with the words of the Huni Kuin. All their songs are like this, as I hear whenever I go to visit them. Because this is the difference of my village with respect to the others: the fact that we are living close to the Madiha.

*Yubenibu tanani* is the name of our university-longhouse. It means “following the path of those who were transformed into Yube a long time ago”. In our longhouse we started to learn. *Tanani* means to go on learning, in the longhouse. The first ones to teach were *dunu*, the boa, *Dua Busen*, our ancestor, *uxé*, the moon and *Yubekā*, the beetle diviner.

|                                              |                                             |
|----------------------------------------------|---------------------------------------------|
| <i>en en huaiii, en en huaiii, en huaiii</i> | I am arriving, I am arriving, I am arriving |
| <i>na a mae txana muru anua a, anuraãa,</i>  | From within the village of txana mudu,      |
| <i>anuaaaa, anuraãa</i>                      | from there, from there, from there          |
| <i>na a mae txana muru anua a, anurãa,</i>   | From within the village of txana mudu,      |
| <i>anuaaaa, anuraãa</i>                      | from there, from there, from there          |

Comment:

Txana means oropendola bird and song leader, Mudu is the name of my father; thus Txana Mudu means the song leader Mudu; the village of Txana Mudu

is like my father, who is taking care of me, sending me good things. It is a village that sings.

|                                          |                                              |
|------------------------------------------|----------------------------------------------|
| <i>yube bake tuinen txā txā manekin</i>  | the son of Yube Tuin is blowing the horn     |
| <i>manei,</i>                            | txā txā, blowing the horn, blown             |
| <i>manekin manei</i>                     | blowing the horn, blown                      |
| <i>inu bake tuinen txā txā manekin</i>   | the son of inu tuin is blowing the horn      |
| <i>manei,</i>                            | txā txā, blowing the horn, blown             |
| <i>manekin manei</i>                     | blowing the horn, blown                      |
| <i>yubenibu tanani tananibu meranua</i>  | following the path of the people that        |
| <i>meranu,</i>                           | became yube, inside of the longhouse         |
| <i>meranua meranuu</i>                   | inside following, inside following           |
| <i>yubenibu tanani tananibu medianua</i> | following the path of the people that        |
| <i>medianu,</i>                          | became yube, inside of the longhouse         |
| <i>medianua medianuu</i>                 | inside following, inside following           |
| <i>inubun tanani tananibu meranua</i>    | the people of inu following the path, inside |
| <i>meranu,</i>                           | of the longhouse                             |
| <i>meranua meranuu</i>                   | inside following, inside following           |
| <i>duabun tanani tananibu meranua</i>    | the people of dua following the path, inside |
| <i>meranu,</i>                           | of the longhouse                             |
| <i>meranua meranuu</i>                   | inside following, inside following           |
| <i>inani tanani tananibu meranua</i>     | the people of inani following the path,      |
| <i>meranu,</i>                           | inside of the longhouse                      |
| <i>meranua meranuu</i>                   | inside following, inside following           |
| <i>banubun tanani tananibu meranua</i>   | the people of banu following the path,       |
| <i>meranu,</i>                           | inside of the longhouse                      |
| <i>meranua meranuu</i>                   | inside following, inside following           |

#### Comments of Sebirua:

Our sons are *Tuin*, *inu bake*, of the inu moiety. When they receive visitors they always receive them festively, blowing the armadillo tail horn (*yaix hina*).

I said *Yube* because this is the song of the vine; those who take a lot of the brew are Yube, all of them together; all this is inside the longhouse of Yube; inside Yube, in his longhouse. The longhouse of Yube taught us: Yube of the moon,

the boa constrictor/anaconda, the small insect yube. This insect lives in cavities, when you spit on it, it divines: if it raises its arms, the child to be born will be a girl; you put it on the breast of a girl for her breasts to grow quickly; *xena sanu*: big caterpillar. You take it and ask: “*yubekā! Harakidi yuinaka mapuamen?*” “*yubekā!*, where is the game hiding?, where is the person hiding?” It is red, has no feet; it holds its head up. Inside the longhouse one will learn everything.

|                                            |                                                                             |
|--------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| <i>Yuxākudu punyawen tsumawe</i>           | The arm of <i>yuxan kudu</i> , the old lady                                 |
| <i>tsumawe tsumawe</i>                     | covered in gray, hold it, hold it, hold it<br>(to put medicine in your eye) |
| <i>Yuxākudu punyawen tsumawe</i>           | The arm of <i>yuxan kudu</i> , the old one                                  |
| <i>tsumawe</i>                             | covered in gray, hold it, hold it, hold it                                  |
| <i>Basnem Pudu punyawen betāwe, betāwe</i> | The arm of <i>basnem pudu</i> , lacing, weaving                             |
| <i>Basnem Pudu punyawen betāwe, betāwe</i> | The arm of <i>basnem pudu</i> , lacing, weaving                             |
| <i>inani betā betā amawe amawe</i>         | The people of <i>inani</i> , lacing, weaving                                |
| <i>inani betā betā amawe amawe</i>         | The people of <i>inani</i> , lacing, weaving                                |
| <i>inani betā betā amawe amawe</i>         | The people of <i>inani</i> , lacing, weaving                                |
| <i>banu bake betā betā amawe amawe</i>     | The people of <i>banu</i> , lacing, weaving                                 |
| <i>mia xina xabawa xabawe (sh)</i>         | Clear your thoughts                                                         |

#### Comment by Sebirua:

The song is asking first the village itself, then the longhouse-university, afterwards *yuxan kudu* and then *basnem pudu*: the force I am asking for is for them to clear their vision, of all around them, who are inside, drinking with us, to clear the vision of all of them.

*Yuxan kudu* and *Basnem pudu* are mythical figures, the first one is at the origin of medicinal plants that grew out of her burned body, the last one is the ancestor spider woman who taught the women how to spin and weave. She disappeared after the women had offended her. They said she was eating the fresh cotton and substituting it for old fabric, while she was, in fact, industriously spinning the threats out of her body as she was working. When she heard them talking she left forever.

|                                |                             |
|--------------------------------|-----------------------------|
| <i>mia xinā xabawa xabawe</i>  | to make your thoughts clear |
| <i>mia xinā kainma a kaima</i> | to bring back your thoughts |

Comment:

When you don't think nor see anything, your thought is caught in a hole, a locked pot; *kainma* is to bring back your thoughts, rescue you, back to your head, back to your body.

|                                 |                               |
|---------------------------------|-------------------------------|
| <i>mia xinā kaima kaima</i>     | to make your thoughts flow    |
| <i>kain ini kidāwe kidāwe</i>   | to make them come out, coming |
| <i>kain ini kidāwe kidāwe</i>   | to make them come out, coming |
| <i>xinā kayawamakin kayawa</i>  | guiding the thoughts, guiding |
| <i>xinā kayawamakin kayawaa</i> | guiding the thoughts, guiding |
| <i>haux haux, sho sss</i>       | haux haux, sho sss            |

In the sequence we recorded, the next song was a song dedicated to the tobacco snuff to accompany *nixi pae*. Sebirua explains: "When we inhale *dume* powder he will make us see, he will shape our thought, he will make us feel *nisun*. Therefore I have to sing how to take away *nisun*. When you inhale *dume*, if you ate game warm, or male game, you will have headache. It's when we inhale *dume* that we feel this *nisun*. It's when we take *nixi pae* that we feel *nisun*. This song is to take away this feeling."

*Nisun* is the effect of the revenge of beings that have been killed, of game whose fur has been burned; hunters should avoid the smell. The danger of revenge holds especially for young hunters involved in the killing of male animals. They take revenge through the means of their doubles, their *yuxin*. Different kinds of game produce *nisun*. *Nisun* is dizziness, headache, and when very strong causes fainting. To feel *nisun* when under the effect of *nixi pae* and *dume* is a first step in the discovery of what the *yuda baka yuxin*, the body spirit of an animal, can do to one's eye soul.

Game animals and humans are *dividuals* (Strathern, 1988). A duality can become a multiplicity, as happens with the *yuda baka*, the body soul, which

gives rise to teeth souls, nail souls, and souls of bodily substances. But basically the body soul acts as a shadow, maintaining the visual characteristics of the living body. The body soul is responsible for a person's capacity to talk. The eye soul, *bedu yuxin*, on the other hand, resides in the heart and in the eyes and is responsible for perception. From the translation of the songs it appears as if the body soul is responsible for the vocalization, interpretation and reorientation of the eye soul's perceptions and experiences in the world of soul doubles. It is as if the song comes to rescue the eye soul when involved in dangerous aesthetic battles whereby the soul doubles of game throw their clothes, their bodies and their ornaments (that is their body soul) onto the eye soul of the hunter who becomes thus trapped in a new form, a new body in becoming (see Lagrou, 2018). If this process is not counteracted with the right song, the hunter will run off into the forest and slowly, through his new bodily affections and perspective, become transformed in the animal who/which trapped his eye soul with his weapons/ornaments.

The "songs to see" take seriously the risk of becoming what one eats, by the process of being eaten, sexually, by what one has ingested. That is, peccary-becoming, spider-monkey-becoming, these are virtual destinies due to the possibility of inversion of the predatory relation, if revenge is not averted (see Lagrou, 2018). Jaguar-becoming and boa-becoming, on the other hand, are becomings actively sought after by initiating shamans. The ritual is a privileged instance to reveal the logics of an Amerindian ontology in operation. *Nixi pae* is a mimetic, agonistic and highly aesthetic world in constant process of other-becoming: animal-becoming, women-becoming, child-becoming, plant and vine-becoming and even becoming-molecular. If Deleuze and Guattari (1980) had had the chance to experience this world they might not even have written *Mille plateaux* any more, deciding that the Huni Kuin had already done so in their songs.

The song traces paths to be followed by the lost eye soul of the suffering person. The eye soul has to follow the design of the song as it unfolds before his eyes to be able to come back, to come close to the body of the one who sings, as well as to come back to his own body. This is the reason why the master of song will lean against the shivering body of the one lost in the world of images, and sing in the plural voice of Yube, that we, I, you miss your body. Song by Leoncio:

## Kayati song of longing for your body

|                                   |                                                                                                                                                                                        |
|-----------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>hatun nai dewedi ee ia ee</i>  | Their song from the sky ee ia ee<br>(you are hearing from far away)                                                                                                                    |
| <i>nai dewe keneya ee ia ee</i>   | The song from the sky with design ee ia ee<br>(beautiful; thus you will hear this song and the yuxin<br>leaves in the direction of the song)                                           |
| <i>yubebaun manekin ee ia ee</i>  | We Yube are singing ee ia ee<br>(the vine, yube, that is we, who took the vine, are sin-<br>gling and playing music)                                                                   |
| <i>manebei danimā ee ia ee</i>    | singing, honking (blowing) ee ia ee                                                                                                                                                    |
| <i>ninka ini bidawen ee ia ee</i> | To make him come to listen, to leave ee ia ee<br>(his yuxin listened and is getting better; if not he<br>doesn't leave from the vine, stays there enmeshed)                            |
| <i>bene yuxin kaiwen ee ia ee</i> | For the person's yuxin to arrive ee ia ee                                                                                                                                              |
| <i>yuxin kainkidawen ee ia ee</i> | For the person's yuxin to leave quickly ee ia ee                                                                                                                                       |
| <i>min yuda xinankin ee ia ee</i> | Thinking of your body ee ia ee                                                                                                                                                         |
| <i>yuda xina iniwe ee ia ee</i>   | Thinking of your body to go up and join me ee ia ee<br>(I will get there, the person will lean on the body of<br>the person who is singing and, singing slowly, he will<br>get better) |
| <i>min yuda manukin ee ia ee</i>  | I long for (miss) your body ee ia ee                                                                                                                                                   |
| <i>yuda manu iniwe ee ia ee</i>   | Longing for the body, move up this way ee ia ee                                                                                                                                        |
| <i>bake yume buanā ee ia ee</i>   | The grown up one is drunk ee ia ee<br>(and thus longs for (misses) the body of the one who is<br>singing the vine song)                                                                |
| <i>bake yume pae ee ia ee</i>     | The grown up one is drunk ee ia ee                                                                                                                                                     |
| <i>paeyae munuin ee ia ee</i>     | Dancing with the drunken vine ee ia ee                                                                                                                                                 |

The vine connects the people by means of the song. It is in you who know; (you) know where he goes, he knows that you know, because he has already swallowed you. (It is he who is singing in you with you). Goes to the other, it can be that (this one) is afraid. The path of the vine is also to walk between people. If I know how to sing, everybody will feel the way I sing. If the vine is my friend or my wife, I won't feel the effect strongly, but the other will scream. (Sebirua, 2015).

Leoncio explains that what we say in song is not what we see, that these are the technical names, in the twisted language of the vine, as Townsley (1993) would say. In vine language you never call the animal spirit or his owner by his everyday name.<sup>26</sup> But what we see is an imagistic description of what these doubles are doing to the person. The eye soul lost in a world of image-beings became trapped and the song, a song with a complex enunciator, being both we, he and you, is coming to its rescue. The eye soul himself doesn't sing. Thus the one who sings is the interpreter while the other is having the perceptions. This dual model of two souls, one having the perceptions, the other interpreting them, reminds us of the homunculo model of cognition described by Dennett and cited by Gell (1998). Huni Kuin ontology, as it unfolds through the analysis of the *huni* ritual, professes a theory of fractal personhood, where every unity is dual and every duality is a movement in-between. The ritual consists in exploring to the limit the lines of flight of this constant process of other-becoming.

To be devoured by Yube in his monstrous, frightening form of not human nor animal, but some undefined being in-between, is at the same time longed for and terribly feared. This is the test the strong hearted have to pass in their adventure of other-becoming. Actually it is the path to initiation in the art of singing and thus mastering the experience with *nixi pae*. To sing with the power of the vine in your voice, you have to engage in a process of becoming that only the song can trace and undo.

Yubebaun manikin ee ia ee, means: We, yubebaun are playing. Yube is we; we are taking the vine in the company of Yube. Yubebun means a lot of them (a multiplicity), we singing. Singing together with Yube you have to warn (avisar) Yube to take away the headache, to warn, we sing all the illness we have: I have a lot of illnesses, headache, my knee, my back, fainting; we eat deer, fish, crab, spider monkey, male peccary. All these are names. Yubebun is us singing. (Leôncio, 2007).

Several songs express the process and the fear of being killed, swallowed, clubbed down, cut into pieces, encircled by Yube. We give an extract as example:

---

26 See Déléage (2009) for the translation and analysis of Sharanahua ayahuasca songs that display a logic close to, but also interestingly different from, that of the Huni Kuin

## One of the songs to call Yube

|                                             |                                              |
|---------------------------------------------|----------------------------------------------|
| <i>mia yuda kuwa eenkiki eenkiki ee</i>     | warming up your body                         |
| <i>ikeātā bani eenkiki eenkiki ee</i>       | they almost finished encircling, already     |
| <i>sidikime bainun eenkiki eenkiki ee</i>   | it is not there anymore, it is already       |
| <i>eenkiki eenkiki ee</i>                   | coming down                                  |
| <i>haa haa eenkiki eenkiki ee</i>           | coming down in pieces                        |
| <i>meteseme bainun eenkiki eenkiki ee</i>   | a liquid is flowing from your body           |
| <i>xawakame bainun eenkiki eenkiki ee</i>   | the force like a liquid flowing from         |
| <i>pae xawakamenun eenkiki eenkiki ee</i>   | your body                                    |
| <i>xawakame bainun een kiki een kiki</i>    | a liquid is flowing from your body           |
| <i>hawen xawā hinaya eenkiki eenkiki ee</i> | with his macaw tail                          |
| <i>ikeātā baini een kiki een kiki</i>       | they almost finished encircling, already     |
| <i>pae buakaya eenkiki eenkiki ee</i>       | the force has already been taken away        |
| <i>xinan kainkidawen eenkiki eenkiki ee</i> | slowly bringing back your thought eenkiki    |
| <i>Haa Haa een kiki een kiki</i>            | eenkiki ee                                   |
| <i>bake yume paein eenkiki eenkiki ee</i>   | the grown up child is drunk eenkiki          |
| <i>mia paen datea eenkiki eenkiki ee</i>    | eenkiki ee                                   |
| <i>paen datebaini eenkiki eenkiki ee</i>    | the force frightened you eenkiki             |
| <i>ikeātā baini eenkiki eenkiki ee</i>      | eenkiki ee                                   |
| <i>Haa Haa eenkiki eenkiki ee eenkiki</i>   | the fear of the force is ebbing away eenkiki |
| <i>eenkiki ee</i>                           | eenkiki ee                                   |
| <i>een kiki een kiki ee</i>                 | they almost finished encircling, already     |
| <i>haux haux</i>                            | haux haux                                    |

### Comment by Leoncio:

Macaw tail refers to the seeing of blood on the body. Here it is already flowing down. The person will be afraid because can be seeing himself dying. This is Yube. The “grown up child” is the word for “person” in vine language, it means the person under the pressure of the vine. This song is to call a very strong force; to call Yube. *Hawen pae uinmakin*: To make see his power, his drunkenness.

The song makes use of onomatopoeias, personifying the terrifying voice of Yube. To be swallowed by Yube is necessary to be reborn as Yube. The bloody scene of being a victim of Yube is yet another instance of inversion of the position of prey and predator, since one has to swallow Yube's blood, the brew, to become visible for him, to be looked at and thus become a candidate prey. Only those who have had the experience of having been eaten and thrown up by Yube have become one with him and have the power to make visions come through song. After this experience one will decide whether to continue or not with the science of Yube. Leoncio has been swallowed, and is strong. He also encountered the boa's *yuxin* in the forest and asked him for his knowledge.

The relation between man and woman with its possible inversions of position between prey and predator is also central to *nixi pae* visionary experience, as we saw in the founding myth. Several healing songs invoke the mythical encounter between tapir, known for his sexual appetite and big virile member, and the irresistible snake woman. The sexual act appears in images of eating and being eaten. When her poor human husband Busen is in panic during his first experience with the brew, Yube ainbu, Yube as woman, his wife, sings a song for him: The song of the female anaconda chewing on the intestines of her lover the tapir.

The vision of Yube arriving is the starting point of all kinds of other processes of transformation involving the person who is having the vision. And one needs not be devoured by Yube to experience this:

When you see the snake that is going to swallow you, this means he is going to put you in the root of the vine. You are going to be sitting in the root of the vine. The vine transformed itself. Now he has already shown this to you. Actually he is going to show you. This is true as follows. When I took the vine when I was young, I was transformed. My body became the vine, but in fact what happened was that he (Yube) had showed me how he became (a vine). (Sebirua, 2015).

Txana: "From my neck sprouted a vine that became a big tree."

Sebirua: "I thought I had really become a vine, you will feel it yourself in vision. But my heart was still beating." (Sebirua, 2015).

The heart still beating, while the eye soul is wrapped up by the agency of other image-beings, points at yet another aspect of in-betweenness or doubling. The eye soul, which is considered the real soul, realizes it/he/she has not yet died or not yet totally become other because it/he/she feels the heart still beating.

## References

- AQUINO, T.; IGLESIAS, M. P. *Kaxinawá do rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1994.
- BELAUNDE, L. E. Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del kene y de la ayahuasca en el Perú. *Mundo Amazônico*, n. 3, p. 123-146, 2012.
- BELAUNDE, L. E. Donos e pintores: plantas e figuração na Amazônia Peruana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 611-640, 2016.
- CALAVIA, O. *O nome e o tempo dos Yaminawa*. São Paulo: Unesp, 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CASTOR, D. C. *Xinã bena, dinâmicas de um novo tempo: desenvolvimento e cultura entre os Kaxianawa do rio Jordão*. 2012. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social)—Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- CESARINO, P. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- CHAUMEIL, J.-P. Réseaux chamaniques contemporaines et relations interethniques dans le haut Amazone (Pérou). In: PINZÓN, C.; SUÁREZ, R.; GARAY, G. (Ed.). *Otra América en construcción*. Bogotá: ICAN, 1991. p. 9-21.
- COLPRON, A.-M. *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes "chamanes" Shipibo-conibo (Amazonie péruvienne)*. 2004. Thesis (PhD)—Université de Montréal, Montréal, 2004.
- CONKLIN, B. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest. *American Anthropologist*, v. 104, n. 4, p. 1050-1061, 2002.
- COUTINHO, T. Forest shamanism in the city: the Kaxinawá example. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 159-179, 2016.

DÉLÉAGE, P. *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua* (Amazonie occidentale). Nanterre: Société d'Ethnologie, 2009.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

DESHAYES, P. Les trois mondes du Santo Daime. *Socio-Anthropologie*, n. 17-18, p. 61-83, 2006.

GALLOIS, D. Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 20-49, 2012.

GEBHART-SAYER, A. Una terapia estética: los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América Indígena*, v. 46, n. 1, p. 189-218, 1986.

GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GIL, L. P. *Metamorfoses yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

GOLDSTEIN, I.; LABATE, B. Encontros artísticos e ayahuasqueiros: reflexes sobre a colaboração entre Ernesto Neto e os Huni Kuin. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 437-471, 2017.

GOW, P. River people: shamanism and history in Western Amazonia. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (Ed.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. p. 90-113.

GOW, P. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

IBÃ, I. S. I. K. *Nixi pae, o espírito da floresta*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2006.

ILLIUS, B. *Ani Shinan: Shamanismus bei den Shipibo-Conibo* (Ost-Peru). Tübingen: Verlag S&F, 1987.

KEIFENHEIM, B. Concepts of perception, visual practice, and pattern art among the Cashinahua Indians (Peruvian Amazon area). *Visual Anthropology*, v. 12, n. 1, p. 27-48, 1999.

KEIFENHEIM, B. Nixi Pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no Leste do Peru. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras: Fapesp, 2002. p. 95-125.

KENE YUXI, AS VOLTAS DO KENE. Director, director of photography: Zezinho Yube. Producer: Vídeo nas Aldeias. 2010. 48 min, color.

KENSINGER, K. *How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.

LABATE, B. C.; CAVNAR, C.; GEARIN, A. K. (Ed.). *The world ayahuasca diaspora: reinventions and controversies*. Abingdon: Routledge, 2017.

LABATE, B. C.; ROSE, I. S. de; SANTOS, R. G. dos. (Ed.). *Ayahuasca religions: a comprehensive bibliography and critical essays*. Santa Cruz: MAPS, 2009.

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

LAGROU, E. Le graphisme sur les corps amérindiens. Des Chimères abstraites?. *Grad-hiva: Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, Paris, n. 13, p. 68-93, 2011.

LAGROU, E. Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. In: SEVERI, C.; LAGROU, E. (Org.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013a. p. 67-109.

LAGROU, E. Controlar la fluidez de la forma: la sanación con el uso del nixi pae entre los Cashinahua. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo, 2013b. p. 120-142.

LAGROU, E. Copernicus in the Amazon: ontological turnings from the perspective of Amerindian ethnologies. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 133-167, 2018.

LANGDON, E. J. Interethnic processes affecting the survival of shamans. A comparative analysis. In: PINZÓN, C.; SUÁREZ, R.; GARAY, G. (Ed.). *Otra América en construcción*. Bogotá: ICAN, 1991. p. 44-65.

LANGDON, E. J. Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. *Mediações*, Londrina, v. 17, n. 1, p. 62-82, 2012.

LANGDON, E. J.; ROSE, I. S. de. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, Campo Grande, v. 10, n. 18, p. 83-113, 2010.

LOSONCZY, A.-M.; MESTURINI, S. Entre l'“Occidental” et l'“Indien”. *Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques. Autrepart*, v. 56, n. 4, p. 93-110, 2010.

LUNA, L. E. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. 1986. Thesis (Ph.D Comparative Religion)–University of Stockholm, Stockholm, 1986.

MANDUCA, A. M. I. M. (Org.). *Una hiwea*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras UFMG, 2012.

MANDUCA, A. M. I. M.; QUINET, A. *Una Isĩ Kayawa: o livro da cura do povo huni kuĩ do rio Jordão*. Rio de Janeiro: Dantes, 2014

MATTOS, A. P. de; IBÃ, H. K. Why MAHKU – movimento dos artistas huni kuin – sing?. *GIS*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 61-82, 2017.

- McCALLUM, C. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg, 2002.
- MONTAG, R. *A tale of Pudicho's People: the Cashinahua narrative accounts of European contact in the 20th century*. Dallas: SIL, 2002. (International Museum of Cultures Publications in Ethnography, no. 38).
- NETO, E. *Haux haux*. Catalogue Arp Museum Bahnhof Rolandseck. Köln, 2014.
- REIS, R. *Arte, corpo e criação: vibrações de um modo de ser yawanawa*. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- ROE, P. *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon basin*. Rutgers: The State University of New Jersey, 1982.
- SILVA, M. Povos indígenas e Estado. A experiência do Acre. In: BARROSO HOFFMANN, M.; SOUZA LIMA, A. C. (Org.). *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002. p. 25-30.
- STENGERS, I. *Cosmopolitiques I: la guerre des sciences*. Paris: La Découverte, 1997.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal*. São Paulo: Edusp, 2012.
- TAUSSIG, M. *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.
- TAUSSIG, M. *I swear I saw this: drawings in fieldwork notebooks, namely of my own*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- TAUSSIG, M. *The corn wolf*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- TOWNSLEY, G. Song paths. The ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 449-468, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, San Antonio, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

Recebido: 31/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/31/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



# **Técnicas de estragar os outros: sobre a ética xamânica na fronteira Brasil-Guiana**

**Technics to spoil others: about shamanic ethics in the frontier of Brazil and Guyana**

Alessandro Roberto de Oliveira\*

\* Universidade de Brasília – Brasília, DF, Brasil  
alessandro.robertodeoliveira@gmail.com

## Resumo

Este artigo apresenta uma análise etnográfica sobre xamanismo no contexto pluriétnico do maciço guianense ocidental. Aborda particularmente sua modalidade agressiva que é definida regionalmente como ataque *kanaimé*. O universo sociocultural que caracteriza esse tipo de ação xamânica apresenta elementos de uma cosmo-ontologia que desafia a racionalidade ocidental, configurando modos de relação entre pessoas e plantas que colocam em jogo saberes específicos e práticas rituais. As reconfigurações contemporâneas dessas práticas xamânicas indicam o caráter aberto, a força e a heterogeneidade desse modo de conhecimento. A partir dos diferentes papéis exercidos por esses especialistas, o objetivo é trazer as reflexões indígenas sobre a ética do xamã na produção de malefícios e curas. O argumento é que esse universo xamânico leva a noção de fronteira ao plano da comunicação interespecífica, reverberando interrogações sobre o estatuto do humano.

**Palavras-chave:** xamanismo; cosmo-ontologia; fronteira; humano-plantas.

## Abstract

This article presents an ethnographic analysis about shamanism in the pluriethnic context of the occidental Guiana massif. It addresses particularly the aggressive modality of shamanism that is regionally defined as *kanaimé* attack. The sociocultural universe that characterizes this kind of shamanic action presents elements of a cosmo-ontology that challenges the occidental rationality, configuring relationship modes between people and plants that put specific knowledges and ritual practices at stake. The contemporary reconfigurations of these shamanic practices indicate the open character, the strength and the heterogeneity of this knowledge mode. From the different parts rolled by shamanic specialists, the objective is to bring to light indigenous reflections about the shaman ethic on the production of malice and cure. The argument is that this shamanic universe brings the notion of frontier to the communication plan interspecific, reverberating interrogations about the statute of human.

**Keywords:** shamanism; cosmo-ontology; frontier; human-plant.

## Introdução

Essa noite foi perturbadora. Não consegui dormir. Acordei várias vezes com a sensação de que o punho da rede estava balançando. Sacava a lanterna sucessivamente. Mirava o nó da corda e não tinha nenhum movimento. No meio da madrugada ouvi os cavalos ao redor da casa. Depois ouvi arranhar a porta. Devem ter sido as vacas que ficam soltas no centro da aldeia à noite. Mas o arranhado passava da porta da frente para a única janela da casa, que fica do lado oposto. Essa noite eu senti medo do Kanaimé estar rondando por aqui. Dizem que ele não ataca os “brancos”, mas na dúvida, sempre me aconselham a manter o terçado por perto e não abrir a porta à noite para ninguém, em nenhuma hipótese. Hoje durante a tarde conversei com o senhor Nazareno sobre seu encontro com Kanaimé na roça e talvez isso tenha ficado na minha cabeça. Ou talvez era mesmo o “rabudo”.<sup>1</sup>

Esse primeiro parágrafo é um extrato de meu diário de campo. Um registro de uma noite de junho na comunidade Jacamim, na terra indígena homônima situada na região Serra da Lua, onde fixei estadia durante o ano de 2011 para realizar minha pesquisa de doutorado. Mesmo antes de chegar à aldeia eu já conhecia algumas histórias sobre a modalidade de xamanismo agressivo recorrente em toda a região de serras e lavrados, particularmente na área hoje dividida pela fronteira entre o Brasil e a Guiana. Quando desembarquei em Boa Vista, capital de Roraima, no início daquele ano, presenciei técnicos da Fundação Nacional do Índio (Funai) mobilizados para apaziguar uma crise que ocorria na terra indígena Canaunanim, na mesma região.

Naquele momento havia ocorrido uma série de ataques naquela comunidade e corria a notícia de que um grupo familiar recém-chegado da Guiana estava ameaçado de morte. As informações que chegavam à Funai eram de que as pessoas estavam se organizando para arrancar as plantas do terreiro da casa daquela família para evitar que os vegetais mudassem de casa e continuassem a praticar as mortes. Indigenistas e indígenas experientes nessas

---

1 A palavra Kanaimé é escrita de diferentes formas por diferentes autores (canaemé, kanaimé, kanaima) e ganha pequenas variações na pronúncia a depender do povo e da região. Na Guiana, por exemplo, os estudiosos grafam Kanaimo. Por uma questão de padronização para evitar confusões na leitura, sigo a forma atualmente grafada pelos índios em português: Kanaimé (e com inicial minúscula quando adjetivo).

situações comentavam paralelamente que de nada adiantava arrancar as plantas, pois elas já teriam se transferido para as casas de outras pessoas da própria comunidade que haviam estabelecido convivência com os recém-chegados do país vizinho.

O universo sociocultural que caracteriza esse tipo de ação xamânica apresenta elementos de uma cosmo-ontologia que desafia os fundamentos do pensamento moderno ocidental, baseado na divisão e na purificação totalizante de domínios da “sociedade” e da “natureza” (Latour, 1994). O uso do termo cosmo-ontologia aqui se ampara no debate etnológico desenvolvido por proposições como a do animismo (Descola, 1992), que postula uma continuidade de caráter social entre humanos e não humanos nas ontologias ameríndias e, particularmente, no perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996), que recombina e dessubstancializa predicados subsumidos pelos grandes divisores no multiculturalismo moderno, especialmente os referentes ou atributos do estatuto do humano, já que no pensamento ameríndio eles não designam domínios ontológicos distintos, mas contextos relacionais, perspectivas móveis e variáveis entre quem é humano é quem não é. Particularmente no perspectivismo porque este tem no xamanismo seu fundamento teórico e campo de operação e xamãs são definidos nas ontologias ameríndias como “pessoas multinaturais por definição e ofício, [...] capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas subjetividades extra-humanas sem perder a própria condição de sujeito” (Viveiros de Castro, 1996, p. 135).

A partir da minha experiência etnográfica tomo como ponto de partida a compreensão do xamanismo como “instância privilegiada para a *comunicação* entre agentes humanos e não-humanos” (Sztutman, 2005, p. 153, grifo do autor), ou, como prefere este autor, um “sistema de comunicação e mediação” ao qual proponho infletir através de um recorte analítico processual em lugar da perspectiva sistêmica, direcionando atenção propriamente ao “campo de operação”, isto é, às técnicas xamânicas, aqui compreendidas como um grupo particular de movimentos que põe em relação corpos, instrumentos e forças do cosmo.

Essa escolha me parece mais produtiva para abordar o estilo de xamanismo agressivo definido como ataque kanaimé. As reconfigurações contemporâneas das práticas xamânicas indicam o caráter aberto, a força e a heterogeneidade dessa instância comunicativa. Uma característica dessa modalidade de agressão é a ofensiva xamânica violenta como prelúdio ou parte de ataques físicos.

Pretendo chamar atenção para as técnicas de “estragar” os outros – esse grupo de movimentos que põe em relação pessoas e plantas em um fluxo específico de atos que suscita a reflexão sobre o xamanismo como fronteira. Adianto em dizer que essa noção não é articulada no sentido de traçar a linha que une e separa humanos e não humanos, mas tampouco desconsiderar seus contornos, mas no sentido de matizá-los ou enviesá-los (Viveiros de Castro, 2008, p. 5) pela etnografia. A partir da contextualização dos diferentes papéis exercidos pelos xamãs, o objetivo deste artigo é dialogar com as reflexões indígenas sobre a ética do xamã na produção de malefícios e curas.

Meu aprendizado sobre esse universo xamânico se deu através de uma série de conversações sobre o tema com moradores da região Serra da Lua, principalmente em Jacamim. Por vias muito diversas, tive a oportunidade de ouvir histórias que explicam a origem do conhecimento xamânico entre os Wapichana; relatos de pessoas que viveram a experiência do ataque, e reflexões e proposições morais sobre a ética xamânica. Meu argumento é que, pensado como fronteira em termos processuais, esse campo de operação xamânica abre possibilidade para novas interrogações sobre o estatuto do humano a partir das técnicas que são empregadas para estragar os outros.

## **Xamanismo agressivo na fronteira Brasil-Guiana**

O contexto da análise desenvolvida neste artigo circunscreve um fragmento da área etnográfica delineada por Melatti (2016) como maciço guianense ocidental. Essa macrorregião caracteriza-se por um ambiente heterogêneo e uma composição sociocultural muito diversa. O que permite recortá-lo como uma “área etnográfica” é a extensa rede de intercâmbio que liga os diferentes povos indígenas entre si, embora alguns deles tenham contato mais antigo com sociedades nacionais (como os Macuxi e Wapichana) e outros relativamente mais recente (como os Yanomami). Nesse nexos macrorregional a etnonímia expressa graus relativos de distância social em um sistema de identidades articulado há bastante tempo por intercasamentos e pela ocorrência de aldeias de população mista ou de estreita vizinhança entre aldeias de etnias distintas (Santilli, 1994). Soma-se a isso o fato de que os povos macuxi e wapichana incorporaram em seu universo cosmológico os eventos decorrentes de uma violenta história

de expropriação territorial e imposição de uma fronteira internacional que dividiu o território tradicional de seus antepassados (Baines, 2003).

Nesse cenário a circulação de conhecimentos é um dos aspectos de integração regional (Colson, 1985). Ocorre nessa área uma intensa movimentação de pessoas e grupos que se dá por razões de ordem ecológica (rotatividade das áreas de cultivo, disponibilidade de recursos hídricos, incidência de caça); de ordem política (aparatos estatais de saúde e educação, formação e fissão de grupos) e cosmológica (infortúnios, feitiçaria, doenças, morte). Na epistemologia wapichana, por exemplo, a aquisição de conhecimento pressupõe movimento: é necessário conhecer espaços mais amplos que a própria aldeia de origem. Na juventude, rapazes solteiros costumam viajar por outras aldeias no Brasil e na Guiana, ou fixar-se por alguns períodos em trabalhos nas cidades, fazendas e garimpos. Nessas jornadas cada um constrói individualmente o seu corpo de experiências (Farage, 1997).<sup>2</sup>

Minha experiência etnográfica está relacionada principalmente aos Wapichana que vivem no interflúvio dos rios Branco, no Brasil, e Rupununi, na Guiana. Apesar de ter estabelecido maior familiaridade com pessoas que se identificam como Wapichana e desenvolvido algum aprendizado sobre a língua aruaque, reconheço analiticamente que qualquer abordagem que separa “sociedades” ou “grupos étnicos” como unidades discretas em termos socioculturais e/ou linguísticos é pouco rentável para compreender a complexidade das relações que ali se configuram, onde o transnacional, o nacional e o étnico coexistem de forma dinâmica, ambígua e paradoxal (Baines, 2006).

Diante desse contexto etnográfico torna-se mais produtivo pensar em termos da variação, do posicionamento, das trocas e das alterações, considerando os padrões de significado como resultado de muitos pontos de vista expressos por diferentes atores sociais a partir de suas posições (Barth, 2000). Nesse sentido, pesquisas lideradas por Gallois (2005) trouxeram uma importante

---

2 Os Wapichana são o único povo de filiação linguística aruaque que habita os campos do interflúvio Branco-Rupununi, região politicamente dividida entre o Brasil e a Guiana. Somam hoje uma população de aproximadamente 14 mil pessoas, sendo que 7832 vivem do lado brasileiro e 6000 indígenas no lado da Guiana, além de algumas famílias na Venezuela. No Brasil a maior concentração populacional wapichana localiza-se na região Serra da Lua. No lado guianense, suas aldeias ocupam as savanas do rio Rupununi, Tacutu e Kwitaro, tendo as montanhas Kanuku como limite norte, divisa com território macuxi, e ao sul com ocupação que se estende até as proximidades do território do povo waiwai.

contribuição ao propor o deslocamento do recorte localista e “étnico” para as redes de relações e abriu espaço para outro olhar sobre as “Guianas”, diferente dos modelos etnológicos clássicos para a região. Essas pesquisas abriram a possibilidade de abordar as redes para além do domínio exclusivamente humano, incluindo um plano cósmico da comunicação com os não humanos.<sup>3</sup>

Ao olhar para a área do interflúvio Branco-Rupununi sob essa perspectiva, o xamanismo revela um duplo aspecto dos fluxos de pessoas e conhecimentos: ao passo que articula extensas redes de intercâmbio e agressão, também expressa reinterpretções da noção de fronteira, no sentido étnico e nacional, entre grupos sociais. Para muitos Wapichana que vivem no Brasil, por exemplo, o estilo de vida de seus parentes guianenses é considerado mais tradicional. Os índios da Guiana ainda pescam com timbó e se reconhece lá os feiticeiros mais fortes (Ávila, 2009). Na perspectiva compartilhada pelos Wapichana o xamanismo agressivo é tido como uma invenção macuxi, povo caribe com o qual têm um passado de guerra e com o qual convivem de modo relativamente pacífico atualmente.

Apesar de escassa, a literatura etnográfica sobre os grupos aruaque nessa região registrou sistematicamente o fenômeno kanaimé. No início do século XX, William Farabee (2009) observou que entre os Wapichana toda moléstia ou morte era relacionada à má influência de outros, outras tribos ou outros parentes, via de regra, sob controle de um feiticeiro. No meio do século, Gioconda Mussolini escreveu sobre a crença “vapidiana” no fato de a morte estar sempre associada à atuação de maus espíritos (agindo por conta própria ou por influência de um terceiro) que arrebatam ou eliminam a vítima (Mussolini, 1980).

Já Nádia Farage (1997) ponderou que a interpretação do fato kanaimé pela literatura etnográfica se prendeu a um horizonte funcionalista como mecanismo demarcador de fronteiras de grupos, designando inimigos e predadores, e salientou que algo do conceito kanaimé escapou a essas interpretações. Farage observou que Koch-Grünberg (1982) já havia chamado atenção para uma dimensão fundamental das ações kanaimé: o furor da vingança que toma conta do sujeito e o impele à ação. Nessa hipótese levantada pelo etnólogo alemão, o conceito kanaimé desdobra-se no campo da ética e da condição

---

3 Os estudos organizados por Gallois abordaram as redes de relações indígenas na região do Uaçá no baixo rio Oiapoque, e na região do Amapá, norte do Pará e Roraima.

humana, antecipando, por décadas, um debate que se tornou central na etnologia guianense com os trabalhos de Joanna Overing (1985, 1991, 1995, 2002). São essas duas dimensões que me interessam recuperar neste trabalho: a condição humana nas ações kanaimé e as avaliações contemporâneas sobre a ética do xamã na passagem da convivência pacífica à destruição dos outros.

## O saber soprar

O xamã entre os Wapichana é definido pelo termo *marinao*. Essa figura é detentora de um conhecimento altamente especializado e goza de prestigiosa reputação por suas competências na atividade de aplacar males que provocam doenças e morte. O *marinao* é o mediador das relações entre o mundo dos vivos e o dos mortos, cujos habitantes sabe influenciar e pôr ao seu serviço. A origem desse conhecimento me foi descrita evocando outro tempo, aquele das aventuras dos irmãos demiurgos em face de diferentes gentes-bichos, avós primordiais que deram origem ao mundo atual. No tempo da origem, a explosão do corpo de uma velha-avó poluiu o mundo com as doenças que se conhece hoje. Fugindo dessas doenças o demiurgo Duid teria encontrado com o velho Kanukushi – e esse encontro deu origem ao “saber soprar”. Originais dos ventos das serras, os sopros são fórmulas usadas para proteção contra os bichos e para a cura de enfermidades. Atualmente o soprar muitas vezes é traduzido como “reza”. Contra o poder de devoração dos bichos “tem que soprar pensando no nosso irmão Jesus Cristo” me disse um especialista, em uma expressão que sinaliza o caráter aberto do conhecimento xamânico.

G. Mussolini descreveu o trabalho do *marinao* entre os Wapichana como o de um “médico-feiticeiro”. Por ocasião de moléstias como separação e fuga da alma de uma pessoa, o *marinao* realiza sessões de cura nas quais andava até as serras à procura da “sombra” do doente para recuperá-la e devolvê-la ao seu verdadeiro corpo. Segundo Mussolini (1980, p. 198):

Durante a cura, o tabaco é empregado: traga-lhe a fumaça e bebe-se o suco. Fumando, o *marinao* vê, através da fumaça, seus parentes mortos. Desta forma, chega a participar do mundo dos mortos, pondo-se em contato com os “maoaris” que o advertem sobre os meios de conseguir a cura. Parece repetir-se entre os

Vapidiana o que se verifica entre os Taulipangue: os pajés, pela sua arte ventríloqua, chamam em seu auxílio espíritos que aparentemente vêm do alto e descem fazendo grande barulho. O diálogo que se trava entre eles (pelo talento do pajé em imitar outras vozes e gritos de animais), atrai para a pessoa do médico-feiticeiro o prestígio que escapa ao comum dos homens.

Essa dialogia entre o xamã e animais-espíritos também foi observada por Farage (1997) no repertório de cantos *upurz karawau*, constituído de cantos-correntes que ao mesmo tempo lançam sua alma para o alto e o prendem à sua vida terrena, não o deixando perder-se na viagem. É a partir da leveza do canto, acompanhado pelo ritmo de um molho de folhas de ingá ou pau-tipiti, que o *marinao* consegue subir e visitar esferas mais altas e inacessíveis enquanto outros falam em seu lugar durante as sessões xamânicas.

A iniciação do *marinao* não deriva propriamente de uma decisão pessoal, mas de circunstâncias como situações de crise, doença pessoal ou perda familiar. A aprendizagem consiste, sobretudo, na aquisição do canto. O período de aquisição de um repertório de cantos é entendido como a feitura ou entrega da corrente – e requer reclusão do iniciando, tempo de abstinência sexual e rigorosa dieta alimentar que paraleliza com outras situações de resguardo como a doença ou o parto. Tal esforço é complementado pela ingestão continuada, pelas narinas e pela boca, de infusão de água, tabaco e uma categoria específica de plantas. Essas plantas mesclam-se à própria natureza do xamã e passam a fazer parte indissociável de sua pessoa. Acrescente-se ainda à pessoa do xamã os outros xamãs mortos e os seus *minkiaru* (auxiliares ou companheiros).

As diferenças entre os *marinao* e as pessoas comuns aludidas por G. Mussolini são notáveis em diferentes aspectos. Tal distinção se expressa no fato de terem memória individual preservada e serem lembrados por seus nomes pessoais, pela fama de seus poderes e por suas profecias. Entre os poderes atribuídos aos *marinao* está a competência para comunicar-se com este outro mundo dos xamãs que se transformaram em “espíritos” e vivem nas serras, além da capacidade de transformar-se em outros seres, como pássaros ou serpentes, e percorrer longas distâncias em espaço mínimo de tempo. Os *marinao* também seguem destino diverso das pessoas comuns após a morte e passam a viver em uma grande árvore denominada Toronai, que fica no topo

de uma serra muito alta. Esta árvore é chamada de “banco do *marinao*”, e corresponde a um pé descomunal de *maruai*.<sup>4</sup> Lá os xamãs se casam e têm filhos. Organizam-se por uma hierarquia do conhecimento na qual os muito sábios ficam no topo e aqueles menos sábios ficam embaixo, onde recebem dejetos dos que se encontram na parte superior.

Seguindo a terminologia proposta por S. Hugh-Jones (1996) o xamanismo entre os Wapichana em consonância com o padrão recorrente nas Guianas é tipicamente “horizontal”, de distribuição relativamente isomórfica com poderes provenientes de inspiração e carisma presente em sociedades igualitárias e belicosas. Encontram-se aqui variações das formas de ação criando ambientes fronteiriços entre as figuras do *marinao* (que bate folha), do *popazo* (rezador) que seria uma inflexão “vertical” e do *chanaminuru* – xamã dedicado a espalhar a morte e a doença, especialista em “estragar” as pessoas. Essas variações marcam a ambiguidade moral quanto à ética do xamã, pessoa que pode ser percebida por alguns como um bom *marinao*, “curador” ou “rezador” e por outros como um *chanaminuru*. A definição é sempre fruto de um julgamento moral e dependente da posição daquele que julga. Esses perfis gravitam nessa fronteira borrada entre práticas curativas e agressivas. Tal ambiguidade marca uma singularidade do xamanismo nessa região: o fato de que o xamã não é o sujeito que protege seu *socius* contra o exterior. Não existe vínculo necessário entre o xamã e a aldeia onde reside e ao contrário de “projetar uma identidade do grupo local, o xamã, para os Wapichana, constitui a possibilidade de introjeção da alteridade” (Farage, 1997, p. 272) no interior de uma comunidade.

Por essa razão, doentes geralmente procuram atendimento xamanístico fora de seus locais de moradia e empreendem grandes viagens em busca de tratamento. Em toda a região do lavrado existe uma intensa procura pelos serviços xamânicos. Essa rede de atendimento envolve xamãs de aldeias distantes, pertencentes a grupos étnicos distintos, bem como especialistas “maranhenses”, cujos poderes são reconhecidos por muitos moradores das áreas indígenas que buscam seus préstimos na cidade. Boa Vista é um polo nesse sentido. Nos bairros periféricos da capital encontram-se xamãs que atuam a partir de diferentes tradições de conhecimento, instrumentos e técnicas, combinando influências

---

4 Um tipo de resina perfumada usada em diversos momentos rituais.

da “magia negra” e da “macumba”, incorporando práticas desenvolvidas por especialistas não indígenas.

Nesse quadro, a distância contribui para que um especialista seja reputado como *marinao* poderoso e o perigo é inversamente maior em razão da proximidade social do especialista. Por essa razão, são inúmeros os casos de assassinato do xamã por seu grupo local em circunstâncias de crises.

## Vida de pajé, vida de Kanaimé

O estilo de xamanismo agressivo expresso nas ações de ataque violento praticadas por Kanaimé é de ampla distribuição em toda região de fronteira entre o Brasil e a Guiana e tópico recorrente na literatura etnográfica guianense desde o século XIX. Viajantes, missionários, pesquisadores e profissionais da saúde que visitaram ou viveram na região colecionaram histórias funestas sobre episódios de morte associados pelos índios à ação kanaimé.

Richard Schomburgk (1931) viajou ao interior da Guiana entre os anos de 1835–1839 e interpretou o Kanaimé como um inimigo invisível, uma essência demoníaca. Em muitos casos associado a uma personalidade individual, seria um método de vingança indígena, um pesadelo opressivo que os persegue ininterruptamente, os fazendo fechar a porta de casa no final do dia e acreditar que reconheçam sua presença nos ruídos estranhos da noite. O botânico alemão foi preciso ao descrever o caráter pervasivo das preocupações em identificar e prevenir ataques e como a ideia de Kanaimé impregna toda a paisagem. Em 1887, o viajante H. Coudreau chegou a lamentar a vulgaridade da insistência dos Wapichana no assunto. No início do século XX, Farabee (2009) classificou a sensação de ameaça constante expressa pelos Wapichana como algo indescritível.

Em certo sentido, os Wapichana tendem a acusar de Kanaimé os outros povos ou indivíduos, provenientes de aldeias distantes, que consideram brabos. *Rabudo*, sinônimo de Kanaimé, é uma alusão à selvageria. O termo também é usado em sentido metafórico, para apelidar Kanaimé às crianças teimosas, bem como para descrever uma concepção do contato interétnico e da invasão territorial que viveram (Foster, 1993).

Associado à guerra e à feitiçaria, o fato kanaimé foi interpretado pela literatura etnográfica regional como mecanismo de demarcação de fronteiras

de grupo. Entretanto, T. Koch-Grünberg interpretou Kanaimé como o furor da vingança. Um homem pode tomar a decisão de se tornar um Kanaimé, uma vez esgotados outros meios de obter esse desejo de revanche. Aqueles que tomam essa decisão abandonam suas famílias e amigos e devotam sua vida e energia à realização dessa finalidade. Depois de concretizar o projeto de vingança, o Kanaimé pode se voltar contra pessoas inocentes. Alimenta-se de certas substâncias que têm a potência de torná-lo invisível. Por essa razão, sua atuação se evidencia apenas a posteriori, pelas marcas roxas que deixa no corpo da vítima.

Como um fenômeno regional, Kanaimé é vivido por diversos povos. É um termo recorrente na literatura etnográfica para descrever um modo ritual de ataques, mutilações, assassinatos e seus praticantes; além de aludir à ideia mais difusa sobre atividades espirituais malignas que consome os assassinos. Pervasivo e profundo, o discurso sobre Kanaimé dramatiza a condição humana e reflete aspectos éticos da convivência, configurando um fato central na vida indígena. Como um conceito, Kanaimé é utilizado em vários níveis de significação, referindo-se às dinâmicas do mundo espiritual, às agressões físicas sofridas por indivíduos, às tensões entre aldeias e famílias e às suspeitas de estrangeiros de um modo geral. N. L. Whitehead (2002) usou a expressão *poética* para sugerir que o sentido da agressão e da morte violenta não pode ser entendido apenas por referência às fundamentações biológicas, funções sociológicas, necessidades materiais ou ecológicas, mas como uma expressão cultural complexa e fundamental dos povos que vivem nessa região.

É impossível determinar a origem histórica do fenômeno, pois o que se tem são relatos que remetem a pelo menos 200 anos de sua prática e interpretação, produzidos por fontes coloniais, textos antropológicos e literários (Whitehead, 2002). As referências escritas sobre Kanaimé aparecem nas fontes europeias a partir do século XIX, em um quadro de informações coloniais, como um modo de ação militar colocado em prática em excursões de comércio e invasões predatórias pelos Akawaio, povo caribe habitante da área de montanhas situadas na região ocidental da Guiana e que vive ao longo do rio Mazaruni e seus afluentes, fazendo vizinhança com os Macuxi e os Patamuna.

De acordo com os registros coloniais examinados por Whitehead (2002), esse povo realizava expedições de longa distância e abria guerra contra diferentes grupos habitantes das montanhas utilizando o expediente de ataques

noturnos, quando escondia a fraqueza de seu número e espalhava o terror através de atividades chamadas *kanaimé*. Haveria surgido nesse contexto uma definição de *Kanaimé* como aquele a quem os índios atribuem todos os males, doenças e mortes. Um tipo de inimigo vingador que não descansa enquanto não matar suas vítimas, fazendo uso do envenenamento. Essa definição prece-deu os principais elementos do universo *kanaimé* e das subseqüentes aborda-gens desde o século XIX aos dias atuais.

Whitehead (2002) estudou o fenômeno *kanaimé* entre os Patamuna e Macuxi que vivem na região das montanhas de Pacaraima, na Guiana. Este antropólogo abordou como o universo *kanaimé* foi representado não só por indígenas, mas por campanhas de terror colocadas em prática pelo Estado guianense. Vidal e Whitehead (2004) analisaram como *Kanaimé* também foi mimeticamente associado à violência das ondas de desenvolvimento econô-mico e político na região, como no caso da fronteira da mineração e seus efeitos nas práticas de *Kanaimé* entre os Patamuna.

Whitehead cogita a hipótese de que, do mesmo modo que o *alleluia* foi inventado pelo complexo xamânico caribe diante de um novo contexto de evangelização – no qual os povos indígenas articularam seus conhecimentos mágico-religiosos à doutrina trazida por missionários anglicanos criando um novo ritual – pode ser que os xamãs macuxi tenham elaborado os elementos rituais e mágicos do complexo *kanaimé*. A base dessa hipótese é a ligação his-tórica entre o fato *kanaimé*, o advento das armas de fogo na região e a situação em que os Macuxi também foram incessantemente predados por outros povos, especialmente os Karinya. Nessa acepção, *Kanaimé* pode ter emergido como uma técnica defensiva frente à nova força militar esmagadora, bem como uma forma de responder a novas situações do contato.

## **Ação *kanaimé*: campo de operação**

Aproximando a literatura sobre a região e as narrativas e relatos ouvidos em campo é possível descrever os padrões da ação *kanaimé* e o seu campo de operação. A iminência de um ataque *kanaimé* pode ser percebida através de certos sinais evidenciados em casa, durante a noite. Pode ser o chamado de uma ave de hábitos noturnos como uma coruja ou um curiango. Um som

de assovio, um movimento ao longo da base das paredes da casa que pode ser notado através de uma rachadura na parede ou através de uma janela entreaberta. A pessoa pode sentir um ligeiro puxar das cordas de sua rede. O sinal indubitável é a presença de uma ou mais cobras venenosas dentro de casa na manhã seguinte.

Apesar desses sinais, os ataques kanaimé geralmente não são antecipados e ocorrem quando uma pessoa está sozinha em uma roça ou um caminho. A certa distância do observador, um pequeno arbusto ou planta pode começar a balançar de modo estranho aos movimentos normais causados pelo vento. Kanaimé pode aparecer para a vítima diretamente como um humano, na mata como uma onça ou como um tamanduá na savana. Essa figura tem a potência de aparecer ao longe e, rapidamente, surgir bem próxima ou atrás da pessoa.

Depois desses sinais, um ataque físico direto e mais completo pode acontecer a qualquer momento, até mesmo anos depois. Durante o período de perseguição, o Kanaimé utiliza técnicas de caça seguindo as pegadas e os rastros da vítima pelos caminhos e também usa técnicas de encantação e sopro ritual, que o permite ocultar a identidade física e realizar movimentos extremamente rápidos. Como os humanos, Kanaimé geralmente caça em grupos para produzir a sua comida.

Nesse sentido, Kanaimé consiste primordialmente em um modo de fazer que se reconhece a posteriori pelas marcas que deixa no corpo da vítima. Em um ataque não fatal a vítima pode ter ossos quebrados, especialmente os dedos, bem como ter luxações nas articulações e nos ombros. O pescoço também pode ser manipulado de forma a induzir algum tipo de lesão espinhal e provocar dores nas costas. O objetivo aqui é incutir na vítima uma quietude ou passividade que a torna menos resistente a outros ataques. Esse tipo de ataque é geralmente considerado apenas preliminar para a mutilação real e a morte. A maioria das vítimas se recupera da agressão inicial, mas é um processo humilhante e doloroso, podendo produzir complicações físicas no longo prazo. Como parece ser a intenção do ataque primário, as vítimas passam a sofrer o estresse de estarem cientes que o algoz as conhece e que irá revisitá-las para agressão fatal.

Os ataques definitivos são extremamente violentos. Geralmente, a vítima confronta-se com um único Kanaimé e em seguida é atingida por trás e, se já não estiver inconsciente, é fisicamente contida pelos outros. A vítima é tratada com um pó feito a partir de plantas adstringentes, sua língua é perfurada utilizando

presas de uma cobra venenosa, ou lascas de madeira. Um rabo de iguana ou de tatu é empurrado em seu reto e os músculos do ânus retirados por fricção.

A marca definitiva da morte por Kanaimé é a violação da genitália ou aparelho excretor e a introdução de folhas, raízes e até objetos de metal no lugar das entranhas da vítima. Um resultado é que o pescoço e os membros do corpo do morto ficam moles, ao invés da esperada rigidez cadavérica. Os mortos por Kanaimé apresentam a língua perfurada e às vezes também os pés, além de marcas roxas por todo o corpo. A inserção de ervas pelo ânus tem por objetivo dar início a um processo de autodigestão, criando o aroma especial de Kanaimé. Nas vítimas, o cheiro de abacaxi é um sinal de ataque, já para os assassinos, esse odor é o rastro da “comida” a ser produzida pelos corpos após o enterro. Como as vítimas ficam sem condições de falar, de beber água e perdem o controle intestinal, nos procedimentos médicos a causa clínica das mortes é geralmente dada como desidratação aguda por diarreia. O cheiro de pimenta no ambiente também é considerado um indicador forte da morte por Kanaimé.

Mas o ritual entre Kanaimé e sua vítima não termina com a morte. Como a finalidade de matar não é o desaparecimento da pessoa, mas a produção ritual do corpo como alimento, após o ataque fatal o Kanaimé tenta descobrir o lugar onde sua vítima foi enterrada e aguarda o início do cheiro de putrefação do cadáver, o que geralmente ocorre dentro de três dias. Durante esse período o Kanaimé entende-se vulnerável pois, ao tentar cheirar os primeiros estágios de putrefação, pode ser interceptado e morto pelos parentes do morto. Alguns tipos de proteção são realizados para evitar que o Kanaimé revise o cadáver, como a colocação de uma armadilha de caça sobre a sepultura e a utilização de substâncias repelentes como pimentas, gasolina ou venenos de pesca. Muitas vezes os parentes tentam esconder o cadáver em uma rocha e cobrir o túmulo com grandes pedregulhos ou em um recipiente selado de cerâmica, mantendo em segredo o local. Quando o Kanaimé não consegue descobrir a localização do corpo ou é impedido de devorar o cadáver da vítima, ele fica *quente*, isto é, enfurecido, e seus avatares animais, identificados sobretudo na forma de tamanduás, zanzam enlouquecidos pelo campo.

Quando a sepultura é descoberta, uma vara é inserida através do chão diretamente até o cadáver e um líquido é sugado. Os sucos de putrefação são descritos como mel por causa de sua doçura. O uso desse canudo pelo Kanaimé equivale-se ao que fazem os tamanduás quando sugam formigas ou as plantas

quando sugam nutrientes através de suas raízes. O fato de produzir comida e não a morte é simbolicamente central para a ação ritual do Kanaimé. O que o Kanaimé prova no túmulo é uma espécie de comida “divina”. Ele precisa consumir o suco para expurgar as forças perigosas que estão dentro de si representadas como emissários espirituais, fazendo com que retornem à vítima. O suco também é retratado como um presente dos assassinos adeptos de Kanaimé para o xamã, que é quem os leva e dirige seus ataques. Esses presentes da morte do Kanaimé para seus xamãs são parte das trocas intermináveis entre animais e humanos sob o disfarce de caçador e presa.

Particularmente entre os Wapichana, plantas participam da ação kanaimé sendo usadas como ingredientes de venenos e também mastigadas ou esfregadas no corpo, quando oferecem poderes extraordinários de movimento. Logo, a técnica xamânica de ataque consiste em grupo de movimentos e atos que envolve a manipulação de determinadas plantas. Até aqui apresentei os padrões da ação kanaimé como operação xamânica. Na próxima secção apresento o relato de uma pessoa que viveu esse processo.

## O mau encontro

Sr. Nazareno, interlocutor ao qual me referi no início deste artigo, viveu a experiência de um ataque. Esta narrativa me foi apresentada por ele enquanto realizava trabalho de campo em Jacamim, no ano de 2011. Sr. Nazareno estava na casa dos 60 anos e morava com a esposa na localidade conhecida como Mangueirão, à margem do rio Tacutu, linha d’água que marca a fronteira entre o Brasil e a Guiana.

O senhor já ouviu falar Kanaimé? Chama Kanaimé. Esse negócio, quem inventou isso foram os Macuxi, aí os Wapichana aprenderam com os Macuxi já. [...]

Os Macuxi que inventou ele. Eles tinham plantas, as plantinhas deles. Um negócio de planta, que vira planta assim. Ele passa nos olhos dele e nas canelas, nos pés dele e passa assim, virava para outro bicho.

É o Macuxi que sabe. Passa assim, aí vira, aí some. Assim: tu estás bem aqui sentado, quando chega bem perto tu não vê ele não. É só através daquela planta dele. Se pegar aquilo de uma vez, naquela hora que ele está misturado na planta dele

e para você matar, na hora não aparece mais nada. Mas pode ver aqui, que é como gente, igual gente, pode dar um tiro nele, ele some de uma vez, você procura de novo, cadê ele? Ele não está mais.

Ele já voltou lá com o dono. Então o dono fica no estado daquele, fica mandando dali, esse daí, tipo de gente mesmo, o tipo de gente, é pura gente. Daí você mata ele, mas some de uma vez. Tá! Tá! Pula assim, vira de capivara, vira de não sei o quê, vira de onça. Apareceu aqui ó, sumiu. É muito isso.

Eu passei dois anos vendo isso brincando comigo. Até o meu sobrinho não anda mais comigo. Minha mulher ficava chorando, dizendo: “Kanaimé vai te matar”. Eu dizia: “Se vier me matar, eu acabo com ele antes, eu não tenho medo não.” Mas rapaz, eu sofri demais. Doeu, doeu, doeu. Era só eu, minha mulher e dois filhos. Macuxi começou com papai. Eles vinham aqui, era o genro do Macuxi. E vieram com outro cidadão para vender cavalo, e esse cara vendeu o cavalo mais caro. Aí chegou outro e vendeu baratinho. Então ficou brabo porque ninguém comprou o cavalo deles, ficou zangado com papai. Aí falava: “Vou mandar, vou matar ele.” Daí vinha para saber quem é o João Peixe, o apelido do meu pai. Nome dele João Peixe. Daí encontrou comigo lá na roça [riso tenso]. Eu tinha um rifle 22 e andava com um bocado de cartucho. Caso aparecesse um bicho. Aí encontrou comigo, nem conhecia ele, e perguntou: “Onde João Peixe mora?” Rapaz, o João Peixe, eu sei não.. Ele acertou, mas não acertou meu pai, acertou eu. Essas horas eu estava lá voltando do igarapé. “Mas para que tu queria João Peixe?” Ele respondeu: “Queria saber onde ele está.” Me zanguei logo: “Mas para que você quer saber onde está João Peixe?”

Acho que ficou com raiva me rondando. Quer saber de uma coisa? Eu larguei no peito dele, pá!

Ele parecia só cara. Aqui só negócio de folha. Aqui tudo enrolado com folhazinha assim, com um bocado de galho de pau, um negócio diferente.

Vou largar chumbo nele. Mandeí bá! Ele pulou assim. Eu pensei: “Agora sim, agora eu vi Kanaimé!”

Era um mato como daqui assim, para sair na mata, ele me cercou lá quase saindo do mato, daí depois da roça. Mas daí eu corri, corria, outro queria me fechar e eu pá! Mandeí de novo nem sei se o chumbo pegou. Dei uma carreira, e pensava: “Não sei se o chumbo pegou”, entrei lá no igarapé.

Quando cheguei aqui, fui tomar banho, aí deu febre, febre, febre. E eu fiquei falando, eu estava aqui falando à toa, ninguém sabia mais. Eu fiquei falando,

com uma febre doida, nesse dia eu até caguei na minha rede, não tinha vergonha de contar não. Com três dias eu fiquei ruim. Papai me perguntou e eu contei para ele que Kanaimé estava lá.

Ele disse: “Vai te matar.” [...]

A cara dele diferente da gente, tudo enrolado com um chapeuzinho, não sei o que era. A cara dele toda pintada. E ele disse: “Não meu filho, você agora não vai sair sozinho mais.”

Cinco vezes me deu febre, depois de cinco vezes não dava mais certo, você podia matar ele que não adiantava.

Um velho me contou: “O que você acertou foi só a planta dele. O dono fica longe.”

Não podia matar ele. Eu não sabia. [...] É assim o Kanaimé. Isso que chama Kanaimé, só é coisa de Macuxi. Tem raiva do Wapichana esse Macuxi.

Tem muito aí, tem muito aqui na Guiana, aí perto na Serra de Lethem. Lá que tu vê. Uma vez eu trabalhei nove meses lá perto. A gente ouvia ele assoviando, basta estar perto, era própria gente mesmo, só que Macuxi. Esse é que chama Kanaimé. Agora tem uns pajés, tem muito tipo de pajé. Agora tem tudo, só para estragar gente. Não é para curar gente não, antigamente pajé bom de doença: bate folha e cura que amanhã você estava bonzinho, agora não tem mais. Eu me lembro bem dos pajés antigos. Batia folha, levanta e sai andando já. Agora o pajé diz que bate folha, não bate não. Vai é acabando com gente. Tem algum que... tem uma porção para estragar gente, aí na Guiana tem demais.

Bicho ligeiro, é ligeiro, quando tu olha aqui, está bem aqui já. [assobio]. Assim que identifica. Nem os meus irmãos não conhecem.

Depois veio um velhinho me curar. Diz que foi lá com a mulher dele, tirou o cabelo da beirinha da vagina da mulher, queimou, botou dentro de uma garrafinha. Era ruim... igual cabelo queimado. Mas nunca mais vi Kanaimé. Ando muito, ando sozinho, de noite, já está com mais de 30 anos e nunca vi mais, até agora. (Sr. Nazareno, Jacamim, 2011).

## Humano-planta

A relação humano-planta que atravessa a narrativa cria uma zona de indiscernibilidade que suspende as qualidades pretensamente intrínsecas de cada ente: plantas que transformam-se em bichos – bichos que ora aparecem como

humanos, que ora aparecem como animais. Como sintetizou Nancy Foster (1993), a palavra Kanaimé refere-se ao menos a três coisas entre os Wapichana: a uma planta; uma pessoa conjectural que ataca sua vítima com a planta; e o fenômeno geral da morte atribuída ao comportamento extremamente antissocial.

A lógica utilizada para classificar as plantas é um ponto privilegiado de análise do universo do conhecimento esotérico e sua distribuição espacial entre os Wapichana. Segundo Farage (1997) o sistema de classificação botânica é baseado na capacidade humana de interferência e domínio frente às plantas. Aqui interessa especificamente a categoria *wapananinao*, que se trata de uma qualidade de plantas que escapam à esfera do cultivo, sem, no entanto, pertencerem à classe de plantas que estão na mata. As *wapananinao* são consideradas possuidoras de magia, não apenas porque são veículos para fórmulas mágicas, mas porque são elas mesmas geradoras de magia. A posse e o uso dessas plantas não devem ser de conhecimento público. Se perguntadas diretamente, as pessoas invariavelmente negam possuí-las.

As *wapananinao* são, em sua maioria, plantas das famílias *Cyperaceae* e *Cactaceae*, mas o catálogo é aberto a novas inscrições geralmente feitas por testes de aplicação. Brotam no inverno, quando é possível ouvir seus assovios, e secam no verão. Sr. Nazareno explicou que uma das plantas usadas por Kanaimé é “igual cebola, um redondo assim, igual cebolinha mesmo”. Perguntei-lhe pelo nome em wapichana e ele respondeu: “*Kusup*, é *kusup*, é aquilo tudinho, redondo assim” – o que o dicionário da língua explica ser o tajá, planta também conhecida na Amazônia de modo geral como tinhorão, muito cultivada em jardins e reconhecida tanto por suas propriedades tóxicas quanto medicinais. Cientificamente, essa planta tem o nome de *Caladium bicolor* e pertence à família *Araceae*.

Com efeito, as plantas *wapananinao* são cultivadas exclusivamente nos terreiros das casas. Geralmente, o lugar das *wapananinao* no terreiro é um canto discreto e protegido por estacas que lhes protegem a identidade aos olhos de estranhos. Essas plantas têm origem incerta. Uma das possíveis explicações diz que estas plantas surgiram das cinzas da cobra – “oropiro”, que habita os altos montes no vale do Rupununi. Os homens as teriam encontrado e aprendido a utilizá-las por método tentativo, tendo surgido assim magias de caça e de pesca.

Farage assinala uma propriedade fundamental das *wapananinao*: tal como os humanos, essas plantas possuem uma alma que lhes confere intenção

e vontade. Plantas *wapananinao* não se cultivam, elas vivem junto daqueles que delas melhor cuidam. Insatisfeitas com os cuidados que lhes são dispensados, elas podem mudar-se de lugar, o que é atestado por sua aparente morte material. Enfurecidas, elas também podem voltar-se contra o dono e inclusive matá-lo.

Sua posse e uso variam conforme o sexo e a especialização. Homens e mulheres desenvolvem usos diversos dessas plantas e o conhecimento de um e outro não é passível de intercâmbio entre os sexos – sob a pena de perda da eficácia. O principal meio de circulação dessas plantas é a troca, sistema no qual são itens extremamente valorizados. A venda é considerada reprovável, além de ineficaz. Comercializadas, as *wapananinao* podem ficar aborrecidas, e recusarem-se a seguir os novos possuidores. Além disso podem voltar-se em vingança contra aqueles que as venderam. Podem ser também herdadas de consanguíneos e cônjuges. Por possuírem, como os humanos, uma alma, as *wapananinao* também possuem a potência da fala, o que torna possível a comunicação entre elas e seus “donos”. Os cuidados dispensados as *wapananinao* envolvem principalmente o fornecimento de tabaco, através de infusão, fumaça ou mesmo esparramado o fumo sobre a terra. A fumaça soprada é altamente apreciada pelas *wapananinao*. Através da defumação, o dono conversa com a planta, que, nas sessões terapêuticas, lhes contam quais são as doenças, quais são os remédios.

A diferença entre uma utilização laica e uma especializada é traçada pelo ato de ensinar as plantas a cantar, potencialidade ativada pela alimentação com tabaco. Mas se a alimentação com tabaco é um ativador da magia da planta, que a permite, através do canto, falar aos humanos sobre doenças e curas, a alimentação com sangue é outro poderoso ativador de suas forças, seja de cura, de caça ou de vingança. É nesse sentido que se explicam aqueles que “estragam” suas plantas oferecendo-lhes sangue para lançá-las à vingança e à devoração dos humanos – convergindo para o que os Wapichana designam por Kanaimé. Uma vez que já experimentaram o sabor do sangue, essas plantas o vão querer sempre. Carne e sangue de caça então devem lhe ser oferecidos com regularidade, caso contrário, as plantas podem se enfurecer e atacar aqueles que delas cuidam. Não são raros os casos de homens que foram mortos por suas plantas depois de negligenciarem alimentação de caça. Sangue e tabaco, portanto, refinam a arte do canto, ao mesmo tempo em que desatam a virtualidade animal

e humana das plantas *wapananinao*. Em resumo, as plantas *wapananinao* são aquilo que seu cuidado faz delas. Elemento central no universo do xamanismo, encontramos nas plantas ambiguidade equivalente ao status do xamã.

O que me interessa é essa lógica de uso ou manipulação que dá forma ao nexo humano-planta no grupo de movimentos singular do campo operacional do xamanismo como técnica de estragar os outros. Essa observação parece estar em consonância com a crítica de sr. Nazareno à ética xamânica apoiada em um fundamento técnico. Um ponto ressaltado por ele é a diferença entre as técnicas xamânicas como critério na distinção entre o pajé bom (*marinao*/rezador), aquele que bate folhas, e o pajé ruim (*chanaminuru*), que faz Kanaimé. Segundo sr. Nazareno, a presença de velas é o indicador de que a tradição de conhecimento está sendo alterada pela incorporação de elementos de outras tradições, como a “macumba” dos maranhenses. As plantas e o uso que se faz delas são critérios para definir a essência do trabalho do *marinao*, que é bater folhas no escuro durante as sessões de cura, enquanto o *chanaminuru* manipula, come, esfrega no rosto e manda sua planta atacar os outros, estragar as pessoas. Estaríamos diante de um campo operativo de técnicas *no corpo* (Mauss, 2003), do matador e da vítima.

Outro ponto crítico é o modo de lidar com os ataques. Dentro da tradição indígena o Kanaimé pode ser morto publicamente (Mussolini, 1980). A casa do grupo familiar pode ser derrubada e as plantas arrancadas. No início do século XX, Farabee observava a influência da “legislação dos brancos” na supressão desses assassinatos e o desespero dos Wapichana por não poderem eliminar os maus pajés. Tal interferência desagradava, pois deixava as comunidades reféns desses assassinos. Segundo G. Mussolini, a influência dos missionários reduziu significativamente as reações comunitárias orientadas pelos *marinao*.

Em um episódio ocorrido há alguns anos em Jacamim, sr. Nazareno me contou como a situação foi enfrentada pela comunidade. Em um contexto de proliferação de doenças, um grupo consultou um pajé para saber quem era o Kanaimé. O pajé apontou que seria Damásio, um homem de baixa estatura, mas muito valente que teria vindo da Guiana, da região de Lethem, fugido de lá. Damásio era um pajé ruim que vinha para estragar os outros. Então um grupo de homens liderados pelo tuxaua encontrou as plantas dele – prova de que era ele mesmo o agente das mortes na comunidade. Quando cercaram Damásio ele estava transtornado, ficava rodando, pulando e batia palmas freneticamente.

Os homens ameaçavam amarrá-lo e jogá-lo dentro de um poço. Cercado, o próprio Damásio teria colocado uma corda no pescoço e cometido suicídio. “Acabou com ele, acabou com a doença.” Contudo, mesmo depois de o indivíduo ter se enforcado publicamente, o Kanaimé não teria morrido. Na verdade, ele já havia passado para outro domínio, através das plantas, porque outra pessoa que convivia com Damásio ficou com as plantas dele, e, como sr. Nazareno sintetizou: “A planta dele que é o ruim.”

## Sobre a ética dos xamãs

A descrição etnográfica apresentada até aqui nos leva aos dois aspectos indissociáveis que interessam à análise do xamanismo como fronteira. De um lado a condição humana e de outro a ética. No contexto do maciço guianense ocidental esses dois pontos já tinham sido aventados por Koch-Grünberg e ganharam desenvolvimento no trabalho de Joanna Overing (1985, 1991, 2002) a partir de seu trabalho com os Piaroa. Em *Reason and morality*, Overing (1985) reuniu um conjunto de colaboradores que discutiram para o contexto amazônico algo que Evans-Pritchard tinha colocado como problema fundamental a partir da etnografia zande: a heterogeneidade constitutiva da razão ao fundamentar que nos modos de conhecimento em diversas sociedades indígenas a racionalidade é indissociável de seus sistemas morais. Em outro trabalho, Overing (1991) destaca o papel do “conhecimento produtivo” na construção política e moral da comunidade. É produtivo ou estético o conhecimento que permite a manutenção da comunidade e provê a força criativa para a sua continuidade. Nesse sentido, a categoria “conhecimento produtivo” não se refere apenas às capacidades que permitem o uso de recursos da terra, mas também àquelas que permitem o tato, isto é, a habilidade de viver, pacífica e sociavelmente, em relações cotidianas com outras pessoas (Overing, 1991). E esse fato de os postulados indígenas sobre a realidade nunca serem descontextualizados dos aspectos sociais, políticos e morais da prática cotidiana não é uma questão trivial (Overing, 1995). Esse conhecimento expressa uma filosofia da vida social baseada na ideia de que a comunidade existe mediante o contato entre entidades e forças, diferentes entre si, e apenas por meio de tal mistura “adequada” a existência social pode ser conquistada e o perigo, afastado (Overing, 2002).

A ação *kanaimé* aciona um modo de conhecimento que atenta justamente contra essa convivência pacífica com os outros. Ele coloca em relevo as rupturas com a ética da convivialidade no sentido elaborado por Overing e Passes (2000) que envolve tanto a busca pela convivência tranquila quanto uma meta-física das relações entre o humano e não humano. Essas considerações encontram forte ressonância nas perspectivas indígenas encontradas no contexto regional aqui tratado. Elas podem ser sintetizadas em uma categoria: *antaminchan* – que significa “estragar” os outros.

Um último fragmento etnográfico explicita bem as reflexões indígenas contemporâneas sobre a ética do xamã. Certa manhã, toda essa discussão sobre princípios e valores morais do xamã surgiu em uma analogia formulada pelo tuxaua de Jacamim que sintetiza bem como os Wapichana estão percebendo e avaliando o conhecimento xamânico. Em 2011, o mundo das metrópoles foi tomado pela disseminação do vírus Influenza A H1N1, conhecido como gripe suína. O governo brasileiro então deu início a campanhas nacionais de vacinação contra a doença, priorizando a vacinação de povos indígenas. Naquela ocasião, os agentes indígenas de saúde (AIS) foram acionados para informar a população do agendamento para vacinação das comunidades contra o vírus. No momento em que a informação sobre a agenda de vacinação contra a gripe suína chegou em Jacamim, um professor me perguntou o que eu pensava sobre o surgimento de tal doença. Eu disse a ele que não tinha conhecimento detalhado sobre a origem do novo vírus, mas coloquei que tinha minhas desconfianças quanto ao surgimento dessas doenças novas, que se espalham rapidamente, e para as quais logo depois algum laboratório do mundo fornece a vacina ou o remédio. Então o tuxaua disparou: “Os laboratórios estão iguais aos nossos pajés atuais.” Perguntei, como? E ele então completou o raciocínio: “Rapaz, hoje pajé cobra 200, 500 reais para curar, dizer que vai curar. Só para soprar ali rapidinho; 400, 500 reais, uma bicicleta. Estão iguais aos laboratórios, eles mesmos dissipam doenças e depois oferecem a cura.”

Nas construções sociais que são feitas hoje sobre o papel e a validade do conhecimento xamânico muitas são pautadas em uma crítica muito forte à postura ética desses especialistas. Essa crítica é direcionada à sobrevalorização das consultas e a mudanças na extensão dos tratamentos, que passaram a levantar suspeitas sobre a postura do xamã e de seus interesses financeiros em protelar etapas de tratamento com vistas a aumentar o faturamento.

A combinação de técnicas e procedimentos derivados dos intercâmbios estabelecidos com outras tradições de conhecimento também é vista com olhos críticos. O postulado básico é claro: bom pajé utiliza apenas tabaco e bate folhas, no escuro.

Hoje não tem mais pajé. Tem, mas é pajé velho, mentiroso, que quer ganhar dinheiro. Porque Deus nos deixou aí para não cobrar ninguém. Agora, quem sabe curar, quem é pajé, é para ajudar mesmo, quem quiser dar gratificaçãozinha, a gente aceita. Sobre isso aí eu já falei muito para as pessoas aqui também. Não é para fazer mal para os outros, não é para estragar os outros, não é para fazer virar Kanaimé para os outros, não é... (Benedito, Jacamim, 2011).

A essa altura, Benedito ressalta a moralidade constitutiva dos usos desses conhecimentos e esboça uma crítica à ética dos pajés velhos, em uma linha semelhante àquela desenvolvida por sr. Nazareno. Como foi apresentado, na trajetória de um especialista, a vida de pajé e a vida de Kanaimé são duas dimensões sempre presentes e marcam o caráter ambíguo que se atribui aos detentores e praticantes desses conhecimentos.

## Considerações finais

Neste artigo procurei elaborar uma análise etnográfica do xamanismo de estilo agressivo conhecido na região do maciço guianense ocidental como Kanaimé. Apresentei um esboço do campo de operação do ataque kanaimé privilegiando perspectivas elaboradas pelos Wapichana. No relato de um mau encontro transcrito, as relações humano-planta aparecem como expressão de como os Wapichana compreendem a alteridade e elaboram, ou melhor, matizam as fronteiras entre o humano e o não humano. Esse relato de um processo de agressão e cura indica um caminho produtivo para “refletir sobre a capacidade de agir ou, em outros termos, sobre uma teoria indígena da ação” (Sztutman, 2005, p. 176). Nestas considerações finais tentarei extrair algumas implicações nessa direção.

O xamanismo nas Guianas, já consideradas as exceções, pode-se argumentar seria de tipo “horizontal”. A agressividade e a capacidade de causar doenças,

isto é, de “estragar os outros” são características das formas de atuação desses xamas horizontais, que alimentam a ambiguidade moral da figura do “xamã” e geram, como se viu, constantes reflexões locais sobre a ética.

As configurações contemporâneas das práticas xamânicas na confecção das redes de relações de que participam os Wapichana indicam o caráter aberto, a força e a heterogeneidade desse modo de conhecimento. Nesse sentido, um refinamento da análise etnológica pode advir de uma abordagem processual em lugar de uma perspectiva sistêmica do xamanismo, levando a atenção etnográfica para o “campo de operação”, para as técnicas, como via privilegiada para uma teoria indígena da ação.

A definição wapichana para o *chanaminuru* parece bem próxima do xamã horizontal que Viveiros de Castro (2008, p. 20) qualificou de “sacrificador-vítima” ao extrair implicações instigantes do esquema sacrificial maussiano para a compreensão do xamanismo. Em contraste com o caráter metafórico do totemismo, o sacrifício é um “sistema técnico de operações”. Mas, antes que “sistema”, o esquema sacrificial designaria um tipo de descrição para as zonas ou momentos de indiscernibilidade entre “xamãs-sacrificadores” e suas vítimas humanas.

Viveiros de Castro aciona duas noções elaboradas pelo filósofo da técnica Gilbert Simondon (2005), a primeira é transdução, para dizer que as transformações sacrificiais acionam relações intensivas que modificam a natureza dos termos na medida em que “fazem passar” algo entre eles, qualificando essas transformações como transduções que lançam mão de uma “energética do contínuo”. Entretanto, seguindo o argumento do autor, o xamanismo amazônico não se reduz ao esquema maussiano, e se de um lado as operações xamânicas são irredutíveis ao jogo simbólico do totemismo “tampouco são da mesma espécie que o contínuo fusional perseguido pela interserialidade imaginária do sacrifício” (Viveiros de Castro, 2008, p. 24). Aqui surge outra categoria simondoniana, “pré-individual” ao argumentar que as operações xamânicas “exemplificam uma terceira forma de relação, a comunicação entre termos heterogêneos que constitui multiplicidades pré-individuais, intensivas ou rizomáticas” (Viveiros de Castro, 2008, p. 24).

O tipo de fenômeno aqui apresentado visto como um grupo particular de movimentos relaciona humanos e plantas não como elementos já individualizados, constitutivos de um sistema, mas dando primazia à ontogênese técnica

dos seres e aos atos de transdução que mobilizam forças do cosmo, e suscita a proposição do xamanismo como essa zona interespecífica obscura, que estou referindo como fronteira, matizada e enviesada entre humanos e não humanos. Com o suporte das ideias de Simondon, que aqui cabe apenas sinalizar, não se trata de desconsiderar seus contornos, mas de interrogá-los a partir das multiplicidades pré-individuais, dos processos de ontogênese e das forças de transdução. Em suma, dar primazia à energia como fundamento das relações. Pois, como me disse sr. Nazareno, “existe muita ruindade rodando no mundo”.

## Referências

ÁVILA, T. A. M. de. Biopirataria e os Wapichana: etnografia sobre a bioprospecção e o acesso aos recursos genéticos na Amazônia Brasileira. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 3, n. 1/2, p. 225-260, jul./dez. 2009.

BAINES, S. G. *Os índios makuxi e wapichana e suas relações com Estados Nacionais na fronteira Brasil-Guiana*. Brasília: UnB, 2003. (Série Antropologia n. 338).

BAINES, S. G. Entre dois Estados Nacionais: perspectivas indígenas a respeito da fronteira entre Guiana e Brasil. *Anuário Antropológico/2005*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 35-49, 2006.

BARTH, F. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 141-165.

COLSON, A. B. Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands. *Antropológica*, Caracas, n. 63-64, p. 103-149, 1985.

DESCOLA, P. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A. (Ed.). *Conceptualizing society*. London: Routledge, 1992. p. 107-126.

FARABEE, W. C. *The Central Arawaks*. New York: University of Pennsylvania, 2009.

FARAGE, N. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapichana*. 1997. Tese (Doutorado em Estudos Comparados em Literaturas de Língua Portuguesa)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

FOSTER, N. F. Kanaima and Branco in Wapisiana cosmology: cosmology, values, and inter-ethnic contact in South America. *South American Indian Studies*, n. 2, p. 23-30, Sept. 1993.

GALLOIS, D. T. (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

HUGH-JONES, S. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (Ed.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. p. 32-75.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Del Roraima al Orinoco*: vol. III. Caracas: Ed. Banco Central de Venezuela, 1982.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-424.

MELATTI, J. Guianense Ocidental. In: MELATTI, J. *Áreas etnográficas da América Indígena*. 2016. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/areas/e2guocid.pdf>>. Acesso em: 29 maio 2017.

MUSSOLINI, G. Notas sobre os conceitos de moléstia, cura e morte entre os índios vapidiana. In: MUSSOLINI, G. *Ensaio de antropologia indígena e caiçara*. São Paulo: Paz e Terra, 1980. p. 193-215.

OVERING, J. (Ed.). *Reason and morality*. London: Tavistock, 1985.

OVERING, J. A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, p. 7-33, 1991.

OVERING, J. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.

OVERING, J. Estruturas elementares de reciprocidade: notas comparativas sobre a Guiana, o Noroeste Amazônico e o Brasil Central. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 10, n. 10, p. 121-138, 2002.

OVERING, J.; PASSES, A. Introduction: conviviality and the opening of Amazonian anthropology. In: OVERING, J.; PASSES, A. (Ed.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge, 2000. p. 1-30.

SANTILLI, P. *Fronteiras da República*: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco. São Paulo: NHII-USP: Fapesp, 1994.

SCHOMBURGK, R. H. *Travels in Guiana and on the Orinoco during the years 1835-1839*. Georgetown: The Argosy Company, 1931.

SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

SZTUTMAN, R. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, D. T. (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005. p. 151-226.

VIDAL, S. M.; WHITEHEAD, N. L. Dark shamans and the shamanic state: sorcery and witchcraft as political process in Guyana and the Venezuelan Amazon. In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. (Ed.). *Darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, 2004. p. 51-82.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124.

WHITEHEAD, N. L. *Dark shamans: Kanaimà and the poetics of violent death*. Durham: Duke University Press, 2002.

Recebido: 31/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/31/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

## Dos alienígenas à *jurualogia*: reflexões de um provável xamã guarani-mbya

From aliens to *jurualogy*: reflections of a potential Guarani-Mbya shaman

Bruno Huyer\*

\* Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, SC, Brasil

Pesquisador associado ao Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas  
[brunonhuyer@gmail.com](mailto:brunonhuyer@gmail.com)

## Resumo

Considerando as reflexões de um jovem guarani que tem como possível destino tornar-se um *karai* (xamã), a aposta deste texto é *etnográfica*. Conduzidos por um amigo e interlocutor que acompanho por aproximadamente nove anos, somos levados a diversas especulações sobre o universo e seus habitantes. Aliando sua disposição *mitopoiética* através de verdadeiras exegeses filosóficas e sua busca por entender *corporalmente* quem são os brancos através do que chamou de *jurualogia*, Vera'i passou a demonstrar cada vez mais sua inclinação ao xamanismo mbya. Motivada por seus familiares desde sua infância, tal inclinação passa a efetuar-se na medida em que pessoas começam a procurá-lo em busca de cura e tratamento para suas doenças.

**Palavras-chave:** Guarani-Mbya; etnografia; xamanismo; mito.

## Abstract

Considering the reflections of a young Guarani who has, as probable destiny, to become a shaman (*karai*), the bet of this text is *ethnographic*. Driven from him, a friend that I have been able to follow for about nine years, we are led to diverse speculations about the universe and its inhabitants. Combining a *mythopoesis* disposition through philosophical exegeses, and willing to *bodily* understand whites with his *jurualogy*, Vera'i has increasingly revealed his propensity for Mbya shamanism, mainly motivated by his family members since his childhood, but corroborated when some came to seek him for healing and treatment for their illnesses.

**Keywords:** Guarani-Mbya; ethnography; shamanism; myth.

## Verá Poty e os mundos possíveis<sup>1</sup>

Mais uma vez, é noite. Afinal esta é uma etnografia que dependeu das madrugadas. Vera'i acabou de chegar de mais uma aula do Educação para Jovens e Adultos (EJA), e sentamos ao redor da mesa para conversar. Estamos na casa de seu cunhado que não estava, pois havia ido a reuniões junto aos órgãos indigenistas do Estado. Sua mulher e seus filhos estão na casa da *xejaryi* (avó). No aparelho de som, Vera'i pede para eu apresentar uma música nova a ele. Coloco um álbum de blues: "Vê se não lembra as músicas da *opy* [casa de reza]", sugiro. Vera'i escuta e começa a improvisar uma comunicação "profana" com *nhanderu kuery* (deuses) com o blues de Ali Farka Touré soando ao fundo. Para no meio para dizer:

Por que o mundo funciona desse jeito? Esse sistema que a gente conhece, que é o único sistema que faz o planeta girar? Esse sistema que toma conta, que toma conta de nosso psicológico, que nos invade. Por quê? Para que toda essa invenção? Deve haver alguma explicação!<sup>2</sup>

Estamos na Tekoa Ka'aguy Poty, uma aldeia guarani-mbya espremida entre plantações de soja e usinas hidrelétricas, mas encravada em um morro exuberante do rio Jacuí, no atual estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Parte da vastamente documentada ocupação guarani através do Jacuí – caminho que leva os Guarani do centro do mundo *yvy mbyte* (hoje Paraguai), ao litoral (hoje Brasil) – e depois de tantos séculos de colonização não indígena na região, Ka'aguy Poty é uma das pequenas ilhas do arquipélago que hoje se tornou o território guarani-mbya no sul do Brasil.

Neste último entardecer a aldeia estava silenciosa, não fosse pelas máquinas colheitadeiras de soja que iriam nos acompanhar por toda a noite. Como havia previsão de chuva para os próximos dias, os agricultores optaram

---

1 Este texto é uma versão editada e adaptada do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado (Huyer, 2017), defendida em abril de 2017 no curso de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

2 Essas e outras conversas presentes neste artigo foram todas gravadas durante minha estadia na Tekoa Ka'aguy Poty em abril de 2016.

por estender o trabalho pela madrugada para não perderem a colheita. Às vezes pode-se ver a luz dos faróis das máquinas pelas frestas da casa – elas chegam bem perto de onde estamos. Mesmo assim, conversamos tranquilos, pois Vera'i sabe que a condição degradante dos seres humanos de hoje é decorrente dos problemas incontornáveis do *teko axy*: “Por que a gente não evolui através de nosso espírito? Tentar evoluir espiritualmente, cada um. Assim vai ser mais fácil. O problema é que isso de alguma forma foi bloqueado.”

De alguma forma. Pois, antes de tudo, Vera'i reforça sempre a confusão característica do *teko axy* – um certo contexto que faz do conhecimento algo sempre relativo, extremamente permeado por enganos.<sup>3</sup> Por outro lado, mesmo que a condição humana seja a de viver nessa confusão de uma terra onde tudo estraga, pode-se “evoluir espiritualmente”, pois os eventos enganosos do mundo terrestre são também decorrentes dos mundos celestes, onde a verdade é “uma dama conhecida”.<sup>4</sup> Assim, enquanto consequências, ou imagens, de planos superiores, os eventos ocorridos nesta terra imperfeita podem ser interpretados como “restos” da verdade oriundos de planos celestes – sendo assim atravessada pelas variáveis tortuosas do *teko axy*.<sup>5</sup>

- 
- 3 Tal expressão carrega variados significados. *Teko axy*: “vida imperfecta, dolorosa, natureza imperfecta”, relacionada à enfermidade: “*mba'e axy*” (Cadogan, 1992, p. 112, 179). Entre os Guaraní-Mbya com quem convivi, esta terra é imperfeita, nela há confusão e falta de entendimento provindo das divindades. Por isso, as coisas perecem, ao contrário do que ocorre nos planos celestiais onde moram os deuses em que nada estraga ou morre. Robert Dooley (1998, p. xxxi) traduz *-eko axy* por doença, sofrimento. *Teko axy* seria, a partir disso, o local em que esse sofrimento é vivido/experimentado, refere-se a esta terra onde tudo perece, estraga, ou se corrompe (*marã*), inclusive nossos corpos. Ver tratamento dado por Guilherme Heurich (2011) sobre o complexo relacional a que os Mbya acabam entrando no *teko axy*, e em Pierri (2013), a série de dualismos em perpetuo desequilíbrio presente na mitologia guarani-mbya que envolve a diferença entre *teko axy* e *teko porã*. No decorrer deste trabalho, espero que tal noção se torne cada vez mais apreensível ao leitor.
  - 4 Nietzsche (2005, p. 7) falando sobre a verdade: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama?”
  - 5 Aqui caberia uma longa nota, baseada na análise de Pierri (2013) sobre o “platonismo em desequilíbrio perpétuo”. Resumindo, seguindo o autor, os Guaraní seriam adeptos de uma espécie de “teoria da reminiscência” na qual as coisas da terra, *teko axy*, são nada mais que imagens de modelos em estado imperecível, localizados nas plataformas celestes. Dessa forma, a reminiscência é também a abertura para a superação da condição de *teko axy* e ascensão às plataformas celestes a ser superada pelos corpos.

É com essa dificuldade de saída, ao mesmo tempo com uma abertura fragmentada da verdade (celeste), que Vera'i investiga os sinais que percebe à sua volta:

Os deuses e os espaços são muito grandes. Talvez cada Via Láctea pode ser um *nhanderu* [divindade]. E isso é só nossa imaginação, porque a gente vê desse jeito: todo esse mundo, essas estrelas. Imagina o que seria para uma formiguinha, tem que pensar que a gente é quase inexistente. Imagina que a gente solta um pozinho em cima das formiguinhas, o que elas veriam? O que sentiriam? Elas devem ficar tentando entender, sem saber nunca o que é.

O ponto de vista das formigas parece ser uma preocupação antiga de Vera'i. Pelo menos era o que me diziam quando o conheci em 2009, na aldeia guarani em que morava na época, localizada no município de Salto do Jacuí (RS). Nem um par de anos fazia que seus familiares haviam chegado por aquela região motivados em descobrir a boa distância, ou a única distância possível, para desenvolver com Bonifácio, o pai, desde que ele os deixara para viver com sua nova esposa *xenhora* (não indígena). A amizade com Vera'i foi rápida. Fomos caminhar pela aldeia, ele fumava seu *palheiro*, eu observava seu jeito simpático e sua abertura com pessoas tão estranhas como eu naquele momento. É comum ouvir relatos, sobre os Guarani-Mbya, de que são todos muito fechados, tímidos, e que as visitas precisam ser muito respeitosas para não atrapalhar seu cotidiano de paz e contemplação religiosa. Ali, em poucos minutos, Vera'i deslocou todas essas pressuposições. Estávamos já caminhando pela aldeia, visitando as enormes quedas d'água do rio Jacuí, e conversando sobre os problemas do mundo.

Foi nessa época que seus familiares comentaram que umas das coisas mais curiosas de sua infância era de que ele podia observar durante horas o comportamento das formigas: conseguia ficar o dia inteiro as acompanhando sem que nada o distraísse. Como sempre ressaltavam, essa capacidade de concentração e paciência corroborava a previsão feita por seu avô quando descobriu o nome de Vera'i – Verá Poty – na ocasião do *nhemongarai*.<sup>6</sup> Seu avô e *karai* (forma

---

6 Importante ritual realizado na *opy* (casa cerimonial) na época da colheita do milho, *ara pyau*. São inúmeras as digressões sobre o *nhemongarai*; para a primeira descrita na etnologia, ver Curt Nimuendajú (1987, p. 29). Nesse ritual ocorre o “batismo” de todas as sementes →

mais comum para se designar o xamã mbya), Dionísio Duarte, comentou no momento em que recebia dos deuses o nome de seu neto que eles também haviam sussurrado a possibilidade de seu neto futuramente tornar-se *karai*. Tal previsão parecia gerar certa ansiedade entre seus parentes a respeito do destino de Vera'i, já que estavam sempre a espera da concretização de uma liderança xamânica entre eles. Quando Vera'i voltava de bailes, por exemplo, gostavam de brincar com a suposta decepção de que seu destino deveria ser tomar gosto pelos saberes divinos, e não o gosto por bailes e bebedeiras. Mas Vera'i achava graça dessas coisas, e não parecia nunca premeditar suas ações e desejos na busca por tornar-se aquilo que seu avô previra, ou que seus familiares ambicionavam. Mesmo assim, não deixava de interessar-se pelos saberes e conhecimentos divinos.

A busca por um *conhecer* inspirado pelos deuses, inclusive, foi motivada por seu avô, que o incentivava a pensar com muita concentração e meditação (*-japyxaka*) sem a necessidade de buscar a mediação dos *karai* para acessar as ciências divinas. Era assim que em Ka'aguy Poty, Vera'i respirava fundo, fechava os olhos, e tentava responder minhas perguntas com respostas guiadas – “xenhe'ẽ ru ete kuery, xenhe'exy ete kuery omoexakã nhande apyte py”,<sup>7</sup> explicou-me ao colocar a mão no cume de minha cabeça. Traduzia *apyte* por “janela psicocinética”, aquilo que Cadogan (1992, p. 30) definiu como “la coronilla que la sabiduría divina penetra en el alma humana”. Era por tal “janela psicocinética” que Vera'i abria-se ao conhecimento divino, tentando fazer com que o “reflexo luminoso”<sup>8</sup> vindo dos deuses amplificasse seu entendimento sobre o mundo.

---

→ e o descobrimento pelos *karai* (xamãs) dos nomes das crianças, ou, mais especificamente, do lugar de onde as *nhe'ẽ* vieram. Se as *nhe'ẽ* vieram de Tupã Ru Ete (divindade das chuvas e raios), são alguns nomes que se pode dar aos pequenos guarani, como por exemplo o nome de Verã aos meninos e de Pará às meninas; se vieram de Nhamandu Ru Ete (divindade do Sol) são outros, como, por exemplo, Kuaray para meninos e Jachuka para meninas. Para uma relação completa dos nomes de acordo com as divindades que os enviam e de acordo com os Mbya com os quais mais convivi, ver Mariana Soares (2012).

7 Em uma tradução baseada em Robert Dooley (1998), teríamos algo como: “Os pais de nossas almas-palavras, as mães de nossas almas-palavras clareiam o cume de nossa cabeça.” Tal fala, especificamente, foi dita a mim em conversa gravada no dia 03/04/2016.

8 Outra tradução sua para *-exakã*.

Ao mesmo tempo, reconhecendo a impossibilidade de um conhecimento profundo pela condição *teko axy* na qual estamos mergulhados, Vera'i ressaltava que o conhecimento e o saber divino acabam sendo sempre metafóricos no seu caminho até a terra. Aqui, *metáfora*, seguindo os termos de Vera'i, parece ser uma dobra que confunde, uma refração da luz que vem dos deuses. Nesse sentido, *teko axy* parece ser uma metáfora de *teko porã* (o plano imperecível dos deuses). Ironicamente, se a etnologia vem cada vez mais se afastando da metáfora como operação de entendimento para equívocos controlados entre ontologias (Viveiros de Castro, 2004), já que ela pode produzir efeitos culturalistas em nossas análises (p. ex. a mandioca é *como* uma menina<sup>9</sup>), Vera'i, entretanto, advoga a metáfora como a melhor maneira para pensarmos a relação entre humanos e deuses, entre os planos celestes (*teko porã*) e terrestre (*teko axy*).<sup>10</sup>

Pois o que Vera'i parecia ressaltar é que entender os deuses a partir de um entendimento literal de suas falas gera grande confusão, na medida em que não leva em consideração que estamos imersos no *teko axy*. Dessa forma, até mesmo o falar dos deuses vem refratado pelo *teko axy*, e por isso acaba sendo uma verdade de alguma maneira relativa.

A condição possível de relação com as divindades parece ser, portanto, metafórica. Elas falam verdades, nós só podemos entender metaforicamente. Parece ser a única percepção possível daqueles em *teko axy* ou daqueles que buscam o conhecimento dos *nhanderu* – como se tal conhecimento sempre

---

9 Uso tal exemplo, pois os Mbya contam que “muito tempo atrás existia um casal que tinha uma menina muito feia e muito magrinha, por isso as outras crianças não gostavam de brincar com ela, então a menina ficava muito triste. Um dia ela fugiu ao mato e naquele dia veio uma chuva forte e veio um raio nela. Depois a mãe a procurou e não a encontrou. Naquela noite a mãe sonhou com uma voz que lhe falava para ir novamente ao mato e enterrar a filha dela. A mãe foi, a encontrou, enterrou e voltou para casa. Depois de alguns dias, a mãe voltou onde estava enterrada a filha e viu que tinha um pé [planta] nascendo. A mãe viu a planta nascendo e ficou muito assustada, porque não a conhecia. Depois ela sonhou de novo, naquela noite, com uma voz que falava que era a filha que tava brotando, e daí lhe falou o nome que era mandioca que iria alimentar toda a aldeia para sempre, e que tinha que guardar a rama para sempre tê-la.” (Ará, em entrevista a Soares, 2012, p. 87).

10 Valeria a pena aprofundar o rendimento de pensar a relação entre *teko porã* e *teko axy* usando a chave de leitura de Vera'i. A metáfora parece operar de uma maneira interessante nessa relação, já que muitos especialistas já exploraram a noção de imagem terrestre de modelos celestes ao pensar a diferença entre os milhos que aqui precisam ser plantados, cuidados, ao contrário daqueles dos planos celestes que crescem sozinhos. Ou seja, o que Vera'i parece estar sugerindo é a ideia de que a cópia terrestre seria uma metáfora oriunda dos modelos dos planos celestes.

viesses atravessado por um efeito desviante, por uma refração da luz em seu caminho até a terra. E desse desvio luminoso e metafórico produz-se muito desentendimento. Nesse sentido, o bom *karai* é aquele que entende tal refração metafórica da verdade e, ao mesmo tempo em que usa da metáfora para falar com aqueles que não são inspirados pelos deuses, também a desmonta na tentativa de chegar próximo às verdades divinas.

Assim passávamos as noites, conjecturando sobre as verdades dos deuses e seu caminho “tortuoso” ao chegar na terra. Desde sua infância, quando observava as formigas e tentava entendê-las, até os dias de hoje quando se propõe a um exercício constante de tradução de seu mundo às palavras e referências não indígenas, Vera’i tornava-se cada vez mais o *karai* que seu avô, junto às divindades, havia previsto. Principalmente, ao compor inúmeras teorias sobre o universo e suas criações – produzindo aquilo que Joanna Overing (1990) sugeriu ser a ação prototípica dos xamãs na Amazônia, a de “criador de mundos”, como veremos mais adiante.

Se desenvolvia de forma bastante espontânea sua curiosidade sobre os saberes dos deuses, as práticas curativas eram motivadas por seus familiares, que o convocavam para aplicar fumaça de tabaco (*-moataxi*) quando sentiam-se enfermos. No início, tudo parecia baseado em performances burlescas, mas com o passar do tempo a concentração tornou-se regra. Assim mesmo, Vera’i ressaltava que não tinha o conhecimento necessário para um tratamento realmente eficaz. Pois, se conseguia aspirar as enfermidades que sugava dos doentes, comentava que não conseguia tirá-las por completo; cuspi-las para fora de seu próprio corpo e do corpo enfermo – dizendo que a enfermidade ainda restava um pouco nele. De fato, uma das características mais marcantes de Verá é seu estado quase constante de enfermidade, um estado que o faz estar sempre sob olhares de sua família, já que passa de uma doença a outra, raramente estando completamente são.

É nesse estado de quase-enfermidade constante, acompanhado por um *palheiro*, e sempre disposto à ciência divina, que Vera’i passou a ter certo reconhecimento por suas habilidades xamânicas. Tais habilidades se tornaram evidentes quando um respeitado *karai* da aldeia de Tamanduí, na Argentina, ficou doente e pediu que Vera’i fosse tratá-lo. Depois de algumas horas massageando e aplicando fumaça no corpo do *karai*, disse-me que não havia conseguido tirar por completo a patogenia do corpo. No dia seguinte, contudo, tal senhor melhorou bastante e, dando-lhe muitos elogios, pediu que voltasse mais vezes.

Mas Vera'i nunca mais voltou. Seguiu sua caminhada de aldeia em aldeia na busca de bailes e de alegria. Nesse sentido, a certeza de estarmos diante de um *karai* dependia das escolhas realizadas por Vera'i que viriam ou não efetuar suas predisposições xamânicas, apontadas pelos deuses através de seu avô desde o *nhemongarai*, e por sua família quando denunciavam suas habilidades desde a infância. A real efetuação de todas essas indicações, por conseguinte, mantém-se aberta e coletiva, já que Vera'i é por muitos considerado "doido", quando estes que o acusam não acompanham suas teorias peculiares sobre o cosmos, nem sua consequente abertura em relação aos brancos. Como veremos, parecem ser justamente essas duas "características" interligadas que o colocam a um passo do xamanismo ameríndio em geral, e do mbya em particular.

## Dos alienígenas

Uma das coisas que mais deixava Vera'i perplexo era a ignorância dos *jurua* (brancos) com respeito à imersão no *teko axy* – essa condição terrena e inevitável que faz a verdade refratar. Ignorantes que somos dessa condição, investimos em observações míopes a respeito do universo:

O que os cientistas tanto buscam com suas viagens espaciais? O que eles querem encontrar? Se está tudo aqui! O universo é espiritual! Está tudo ligado. A gente já não seria nada sem eles [os deuses] – é simples assim. Por que algo tão simples pode ser tão complicado?

A única possibilidade de conhecimento total está na ascensão aos domínios celestes através do *aguyje*. Acessar a ciência divina nos faria capaz de colapsar espaço e tempo tais quais os conhecemos, na medida em que nada é impossível aos deuses. Por isso, qualquer avanço tecnológico parece superficial para Vera'i quando comparado às habilidades possibilitadas pela maturação corporal que escapa da morte (*aguyje*):

Vera'i: [Poderíamos ser aperfeiçoados] se conseguíssemos passar daqui para outra, para outra linha do tempo.

Bruno: Outro tempo? Eles [deuses] têm outro tempo?

V: Eles não morrem mais, e a gente morre ainda! Imagina, cada ano eles envelhecem e podem voltar a ficar jovem quando quiser. Não morrem mais, não morrem mais! [...] [Lá] não tem tempo, só pra nós que existe tempo. Não é mais necessário tempo. Por isso que é incrível. E o incrível é que a gente está conectado a eles. Para gente, passa tudo rápido. Para eles, são ciclos e mais ciclos.

As características do *aguyje* são, segundo Vera'i, ignoradas pelos homens da ciência que acabam confundindo-se com sua exagerada empiria, levando-os a produzir um conhecimento superficial. É somente através do *aguyje* que as pessoas acessariam a potência e a verdade divina, tornando-se *nhanderu mirĩ* capazes de tudo.

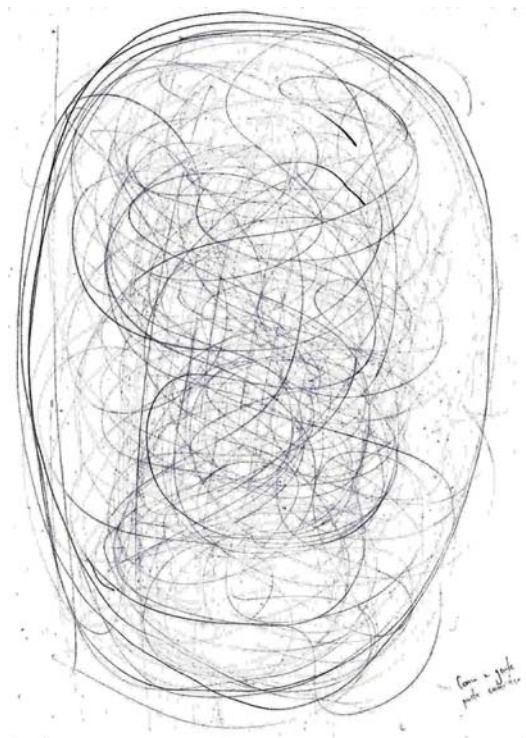
Quando Joanna Overing (1990) se deparou com as inúmeras versões mitológicas explicitadas pelos xamãs piaroa demorou um tempo para compreender que não estavam baseadas nas lógicas do tempo e da sequencialidade, mas, sim, estariam baseadas em temas morais de determinados “personagens”, versões que relacionavam conceitos entre elas mesmas, fazendo emergir outros efeitos que não as lógicas que buscava. A habilidade constante em fabricar mundos, ou versões deles, pelos xamãs piaroa, fez Overing buscar em Nelson Goodman o conceito de “criador de mundos” para dar conta desses “cosmólogos indígenas” (Overing, 1995). Vera'i, de maneira similar, produz explicações sobre o universo criando versões e recortes a partir de suas experiências e seus quadros de referência: “Se mundos são tanto criados como descobertos, então conhecer é tanto recriar como reportar... Compreensão e criação andam juntas” (Goodman, 1978, p. 22 apud Overing, 1990, p. 25, tradução minha).

Nesse sentido, Vera'i defende que não podemos analisar ou conhecer o mundo divino com métodos terrenos e humanos. Se entendermos literalmente as verdades que chegam das divindades, provavelmente estaremos com uma perspectiva humana a respeito de um mundo não humano, mas celeste e divino. Esse seria o grande equívoco dos *jurua* (e de alguns *karai*).

A única maneira radical de burlar a refração da verdade em seu caminho até o plano terrestre é através do *aguyje* – a maturação corporal que ascende a pessoa mbya aos planos celestes. Para quem ascende a tais planos celestes, o entendimento sobre o universo e suas possibilidades de vida é expandido. O tempo e o espaço são outros. Pode-se viajar no tempo, assim como através do espaço, tornando-o facilmente acessível a esses seres – por isso, buscar

uma sequencialidade espacial, ou mesmo temporal em teorias genesíacas, não pode fazer qualquer sentido ao plano dos deuses, e tal empreendimento só pode levar, invariavelmente, à ignorância e à confusão naqueles que isso buscam.

A seguir, reproduzo uma ilustração que tenta dar conta dos movimentos dos *nhanderu* através do cosmos, os quais conseguem mover-se entre as plataformas celestes e terrestres sem qualquer restrição. Vera'i não deixava de ressaltar que aquilo que desenhava era uma reprodução de alguém que estava inserido no *teko axy*, tentando achar um sentido lógico que seria impossível a alguém imerso na confusão desta terra, onde pouca certeza pode existir. Mesmo assim, se propôs a desenhar a capacidade dos *nhanderu kuery* em estar em todos os lugares do universo, colapsando distâncias e tempos que a nós parecem tão grandes e infinitos.



**Figura 1.** Capacidade dos *nhanderu* de transitar entre diversos espaços e tempos (desenho de Vera'i Poty, 2016).

Dessa forma, qualquer julgamento terrestre é certamente apressado, pois pode ser facilmente torcido pelas possibilidades abertas nos planos celestes – possibilidades que nossa imaginação sequer alcança. Por isso, para Vera'i, um dos grandes equívocos causados pela ânsia de conhecer dos *jurua* (poderíamos dizer que seria um conhecer míope, já que não considera os conhecimentos divinos) está na confusão que os brancos fazem quando identificam alienígenas ou óvnis<sup>11</sup> perambulando pelos céus. Para Vera'i, isso é uma caricatura do conhecer científico, cego às possibilidades dos planos celestes. Na verdade, tais objetos e seres são justamente aparições daqueles que conseguiram alcançar a maturidade corporal, a sublimação em deus (*aguyje*) e que, portanto, conseguem viajar através do espaço com facilidade. É nessa condição divina que conseguem aparecer e desaparecer em instantes, sempre enquanto luzes ofuscantes – nada mais característico do reflexo luminoso das divindades. Enfim, os alienígenas são, na verdade, “pequenos” deuses: *nhanderu mirĩ*.<sup>12</sup>

Porém, isso não é tudo. Se os brancos se confundem com as aparições dos *nhanderu mirĩ*, não se pode descartar a existência de extraterrestres. Antes de desconsiderar completamente as hipóteses científicas sobre vida extraterrestre, Vera'i, inscreve o cosmos de maneira radical no regime da multiplicidade, o que o faz conjecturar: podem existir outras plataformas terrestres com a existência de outras vidas humanas. Ou seja, podem ser muitos os *yvy reko axy* (terra imperfeita, corrompida, doente), e, desses outros planos, pode ser que haja seres (extraterrestres) que também alcançam o *aguyje* e, assim, viajam através do espaço na condição de *nhanderu mirĩ*:

B: Uma vez tu falou, não sei se entendi direito, que os *nhanderu mirĩ* foram seres elevados de outros planetas, não necessariamente daqui. Porque teriam os *nhanderu mirĩ* daqui, mas que poderiam ter *nhanderu mirĩ* elevados de seres viventes em outros planetas.

---

11 Objetos voadores não identificados.

12 Vale ressaltar que os *nhanderu mirĩ* são bem mais complexos do que poderia sugerir uma tradução como “pequenos deuses”. Seu uso aqui é uma tentativa de dar sentido até mesmo em uma tradução literal dos termos seguindo a narrativa de Vera'i. Espero que ao longo do trabalho fique mais clara a complexidade desses seres divinos que já foram pessoas.

V: Eu acho que tem essa possibilidade. Porque não somos únicos. Imagina, acho que não dá para dizer que somos únicos. Porque são átomos, átomos e átomos. É tudo átomos, átomos e átomos. O universo é um átomo. Tudo pertence a só uma coisa. É que não dá para imaginar bem porque esse universo é infinito, não dá pra imaginar, é infinito. Pensa que são tipo bolhas: átomos, átomos e mais átomos. Muitas bolhas, e bolhas. Tudo parece ligado. Então não somos únicos, disso eu quase tenho certeza. Quase. Que não somos só nós, que existem vários “Sol”. Talvez “Sol” maior que o nosso.

B: Tá, mas e os outros “Sol” também são Nhamandu, ou são outros?

V: São Nhamandu. Eu acho que disso não podemos passar, só eles. Eu disse também que a gente é igual a eles, só que a gente tá nessa fase e eles tão naquela. Num nível muito, muito alto, sabe? Bah, cara. É que eu não consigo imaginar depois do Nhamandu Ru Ete. Dele não tenho como dizer. Ele é muito, muito. Acho que tem uma teoria, não sei se teoria, mas tem uma dizendo que o deus supremo é ele, todas essas bolhas, átomos, seriam dentro dele. Ele criou nós dentro dele. Ele é tipo uma fumaça onde contém esses elementos. Ele abriu uma lacuna dentro dele, um espaço para tudo. Para nós.

A cosmogonia de Vera'i segue a lógica da multiplicidade: ela está inscrita nos corpos, nos espíritos, na possibilidade de vida extraterrestre, assim como na diversidade nesta terra. Como salientou em outra ocasião: “Esses já são seres muito grandes, é *nhanderu!* É tipo átomo, sabe, é que dentro de nós existe um universo também. É só a gente que pensa que a gente é sozinho. É que a gente pensa que é um ser central, mas existe um monte de universo dentro de você também, imagina.”<sup>13</sup>

Daniel Pierri (2013, p. 32) já ressaltou o fato de que o cosmos guarani seria “inscrito no regime da multiplicidade, recortado por uma miríade de populações celestes”. As falas de Vera'i apontam para tal ponto de vista, proliferando multiplicidades e coletivos que não parecem tender ao Uno, senão o Uno enquanto modalidade do Múltiplo, característica já destacada por outros autores (Macedo; Sztutman, 2014).

Tal multiplicidade e a possibilidade de vida extraterrestre levou Vera'i a produzir um desenho a respeito da qualidade atômica do universo, eu diria

---

13 Vera'i usava muito deste imperativo em nossas conversas. De certa forma, o recurso malinowskiano (“Imagine...”) não é restrito a nós, ocidentais, quando o objetivo é provocar um certo efeito literário e envolvente naqueles que nos leem ou escutam.

infinitesimal,<sup>14</sup> no qual Nhanderu engloba todos os planos, sem a existência de uma plataforma terrestre única centralizada. Como veremos, tal “versão” de mundo, para usar os termos de Goodman citado por Overing (1990), não está necessariamente em consonância absoluta com outras “versões” produzidas por Vera’i em outros momentos, ou com “versões” produzidas por outros Guarani – mas está perfeitamente em consonância com a característica dos xamãs enquanto “criadores de mundos” (Overing, 1990), a partir da qual produzem/explicam mundos que correspondem às experiências deles em sua relação com os deuses e, também, daqueles que os escutam.

A seguir reproduzo tal ilustração que tende a dar conta do aspecto *miriá-teísta* do cosmos mbya (Macedo; Sztutman, 2014; Tarde, 2007). Esta segunda ilustração, também produzida por Vera’i, foi desenhada justamente quando ele explicava que o universo eram “átomos, átomos e mais átomos”, ou “bolhas e mais bolhas”, uma dentro da outra.



**Figura 2.** O cosmos com sua característica atomística e infinitesimal (desenho de Vera’ Poty, 2016).

14 Vera’ Poty, ao falar da característica atomística do universo e dos planos celestes, lembra Gabriel Tarde (2007, p. 78) sobre o sistema monadológico: “Todo fenômeno não é senão uma nebulosa decomponível em ações emanadas de uma infinidade de agentes que são outros tantos pequenos deuses invisíveis e inumeráveis.”

O importante a ressaltar é a disposição de Vera'i em analisar o universo por dedução dos mais diversos eventos que consegue observar e pesquisar, vistos enquanto indícios dos ensinamentos mais gerais de seu avô e dos deuses que escuta quando em meditação (*-japyxaka*). Dessa maneira, a vida extraterrestre está em consonância com a multiplicidade característica do cosmos, expressa enquanto virtualidade e potencialidade de um sistema de “dualismo em perpétuo desequilíbrio”<sup>15</sup> (Lévi-Strauss, 1993), que em última instância é um sistema aberto à diferença. Considerando os extraterrestres, Vera'i parece pontuar a proliferação de diferença nos planos terrestres, ao mesmo tempo em que segue sua multiplicação a partir da ascensão aos planos celestes. Características das *mitológicas ameríndias*, a virtualidade presente do Múltiplo no Uno também se desdobra na cosmogonia pensada por Vera'i. Antes de perceber uma terra única, faz o “platonismo em perpétuo desequilíbrio” (Pierri, 2013) guarani-mbya<sup>16</sup> se desdobrar em várias terras possíveis, onde a existência dos seres terrestres guarda em si a possibilidade da existência de extraterrestres, fazendo-nos lembrar da célebre passagem de Lévi-Strauss em *História de lince*, quando se permite afirmar que o pensamento ameríndio pôde prever a existência de não índios, já que sua “ideologia bipartida”, em deslizamento contínuo, fez com que “a criação dos índios pelo demiurgo tornasse automaticamente necessário que ele tivesse criado também os não-índios” (Lévi-Strauss, 1993, p. 200).

---

15 Tal dualismo aparece naquilo que acabou sendo o último volume da monumental *Mitológicas, História de lince* (Lévi-Strauss, 1993). Ali, Lévi-Strauss se propõe a compreender a facilidade com que os brancos passaram a ser incorporados nos diversos mitos ameríndios já em pouco tempo de contato. Pela existência de uma “ideologia bipartida” aberta, ou um dualismo que, antes de assentar-se enquanto bloco de oposições estanques e estáveis, preserva em seu interior dicotômico certa instabilidade, tal “ideologia” transpõe sistemas antes binários, em séries contínuas de oposição, de tal forma que está sempre “aberto ao outro” – uma abertura ao evento a ser sempre incluído nos modelos nativos, pois estes preservam em si uma certa virtualidade do evento, do porvir.

16 Na fina exposição de Pierri (2013), vemos como o par mitológico Kuaray e Jaxy servem como modelos de conduta aos Mbya na terra, de tal forma que além deles indicarem o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” sugerido por Lévi-Strauss, eles acabam instituindo um certo “platonismo” nas lógicas de pensamento guarani-mbya. Isso porque Jaxy é um irmão (gêmeo lógico) que passa tentando imitar Kuaray, fazendo Pierri (2013, p. 47) perguntar-se: “O que são gêmeos desiguais senão uma imitação/transformação um do outro?” Nesse sentido, a gemelaridade entre os Mbya não estaria somente em desequilíbrio, mas pautada por um tipo de imitação transformativa, um deslizamento diferenciante, um certo motor incansável de um sistema dinâmico baseado, principalmente, em noções de transformação corporal que tendem a instituir Kuaray e Jaxy como modelos de conduta aos humanos, por isso o “platonismo” de tal sistema.

Passemos, então, a suas elucubrações a respeito dos brancos (*jurua*). Questionando-se sobre esta terra, Vera'i consegue explorar ainda mais as "fronteiras" do pensamento guarani-mbya a respeito das diferenças entre índios e brancos, tensionando os limites e abrindo-se à criatividade.<sup>17</sup> Nesse momento, o contágio aparece como método de pesquisa privilegiado para inquirir a respeito dos *jurua*.

## A *jurualogia*

Foi em Porto Alegre que Vera'i revelou-me seu projeto específico com relação aos brancos: a *jurualogia*. Tal estudo a respeito dos *jurua* teria como método a própria etnografia. Mas, com o intuito de radicalizá-la, dizia querer não somente ouvir e entender as falas dos *jurua*, mas gostaria de voluntariamente *jepotar-se* (metamorfose guarani) em branco para entender "o ponto de vista dos *jurua* sobre o mundo" (vale ressaltar que não são palavras minhas). Depois de tal pesquisa, dizia que adoraria escrever um livro comigo sobre o assunto. Segundo ele mesmo, a metamorfose guarani, o *-jepota*, significaria isso: entregar-se ao ponto de vista do outro.

A *jurualogia* já havia começado há alguns meses antes de ele conceituá-la. Quando ia para Porto Alegre, dizia, não sem jocosidade, que estava realizando seu "trabalho de campo", ou sua "observação participante".<sup>18</sup> Inúmeras vezes passava dias na casa de estudante da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde a curiosidade pelos brancos era sanada por ter à disposição um verdadeiro laboratório das variações *jurua* nesta terra. Na Casa

---

17 Penso aqui na criatividade em termos de Wagner (2010), em que está intimamente conectada, em termos de uma dialética, com as convenções de determinado grupo/estrato/sociedade. Conforme Wagner (2010, p. 76), "toda experiência e todo entendimento é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido". Desse modo estabelece-se a dialética entre invenção e convenção presente em toda experiência. Tal dialética opera indefinidamente em termos de uma *obviação* ("prevê e descarta") de um termo sob outro nos processos semióticos e práticos. Nesse sentido, procuro ressaltar a capacidade inventiva de Vera'i, sempre a partir de "convenções compartilhadas".

18 A título de comentário, Vera'i certamente aprendeu tal vocabulário com este autor que vos fala, assim como com outros estudantes de antropologia com quem conviveu. Contudo, como sua capacidade "criativa" é incansável, tal vocabulário já é de seu uso e transformação próprios, como atesta o termo *jurualogia*.

do Estudante Universitário (CEU), se travestia com roupas femininas e inquiria sobre a homossexualidade junto aos moradores, querendo entender sobre as discussões de gênero presentes naquela casa: “Não é que todo mundo vai virar [homossexual], mas as pessoas estão todas experimentando, se entendendo, porque somos todos *teko axy*, independente de nossas diferenças aqui nessa terra.” Além disso, passava tentando aprender mais sobre as músicas que ali eram tocadas. Quando eu perguntava sobre suas experiências, Vera’i dizia que estava aprendendo muito sobre sua própria espiritualidade e também sobre a organização política dos brancos.

Sua *jurualogia* também se valia de outro método, que em muitos causava espanto: o sexual – já que era experimentado, justamente, com as *xenhora* (mulheres não indígenas). Revelou-me que para entender sobre os brancos de verdade, com toda sua potência, sabia que precisaria se deixar levar em todos os sentidos, mesmo sabendo dos riscos alertados constantemente pelos *karai* com todas as histórias e conselhos de que os Mbya não deveriam se misturar com os *jurua/xenhora*. Mas Vera’i, assumindo os riscos, queria ir até onde achasse suficiente para seus objetivos relacionais e um tanto “semióticos”. Garantia a mim que possuía as condições de controlar os limites e os perigos envolvidos nas relações por demais próximas com os brancos. Vera’i não negava o desafio, mas também não aceitava os limites impostos pelos *karai*. Alegava que a relação por demais próxima com os brancos é um processo bastante perigoso para aqueles que não a dominam, mas que ele saberia controlar as ameaças envolvidas. Se sentia consciente o suficiente para envolver-se e compreender radicalmente como são os *jurua* sem perder o que chama de “espiritualidade mbya”. E mais, defendia que a partir de tal relação, alcançaria entendimentos mais amplos sobre o mundo e o universo das divindades.

Suas experiências sexuais com as *xenhora* foram adiante. Depois de alguns meses, quando cheguei novamente na Tekoa Ka’aguy Poty para vê-lo, ele estava bastante debilitado. Caía uma forte tempestade, e Vera’i com seu filho no colo mostrava-lhe as nuvens de chuva chegando com o forte vento que passava. Dizia para o filho observar a caminhada dos Tupã na terra e comentava comigo de que por ser Verá não sentia medo das tempestades, dessas caminhadas dos deuses que fazem o chão tremer e que um dia podem varrer da terra as imperfeições do *teko axy*. Mas se não era pela tempestade que Vera’i estava debilitado, era por causa do término de um de seus relacionamentos virtuais.

Nesse mesmo dia, ele havia decidido terminar seu relacionamento que mantinha através do Facebook com uma não indígena (*xenhora*). O que era para ser um término tranquilo, já que tampouco se conheciam (a não ser pela internet), tornou-se um rompimento violento, com a menina dizendo-lhe coisas pesadas cheias de palavras de ódio. A menina, furiosa, chamava-lhe de mentiroso, pois ele havia prometido ir a seu encontro em sua cidade, a vários quilômetros dali. Por essa discussão, Verá ficou bastante debilitado e doente, especificamente pela força das palavras da *xenhora*, agora ex-namorada.

Mas Vera'i também já estava decidido. Tinha resolvido terminar o [princípio de] relacionamento com ela, pois já estava apaixonado por outra – outra também *xenhora*, e que também conheceu através do Facebook. Esta menina era de São Paulo, e ele manteria o relacionamento virtual com ela por bastante tempo, resolvendo terminar somente quando seu irmão mais velho, Kuaray Poty, junto com seu sobrinho, Karai Tataendy, ficaram insistindo para Verá terminar a relação, já que ele não deveria relacionar-se com alguém que nem conhecia pessoalmente, e mais, alguém cujo pai era policial militar, como iríamos descobrir depois. Pois o fato de o sogro ser policial, com fotos no Facebook portando armas, tornou-se determinante para o fim da relação. Nada que durasse muito tempo, pois meses depois ainda conversavam pelo celular. Além dessa menina de São Paulo, Vera'i mantinha relacionamentos com outras *xenhora* em mais de uma cidade do país. Entre as Mbya, possuía outro par de relações ativas.

A abertura aos brancos, principalmente às relações sexuais, assim como a estadias prolongadas nas cidades, eram citadas como parte de seu projeto a respeito da *jurualogia* – essa ciência da relação sobre/com os *jurua*. A disposição de Vera'i para tal projeto, que de fato ocorria não sem uma certa jocosidade, possuía relações coerentes com suas percepções/teorias sobre as origens dos brancos. Nesse sentido, sua disposição de compor explicações sobre o universo e sobre a origem das diferenças entre os povos, parece dialogar, de uma maneira bastante original, com o que Peter Gow (2001) chamou de *mitopoiesis*: o processo pelo qual, através do envelhecimento dos narradores, os mitos vão adquirindo suas nuances e sendo transformados pelos eventos ocorridos em suas vidas, num processo dialógico de informar e ser informado pelo presente, assim como pelo interesse daqueles que escutam. Com efeito, mesmo que jovem, Vera'i se prestava a pensar o presente e suas experiências através e com os mitos, e assim imprimia suas interpretações e transformações,

possivelmente, conjecturo, por essa disposição em tornar-se *karai* destacada por seus familiares.

Nas elucubrações de Vera'i sobre as populações celestes e terrestres, os mitos não funcionam como se fossem um estável thesaurus do conhecimento, onde ele simplesmente resolveria todos seus questionamentos. Ao invés disso, Vera'i não deixa de mostrar que os discursos míticos não se prestam a verdades absolutas, à *la* ideogramas (Calavia Sáez, 2008), por estarmos sempre em uma condição *teko axy*, onde o conhecimento verdadeiro é bastante relativo e incerto.

B: Tu falava que somos todos filhos de Nhanderu, todo mundo aqui na terra sendo irmão. Tu colocaria os *jurua* como irmãos também? Ou de repente cunhados? [risos]

V: Espiritualmente?

B: É, não sei.

V: Todos somos irmãos.

B: Mas ao mesmo tempo tem diferenças.

V: Tem diferenças, mas elas só acontecem aqui, sabe.

B: Mas porque tu acha que os *jurua* desenvolveram essa espiritualidade diferente?

V: Cara, isso começou há muitos anos atrás. Começou há muitos anos atrás. Eles optaram demais pelas coisas terrenais.

B: Foi uma escolha?

V: Foi uma escolha mesmo, aí todas as gerações vindas desse grupo vieram crescendo dessa maneira. É por isso que é importante, para gente, se comportar bem, para que nossos filhos saiam parecidos conosco. Imagina, se acontece há milhares de anos isso, como que seus filhos vão continuar evoluindo sua espiritualidade? Porque conforme sua espiritualidade vai desenvolver seu corpo físico e sua mentalidade. Então isso aconteceu há muitos anos atrás. Só que os *jurua* são a maioria, e toda essa maioria foi afetada, sabe. Isso começou há muitos anos atrás, porque os Guarani sempre se mantiveram muito espirituais. A espiritualidade sempre em primeiro lugar.

B: Preocupados de que os filhos também tomassem esse caminho?

V: Sim, porque os *jurua* se tornaram muito materialistas. Isso foi mudando seu corpo, sua mentalidade, tudo isso.

Se “não é descabido definir o discurso mítico como consistindo principalmente em um registro do processo de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência” (Viveiros de Castro, 2006, p. 323), então estamos frente a um pouco usual discurso mítico:

V: O ser humano é um dispositivo muito avançado. “A mais avançada da mais avançada das mais avançadas das tecnologias!”<sup>19</sup> Ele fala né, que o índio descerá. Mas não é índio cara! Ele descreve um índio, por quê? Por que ele não descreveu um *nhanderu miri*? Não era necessário ser um índio! Não sei cara, por quê? É que eu não consigo entender isso sabe, tipo, de existir indígenas e não indígenas. Os não indígenas são muito inteligentes também. A gente pode falar que os brancos são mais inteligentes, podemos dizer assim. Só que nós compreendemos que também não podemos dizer isso. Não temos necessidade de dizer isso. Porque para Nhanderu não somos nenhum inferior a outro. A diferença é só aqui no mundo sabe, só entre os humanos mesmo existe essa diferença. É que grandes filósofos se agruparam, né? Antigamente aconteceu isso – se agruparam e tentaram filosofar. Tipo, coletivamente. Aí ficaram cada vez mais agrupados e mais agrupados, e chegou nessa situação, sabe, da separação das raças. Era um grupo de filósofos, sabe, aí cada grupo virou um povo. Aí eles já preparavam os filhos para nascerem com tal filosofia. Todos eles com filosofias diferentes, todos esses grupos. Aí foram evoluindo nessas filosofias, evoluindo junto com sua espiritualidade, tendo essas filosofias, aí foram surgindo essas filosofias de vida muito diferentes.

B: Mas quem eram esses grupos de filósofos?

V: Isso é uma suposição minha.

B: Sim, mas tua suposição é que eles seriam filhos de Nhanderu? Eles viriam de onde? Nessa tua suposição, onde eles poderiam ter surgido?

V: Quando Nhanderu fez o primeiro ser humano.

B: Ele teria feito tipo uns grupos então?

V: Não, eles fizeram tipo um casal.

B: E como vieram os filósofos depois disso?

---

19 Referindo-se à canção de Caetano Veloso, “Um índio”.

V: Cara, depois eles evoluíram e evoluíram e chegaram grandes filósofos. Evoluir é filosofar. A filosofia faz muito parte da evolução. A filosofia permite muita conexão com a espiritualidade. Tipo, foram evoluindo filosofando. É tipo *ijapyxaka*. Eu entendo essa coisa como isso.

B: Tu acha que pode ter sido esse o surgimento de povos diferentes?

V: Sim, eu acho que é isso que vai definindo um grupo sabe. Como ele foi evoluindo de tal forma. Porque a nossa filosofia também influencia muito no nosso físico. Com toda nossa estrutura sabe?

B: Aí os grupos se espalharam pela terra?

V: Sim, se espalharam, foram surgindo gerações e gerações. Aí vão surgindo as gerações e a filosofia permanecia. Só que a própria filosofia evoluía, foram evoluindo e modificando. Conhecendo novas. É que todas essas coisas que estão acontecendo são por causa de nossa espiritualidade.

B: E tu acha que os corpos ficaram diferentes por quê? Nessa evolução da filosofia, o corpo também ficou diferente?

V: Porque daí foram surgindo as pessoas. Já foram surgindo culturas sabe, e aí já surgiram culturas, todas essas coisas que ajudaram a separar. Aí da filosofia nasceu cultura. Aí cada um com a sua cultura. Aí um dia vai chegar a cada um com sua raça. Agora chegou nisso.

B: Mas por que o corpo diferente?

V: É que aí os seres humanos foram se espalhando, formando cultura, foram se dividindo em *koo yvy rupa* [nesta terra]. Aí em cada lugar, climaticamente onde pertencia assim, conforme qual lugar eles viviam, o corpo foi evoluindo. Tipo o lugar do mais calor, mais quente, o corpo vai agir de outra forma lá. Aí eles começaram a achar a raça, começaram a surgir raças. Dentro da filosofia se formou a raça. Aí já é discutido raça sabe, “não, nós pertencemos a essa raça”, “essa é nossa cultura”, “pertencemos a essa filosofia...”

B: E tu acha que antes de ser isso, eles eram um só?

V: Sim, eu acho que sim.

O que parece importante ser ressaltado é a noção de diferenças progressivas entre índios e brancos desde uma unicidade anterior, o Uno guarani que pode sempre guardar em si a saída para o Múltiplo – aquela virtualidade do duplo, sempre prestes a efetuar-se. Neste sentido, acaba por diferenciar-se de teorias de ruptura entre índios e brancos, colocando-os em *diferença contínua*,

de acordo com Viveiros de Castro, em entrevista a Lagrou e Belaunde (2011, p. 18): “sempre uma pequena diferença que vai aumentando ou vai diminuindo, mas nunca acaba, é assintótica. Em suma, [...] não é uma oposição.”

Os grupos de filósofos que foram diferenciando-se e espalhando-se através do globo estão intrinsecamente conectados com o tema da “má escolha” lévi-straussiano (Lévi-Strauss, 1993), já que uma das diferenças que foram sendo produzidas nessa separação progressiva entre índios e brancos é justamente a decisão dos brancos pelo “materialismo”, algo que os deixa cada vez mais distantes dos deuses, e também da possibilidade de ascensão aos planos celestes pelo *aguyje*. Porém, ao contrário de diversas versões presentes entre os Mbya sobre a impossibilidade de os brancos alcançarem o *aguyje*, causada por sua “má escolha” (cf. Pierri, 2013), Vera’i, sem desconsiderar a dificuldade imposta por tal “apego material” dos *jurua*, defende a universalidade da possibilidade de maturação corporal (*aguyje*), aberta invariavelmente para quem dedicar-se a uma postura de escuta às ciências divinas (*-japyxaka*).

Ou seja, justamente por identificar que o mundo dos *nhanderu* é tão aberto ao passado quanto ao futuro, que Vera’i parece corroborar a perspectiva de que a natureza dos discursos míticos é sua capacidade de estarem constantemente atualizando um “fundo virtual indestrutível ou inesgotável” de onde o presente parece ser sempre uma imagem discreta (Viveiros de Castro, 2006, p. 324), sempre aberta ao evento – conforme vimos acima. Os mitos que Vera’i fez refratar através destas páginas, mostram que eles se prestam e são importantíssimos para pensar o presente (Calavia Sáez, 2002), na medida em que possibilitam, ao informar e serem informados, a maneira pela qual lida com as suas experiências e, especialmente, com os brancos.

## Considerações finais: do “criador de mundos” à *jurualogia*

B: Tu acha que tem branco que virou *nhanderu miri*?

V: Eu acho que sim. Eu acho que todos os seres humanos são muito espirituais.

No momento em que Vera’i compõe suas exegeses genesíacas, aproxima-se daquilo que Joanna Overing identificou enquanto as características próprias do xamanismo ameríndio, conforme discutimos anteriormente.

Tais características seriam a de compor “versões de mundo” partindo dos “mundos a mão”; ou de seus quadros de referência (Overing, 1990, p. 605). Se entre as pessoas comuns os debates e as conversas são recorrentemente a respeito da ambiguidade dos seres do universo, o xamã seria aquele que sabe identificar se um morcego é um feiticeiro, ou se uma onça é a vingança de um deus (Overing, 1990, p. 610) – ele é a pessoa capaz de colocar alguma ordem em um mundo imanente.

Para isso, o xamã é aquele que articula histórias antigas (o “before talk” de Overing) com referências contemporâneas, ou aquele que cria “versões de mundos” nas quais as experiências atuais conseguem ser combinadas (Overing, 1990, p. 611). Ou seja, antes de estarmos diante de um mundo único e objetificável, os xamãs (amazônicos e, eu diria, guarani) nos mostram a possibilidade de fabricação de “versões de mundos” que fazem sentido à característica múltipla do cosmos e assim produzem a eficácia necessária aos seus objetivos. Dessa forma, parece-me que Vera’i usava os mundos que havia escutado e entendido/observado, tanto de seus avós como de suas experiências próprias, para a composição de versões de universo em correspondência com suas experiências, com as minhas preocupações e com as características do universo celeste. Em certo sentido, Vera’i identificava a tradução que precisava produzir para outros “princípios metafísicos”, processo semelhante às habilidades xamânicas piaroa, conforme apontadas por Overing (1990, p. 610).

Não obstante, assim como “dentro da nossa própria tradição filosófica, não existe uma metafísica única” (Overing, 1995, p. 122), dentro das tradições orais indígenas tampouco. Nesse sentido, Vera’i compunha múltiplos mundos, ou mundos não unos, muitas vezes conflitantes entre si desde um ponto de vista histórico, mas completamente coerentes com “princípios metafísicos básicos” nativos (Overing, 1995):

[...] não há por que supor que uma postura de pluralismo metafísico resulte em “bagunça relativista” ou “confusão filosófica” [...] Em primeiro lugar, a metafísica é um campo de natureza notadamente especulativa, quer “nas mãos” do filósofo ocidental, quer nas do cosmólogo indígena. (Overing, 1995, p. 121).

Dessa forma, se o obviado no pensamento ocidental são princípios de sequencialidade e lógica, a Vera’i, as qualidades morais e certos atributos deviam ser obviadas, às expensas de uma possível sequência temporal, na medida em que

a maneira com que compunha suas explicações era extremamente coerente com as qualidades transtemporais e transespaciais dos *nhanduru*, já que eles são capazes de misturar tempos e espaços (Overing, 1990, p. 611) – fazendo, assim, que certas lógicas ocidentais se tornem impertinentes ao universo dos deuses e das histórias a eles correspondentes.

Era assim, justamente compondo tais versões de mundos complexas e criativas, que Vera'i cada vez mais se aproximava da figura de um xamã mbya (um *karai*) a seu modo. Durante esses meses de contato próximo, foi visível seu envolvimento crescente com técnicas de cura entre seus parentes, culminando com o tratamento realizado em outro *karai* na aldeia de Tamanduá, na Argentina, conforme vimos acima:

Tornei-me capaz de começar a apreciar a precisão de sua “fala antiga” [“before talk”] e de sua força organizadora na formulação de relações poderosas do universo. [...] E era o encapsulamento da história em sua poderosa “fala antiga” que dava às suas palavras a eficácia necessária no trabalho de proteção e de cura. (Overing, 1990, p. 616, tradução minha).

Na vizinhança de sua disposição *mitopoiética*, ou enquanto “criador de mundos” (Overing, 1990), revelava-se uma disposição xamânica, denunciada por seu avô desde seu batismo (*nhemongarai*) e que tangenciava suas práticas e experiências principalmente com os brancos. Já a *jurualogia* e suas justificativas lembram a capacidade salientada por Viveiros de Castro (2002, p. 358) a respeito dos xamãs ameríndios, em que: “Os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico [...] o encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, é uma arte política – uma diplomacia.”

Dessa forma, Vera'i compunha, entre exegeses e experiências de contato, verdadeiras investigações a respeito dos brancos, típicas daqueles que se propõem ao diálogo interespecie conforme destacado acima. Nesse sentido, advogava com a *jurualogia* o método tornado característico dos xamãs ameríndios, onde “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido [...] A forma do Outro é a pessoa” (Viveiros de Castro, 2002, p. 358). Talvez por isso, enquanto outros Mbya temem o contato próximo com os *jurua*, Vera'i os vê enquanto parte de um fundo humano virtual e reflexivo, e seu contato enquanto imprescindível para aqueles que buscam o conhecimento

verdadeiro dos *nhanderu*. De toda forma, Vera'i passou a ser chamado por seus familiares para aplicar-lhes a fumaça do *petyngua* (cachimbo), terapia usual dos *karai* para a cura de enfermidades.

Como Vera'i mesmo falava, suas descrições cosmogônicas são sempre suposições e imaginações dele próprio em seus processos meditativos e de inspiração divina, na medida em que tenta entender o universo tal qual uma formiguinha que tem pouco acesso à verdade, mas que sente os restos das ações de seres elevados e superiores. Dessa maneira, portanto, sua capacidade de “criador de mundos” quando conjecturava sobre a origem dos povos e da humanidade, somada à sua busca pelo ponto de vista *jurua* através da *jurualogia*, fazia com que Vera'i se aproximasse cada vez mais das previsões de seus familiares a respeito de sua vocação xamânica.

## Referências

- CADOGAN, L. *Ayvu Rapyta*: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Asunción: Fundación León Cadogan, 1992. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 16).
- CALAVIA SÁEZ, O. A variação mítica como reflexão. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 7-36, 2002.
- CALAVIA SÁEZ, O. A história pictográfica. In: QUEIROZ, R. C. de; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 125-146.
- DOOLEY, R. A. *Léxico guarani, dialeto mbyá*: versão para fins acadêmicos. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, 1998.
- GOW, P. *An Amazonian myth and its history*. New York: Oxford University Press, 2001.
- HEURICH, G. O. *Outras alegrias*: parentesco e festas mbya. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- HUYER, B. *Do efeito dos outros*: crônicas sobre a mistura entre os Guarani-Mbya. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- LAGROU, E.; BELAUNDE, E. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 9-33, 2011.

- LÉVI-STRAUSS, C. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MACEDO, V.; SZTUTMAN, R. A parte de que se é parte: notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 287-302, 2014.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIMUENDAJÚ, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1987.
- OVERING, J. The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man*, London, v. 25, n. 4, p. 602-619, 1990.
- OVERING, J. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.
- PIERRI, D. C. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- SOARES, M. *Caminhos para viver o mbya reko*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- TARDE, G. *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, San Antonio, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 15, n. 14/15, p. 318-338, 2006.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Recebido: 30/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/30/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

## **Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro – Amazonas)**

**Internal defeat, external success: the revitalization  
of shamanism among the Baniwa (Upper Rio Negro –  
Amazonas)**

Elise Capredon\*

\*École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris, França  
[elisecapredon@gmail.com](mailto:elisecapredon@gmail.com)

## Resumo

Este artigo explora as transformações do xamanismo entre os Baniwa, um povo indígena do noroeste amazônico cujos membros se converteram na sua maioria ao cristianismo evangélico em meados do século XX. A partir de uma abordagem que enfatiza a dimensão “dialógica” das atividades xamânicas, descreve as antigas expressões da pajelança baniwa, as alterações que sofreram devido à difusão do cristianismo evangélico e as tentativas contemporâneas de reabilitação de certos dos seus aspectos através de “projetos de revitalização cultural”. Ao recorrer à noção de “patrimonialização”, que ajuda a pensar estas políticas culturais recentes, procuro mostrar que a pajelança baniwa está sendo dissociada dos seus antigos usos e transferida para outra esfera social, a área das relações exteriores do grupo, na qual é mobilizada principalmente para adquirir prestígio e captar recursos do mundo dos brancos. Sugiro em conclusão considerar essa nova expressão da pajelança baniwa como um “xamanismo de interface”.

**Palavras-chave:** xamanismo; Baniwa; Alto Rio Negro; patrimonialização.

## Abstract

This paper explores the transformations of shamanism among the Baniwa, an indigenous people of the Northwest Amazon whose members mainly converted to evangelicalism in the mid-20th century. Based on an approach that stresses the “dialogical” dimension of shamanic activities, it describes the ancient forms of baniwa *pajelança* (shamanism), the alterations they suffered due to the dissemination of evangelicalism and the contemporary attempts to rehabilitate some of their aspects through “cultural revitalization projects”. By using the notion of “patrimonialization”, that helps to think these recent cultural policies, I show that the baniwa *pajelança* is being dissociated from its former uses and transferred to another social sphere, the external relations area, in which it is mobilized primarily to gain prestige and to attract resources from the world of white people. As a conclusion, I suggest to consider this new expression of baniwa *pajelança* as a “shamanism of interface”.

**Keywords:** shamanism; Baniwa; Upper Rio Negro; patrimonialization.

## Introdução<sup>1</sup>

Desde os anos 2000, várias iniciativas de revalorização do xamanismo ocorreram entre os Baniwa, um grupo indígena do noroeste amazônico cujos membros se converteram na sua maioria ao cristianismo evangélico há mais de meio século.<sup>2</sup> Esse fenômeno, que participa de dinâmicas mais amplas de revitalização cultural entre os povos ameríndios da Amazônia, suscitou na região reações divergentes: por um lado, a imprensa apresentou essas dinâmicas de maneira laudatória como tentativas de “evitar a morte do xamanismo”, “manter as tradições vivas” ou “salvar os conhecimentos tradicionais” do grupo;<sup>3</sup> e, por outro lado, muitos Baniwa evangélicos as desaprovaram, argumentando não somente que iam contra as regras de vida cristãs, mas também que não eram conformes aos usos xamânicos ancestrais – denominados localmente “pajelança”.<sup>4</sup> Embora opostas, ambas as posturas se fundam numa mesma concepção essencialista do xamanismo, que pressupõe que essa formação religiosa constitui um conjunto fixo de saberes e práticas, suscetível de ser reproduzido de forma idêntica pelas gerações sucessivas.

Ora, a literatura antropológica relativa às terras baixas da América do Sul demonstrou nas últimas décadas o caráter dinâmico e a heterogeneidade

- 
- 1 Agradeço a Izabella Bosio pela revisão do manuscrito em português e a Milena Estorniolo pelos comentários estimulantes.
  - 2 Os Baniwa formam no Brasil uma população de aproximadamente 6424 pessoas (Siasi/Sesai, 2013). Não existem estatísticas sobre as suas afiliações religiosas, mas estima-se que os evangélicos representam 80% do grupo (Wright, 2013, p. 5).
  - 3 As três expressões provêm, respectivamente, de um artigo da Globo Amazônia (2010) intitulado “Aldeia indígena do Amazonas ganha escola de xamanismo”, de um artigo do Instituto Socioambiental (ISA) (2008), uma ONG indigenista e ambientalista, intitulado “Inaugurada Escola de Xamã no Rio Aiari, na Terra Indígena Alto Rio Negro (AM)” e de um artigo do jornal *A Crítica* intitulado “Malikai Dapana: a escola de pajés”, atualmente indisponível, mas uma versão foi publicada no website “Povos Indígenas no Brasil”, do ISA, de onde foi consultada (Prazeres, 2010).
  - 4 Se o termo “pajelança”, de origem tupi, costuma ser associado às populações “caboclas” e remeter a um conjunto de práticas e representações inspiradas em diversos universos religiosos como as cosmologias e os rituais indígenas, o catolicismo, o kardecismo e os cultos afro-brasileiros (Langdon, 2013, p. 25; Maués, 1999, p. 198), no Alto Rio Negro, ele se refere de maneira mais estrita às cosmologias e usos rituais indígenas. Neste artigo, usarei a palavra nesse sentido, como um sinônimo da noção antropológica de “xamanismo”.

das práticas e representações xamânicas dessa área geográfica. Numa síntese sobre as formas – passadas e presentes – de xamanismo no Brasil e na Colômbia e sobre os modelos analíticos desenvolvidos pelos antropólogos para apreendê-las, Esther Jean Langdon salienta, por exemplo, a grande diversidade dos modos de formação, das técnicas e dos saberes dos xamãs, que possuem interesses e buscam alcançar objetivos distintos segundo os grupos, as épocas e os contextos políticos. Ressaltando seu papel de mediadores com a alteridade e a importância dos contatos interétnicos na construção dos seus conhecimentos e atividades, a autora propõe considerar o xamanismo antes de tudo como um fenômeno dialógico (Langdon, 2013, p. 31).

Neste artigo, abordarei as expressões do xamanismo baniwa partindo dessa ideia, ou seja, evitando vê-las como manifestações de uma suposta “tradição ancestral” ou, ao contrário, como fenômenos totalmente desconectados do antigo universo ritual do grupo, para focalizar-me nas relações e nos diálogos através dos quais se constroem. Após evocar brevemente as formas históricas de pajelança baniwa tais como foram descritas nas primeiras fontes etnográficas e as mudanças que sofreram durante a segunda metade do século XX devido à introdução do cristianismo evangélico na bacia do rio Içana, a região de origem dos Baniwa, me concentrarei nas suas expressões atuais. Examinarei mais precisamente duas iniciativas recentes de revitalização da pajelança: a criação de uma “Escola de Xamãs” e a realização de um documentário sobre a música baniwa incluindo cenas relativas a um ritual de iniciação. Através da análise das intervenções dos múltiplos atores que participaram desses projetos, buscarei entender os novos usos do xamanismo. Ao recorrer à noção de “patrimonialização”, que ajuda a pensar os processos de revitalização cultural, tentarei mostrar que, após um longo tempo de marginalização, a pajelança baniwa está sendo reabilitada através de um diálogo entre certas famílias baniwa e certos “brancos”<sup>5</sup> e que essas interações produzem seu “deslocamento” para uma nova esfera da vida social.

---

5 No Alto Rio Negro, o termo “branco” designa de forma genérica todos os não índios, independentemente da cor da sua pele.

## Formas históricas de pajelança baniwa

Povo indígena de língua arawak, os Baniwa estão estabelecidos no Alto Rio Negro, uma região pluriétnica do Amazonas, fronteira da Colômbia e da Venezuela. A maioria deles mora em “comunidades”<sup>6</sup> localizadas no rio Içana, um afluente do rio Negro, mas desde os anos 1990 várias famílias também migraram para a capital regional, São Gabriel da Cachoeira. Em termos de organização social, o grupo é formado por vários sibs, agrupados por sua vez em fratrias, entre as quais as três mais importantes são os Walipere Dakenai, os Dzauinai e os Hohodene.<sup>7</sup>

Das formas de pajelança baniwa anteriores ao século XX muito pouco se sabe. As primeiras descrições etnográficas das práticas xamânicas desse grupo, esparsas em relatos de viagem de exploradores europeus, datam do início do século XX.<sup>8</sup> Em 1909, o etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg, que percorreu uma parte da bacia do rio Içana durante sua viagem ao Alto Rio Negro, forneceu informações sobre certas dessas práticas. Descreveu em particular danças cerimoniais (Koch-Grünberg, 2005, p. 110-114, 154-162), entre as quais algumas envolvem o uso de flautas sagradas chamadas “Kóai”<sup>9</sup> (Koch-Grünberg, 2005, p. 207-211). Deixou também descrições vívidas de curas xamânicas

---

6 Introduzido pelos missionários católicos, para quem remetia inicialmente às Comunidades Eclesiais de Base, um modelo de organização social e religiosa definido pelo Concílio Vaticano II, o termo designa atualmente as aldeias indígenas em toda a região do Alto Rio Negro.

7 Retomo aqui a classificação de Wright (1998, p. 15). Convém assinalar, porém, que, se se admite geralmente que o grupo está formado de unidades exogâmicas e patrilineares, o número e a natureza dessas entidades sociais não estão claramente estabelecidos. Para uma discussão sobre o assunto, ver Xavier (2013, p. 81-119).

8 Referências mais sucintas à vida religiosa dos índios do Alto Rio Negro podem ser encontradas em escritos anteriores produzidos por missionários, militares ou representantes do governo. Para uma lista das principais fontes disponíveis sobre a região, ver Wright (2005, p. 298-315).

9 O nome Kóai (ou Kowai, Kuwai, etc.) remete a um herói cultural da cosmologia baniwa. Trata-se de uma figura complexa que, na mitologia do grupo, ensinou aos homens diversos conhecimentos e técnicas, mas que também deu origem ao “manhene”, veneno ao qual se atribuem muitas doenças graves e mortes. A sua morte faz surgir as plantas que permitem fabricar as flautas usadas durante o rito de iniciação masculina. Tanto o rito quanto os instrumentos são assim chamados Kowai. São também conhecidos no Alto Rio Negro como “Jurupari” ou “Yurupari”, nome que os primeiros missionários, que assimilavam o herói cultural a um demônio, lhes deram em nheengatu (língua geral).

que sugerem que era comum entre os Baniwa recorrer a pajés de outros grupos para combater certos males (Koch-Grünberg, 2005, p. 114, 192).

Nos escritos do seu compatriota Curt Nimuendajú, que seguiu seus passos em 1927, as referências a aspetos religiosos são mais raras. O viajante menciona a presença de um “pajé” numa aldeia que visita e a existência de um culto comum a vários grupos da região, o “culto de Kóai-Yuruparí” (Nimuendajú, 1950, p. 139, 164).

Na primeira síntese sobre a “religião e o xamanismo” das populações indígenas do noroeste amazônico, publicada em 1948 no *Handbook of South American Indians*, Irving Goldman também evoca ideias e usos religiosos compartilhados por vários grupos, mais do que costumes particulares. Ressalta a importância de duas figuras cosmológicas, uma divindade suprema que mora no céu, possivelmente inspirada do deus cristão, e o herói cultural “Kúwai”. Faz menção a um culto dos antepassados que implica rituais com flautas sagradas cuja vista é formalmente proibida às mulheres; a uma mitologia sofisticada; e a um “complexo xamânico ricamente elaborado”. Apresenta os xamãs, especialistas rituais que mobilizam diversas técnicas (uso de plantas medicinais, “aspiração” da doença com a boca, fumigação de tabaco, etc.), como indivíduos ambivalentes, a quem se atribui o poder de curar, bem como o de matar (Goldman, 1948, p. 793-798).

Em 1959, o estudo de Eduardo Galvão sobre a “aculturação indígena no Rio Negro” oferece também uma imagem abrangente da vida religiosa dos habitantes da região, mas inclui referências mais precisas à cosmologia e às práticas rituais dos Baniwa. O etnógrafo brasileiro cita, por exemplo, as principais figuras da mitologia do grupo, “Inapíri-kuri”<sup>10</sup> – que, segundo ele, é frequentemente associado a Jesus Cristo – e seu filho “Kowái” (Galvão, 1959, p. 45-47). Descreve duas categorias de “grandes cerimônias tradicionais”, o *dabucuri*, de caráter social-recreativo, e o ritual de Jurupari (nome nheengatu de Kowai), que implica entre outras coisas a prática da flagelação e o toque de flautas sagradas (Galvão, 1959, p. 48-49). Estabelece também uma distinção entre duas classes de xamãs, os “Maríris”, considerados como mais poderosos, que realizam curas

---

10 Como no caso de Kowai, a grafia do nome dessa figura da cosmologia baniwa varia muito (Inapirikuli, Iapirikuri, Nãipirikoli, Ñapirikoli, Yaperikuli, etc.). Usarei aqui a grafia Yaperikuli, que me parece uma das mais simples.

com canções acompanhadas do bater de um maracá e que usam paricá<sup>11</sup> para induzir o transe, e os “Dzuri”,<sup>12</sup> que curam com rezas e defumações de tabaco (Galvão, 1959, p. 51). No seu estudo, Galvão (1959, p. 52-55) assinala ainda a presença marginal de práticas de origem católica, as “festas de santo”, no baixo Içana, e o sucesso, então recente, do protestantismo entre os Baniwa.

Os primeiros estudos sistemáticos sobre a vida religiosa dos Baniwa só aparecem no início dos anos 1980, com as publicações de Robin Wright, um antropólogo estadunidense que realizou várias pesquisas etnográficas com famílias baniwa. Apoiando-se nas narrativas de seus interlocutores indígenas e em fontes antigas (arquivos missionários e institucionais), Wright dedicou a maior parte da sua carreira à exploração das experiências religiosas, passadas e contemporâneas, dos Baniwa. Trabalhando principalmente entre as poucas famílias não convertidas ao cristianismo evangélico, estudou em detalhes as diferentes facetas do xamanismo. Interessou-se – entre muitos outros assuntos – pelos movimentos proféticos do final do século XIX e início do século XX, que eram liderados por poderosos xamãs que se apropriavam de certos símbolos cristãos (Wright, 2005; Wright; Hill, 1986); pela cosmologia e pelos rituais baniwa (Wright, 1998, 2013); pela ambivalência do xamanismo (Wright, 2004a); ou por sua relação com o cristianismo (Wright, 1999, 2009).

Essa atenção especial prestada às atividades e representações ligadas ao xamanismo coincide com um forte interesse pelo tema no campo dos estudos etnológicos amazonistas nas últimas décadas do século XX. No que diz respeito ao noroeste amazônico, vários trabalhos de referência sobre as expressões xamânicas são publicados na época, entre os quais podemos citar o estudo de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1971) sobre o simbolismo dos índios tukano ou a análise de Stephen Hugh-Jones (1979) do rito Yurupari entre os Barasana.

Se não posso detalhar aqui as diversas abordagens desenvolvidas nesta abundante literatura dedicada ao xamanismo dos Baniwa e dos outros grupos indígenas do noroeste da Amazônia, quero destacar dois fatos importantes.

---

11 O paricá é um pó psicoativo inalado pelos pajés em contextos rituais feito a partir da casca de uma árvore (cf. Wright, 2013, p. 26).

12 Este nome designa uma figura da mitologia baniwa, irmão de Yaperikuli, xamã primordial e “dono” do tabaco.

Em primeiro lugar, essas contribuições revelam que a pajelança baniwa não constitui uma formação religiosa radicalmente singular, que estaria isenta de componentes exteriores, pois não somente apresenta semelhanças com os outros sistemas xamânicos regionais mas também inclui referências ao universo católico. Convém precisar, contudo, que essa influência cristã não chega, na época, a dar à luz um sincretismo. Como especificam Wright e Hill (1986, p. 33) a propósito dos movimentos messiânicos, os líderes religiosos indígenas selecionavam símbolos cristãos que faziam sentido no contexto da sua experiência histórica e das culturas arawak regionais. Dito de outro modo, tratava-se de uma “assimilação” de elementos católicos pelo xamanismo, ou seja, de uma mudança que não afetava o sistema em profundidade.<sup>13</sup>

Em segundo lugar, a pajelança tal como se desenvolveu antes da introdução do cristianismo evangélico na região do Içana não representa uma atividade separada das outras esferas da vida social: consiste em representações cosmológicas, um amplo corpus de narrativas mitológicas, saberes botânicos e ecológicos, ritos de passagem, rezas e danças, rituais de cura, etc., que saturam a maioria das dimensões da existência. Parece constituir, para retomar uma expressão usada por Jean-Pierre Chaumeil (1983, p. 318) na sua monografia sobre o xamanismo dos Yagua da Amazônia peruana, a “pedra angular” da sociedade. Wright (2004b, p. 380) a considera como uma “instituição” que, antes do movimento de conversão ao evangelismo, exercia uma “influência central em todas as aldeias”.

A partir dos anos 1950, o xamanismo deixa, porém, de assumir esse papel central entre os Baniwa. Esse fenômeno está ligado à difusão do evangelismo na região do Içana, um processo desencadeado pela atuação de uma missionária estadunidense, Sophie Muller. Na seção seguinte, examinaremos as repercussões do proselitismo dessa mulher e dos seus discípulos nas práticas xamânicas baniwa.

---

13 Utilizo aqui o termo no sentido de Robbins, que considera a “assimilação” como um modelo de mudança cultural no qual “as pessoas são capazes de integrar *[to fit]* novas circunstâncias em velhas categorias”, à diferença do que acontece na “transformação” ou na “adoção” (Robbins, 2004, p. 10-11, tradução minha).

## A difusão do cristianismo evangélico e a marginalização da pajelança baniwa

O episódio da evangelização das populações da bacia do Içana por Sophie Muller já está bastante bem documentado. Foi estudado primeiro por Wright (1999), que buscou compreendê-lo cruzando os pontos de vista dos seus diferentes protagonistas (Sophie Muller, os Baniwa e os missionários católicos, que tentaram impedir a propagação da nova fé, considerada por eles como uma “heresia”), e por vários outros autores que discutiram e enriqueceram depois os aportes do antropólogo norte-americano.<sup>14</sup> Na base desses trabalhos, podemos afirmar que o sucesso do cristianismo evangélico entre os Baniwa se deve a vários fatores.

O movimento de conversão pode ser visto em primeiro lugar como uma reação à opressão do regime extrativista.<sup>15</sup> Na época da vinda de Sophie Muller, muitos índios estavam submetidos a patrões brancos que exploravam seu trabalho para comercializar produtos florestais. Ora, a missionária incentivava-os a libertarem-se desses laços de dependência e a voltarem a viver em comunidade longe do mundo dos brancos, assegurando que Deus garantiria seu sustento se seguissem suas instruções. Nesse contexto, o caminho da conversão foi percebido em larga medida como uma saída a essa situação de crise. Em segundo lugar, o entusiasmo dos habitantes do Içana pela “palavra de Deus” está fortemente ligado à sua curiosidade pela Bíblia e pela linguagem escrita, que eram consideradas como a “chave do conhecimento dos brancos” (Wright, 1999, p. 188). Ao alfabetizar seus discípulos e ao ensinar-lhes a decifrar o livro sagrado, a missionária dava-lhes acesso a um saber considerado como valioso. Segundo Wright (1999, p. 198, 206), a receptividade dos Baniwa à mensagem de Sophie Muller, uma mulher peculiar que era estrangeira mas falava as línguas indígenas, deve-se também à possível assimilação da missionária às figuras messiânicas do início do século. Outros aspectos poderiam ser mencionados, mas o que podemos ressaltar é que o cristianismo evangélico não foi imposto

---

14 Para uma síntese das interpretações antropológicas do sucesso da atuação de Sophie Muller entre os Baniwa e grupos vizinhos, cf. Capredon (2016, p. 158-170).

15 A exploração da mão de obra indígena para a “extração” de produtos florestais existe desde a época colonial, mas intensifica-se do final do século XIX até meados do século XX devido ao boom da borracha.

à força aos Baniwa: dadas as circunstâncias históricas, os argumentos de Sophie Muller pareciam convincentes para seus interlocutores. Muitos habitantes do Içana acabaram então renunciando aos seus costumes para adotar as regras de comportamento e os usos promovidos pela missionária.

Ora, as principais mudanças exigidas por Sophie Muller eram relativas à pajelança. A pregadora, que, como muitos outros missionários (católicos ou protestantes), associava as atividades rituais indígenas a cultos demoníacos, condenou tudo o que estava relacionado com o xamanismo. Diabolizou as figuras da cosmologia baniwa, ordenou aos xamãs que jogassem seus instrumentos no rio, proibiu as festas de troca (*dabucuri* ou *podáali*<sup>16</sup>) e os rituais, e interditou o tabaco e o paricá – duas substâncias usadas pelos pajés. Conseguiu também impedir o consumo de bebidas alcoólicas, em particular do caxiri (bebida de mandioca fermentada), um componente indispensável das festividades indígenas regionais.

Perante esta ofensiva, a pajelança perdeu pouco a pouco terreno. Muitos especialistas rituais abandonaram suas funções, e tanto os *podáali* quanto os ritos, como o ritual Kowai de iniciação masculina, foram substituídos por cerimônias evangélicas, as “Santas Ceias” e “Conferências”.

Essa expansão do movimento evangélico não foi, contudo, fluida, pois encontrou alguns obstáculos. Nos anos que seguiram a vinda da missionária americana, surgiram conflitos entre os evangélicos e os não convertidos, genericamente denominados “católicos”.<sup>17</sup> Os crentes difamaram os pajés, proibiram o acesso de seus templos aos não batizados ou recusaram compartilhar sua comida com eles (Wright, 1999, p. 201-202). Essas disputas, que se sobrepuhavam geralmente a tensões preexistentes entre comunidades, sibs ou fratrias, ocasionaram o afastamento ou até o deslocamento das famílias que não aderiam ao movimento majoritário na sua aldeia.

---

16 O termo *dabucuri*, que vem da língua geral (nheengatu), é o mais comum no Alto Rio Negro, mas em baniwa as festas de troca indígena são chamadas de *podáali*.

17 No Alto Rio Negro, o termo “católico” pode remeter a uma vasta gama de posicionamentos religiosos. Em função dos contextos discursivos, pode designar pessoas que frequentam a Igreja Católica; adeptos de um catolicismo “popular” cujas principais manifestações são as festas de santos; mas também, de forma genérica, todos os não crentes, inclusive as pessoas que mantêm práticas xamânicas.

A rejeição ou, em certos casos, a adesão parcial à “palavra de Deus” de alguns membros do grupo abriu espaço para a perpetuação da pajelança em contextos determinados. Por um lado, algumas famílias que resistiram desde o início à penetração da nova religião continuaram a cultivar saberes e – no caso de alguns homens – práticas xamânicas. Essas famílias pertencem geralmente à fratria hohodene, cujos representantes ocupam tradicionalmente o rio Aiari, um afluente do Içana. Segundo Wright (1999, p. 199), no momento da chegada de Sophie Muller, a presença de poderosos pajés nessa zona conteve o avanço do movimento evangélico. Desde então, as comunidades dessas famílias, situadas a montante do rio Aiari, representam o bastião da pajelança baniwa.

Por outro lado, existe um componente da pajelança que se manteve em muitas comunidades, inclusive nas aldeias evangélicas: a sua dimensão terapêutica. Mais precisamente, trata-se dos saberes e usos de uma categoria de xamãs, os que Galvão (1959) chamava de “Dzuri”, mais conhecidos em português como “benzedores”. Considerados como menos poderosos que os pajés, os benzedores praticam curas recorrendo à recitação de fórmulas, ao uso de plantas medicinais e a fumigações de tabaco. A persistência desse tipo de atividade entre a maioria dos membros do grupo deve-se provavelmente à grande discrição desses especialistas rituais. De fato, os benzedores, que tendem a minimizar os seus conhecimentos afirmando que curam só “as doenças que não são muito graves”, costumam realizar sessões terapêuticas apenas para seus parentes próximos, no espaço doméstico. Invisíveis ou pouco problemáticas para as autoridades evangélicas, são toleradas em muitos lugares. No final dos anos 1990, certos evangélicos chegaram até a apoiar um projeto de revitalização da “medicina tradicional” que implicava o registro de saberes detidos por benzedores, como o conhecimento dos remédios fitoterápicos ou a taxonomia indígena das doenças, estreitamente ligada à antiga cosmologia do grupo (Garnelo, 2002).

Cabe mencionar também que o benzimento segue sendo uma prática relativamente comum entre os Baniwa que deixaram a região do Içana para estabelecer-se na capital do Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira. Os Baniwa começaram a migrar para a cidade nos anos 1990 por diversos motivos, entre os quais podemos citar a busca de empregos remunerados, a vontade de ter um melhor acesso à educação escolar e aos serviços de saúde, ou também conflitos nas suas comunidades de origem. Entre as famílias instaladas em São Gabriel

e em comunidades periurbanas, não é raro recorrer ao benzimento para enfrentar os infortúnios da vida cotidiana.

Além do xamanismo praticado por pajés provenientes de famílias “católicas”, persiste assim uma pajelança difusa na esfera doméstica, que está centrada na cura e na resolução de pequenos males. Como sugere um comentário de Chau-meil (1983, p. 319, tradução minha), que afirma que entre os Yagua da Amazônia peruana “a profissão [de xamã] chega a reduzir-se à sua única dimensão terapêutica” nas zonas de forte contato com os brancos, esse fenômeno parece bastante frequente nos contextos de intensificação das relações com a sociedade nacional.

A difusão do cristianismo evangélico na região do Içana não causou, assim, o desaparecimento do xamanismo, mas provocou a desqualificação dos pajés nas aldeias baniwa, onde só se toleram certas práticas terapêuticas discretas que não interferem no modelo religioso dominante, e a marginalização daqueles que mantiveram suas atividades no rio Aiari. Em 2004, Wright afirmava que o xamanismo baniwa estava em “franca decadência”, pois contabilizava só sete pajés ativos do lado brasileiro da fronteira – todos no rio Aiari. Preci-sava, porém, que “ainda são vivos em todas as aldeias [...] os conhecimentos dos mitos e das rezas de cura e plantas medicinais” (Wright, 2004b, p. 380).

Poucos anos mais tarde, esse declínio foi revertido por novas dinâmicas, chamadas no Alto Rio Negro de “projetos de revitalização cultural”. No Aiari e na periferia de São Gabriel da Cachoeira, surgiram iniciativas destinadas a reabilitar conhecimentos tradicionais, especialmente saberes associados à pajelança. Como veremos adiante, esses processos não representaram uma simples volta aos antigos usos xamânicos. As suas próprias denominações – “projeto”, “escola”, “documentário” – oriundas do léxico português, sugerem uma reformulação notável das atividades xamânicas. A seguir, examinarei o contexto em que nasceram tais iniciativas, descreverei seu desenvolvimento e tentarei entender o que estava em jogo para seus instigadores.

## Os projetos de revitalização da pajelança baniwa

No Alto Rio Negro, o desenvolvimento dos projetos de revitalização cultural corresponde à segunda etapa do movimento indígena regional. Entendo aqui por “movimento indígena” o conjunto de ações políticas impulsionadas desde

os anos 1970 pelos índios da região para reivindicar seus direitos na sociedade brasileira. Esse movimento, que se insere num processo mais amplo de mobilizações indígenas no cenário nacional e internacional, visava inicialmente a defesa de direitos territoriais. Depois das associações indígenas – agrupadas na poderosa Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) – conseguirem a homologação de uma extensa Terra Indígena em 1998, as reivindicações foram ampliadas a outras áreas como a educação, a saúde e, sobretudo, a cultura. O interesse por este último tema, que foi incentivado por indigenistas e antropólogos, surgiu num contexto de preocupação crescente pela preservação das “culturas tradicionais”<sup>18</sup> a nível internacional (Lima Filho; Abreu, 2010, p. 145-147).

Entre os Baniwa, foram principalmente famílias Hohodene que se apropriaram do assunto, pois a temática era mais problemática para os evangélicos, entre os quais muitos associam a “cultura” a costumes antigos incompatíveis com a sua afiliação religiosa. Para ser mais precisa, os evangélicos envolveram-se também em iniciativas de revitalização cultural, mas concentrando-se em aspectos materiais e econômicos que não iam contra os seus princípios religiosos. Nos anos 2000, elaboraram, por exemplo, um projeto denominado “Arte Baniwa”, destinado a valorizar uma atividade artesanal local, a cestaria, a fim de gerar renda para as comunidades do Içana através da comercialização de objetos em fibra de arumã (Wright, 2009).

Em contrapartida, as famílias “católicas” viram no interesse crescente dos brancos pelas “culturas” indígenas<sup>19</sup> uma oportunidade de reabilitar as práticas e os conhecimentos ligados à pajelança e de reconquistar prestígio no cenário político regional. Entre as iniciativas que desenvolveram, examinarei dois projetos: a “Escola de Xamãs”, fundada pela família de Mandu, um velho Hohodene

---

18 Categoria da Unesco (1989, p. 248, tradução minha) definida como um “conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundada na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social; as normas e os valores se transmitem oralmente, por imitação ou de outras maneiras. Suas formas compreendem, entre outras, as línguas, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, o artesanato, a arquitetura e outras artes.”

19 Reconstituir a emergência desse fenômeno é uma tarefa que ultrapassa os limites deste estudo, mas podemos citar alguns fatores identificados por Chaumeil num artigo sobre o “comércio da cultura” entre os povos indígenas amazônicos. O autor relaciona os processos de revitalização cultural ao desenvolvimento da indústria turística, a uma nova paixão ocidental pela “arte primitiva”, ou também à ratificação em 2003 da Convenção da Unesco sobre a proteção do patrimônio imaterial (Chaumeil, 2009).

considerado como um dos últimos pajés baniwa; e o documentário *Podáali, valorização da música baniwa*, realizado pela família de Luiz, o líder – também Hohodene – de uma comunidade periurbana. Escolhi esses projetos porque consegui recolher mais dados etnográficos sobre eles que sobre outros:<sup>20</sup> no caso da Escola de Xamãs, apoiei-me em descrições de Wright (2013, p. 315-324), artigos da imprensa regional e entrevistas que efetuei com Mandu e dois dos seus filhos, Alberto e Ercília. No caso do filme *Podáali*, acompanhei a implementação de algumas etapas do projeto durante meu trabalho de campo,<sup>21</sup> tive acesso depois a arquivos administrativos e completei esse material com um relato etnográfico redigido por outra antropóloga (Montardo, 2011).

### A Escola de Xamãs

Manuel da Silva, mais conhecido como Mandu, nasceu por volta de 1920 e tornou-se pajé na sua juventude, após uma longa aprendizagem junto a dois mestres.<sup>22</sup> Durante muitos anos, esse homem Hohodene foi também capitão<sup>23</sup> da sua aldeia situada no rio Aiari, Uaupuí Cachoeira. Já marginalizada pela difusão do movimento evangélico no Içana, essa comunidade perdeu ainda mais influência com o desenvolvimento do movimento indígena regional, pois os líderes que ascenderam aos mais altos cargos nas associações políticas baniwa pertenciam à fratria walipere dakenai (Garnelo, 2002, p. 265-272). No final

---

20 Não foram muitas as iniciativas desse tipo entre os Baniwa, mas houve pelo menos duas mais: a criação de uma “Casa de Adornos” destinada à revitalização das danças indígenas e em particular das danças ligadas ao ritual de iniciação masculina em outra comunidade do rio Aiari (Wright, 2013, p. 309-315) e, após o “fechamento” da Escola de Xamãs, uma tentativa de dar continuidade a esse projeto por um genro de Mandu, que criou um lugar similar, batizado “Casa de Keruaminali” em referência aos antepassados dos Hohodene (Wright, comunicação pessoal, correio eletrônico, 15 nov. 2016).

21 Realizei entre 2008 e 2011 três pesquisas etnográficas no Alto Rio Negro que, cumuladas, representam 17 meses de trabalho de campo. Trabalhei principalmente com os Baniwa estabelecidos na cidade de São Gabriel da Cachoeira e em comunidades periurbanas.

22 Para uma biografia de Mandu, reconstituída com a ajuda da sua filha Ercília, ver Wright (2013, p. 34-52).

23 A palavra designa no Alto Rio Negro os líderes das aldeias indígenas. Os capitães, cujo perfil se aproxima do tipo ideal do chefe ameríndio elaborado por Pierre Clastres (2011), não possuem o poder de comandar. Incentivam e organizam as atividades coletivas, assumem um papel de mediador em caso de conflito e representam a comunidade em meio aos interlocutores de fora, em particular os brancos, mas sem impor a sua vontade.

dos anos 1990, esses líderes evangélicos empreenderam vários projetos com o apoio da Foirn e do Instituto Socioambiental (ISA), uma ONG ambientalista e indigenista: os já citados projetos de medicina tradicional e de cestaria e a fundação de uma escola indígena que, em pouco tempo, se tornou um estabelecimento inovador e próspero. Sentindo-se excluídos dessas iniciativas, que permitiam a seus vizinhos beneficiarem-se de financiamentos, material pedagógico, computadores e outras vantagens, os Hohodene decidiram criar seu próprio projeto.

No início dos anos 2000, Alberto e Ercília formularam um plano de revitalização da “cultura dos Baniwa do rio Aiari”, inspirando-se em projetos de “medicina tradicional” desenvolvidos por grupos indígenas do Uaupés (Wright, 2013, p. 316). Os seus principais objetivos eram então revitalizar “as tradições do xamanismo e os rituais de iniciação (com seus cantos especializados), bem como o uso de remédios com plantas”, produzir livros para as escolas e construir uma maloca<sup>24</sup> que serviria de biblioteca e centro cultural. De maneira mais geral, tratava-se de mobilizar os “conhecimentos tradicionais” para elaborar “respostas sustentáveis” a “problemas de saúde, perda das tradições, problemas ligados à migração e redução da população indígena que levam estas comunidades a estarem cada vez mais dependentes” – frases extraídas do projeto (cf. Wright, 2013, p. 316-318, tradução minha).

Para alcançar esses objetivos, Alberto solicitou o apoio do ISA, de uma ONG sanitária, Saúde sem Limites, e da Foirn, mas as organizações recusaram-se, segundo ele, a ajudá-lo. O filho do xamã atribuiu a falta de interesse dos seus interlocutores à hostilidade dos evangélicos – que têm parcerias com essas organizações ou ocupam cargos importantes nelas – em relação à pajelança:

As pessoas também não gostaram desse negócio de pajelança, né, a maioria [delas] pra cá pra cima no Içana, Aiari, Cuiari são evangélicas, que já abandonaram totalmente essa pajelança. Aí elas não gostaram, por isso não me associei com essas pessoas da Foirn, eu estava buscando meu direito próprio, com minha família mesmo.

---

24 No Alto Rio Negro, o termo designa as grandes habitações coletivas indígenas, que antigamente abrigavam várias famílias. Essas construções com teto de folhas de palmeiras eram ao mesmo tempo espaços de vivência e espaços cerimoniais. Foram abandonados durante o século XX sob a influência dos missionários, que promoviam a construção de casas separadas. Entretanto, várias malocas foram reconstruídas nas últimas décadas no contexto de projetos de revitalização cultural. São geralmente destinadas a receber eventos políticos e festivos.

Mas Alberto também menciona mais humildemente seu desconhecimento das modalidades administrativas requeridas para elaborar e implementar um projeto:

Como falei não tem assim outras pessoas que querem me apoiar. Eu já fui no ISA, eu já fui aqui na Foirn, só que as pessoas não estão de acordo com o projeto. Também eu não sei fazer assim projeto bem feito, porque eu nunca peguei uma oficina para montar projetos.

A elaboração de “projetos”, no sentido de documentos escritos constituídos para obter financiamentos de instituições permitindo concretizar objetivos predefinidos, representa de fato um verdadeiro desafio para os moradores das comunidades. Nesse contexto, os Hohodene optaram por recorrer ao antropólogo Robin Wright, que trabalha com eles há muito tempo no âmbito das suas pesquisas etnográficas. O pesquisador estadunidense solicitou, por sua vez, uma associação californiana, a Foundation for Shamanic Studies (FSS). Criada em 1979 por Michael Harner, um antropólogo que se afastou do mundo acadêmico para dedicar-se plenamente à prática e à defesa do xamanismo, a FSS ambiciona preservar os “xamanismos tradicionais” em diferentes regiões do mundo e promover o “core-shamanism”, uma síntese de diferentes formas de xamanismo elaborada para um público ocidental. Interessados pela iniciativa dos Hohodene, seus representantes aceitaram imediatamente financiá-la. Além disso, atribuíram a Mandu o prêmio de “Tesouro Vivo”, que lhe dava acesso a uma pequena pensão anual (Wright, 2013, p. 319).

Através do diálogo que se instaurou – pela intermediação de Robin Wright – entre os Hohodene e seus inesperados aliados norte-americanos, o projeto, que comportava inicialmente várias dimensões, foi recentrado na questão da transmissão dos conhecimentos xamânicos. Os Hohodene acabaram criando um lugar de ensino da pajelança batizado Malikai Dapana, o que significa em baniwa “Casa do Saber e Poder Xamânico” (Wright, 2013, p. 319). Inspirada na arquitetura das malocas, a casa, mais conhecida em português sob o nome de “Escola de Xamãs” ou “Escola de Pajelança”, foi inaugurada em 2009, em presença de uma pequena delegação de autoridades brancas na qual se encontravam Robin Wright e o presidente da Funai. A cerimônia de inauguração incluiu apresentações de danças “tradicionais”, distribuição de caxiri, troca

de presentes, e culminou com a entrada em cena de Mandu e seus 12 aprendizes, que, após exibirem seus instrumentos e inalarem paricá, entoaram cantos xamânicos (Wright, 2013, p. 319-324). Os esforços conjuntos dos Hohodene e do antropólogo pareciam então coroados de sucesso.

Porém, o projeto não tardou em periclitir. Segundo Alberto, nenhum jovem das outras comunidades veio se juntar ao grupo de aprendizes, formado principalmente pelos netos de Mandu, e a saúde enfraquecida do velho xamã impedia organizar uma formação eficaz. Também resultou difícil combinar o modelo da “escola”, que implicava uma planificação do ensino e a democratização do saber xamânico, com as antigas modalidades de iniciação à pajelança, que não seguiam horários estritos, que tendiam a excluir as mulheres, e que requeriam um ascetismo rigoroso (dieta especial, abstinência sexual, isolamento, etc.). Ainda por cima, um drama familiar levou na época os Hohodene a deixarem provisoriamente a comunidade de Uaupuí Cachoeira para instalar-se na cidade, em São Gabriel da Cachoeira – onde possuem uma casa desde o final dos anos 1990. Mas o fator decisivo, que, segundo Alberto, conduziu a sua família a desistir do projeto, foi o esgotamento do financiamento. Sem a ajuda da FSS, que, depois do lançamento do projeto, reduziu seu apoio financeiro à pequena verba mandada anualmente a Mandu, o filho do xamã julgou que não era possível manter as atividades de Malikai Dapana.

Em 2011, quando conheci os Hohodene em São Gabriel da Cachoeira, o projeto estava então em suspenso. Alberto evocava a possibilidade de implantar uma escola de pajelança na zona urbana, enquanto Ercília expressava o desejo de construir uma espécie de centro de saúde onde contrataria benzedores e pajés para oferecer consultas xamânicas aos habitantes da cidade. Perguntei-me se podia ajudá-los a financiar esses novos projetos ou a encontrar instituições provedoras de fundos no meu país para fazê-lo.

O projeto Malikai Dapana não possibilitou assim a reabilitação da pajelança ao nível do grupo baniwa, mas teve outros resultados. Primeiro, os Hohodene de Uaupuí Cachoeira, que se queixavam frequentemente de não serem contemplados na distribuição dos recursos institucionais atribuídos aos Baniwa, conseguiram, pelo menos pontualmente, apoio econômico; e segundo, essa família oriunda de uma comunidade remota do rio Aiari ganhou notoriedade no exterior da bacia do Içana. Depois da inauguração da Escola de Xamãs, vários artigos saíram na imprensa regional, e a FSS publicou no seu *website* oficial,

em inglês, uma descrição do projeto e um retrato de Mandu,<sup>25</sup> junto a biografias de xamãs de outras regiões do mundo (Sibéria, Nepal, Tibete, Colômbia, etc.) que receberam o prêmio de Tesouro Vivo. Com isso, o velho pajé conseguiu chamar a atenção de certas categorias de brancos (antropólogos, jornalistas, mas também brancos “da região”, que chegam a pedir consultas para ele) que lhe oferecem o reconhecimento que não tinha no seu grupo.

### O documentário *Podáali* e a revitalização do ritual Kowai

Batizado *Podáali*, *valorização da música baniwa*, o segundo projeto de revitalização cultural nasceu sob o impulso dos membros de outra família Hohodene, Luiz, Luzia e seus filhos, que, no início dos anos 1990, deixaram o rio Aiari para fundar uma aldeia na periferia de São Gabriel da Cachoeira. Com o tempo, famílias de outros grupos indígenas agregaram-se a esse “núcleo” baniwa dando à luz uma comunidade pluriétnica, Itacoatiara-Mirim.

A partir dos anos 2000, os Baniwa começaram a estabelecer parcerias com o ISA, a Foirn e outras instituições regionais para desenvolver atividades suscetíveis de melhorar as suas condições de vida. Após tentar sem muito sucesso implementar projetos de artesanato, de piscicultura e de apicultura, seguiram o caminho da revitalização cultural optando por revalorizar as práticas cerimoniais do *podáali*, especialmente as danças indígenas. Decidiram enfatizar a música e as danças porque o pai de Luiz possuía um conhecimento aprofundado do repertório musical e das coreografias baniwa. Tratava-se de reabilitar essas competências e de torná-las mais conhecidas através de um documentário.

Em primeiro lugar, os Hohodene construíram uma grande maloca a fim de dispor de um espaço adequado para receber visitantes e realizar os *podáali*. Graças ao apoio do ISA e da Foirn, conseguiram financiamentos exteriores e começaram a erguer o imponente edifício. Mas os recursos não eram suficientes para terminar a obra e implementar a segunda parte da iniciativa, a realização do filme. Pediram então a ajuda de um líder baniwa da Foirn, que contactou uma antropóloga especialista da área do Içana, a qual solicitou, por sua vez, uma colega etnomusicóloga, Deise Montardo. Essa pesquisadora

---

25 A descrição do projeto e o retrato de Mandu encontram-se na seção “Indigenous Assistance” do *website*, respectivamente em Baniwa... (2009) e em Living... ([s.d]).

entusiasmou-se com o projeto e propôs submetê-lo a um edital da Petrobras para conseguir ajuda financeira. Isso pode parecer surpreendente, mas na época a companhia petrolífera desenvolvia um programa de financiamento do patrimônio imaterial brasileiro. Como no caso dos Hohodene de Uaupuí Cachoeira, a etnomusicóloga adaptou o projeto inicial da família de Luiz para que correspondesse aos critérios de seleção da empresa: estabeleceu um calendário, identificou os protagonistas do projeto e descreveu seus principais objetivos. A candidatura foi aprovada, e os Hohodene receberam um primeiro financiamento. Como possuíam um dossiê escrito completo, aproveitaram para mandá-lo a outro edital, dessa vez do Ministério da Cultura, em que foi mais uma vez premiado e recebeu recursos adicionais. Com isso, os Baniwa de Itacoatiara-Mirim podiam começar a realização do documentário. Solicitaram, então, como já tinham feito para a construção da maloca, a ajuda de profissionais, o que provocou uma nova ampliação da equipe envolvida na iniciativa.

No auge do projeto, quando se concretizou a gravação do filme, a equipe do *Podáali* chegou a contar com dezenas de integrantes: os habitantes da comunidade de Itacoatiara-Mirim, entre os quais se destacavam Luiz, coordenador do projeto e “Maadzero” (mestre de cerimônia) da maloca, e um dos seus filhos, Moisés, vice-coordenador; e os participantes exteriores, que eram na sua maioria “brancos de fora”, ou seja, pessoas oriundas de outras regiões do Brasil – três membros do ISA; um arquiteto que ajudou a desenhar a estrutura da maloca; a etnomusicóloga Deise Montardo, uma estudante em antropologia que efetuou uma pesquisa sobre o repertório coreográfico baniwa; dois cineastas e um fotógrafo profissional; aos quais podemos acrescentar lideranças indígenas e outros antropólogos, que colaboraram mais esporadicamente.

O projeto *Podáali* foi então elaborado, formulado, debatido, modificado, reformulado e, pouco a pouco, definido através do diálogo entre esses diversos atores, indígenas e não indígenas, da região e “de fora”. Além da construção da maloca, batizada “Casa de Conhecimento”, e da filmagem das danças e atividades ligadas aos *podáali*, foi decidido organizar uma expedição ao Aiari a fim de recuperar um conjunto de flautas sagradas que os Hohodene tinham deixado submersas<sup>26</sup> ali quando migraram para a periferia urbana. A ideia era voltar a realizar um ritual

---

26 Quando não são usadas, as flautas Kowai estão guardadas debaixo da água, submersas em algum rio ou igarapé para que ninguém possa vê-las e para preservar as suas qualidades musicais.

de iniciação masculina, o ritual Kowai, com os instrumentos, e registrá-lo no filme, cujo roteiro foi progressivamente estruturado ao redor do evento.

Nessa perspectiva, uma parte da equipe viajou para o rio Aiari em outubro de 2010. Com a ajuda de habitantes de comunidades vizinhas, construíram um barracão com teto de folhas de palmeira e encenaram algumas sequências do ritual Kowai: oferta de frutas do mato, danças masculinas conduzidas por um velho pajé de uma aldeia próxima, sessão de flagelação realizada com os *adabí* (chicotes indígenas), durante a qual os participantes devem demonstrar sua resistência à dor, e, ápice da cerimônia, o toque das flautas. Durante todo o processo, a interdição de ver os instrumentos sagrados foi estritamente respeitada: quando os homens chegaram com os aerófonos, as mulheres, as crianças e os homens não iniciados correram para esconder-se no mato (Montardo, 2011, p. 9), e, no momento de filmar, as câmeras foram dirigidas para uma lona que escondia os instrumentos. Porém, segundo Luiz, o ritual não foi organizado de forma correta, porque a viagem foi feita muito em cima da hora (Montardo, 2011, p. 9). Mais tarde o líder Hohodene disse-me que só tinha feito “um pouco” do ritual porque não tinha participantes suficientes.

Apesar disso, os habitantes da comunidade de Itacoatiara-Mirim ficaram bastante satisfeitos com os resultados do projeto. Se os jovens não foram plenamente iniciados aos conhecimentos e valores “tradicionais” nem mudaram de estatuto social, foram em contrapartida “iniciados” à linguagem cinematográfica e ao manuseio de um material audiovisual sofisticado. Receberam aulas de cinema na maloca, filmaram eles mesmos as sequências do documentário e editaram um vídeo de 30 minutos, que foi traduzido em várias línguas (português, inglês e francês) e comercializado sob a forma de DVDs. Além disso, os moradores da aldeia criaram durante o projeto a Associação Cultural Indígena Casa de Conhecimento (ACICC), que lhes permitiu ganhar visibilidade política num contexto em que as comunidades periurbanas, situadas fora da Terra Indígena, recebem pouca atenção das organizações indígenas e indigenistas. De maneira mais geral, o projeto levou a comunidade a ampliar consideravelmente a sua rede de aliados, como no caso dos Hohodene de Uaupuí Cachoeira. Os *podáali* realizados na maloca atraíram, por exemplo, autoridades municipais entre as quais algumas que contrataram depois os Baniwa para fazerem apresentações de danças indígenas em eventos regionais, bem como visitantes famosos, como o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que deu uma oficina

de sensibilização à questão dos direitos autorais na maloca, o músico e antigo ministro da cultura Gilberto Gil, que visitou a comunidade em busca de inspiração musical, ou, ainda, o chefe de reputação internacional, Alex Atala, curioso da gastronomia indígena. A aldeia de Itacoatiara-Mirim passou, assim, a ser uma espécie de laboratório de revitalização da cultura baniwa na zona periurbana.

O projeto não permitiu alcançar realmente a prosperidade desejada, mas ofereceu novas oportunidades econômicas para os Baniwa e conferiu-lhes uma visibilidade que facilitou a implementação de políticas públicas na aldeia. Pouco tempo depois da finalização do projeto, os moradores de Itacoatiara-Mirim conseguiram, por exemplo, uma ajuda da prefeitura para construir casas de alvenaria que pediam desde muito tempo. Os dois jovens que mais se envolveram na gravação do filme, Moisés e Paulinho, também criaram uma pequena empresa de produção de filme, Vídeo de Maloca Produções, para transmitir os conhecimentos adquiridos durante o projeto a outros jovens e para tentar realizar um longa-metragem. Estão desde esse momento à procura de financiadores para concretizar essas novas iniciativas.

Em suma, o projeto *Podáli* tampouco teve muito êxito no que diz respeito à revitalização dos saberes e das práticas ligados à pajelança dentro do grupo baniwa, mas representou um sucesso importante na área das “relações exteriores” da comunidade de Itacoatiara-Mirim. Permitiu a seus membros despertar o interesse de instituições e de atores “de fora”, captar recursos exteriores e ganhar prestígio.

## **De instituição social a ferramenta diplomática: a patrimonialização da pajelança baniwa**

A descrição desses projetos mostra claramente que as iniciativas de revitalização da pajelança não levam à reprodução exata das antigas práticas xamânicas, nem, tampouco, a uma ruptura total com elas. As limitações impostas pela maioria evangélica, que segue sendo reticente à reabilitação das atividades xamânicas, conjugadas às novas oportunidades que surgem através das relações com um público branco curioso do xamanismo, ocasionam uma reconfiguração do lugar da pajelança na sociedade baniwa e uma redefinição dos seus usos. Para apreender melhor esses fenômenos, mobilizarei a noção

de patrimonialização, que pode iluminar certos aspectos dos projetos de revitalização cultural dos Baniwa.

A categoria de “patrimônio” tornou-se um tema de debates nacionais e internacionais durante a segunda metade do século XX devido a várias circunstâncias, especialmente à atuação da Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura (Unesco) (Lima Filho; Abreu, 2010, p. 142-145). No início, a abordagem do patrimônio por essa organização internacional, enraizada numa perspectiva acadêmica ocidental, “estava limitada às categorias tradicionais da história da arte ‘clássica’ e moldada pelos princípios museológicos ocidentais” (Bortolotto, 2007, p. 22, tradução minha). A partir dos anos 1990, a Unesco passou a desenvolver uma nova política de salvaguarda cultural menos centrada em “objetos” e mais atenta a “processos vivos” (como tradições orais, conhecimentos, rituais, eventos festivos, etc.) (Bortolotto, 2007, p. 22), uma proposta que foi bem acolhida no Brasil (Lima Filho; Abreu, 2010, p. 147). Como assinala Bortolotto (2011, p. 21-22), essa ampliação da noção de patrimônio a expressões culturais imateriais – que se concretizou pela adoção da categoria de “patrimônio cultural imaterial” primeiro na Unesco e logo em instituições culturais nacionais – foi suspeita no campo antropológico de favorecer a museificação das culturas. Os estudos que acompanharam os fenômenos de patrimonialização revelaram, porém, processos bem mais complexos, que não se reduzem à imposição de políticas patrimoniais pelas instituições, mas que envolvem a participação ativa de grupos locais na definição, criação ou, às vezes, contestação do que deve ser patrimonializado.

Na introdução de um número de revista dedicado aos usos patrimoniais dissidentes, Julien Bondaz, Cyril Isnart e Anaïs Leblon (2012, p. 10, tradução minha) ressaltam, por exemplo, que a produção do patrimônio não é mais uma prerrogativa dos Estados, mas uma atividade à qual participam numerosos atores:

Desde várias décadas já, as coletividades territoriais,<sup>27</sup> os produtores agrícolas, os comitês de turismo, os atores dos territórios fronteiriços, as comunidades transnacionais e certos [atores] da mídia se transformam em empresários culturais

---

27 Na França e em outros países francófonos, as “coletividades territoriais” incluem os municípios, departamentos e regiões. Designam estruturas jurídicas que exercem poderes administrativos delegados pelo Estado em territórios determinados num contexto de descentralização do poder.

suscetíveis de propor por si mesmos conteúdos culturais ou de contestar as suas versões oficiais.

Podemos acrescentar a isso que esses atores variados intervêm em distintas escalas: na escala local, regional, nacional e também internacional.

No caso dos Baniwa, podemos observar que os projetos de revitalização cultural também emergem numa vasta “arena patrimonial” (Bondaz; Isnart; Leblon, 2012) composta por atores muito diversos: ao nível local, temos pequenas comunidades indígenas<sup>28</sup> cujos membros aspiram a revalorizar costumes reprimidos durante muito tempo e a melhorar suas condições de vida; e ao nível nacional e transnacional, organismos como o Ministério da Cultura, a empresa Petrobras e a ONG estadunidense Foundation for Shamanic Studies (FSS), que disponibilizam fundos para a preservação de patrimônios culturais nacionais ou transnacionais.<sup>29</sup> Entre os dois, uma profusão de atores intermediários atuam ao nível regional tecendo conexões entre as aldeias indígenas e as instituições. São líderes indígenas que trabalham na Foirn, indigenistas e técnicos do ISA, representantes das instituições municipais, pesquisadores oriundos das grandes cidades brasileiras ou de fora, e até personalidades ilustres.

Todos esses atores deixam, de uma maneira ou de outra, a sua marca nos projetos, mas é difícil avaliar a influência de cada um. Num estudo sobre a patrimonialização do samba de roda, o etnomusicólogo Carlos Sandroni (2011, p. 240-241, tradução minha) constata que os atores exteriores (funcionários, folcloristas, antropólogos, empregados da indústria cultural) ora se esforçam em “conservar as tradições na sua suposta pureza”, ora “incentivam mudanças demasiado rápidas”, e que, da mesma maneira, os próprios sambadores<sup>30</sup> ora “se queixam de não poder dispor de um equipamento de som moderno”, ora “se vangloriam

---

28 As comunidades de Itacoatiara-Mirim e Uaupuí Cachoeira contavam, respetivamente, com cerca de 100 e 250 habitantes no início dos anos 2010.

29 No caso da FSS, o xamanismo é, por exemplo, considerado como um patrimônio universal que deve ser reabilitado “para todos”, em particular no Ocidente, onde foi “perdido” séculos atrás devido à “opressão religiosa”. A fundação apresenta-se como uma organização dedicada à preservação do saber xamânico “para o bem-estar do planeta e dos seus habitantes”. Fonte: apresentação dos objetivos da fundação no seu *website* (About..., [s.d.])

30 Segundo Sandroni (2011, p. 234), os praticantes do samba de roda da Bahia são denominados sambadores e sambadeiras, e não sambistas, como em outros lugares.

de serem os melhores guardiões do samba ‘eterno’”. Tanto os atores institucionais quanto os grupos locais oscilam assim entre tendências “conservadoras” e “modernizantes”. Isso acontece também entre os Baniwa. Os habitantes de Itacoatiara-Mirim, por exemplo, zelam pelo respeito de certas regras antigas, como a interdição às mulheres de ver as flautas sagradas, mas ao mesmo tempo aspiram a introduzir novidades nos costumes revitalizados. Durante um tempo, queriam fazer um chão de concreto na maloca, porque diziam que o chão de terra produzia muita poeira; e pediam aos visitantes para os quais organizavam *podáali* que trouxessem itens industrializados (frangos congelados, caixas de cerveja, bolacha, etc.). Enquanto isso, seus parceiros brancos importam para a comunidade “novas tecnologias” (computadores, câmera, vara com microfone, etc.), mas valorizam ao mesmo tempo elementos considerados como tradicionais (o chão de terra da maloca, o serviço de caxiri – e não de cerveja – nos *podáali*, o uso de pinturas corporais, etc.). Resulta, assim, quase impossível distinguir os aportes das diferentes categorias de atores. Da mesma maneira, não se pode identificar com certeza os instigadores dos projetos. As iniciativas são sem dúvida elaboradas localmente pelos habitantes das comunidades indígenas, mas não nasceriam sem o incentivo das instituições, que oferecem oportunidades de financiamento, e sem a ajuda dos atores intermediários, que traduzem as aspirações locais na linguagem burocrática das instâncias financiadoras. Nos dois casos estudados, podemos assinalar também a influência de projetos anteriores (um projeto de “medicina tradicional” desenvolvido por grupos indígenas do Uaupés e os projetos bem-sucedidos das comunidades rivais do médio Içana no caso dos Hohodene de Uaupuí Cachoeira; e vários projetos de “desenvolvimento sustentável” no caso dos habitantes de Itacoatiara-Mirim) na vontade das famílias Hohodene de criar “projetos” de revitalização cultural.

Se as formas históricas de pajelança baniwa já eram afetadas pelos contatos interétnicos, as suas expressões atuais são o fruto direto das interações dos Baniwa com outros grupos indígenas e, sobretudo, com uma vasta gama de atores brancos, provenientes de lugares e setores sociais variados.

Outra característica dos fenômenos de patrimonialização, além da sua propensão a florescer em contextos cosmopolitas, é a sua tendência a produzir a revalorização de certos itens culturais e seu “deslocamento”. Para Bondaz, Isnart e Leblon (2012, p. 9, tradução minha), esses fenômenos constituem “processos complexos de seleção e requalificação que envolvem [*mettent en jeu*]

valores mais ou menos partilhados, reconhecidos e estabelecidos ao longo do tempo” e “implicam uma transferência do item [patrimonializado] para uma nova esfera da sociedade” (Bondaz; Isnart; Leblon, 2012, p. 10, tradução minha).

No caso dos projetos da Escola de Pajelança e do documentário *Podáali*, elementos como as festas de troca *podáali*, os saberes xamânicos e o ritual Kowai, que tinham sido desqualificados – primeiro pelos missionários brancos e depois pelos líderes evangélicos baniwa –, foram revalorizados. Não o foram para a totalidade do grupo baniwa, pois ainda suscitam desaprovação entre os evangélicos, mas para os habitantes de Uaupuí Cachoeira e Itacoatiara-Mirim e seus parceiros. Através desse processo, esses elementos foram dissociados dos seus antigos usos e “transferidos” a uma nova esfera social. Não formam mais parte de uma “instituição” central na vida do grupo, como antigamente, nem se limitam às curas quase secretas realizadas pelos benzedores. Em Uaupuí Cachoeira como em Itacoatiara-Mirim, as práticas e os saberes xamânicos foram “transferidos” para a área pública das relações exteriores, onde são mobilizados para atrair visitantes, ganhar visibilidade no cenário político regional e captar financiamentos e outros recursos materiais que lhes fazem falta. Nesse sentido, podemos vê-los como instrumentos diplomáticos, ou seja, como dispositivos usados para defender os interesses de comunidades locais num cenário político amplo, que inclui aldeias indígenas concorrentes e autoridades “brancas” historicamente pouco preocupadas com o destino dos moradores das comunidades indígenas.

## Considerações finais

Em alguns aspectos, essas expressões contemporâneas da pajelança baniwa evocam as novas formas de xamanismo comumente denominadas “neoxamanismos” (Langdon, 2013). A categoria de “neoxamanismo” remete a práticas xamânicas que emergiram recentemente em várias regiões do mundo em resposta ao interesse crescente do público ocidental por rituais exóticos. Nas últimas décadas, multiplicaram-se nos Estados Unidos e na Europa organismos (como a FSS), seminários e festivais dedicados à transmissão e promoção de atividades e saberes xamânicos, enquanto nas áreas geográficas consideradas como berços do xamanismo, como a Sibéria, o México e a Amazônia, apareceram “empresas” ou “centros” xamânicos abertos a uma clientela de viajantes

estrangeiros. Na Amazônia peruana, por exemplo, surgiram a partir dos anos 1990 vários centros xamânicos resultando de parcerias entre ocidentais e indígenas ou mestiços que oferecem atividades centradas no consumo de ayahuasca, uma bebida considerada como um poderoso alucinógeno (Losonczy; Mesturini Cappel, 2010).

As expressões atuais da pajelança baniwa distinguem-se, porém, dessas novas formas de xamanismo, pois apesar de resultar de relações com os brancos, não estão explicitamente dirigidas a um público ocidental. O público que frequenta os centros xamânicos da Amazônia peruana está em grande medida formado por turistas estrangeiros em busca de exotismo, experiências espirituais e terapias alternativas. Recrutado principalmente entre as classes médias e altas urbanas da América do Norte e da Europa, pertence geralmente aos setores intelectuais e artísticos, das profissões liberais e dos altos níveis das empresas multinacionais. Trata-se também de um público em maioria feminino que, geralmente, já está envolvido no mundo das terapias num sentido amplo (Losonczy; Mesturini Cappel, 2010, p. 94). Ora, no Alto Rio Negro, onde o turismo é apenas incipiente, não chegam muitos viajantes estrangeiros com esse perfil. Além disso, os projetos implementados pelas famílias Hohodene não deram origem a estruturas institucionalizadas. Foram iniciativas familiares pontuais cujas conexões com organismos nacionais e internacionais eram indiretos e efêmeros.

Uma denominação mais adequada que a de “neoxamanismo” para designá-las poderia ser a de “xamanismo de interface” utilizada por Anne-Marie Losonczy e Silvia Mesturini Cappel (2013). As duas antropólogas estabelecem uma distinção entre os “xamanismos vernaculares”, praticados por e para grupos indígenas determinados, os “xamanismos de interface”, que, desde o período colonial, nasceram das situações de contato entre índios e brancos ou mestiços, e os “xamanismos globalizados”, formados por redes internacionais e influenciados pelo New Age.<sup>31</sup> O “xamanismo de interface” remete na sua perspectiva a uma formação xamânica caracterizada por uma grande plasticidade ritual que, em situações de encontros entre populações indígenas e “brancas”,

---

31 O New Age é um movimento de contornos pouco definidos, mas podemos considerá-lo como uma “grande bricolagem espiritual e cultural” nascido nos Estados Unidos nos anos 1960 e articulado ao redor de uma mensagem milenarista que anuncia um renascimento definido como “a superação da hegemonia das grandes religiões que acompanharam as empresas coloniais bem como a tirania da economia de mercado” (Losonczy; Mesturini Cappel, 2013, p. 10, tradução minha).

“coexistiu primeiro com a religião católica oficial e as práticas do catolicismo popular, depois [com] a biomedicina e as religiões evangélicas, dentro de uma economia cada vez mais globalizada” (Losonczy; Mesturini Cappelletti, 2013, p. 10, tradução minha). À diferença do que acontece no xamanismo “globalizado”, ainda existe nele uma transmissão dos saberes rituais entre as gerações, e conserva um alcance regional (Losonczy; Mesturini Cappelletti, 2013, p. 12). Essas características correspondem bastante bem às formas contemporâneas da pajelança baniwa, que têm mais sucesso no “exterior” do grupo que dentro dele, mas que permanecem praticadas na região do Alto Rio Negro.

## Referências

ABOUT The Foundation for Shamanic Studies. *The Foundation for Shamanic Studies*, [s.d.]. Disponível em: <<https://www.shamanism.org/fssinfo/index.html>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

BANIWA Shamanic Revitalization and Living Treasure Jaguar-Shaman Mandu Silva. *Foundation for Shamanic Studies*, 8 jul. 2009. Disponível em: <<https://shamanism.org/news/foundation-supports-last-jaguar-shaman/>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

BONDAZ, J.; ISNART, C.; LEBLON, A. Au-delà du consensus patrimonial. *Civilisations*, n. 61-1, p. 9-21, 2012.

BORTOLOTTI, C. From objects to processes: UNESCO's "Intangible Heritage". *Journal of Museum Ethnography*, n. 19, p. 21-33, 2007.

BORTOLOTTI, C. Le trouble du patrimoine culturel immatériel. In: BORTOLOTTI, C. (Ed.). *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Collab. A. Arnaud et S. Grenet. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2011. p. 21-43.

CAPREDON, E. *Les églises autonomes: évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne*. 2016. Thèse (Doctorat en Anthropologie)—École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris; Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

CHAUMEIL, J.-P. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.

CHAUMEIL, J.-P. El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, v. 38, n. 1, p. 61-74, 2009.

CLASTRES, P. *La société contre l'État*. Paris: Minuit, 2011.

GALVÃO, E. Aculturação indígena no Rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, n. 7, p. 1-59, 1959.

GARNELO, L. *Poder, hierarquia e reciprocidade: os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro*. 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

GLOBO AMAZÔNIA. Aldeia indígena do Amazonas ganha escola de xamanismo. *Extra*, 14 jan. 2010. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/brasil/aldeia-indigena-do-amazonas-ganha-escola-de-xamanismo-73164.html>>. Acesso em: 28 abr. 2017.

GOLDMAN, I. Tribes of the Uaupés-Caquetá Region. In: STEWARD, J. (Ed.). *Handbook of South American Indians*: vol. 3: the tropical forest tribes. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1948. p. 763-798.

HUGH-JONES, S. *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Inaugurada Escola de Xamã no Rio Aiari, na Terra Indígena Alto Rio Negro (AM)*. 13 set. 2008. Disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3023>>. Acesso em: 28 abr. 2017.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas: Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.

LANGDON, E. J. New perspectives of shamanism in Brazil. Shamanisms and neo-shamanisms as dialogical categories. *Civilisations*, n. 61-2, p. 19-35, 2013.

LIMA FILHO, M. F.; ABREU, R. M. do R. M. La antropología y el patrimonio cultural en Brasil. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 46, p. 133-155, 2010.

LIVING Treasure Mandu Manoel da Silva. *The Foundation for Shamanic Studies*, [s.d.]. Disponível em: <<https://www.shamanism.org/fssinfo/livingtreasuredasilva.html>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

LOSONCZY, A.-M.; MESTURINI, S. Entre l'“Occidental” et l'“Indien”. *Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques. Autrepart*, v. 56, n. 4, p. 93-110, 2010.

LOSONCZY, A.-M.; MESTURINI CAPPO, S. Introduction au dossier “Chamanismes en mouvement”. *Civilisations*, n. 61-2, p. 7-18, 2013.

MAUÉS, R. H. *Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999.

MONTARDO, D. A música indígena no mundo dos projetos: etnografia do Projeto Podáali – valorização da música Baniwa. *Trans: Revista Transcultural de Música*, n. 15, p. 1-13, 2011.

NIMUENDAJÚ, C. Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 39, p. 125-182, 1950.

PRAZERES, L. Malikai Dapana: a escola de pajés. *Povos Indígenas no Brasil*, 23 maio 2010. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=85416>>. Acesso em: 28 abr. 2017.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

ROBBINS, J. *Becoming sinners: christianity and moral torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004.

SANDRONI, C. L'ethnomusicologue en médiateur du processus patrimonial. Le cas de la *samba de roda*. In: BORTOLOTTI, C. (Ed.). *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Collab. A. Arnaud et S. Grenet. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2011. p. 233-250.

SIASI/SESAI. *Dados populacionais de 2013 das etnias cadastradas no SIASI por distrito sanitário especial indígena – DSEI: Distrito Alto Rio Negro*. 2013. Disponível em: <[http://dw.saude.gov.br/gsid/servlet/mstrWeb?src=mstrWeb.2048001&sevt=2048001&share=1&hiddensections=header%2Cpath%2CdockLeft%2Cfooter&visMode=0&currentViewMedia=2&documentID=5DECC34E11E3629D00000080EF2535D4&Server=SRVBIPDF03&Port=0&Project=DMSIASI\\_4&](http://dw.saude.gov.br/gsid/servlet/mstrWeb?src=mstrWeb.2048001&sevt=2048001&share=1&hiddensections=header%2Cpath%2CdockLeft%2Cfooter&visMode=0&currentViewMedia=2&documentID=5DECC34E11E3629D00000080EF2535D4&Server=SRVBIPDF03&Port=0&Project=DMSIASI_4&)>. Acesso em: 12 abr. 2017.

UNESCO. *Actas de la Conferencia General: 25a reunión*. París, 17 oct.-16 nov. 1989. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000846/084696S.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

WRIGHT, R. *Cosmos, self and history in Baniwa religion: for those unborn*. Austin: University of Texas Press, 1998.

WRIGHT, R. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: WRIGHT, R. (Ed.). *Transformando os deuses: vol. I: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 155-215.

WRIGHT, R. The wicked and the wise men: witches and prophets in the history of the Northwest Amazon. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. (Ed.). *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery in Amazonia*. Durham: Duke University Press, 2004a. p. 82-108.

WRIGHT, R. As tradições proféticas e cosmologias 'cristãs' entre os Baniwa. In: WRIGHT, R. (Ed.) *Transformando os deuses*: vol. II: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2004b. p. 377-402.

WRIGHT, R. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. São Paulo: ISA: Mercado de Letras, 2005.

WRIGHT, R. The art of being *crente*: the Baniwa protestant ethic and the spirit of sustainable development. *Identities*, n. 16, p. 202-226, 2009.

WRIGHT, R. *Mysteries of the jaguar shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln: Boards of Regents of the University of Nebraska, 2013.

WRIGHT, R.; HILL, J. History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory*, v. 33, n. 1, p. 31-54, 1986.

XAVIER, C. L. *Os Koripako do Alto Içana*: etnografia de um grupo indígena evangélico. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Recebido: 16/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/16/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

## **Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca**

**One beverage, many “visions”: sociological notes on the  
II World Ayahuasca Conference**

Glauber Loures Assis\*

\* Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil  
Em pós-doutoramento (bolsista Capes)  
glauberloris@hotmail.com

Jacqueline Alves Rodrigues\*\*

\*\* Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil  
Mestranda em Antropologia  
jacqueline.art@gmail.com

## Resumo

Procuramos, neste artigo, trazer alguns apontamentos sobre elementos que permeiam as redes neoxamânicas contemporâneas, tais como: trânsito e deslocamento de pessoas e artefatos, tradição e autenticidade, patrimônio, tecnologias xamânicas, peregrinação e turismo religioso, intercâmbio e alianças entre grupos diversos, bem como o estabelecimento de relações de “mercado”, disputas e conflitos inter-religiosos. Para tanto, elencamos como estudo de caso a II Conferência Mundial da Ayahuasca, que congregou um número sem precedentes de pessoas e grupos envolvidos com a temática da ayahuasca, como antropólogos, povos indígenas, ONGs e religiões. Pretendemos mostrar que as redes neoxamânicas contemporâneas também se constituem em meio a relações de poder, interesses conflitantes e uma multiplicidade de posicionamentos diferentes sobre cultura e religião, e que existe um verdadeiro campo ayahuasqueiro brasileiro e muitas visões distintas a respeito da ayahuasca, onde estão em jogo elementos como prestígio, legitimidade social, identidade e patrimônio.

**Palavras-chave:** ayahuasca; redes neoxamânicas; xamanismo; tradição.

## Abstract

In this article, we seek to bring some notes about elements that permeate contemporary neoshamanic networks, such as transit and displacement of people and artifacts, tradition and authenticity, patrimony, shamanic technologies, pilgrimage and religious tourism, interchange and alliances among diverse groups, as well as the establishment of disputes, conflicts and “market” relationships, and inter-religious conflicts. In order to do so, we observe as a case study the II World Ayahuasca Conference, which brought together an unprecedented number of people and groups involved in the theme of ayahuasca, such as anthropologists, indigenous peoples and religions. We intend to show that contemporary neoshamanic networks are also constituted through relations of power, conflicting interests and a multiplicity of different views on culture and religion, and that there actually is a Brazilian ayahuasca field and many different “visions” regarding ayahuasca, where elements such as prestige, social legitimacy, identity and patrimony are in dispute.

**Keywords:** ayahuasca; neoshamanic networks; shamanism; tradition.

Este artigo pretende discutir alguns aspectos das redes neoxamânicas contemporâneas, entendidas aqui, grosso modo, como a ampla circulação de pessoas, grupos e eventos que ministram e divulgam a ayahuasca e outras plantas ditas “sagradas” nos centros urbanos do Brasil e do exterior. Para tanto, focamos nossa atenção em aspectos tais como trânsito e circulação de indivíduos e artefatos, tradição e autenticidade, peregrinação e turismo religioso, intercâmbio e alianças entre grupos diversos, bem como o estabelecimento de relações de “mercado” e conflitos inter-religiosos, a partir de uma etnografia da II Conferência Mundial da Ayahuasca, realizada entre os dias 17 e 22 de outubro de 2016, em Rio Branco.

Pretendemos fazê-lo através de uma perspectiva da sociologia do conflito (Bourdieu, 1989; Weber, 1988), que não foque tão somente na descrição etnográfica ou se limite a avaliar pontos que contribuem para a coesão ou solidariedade grupal, mas privilegie o olhar também para disputas, rupturas e tensões. Com isso, pretendemos mostrar que as redes neoxamânicas contemporâneas também se constituem em meio a relações de poder, interesses conflitantes e uma multiplicidade de visões diferentes sobre cultura e religião, e que existe um verdadeiro campo ayahuasqueiro brasileiro (Assis, 2017), onde estão em jogo elementos como prestígio, legitimidade social, tecnologias xamânicas, identidade e patrimônio.<sup>1</sup>

## De alucinógeno a sacramento: apontamentos iniciais sobre a ayahuasca

A ayahuasca, nome genérico de origem quéchua, língua franca de parte da floresta amazônica, que em uma tradução mais literal significa “cipó de morto” (e também é traduzido mais livre e poeticamente como “vinho das almas”),

---

1 Como background etnográfico deste artigo, lançamos mão de um extenso trabalho de campo que abarcou a pesquisa in loco dos autores em igrejas do Santo Daime nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Acre e Amazonas, centros da União do Vegetal em Minas Gerais, Acre e Pernambuco, núcleos da Barquinha no Acre e rituais indígenas no estado acriano; entrevistas semiestruturadas com membros e lideranças dessas religiões e junto a representantes indígenas; entrevistas em profundidade com pesquisadores da temática da ayahuasca no Brasil; e a pesquisa etnográfica de ambos os autores na II Conferência Mundial da Ayahuasca e diversos outros eventos e seminários acadêmicos sobre o tema.

é a bebida psicoativa utilizada ritualmente por religiões, como o Santo Daime e a União do Vegetal; povos indígenas, como os Yawanawa e os Ashaninka; e toda uma gama de pessoas que vão de vegetalistas peruanos a neoxamãs que habitam as grandes metrópoles. Essa bebida, ou tecnologia xamânica, no sentido de ser um instrumento utilizado para fins místicos e religiosos, é designada de diferentes maneiras de acordo com a cultura que a utiliza. O nome que se tornou uma forma genérica e consagrada no meio acadêmico é ayahuasca, mas ela também é conhecida como *yagé* pelos Siona, *caapi* pelos Baniwa, *kamarãpi* entre os Ashaninka, *kamalãpi* junto aos Manchineri, *nixi pae* no meio kaxinawa, *uni* entre o povo yawanawa, “vegetal” ou “hoasca”, entre outras denominações. Seu uso e sua origem, entretanto, extrapolam esse cenário.

Em primeiro lugar, a ayahuasca não é encontrada in natura no meio ambiente, sendo antes uma bebida preparada a partir de plantas distintas. Em contextos diferentes, diversas plantas podem fazer parte da beberagem. Entretanto, sua fórmula mais conhecida é a cocção do cipó *Banisteriopsis caapi* em conjunto com a folha *Psychotria viridis*. Já o efeito psicoativo produzido pela ayahuasca decorre especialmente da substância dimetiltryptamina (DMT), presente nas folhas de *Psychotria viridis*. O êxtase produzido pela ingestão da bebida, entretanto, só ocorre pela associação da DMT com os alcaloides presentes no *Banisteriopsis caapi*, harmina, harmalina e tetrahidroharmina. Ou seja, os efeitos da ayahuasca só podem ser sentidos pelas pessoas por conta da união das duas plantas e seus componentes utilizados no preparo da bebida. Ou seja, o próprio efeito da ayahuasca tem um caráter “emergente” (Sawyer, 2005), sui generis, isto é: não pode ser avaliado totalmente a partir de seus componentes isolados, mas somente na simbiose e relação entre as plantas e sua interação com o corpo humano.<sup>2</sup>

Quanto aos efeitos propriamente ditos da ingestão da ayahuasca, estes podem incluir sensações de mal-estar físico, e produzir reações como vômitos e diarreias. Mas eles se dão sobretudo no nível da subjetividade humana, e podem variar bastante de acordo com o indivíduo e o contexto de utilização. Incluem sensações de euforia e bem-estar, alteração da percepção somática,

---

2 Para utilizar uma metáfora durkheimiana, a ayahuasca enquanto bebida é mais complexa do que a simples soma de suas partes individuais.

modificações na percepção visual com olhos abertos, acesso a lembranças e informações biográficas subconscientes, e ainda “visões” diversas com os olhos fechados. Os aspectos visionários, as “muitas visões da ayahuasca”, são, inclusive, aqueles mais lembrados e evocados por seus consumidores quando falam sobre a bebida. Ademais, tanto os efeitos físicos quanto subjetivos podem ser interpretados e vivenciados de maneiras distintas, de acordo com a pessoa que a consome e o *setting* onde é feito seu uso (Zinberg, 1984). O ato de vomitar pode ser interpretado desde “cura e limpeza espiritual” até simplesmente “passar mal”, enquanto que os efeitos na esfera subjetiva são entendidos como desde “revelações de cunho místico” até a simples “interação neuroquímica”.

Com relação à origem da bebida, há muita controvérsia. Os grupos religiosos que a utilizam vinculam seu uso a um passado mítico e longínquo, como o império inca; embora isso possa ser motivado por sentimentos genuínos de fé, é interessante notar que essa ligação a uma “tradição” e a um passado mais remoto cumpre uma importante função como ferramenta de legitimação da bebida e de quem a utiliza, já que o suposto uso tradicional vinculado a tempos imemoriais dá credibilidade frente à sociedade (Dawson, 2017). Como argumenta Beyer (2006), no sistema religioso contemporâneo a caracterização de um grupo como “tradição” cumpre um papel importante para sua legitimação social.

Além disso, essa conexão com raízes míticas e longínquas se torna um elemento distintivo na competição inter-religiosa e proeminência dentro do cenário globalizado da espiritualidade. Mesmo para além dos discursos nativos, contudo, a origem da ayahuasca permanece incerta, o que favorece a construção de narrativas míticas e contribui para dar uma aura de mistério para a bebida e para aqueles que dela fazem uso.

Já com relação à sua utilização, a ayahuasca, derivada da cocção de plantas retiradas da natureza, é consumida por diferentes povos para diferentes fins. Além disso, hoje, com a expansão da ayahuasca para os centros urbanos (Labate, 2004), há o surgimento de uma rede “neoayahuasqueira” e neoxamânica, onde a abrangência de significados e usos da bebida adquire caráter jamais visto, de modo que ela é consumida para fins terapêuticos, artísticos, religiosos e lúdicos das mais diferentes maneiras.

Assim, os usos da ayahuasca variam muito de contexto para contexto, e essa bebida só pode ser compreendida mais profundamente em seus efeitos

e desdobramentos nos seres humanos se inserida nesses grupos sociais e sistemas simbólicos específicos. Dentre os grupos consumidores de ayahuasca mais proeminentes no campo ayahuasqueiro, encontram-se as assim chamadas “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, a saber, Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha; diversas etnias indígenas da América do Sul; “vegetalistas” peruanos; “taitas” colombianos; dentre outros.

Nesse panorama, que também é marcado por tensões e disputas envolvendo múltiplos agentes que vão desde religiões institucionalizadas até o Estado e a política de drogas, uma ocasião sem precedentes para a observação desse campo e das diferentes visões que os grupos possuem sobre a bebida foi a II Conferência Mundial da Ayahuasca, que por essa razão funcionará como estudo de caso e objeto etnográfico de nosso artigo.

## A II Conferência Mundial da Ayahuasca

Entre os dias 17 e 22 de outubro de 2016, aconteceu no campus da Universidade Federal do Acre (Ufac), em Rio Branco, a II Conferência Mundial da Ayahuasca. Foi um dos espaços de maior pluralidade ayahuasqueira que se tem notícia até os dias de hoje e um dos recortes mais significativos da complexidade do universo da ayahuasca, do campo ayahuasqueiro,<sup>3</sup> e das redes xamânicas e neo-xamânicas contemporâneas da ayahuasca. Estiveram presentes representantes de diversas etnias indígenas, religiões ayahuasqueiras, xamãs, psiconautas,<sup>4</sup> terapeutas, sociólogos, antropólogos, cientistas de outras áreas do conhecimento, médicos, políticos, estudantes e uma multiplicidade de pessoas de várias línguas, povos e culturas de diversas partes do Brasil e do mundo.

Destinamos todo um artigo para tratar do assunto porque essa conferência de fato ilustra bem e de um modo mais amplo os dilemas, conflitos, alianças e jogos políticos envolvidos no campo ayahuasqueiro, que por sua vez dialoga

---

3 Nossa ideia de campo ayahuasqueiro tem como inspiração o conceito de campo de Pierre Bourdieu (1989), bem como alguns trabalhos sobre a temática da ayahuasca que já utilizam a expressão (p. ex. Assis, 2017).

4 Pessoas que utilizam substâncias psicoativas sob uma perspectiva secular, que pode incluir a busca por autoconhecimento, experiências lúdicas e recreativas, arte, dentre outras finalidades.

com diversas esferas e se desdobra em muitos outros subcampos, influenciando também as redes xamânicas contemporâneas que dialogam com a ayahuasca e outras plantas psicoativas.

A heterogeneidade da ayahuasca, sua inerente multidisciplinaridade, sua utilização e reclamação por parte de diversas culturas e visões de mundo diferentes (e por vezes divergentes) e a entrada de novos atores nas discussões políticas que a envolvem estiveram manifestas nessa conferência, que pode servir para mapear o campo ayahuasqueiro atual e analisar a posição de cada um de seus agentes em particular, bem como apontar para alguns dos possíveis desdobramentos do universo ayahuasqueiro e da própria bebida sagrada.

Ao contrário do que ocorre no campo religioso brasileiro de um modo geral, onde, apesar da existência de uma grande variedade de profissões de fé há uma hegemonia absoluta do cristianismo e suas diferentes ramificações – sobretudo católica e pentecostal, como mostram as últimas edições do Censo (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012) –, no campo ayahuasqueiro há um pluralismo “de fato” e cada vez maior, isto é, uma multiplicidade de agentes que possuem relevância no quadro geral, e uma dificuldade muito grande no estabelecimento de monopólio por parte de um ou outro grupo ou religião. Em um ambiente tão multifacetado, não é de se surpreender que já tenham ocorrido outras conferências internacionais.

Assim, desde o primeiro momento o nome “II Conferência Mundial da Ayahuasca” provocou algum debate e foi justificado pelos seus organizadores. Isso porque a própria cidade de Rio Branco outrora já fora sede de um “I Seminário Internacional da Ayahuasca”, e diversos outros eventos de caráter ecumênico/multicultural receberam nomes semelhantes nas últimas décadas, uma vez que essa ideia de um evento que represente a ayahuasca de forma “internacional” ou “mundial” é auferidora de legitimidade e status, algo também muito presente no circuito de religiosidade Nova Era e no neoxamanismo.

Divergências em torno do pioneirismo sobre os congressos internacionais da ayahuasca inclusive criaram animosidades entre seus organizadores. No caso da II Conferência Mundial da Ayahuasca, ou simplesmente II AyaConference, esta foi organizada pelo International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (ICEERS), ONG transnacional sediada na Espanha que coloca como seus objetivos: “1) integração da ayahuasca, da iboga e de outras plantas tradicionais como ferramentas terapêuticas na sociedade ocidental,

e 2) a preservação das culturas indígenas que utilizam estas espécies botânicas desde a antiguidade, seu habitat e recursos botânicos” (tradução nossa).<sup>5</sup>

O ICEERS já tinha sido responsável pela I Conferência Mundial da Ayahuasca, realizada na cidade de Ibiza, na Espanha. Embora tenha contado com expoentes importantes do universo ayahuasqueiro em nível internacional, especialmente da área acadêmica, relatos de campo nos deram conta de que esse evento, sediado em um conhecido balneário turístico europeu, teve dificuldades em ser visto como algo “representativo” do campo ayahuasqueiro e em estabelecer um diálogo aprofundado com os grupos nativos de um modo geral, bem como em se desvencilhar da ideia de um evento Nova Era. Resolver essa questão foi uma das razões pelas quais Rio Branco passou a ser considerada para hospedar a segunda conferência. De acordo com o pesquisador Juares Bonfim (2016), além de Rio Branco a cidade peruana de Cuzco também era cogitada para sediar o evento.

Cuzco é um dos principais destinos do turismo espiritual da América do Sul, e daria um caráter misterioso, “exótico”, “xamânico” e romantizado ao evento que certamente chamaria a atenção do público ocidental interessado na bebida sagrada. Cuzco, entretanto, não tem uma ligação histórica forte com grupos ayahuasqueiros, pelo menos não tanto quanto Rio Branco. Uma das “capitais mundiais da ayahuasca”, Rio Branco é berço de duas das religiões ayahuasqueiras, Santo Daime e Barquinha, e o estado do Acre abriga as terras de mais de uma dezena de povos indígenas que utilizam essa bebida como seu sacramento, além de ter um considerável número de centros da União do Vegetal, inclusive dissidências do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (Cebudv) (maior representante dessa religião), e das vertentes expansionistas do Santo Daime, como Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (Iceflu)<sup>6</sup> e Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado (Cefli).

A princípio, Rio Branco seria um cenário ideal para a realização de uma conferência desse tipo. Seria uma conquista imediata de legitimidade através do território (Rio Branco), *mutatis mutandis* semelhante a realizar

---

5 Cf. <http://www.iceers.org/> (acesso em 20/12/2017).

6 A Iceflu é responsável direta pela expansão internacional do Santo Daime, alcançando hoje cerca de 43 países em todos os continentes habitados e contando com aproximadamente 15.000 membros ao redor do globo.

uma conferência sobre o islã em uma das cidades sagradas dessa religião no mundo árabe, ou sobre o cristianismo primitivo em Jerusalém. Inclusive é exatamente isso que grupos evangélicos neopentecostais procuram fazer, obter legitimação perante seu público através de alguma ligação com a “Terra Santa”. Não à toa, a própria Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) mantém igrejas funcionando em Israel, a despeito do número muito reduzido de adeptos, pelo caráter estratégico desse lugar. À parte a “magia do território”, havia também um ganho real de proximidade e diálogo junto aos nativos ayahuasqueiros em relação à cidade de Ibiza, e conseguir estabelecer uma ponte com esses grupos seria um “carimbo” de legitimidade e representatividade “mundial” da conferência.

Uma primeira viagem exploratória do ICEERS a Rio Branco foi realizada, tendo à frente Juan Carlos de la Cal, daimista dirigente de um grupo ligado à Iceflu em Madri. Juan Carlos já tinha estado antes no Acre, além de conhecer o Céu do Mapiá, sede da Iceflu. De acordo com Bonfim (2016), houve reuniões e sondagens realizadas junto ao governo do Acre e assessores dos órgãos do estado, que deram sinal de apoio governamental à realização do evento em terras acrianas.

A partir dessa receptividade, um novo grupo do ICEERS visitou Rio Branco. Dessa visita resultou a escolha da terra de Chico Mendes como a sede do evento. Explicações oficiais da ONG espanhola se direcionaram especialmente no sentido de estabelecer um diálogo e ter uma maior representatividade de vozes nativas, especialmente junto aos povos indígenas consumidores da ayahuasca e aos “porta-vozes” dos mestres fundadores das religiões ayahuasqueiras. Esse diálogo, contudo, se revelou complexo e conflituoso, pelas próprias divergências e contradições internas dos grupos ayahuasqueiros acrianos, mas também pela suspeita desses atores em relação ao evento e reserva perante seus organizadores.

Para estabelecer uma ponte entre os estrangeiros do ICEERS e os brasileiros, e também para diminuir o gap entre os universos nativo, acadêmico e dos organizadores, a ONG espanhola elencou a antropóloga Beatriz Labate, uma das mais representativas e profícuas estudiosas sobre a ayahuasca em todo o mundo, que conhece muito bem o campo e tem um relacionamento – muitas vezes conflituoso – de vários anos com diversas tradições ayahuasqueiras, para compor o comitê científico do encontro.

As conversas e negociações do comitê científico junto às comunidades ayahuasqueiras no período que precedeu o evento foram tanto intensas quanto tensas. Afinal de contas, a pretensão do congresso era nada menos do que reunir em um mesmo espaço acadêmicos, indígenas e religiosos, o que contemplava um universo muito grande e variado de grupos e pessoas que por vezes tinham uma relação muito tensionada entre si, e representavam culturas, lógicas de pensamento, epistemologias e interesses diferentes e não raro divergentes.

O evento seria organizado a partir de diversas atividades ocorridas simultaneamente. Haveria a “mesa principal”, composta por convidados – dos quais boa parte obteria financiamento do ICEERS. Dentre estes, se incluíam representantes das religiões ayahuasqueiras, lideranças indígenas, políticos, xamãs, neoxamãs e pesquisadores de renome internacional, como o caso do etnobotânico Dennis McKenna. Também foi aberto um *call for papers*, cujos trabalhos passariam a contemplar a “mesa acadêmica”, apresentada paralelamente à mesa principal, e que contou com a apresentação de pesquisas de diversas áreas do conhecimento, como sociologia, antropologia, etnomusicologia e psicologia. Além disso, haveria um espaço destinado à exibição de documentários e filmes sobre a ayahuasca, chamado de “Ayafilm”. Embora louvada por uma boa parcela de ayahuasqueiros e entusiastas da bebida sagrada, a II AyaConference recebeu muitas críticas e questionamentos antes mesmo de sua realização. Uma reclamação geral era por conta do preço dos bilhetes.

A organização da conferência teria um custo de vários milhares de dólares, e para o evento se autofinanciar seria necessária a venda de ingressos como forma de arrecadação. Isso deu margem a questionamentos. Primeiramente, porque os próprios participantes do encontro – excetuando os convidados – teriam que pagar pela sua participação. Ademais, todos os espectadores precisariam adquirir a entrada, mesmo o evento sendo sediado em uma universidade pública, a Ufac. O preço do ingresso também foi motivo para insatisfações, pois girava em torno de 90 euros. Ademais, a pré-venda de bilhetes esteve abaixo do esperado, o que preocupou os organizadores e os fez cogitar possibilidades alternativas de popularização do evento, como convidar figuras conhecidas das redes neoxamânicas a fazerem uma participação especial, o que no fim acabou não se concretizando.

Na véspera do início da conferência, um dos autores deste artigo esteve no Alto Santo, sede da vertente não expansionista do Santo Daime, onde

presenciou diversas reclamações sobre a cobrança financeira para a participação no evento. A própria Madrinha Peregrina, dirigente do centro e viúva de seu fundador, Raimundo Irineu Serra, chegou a dizer que era contrária à entrada de seu grupo na conferência, pois “não ganharia nada com isso”; ao contrário, a seu ver os únicos que “ganhariam” alguma coisa seriam seus organizadores.

Após diversas conversas com alguns membros favoráveis à participação do Alto Santo, Peregrina acabou dando o seu aval para o envolvimento das pessoas de seu grupo, mas ela mesma se recusou a ir até a conferência ou apoiar publicamente a iniciativa. Esse posicionamento, longe de ser uma idiossincrasia de Peregrina Gomes Serra, parece espelhar uma opinião geral entre os ayahuasqueiros da região, especialmente os indígenas: os nativos seriam os “verdadeiros” hospedeiros, guardiões e representantes das discussões sobre a ayahuasca. Assim, não faria sentido pagar para participar de uma conferência sobre o assunto. Ainda mais uma conferência realizada por europeus.

Por parte dos indígenas, houve diversas reclamações sobre a suposta sub-representatividade deles no evento, e a falta de financiamento adequado para participar do mesmo. De lado dos organizadores, o ICEERS adotou uma política de distribuição de convites para alguns dos grupos ayahuasqueiros mais representativos de Rio Branco, e acordou um financiamento para a participação de alguns povos indígenas. Isso também deu margem para discussões, pois alguns representantes das religiões não gostaram da ideia de uma ajuda financeira concreta – e, segundo eles, “grande” – ser destinada aos indígenas, enquanto a eles por sua vez sobriariam alguns “poucos convites”.

Já do lado dos indígenas, o financiamento era considerado por alguns como insuficiente, e o tratamento dado a eles como “desrespeitoso”. O ICEERS procurava adotar uma postura diplomática, tentando sempre minimizar as insatisfações, sem deixar, por outro lado, de aproveitar retoricamente os símbolos nativos para a promoção do seu evento. A principal imagem de divulgação da conferência, por exemplo, era a foto de um indígena, com os dizeres em inglês: “II World Ayahuasca Conference, Rio Branco, Brazil”, o que já demonstrava a pretensão universalista e a busca por “autenticidade” e pela autorrepresentação como “coisa nativa” por parte de seus organizadores.

Em suma, havia uma grande desconfiança dos nativos em relação ao ICEERS. Para usar a linguagem de Strathern (1987), eles “suspeitavam que estavam sendo explorados”, isto é, que os espanhóis ganhariam prestígio às suas custas,

e possivelmente também dólares, e queriam se apropriar daquilo que lhes pertence. Essa suspeita se intensificava na medida em que a própria identidade do ICEERS era ambígua e amorfa. Por um lado, cumpria a função de mediadora entre os atores e de organizadora da conferência; eram “acadêmicos”. Por outro, também era composta por ayahuasqueiros e parte interessada na questão da bebida e sua patrimonialização, como veremos adiante; ou seja, também eram agentes políticos, “autores” (Strathern, 1987). Além disso, o nome do evento e toda a simbologia de sua divulgação evocava a ideia de uma “representatividade” internacional.

Dentro dessa postura universalista do ICEERS, havia uma tentativa de inclusão de diferentes grupos, alguns muito divergentes entre si, na realização da cerimônia. As disputas e animosidades entre esses atores tornava a tarefa de construir o cronograma do evento algo bastante complexo. Diversos grupos reclamavam por uma maior representatividade na Conferência, e por vezes uns não aceitavam dividir o espaço com outros. A União do Vegetal, por exemplo, depois de já ter negociado seu aceite ao convite, ameaçou voltar atrás e não participar do congresso. Por sua vez, as autoproclamadas “comunidades tradicionais” – Alto Santo, Cebudv e Casa de Jesus Fonte de Luz (vertente ortodoxa da Barquinha) – advogavam um espaço exclusivo destinado às “religiões”, circunscrito a esses três expoentes ayahuasqueiros, excluindo assim outros grupos que também se assumiam enquanto religiões e seguidores legítimos dos mesmos mestres fundadores das três denominações em questão, como é o caso, especialmente, da Iceflu, vertente expansionista do Santo Daime.

Uma outra problemática adicional se deu por conta da natureza do evento. Afinal de contas, era um evento acadêmico ou neoxamânico e Nova Era? Isto é, seria restrito a apresentações e discussões no formato de palestras e discussões intelectuais, ou caberia também a organização de workshops, rituais de ayahuasca, pajelança indígena, comércio de artesanato e produtos relacionados à ayahuasca, terapias alternativas, etc.? A princípio, a organização do evento parecia querer restringir ao máximo a conferência a um formato acadêmico. Isso ecoava também certo posicionamento das religiões tradicionalistas, contrárias a “misturar” as esferas espiritual/religiosa e acadêmica.

Já do lado dos indígenas, essa separação não parecia fazer o menor sentido. Além de simplesmente “falar ao microfone” e “adornar o ambiente”,

os indígenas também queriam apresentar sua arte, sua cultura, sua religiosidade, seu povo. Esse entendimento também era compartilhado pelos representantes Nova Era do campo ayahuasqueiro e por grande parcela do público que estaria presente na conferência. A postura do ICEERS, a partir disso, passou a ser a de liberar uma feira de artesanatos no local do evento, e não se envolver com qualquer tipo de atividade para-acadêmica, mas também não se opor à divulgação ou realização de nenhum tipo de cerimônia ou evento paralelo por parte dos participantes da conferência.

Todas essas questões já deixavam claro, desde antes do início do congresso, algumas das suas características marcantes: os lobbies políticos de cada grupo, as divergências sobre o formato e a natureza da conferência, as disputas e necessidades em torno de financiamento, e os embates dos grupos ayahuasqueiros entre si e destes com o ICEERS. Em suma, a pluralidade e complexidade do campo ayahuasqueiro e das redes neoxamânicas da ayahuasca concentradas e reveladas em um evento.

Depois de muita negociação nos bastidores, a conferência trouxe uma programação rica e diversificada que, apesar das críticas e insatisfações, de fato apresentou um lócus dos mais representativos da história em termos de seus participantes. Participaram de alguma forma do evento: cientistas de renome internacional, como o já citado etnobotânico Dennis McKenna (irmão do “guru” psicodélico Terrence McKenna); terapeutas conhecidos no cenário ayahuasqueiro mundial, como Jacques Mabit; políticos, como o prefeito de Rio Branco, Marcus Alexandre, e o senador Jorge Viana (PT-AC); religiões ayahuasqueiras – especialmente Alto Santo (Santo Daime), Casa de Jesus Fonte de Luz (Barquinha) e Cebudv; antropólogos historicamente importantes sobre a temática da ayahuasca, como Beatriz Labate, Clodomir Monteiro, Edward MacRae e Sandra Goulart; psiquiatras, como Luís Fernando Tófoli; xamãs e vegetalistas amazônicos, como Carlos Llenera Chaves; além de representantes de 17 povos indígenas amazônicos; dentre outros.

Uma das ausências mais sentidas certamente foi a da Iceflu, que acabou não enviando representante oficial de sua diretoria, apesar de ter sido sondada pela organização da conferência. Segundo o tesoureiro da Iceflu (comunicação pessoal, 2016), uma razão fundamental da não participação teria sido o caráter discriminatório do evento em relação à instituição. Isso porque, devido aos arranjos políticos e o lobby dos grupos “tradicionalistas”, a Iceflu não seria

incluída na mesa das religiões, mas na mesa dos “eccléticos”. Foi essa a saída que o ICEERS tinha arranjado para contornar a disputa no campo das religiões ayahuasqueiras. Segundo alguns relatos de campo, o Padrinho Alfredo, líder máximo dessa vertente do Santo Daime, até chegou a cogitar sua presença, mas foi aconselhado por assessores e pessoas próximas a não participar, pois o evento representaria uma exposição desnecessária perante diversos de seus principais antagonistas, como o Alto Santo e Cebudv.

Além disso, o porta-voz natural da Iceflu em eventos desse tipo, Alex Polari, se encontrava viajando ao exterior e não poderia comparecer. Os maiores temores por parte dos representantes dessa denominação religiosa diziam respeito a dois pontos: a) a utilização ritual de *Cannabis sativa* no âmbito desse grupo, sob o nome de “Santa Maria” (MacRae, 2005), encarada pelos tradicionalistas como uso ilegítimo de drogas e perversão da tradição; b) o processo diaspórico da Iceflu, traduzido por seus opositores como “comercialização” do Santo Daime. Enfim, o julgamento da direção da Iceflu era que a correlação de forças entre seus simpatizantes e o Alto Santo, Cebudv e Casa de Jesus Fonte de Luz estava desequilibrada em benefício dos últimos, que tinham a seu favor, dentre outros elementos, boas relações e alianças políticas na cidade e no estado do Acre.

Alto Santo e Casa de Jesus Fonte de Luz, inclusive, eram sediados e nascidos em Rio Branco. A ausência de representantes oficiais da Iceflu foi uma grande frustração por parte de boa parte do público. Algumas pessoas inclusive esperavam que o clímax da conferência pudesse ser o encontro “frente a frente” de representantes da Iceflu e dos grupos tradicionalistas.

Ao que tudo indica, porém, a radiografia do evento feita pela Iceflu subestimou sua própria força e a complexidade da conferência. Isso porque ali havia dezenas de membros e “simpatizantes” dessa denominação religiosa, não só como espectadores mas também como palestrantes, especialmente na “mesa acadêmica”, além de diversos dirigentes de igrejas ligadas ao grupo, entre outros. O fator principal não avaliado pelos representantes do Céu do Mapiá, contudo, foram os povos indígenas, que representaram um contraponto muito forte em relação aos assim chamados grupos tradicionalistas. Uma possível aliança política de algumas etnias indígenas com a Iceflu, com a qual diversos representantes indígenas presentes no evento têm algum tipo de relação, poderia representar uma verdadeira ameaça ao poderio dos grupos tradicionalistas sobre os caminhos tomados pela conferência.

Do lado das religiões tradicionalistas, críticas veladas foram endereçadas à Iceflu, com acusações diversas de “uso de drogas” e “comércio de daime” feitas por representantes dos grupos tradicionalistas, especialmente nas falas de membros do Alto Santo. Em relação a esses posicionamentos, eles encontraram alguma resistência por parte da plateia, que fez intervenções questionando, por exemplo, a “perseguição à *Cannabis*”, inclusive uma curiosa intervenção de um daimista presente na plateia que deu um “viva a ganjal” e fez questão de cantar um “ponto de preto velho” para saudar a diversidade religiosa e o uso de Santa Maria, e outras intervenções ao longo do evento.

## **Início da conferência, protagonismo indígena e explosão de conflitos**

Voltando à organização do evento, este contou com tradução simultânea de suas mesas principais para inglês, português e espanhol. As mesas de caráter científico e acadêmico foram compostas pelo ICEERS, enquanto as mesas indígenas e as mesas das “religiões” tiveram sua composição a cargo de seus próprios representantes. Isto é, foram os próprios grupos nativos que escolheram os participantes dessas discussões. As mesas indígenas e “das religiões” representaram, por certo, alguns dos pontos altos do evento, e dialogaram bastante entre si. A bem da verdade, o fiel da balança de toda a conferência talvez tenha sido a participação dos indígenas, que historicamente tiveram um papel muito pequeno nas discussões acadêmicas sobre a ayahuasca e foram pouquíssimo representados nos debates sobre legalização, expansão e patrimonialização da bebida sagrada (Assis, 2017; Labate; Coutinho, 2014).

Interessante notar que, justamente no evento acadêmico/social sobre ayahuasca da civilização ocidental com a maior representação indígena da história, houve uma das maiores, mais firmes e mais amplas manifestações de protesto dos indígenas em torno da abordagem da ayahuasca. Os conflitos aí envolvidos possuem diversas razões, desde questões sociais mais amplas até contingências e fatos ocorridos na própria conferência.

Historicamente, os indígenas sempre foram evocados retoricamente nas narrativas de religiões ayahuasqueiras, neoayahuasqueiros e neoxamãs para legitimar as práticas desses grupos. Todos eles, de uma forma ou outra,

procuravam ligar sua prática religiosa a “tradições imemoriais” da ayahuasca, se apresentando de alguma maneira como continuadores da religiosidade ancestral ameríndia. Houve, com isso, por parte desses grupos, uma folclorização do indígena e sua relação com a bebida, isto é, seu tratamento como parte de um imaginário cultural mítico, e não como um agente real, com suas próprias demandas, presente na sociedade contemporânea. Acontece que há diversos povos indígenas que ainda hoje fazem uso da ayahuasca e têm se tornado conhecidos de um público mais amplo. Nos últimos anos, vem ocorrendo uma inserção cada vez maior de indígenas no circuito ayahuasqueiro e nas redes neoxamânicas das grandes cidades brasileiras e do exterior.

Esse movimento já foi observado por trabalhos como os de Labate e Coutinho (2014) e Rose (2010). Envolve muitos elementos, não só um “empoderamento” e maior protagonismo indígena no cenário ayahuasqueiro Nova Era e neoxamânico, mas também possíveis relações de exploração da religiosidade indígena por parte de ocidentais, e de todo modo uma intensa rede de relações entre indígenas e brancos, que passa inevitavelmente pelo intermédio de “facilitadores” e “atravessadores” não indígenas, que oferecem workshops e cerimônias com lideranças indígenas para o público urbano e algumas vezes influenciam bastante na inserção dos indígenas nas redes de religiosidade Nova Era.

Essa busca por autenticidade indígena no cenário contemporâneo faz com que muitas vezes indígenas jovens e não iniciados sejam recrutados pelos “empreendedores” religiosos da ayahuasca, que os apresentam como “grandes xamãs”. Algumas vezes os indígenas que saem das aldeias para realizar “cerimônias” nesses modelos são altamente criticados e desacreditados enquanto xamãs dentro de seu próprio povo.

Um pouco da complexidade da emergência indígena no universo ayahuasqueiro foi ilustrada na presença de diversas etnias na conferência. Alguns dias antes da realização do evento, foi divulgado um cronograma de cerimônias indígenas com ayahuasca a serem realizadas durante a noite em todos os dias da semana. Cada dia seria destinado a uma etnia, e a última cerimônia integraria todas as etnias envolvidas com a organização desses rituais. Esse movimento era construído pelos indígenas em parceria com ONGs e pessoas do Sudeste que “empresariam” a realização dessas cerimônias pelo Brasil e pelo mundo. Tais cerimônias teriam um custo financeiro variado. Tomar parte

em rodas de rapé teria um custo aproximado de R\$ 60,00, enquanto a participação nos rituais de ayahuasca chegaria a R\$ 200,00 por sessão.

Essa questão financeira era ambígua, na medida em que no primeiro dia da conferência alguns representantes indígenas transpareciam em suas falas ideias de tradição, pureza, sacralidade e legitimidade que não tocavam na dimensão monetária da ayahuasca. Tanto é que um dos momentos mais significativos do primeiro dia de discussões foi quando um rapaz, em sua intervenção, perguntou a um representante indígena sobre o preço para participar das cerimônias. Em seu raciocínio, não questionava exatamente o direito dos indígenas de cobrarem pelos rituais, mas clamava pela possibilidade de participação daqueles que, “como ele”, não pudessem pagar. Houve um silêncio no auditório e nenhum indígena respondeu claramente à questão.

Tudo isso entrou em choque com o posicionamento de Alto Santo, Cebudv e Casa de Jesus Fonte de Luz, fortemente contrárias a qualquer tipo de “comercialização” da bebida, um discurso construído ao longo dos anos especialmente por conta de sua *identidade contrastiva* (Cardoso de Oliveira, 1976) em relação à Iceflu e seu movimento de expansão e “alianças” religiosas diversas. Acontece que os povos indígenas não operam nos mesmos parâmetros da Iceflu, nem são percebidos da mesma maneira pelo público. Assim, a mesma lógica de comercialização aplicada nas acusações contra a Iceflu não tem o mesmo efeito e a mesma recepção quando direcionada aos indígenas. Foi essa discrepância que caracterizou um dos momentos fundamentais da conferência, a fala de Cosmo Lima de Souza, representante do Alto Santo e procurador de Justiça do estado do Acre.

Originalmente escalado para falar sobre como Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, conquistou legitimidade para seu grupo através dos tempos, Cosmo sustentou que haveria uma “legitimidade inerente” ao Alto Santo e demais religiões tradicionalistas. Segundo ele, quem traz a ilegitimidade e o questionamento acerca das práticas religiosas ayahuasqueiras são os grupos “desviantes” e as práticas que denigrem essa “legitimidade natural” que a ayahuasca teria. Esse argumento inicial serviu de gancho para que Cosmo direcionasse a maior parte de sua fala a tecer duras críticas à utilização de outras substâncias juntamente com a ayahuasca e à “comercialização” da bebida. Muito contundente em suas declarações, disse ainda que não haveria a menor possibilidade da construção de um documento em conjunto

pelos participantes da conferência, uma proposta inicial do ICEERS, caso continuasse a ocorrer a mercantilização da ayahuasca durante o evento.

Com essa fala, ele se referia às já citadas cerimônias indígenas, que estavam sendo informalmente divulgadas por alguns de seus porta-vozes não indígenas entre o público da conferência. Cosmo ainda foi além, cobrando publicamente um posicionamento do ICEERS em relação a esses rituais e também dos porta-vozes indígenas, chegando a citar publicamente Benki Piyãko, liderança ashaninka, e pedindo explicações públicas sobre essa questão, com o argumento de que isso não combinava com a sacralidade da ayahuasca. Esse foi um grande momento de inflexão da II AyaConference, que desvelou e tornou públicos os conflitos e disputas políticas que até então aconteciam nos bastidores.

Óscar Parés, um dos organizadores do evento, tomou a palavra e fez uma nota de esclarecimento, segundo a qual o ICEERS não estava envolvido na realização de nenhuma cerimônia religiosa, nem tampouco era contra ou poderia proibir a livre articulação dos grupos ayahuasqueiros em relação à organização de rituais. Benki também falou, evocando a ancestralidade do uso indígena da ayahuasca, sem polemizar nem expor um posicionamento mais categórico sobre a questão. Coube ao público o maior contraponto à fala de Cosmo. Uma das pessoas que pediram a palavra, em discurso apaixonado, sustentava que “tudo” havia sido tirado dos indígenas, e agora que existe algo de sua cultura que é valorizado pelos ocidentais, a ayahuasca, “como os brancos podem ousar querer tirar deles o direito de usufruir das possibilidades que se abrem com isso?”

Esse ponto escancarou os conflitos e divergências de ideias até então mantidos sob um véu de diplomacia, e também produziu resultados práticos. Um deles foi uma maior flexibilização das cerimônias indígenas com ayahuasca realizadas em Rio Branco durante o evento. Os preços passaram a ter uma margem maior de negociação, e caíram consideravelmente. Em relação à percepção do público, as posições também passaram a ser mais marcadas. Adeptos do Alto Santo e das religiões tradicionalistas louvavam a fala de Cosmo como a “melhor” até aquele momento, enquanto indigenistas – pessoas atuantes na política de integração e proteção das populações indígenas – passavam a recusar sua opinião crítica ao evento.

Dali por diante, se tornou possível identificar com clareza as preferências do público dentro desse campo ayahuasqueiro. Antes semelhante a uma massa amorfa, doravante o público passava a se assemelhar a uma “torcida de futebol”,

que aplaudia e se entusiasmava com o porta-voz de seus interesses mais imediatos, e se contrariava com posicionamentos, narrativas e valores contrários aos de seus representantes. Essa configuração, longe de ser um aspecto negativo da conferência, foi reveladora da pluralidade ayahuasqueira e ajudou a politizar a discussão. Essa forte polarização do debate, aliás, foi uma característica emergente (Sawyer, 2005) da conferência que certamente extrapolou as ideias iniciais de seus organizadores.

Reunir em um mesmo local tantos grupos diferentes e muitas vezes detentores de posicionamentos opostos, com variadas culturas e epistemologias, teve como um de seus efeitos mais pronunciados, além de uma real diversidade, a politização, que deu a tônica em vários momentos, desde o início. Já a primeira mesa indígena, de apresentação de seus representantes, foi composta por mais de uma dezena de pessoas. Recordemos que foram os próprios indígenas os responsáveis pela composição dessa mesa. Ali já começaram as queixas por conta do espaço exíguo e do tempo insuficiente para sua participação. Esse posicionamento era ecoado por indigenistas, e contraposto pelos entusiastas da conferência, por exemplo, da seguinte maneira: “Se eles quisessem mais tempo, deveriam compor a mesa com três ou quatro pessoas, como todas as outras mesas, e não com mais de uma dezena! Ademais, temos que respeitar os horários das outras mesas; é impossível postergar indefinidamente uma discussão.”

Já nessa primeira roda de discussões, conflitos internos aos próprios indígenas também apareceram. As duas mulheres que compuseram a mesa foram as últimas a falar, queixando-se disso se expressando publicamente com palavras como “até que enfim!”. A questão de gênero no mundo indígena da ayahuasca é catalisada especialmente na figura de Putanny e Hushahu Yawanawa, duas irmãs que se tornaram as primeiras “pajés da ayahuasca” de que temos notícia entre os indígenas do Acre.

Historicamente, a ayahuasca é um privilégio masculino nas aldeias, especialmente em relação às posições de direção das cerimônias. Essas duas mulheres representaram uma verdadeira quebra de paradigma, ao se tornarem pajés reconhecidas por suas etnias como tais, o que aconteceu em 2006, não sem diversas manifestações de oposição. Elas contam como passaram por intensas provas antes dessa conquista, tendo que ir além daquilo que os homens pediam a elas em sua iniciação, para “provar” sua força. Foi assim que ambas

conseguiram esse direito através do pajé Tata, uma das maiores e mais antigas lideranças yawanawa, falecido no final de 2016 com mais de 100 anos de idade.

O caso de Putanny e Hushahu inclusive ativou um movimento mais amplo, onde outras mulheres de outras etnias também passaram a ministrar a ayahuasca e ter acesso aos conhecimentos sobre a bebida outrora de caráter exclusivamente masculino. Esse foi o caso entre os Ashaninka e os Katukina, por exemplo. Dentre as cerimônias indígenas realizadas em Rio Branco durante a conferência, houve uma liderada por essas duas mulheres. Apesar dessa transformação em direção a uma maior agência feminina na questão da ayahuasca, a participação das mulheres nas cerimônias ainda gera muita controvérsia no meio indígena. Vários veteranos e anciãos, por exemplo, consideram essa “inovação” ilegítima, configurando um campo de lutas sobre o papel das mulheres no universo ayahuasqueiro indígena que merece ser observado. Trabalhos sobre a questão da mulher indígena em relação à ayahuasca ainda são muito escassos, e uma das áreas mais interessantes de pesquisa, pois representa mudanças significativas na questão de gênero no interior desse universo.

Como dissemos, depois do posicionamento de Cosmo Lima de Souza, houve uma polarização mais escancarada. De um lado, as religiões ayahuasqueiras tradicionalistas, muito influentes em Rio Branco, e todo o séquito de seus seguidores; de outro lado, as etnias indígenas e vários de seus simpatizantes, dentre os quais muitos adeptos da Iceflu. Em meio a esse conflito, acadêmicos se tornaram “simples acadêmicos”, isto é, em boa medida deixaram o palco principal e o protagonismo da conferência, e o ICEERS passou a ser visto cada vez mais como uma “entidade estrangeira”, o que, se não deixa de ser verdade, por outro lado motivou críticas mordazes por parte de uma parcela do público.

Um posicionamento ilustrativo da difícil posição do ICEERS foi o comentário do historiador Marcos Vinícius, registrado em um blog indigenista (cf. Maia, 2016): “Quinhentos e dezesseis anos depois estamos nós aqui reunidos com Igrejas, Europeus (em sua maioria espanhóis), e índios!” Essa imagem, que remonta ao início da violenta colonização brasileira por europeus, foi usada pelos críticos da conferência. Alguns consideravam o evento uma forma de “neocolonialismo”, “etnocentrismo”, “imposição cultural”, chamando-o inclusive de “evento mundial de coisa nenhuma” e de “perigosa e falsa iniciativa

‘científica’ pelos seus críticos mais ferozes, em artigos presentes em blogs que se espalharam pela internet.

A diferença nas “epistemologias” dos presentes talvez tenha sido um dos pontos que determinaram as diversas críticas em relação ao formato e tempo das palestras. Por parte das religiões e dos indígenas, muitas vezes foi demonstrada uma insatisfação em relação ao caráter “academicista” do evento. Um representante da Casa de Jesus Fonte de Luz, após estourar seu tempo de fala de 20 minutos, se queixou publicamente de “boicote” às religiões e censura, solicitando que os grupos nativos pudessem falar “livremente”, pelo tempo que achassem conveniente. Como o cronograma de atividades era muito intenso e dinâmico, as mesas precisavam encerrar suas discussões no horário definido, para que as atividades seguintes pudessem acontecer. Por conta disso, o espaço aberto para intervenções do público após as palestras foi pequeno, o que motivou severas críticas por parte de alguns palestrantes, que acusavam o ICEERS de querer “silenciar” e cercear as pessoas.

Houve problemas em relação a isso, pois mais de um membro da plateia se revoltou ao ter sua intervenção cortada pelos organizadores por conta do tempo. Dentre esses, havia uma suspeita de “complô” da organização do evento contra os nativos. Indígenas também foram críticos constantes do formato da conferência por razões semelhantes. Seus defensores acusavam a organização de “arrogância intelectual” e “elitismo”. Do lado do ICEERS, não havia muito o que fazer, a não ser seguir com a programação, arrefecendo os ânimos o máximo possível. Mais do que implicações de cunho pessoal, talvez esses conflitos demonstrem epistemologias e interpretações de mundo diferentes.

Para o ICEERS, a conferência era sobretudo “científica”, e os nativos eram participantes e convidados, mas não os condutores principais. Para religiões e indígenas, ser “enquadrado” no formato proposto pela organização era ter seu protagonismo e relevância usurpados por uma instituição estrangeira. No caso das religiões, poderia representar uma “afronta”, como demonstrado pela fala da representação da Casa de Jesus Fonte de Luz. Para os indígenas, ficava a impressão de que mais uma vez os ocidentais pretendiam tratá-los como inferiores e sem consideração. O fato é que, como vimos, a posição do ICEERS era indefinida, o que motivava essa multiplicidade de visões a seu respeito.

## **A reunião sobre a patrimonialização e dificuldades no posicionamento coletivo das entidades ayahuasqueiras**

A maior mostra dessa discrepância de pensamentos talvez tenha sido a reunião sobre patrimonialização da ayahuasca, que aconteceu a portas fechadas somente para convidados durante o evento. A ideia de patrimonialização da bebida foi evocada no Brasil especialmente a partir das religiões ayahuasqueiras, como forma de “proteção” do uso religioso da ayahuasca e de uma mudança de esferas no tratamento dado pelo Estado à questão, isto é, no intuito de a ayahuasca ser vista como algo da esfera da cultura, e não da justiça. Tratava-se de pleitear junto ao governo o reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural do Brasil, em moldes semelhantes ao que houve no Peru, onde a patrimonialização cultural da ayahuasca já é uma realidade (Goulart; Labate, 2016).

Ocorre que, no caso brasileiro, essa demanda deixou de lado em um primeiro momento importantes atores do campo ayahuasqueiro, especialmente a Iceflu e os povos indígenas. Com o avançar das discussões, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) passou a incluir esses grupos no processo de patrimonialização, e isso aprofundou e complexificou muito a discussão, uma vez que novos interesses e visões sobre o tema emergiram. No âmbito internacional, ONGs como o ICEERS também passaram a se preocupar com o movimento de patrimonialização da ayahuasca em seus próprios termos, qual seja, a ideia de a bebida ser considerada um patrimônio imaterial da humanidade.

Essa multiplicidade de visões e interesses por vezes divergentes tornou a reunião sobre a patrimonialização um dos momentos cruciais da conferência. Segundo o relato de alguns dos participantes, houve um conflito aberto de posicionamentos na ocasião. Antropólogos versus indígenas, indígenas versus igrejas, igrejas versus antropólogos, igrejas versus igrejas, todos versus ICEERS, enfim, foram várias as combinações possíveis de contendidas que se materializaram na ocasião. Houve indígenas que desafiaram os demais presentes a “curar” com a ayahuasca, segundo uma concepção de que são os povos originários os únicos e “verdadeiros” detentores do saber ayahuasqueiro. Em resposta, um antropólogo-ayahuasqueiro fez um discurso apaixonado reivindicando a sua própria legitimidade enquanto alguém que de alguma forma também

representaria a bebida. Pelo lado das religiões, o posicionamento continuava batendo na mesma tecla: contrário a qualquer tipo de comercialização e “mistura” de outras substâncias ao ritual da ayahuasca e em direção a um “legalismo” ayahuasqueiro. Já do lado do ICEERS, havia o pleito do reconhecimento da ayahuasca como patrimônio da humanidade.

Essas discussões levantam as seguintes e importantes questões: de quem é a ayahuasca, e quem pode decidir sobre sua utilização? Uma provocação interessante foi feita em uma das falas acadêmicas da conferência, segundo a qual a “ayahuasca é muito importante para ser deixada na mão dos psiquiatras”. Nesse caso, ela deveria ser colocada nas mãos de quem? Esse quadro que esboçamos serve para mostrar em alguma medida que tipo de conflito e interesse político está envolvido na questão da patrimonialização.

Trata-se, em última instância, de definir quem são os agentes legítimos para se pronunciar sobre a bebida. Em comum, ayahuasqueiros presentes na reunião de modo geral concordam que o uso ayahuasca é um assunto que deve ser tratado especialmente no âmbito da cultura. Mas as visões sobre isso são muito distintas. O título de uma matéria escrita por um representante do ICEERS no blog oficial da conferência (Bousso, 2016) espelha bem o posicionamento dessa instituição. O texto é intitulado “El poder está en la ayahuasca... no en quien la da” (“O poder está na ayahuasca, não em quem a dá”). Em outros termos, pode-se apreender daí que a ayahuasca poderia ser tratada de modo dissociado dos contextos onde é utilizada, o que fortalece a tese de que é um patrimônio não territorializável e que não pertence a nenhum grupo, ou seja, não tem caráter étnico, se constituindo assim como um “patrimônio da humanidade”.

De fato, essa era uma das maiores bandeiras históricas do ICEERS, que remonta ao ano de 2011. Nesse período, o International Narcotic Control Board (INCB), das Nações Unidas, publicou um relatório anual fazendo menção à ayahuasca e sustentando um posicionamento que sinalizava o apoio para algumas políticas proibicionistas. Em contraposição a esse posicionamento é que começa a haver a articulação do ICEERS em favor do reconhecimento da ayahuasca e suas práticas como patrimônio imaterial da humanidade.

A reunião sobre patrimonialização ocorrida na conferência foi uma ideia do ICEERS na direção desses seus planos de nível internacional, isto é, debater estratégias para dar andamento ao processo de reconhecimento da ayahuasca e práticas associadas como patrimônio da humanidade. Para tanto, a reunião

foi organizada a partir de pelo menos seis meses de negociações, e contou com mais de 20 convidados, dentre antropólogos, especialistas na discussão de patrimônio, tradutores e representantes dos diversos grupos ayahuasqueiros presentes no evento. Uma das premissas do ICEERS é que a ayahuasca está na direção de se tornar algo *mainstream* na sociedade ocidental, cada vez mais inserida nos círculos de religiosidade alternativa e neoxamânicos, e atraindo cada vez mais pessoas em busca do “novo” e do “misterioso”, inclusive celebridades de Hollywood e empreendedores do Silicon Valley.

Nesse ambiente expansionista, há também muitos casos complicados e graves relacionados ao turismo religioso, como o abuso de mulheres, a falta de segurança e credibilidade de algumas cerimônias, etc. Nesse sentido, ONGs como o ICEERS argumentam que é mais importante do que nunca criar mecanismos de salvaguardar e regular o uso da ayahuasca no mundo globalizado, como é o caso da patrimonialização.

Acontece que o posicionamento universalista do ICEERS não obteve a adesão imaginada junto aos grupos ayahuasqueiros. Para estes, a ayahuasca não era algo dissociado dos contextos culturais e sociais de seu uso. Aliás, para muitos deles nem sequer fazia sentido falar em “ayahuasca” como se fosse uma única bebida, genérica. Foi assim que alguns indígenas se expressaram em suas falas durante o evento. As etnias que mais ou menos diretamente participaram da conferência foram as seguintes: yawanawa, shanenawa, jaminawa, huni kuĩ, apurinã, manchinery, katukina, nukini, puyanawa, ashaninka, madja, jamamadi, nawa, shawãdawa, apolima-arara, jaminawa-arara e kuntanawa, que correspondem a três troncos linguísticos distintos: pano, aruak e arawa. Há diversos nomes diferentes entre si pelos quais esses povos compreendem a bebida sagrada genericamente chamada de ayahuasca pela comunidade científica, como *uni*, para os Yawanawa, *nixi pae*, para os Huni Kuĩ, ou *kamarãpi*, para os Ashaninka.

Para muitos desses povos indígenas, o que eles tomam não é a mesma coisa que se convencionou chamar de ayahuasca. Em um relato de campo colhido durante a conferência, um pajé ayahuasqueiro afirmava: “Eu não sei o que é ayahuasca.” Isso porque, para ele, a bebida que seu povo comungava era outra, *nixi pae*. Isso revela como os contextos culturais determinam fortemente a ideia que se tem sobre o chá. Bebida e cultura não poderiam ser vistas de forma isolada.

Sendo assim, não seria somente a partir dos princípios ativos em comum que se poderia classificar a planta sagrada; igualmente importante seriam o ambiente e a forma pela qual ela é utilizada. Isso significa dotar a ayahuasca de um caráter étnico, algo que de certa forma era compartilhado pelas religiões ayahuasqueiras tradicionalistas, com a diferença de que neste último caso havia a tendência à construção de uma narrativa monopolista e exclusivista sobre o consumo do daime/vegetal/ayahuasca, e um desejo de classificação entre usos sagrados e profanos e legítimos e ilegítimos que de certa forma passava ao largo dos questionamentos indígenas, mais ligados ao reconhecimento de sua cultura e seu povo e menos à proibição-restrição do uso em relação aos outros.

Esse caráter étnico do qual a bebida era dotada dificultou a união em torno da proposta do ICEERS sobre patrimonialização em âmbito internacional. As diferenças de posicionamentos entre religiões, indígenas e antropólogos/cientistas também inviabilizou a confluência dos interesses em torno de uma proposta em comum sobre a questão em âmbito nacional. Havia uma forte desconfiança por parte de indígenas em relação ao movimento pela patrimonialização. Houve quem acusasse alguns intermediários de “influenciar e contaminar as lideranças indígenas contra uma futura e benéfica patrimonialização”, como é o caso de alguns artigos presentes em blogs e jornais na internet (Bonfim, 2016).

Por outro lado, alguns indigenistas acusaram os estrangeiros de “apropriação cultural”, de querer patrimonializar algo que “nada tem a ver com eles”. Outra reclamação foi de que o movimento de regulamentação da ayahuasca até então protegeu mais as religiões do que os indígenas. Como exemplo, alguns chegaram a citar a grande dificuldade que indígenas têm de transportar sua “garrafinha de cipó” em aviões, segundo eles muito maior do que aquela enfrentada por membros de religiões como o Santo Daime.

Interessante lembrar aqui que, embora todos os atores presentes na conferência evocassem a ideia do poder da bebida em si mesma, a própria discussão sobre a patrimonialização contém de alguma forma a ideia de propriedade. Isso significaria dizer que a ayahuasca de certa forma pertence a alguém, seja este alguém povos indígenas, religiões, psiconautas, acadêmicos ou a “humanidade”. Acontece que, segundo várias interpretações nativas, a bebida sagrada é, ela mesma, um ator, ou um *actante* (Latour, 2012).

Aprofundando esse raciocínio, os grupos que fazem uso ritual da ayahuasca de um modo geral a consideram um “ser”, uma entidade dotada de consciência e “vontade” próprias. Dennis Mckenna, por exemplo, sustentou que a ayahuasca é uma espécie de “emissária do resto do planeta”, enquanto alguns indígenas procuraram inverter a relação de propriedade em relação à bebida, onde “não é a ayahuasca que é nossa, mas nós é que somos da ayahuasca”. É assim que temos um quadro mais amplo, onde agentes “não humanos” também influenciariam nos acontecimentos e na ação social das pessoas.

Com todos esses dilemas, não houve uma solução consensual ou deliberação unânime tirada nessa reunião, que espelhou uma vez mais os intensos conflitos presentes no campo ayahuasqueiro. Mas não foi só isso. Além de mostrar as disputas desse campo, a conferência também demonstrou sua complexidade, e ainda a emergência de diversos atores que têm se tornado relevantes nas redes neoxamânicas da ayahuasca e vêm construindo um verdadeiro pluralismo no campo ayahuasqueiro, com agentes variados em posição semelhante de poder, algo muito diferente, por exemplo, da relação totalmente assimétrica entre as religiões no campo religioso brasileiro mais amplo.

A maior “revelação” do evento nesse sentido foi demonstrar aquilo que autores como Rose (2010) e Labate e Coutinho (2014) já apontavam, isto é, a entrada dos indígenas no circuito religioso da ayahuasca, entrada essa que, ao que tudo indica, é cada vez mais crescente e autorreflexiva; ou seja, os indígenas estão se integrando cada vez mais não só no circuito de religiosidade alternativa da ayahuasca, mas também nas questões que envolvem os aspectos legais e discussões mais amplas sobre a bebida na sociedade contemporânea, reivindicando direitos e se contrapondo a posicionamentos que não contemplam seus interesses.

Essa crescente visibilidade indígena, aliada também à disseminação internacional da ayahuasca em diversas formas de utilização, como o uso científico e terapêutico e sua inserção em workshops e “rodas xamânicas de medicina” juntamente com outras substâncias de origem indígena como rapé, kambô e sananga, questiona a autorrepresentação e o poder das religiões ayahuasqueiras sobre o tema.

Muito embora os grupos tradicionalistas continuem fortes nesse campo, tenham articulado alianças entre si e diálogos diversos com o Estado e sejam atores fortíssimos nas questões jurídicas que envolvem a bebida, são cada vez mais questionados em sua pretensão de “tradicionalismo”, a partir de diversas frentes.

Um sinal de que esses questionamentos começam a surtir efeito está na própria mudança da autoidentificação do Alto Santo, Cebudv e Casa de Jesus Fonte de Luz durante a conferência. No início do evento, esses grupos se autorrepresentavam como comunidades “tradicionais” da ayahuasca. Ao final da conferência, seus discursos faziam referência a centros “tradicionalistas”, evitando a palavra “tradicional”, fortemente debatida e contestada nessa autodesignação.

O terapeuta francês Jacques Mabit, por exemplo, questionou ironicamente em sua fala essa ideia que as religiões fazem de si mesmas como “tradicionais”. Segundo ele, a Coca-Cola é mais antiga do que a mais antiga das religiões ayahuasqueiras. Seria, portanto, necessário relativizar essa ideia de tradição. Um indígena que tomou a palavra também fez esse questionamento em outros termos, ainda mais “hereges” do ponto de vista das religiões. Segundo ele, esses “mestres” das religiões que aí estão “começaram agora” no mundo da ayahuasca, enquanto os povos indígenas já consagram a bebida a “milhares de anos”. Alguns indígenas chegaram inclusive a afirmar que seu povo faz esse uso há “milhões” de anos. Essa fala, embora equivocada do ponto de vista histórico, ilustra como os indígenas estão conscientes da força da “ancestralidade” na questão da legitimação do consumo da ayahuasca.

Da parte dos acadêmicos e antropólogos, a conferência também representou um momento único, de “confronto” e discussão horizontal junto aos seus objetos de análise e grupos pesquisados. Isso rendeu situações interessantes, como por exemplo a réplica de uma representante da Casa de Jesus Fonte de Luz à fala de uma antropóloga que estudou essa denominação a partir de uma naturalização do nome Barquinha, termo que não é adotado pelo grupo em questão e que dá uma ideia de homogeneidade dentro da tradição religiosa de Mestre Daniel. Em sua intervenção, a porta-voz da entidade religiosa em questão criticou fortemente a homogeneização dos grupos e o descaso com as autorrepresentações nativas perpetradas pela antropologia, bem como a ausência de pesquisa de campo e diálogo com os representantes religiosos.

Cabe dizer também que, com todos os conflitos e disputas, a conferência foi um ambiente incrivelmente plural, e movimentou uma “cena” ayahuasqueira na cidade de Rio Branco de maneira jamais vista anteriormente. Em uma semana, a cidade foi palco de diversas cerimônias indígenas, rituais na Barquinha, trabalhos de Santo Daime no Cefli, Alto Santo e na Colônia Cinco Mil, sessões extras na União do Vegetal, experimentações psiconáuticas,

cerimônias xamânicas, entre outros acontecimentos. Esses rituais tinham um caráter marcadamente cosmopolita, e alguns quebraram recordes de número de pessoas, como o trabalho dos Chamados realizado no Luzeiro da Manhã, filial do Cefli localizada no município do Bujari.

A conferência transformou o campus da Ufac em um microcosmo da ayahuasca. Indígenas enfeitados, pessoas tomando rapé, aplicando kambô, realizando massagens e terapias, comendo fast-food, vendendo artesanato, membros das religiões, psiconautas, uma diversidade muito grande de indivíduos que traduziu a complexidade desse universo. O evento também foi palco para reconciliações, e fez com que diversos grupos que não se relacionam entre si tivessem que se encarar mutuamente e dialogar de alguma maneira.

Ao final da conferência, as religiões ayahuasqueiras acabaram adotando uma autorrepresentação mais “leve”, em um claro sinal de que as diversas críticas recebidas de alguma forma também impactaram esses grupos. Como dissemos, as religiões passaram a se colocar como “tradicionalistas”, em detrimento do termo “tradicionais”. Foi a partir dessa identidade que Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e Cebudv escreveram sua carta aberta sobre a conferência. Por sua vez, os povos indígenas também escreveram sua própria carta aberta.

Esse movimento de cartas abertas frustrou a expectativa inicial dos organizadores do evento, que pretendiam unificar a opinião dos grupos ayahuasqueiros dentro de uma “declaratória” que representasse a todos. No caso da carta dos povos indígenas, ela foi marcada por diversas polêmicas. Inicialmente, os indígenas escreveram um comunicado com críticas muito fortes e contundentes ao evento. Após diversas negociações nos bastidores, foram convencidos a escrever uma versão mais “amena” e diplomática, que acabou se tornando a oficial.

Como se vê, a II Conferência Mundial da Ayahuasca produziu um efeito significativo nos grupos ayahuasqueiros. Fez eclodir diversos conflitos internos, mas também impulsionou agenciamentos e auto-organização por parte dos atores. Alguns dizem, algo ironicamente, que jamais houve uma reunião dentre tantas lideranças indígenas das etnias ayahuasqueiras como nesse evento, que por sinal motivou a realização de outros encontros indígenas para discutir em seus próprios termos algumas das questões colocadas pela conferência, como foi o caso da 1ª Conferência Indígena da Ayahuasca, ou 1ª Yubaka Hairá, que aconteceu durante a edição final deste artigo, entre os dias 14 e 17 de dezembro de 2017 na terra Puyanawa em Mâncio Lima (AC).

## Considerações finais

Procuramos, neste artigo, trazer alguns apontamentos sobre elementos que permeiam as redes neoxamânicas contemporâneas, como o trânsito e deslocamento de pessoas e artefatos; tradição e autenticidade; patrimônio; tecnologias xamânicas; peregrinação e turismo religioso; intercâmbio e alianças entre grupos diversos; além de abordar o estabelecimento de relações de “mercado” e conflitos inter-religiosos dentro desse campo. Para tanto, elencamos como estudo de caso a II Conferência Mundial da Ayahuasca, que congregou um número inédito de pessoas e grupos envolvidos com a temática da ayahuasca, como antropólogos, ONGs, povos indígenas e religiões.

Observamos que a conferência visibilizou as controvérsias e abriu a *caixa-preta* (Latour, 2012) do uso da ayahuasca, proporcionando assim um lócus sem precedentes para analisar as conexões sociais e fronteiras estabelecidas nesse universo, e os diferentes interesses e representações em jogo, inclusive dos próprios cientistas sociais, colocando em cheque identidades e visões constituídas, e abrindo novos fronts de batalha.

De certo modo, pensamos que esse evento faz uma excelente radiografia do campo ayahuasqueiro, apesar de algumas limitações, apontando também para certos desdobramentos contemporâneos que possivelmente vão continuar no futuro próximo: emergência dos indígenas como atores importantes no circuito urbano internacional da ayahuasca e nas redes neoxamânicas contemporâneas; estabelecimento de relações de mercado e parcerias de viagens entre ocidentais e indígenas; fortalecimento de alianças entre os centros religiosos “tradicionalistas”; crescente utilização terapêutica da ayahuasca; aumento do interesse das áreas médicas sobre o tema; inserção de instituições estrangeiras no debate sobre a ayahuasca; proliferação do uso da bebida a partir de motivos e contextos não religiosos; crescente comercialização da ayahuasca.

Seja como for, observamos que a ayahuasca é polifônica, polissêmica e policêntrica. Que o universo social da ayahuasca é permeado de alianças e conflitos internos. E que a ayahuasca é uma bebida de muitas visões, não só aquelas produzidas na subjetividade humana como efeito de sua ingestão, mas também as que são resultantes de epistemologias distintas, das formas variadas de se compreender o psicoativo (como um sacramento, como uma ferramenta xamânica ou como um alucinógeno, por exemplo), de intensas

disputas de poder, e ainda das sensíveis diferenças culturais entre seus consumidores, que formam um campo ayahuasqueiro cada vez mais complexo, plural e efervescente.

## Referências

ASSIS, G. L. *A Religião of the Floresta*: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia)–Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

BEYER, P. *Religions in global society*. New York: Routledge, 2006.

BONFIM, J. D. Festa ayahuasqueira no Acre. AYA2016. II Conferência Mundial da Ayahuasca. *Jornal Grande Bahia*, 6 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.jornal-grandebahia.com.br/2016/11/festa-ayahuasqueira-no-acre-aya2016-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca/>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOUSO, J. C. *Día 6: el poder está en la ayahuasca... no en quien la da*. 2016. Disponível em: <<http://www.ayaconference.com/index.php/el-poder-esta-en-la-ayahuasca-no-en-quien-la-da/>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976. p. 1-31.

DAWSON, A. If tradition did not exist, it would have to be invented: retraditionalization and the world ayahuasca diaspora. In: LABATE, B. et al. (Ed.). *The world ayahuasca diaspora*. New York: Routledge, 2017. p. 19-38.

GOULART, S.; LABATE, B. Religião, política e cultura: o uso da ayahuasca como patrimônio cultural. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 2016, João Pessoa. *Anais...* Brasília: ABA, 2016. Disponível em: <[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/30rba/admin/files/1467332507\\_ARQUIVO\\_ABAArtigo2016PATRIMONIOAYAHUASCASANDRAEBIAartigomaiscompleto.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/30rba/admin/files/1467332507_ARQUIVO_ABAArtigo2016PATRIMONIOAYAHUASCASANDRAEBIAartigomaiscompleto.pdf)>. Acesso em: 20 maio 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro, 2012.

LABATE, B. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, B.; COUTINHO, T. “O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n 2, p. 215-250, 2014.

LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução a teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

MacRAE, E. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de plantas psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 459-489.

MAIA, D. Conferência da Ayahuasca: um outro olhar.... *Crônicas Indigenistas*, 26 out. 2016. Disponível em: <[http://cronicasindigenistas.blogspot.com/2016/10/conferencia-da-ayahuasca-um-outro-olhar\\_25.html](http://cronicasindigenistas.blogspot.com/2016/10/conferencia-da-ayahuasca-um-outro-olhar_25.html)>. Acesso em: 20 dez. 2017.

ROSE, I. S. *Tata endy rekoe – fogo sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

SAWYER, K. *Social emergence: societies as complex systems*. New York: Cambridge University Press, 2005.

STRATHERN, M. The limits of auto-anthropology. In: JACKSON, A. (Ed.). *Anthropology at home*. London: Tavistock, 1987. p. 16-37.

WEBER, M. *Economia e sociedade*: vol. 1. Brasília: EdUNB, 1988.

ZINBERG, N. *Drug, set, and setting: the basis for controlled intoxicant use*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Recebido: 31/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/31/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin

### The others of the party: a flight over Yawanawa and Huni Kuin festivals

Aline Ferreira Oliveira\*

\* Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil  
Doutoranda em Antropologia Social (bolsista Capes)  
[aliferreiraoliveira@gmail.com](mailto:aliferreiraoliveira@gmail.com)

## Resumo

Este artigo reflete sobre relações dos Yawanawa e dos Huni Kuin, povos de língua pano residentes no Acre, com os *nawa* (“brancos”), especialmente com religiões ayahuasqueiras e movimentos (neo)xamânicos. Atualmente, algumas aldeias yawanawa e huni kuin vêm promovendo festivais, como um modo de *apresentar a cultura*. Como bons anfitriões, recebem com beleza e entusiasmo os *nawa* (“brancos”) para fazer festa e sentir a *força da floresta*. Analisaremos como certos modos expressivos emergem destes encontros e sobre o que são capazes de produzir em termos de novos arranjos. Consideraremos a centralidade das festas e da ayahuasca em processos inventivos da cultura, evidenciando traduções de mundos diversos, por meio de fluxos multidirecionais de entendimentos, categorias e práticas festivas e xamânicas. Acompanharemos os caminhos de usos e transformações do chá, aqui designado pelo nome local “cipó” – em suas multiplicidades ontológicas enquanto daime, *uni* ou *nixi pae* – a partir da diversidade de relações que indígenas yawanawa e huni kuin estabelecem com religiões ayahuasqueiras, especialmente com o Santo Daime.

**Palavras-chave:** festa; (neo)xamanismo; Pano; Santo Daime.

## Abstract

This article reflects on some of the relationships of the Yawanawa and the Huni peoples, who speak Pano language and are residents of the State of Acre, Brazil, with the *nawa* (“white people”), especially those who participate in ayahuasca religions and neo-shamanic movements. Currently, a number of Yawanawa and Huni Kuen indigenous settlements have been promoting festivals as a way of presenting cultures. They enthusiastically receive the *nawa* (“people”, “other people”, “foreigners”) to party and feel the *strength of the forest*. We will analyze how certain ways of expression emerge from these encounters and what they are capable of producing in terms of new arrangements. We will consider the centrality of the parties and ayahuasca in processes of invention of culture, evidencing translations of diverse worlds, through multidirectional flows of understandings, categories, festive and shamanic practices which take place at these encounters. We will observe ways of uses and transformations of the tea, here denominated ayahuasca, daime, *uni* or *nixi pae*, from the diversity of relations that indigenous Yawanawa and Huni Kuen establish with ayahuasca religions, especially with Santo Daime.

**Keywords:** party; (neo) shamanism; Pano; Santo Daime.

Atualmente, os Yawanawa<sup>1</sup> e os Huni Kuin<sup>2</sup> estão construindo novas formas de relações com os *nawa* (“brancos”), através de modos diversos de produzir “cultura”, especialmente por meio de rituais de ayahuasca e de suas festas. Neste artigo<sup>3</sup> iremos refletir sobre como os fluxos de pessoas, “medicinas”<sup>4</sup> e formas expressivas transformam os modos de ação ritual do *uni* (yawanawa) e *nixi pae* (huni kuin). Para isto, damos especial atenção ao fenômeno recente no Acre em torno dos chamados “festivais”, enquanto um tipo de evento próprio para receber visitantes, ao modo do que é conhecido localmente como *mariri*.<sup>5</sup>

Como indicado pela literatura sobre festas ameríndias, sabemos que elas são momentos privilegiados de relação com a alteridade. O *mariri* yawanawa é “instrumento de atração” (Carid Naveira, 1999, p. 101) que atua como um dispositivo para receber aqueles que vêm de fora, sejam *nawa* ou parentes yawanawa que moram fora da Terra Indígena. Em uma festa de *caxiri*<sup>6</sup> entre os Wajãpi,

- 1 Os Yawanawa são o “povo da queixada” (em que *yawa* significa “queixada” e *nawa* é um marcador de alteridade, geralmente traduzido por “povo” ou “outro povo”) e totalizam aproximadamente 1000 pessoas que residem em diversas aldeias na Terra Indígena do Rio Gregório, às margens de rio homônimo, situado no município de Tarauacá (AC).
- 2 Os Huni Kuin (“gente verdadeira”) falantes de *hatxa kuin*, constituem a mais numerosa população indígena do Acre, totalizando atualmente cerca de 10.000 pessoas, habitam em distintas unidades de Terra Indígena, em variados rios: Jordão, Tarauacá, Humaitá, Envira, Purus, Igarapé do Caucho.
- 3 Uma versão prévia deste artigo foi apresentada sob o título “Festivais Pano: rituais, festas e tradução” no V Encontro dos Alunos, que ocorreu entre os dias 8 a 11 de setembro de 2015 no Museu Nacional (UFRJ/MN), e debatida por Tiago Coutinho e Lucas Krastup, a quem sou grata pelos comentários e sugestões. Agradeço a Brisa Totti pela revisão do artigo, a Oscar Sáez por comentários gerais, e a Marta Amoroso pela menção ao meu projeto de doutorado enquanto “os outros da festa”. A presente análise baseia-se em pesquisas de campo na graduação (Ferreira Oliveira, 2009) e mestrado (Ferreira Oliveira, 2012) em rituais nas cidades, conjuntamente com a pesquisa de doutorado em curso, e a participação nos seguintes festivais: I e II Festival Xina Bena dos Huni Kuin no Rio Jordão, realizados no rio Tarauacá nos anos de 2010 e 2011; II Festival Internacional Huni Kuin do Caucho nas proximidades de Tarauacá (em 2016); Festival Noke Koi 2016; Festival Yawa 2011 e Mariri Yawanawa 2012 e 2016; e Festival Nixpu Pima no Rio Tarauacá (em 2017).
- 4 Aqui referimo-nos à ayahuasca, rapé e outras “medicinas da floresta”, conforme veremos mais adiante.
- 5 Segundo Carid Naveira (1999, p. 100), o termo *mariri* é um neologismo kulina, que segundo os Yawanawa teria sido importado através dos Katukina. Silva (1997, p. 32 apud Carid Naveira, 1999, p. 101) parte da premissa que *mariri* tampouco é uma palavra originalmente kulina “sendo utilizada para tratar de atividades também não originárias dos Kulina”.
- 6 *Caxiri* é uma bebida fermentada de mandioca que produz embriaguez. Podemos considerá-la como análoga à caiçuma consumida em festas por grupos indígenas no Acre.

tudo conduz à alteridade, pois reúne grupos diferentes, e opera com cantos roubados (ou fornecidos) por agentes não humanos ou inimigos de guerra: e isso deve ser celebrado (Sztutman, 2003, p. 32-33). Ainda no mesmo sentido, Perrone-Moisés (2015) afirma que “as festas ameríndias por definição, não são feitas em família nem entre amigos”: justamente tratam de receber visitantes forasteiros, advindos de outras aldeias e outros mundos. Apontando no mesmo sentido, Calavia Sáez e Arisi (2013, p. 205, tradução minha) argumentam que rituais feitos para o público ou para turistas (longe de serem inautênticos) ocupam um lugar central nas ações rituais amazônicas, inclusive em suas versões mais comerciais, justamente por operarem “um padrão tradicional de captura e absorção de elementos externos”.

Dito isso, considerando que o grande atrativo desses festivais é justamente sua dimensão xamânica – mas podemos considerar a performatividade da beleza e da alegria como o distintivo desses eventos – é necessário refletirmos sobre alguns contrastes e cruzamentos acerca de temas caros à etnologia ameríndia, em especial a festa e o xamanismo. Mas, para isso, daremos alguns passos atrás buscando reconhecer os processos que levaram ao atual panorama. Iniciaremos, pois, explorando diferentes momentos a partir da década de 1990, em que se iniciava um processo criativo de reinvenção da cultura no Acre, explorada por diversos autores (Carid Naveira, 1999; Lagrou, 1991; Weber, 2006) e o momento atual, em que os Pano estão viajando pelos centros urbanos para “apresentar a cultura”. Por esse motivo, colocamos especial atenção em algumas de suas expressões estéticas.

Acompanharemos esses novos movimentos, analisando como as religiões ayahuasqueiras (principalmente o Santo Daime) e os indígenas pano se afetam mutuamente. Destacaremos a relevância das mesmas no que chamaremos aqui de “fortalecimento da cultura”,<sup>7</sup> justamente porque contempla em seu processo social a ativação de práticas próprias para produção de corpos duros, resistentes, belos e propriamente huni kuin ou yawanawa (Ferreira Oliveira, 2016). E, ainda, porque sinaliza que apesar de haver diferentes movimentos entre

---

7 Esse processo também é chamado pelos indígenas de “florescimento”, “renascimento”, “resgate”, “revitalização” ou “reavivamento” da “cultura” – nesses movimentos contínuos que esses grupos estão fazendo de uma retomada (e inerente transformação) do que chamam de “usos” da “cultura”, ao se referirem às festas, rituais, línguas, artes, etc.

o que seria a “retomada da cultura” (enquanto momento inicial, geralmente pautado em ações voltadas para o “interior”) e a “apresentação da cultura” (por meio de uma performatividade que se comunica com “externo”), esses processos ocorrem em simultâneo por conta da produção de um *efeito looping* (Hacking 1996, apud Carneiro da Cunha, 2009), em que os sujeitos “têm consciência sobre como são classificados” e que “essa consciência tem efeitos próprios [...] onde passam a se comportar de modo estereotipado, como se espera que o façam” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 363). Ainda, segundo a autora, essa reflexividade tem efeito dinâmico sobre aquilo que reflete (a cultura) e as próprias categorias de metadiscurso (a “cultura”), uma vez que operam como *categorias de ida e volta* (Carneiro da Cunha, 2009, p. 311).

Mais do que centralizar a análise em algum grupo, aldeia ou indivíduo específico, tomamos a ayahuasca,<sup>8</sup> o daime, o *uni* e o *nixi pae* como *mediadores* (Calavia Sáez, 2014) propiciadores de configurações diversas, heterogêneas, em constante movimento e transformação, que vão tecendo suas malhas, conectando aldeias indígenas no Acre a diversas cidades do Brasil e do mundo. Conectam-se, assim, mundos diversos – indígenas e não indígenas, humanos e de gentes outras. Portanto, nossa narrativa nos guiará pelo questionamento: quais forças são estas, trazidas pela festa e pela ayahuasca, e como se expressam em termos de alianças e rituais de pajelança? Façamos um sobrevoo pela floresta, sem garantia de aterrisagens, tampouco de apresentar mais respostas do que perguntas.

## Da cidade para a floresta: *cantos de ida e volta do daime*

[...] Começou a renascer a cultura, os usos em geral, o ritual, a dança, os costumes [...] antes a cultura tava ficando no espaço, ninguém correspondia. Acabou por causa da correria. As medicina da floresta tava deixado, esquecido. Antes da conquista da terra, não podia produzir nossa cultura. [...] Seringalista era dono da terra, nós indígenas não podia fazer nada para vocês, só para ele. (João Sales Kaxinawá, in memoriam, em conversa no I Festival Xina Bena em 2010).

---

8 A ayahuasca é produzida a partir da cocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*.

Em um dos movimentos de ida para as cidades, o cipó se encontra com seringueiro nordestino Irineu Serra que recebe a divina missão de fundar a doutrina do Santo Daime. Versões indígenas desse encontro variam sobre *quem*<sup>9</sup> teria “apresentado o cipó” para ele, mas coincidem em afirmar que “recebeu o chá da mão dos índios”. Surge, a partir da revelação da Virgem da Conceição, um novo mestre e uma nova bebida, de nome e de ontologia próprios, com sua “força” trazida no dizer “dai-me luz”. Essa questão pode ser mais bem verificada nas palavras de Buse Huni Kuin (Cosmo), da aldeia do iguarapé do Caucho:

[...] O Santo Daime, depois que padrinho Irineu recebeu a doutrina, ele santificou a ayahuasca, né, que é *nixi pae* como Santo Daime né, porque ele encontrou que o Santo Daime é um ser divino, hoje traz ensinamentos, seguimentos de *bem* pra humanidade.

Até o presente momento, a literatura antropológica de xamanismo urbano (Magnani, 2000) ou neoxamanismo (Caicedo Fernandez, 2007) tem destacado como seus praticantes veem os indígenas enquanto detentores de uma “sabe-doria antiga” e “ancestral” que foi transmitida “de geração a geração”. Notamos essas mesmas apreciações em contextos recentes no Brasil onde alguns indígenas são bastante atuantes (Coutinho, 2011; Ferreira Oliveira, 2009, 2011, 2012; Labate; Coutinho, 2014; Lima; Labate, 2007; Rose, 2010). Para entender como esses indígenas adentram os meios urbanos através do cipó, é necessário que observemos processos anteriores ao atual movimento de “mostrar a cultura”.

Nas cidades próximas às aldeias, como Rio Branco, Tarauacá e Cruzeiro do Sul, há diversos grupos ayahuasqueiros, sendo alguns deles sedes das religiões ayahuasqueiras (Santo Daime, Barquinha, União do Vegetal) e outros não religiosos. Esses locais são frequentados por indígenas (porém não enquanto oficiantes de rituais na modalidade a que aqui nos referimos). Essas relações foram determinantes nos processos de reinvenção da cultura engendrados por distintos grupos indígenas da região. Como nos conta Carlos Assen Carvalho,

---

9 Para mais detalhes acerca das (aparentemente) recentes versões sobre o mestre ter conhecido o chá com indígenas, e não um “índio peruano”, ver Ferreira Oliveira(2011) e Labate e Coutinho (2014). Há versões que afirmam ser Sueiro Sales, enquanto outras apontam para um grupo em que estavam Pedro Kuntanawa, Samuel Pianko, Crispim Shawadawa e Adalto Huni Kuin.

padrinho da igreja daimista Centro de Luz do Juruá, sobre seu encontro com algumas lideranças pano em 1990, em Cruzeiro do Sul, onde o chá era tomado com instrumentos musicais e animação:

Eu conheci o Bira naquele momento, o Biraci [Yawanawa], o Siã [Kaxinawá], o Macedo. Nesse tempo que a gente estava tomando o chá lá eles apareceram foi na época que foi levantada a história do movimento indígena aqui na região. Quando o Macedo veio para cá na época de 1988, por aí. Aí quando foi em 90 o Mirim chegou por aqui, em 91, com a história do chá, tomava chá, era um pessoal que era eclético. O Macedo já conhecia o chá, de Rio Branco [...] no Alto Santo.<sup>10</sup> E aí o Mirim veio fardado também com o Padrinho Sebastião. E esse pessoal vindo para cá, como esse movimento indígena estava começando em Cruzeiro do Sul, botaram o chá na frente, começaram a fazer chá e tomar. E aí o ponto de encontro foi lá no quintal desse Macarrão. O quintal que era aberto, legal, tinha um *chapéu de palha* atrás. A gente tomava chá naquele terreno limpo. A gente cantava, tocava, tinha fogueira, então era curtição. E aí começou a história desse movimento. (Entrevista em Cruzeiro do Sul, em 2011).

Carlinhos, como é conhecido, conta que iniciou tomando o cipó com indígenas nessas ocasiões. Assim, aos poucos foi “ouvindo a notícia” da existência do Santo Daime, e, em 1994, fundou a igreja em Cruzeiro do Sul, chamada Centro Luz do Juruá. Nessa época frequentaram sua igreja lideranças dos Huni Kuin, Yawanawa, Ashaninka, Katukina, Kuntanawa, para juntos tomarem “daime de rede”<sup>11</sup> – em referência às redes utilizadas pelos indígenas. Na opinião de Carlinhos, o Santo Daime “trouxe a luz” e teria contribuído efetivamente para que essas lideranças passassem a valorizar e praticar os rituais com ayahuasca em suas aldeias. No contexto desses encontros, algumas dessas lideranças, por sua vez, incentivaram os Puyanawa a também retomarem o uso da bebida, como foi o caso do *shaneihu* (cacique) yawanawa Biraci Nixiwaka, da aldeia Nova Esperança. Portanto, o processo de “fortalecimento da cultura” entre os Yawanawa

---

10 Alto Santo é a linhagem do Santo Daime fundada pelo mestre.

11 Se, nos modos indígenas do uso do chá, temos o “daime de rede”, nos xamanismos nas cidades temos um círculo no chão, e o Daime, por sua vez, tem rituais tipo bailado (com dança) e de concentração (onde se usam cadeiras).

reflete-se, hoje, tanto nas próprias práticas do grupo quanto na sua expansão para outros grupos pano: os Puyanawa, os Kuntanawa e os Nukini, que em processos semelhantes incorporaram certa estética dos Yawanawa (com os *saiti*<sup>12</sup> e longos cocares).

Nesses encontros entre lideranças indígenas e ayahuasqueiros locais, o movimento indigenista foi fundamental no processo de valorização da cultura indígena e do cipó. Além dos programas de formação indígena na Comissão Pró-Índio do Acre, notamos que os usos seringueiros foram determinantes nesse movimento que se iniciava no Vale do Juruá. Nas mencionadas rodas de cipó no Macarrão,<sup>13</sup> o sertanista Antônio Macedo trazia para as rodas suas canções no violão, sendo algumas do Santo Daime e outras do Nordeste. Outros indigenistas de vanguarda que foram fardados na doutrina no Alto Santo, como Terri Aquino e Dedê Maia,<sup>14</sup> tiveram papel central no movimento de “valorização da cultura”. Macedo, juntamente com Mirim e o cipó, “animaram os terreiros”, como ele conta:

No tempo do cativeiro conheci vários povos indígenas que já não praticavam o uso da ayahuasca. Puyanawa, Nukini, e até os Shawadawa. Servi a eles os primeiros copos de ayahuasca. Os orientei e eles seguiram [...]. Comunidades inteiras que se livraram do álcool que bebiam antes.

Ainda, atualmente são diversos os relatos de jovens indígenas que foram motivados a tomar o chá a partir de membros de religiões ayahuasqueiras. Em um “movimento pró-cultura” entre os Huni Kuin do rio Humaitá, passou-se a notar um maior espaço para o *mariri* (que atraía por sua “animação”), o aumento das sessões de cipó e a proliferação de cantores (Weber, 2006, p. 150). Weber (2006) analisa esse momento de surgimento de um grupo de jovens huni kuin que decide formar uma igreja na aldeia Novo Futuro, chamada União, fundada

---

12 Segundo Carid Naveira (1999) parte das canções dos Yawanawa são de origem noke koi (katukina pano) e kulina. Entretanto o que os Yawanawa chamam de *saiti*, os Noke Koi chamam de *txiriti*, referindo-os como *mariri*, enquanto para estes o *saiti* é somente para cura. Os Yawanawa têm diferentes tipos de *saiti*, alguns para festa e outros para cura (como *vana saiti*).

13 Este era farmacêutico em Cruzeiro do Sul.

14 Entretanto vale ressaltar que Dedê conheceu o cipó com os Huni Kuin, e Macedo, nos seringais.

em 2000 com o objetivo de ter como centro o *nixi pae*<sup>15</sup> (sendo que, até então, eles tomavam essa bebida principalmente nas festas de forró). Posteriormente, ainda nesse movimento alguns deles participaram em trabalhos em distintas “casas”. Ninawa Pai-da-Mata iniciou o movimento enquanto pajé, e hoje assume também a liderança política depois que seu sobrinho Tuim Nova Era passou a viver em outra aldeia: constituindo-se, portanto, um movimento novo já que entre os Huni Kuin se costuma diferenciar a chefia política e xamânica (Carid Naveira, 1999, p. 76-80).

Segundo Ninawa, depois de alguns anos de atividades, fecharam a União para começar o “trabalho na cultura”. Ele explica que, fazendo suas primeiras viagens, percebeu que os *nawa* estavam mais interessados na cultura huni kuin do que no Daime: “Não era bom sair por aí mostrando algo que não é a cultura, que não é nosso”, diz Ninawa. Atualmente, uma vez que a “cultura já está mais fortalecida” – e com seu festival na quinta edição, tendo viajado por diversos países (Alemanha, França, Holanda, Finlândia, Estônia, Espanha, Estados Unidos, etc.) –, Ninawa já planeja construir novamente uma igreja do Daime, devido à sua importância nesse processo. Essa intensa apropriação de elementos religiosos ayahuasqueiros é também perceptível em algumas aldeias ao longo do rio Jordão, que fazem um uso individualizado do maracá e o tocam em um ritmo que se assemelha àquele do Santo Daime.

O movimento na aldeia Novo Futuro foi um exemplo para os Huni Kuin do Caucho que foram visitá-los no rio Humaitá e passaram a tomar caminho semelhante. Contam que sabiam da existência do cipó, porém “os velhos não falavam nada, nessa época, ninguém não conhecia”, conta Cosmo Busê, uma jovem liderança fardada nessa aldeia na municipalidade de Tarauacá. O *nixi pae* estava “deixado de canto”. Um primeiro “despertar” deu-se a partir da União do Vegetal, que buscava cipó nesta aldeia – o que atraiu o olhar e interesse de jovens indígenas na bebida. Aos poucos foram recebendo estímulos das igrejas ao redor do Alto Santo, e em 2006 decidem fundar uma igreja, enquanto um modo de

valorização desse segmento, do trabalho da doutrina, que liga dentro da cultura huni kuin. Então, essa semente se liga, universalmente, a cultura e a doutrina.

---

15 Vale notar, portanto, uma configuração própria das religiões ayahuasqueiras que têm como centro e seu fundamento o uso da ayahuasca.

[...]. Tanto a cultura e a doutrina, é um mesmo espelho. Porque nasceu da mesma semente. A doutrina veio também ligada dentro da cultura do povo indígena. Então a gente achou que encaixou, duas fontes de conhecimento igual.

Siã, irmão de Busê, conta ter participado em diversos trabalhos nas religiões ayahuasqueiras mencionadas: no Santo Daime da Cicluju,<sup>16</sup> do Centro Livre, do Padrinho Luis Mendes, e na Barquinha da Madrinha Chica. Conta que foi assim que pegou “instrução” e trouxe para seu povo um “padrão para trabalhar”. Interessante notarmos o mesmo princípio entre os Huni Kuin da aldeia Novo Futuro e do Caucho, em “separar” o que é “trabalho da cultura” e “trabalho da doutrina”. Esse parece ser um modo propriamente huni kuin de incorporar esses “segmentos”, nas palavras de Cosmo Busê:

No terreirão sagrado a gente canta mais as cantorias, da cultura indígena [...] Quando é hinário normal, da doutrina, trabalha é só na sede mesmo. A gente não mistura pra ficar melhor. Pra organizar o trabalho melhor. [...] Mas esse período de festival a gente trabalha mais a cultura.

Observando os distintos modos de relacionar-se com as alteridades, atuando com mecanismos de abertura e contenção dos fluxos do Daime nas aldeias, as ações dos Yawanawa são um tanto diferente das dos Huni Kuin. Embora as estreitas relações das lideranças yawanawa (principalmente Nova Esperança) com distintos segmentos do Santo Daime, há certo controle quanto ao uso de hinos na aldeia (Ferreira Oliveira, 2012).

Lideranças da aldeia do Mutum, por sua vez, criticavam esses movimentos de incorporação de elementos do Daime que ocorriam nessa outra aldeia, como o uso de danças durante o ritual de *uni*, que eles relacionam à influência do bailado do Santo Daime, enquanto seus ancestrais diziam que *uni* se toma em silêncio e sem danças. A ideia de “bagunça”, “zoada”, “mistura” – que podemos em certa medida associar a ânimos da festa – aparece como algo inicialmente destoante do *uni*.

Ao contrário de alguns Huni Kuin – que se fardam no Santo Daime com certa recorrência – essa prática é incomum aos Yawanawa. Tampouco nota-se

---

16 Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Juramidam, em Rio Branco.

a presença de altares, como entre os Huni Kuin. Apesar de suas intensas alianças com diversos segmentos do Santo Daime, locais (como com Davi, no rio Croa), no Rio de Janeiro ou no exterior, como no Canadá e na Europa, o cacique yawanawa Biraci, em certa ocasião “viu” na “força” do *uni* que ele não devia se fardar. Kuni Yawanawa, um dos poucos Yawanawa que foi fardado, conta que a jiboia “jogou muito contra seu fardamento” ao travar um tenso diálogo com ele na igreja (ver Ferreira Oliveira, 2012). Portanto, restringir a entrada de elementos daimistas – como seus hinos, danças, fardamento e objetos como o maracá – é um dos meios de contenção desse fluxo (provavelmente frente à sua longa experiência com os missionários, o que com os Huni Kuin se deu de forma menos ostensiva). Quanto aos modos de abertura dos Yawanawa, em especial falando do padrinho Paulo Roberto do Rio de Janeiro, notamos dois momentos. Primeiramente, a aliança com o cacique Biraci, que durou entre 2009 e 2014, com seu projeto (interrompido) de grande porte com a Google na aldeia Nova Esperança. Em um segundo momento, uma aliança com alguns membros da aldeia do Mutum, quando Jordão, o filho de Paulo Roberto, casa-se com Kenewma, filha da cacique Mariazinha com o cacique Biraci. No caso da aldeia do Mutum, com pregressas críticas quanto ao Santo Daime adentrar as práticas yawanawa, foi via parentesco que a aliança com o Daime se consolidou. Por outro lado, a incorporação huni kuin do Santo Daime dá-se como um impulso reverso, como via para “fortalecimento da cultura”. Entretanto, até o momento não se notam, por exemplo, casamentos entre Huni Kuin e *nawa*<sup>17</sup> (que por sua vez têm se tornado comuns entre lideranças yawanawa do Mutum e outros *nawa* com os quais fazem rituais nas cidades).

O cacique geral dos Huni Kuin do Jordão, Siã Osair Sales Kaxinawá, foi um dos primeiros indígenas a se fardar no Alto Santo. Era no início da década de 1990, quando alguns indígenas buscavam no Santo Daime um contato inicial com a bebida. Na década seguinte, Siã foi determinante na criação do primeiro festival huni kuin, e seus filhos Fabiano e Leopardo foram precursores na expansão do *nixi pae* para cidades do Brasil e do mundo. Em consonância com as afirmações do padrinho Carlinhos acerca dos “encontros dos povos” que aconteciam no quintal do Macarrão, Siã conta que seu fardamento deu “luz”

---

17 Exceção ao caso foi o casamento entre o daimista e indigenista Eduardo Bayern (in memoriam) e Lucilda Huni Kuin.

e “força” para sair do “vício” do álcool. Afirmação esta que é recorrente entre diversos grupos pano na região, alguns atribuindo diretamente às suas experiências com o chá. Falando do que levou ao fardamento, Siã afirma que tinha vontade de utilizar a “farda” (vestimenta daimista) para estar “arrumado”. “Nós também temos nossa farda” – referindo-se à vestimenta huni kuin, chamada *samputare* (uma espécie de vestido) *keneya* (com desenhos).

Notamos elaboração muito semelhante no relato de um Yawanawa, em relação a suas motivações para fardar-se e se “apresentar bonito” (Ferreira Oliveira, 2012). Podemos pensar a questão do fardamento a partir da noção de imitação (vestir-se como o outro e vestir-se conforme) e como uma forma de aprendizado, ou mesmo de relação com a alteridade. Conforme Weber (2006) afirma ser a “captura” um modo dos Huni Kuin adquirirem certas habilidades de espíritos e animais, assim como as histórias dos antigos (*shenipabu*) contam como conhecimentos, alimentos, etc. foram apropriados dos *yuxin* (“espíritos”) pelos Huni Kuin (Lagrou, 2007). Já com relação aos Yawanawa, sabemos também que alguns de seus cantos e brincadeiras eles aprenderam de outros povos, em contexto de festa e guerra (Carid Naveira, 1999). Seria, portanto, dar continuidade a esse modo de captura, tornando possível a incorporação dos conhecimentos dos *nawa* (já que estes ocupam atualmente, pelo menos na festa, posição semelhante dada à alteridade, já que eram outros grupos indígenas os visitantes nos antigos *mariri* dos Yawanawa).

De toda forma, é própria do xamanismo a incorporação de técnicas distintas, como o uso de determinadas plantas, que circulam à medida que os grupos indígenas estabelecem redes e relações. Do mesmo modo, a partir do momento que se estabelecem alianças com os *nawa*, através do xamanismo, é de se supor que o padrão de absorção das habilidades e técnicas do outro continue a operar. Com “montagens de outras técnicas”, os xamãs “reúnem em si mais de um ponto de vista” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 112). O fardamento de Virgulino Ixã, liderança huni kuin da aldeia Altamira, no rio Tarauacá, aponta para os mesmos sentidos. Conta que gosta de utilizar a “estrela” (broche de ouro utilizado no peito, recebida no ato do fardamento), pois assim pode “tomar mais *nixi pae*”. Segundo ele, a estrela tem o poder de “estabilizar” a experiência com a bebida de modo a não “provocar” (i.e., vomitar). Ainda para Ixã, a estrela teria a potência de produzir luminescência nas visões: “é muito mais luz!”.

Ixã conta que se fardou na igreja da comunidade Céu do Patriarca São José, em Florianópolis, a convite do padrinho Enio Staub, com quem já mantinha uma amizade de anos. Ixã recorda que o padrinho lhe falou: “Você já é fardado na sua tradição, agora você farda no Daime.” Ixã conta ter aceito o convite, e argumenta: “Também tem *nawa* que já fardou na cultura, já sabem as músicas, pode ser outras coisas, cantador, *txana*.” Ainda, notamos ser recorrente nas falas de algumas lideranças huni kuin a importância de construir uma estrutura, enquanto uma igreja, em um movimento diplomático de agradecimento ao Santo Daime.



**Figura 1.** Altar na “igreja” da aldeia Altamira (foto da autora, rio Tarauacá, 2017).

## Festa como festival

Chaumeil (2012) propõe que na esteira dos vários booms que sacudiram a Amazônia ao longo de sua história – como o caucho, a seringa, o petróleo, o ouro e a coca (e agora, talvez, a ayahuasca) – o turismo poderia ser pensado como o mais recente deles. Segundo alguns autores, o turismo místico ou xamânico e o ritual da ayahuasca se incrementaram nos últimos anos a ponto de se tornarem uma verdadeira indústria (Galinier; Molinié, 2006 apud Chaumeil, 2012). Quanto aos festivais no Acre, a maioria dos *nawa* conhecem os indígenas

em rituais nas cidades, e geralmente “ir para a floresta” é tido como um segundo momento em sua “caminhada espiritual”. Portanto, as agências de turismo desempenham um papel secundário e atuam enquanto canal de comunicação conectando os *nawa* (que não estão envolvidos com uso urbano da ayahuasca ou com a “cultura indígena” por meio de projetos) com os indígenas (que querem receber visitantes mas não dispõem de “contatos” e redes estabelecidas nas cidades).

Como veremos, observando o êxito das festas dos “parentes” yawanawa (com seu primeiro festival em 2002) e sua consequente abertura a novas possibilidades de projetos e “expansão da cultura”, os Huni Kuin do rio Jordão – pioneiros nessa inserção expressiva de rituais pano nas cidades –, realizaram seu primeiro festival em 2010. Nos anos seguintes, novos festivais foram surgindo, em diferentes rios, oferecidos por distintas aldeias huni kuin (do Humaitá, Caucho, etc.) e atualmente contamos com as primeiras edições de festivais dos Puyanawa, Shanenawa, Nukini e Shawadawa. Estamos, pois, diante do que mencionamos ser um *efeito looping*, em que a ayahuasca, com seu conhecido potencial turístico acerca da “cultura indígena”, leva certos grupos a consumirem mais ayahuasca. Isso porque a busca dos *nawa* por tomar “medicinas” diariamente, quando estão nas aldeias, diverge de modos de uso locais, levando os indígenas a atenderem uma demanda que os aproxima das igrejas ayahuasqueiras, que são as principais produtoras da bebida (especialmente, pois os *nawa* querem bebidas fortes, como o conhecido “mel” de concentração apurada).

Entre os Yawanawa, as brincadeiras que fazem parte de uma *aki* (ver Carid Naveira, 1999) são o que anima seus festivais. Já os Huni Kuin selecionaram o *katxanawa* – onde se canta e dança para “chamar a força dos legumes” – como a principal festa de seus festivais. A partir da primeira década deste século, essas festas tiveram um papel central na reinvenção de práticas até então “abandonadas”. Como disse João Sales Kaxinawá: “A cultura estava ficando no espaço.” A “animação” traz alegria e envolvimento, por isso as festas têm sido dispositivo fundamental no “fortalecimento da cultura” no Acre. Seja no *mariri* yawanawa ou huni kuin, a maioria das brincadeiras exerce um papel fundamental nos casamentos entre afins. Incitados por xingamentos mútuos (relativos aos órgãos sexuais) e embates variados (com corpo, fogo, água, gravetos, etc.), os potenciais cônjuges se aproximam (Carid Naveira, 1999; Lagrou, 1991, 2007; Weber, 2006).



**Figura 2.** Brincadeira *kia* (pé) *ashunu* (pisar) no Festival Yawa (foto da autora, 2011).



**Figura 3.** Roda de *katxanawa* no I Festival Xina Bena (foto da autora, 2010).

Portanto, de forma geral, atribui-se ao Festival Yawa a influência sobre os demais. Entretanto, alguns Yawanawa atribuem aos Ashaninka certo pioneirismo nas festas. Aqui não consideramos enquanto “festival” a festa ashaninka que ocorre em meados do ano, pois, apesar de contar com convidados não indígenas do Brasil e exterior, diferencia-se desses eventos aqui analisados porque é apenas para convidados; portanto não é um evento aberto, no qual se participa mediante pagamento. Importante ressaltar que os Yawanawa atribuem aos Ashaninka a forma atual como fazem a “caçuma forte” (fermentada), quando estes, em 2002, no primeiro festival, ensinaram seu modo de prepará-la. Dizem que optaram pelo modo ashaninka e não pela forma dos antigos yawanawa, em que as mulheres mascam a macaxeira a fim de fermentá-la, por questões de praticidade e rapidez.

Tais festivais, portanto, derivam de um modelo<sup>18</sup> de festa criada pelos Yawanawa. Desde então muitos parentes vêm visitando seus festivais, “importando” o modelo (baseado em uma programação, estrutura, logística, etc.) para suas aldeias. Essa celebração do “renascimento” yawanawa foi inicialmente concebida como um dispositivo para lembrar suas festas, canções e enfeites, fazendo frente à coibição de suas práticas pela missão Novas Tribos do Brasil, que permaneceu durante décadas nas aldeias yawanawa. Segundo Sales Yawanawa: “Os Yawanawa não conheciam seus enfeites, suas danças. Foi um improviso.” Isso se deu a partir da curiosidade dos jovens, que consultaram os velhos que já haviam estado nos *mariri* de antigamente: Tuinkuru, Yawarani, Gatão (Tatá), Dona Nega, e outros. Os Noke Koi (Katukina), por sua vez, afirmam que ensinaram os Yawanawa a fazer *mariri*, quando na década de 1990 os Yawanawa os convidavam para brincar na aldeia Nova Esperança. A primeira experiência foi uma festa mais “interna”, e é lembrada pelos Yawanawa com muita emoção, onde se mesclaram sentimentos de orgulho de ser Yawanawa com curiosidade, graça, timidez e vergonha (no caso das mulheres, com troncos vestidos somente de urucum). Nas edições seguintes, o Festival Yawa logo “se abriu” e se tornou um evento voltado também aos visitantes *nawa*.

---

18 A estrutura do festival (de dia com brincadeiras, e de noite com ritual de cipó) é uma invenção recente, tendo em vista depoimentos de lideranças yawanawa e noke koi (katukina), de que não havia sessões de cipó durante os *mariri*, e as brincadeiras adentravam a noite.

De modo geral, os festivais surgem como uma forma de festejar ao modo “como os antigos faziam”, em um potente dispositivo de “retomada” da cultura (que continua ocorrendo com outros grupos atualmente, fazendo seus primeiros festivais<sup>19</sup>). Outros eventos, como o “Encontro de Culturas”, que ocorriam no Acre, ou um encontro de lideranças indígenas promovido por Ailton Krenak na Serra do Cipó (MG), também foram relevantes para pensar essa concepção de festival. Sua criação contou com inspirações externas, como a participação da liderança yawanawa Tashka em um *pow-wow* nos Estados Unidos. Segundo Lanternari (1974, p. 121-122), os *pow-wow* são

reuniões inter-tribais periódicas, de caráter religioso e festivo, que se realizam durante vários dias seguidos, até por uma semana inteira, e nas quais a atividade premente constitui de danças coletivas. [...] A forma das danças, *pop-wow*, além da música, representa uma síntese moderna de elementos tribais e americanos; [...] De fato, a atração particular dessas reuniões consiste em que os convidados se sentem solidários, fora do consórcio dos brancos, para agirem como índios.

Como sabemos, na época dos seringais, o sentimento de vergonha levava os indígenas à tentativa de diluírem-se entre os *cariú* (brancos) em torno da categoria de *caboclo* – o que ocorria em grande medida porque eram “mangados” pelos não indígenas locais, por “cortar gíria” (isto é, falar em suas línguas indígenas) (Carid Naveira, 1999; Weber, 2006). Em um movimento inverso, como *efeito looping* da retomada do cipó nas aldeias (dentre outros fatores), o *uni* e *nixi pae* atuam como principais impulsores no “fortalecimento da cultura”, agora em uma iniciativa de distanciar-se da categoria “caboclo” e serem identificados como “índios”. Assim, estes passaram a rejeitar tal denominação. Como *efeito looping* de suas andanças pelas cidades, tal categoria passa a novamente ser considerada, assumindo para os mesmos novos sentidos. Isso porque, durante seus rituais nas cidades, os indígenas deparam-se com um “caboclo” que é indicativo de sabedoria e conhecimento ancestral sobre a mata e os processos de cura, associado a um imaginário urbano ligado às influências e intersecções

---

19 Segundo Zezinho Yube, da assessoria de assuntos indígenas, em 2018 o Governo do Estado do Acre apoiará a realização de 40 festivais.

entre religiões afro-brasileiras, com a Nova Era, o Santo Daime, o Umbandaime, a Barquinha, etc. Situação em que as experiências dos pajés em nível “global” transformam o “local”.

Nas apreciações de Nani Yawanawa quanto aos festivais, ele afirma que os *nawa* são amigos que “só fazem inteirar os Yawanawa” e “encorajar a festa”: os visitantes “fortalecem” e “dão mais energia” aos anfitriões. Além disso, considera que são “parte de uma família que está chegando”. Ademais, o fato de os indígenas atraírem visitantes, bem como estarem circulando nas pequenas cidades do Acre com seus novos amigos “do sul” e/ou “gringos” fez com que seus vizinhos *nawa* repensassem as atribuições que faziam e os tratamentos direcionados aos indígenas. Para pensar em maiores escalas, remetemos a afirmação da liderança yawanawa, que “se não existissem os que vêm de fora”, não haveria tanto interesse governamental em dar suporte aos festivais: “Todo mundo tem ego, quer mostrar o que faz, sentir-se importante, se fosse só nós, não ia ter esse apoio.”

Portanto, novos caminhos pelas cidades levam os indígenas a construir novas possibilidades de autonomia: dispensando mediadores, podem receber seus amigos e fazer “trabalhos espirituais”. Isso ocorre porque há uma grande demanda urbana por conhecer as “medicinas da floresta”, uma vez que até então nos centros urbanos vigorava uma predominância de movimentos de Caminho Vermelho, enquanto um universo de seres e conceitos que circulam entre matrizes diversas, associados a práticas e discursos sobre uma “tradição” atribuída a indígenas norte-americanos, mesoamericanos e andinos (Ferreira Oliveira, 2009). Traçar caminhos fora do Acre possibilita resolver questões locais sem contar apenas com a distribuição de benfeitorias de lideranças ou instâncias superiores.<sup>20</sup> Com seus festivais, os Yawanawa e Huni Kuin estão trazendo novos personagens eminentes, favorecendo seu poder de negociação e formação de alianças com antigos parceiros locais. Em suma, a ayahuasca, o xamanismo e os festivais vieram trazer um novo modo de atuação, que antes ficava restrito ou ao mundo dos “projetos” como via única de produção de mudanças nas aldeias ou às benfeitorias do governo (que acabam sendo

---

20 Esse seria o caso de Ninawa da aldeia Novo Futuro, que encontrou uma frente de atuação própria e desvinculada da chefia política da aldeia São Vicente.

restritas às famílias indígenas mais influentes e com maiores alianças com os políticos e outros setores atuantes na região).



**Figura 4.** Início de brincadeira de *katxanawa* (foto da autora, 2010).

Os Huni Kuin fazem também festas internas, que usualmente não são chamadas de festival, e sim pelo nome próprio a cada festividade. Se o *katxanawa* não é a atividade central e temática do festival, geralmente aparece como parte fundamental da festa. Mais recentemente, outra festa que assume<sup>21</sup> caráter de festival entre os Huni Kuin é o *nixpupima* referenciado pelos mesmos como sendo um “batizado”. O *katxanawa* celebra a invasão dos estrangeiros: os *yuxin* (“espíritos”) se aproximam, escondendo-se com folhas de jarina (Lagrou, 2004). A escolha por celebrar a chegada dos *yuxin* parece não ser gratuita, pois, ao evocá-los, os Huni Kuin estão acionando seus conhecidos

---

21 Não se considera o *nixpupima* como *mariri*, e sim “festa de batismo”.

modos de relacionar-se com as alteridades. Como descreve Lagrou (2004) os *yuxin* encenados por uma das metades (*inu*, “onça”) chega, como invasor, cantando ho ho ho ho. A outra metade, *yube* (jiboia), enfrenta os invasores, que mostram a face e suas intenções pacíficas. Ao final, todos dançam juntos e se divertem, e depois as posições se invertem. Considerando que muitos rituais amazônicos “encenam a chegada de visitantes que encarnam uma larga série de formas e matizes da alteridade: povos aliados ou inimigos, homens brancos, animais, espíritos, antepassados, mortos” (Calavia Sáez; Arisi, 2013, p. 207, tradução minha), a forma como se dá o encontro com os *yuxin* no *katxanawa* bem pode ser pensada em analogia com suas recentes relações com os *nawa* (inicialmente enquanto invasores, nos seringais, e, em um segundo momento, em uma aproximação amistosa, em que os *nawa* se interessam pela cultura indígena).

Se é sabido que o *katxanawa* tem o poder de trazer alegria a momentos de tristeza na aldeia, bem como “levanta a moral da comunidade” (Lagrou, 2007, p. 421; McCallum apud Weber, 2006, p. 185) entre as famílias huni kuin, podemos dizer que esse mesmo dispositivo segue operando, no que se trata de festivais que recebem muitos gringos. Ainda, o modo de interação próprio do *katxanawa*, que conta com improvisações que fazem parte do “aprender a brincar”, faz com que as explicações dadas pelo *txana* (especialistas dos cantos e brincadeiras) aos *nawa* antes de começar cada brincadeira sejam parte de uma dinâmica já conhecida por eles.

Durante o *katxa*, o participante deve se envolver, brincar tanto quanto puder, sem se deixar vencer pelo cansaço. Quando começa a anoitecer, a brincadeira chega ao fim. Nesse momento, durante o I Festival Xina Bena, um *nawa* recebeu um cocar de Ibã Kaxinawá, que, mesmo sem conhecê-lo, ofertou-lhe discretamente o presente como forma de reconhecimento de sua resistência. Nesse sentido, vale considerar que o ato de entregar e vestir um cocar, diante dos olhos de todos, é uma performance utilizada durante os festivais, como forma de realizar solenidades. Esse é um indicativo de como os indígenas operam com analogias, de modo a aproximar e, por vezes, igualar, o que antes eram papéis bastante distintos: pajé, professor e chefe (*shane ihu/shane ibu*) podem também ser associados a um *padrinho* ou *madrinha* do Santo Daime. É pertinente pensar sobre os efeitos dessa aproximação, uma vez que, levando a sério a analogia, o “padrinho” congregaria ambos os papéis.



**Figura 5.** Fabiano Txana Bane presenteando Ilmara Cordeiro, que na época estava à frente da Secretaria Estadual de Turismo e Lazer (Setul) do Acre (foto da autora, 2010).

Se por ora nos detivemos em transformações decorrentes da aproximação dos Huni Kuin com relação às religiões ayahuasqueiras – como a prática de se “fardar na doutrina” – adentremos em movimento análogo e inverso, em que os *nawa* estão “se fardando na cultura huni kuin”. Chegamos, pois, ao momento de mencionar que os *nawa* estão buscando fazer dietas dos Yawanawa e Huni Kuin, como modo de “conectar-se” com múltiplas “forças”, fazendo das práticas indígenas um “caminho espiritual”. No caso dos Huni Kuin, há uma constante demanda dos *nawa* de se “batizar” na “cultura huni kuin”, através do *nixpupima*. “Trata-se de um “batizado” feito com “pimenta longa” (*nixpu*) que enegrece os dentes (que já devem ser definitivos), e que visa “endurecer o corpo” das crianças huni kuin. A partir daí, elas passam a assumir atividades específicas de gênero (Lagrou, 2007; Weber, 2006). Portanto, cada pessoa pode batizar-se apenas uma vez na vida. Durante o *nixpu*, a criança deve pular de modo a fortalecer seus ossos, por meio da agência das rezas chamadas *pakadin* (Weber, 2006). Esse ritual já foi bem descrito por outros pesquisadores, portanto nos convém deixar detalhadas descrições para outro momento e passar direto à questão: se é um ritual de ciclo da vida (Weber, 2006)

destinado a preparar as crianças huni kuin para uma boa vida... que sentidos tem para os Huni Kuin batizar um *nawa* que já é adulto? Segundo os Huni Kuin, isso explica-se pelo fato de que não é aconselhável a pessoa andar nas matas, aldeias, roçados e rios, sem ser batizada: “para entrar na floresta” é preciso “ter nome”. Após iniciarem o batismo dos *nawa*, um Huni Kuin explicou:

Mais velho mesmo já sou eu  
então vou começar cantando  
pedindo o lugar diferente que vocês chegaram  
para vocês estarem aqui sentindo, nada estranho  
tem que pedir a esse lugar que é onde vocês que anda,  
quando tá diferente, canta essa música  
pedindo licença pra você tá ali  
se não for isso, e entrar de qualquer jeito, de qualquer lugar,  
o espírito pega você!  
Diarreia, vomita, pega você.  
Se você é pessoa que está chegando, estranho.  
Por isso tá protegendo a vida de vocês.

Portanto, se o *katxanawa* – “ritual da fertilidade” (Lagrou, 2007, p. 420-424) – performatiza a invasão de estrangeiros, se tornando a forma preferencial de receber os *nawa* como convidados, podemos inferir que o *nixupima* complementa essa incorporação do estrangeiro, através da produção do corpo e da pessoa ao modo huni kuin. Pois, como sabemos, as afecções da floresta podem ser perigosas. Assim, o *nawa* deve brincar no *katxanawa* ou entrar em uma *roda de nixi pae*, de preferência com um nome huni kuin, de modo a ser identificado perante os *yuxin* do lugar. Atendendo às *diplomacias* locais, o *nawa* evita maiores riscos diante desses outros “outros” da festa e da floresta. Não por acaso, o organizador *nawa* gosta de enfatizar que esse festival é diferente de outros, pois não teria tanto o caráter festivo,<sup>22</sup> mas seu objetivo seria um “retiro” para

---

22 A mesma distinção fazem os Noke Koi (Katukina) quando diferenciam o festival (que corresponde à mesma festa que já faziam celebrando a demarcação da Terra Indígena Campinas, e seu principal intuito é brincar fazendo *mariri*) e o “Caminho de Cura”, que é criado especialmente para visitantes *nawa* interessados em “cura”. Ninawa Pai-da-Mata, liderança huni kuin →

“trabalhar na espiritualidade”, através da dieta que o *nixpu* “pede”.<sup>23</sup> Outro sentido recorrente entre os Huni Kuin nesse festival foi afirmar que após o *nixpu-pima* o *nawa* vai desenvolver com mais propriedade suas atividades e trabalhos. Sim, pois se o *nixpu* (pimenta) endurece o corpo das crianças, tornando-as ágeis e espertas, há de fazer o mesmo com os *nawa*.

## Caminhos de volta: da floresta para a cidade

Chegamos, pois, aos caminhos de ida do *nixi pae* e *uni* em direção aos centros urbanos. São também *cantos de volta* (Carneiro da Cunha, 2009): a ida da bebida daime (para as aldeias) e sua volta como *nixi pae*. Para isso, investiguemos brevemente a categoria “medicina”, que é central em distintos movimentos espirituais urbanos, especialmente os (neo)xamânicos. O uso em questão deriva-se da categoria pan-indígena utilizada pelos indígenas norte-americanos – *medicine* (Lanternari, 1974) – bastante utilizada para designar o peiote (*Lophophora williamsii*). Surge inicialmente como uma *categoria de ida e volta* nos Estados Unidos, quando os indígenas norte-americanos apropriam-se do termo não indígena, fazendo um movimento religioso e de resistência aos brancos, chamado “peiotismo” (Lanternari, 1974). A partir de então, a categoria faz um novo movimento de *ida e volta*, quando se espande pelo mundo através de xamanismos nas cidades. Novamente em um *efeito looping* a categoria “medicina” chega reverberando no Acre.

Seu uso faz clara alusão a uma terapêutica – em que a “cura” envolve intencionalidades de seres, “forças” e a circulação de “energias” – em oposição às premissas de uma medicina convencional (biomédica, alopática ou “ocidental”) que parte de uma divisão corpo/mente/espírito. Também encontramos referência ao termo nos Andes, com o intuito de designar o conhecimento indígena local quanto às práticas terapêuticas, bem como em alguns contextos amazônicos do uso da ayahuasca. “Medicina” emerge, também, como categoria política em outros movimentos de “fortalecimento” da “medicina tradicional”

---

→ da aldeia Novo Futuro, no mesmo sentido, chama atenção que seu festival é diferente, pois “é mais focado na ayahuasca mesmo, para cura mesmo”.

23 Acerca das dietas nesse contexto em diálogo com *nawa*, ver Ferreira Oliveira (2016).

indígena. Por sua vez, como parte dos processos de “valorização da cultura” no Acre, os Yawanawa, Huni Kuin e Noke Koi já utilizavam o termo em um movimento tradutório recente de evidenciar (e pesquisar) seus próprios sistemas de conhecimento em clara analogia à ciência e medicina ocidental. Portanto, “medicina” já era categoria objetificadora da “cultura” – assim como arte, culinária, histórias, festas, rituais – porém associada aos *niipu rau* (yawanawa) ou *dau* (huni kuin), traduzidos como “remédio” ou “veneno”. Atualmente a categoria “medicina” é acionada em referência a vários agentes como: ayahuasca, coca, tabaco, *Cannabis*, etc. sendo que “medicinas da floresta” são aquelas utilizadas entre grupos indígenas do Acre, como rapé, sananga (Ferreira Oliveira, 2016) e kambô (Lima, 2005). Notamos, portanto, como se dá o *efeito looping* em torno da categoria “medicina” que passa de designação das “ervas medicinais”, “remédios da mata” ou “folha”, para se estender a uma concepção de “medicinas da floresta” incluindo esses outros agentes até então não considerados “medicinas”.

Considerando que o deslocamento da fonte dos poderes é algo essencial no xamanismo (Taussig, 1987 apud Carneiro da Cunha, 2009), é pertinente fazer uma relação entre os deslocamentos desses pajés enquanto *atores-rede* (Latour, 2008) e seus fluxos e experiências com alteridades (humanas e não humanas) considerando o xamanismo como uma operação de tradução cósmica e cosmológica (Carneiro da Cunha, 2009). A análise de algumas categorias e expressões pode expressar essas traduções de mundos que operam em um processo de “equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2004). A “espiritualidade” é uma categoria central acionada enquanto estratégia comunicativa pelos indígenas nessas interações, que ocorrem por meio de aparentes consonâncias semânticas e de traduções que se dão pelos equívocos. Isso porque, apesar de estarem “usando os mesmos termos”, não necessariamente indígenas e não indígenas estejam “falando da mesma coisa”, uma vez que “traduzir é presumir que a equivocação sempre existe [...] é comunicar pelas diferenças, ao invés de silenciar o outro presumindo uma univocalidade” (Viveiros de Castro, 2004, p. 10-11, tradução minha).

O sentido comumente utilizado pelos não indígenas para o termo “espiritualidade” refere-se ao domínio de práticas e filosofias espirituais e é comumente utilizado no universo da Nova Era. Nesse contexto, “espiritualidade” está associada, por um lado, a valores e questões morais associadas ao “bem”,

considerados universais e contingentes a uma verdadeira essência humana, que mediante o processo de “civilização” teria passado por um processo de “desconexão” do “homem” e a “natureza”. Nesse sentido, o contato com indígenas é visto como um dos modos de reestabelecer essa conexão. Por outro lado, o termo remete a uma não institucionalização das práticas espirituais e terapêuticas, levando a um dos sentidos no qual repousa a oposição entre religião e espiritualidade.

Já a forma como os Yawanawa referem-se à “espiritualidade” refere-se diretamente aos seres e forças presentes nas interações xamânicas. É ao que eles comumente se referem como “o mundo da espiritualidade yawanawa”, que pode ser referida na língua yawanawa por *yuxinhu* (enquanto coletividades de “espíritos”, forças, ou gentes outras). Para falar do “esquilo” em suas (geralmente maléficas) propriedades na reza, utiliza-se a palavra *kapayuxinhu*,<sup>24</sup> onde *kapa* é “esquilo” e *yuxinhu* (traduzido por Nani Kate Yuve) é “a espiritualidade dele”. *Yuxin* pode ser traduzido como espírito ou força vital (Lagrou, 2007; Yano, 2010) e *hu* é o coletivizador. Se, quando falam de *yuxin*, *yuve*, *vana*, falam da “espiritualidade yawanawa”, é porque a palavra “espírito” – enquanto um ser ou força invisível – não contempla a concepção yawanawa, assim como aquilo que evoca a “espiritualidade” (que não aponta para algo definido ou unificado, como a ideia de ente ou entidade, mas como uma potência, uma coletividade, com dinâmicas e cobranças específicas). Em suma, “ter espiritualidade” para os Yawanawa trata-se de ter poderes, alianças e domínio sobre os “espíritos” – o que pode querer dizer, dependendo do propósito, fazer o “mal” através de agressões xamânicas. Desse modo, contrasta com a noção de espiritualidade construída sob ideais da Nova Era, que preza a cura, e tem como valores centrais noções como amor, harmonia, equilíbrio, tranquilidade, desapego, generosidade, gratidão e leveza.

Podemos notar como a *floresta*, em sua acepção ameríndia (a grosso modo) – como espaço sociocósmico povoado de afecções e interações potencialmente perigosas – encontra consonâncias e dissonâncias em relação à *floresta* no imaginário contemporâneo ocidental, enquanto espaço encantado de transformações, “encontros consigo mesmo” e experiências benéficas na interação

---

24 Pérez Gil (1999) dispõe na íntegra uma versão desse *shenipabu* (história dos antigos).

com os “seres da floresta”. A “floresta” que move os *nawa* não é tanto aquela evocada pela ecologia ou ambientalismo (embora essa seja também acionada), mas é o lugar de uma transformação (pessoal, social, cósmica), advinda de uma “força espiritual” que lhe é própria e pode, nela, ser experienciada. A própria árvore da samaúma, conhecida por suas potencialidades perigosas, costuma ser associada apenas às suas propriedades curativas da “floresta”.

Se, por um lado, a Jiboia é a Rainha da Floresta (Ferreira Oliveira, 2011) – remetendo às suas feições daimistas –, podendo ser designada também como “mamãe jiboia” (Ferreira Oliveira, 2012), remetendo a um ser maternal que acolhe e ensina; por outro, a jiboia é também um ser constritor, capaz de produzir ataques espirituais. Entretanto, apesar de distintas ontologias em operação, em uma experiência multissensorial é possível que uma não exclua a outra, pois justamente o impacto experiencial com seres nos permite pensar em uma transição temporária entre universos ontológicos. Ambas podem estar operantes justamente pois é inerente aos *yuxibu* – nesse caso a jiboia (*yube*, “dona” do *nixi pae*) – a sua transformabilidade e encantamento em uma multiplicidade de formas. Vejamos com um exemplo: uma jovem de Curitiba, simultaneamente “andando” no “Caminho Vermelho” e “trabalhando” na “linha indígena” (das pajelanças huni kuin, yawanawa, etc.), expõe sua apreciação a respeito da visão do Mestre Irineu, dizendo que “ele mirou com a Virgem Maria. A Jiboia que se mostrou como Virgem Maria. Foi assim que ela apareceu. Por isso os daimistas miram com Virgem Maria, ela sabe que eles não aguentam ver ela em forma de cobra.” Nestas apreciações, indicamos que as transformações dos *yuxibu* e dos *yuxin* variam de acordo com as intencionalidades dessas forças, que também se manifestam a partir da perspectiva de quem vê.

Poderíamos ainda analisar as pluralidades ontológicas envolvidas na tradução da expressão *haux* dos Huni Kuin. Conversando com alguns Huni Kuin, eles contam que os especialistas xamânicos utilizam o *haux* para abrir rituais ou, durante eles, em momentos de muita força (*pae*) (sendo que para dispersar energias ruins consideradas “pesadas” é apropriado usar expressão *xó!*). É também notória sua utilização no encerramento de rituais, seja em um ritual de *nixi pae* ou como forma de firmar o que foi rezado durante um *trabalho*. Porém, tal expressão passou a ser usada de formas diversas nos circuitos urbanos e nos próprios rituais. Exemplo curioso foi ter assistido a um vídeo de receitas veganas que foi finalizado com “*haux haux!*”. Desse modo, um modo expressivo

próprio do campo do xamanismo passa agir em tantos outros campos semânticos. Isso porque “*haux haux haux*” virou uma espécie de saudação, seja para iniciar algo, para reforçá-lo ou, principalmente, finalizar uma fala. Hoje, tal expressão circula ao lado de algumas outras, como o *ihu* dos Yawanawa, o *aho* dos coletivos xamânicos urbanos conhecidos como Caminho Vermelho, o *viva!* dos daimistas ou o *namastê* dos iogues. O *haux* segue, assim, como uma expressão dotada de poder, que “energiza” as interações. *Haux* é uma espécie de potência sonora evocativa. Assim, se escutam afirmações como “muito *haux!*”, ao se desejar algo para alguém (em um sentido, talvez, próximo de se desejar “muito *axé*”). Como disse recentemente uma liderança de um grupo espiritual urbano: “*Namastê aho haux haux!*”

Diante de todas essas expressões, observo que, atualmente, o *haux* é aquela que tem sido adotada mais amplamente pelos coletivos urbanos (mas também pelos Yawanawa, Katukina, dentre outros) contrastando com uma predominância anterior da expressão *aho*.<sup>25</sup> Ou seja, em termos de performatividade de expressões e evocação de *forças*, a *montanha* (enquanto universo ontológico do Caminho Vermelho) vem cedendo espaço à *floresta*. O *haux* tem viajado pela rede do cipó, atravessando fronteiras. Quando estive em um ritual de ayahuasca na Colômbia, na região de Medellín, dirigido por um indígena uitoto para um grupo de não indígenas, na abertura do ritual surpreendi-me ao ver que sua saudação inicial foi “*haux!*”, ao que prontamente várias pessoas responderam “*haux haux haux!*”. Ainda, certa vez, em 2011, perguntei a Gildo Sales Kaxinawá, de passagem por Florianópolis, sobre tal expressão. Ao que ele me respondeu: “Eu uso mais quando viajo!” Anos depois, quando novamente o interoguei sobre o assunto, ele me explicou que “*haux* é como *aho* dos Guarani”,<sup>26</sup> em referência a essa expressão utilizada transnacionalmente por diversos grupos xamânicos urbanos. Ou seja, certos usos de categorias nativas emergem claramente das associações com os *nawa*, gerando, por sua vez, novas associações, como a que passou a ser feita por este Huni Kuin. Portanto, não se trata de polarizar

25 Para uma análise dessa expressão ritual à luz de questões estéticas ver Ferreira Oliveira (2009).

26 Ele referia-se a uma aldeia Guarani em Biguaçu (SC), onde assistiu aos Guarani utilizarem a expressão *aho*, proveniente de *aho metakyue oyasin* (por sua vez apropriada dos Lakota via Caminho Vermelho) traduzido como “por todas as nossas relações” ou “somos todos aparentados”, que passou a operar em consonância com a expressão guarani *aguyjyevete* (Ferreira Oliveira, 2009; Rose, 2010).

as associações ou fixar sentidos (quanto a *espiritualidade* ou do *haux*) entre indígenas e não indígenas, uma vez que os sujeitos passam a dialogar por meio dos mesmos termos com novos sentidos, podendo captar as traduções que estão em jogo e operar através delas.

## Pajelança como celebração

Para concluir, cabe-nos fazer algumas inferências sobre os rituais de *uni* e *nixi pae* que ocorrem nas aldeias e nos centros urbanos, e como podemos pensá-los através do eixo festa e xamanismo. Como Carid Naveira (1999) argumenta, os próprios Yawanawa estabelecem essa polaridade: associando a festa ao público, à comensalidade, a brincadeira com os afins, e o xamanismo como privado e envolvimento de dietas e restrições interativas. Conforme Carid Naveira (1999) e Pérez Gil (1999), entre os Yawanawa há dois modos de uso do *uni*: o uso do *shointia* durante os trabalhos de reza, e o uso do *uni* durante os *mariri* para animar a festa. É necessário distinguir que enquanto o *mãmã* – “caíçuma forte” feita de mandioca fermentada – era tomado por todos os adultos (incluindo mulheres), o uso do *uni* no *mariri* era restrito aos homens iniciados no xamanismo. Portanto a “roda de uni” é uma invenção recente, enquanto um modo interativo onde grande parte da aldeia participa.

O que argumentamos aqui é que a polaridade entre festa e xamanismo destacada por Carid Naveira (1999) em relação à cosmologia yawanawa não se aplica plenamente à ação ritual nos meios urbanos, onde há uma coexistência dessas dimensões. Ainda que certamente o uso do chá em um trabalho de reza com *uni* ou *nixi pae* é muito distinto do tipo de interação mais festiva que pode ocorrer nas rodas de *uni* ou *nixi pae*. Dependendo do tipo de evento, a pajelança deve ser minimizada, e no *mariri* podem todos participar. Presume-se, portanto, que essas novas relações produzem uma modalidade de interação atravessada pela festa, onde a pajelança é, além de terapêutica de cura e agressão, uma celebração, animada aos atabaques e violão.

Consideramos não apenas a tradução de categorias, mas das próprias práticas que adquirem novas formas e significados, gerando novos fenômenos. Originalmente, nessas festividades, a bebida central era a “caíçuma forte” (*mãmã*) feita de macaxeira fermentada para causar embriaguez. Observando

atualmente os festivais considerados, vemos que a caiçuma assumiu um lugar periférico nessas ocasiões. Entretanto, durante os festivais, a ayahuasca é tomada ininterruptamente – de dia em grupos dispersos e ações individuais e, de noite, como parte da programação do evento nas sessões do *nixi pae*. A caiçuma, ao invés de ser o centro<sup>27</sup> motriz da festa, tornou-se – quando presente – um “item de atração” na programação dos festivais, como no caso do Festival Yawa.

A embriaguez (*pae*) da caiçuma cedeu espaço à *força* (*pae*) da ayahuasca. Frente à crescente valorização da ayahuasca, estaríamos diante de uma espécie de “ayahuasquização do *mariri*”, ou mesmo de uma “ayahuasquização do xamanismo pano”?<sup>28</sup> A própria ayahuasca, agora no centro da prática xamânica – o que podemos relacionar ao uso não indígena religioso da bebida – vem “puxando” outras “medicinas” através das dietas, inclusive com os *nawa*. Não podemos deixar de mencionar que a própria caiçuma, devido a seu poder de “dar porre” e gerar efervescência e exaltação em meio às brincadeiras, foi coibida pelos missionários em tempos passados. Por outro lado, o ânimo festivo adentra o ritual de *nixi pae*, através da “dança da jiboia” (*munu*), considerada pelos Huni Kuin como advinda do *nixi pae*: uma fila vai serpenteando pelo terreiro movimentando (a jiboia) e os demais participantes. Em movimento semelhante, formações próprias de “festa de *mariri*” podem surgir em meio à roda de *uni*. A mais frequente delas é *meshtiakea* – “feito roda”, *meshti* (roda), *akea* (feito) – que foi inserida logo no início do ritual. Depois de tomar o *uni*, em alguns rituais, formam um círculo a partir dos braços dados, e vão girando lentamente à medida que a *força* (*pae*) vai chegando. Notamos assim a inserção de elementos do *mariri* nas sessões de cipó, e vice-versa. Haveria, portanto, uma dinâmica inversa, análoga e complementar entre processos que podemos chamar de “marirização da ayahuasca” – nos quais elementos do *mariri* adentram rituais de ayahuasca – e de “ayahuasquização do *mariri*”, onde festas que tradicionalmente ocorriam com caiçuma estão sendo praticadas com ayahuasca.

---

27 Uma exceção ao caso é o Festival Atsá – justamente referenciado como “festa da mandioca” – iniciado em 2015, que ocorre na aldeia dos Puyanawa em Mâncio Lima (AC).

28 Segundo Pérez Gil (1999) a caiçuma é vista como algo de *cariú* (branco).



**Figura 6.** Brincadeira “Rorainonode” no Festival Yawa (foto da autora, 2011).



**Figura 7.** Roda de *mariri* durante “Mini Festival” na Rio+20 (foto da autora, 2012).

Ainda, as práticas festivas têm também o poder de permear outros rituais, adentrando os terrenos do xamanismo. Assim ocorreu na Dança das Estrelas na comunidade do Santo Daime em Florianópolis, no ano de 2013. Essa “cerimônia” é inspirada na ideia de “Dança dos Espíritos” a partir da “Ghost Dance” dos indígenas norte-americanos, e no Fogo Sagrado ocorre anualmente, durante quatro noites de dança tomando variadas “medicinas” (sendo que de dia os “dançantes” descansam, e fazem abstinência sexual durante todo o ritual). Naquela ocasião, os “padrinhos” da igreja recebiam uma visita especial. Era Txana Ikakuru, um jovem huni kuin do Jordão que reside na aldeia Boa Vista e é considerado “especialista” em cantos de cipó, de festa e nas brincadeiras e improvisações próprias do *katxanawa*. Dentro do salão é feita uma fogueira e em volta, em amplo círculo, dançam os participantes enfeitados e segurando seus bastões.

Durante as quatro noites, em alguns momentos Txana Ikakuru introduziu fragmentos do *katxanawa* e conduziu a dança. Reunidos na casa dos “padrinhos” anfitriões, estavam também as lideranças do Fogo Sagrado, o jovem Ikakuru e um membro do grupo Shaku Bena, que combinaram esse arranjo previamente ao início da “cerimônia”. Desse modo, o *katxanawa* “chamando a força dos legumes” juntou-se à ação ritual da Dança das Estrelas que precisamente opera por “oferendas” de alimentos aos “ancestrais”. Contingencialmente a Dança das Estrelas incorporou o *katxanawa*. Do mesmo, foi selecionado o primeiro verso do *katxanawa* chamado “*sheki* (milho) *hawã* (muito) *huini* (chegou)”. O milho, por sua vez, é central na ritualística do Fogo Sagrado, e durante a dança é lançado ao fogo, alternadamente com frutas e generosos punhados de tabaco como forma de “levantar” os “rezos” de pedidos e agradecimentos ao Grande Espírito. Notamos, pois, como se deu a conjunção de dois gêneros performáticos, em um mesmo evento: em torno de um fundo semântico que aciona elementos similares, ajustando-se um ao outro na ação ritual.

Há algumas interações típicas de *mariri* nas rodas de *uni* atualmente, mesmo nas aldeias. Porém, quando o *uni* se desloca para a cidade, elementos outros do *mariri* – como as danças e brincadeiras – podem aparecer quando se quer “apresentar a cultura”. Dessa forma, visualizamos uma conexão entre esse modo de atuar do *mariri* – em que cantos, versos, danças, podem deslocar-se, alocando-se em outros modos expressivos (palestras, apresentações oficiais, rituais de cipó) – com a performatividade da “cultura”. Como destaca Lagrou (2007),

um *katxanawa* pode ser feito também antes de uma festa do *nixpupima*. Weber (2006) descreve como o *katxanawa* era feito em meio às atividades da escola entre os Huni Kuin no rio Humaitá.

Quanto à dualidade festa e xamanismo (ainda que tenha se tornado de fronteiras porosas em alguns usos contemporâneos do cipó) podemos notar que há um modo de ação ritual que justamente reifica essa separação: o início é guiado pelos cantos dos anfitriões da cerimônia, que depois (quando já “baixou a força” do chá) “é aberta” para o uso de instrumentos (principalmente violão) e para os demais participantes cantarem, tornando-se mais festiva. Ou seja, essa oposição, ainda que aparentemente diluída, ela segue repetindo-se em fractais e escalas. Outra delas seria justamente quanto à combinação entre brincadeiras festivas de dia e rituais xamânicos de noite, típica dos festivais.

A partir dos Wajãpi das Guianas, Sztutman (2003, p. 29) aborda as festas de *caxiri* e sessões xamânicas enquanto duas modalidades de comunicação ritual: uma propiciada pela embriaguez das festas com bebida fermentada – onde beber *caxiri* revela-se modelo decisivo de socialidade (Sztutman, 2003, p. 30) – e outra pelas viagens xamânicas. Argumentando no mesmo sentido de Carid Naveira (1999) e outras etnografias sobre povos ameríndios, o autor expõe que, por um lado, observamos nas sessões xamânicas uma atuação no domínio que pode se qualificar como privado (Sztutman, 2003, p. 32), limitado e de viagens individuais (Sztutman, 2003, p. 34), por outro, nas festas de *caxiri*, de um caráter eminentemente público (Sztutman, 2003, p. 32) e coletivo (Sztutman, 2003, p. 34), no qual a comunicação é de instância exagerada, com embriaguez e explosão de euforia. Quanto às Guianas, Sztutman afirma que se a oposição entre festa de *caxiri* e sessões xamânicas não se verifica em toda parte, é porque há um deslocamento fundamental dos termos mas não das relações em jogo (Sztutman, 2003, p. 37). O deslocamento dos pajés karipuna (Tassinari, 1998 apud Sztutman, 2003, p. 39) em relação aos Wajãpi é notável: ele assume um lugar de caráter eminentemente público, pois toma a direção do ritual coletivo e faz sua faculdade curativa um dom aberto e facilmente reconhecível (Sztutman, 2003, p. 39).

A imagem do xamã karipuna que fala em nome da comunidade em um ritual coletivo (Tassinari, 1998 apud Sztutman, 2003) pode ser reencontrada entre os Piaroa (Overing, 1975 apud Sztutman, 2003, p. 40) onde o xamã,

ora mago, ora “homem de pensamentos”, agrega, além da função de cura e agressão, o papel de líder político e chefe cerimonial (atributos que se devem ao acúmulo de conhecimentos obtidos por sua capacidade de transitar). A partir desse fundamento, encerramos com o ponto de partida acerca da dualidade entre festa e xamanismo, lançando a questão: esse atual deslocamento do pajé para o domínio público no Acre – o que pode bem ser sinalizado no uso do terreiro e do “chapéu de palha” (*shuhu yawanawa* e *shubuã huni kuin*) para uso do cipó – levaria a uma reconfiguração desses dois modos de liderança? Ou seja, que conexões podemos encontrar entre as famosas “falas de chefe” e a solenidade cerimonial da Nova Era, onde o pajé tem que falar a um público no início do ritual “apresentando a cultura” e agradecendo todos os presentes? É bem possível que a interação entre essas instâncias comunicativas esteja gerando uma nova configuração em que liderança política e xamânica são conjugadas em uma mesma pessoa, justamente devido a que ao pajé se pede ter habilidades performáticas que mais bem usualmente são atribuídas ao chefe cerimonial.

Em suma, observamos como o cipó é um importante *mediador* nesse novo modo dos indígenas em lidar com as alteridades. A cidade, por sua vez, também evoca a festa: como modo de suavização do xamanismo, por conseguinte, como produção de uma generalização do uso da ayahuasca, a pajelança assume um caráter festivo em que todos podem participar (operando, portanto, a um modo não indígena de uso do chá). A ayahuasca mostra-se como um *mediadora* (Calavia Sáez, 2014) de xamanismos e festas: é *atravessadora* (Calavia Sáez, 2014) e *passadora de fronteiras* (Losonczy; Mesturini, 2010), levando a festa para o cipó, e o cipó para o centro da festa.

## Referências

- CAICEDO FERNANDEZ, A. Neochamanismo y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas*, Bogotá, n. 26, p. 114-127, 2007.
- CALAVIA SÁEZ, O. Teorías, actores y redes de la ayahuasca. *Ilha*, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 7-40, 2014.
- CALAVIA SÁEZ, O.; ARISI, B. La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 43, n. 1, p. 205-222, 2013.

CARID NAVEIRA, M. *Yawanawa: da guerra à festa*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Xamanismo e tradução. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com asas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CHAUMEIL, J.-P. Ideología turística en Amazonía. Ensayo sobre una nueva religión. In: VALCUENDE DEL RÍO, J. M. (Coord.). *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas*. El Sauzal: ACA: Pasos, 2012. p. 157-172.

COUTINHO, T. C. *Xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso*. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

FERREIRA OLIVEIRA, A. *No caminho, em busca da visão: narrativas e performances rituais no Fogo Sagrado*. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

FERREIRA OLIVEIRA, A. Dai-me *nixi pae, uni* medicina: alianças e pajés nas cidades. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 10., 2011, Curitiba. *Anais...* Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2011.

FERREIRA OLIVEIRA, A. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

FERREIRA OLIVEIRA, A. Plantas, dietas, éticas yawanawa: iniciações xamânicas contemporâneas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 2016, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2016.

LABATE, B.; COUTINHO, T. O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 215-250, 2014.

LAGROU, E. *Uma etnografia da cultura kaxinawá: entre a cobra e o inca*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

LAGROU, E. Huni Kuin (Kaxinawá). *Povos Indígenas no Brasil*. nov. 2004. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni\\_Kuin\\_\(Kaxinaw%C3%A1\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_(Kaxinaw%C3%A1))>. Acesso em: 30 maio 2017.

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

- LANTERNARI, V. *As religiões dos oprimidos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LATOUR, B. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- LIMA, E. C. de. Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 254-267, 2005.
- LIMA, E. C. de; LABATE, B. “Remédio da ciência” e “remédio da alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campos*, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 71-90, 2007.
- LOSONCZY, A.-M.; MESTURINI, S. La selva viajera: rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 164-183, 2010.
- MAGNANI, J. G. C. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 2000.
- PÉREZ GIL, L. *Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawá*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.
- PERRONE-MOISÉS, B. *Festa e guerra*. 2015. Tese (Livre Docência)—Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- ROSE, I. S. de. *Tata endy rekoe – fogo sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- SZTUTMAN, R. Comunicações alteradas: festa e xamanismo na Guiana. *Campos*, v. 4, p. 29-51, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, San Antonio, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- WEBER, I. *Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco: Edufac, 2006.
- YANO, A. *A fisiologia do pensar: corpo e saber entre os Caxinauá*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Recebido: 31/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/31/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## **Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa**

**At the border: shamanic mobilities between  
Brazil and French Guiana**

Ugo Maia Andrade\*

\* Universidade Federal de Sergipe – São Cristóvão, SE, Brasil  
[ugomaiand@gmail.com](mailto:ugomaiand@gmail.com)

## Resumo

Um complexo cenário de relações caracteriza a fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa, guardada pelo rio Oiapoque e habitada por 7000 índios. Habitados a deslocamentos contínuos para os principais centros urbanos regionais, os povos indígenas do Oiapoque têm uma longa história de interação com aglomerados populacionais de brasileiros, *créoles* e Saramaká. Por conta disso, famílias karipuna, galibi-kali'na, galibi-marworno e palikur habitam a aldeia e a cidade, transitando regularmente entre ambas e proporcionando novos aportes de conhecimentos ao xamanismo regional que dinamizam, revitalizam e transformam práticas e ideologias xamânicas em diálogo com formas congêneres situadas do outro lado das fronteiras territoriais e/ou simbólicas. Este artigo busca explicitar etnograficamente esse campo de relações e discutir a presença das formas de mediação que emergem nas fronteiras (entre sujeitos, práticas rituais, territórios, etc.), propondo refletir acerca das transformações do xamanismo regional e das novas modalidades que ele vem assumindo.

**Palavras-chave:** xamanismo; fronteiras; conhecimentos; intercâmbios.

## Abstract

A complex backdrop of relations characterizes the border between Brazil and French Guiana, kept by the Oiapoque River and inhabited by 7,000 Indians. Habituated to continuous displacements to the major regional urban centres, the Indigenous Peoples of Oiapoque have a long history of interaction with population clusters of Brazilians, creoles and Saramaká. Because of this, karipuna families, galibi-kali'na, galibi-marworno and palikur inhabit the village and the city, moving between them and providing new knowledges to the regional shamanism that revitalize and transform practices and shamanic ideologies in dialogue with similar forms from the other side of the territorial and/or symbolics borders. This article seeks to clarify ethnographically this field of relations and discuss the presence of mediation forms that emerge in the borders (between subjects, ritual practices, territories, etc.), proposing reflect about the transformations of regional shamanism and the new varieties that it have been taking.

**Keywords:** shamanism; borders; knowledges; exchanges.

## Contexto

O presente artigo<sup>1</sup> pretende refletir acerca das transformações do xamanismo dos índios da região do baixo rio Oiapoque e rio Uaçá, fronteira Brasil-Guiana Francesa. Tais transformações são históricas e vêm sendo proporcionadas por trocas de conhecimentos, intensificadas em função do trânsito indígena entre cidades e aldeias localizadas em ambos os lados da divisa internacional. A área etnográfica em questão compreende o interflúvio Oiapoque-Cassiporé, no norte do estado brasileiro do Amapá, entre os paralelos 3°N e 4°N. Além do curso inferior e estuário do rio Oiapoque está nela incluída a bacia do rio Uaçá, formada pelos afluentes Curipi e Urukauá e por uma densa rede de igarapés que conecta lagos e lagoas em meio à floresta de terra firme e campos sujeitos à inundação de inverno.

A população indígena na região é constituída pelos Karipuna (rio Curipi), Galibi- Marworno (rio Uaçá), Palikur (rio Urukauá) e Galibi-Kali'na do curso inferior do rio Oiapoque. Tal contingente, formado por cerca de 7000 índios, distribui-se em mais de 40 aldeias em três Terras Indígenas (Uaçá, Galibi e Juminã) totalizando 518.454 ha. São povos multilíngues que, há mais de cem anos, adotaram o *patois* da Guiana Francesa como língua geral, conservando, não obstante, as línguas parikwaki (arawak) e o galibi (karib) nas comunicações intracomunitárias. É comum também o uso das línguas portuguesa e francesa, notadamente em contextos interétnicos, como assembleias e viagens.

Há muita variedade de peixes em toda a região do baixo Oiapoque, incluindo espécies provenientes do mar, como pescadas branca e amarela, que sobem os rios e igarapés para se alimentar. O verão é temporada de pescar fartamente piranhas e tucunarés que estão concentrados na calha dos rios ou nas lagoas e período do desejado pirarucu. Também é estação boa para a caça de aves que vão atrás da oferta suplementar de alimento, em especial aves de grande porte

---

1 Texto baseado em comunicação originalmente apresentada no simpósio Shamanisms in Movement, 54th International Congress of Americanists, Viena, 2012, retomando e refletindo aspectos apresentados em minha tese de doutorado (Andrade, 2007). Agradeço a Esther Jean Langdon, Anne-Marie Losonczy, coordenadoras do simpósio, e Florent Kholer pelos valiosos comentários feitos na ocasião do 54th ICA. Agradeço igualmente à Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe (Fapitec) o apoio financeiro que facultou minha participação no congresso.

que se concentram no leito dos rios: cigana, gavião marrom, mutum, garça e maguari. Na estação reversa, em que o nível da água sobe e os campos ficam inundados, a pesca é mais difícil porque os peixes estão espalhados, mas é a ocasião da pesca de aruanã e acará nos campos.

A oferta de caça varia conforme o período do ano e ambiente ecológico, mas em geral ela é relativamente abundante em toda a área. Acham-se macacos de tipos diversos, guariba, caititu, anta, paca, tatu, cutia, veado, jaboti e queixada na floresta e patos e pombas silvestres nos campos secos. Entre setembro e outubro, período de desova do camaleão, pega-se a fêmea desse animal atocaiada em buracos no solo arenoso às margens dos rios. Além da carne, preparada cozida, aprecia-se também os ovos, de sabor forte e casca maleável. Os animais que vivem na mata são mais abundantes no período de fartura de frutos e sementes silvestres dos quais se alimentam, tais como açaí, cunanã, murumuru, piquiá, anauerá, inajá e tucumã. É a época de engorda de tucanos, cutias, pacas e macacos, quando eles são achados facilmente próximos às zonas de concentração de seus frutos prediletos.

## **Aldeia, cidade, aldeia**

Fundada em 1945 para auxiliar na colonização regional, Oiapoque é, basicamente, uma cidade de forasteiros que procuram melhores condições em uma fronteira onde circula euro e ouro. São pessoas oriundas especialmente do Ceará, Pará e Maranhão que chegaram no auge do eldorado e convivem hoje com a expectativa de uma alternativa econômica à produção aurífera, praticamente extinta nos garimpos da margem brasileira e cambaleante no outro lado. A exploração mineral foi um dos fatores precípuos de interação dos índios com estrangeiros ao longo do século XIX e início do XX, quando aqueles eram empregados nos garimpos abertos em suas próprias terras (então não demarcadas) ou os abasteciam de farinha e peixe salgado (Arnaud, 1970, p. 98). Atrás do comércio com os garimpeiros vinham também regatões árabes, chineses, *créoles* (provenientes da Guiana Francesa) e brasileiros cujo contingente foi parcialmente integrado à população indígena regional (Arnaud, 1970, p. 98).

Dados oficiais recentes indicam que Oiapoque é a quarta cidade do Amapá, com população de 25,5 mil habitantes (Instituto Brasileiro de Geografia

e Estatística, 2017). Os índios vão à cidade de Oiapoque por motivos diversos, em especial a fim de vender excedentes de farinha e frutas e comprar mantimentos e outros gêneros nos mercados locais; em busca de serviços de saúde na Casa do Índio, serviços bancários e educação suplementar. Raramente vão à procura de trabalhos temporários, excursionando a Saint Georges ou Cayenne com esta finalidade e para a qual contam com a ajuda de redes de parentes e conhecidos que lá já estão. Com um percentual significativo de eleitores do município, a população da área indígena elege com regularidade representantes na câmara da cidade desde os anos de 1980, além de já ter feito um prefeito e de fornecer o secretário municipal para assuntos indígenas. Os que habitam a aldeia Manga – às margens do rio Curipi e a cerca de 20 km da cidade – ou as aldeias da BR-156 são os que frequentam Oiapoque mais assiduamente, uma vez que, a depender da localização da aldeia ribeirinha, da embarcação, das condições de navegabilidade dos rios e da maré, a viagem para a cidade pode demorar até um dia.

Saint Georges fica a dez minutos de catraia da cidade de Oiapoque, à jusante, e é destino de brasileiros que vão procurar emprego e passagem para os que vão trabalhar clandestinamente em garimpo no outro lado do rio. Cidade ribeirinha com uma expressiva população palikur e local de trânsito para os Waiãpi do rio Camopi (alto Oiapoque), é preferida pelos índios do lado brasileiro para o comércio dos excedentes e de canoas, ambos pagos em euro. No entanto, desde 2005 a fiscalização francesa fechou o cerco ao comércio na cidade de qualquer produto vindo do Brasil, que oficialmente só pode ser feito mediante pagamento de altas taxas aduaneiras, inviabilizando as transações agrícolas indígenas. Cidade bem menor que Oiapoque, com comércio algo acanhado, Saint Georges tem uma população tão diversificada quanto a babilônia de origens que constitui a sua vizinha brasileira. Além dos Palikur – emigrados do rio Urukauá em diferentes períodos do século passado e que formam um bairro à parte dividido em duas comunidades, o Village Esperance 1 e Village Esperance 2, diferentemente posicionadas em relação às tradições do grupo (Passes, 2006, p. 80) – a cidade abriga contingentes de Saramaká, chineses, *créoles*, haitianos, martinicanos, franco-europeus e brasileiros precariamente posicionados no mercado local de trabalho (Capiberibe, 2001, p. 113). Uma população flutuante de índios galibi-marworno e karipuna, casados com *créoles* ou não, fixou-se abaixo do bairro palikur e se integrou ao contingente de brasileiros precariamente empregados, retornando depois de alguns meses às suas aldeias

de origem no Brasil ou seguindo para Cayenne, onde quase sempre possuem parentes. Quando não atuam como cozinheiros, pedreiros ou auxiliares de serviço geral, esses índios são contratados pelos *créoles* para brocar, limpar ou colher roças e fazer farinha, serviços que igualmente prestam aos Waiãpi do alto Oiapoque.

Uma pequena parcela dos brasileiros residentes em Saint Georges possui negócio próprio e permissão de trabalho. Estão no ramo do comércio de aviaamentos, enquanto os imigrantes chineses, parcela significativa da população da Guiana Francesa, são proprietários dos maiores mercados da cidade. Não obstante o mosaico étnico, as posições na sociedade local e a distribuição de poder dentro dela estão mais ou menos sedimentadas: os Saramaká e *créoles*, maioria na Guiana Francesa e em Saint Georges, detêm as funções administrativas municipais; os franceses metropolitanos ocupam os postos de médicos, policiais, professores e enfermeiros; os chineses, conforme citei, são comerciantes, juntamente com *créoles* e Saramaká (Capiberibe, 2001, p. 114).

Com a inauguração, em março de 2017, da ponte binacional Brasil-França criou-se a expectativa de um fluxo livre de pessoas e veículos em ambas as direções, mas os franceses, temerosos por uma invasão de brasileiros desempregados e semiqualeificados, acharam brechas para aplicar medidas que dificultam o acesso à Guiana, como a cobrança de uma taxa de quase 200 euros a título de apólice de seguro obrigatório automotivo, norma vigente na União Europeia. Na aduana de Oiapoque não há taxas para o acesso de veículos vindos do lado inverso da ponte, entretanto há um impeditivo, mais eficiente ainda que taxas, à circulação de carros de placa francesa (e outra qualquer) pela região: os 50 km não pavimentados da BR-156, dentro de área indígena, transformados em oceano de lama durante o inverno amazônico. A ponte e a estrada representam as duas principais ameaças às aldeias palikur, galibi-marworno e karipuna dispersas ao longo dos 90 km da BR-156 que atravessam a TI Uaçá e, simultaneamente, as expectativas de aumento da presença de turistas franceses no estado. Os próprios índios que residem às margens da estrada usam-na com certa frequência em deslocamentos até Oiapoque e Macapá e seriam beneficiados pela pavimentação. Poderiam também tirar proveito da ponte, uma vez que se deslocam para Saint Georges ou Cayenne, onde muitos têm algum parente.

Mas ambas as obras são vistas pelos índios do Oiapoque com muita apreensão, notadamente a pavimentação da BR-156 no trecho que transpassa a área

indígena e cujas medidas mitigatórias vêm sendo infindavelmente negociadas há mais de dez anos. A tensão representada pela projeção dos impactos ocasionados pela pavimentação da BR-156; o desgaste da longa e escorregadia negociação pelas medidas mitigatórias; o ataque da mídia e da opinião pública locais, que culpam os índios por obstarem o progresso da cidade de Oiapoque ao exigirem o cumprimento dos acordos de compensação; o desmantelamento do escritório regional da Fundação Nacional do Índio (Funai), que outrora, sob a administração indígena, foi bastante atuante e referencia na solução de conflitos; tudo isso somado aos problemas crescentes atinentes à pouca oportunidade para os jovens, ao adensamento populacional das aldeias maiores e às incertezas da política indigenista levou, entre 2007 e 2008, uma série de perturbações às aldeias mais populosas, atingindo em especial alguns jovens que manifestaram comportamentos atípicos lidos, por lideranças indígenas locais, no viés da possessão xamânica por espíritos auxiliares dos pajés. Retomarei esse assunto ao final.

As primeiras aldeias da BR-156 foram criadas logo após a abertura da estrada no início dos anos 1980 e funcionariam como postos de vigilância contra invasores que, com a BR, teriam acesso facilitado à área indígena (Gallois; Ricardo, 1983, p. 9). Hoje o que preocupa é o aumento descontrolado desse acesso favorecido pela pavimentação da estrada. A composição e distribuição espacial de uma aldeia na região do baixo Oiapoque variam significativamente conforme o seu tamanho, localização e o grupo ao qual pertence. As aldeias menores, ribeirinhas ou localizadas ao longo da BR-156, tendem a se formar a partir de um único núcleo familiar extenso constituído por um casal mais velho e seus filhos solteiros residindo em uma casa em torno da qual gravitam os filhos casados e os filhos destes. No que concerne aos modelos de residência e descendência, os Galibi-Marworno e Palikur tendem a combinar uxorilocalidade e patrilinearidade, mescla idealizada pelos Karipuna apenas nas aldeias menores.

Não obstante a necessidade de assegurar o controle sobre o território inibindo invasões de pescadores, garimpeiros e caçadores através da recém-implantada estrada, e ainda considerando a atração que a oferta de caça nas florestas de terra firme desta porção da área indígena e de terra boa para plantar exerceram sobre as famílias emigradas, os deslocamentos que conduziram essas pessoas a se fixarem ao longo da BR-156 ocorreram e vêm ocorrendo também em função de dinâmicas de cisões intracomunitárias motivadas

por desentendimentos entre afins ou vizinhos, adensamento populacional, rivalidades políticas, rixas circunstanciais ou ainda acusações de feitiçaria, demonstrando o vigor das práticas e ideologia do xamanismo na região. Na sequência, procuro demonstrar a amplitude e profundidade histórica das relações regionais, interindígenas ou não, lastreadas no xamanismo.

## Das trocas xamânicas

No que concerne às relações regionais mediadas pelo xamanismo, Nimuendajú (1926) observou que o turé<sup>2</sup> palikur registrava fortes relações de permutas de conhecimentos rituais deste povo com índios waiãpi e emerillon (do alto Oiapoque); e com a população *créole* da Guiana francesa. Em relação aos Waiãpi, a cooperação é marcadamente expressa pela presença de espíritos de antigos pajés waiãpi tornados *Yumawali* (espíritos auxiliares das montanhas) de pajés palikur: “Na noite de 4 para 5 de abril de 1925 assisti a uma dança de turé oferecida pelo pajé Maximilien ao seu aliado, o espírito de um finado pajé dos Wayapi” (Nimuendajú, 1926, p. 50).

Espíritos auxiliares provenientes dos *créoles* (termo genérico para a população mestiça da Guiana Francesa) também eram frequentes na cooperação com pajés palikur, motivo pelo qual os *gadôs* são, até hoje, reputadíssimos tanto como feiticeiros quanto como curadores (Nimuendajú, 1926, p. 49). *Gadô*<sup>3</sup> é o nome que na Guiana Francesa se dá a oficiantes que fazem divinações, curas terapêuticas e produzem agressões por meio de espíritos auxiliares ou não. Seriam uma espécie de pajé mestiço ou urbano e dessa maneira são vistos pelos Karipuna e Galibi-Marworno. Os *gadôs* são considerados muito bons pajés. Possuem trânsito fácil entre Este Mundo e o Outro Mundo e visitam com regularidade seus *Karuãna*<sup>4</sup> aliados, obtendo deles conhecimentos e fórmulas terapêuticas.

- 
- 2 Turé é nome dado a ritos regionais onde são utilizados clarinetes homônimas. Variáveis na forma, esses ritos assemelham-se apenas pelo fato de utilizarem o mesmo instrumento sonoro principal.
  - 3 Antonella Tassinari (1998, p. 255) diz que *gadô* pode ter relação com a palavra francesa *regarder*, traduzindo-se *gadô* por “aquele que pode enxergar”.
  - 4 Pessoas invisíveis do Outro Mundo, portadoras de invólucros vegetais ou animais e genericamente chamadas de *Bichos*. Atuam como espíritos auxiliares dos pajés.

Relações mediadas por prestação de serviços xamânicos entre Palikur e Galibi do Uaçá (hoje Galibi-Marworno) são também mencionadas pelo etnólogo que testemunhou uma família inteira do Uaçá morando por dois meses na casa de um pajé enquanto a filha submetia-se a tratamento (Nimuendajú, 1926, p. 48).

As relações intercomunitárias entre os Palikur estiveram, no passado, completamente assentadas no xamanismo e as acusações de agressão dessa natureza já constam na história regional de mais de dois séculos atrás. Contudo, Nimuendajú, contrariando todas as narrativas sobre as relações entre os clãs palikur 30 anos após sua visita ao Urukauá, descreve a vida comunitária desse povo transcorrendo sob uma “uma atmosfera de harmonia e paz digna de nota” tão sólida que “nem mesmo a desconfiança das más ações do pajé Lexan Chevalier é capaz de perturbar; para rompê-la seria preciso que estranhos se intrometessem no seu meio” (Nimuendajú, 1926, p. 40). Para Nimuendajú, portanto, as clivagens provocadas pelo xamanismo na região do baixo Oiapoque eram devidas às relações interétnicas e raramente tinham peso em relações entre comunidades de um mesmo coletivo indígena.

O trabalho de Exposito Arnaud (1970) entre os Palikur e os Galibi do Uaçá reafirmará a tensão nas relações interfamiliares por conta de frequentes acusações de feitiçaria, comuns ainda hoje no rio Uaçá. Não obstante, o xamanismo enquanto ideologia era preservado, recaindo sobre os pajés a cólera das acusações de provocarem discórdias no meio coletivo por intermédio da prática da feitiçaria (Arnaud, 1996, p. 316-317). Por outro lado esse era o tempo dos grandes pajés cujos poderes, incomparáveis aos dos atuais, são hoje lembrados com discreta melancolia.

Segundo Exposito Arnaud, as relações de trocas de acusação de feitiçaria e de serviços terapêuticos no baixo rio Oiapoque incluíam a vizinhança não indígena, tanto da Guiana Francesa quanto do rio Cassiporé (Brasil). Na Guiana Francesa eram notadamente os pajés saramaká – procurados por índios brasileiros devido à sua reputação de competência para terapêutica e feitiçaria – que produziam acusações contra os pajés, especialmente aqueles da mesma ou da comunidade vizinha do consulente (Arnaud, 1970, p. 15). Os negros saramaká fazem parte das redes de relações dos índios da região do rio Uaçá desde a época em que chegaram ao rio Oiapoque, no século XVIII, após deslocarem-se da antiga Guiana holandesa (Price, 1983). Do Oiapoque foram para a bacia do Rio Uaçá explorar ouro e trocar pau-rosa, farinha e peixe

com os índios, alargando, posteriormente, as relações para as trocas matrimoniais e xamânicas.

As relações dos índios da região do Uaçá com a população “brasileira” do rio Cassiporé, limite leste da TI Uaçá, tem sido historicamente mediadas por trocas comerciais, matrimoniais e xamânicas. No que concerne a estas últimas, Expedido Arnaud notou, nos anos de 1960, a prestação de serviços de pajés galibi do rio Uaçá às vilas ao longo do rio Cassiporé, expediente vantajoso para os pajés indígenas que recebiam de seus clientes brasileiros pagamentos em dinheiro e em bens materiais. Não obstante essa contratação de serviços dos pajés do rio Uaçá, os “pajés brasileiros”<sup>5</sup> do rio Cassiporé gozam ainda hoje de grande reputação dentre os próprios pajés indígenas da região do Oiapoque-Uaçá, posto que creditam a eles o consórcio com *Karuãna* brasileiros e indígenas, combinação que reúne conhecimentos diferentes e cuja síntese potencializa os poderes provenientes de cada tipo (Andrade, 2007, p. 106).

Todavia, inversamente aos pajés saramaká das vilas francesas de Saint Georges e Tampac (baixo Oiapoque), os pajés brasileiros do Cassiporé são, na avaliação dos pajés galibi-marworno e karipuna, apenas feiticeiros medianos. Comumente os relatos de relações com pajés brasileiros (às vezes também chamados de “portugueses”) acentuam a cooperação e agressão controlada,<sup>6</sup> sendo tais relações importantes em contextos de iniciação de reconhecidos pajés karipuna e galibi-marworno.

Esses segmentos xamânicos múltiplos na sua origem (indígena, saramaká, *créole*, brasileira) compõem um campo regional de disputas paralelas àquelas constitutivas da ação xamânica (por poder, força, prestígio) e dirigidas à prestação de serviços especializados (Andrade, 2007, p. 106). Segundo um hábito existente até hoje, índios karipuna e galibi-marworno residentes em Cayenne ou em Saint Georges, ou ainda em visita à Macapá, consultam-se com pajés

---

5 Esse é um termo relativamente recorrente em falas palikur, karipuna e galibi-marworno e não apenas os pajés o utilizam. Creio ser correto afirmar que “pajé brasileiro” agrega o pajé-sacaca e o raizeiro da classificação de Chaumeil (2015, p. 154), sendo, basicamente, um oficiante da pajelança urbana. O traço distintivo local mais eloquente é que tais pajés têm como espíritos auxiliares *Karuãna* da cidade, espíritos de Saramaká e ainda entes congêneres da umbanda e candomblé.

6 Trata-se das medições mútuas de força entre dois pajés que, confrontando seus exércitos de *Karuãna*, simulam os embates verídicos que enfrentam.

e outros oficiantes similares desses locais por acreditarem em seu conhecimento e competência ritual superiores. Mas o inverso é também verdadeiro e habitantes da Guiana Francesa vêm consultar os pajés indígenas por acreditarem que estariam eles mais próximos das fontes de poderes xamânicos provenientes da floresta e dos rios. Sobre tais relações que, reciprocamente, reconhecem a competência xamanística de pajés indígenas e não indígenas, testemunhou Expedito Arnaud (1970, p. 19):

[...] os xamãs e os feiticeiros do Uaçá, vêm sofrendo a concorrência de assemelhados seus crioulos e saramacás da Guiana Francesa e brasileiros do baixo Oiapoque e Cassiporé, os quais de quando em vez são consultados pelos índios. Porém, alguns deles têm estendido também as atividades até o âmbito dessas populações regionais.

O equilíbrio no campo regional de serviços xamânicos pode ser atribuído à repetição, por parte dos consulentes, daquilo que os próprios oficiantes consultados manifestam de certo modo: a convicção de que o poder xamânico aumenta conforme a distância e as fontes de conhecimentos às quais se tem acesso. Portanto, quanto mais longe estiver o pajé, mais poderoso ele tenderá a ser. Isso valerá também para os sopradores, uma modalidade de produtor de feitiços e curas por meio da recitação de fórmulas encantatórias (*potás*), cujos poderes aumentam conforme a distância geográfica e social em que se encontram em relação às suas vítimas em potencial.

Não obstante esses conhecimentos estarem distribuídos entre praticantes do xamanismo – e incluo aqui os adeptos dos *potás* – há técnicas de revide utilizadas contra pajés e que são perfeitamente acessíveis a não iniciados e aprovadas como eficientes. Dadas algumas especificidades de sua execução, essas técnicas são (ou eram) empregadas apenas para réplicas contra pajés da mesma comunidade da vítima, o tipo de conflito mais comum na área dentre aqueles originados das atividades do xamanismo. Mas não por acaso.

Uma tendência pretérita entre os Palikur na identificação de autoria de doenças provocadas por agressão xamânica consistia na imputação de responsáveis “de dentro”, para vítimas individuais, e “de fora”, caso se tratasse de uma epidemia (Fernandes, 1950, p. 311). Tal raciocínio pode ser explicado pela lógica da agressão que excluiria do assalto, ao menos, o grupo de substância

do agressor. Como em uma epidemia toda a comunidade está sujeita à doença, elimina-se a possibilidade de que o autor do feitiço seja alguém de dentro, não restando dúvidas de que a agressão foi obra de um pajé estrangeiro ou do Outro Mundo. No que concerne às técnicas de revanche, elas consistiam primariamente na manipulação de objetos privativos do pajé que será atacado, sejam peças de seu vestuário ou seus instrumentos rituais, tais como maracá, banquinhos zoomorfos e bastão (Arnaud, 1970, p. 1-12).

## Buscando fronteiras: trajetórias

O xamanismo é no baixo Oiapoque um conjunto de teorias e práticas que possibilitam a administração de relações entre domínios cosmológicos diversos onde estão pessoas humanas e extra-humanas igualmente diversas. Trata-se de interferir na entropia cósmica a favor da sociedade e dos homens, manipulando, negociando, controlando ou agenciando as múltiplas intencionalidades com as quais o pajé mantém consórcio (Andrade, 2012). Tal conjunto precisa ser aprendido pelo iniciado, ainda que o pajé neófito não passe por uma transmissão formal de conhecimentos porque é filho de *Bicho* ou pajé de nascença, produto da união de uma pessoa invisível (*Karuãna*, *Bicho* ou *Yumawali*) com uma mulher humana cuja gravidez ocorreu durante o período de suas regras.

Esse processo de transmissão formal de conhecimentos xamânicos é normalmente composto por protocolos que devem ser observados: 1) a aprendizagem de cantos de comunicação com as pessoas invisíveis; 2) o recurso a banhos com cascas de árvores-pajé; 3) uso intenso do tabaco, normalmente envolto na finíssima casca da árvore *tawari* e; 4) abstinências relacionadas ao trato com as pessoas invisíveis dotadas de formas vegetais, tais como evitação de alimentos portadores de *pitchiu*, como peixes e jacaré. Apresento a seguir, de forma bastante sumária, dois percursos de iniciação ao xamanismo protagonizados por reconhecidos pajés contemporâneos galibi-marworno e karipuna. Ambos os percursos sublinham a influência de pajés não indígenas no xamanismo regional.

O primeiro percurso é do pajé galibi-marworno Levên, um dos poucos hoje em atividade dentre esta população. Levên foi iniciado no xamanismo por volta dos 60 anos de idade, substituindo seu irmão mais velho, Arsênio,

que, assediado insistentemente pelos *Karuãna* de seu pai, o grande pajé *Chinois*, declinou do ofício. Arsênio não conseguiu reverter os efeitos da doença ocasionada pela presença dos *Karuãna* em seu corpo e morreu, deixando para Levên o poderoso maracá de *Chinois* e o conselho para ele tornar-se pajé. Para que isso acontecesse seria necessário passar os *Karuãna* de Arsênio para Levên, operação delicada e realizável apenas por um pajé habilidoso. Essa tarefa coube a Cecília, uma pajé galibi-marworno que residia na cidade de Oiapoque e era prima (FZD) de Levên, não obstante ele a chamasse de tia.

Outro protagonista no percurso de iniciação de Levên é um pajé, residente em Macapá e que ora é descrito como índio urubu-kaapor, ora é um *gadô*. Ambos atributos serão, contudo, consistentes se atentarmos para o fato de eles deslocarem esse protagonista para uma distância maior em relação ao próprio Levên, atribuindo-lhe uma superior capacidade xamânica, conforme se vê em narrativa do próprio Levên:

[...] Não vê esse *gadô* de Macapá, meu amigo, sobre quem eu falei? Ele trabalha com todos esses negócios. E vira *Bicho* mesmo. A mulher dele estava me falando, ele tinha saído, ela chegou pra conversar e disse: “Meu marido é *Bicho*, é gente, mas é *Bicho*. Não é toda semana, mas tem sexta-feira que ele sai, vai lá na beira d’água. O *Bicho* [Cobra Grande] boia e ele pula em cima. Depois some n’água, seis e meia para sete horas da noite.” Eu mesmo cansei de levá-lo: “Vamos lá na beira que eu vou passear. A cidade é grande, lá a cidade é grande.” Chegava perto d’água, pegava o charuto dele, botava fumaça; não demora e o *Bicho* boiava, grande. Ele subia e sumia no fundo. Uma vez ele falou: “Vamos comigo, vamos comigo pra você ver como é bom lá.”

*Você não quis ir?*

Não, fiquei com medo. Sabe aonde ele vai? Ele vai para o centro do mar. É lá que tem gente bonita, tem mulher bonita, tem cidade grande. No fundo d’água.

*É grande como Macapá?*

É maior, como capital grande.

*Tem tudo que tem na cidade?*

Tudo, é do mesmo jeito. É diferente, porque é no Outro Mundo. Ele dizia: “Vamos, amigo, vamos comigo pra você conhecer como é e aprender coisas lá.” Eu pensava: “Eu posso chegar bem, mal ou morto. Eu não vou não.” Eu também estava na Casai [Casa de Saúde Indígena], não podia sair. Eu queria ficar 20 ou 30 dias

trabalhando junto com ele pra me formar. “Se você passar 20 ou 30 dias, trabalhando comigo, você vai se formar mesmo.”

*Essa cidade aonde ele vai é só de amigos dele?*

É sim. Ele me diz que o remédio que ele tem vai buscar lá. Quando falta remédio ele vai buscar lá, pula na água e vai embora. Volta trazendo, põe na garrafa e pronto.

Como pajé urbano e acostumado às diversas formas de procedimentos rituais de terapêutica e agressão, um *gadô* consegue produzir a “totalização dos pontos de vista singulares e irredutíveis” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 17) de cada alteridade com a qual transaciona. Por isso é considerado um pajé poderoso e capaz de lidar com uma multiplicidade de situações e de encontros. São essas qualidades que justificam sua presença nos contextos de iniciação de pajés karipuna e garibi-marworno.

A segunda trajetória de introdução no xamanismo é a do poderoso pajé karipuna Aniká, falecido em 2009. Não possui registro gravado, apenas as notas de campo. O riquíssimo curriculum vitae de Aniká pode ser assim resumido: ex-cabo do Exército Brasileiro, tendo inclusive estado na guerrilha do Araguaia nos anos 1970; chefe de posto e cacique do Encruzo, aldeia de monitoramento que existiu no encontro dos rios Curipi e Uaçá, por mais de 30 anos e um dos fundadores da aldeia Manga, a maior dos Karipuna. Precocemente, aos 12 anos de idade, ele fez sua primeira sessão de cantos e curas xamânicas na aldeia Espírito Santo, rio Curipi, casando-se no ano seguinte. Aos 18 anos de idade e morando no Marupi, no rio Oiapoque, com sua família, sua mãe o levou até a vila Tampac, no rio Camopi, alto Oiapoque, a fim de passar por ensinamentos xamânicos com o pajé saramaká Panô. Durante um mês experimentou um intenso treinamento, submetido a uma dieta alimentar que consistia tão só de uma xícara pequena de cachaça pela manhã, outra ao meio-dia e outra à noite, acompanhadas por cigarros de *tawari* que ele fumava compulsivamente.

A escolha da mãe de Aniká por um pajé saramaká deu-se pelas boas relações que ela e o marido mantinham com os Saramaká vizinhos e porque seus pajés são reputados como perigosos e conhecedores de fortes *tchembuá*, feitiços poderosos que nenhum pajé indígena consegue reverter. Após a experiência em Tampac, Aniká esteve no rio Camopi onde permaneceu por mais um mês com os pajés waiâpi (ou emerillon?) Kaimã, Chandeale (filho do primeiro) e Anapi.

Segundo Aniká, ele foi “garantido” por esses três pajés, tendo seu corpo e espírito trabalhados, tornando-se imune às agressões xamânicas de outros pajés e *gadôs*. Ao contrário de sua estadia em Tampac, no Camopi não havia restrições alimentares tão severas e sua alimentação consistia de beiju e carnes de caça preparadas à maneira da cozinha waiãpi local: moqueada e insossa.

Durante os estágios xamânicos em Tampac e no Camopi, Aniká foi preparado para receber *Karuãna* waiãpi e saramaká e sempre contou com o auxílio de seus iniciadores para protegê-lo de *Karuãna* de pajés hostis durante os trabalhos rituais ou na vida cotidiana. Essa era a retribuição deles pelos serviços que Aniká lhes prestara traduzindo os *Karuãna* que falavam línguas conhecidas por ele e que chegavam durante os trabalhos rituais feitos por seus mestres. Quando resolveu se aposentar das atividades de pajé procurou por Panô, em Tampac, baixo Oiapoque, a fim de comunicar-lhe a decisão.

Aqui ficam claras as relações cooperativas com “pajés perigosos” mantidas por Aniká ao longo de toda sua carreira como pajé. Talvez a escolha por ter esses pajés como mestres tenha sido uma estratégia deliberada: antes ter pajés saramaká e waiãpi como aliados a tê-los como inimigos. E dentre as permutas estabelecidas estão conhecimentos específicos adquiridos ao longo das biografias: conhecimentos xamânicos, herdados por quem ocupava posição em uma linha de transmissão de direitos e deveres rituais (Panô e os pajés waiãpi), e linguísticos, somados por quem, na qualidade de militar do Exército Brasileiro, havia percorrido muitos lugares e conhecido hábitos e modos de vida diversos (Aniká).

## Final: que fronteiras?

Não tenho a oferecer uma conclusão propriamente, mas farei a tentativa começando por sublinhar que as transformações do xamanismo na região do baixo rio Oiapoque e rio Uaçá – que ocorrem por razões internas e externas – são históricas, diligentes e criativas. Langdon (2012) mostrou como as diferentes respostas de xamãs siona e sibundoy às demandas por serviços terapêuticos de medicina popular e curandeirismo na Colômbia de meados do século XX refletiram diferenças nas experiências desses povos com a sociedade envolvente, de tal modo que suas respostas foram mais históricas que atinentes às variações

regionais do xamanismo. E não obstante a entrada tardia na rede de curandeirismo constituída por xamãs indígenas e mestiços, o xamanismo siona logrou revitalização e grande projeção nacional, sob o auspício do rótulo do “índio ecológico” (Langdon, 2016, p. 25).

Tal projeção só foi possível por causa da articulação com xamãs mestiços que, por seu turno, compartilham com os xamãs indígenas os mesmos princípios etiológicos e procedimentos clínicos. O curandeirismo, portanto, emerge em um quadro de relações interétnicas lastreadas em saberes e práticas médicas comuns a oficiantes indígenas e mestiços, recordando a emergência de pessoas (os grandes pajés) e sistemas de cura/agressão no baixo Oiapoque e rio Uaçá, formados exatamente a partir do contato com não índios. Refiro-me, em especial, aos grandes pajés karipuna Aniká, Elza (mudada para a Guiana Francesa) e Manoel Jorge, tão conhecidos dentro da área indígena quanto fora e produtos eloquentes de intercâmbios interindígenas e com pajés brasileiros da região ou saramaká da Guiana Francesa. Poderíamos indagar pelos fatores que levaram essas pessoas a se tornarem pajés excepcionais, de prestígio transnacional, investigando a articulação entre índios e não índios, no que concerne às práticas médico-populares, a partir de um ponto de vista histórico (Langdon, 2012, p. 63) que compreenda tanto as biografias quanto a posição do xamanismo indígena nas redes de intercâmbios com práticas e saberes congêneres não indígenas.

A revitalização do xamanismo amazônico após os empreendimentos coloniais/neocoloniais que, direta ou indiretamente, o combateram (a atividade missionária, a exploração borracheira, as rotinas civilizatórias estatais, os descimentos, a escravização indígena, etc.) valeu-se e tem sido ainda beneficiada por redes locais e supralocais, interindígenas ou não (Langdon, 2016, p. 33), demonstrando o vigor do xamanismo em se articular com forças múltiplas, o que, de resto, é (a articulação com alteridades díspares) a sua principal habilidade.

O que se percebe é que modalidades regionais de xamanismo não indígena (por assim dizer) reconhecem o prestígio do xamanismo que vem das aldeias, incorporam signos que seriam a sua síntese, para então serem acessadas e (re) indianizadas por pajés que se deslocam até as cidades, como fazem com frequência os Karipuna e Galibi-Marworno ao incorporarem discursos e procedimentos rituais provenientes de matrizes como a umbanda ou formas análogas

(Andrade, 2007), revelando “um duplo movimento de intercâmbio xamânico, da floresta à cidade e vice-versa” (Chaumeil, 2015, p. 153). Se, por um lado, os pajés indígenas são admirados por seus análogos não indígenas e sua clientela, ao se situarem em relação às práticas médico-populares amazônicas eles encontram terreno promissor para “expandirem seu papel em um sistema em que para um curandeiro a identidade indígena é um importante capital simbólico” (Langdon, 2012, p. 69). Essa é a principal razão da vasta clientela urbana de pajés como Aniká, Cecília (a tia-prima de Levên, residente em Oiapoque) e Manoel Jorge (muito procurado por pessoas da vila de Cassiporé). Considere-se também a já demonstrada avidez dos pajés da TI Uaçá por conhecimentos e técnicas de cura/agressão de pajés saramaká e brasileiros, mostrando que o desejo por conhecer e dominar o xamanismo alheio recobre todos os termos de uma relação onde poderes de cura/agressão são diretamente proporcionais ao grau de alteridade de seus detentores. Vejamos, nesse sentido, outra narrativa de Levên:

Quando eu cheguei na beira da rua [em Macapá], assim andando, estava procurando onde estavam esses *gadôs*. Haviam me dito que eles trabalhavam naquele pedaço. Uma mulher me viu e encostou: “O que está procurando?” Eu disse: “Estou olhando assim, procurando um *gadô* que faça remédio.” “É, pode subir. É aqui mesmo. Quer fazer consulta?” “Eu queria ver se não está muito caro.” “Não está caro não, são dez reais. Quer fazer, vamos logo.” Fomos por uma escada, subimos lá em cima. Entramos, só eu e ela, começamos a conversar. Ela pegou em minha mão: “O senhor tem cigarro?” “Tenho uma carteira.” “Me dê um cigarro.” Começou a fumar, conversamos. Tinha uma santa bem preta, bem preta. Estava lá. Tinha um copo, uma chave, chave fechada, pendurada. Eram as coisas dela. Ela olhou assim pra mim: “Olhe, eu lhe digo logo: o senhor está assim, assim, assim. Está meio baqueado, mas, vamos ver; se eu tiver remédio pra você eu lhe digo na hora.” “Está bom.” Ela pegou o copo, derramou um pouco de água dentro, até o meio do copo, pegou a chave e jogou na água, “tchum”. “Bota seu dedo aí, bota esses dois dedos aí.” Eu botei. Ela levantou, veio por trás de minhas costas começou a rezar e com três minutos, a chave abriu, “vuuuu”, dentro do copo. “Pode tirar a mão. O remédio é assim, assim, assim. São trezentos reais por tudo, completo.” Aí fiquei...: “Eu não tenho dinheiro, já, já não. Amanhã ou depois é que vou ter.” Ela disse uma palavra que nunca vi, que nunca conheci. Falou a verdade; parece que já conhecia há muito tempo: “Você tem sua esposa aqui.”

Eu falei: “Está lá na Casai, internada com isso assim, assim.” “Eu não quero saber a doença dela. Vou lhe contar o que ela tem.” Ela me contou tudinho, bem certo. Eu fiquei olhando: “Quem contou pra essa mulher que minha esposa está com isso, sofrendo daquilo? Quem contou?”

A narrativa repete o prestígio que os *gadôs* possuem na apreciação de Levên: produtores/detentores de extraordinárias fórmulas fitoterápicas e habilíssimos nas práticas divinatórias. É com esses oficiantes – que empregam de maneira criativa diversas matrizes rituais, extraindo sua força dessa mestiçagem simbólica – que os pajés karipuna e galibi-marworno às vezes se consultam quando vão à cidade, usando seus serviços de divinação ou de herbarista. Se os pajés mestiços, no sentido concedido acima, gozam de boas prerrogativas como tradutores – no sentido dado por Carneiro da Cunha (1998) – é notadamente porque eles próprios são frutos da unificação de pontos de vista culturais diferentes, conhecendo-os, supostamente, melhor e aproveitando melhor também as fontes de poderes oriundos desses lugares.

Peter Gow (1994, p. 95) indica que o xamanismo urbano na região do baixo Urubamba consiste no amansamento dos espíritos da floresta – os *arcanas* ou *incantos*, considerados pessoas – para que estes emprestem seus poderes de cura ao pajé que, por sua vez, estabelece a comunicação com eles por meio da ingestão da ayahuasca.<sup>7</sup> Trata-se de um retorno aos primórdios da história (condensada no imaginário sobre a floresta) e somente o pajé mestiço pode fazê-lo, já que ele, do ponto de vista amazônico, é o único cuja origem repousa na história da região: “Mestizos, the ‘mixed-blood people’ descended from whites and Indians, living between the cities and the Forest, become the masters of the paths between them” (Gow, 1994, p. 104). Assim, o próprio surgimento na Amazônia de um xamanismo com ayahuasca deveu-se à formação do mestiço enquanto uma categoria social, somando-se o desenvolvimento dos centros urbanos da região e o ciclo da borracha (Gow, 1994, p. 105, 2001, p. 137).

Tal xamanismo é tributário de um modelo histórico de relações sociais (associadas, no caso do baixo Urubamba, à exploração borracheira) vigentes ainda hoje, produzindo respostas tanto para a experiência com a doença entre

---

7 Além da ayahuasca, utiliza ainda o tabaco e o toé (*Datura insignis*).

os mestiços quanto para as circunstâncias históricas de suas aflições (Gow, 1994, p. 111). E qualquer que seja o rendimento clínico que o xamanismo mestiço possa proporcionar, no baixo Urubamba ou nas cidades da Amazônia brasileira, sua principal fonte de poderes estará ligada à floresta,<sup>8</sup> completando um caminho do hoje às origens.

Sabe-se que modalidades de xamanismo ayahuasqueiro estão hoje muito além das aldeias, sendo um dos principais produtos de exportação da Amazônia indígena, alimentando um efervescente mercado global de bens xamânico-espirituais que inclui demandas por símbolos, artefatos e práticas terapêuticas. O xamanismo com uso de ayahuasca serve como ilustração da plasticidade, da capacidade de incorporação, adaptação e transformação do xamanismo indígena em geral que, mesmo antes de sua abertura recente ao Ocidente,

[...] aparece como un conjunto abierto de prácticas rituales, caracterizadas por su alto nivel de improvisación y por su papel mediador frente a la irrupción de innovaciones exteriores a la sociedad, activando dispositivos culturales que permiten su aclimatación y adaptación a las nuevas circunstancias. (Losonczy; Mesturini Cappel, 2010, p. 167).

Assim, o xamanismo é um saber ritual sempre em movimento e tanto as redes quanto os mercados (estes mesmos redes) contemporâneos de alternativas terapêuticas e bens espirituais de base xamânica podem ser vistos como transformações amplificadas de antigas redes interindígenas de trocas de conhecimentos que, com o encontro colonial, passaram a incluir novos atores, inaugurando contextos inéditos de interlocução onde “shamanisms today constantly emerge and recreate themselves in a dialogical relation between actors in a post-colonial and post-modern world” (Langdon, 2013, p. 31).

A ideia do xamanismo como “saber ritual sempre em movimento” (Losonczy; Mesturini Cappel, 2010, p. 167) é congruente com a caracterização etnográfica de xamãs amazônicos enquanto simulacros de dínamos culturais: quanto mais movimento (deslocamentos), mais energia (poder). Essa realização é verdadeira

---

8 Como seus consortes urbanos amazônicos, os pajés andinos atribuem à floresta grandes poderes xamânicos – devido aos agentes extra-humanos que lá habitam – temendo e admirando o potencial predatório dos pajés ameríndios da floresta (Chaumeil, 1992, p. 102).

tanto para o plano do invisível quanto do visível, uma vez que são os deslocamentos para domínios extraempíricos, normalmente locais de morada de seus espíritos auxiliares, que produzem a força ritual de um pajé, ao passo que as viagens empíricas – sejam elas para intercâmbios ou reivindicações de natureza múltipla – garantem-lhe robustez política. Assim é que notórios pajés galibi-marworno ou karipuna de outrora são lembrados como tendo sido também grandes caciques, a exemplo de *Chinois* (pai de Levên), o já bem citado Aniká e o lendário Uruçu, personagens qualificáveis a partir de imagens-síntese que marcam a função precípua cosmopolítica de um xamã, a exemplo do curaca, do tuxaua, do messias e de todos os líderes indígenas político-religiosos que, usando o xamanismo como esquema cognitivo de explicação/interpretação de um mundo em devir onto-histórico, guiaram o destino de comunidades inteiras.<sup>9</sup>

O movimento, pois, é constitutivo do xamanismo, o que explica a sua excepcional capacidade de digerir eventos a fim de recolocar a ordem no mundo. Nos episódios marcantes das abruptas alterações comportamentais de jovens das aldeias populosas da TI Uaçá, entre 2007 e 2008, as lideranças indígenas, algo desesperadas, acionaram Funai, Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), os pajés locais e ainda mandaram buscar renomados pajés urbanos da região. Exceto os psiquiatras enviados pela saúde indígena, todos pareciam estar dispostos a concordar que a causa do problema era a possessão desses jovens, garotos e garotas, por *Karuãna*, espíritos auxiliares dos pajés, surgindo, daí, a necessidade de execução de *xitotós* a fim de se verificar a razão de tais ataques sobrenaturais e buscar os meios necessários à sua pacificação. Esse foi um período tenso para os índios do Oiapoque.

Dois grandes projetos governamentais, que afetariam diretamente a vida de comunidades inteiras, estavam sendo iniciados: a pavimentação do trecho dentro da TI Uaçá da BR-156 e a implantação de uma linha de transmissão de energia elétrica que, cortando a mesma TI, acabaria com a dependência da cidade de Oiapoque da energia elétrica gerada a partir da combustão de óleo diesel. Esses dois eventos exigiram dos índios uma mobilização coletiva

---

9 Vale também para Davi Kopenawa, hoje a mais emblemática liderança amazônica, intelectual de grande porte, passe livre no alto circuito político internacional, xamã e diplomata, “uma só e mesma posição” (Viveiros de Castro, 2015, p. 22).

intensa e eficiente, mas ainda assim a tensão e incertezas continuaram. Se eles têm ou não alguma conexão com o comportamento atípico dos jovens, é outra história. O fato é que, no contexto em que tais alterações surgem, os projetos estavam sendo iniciados, ou quase isso. Mas foi a explicação dos ataques dos *Karuãna* que se tornou hegemônica até mesmo entre lideranças que mantinham alguma distância do universo local do xamanismo. Não cheguei a conhecer em detalhes o prognóstico (ou prognósticos) para os ataques dos *Karuãna*, nem as medidas que sucederiam, mas creio que estavam associadas, de alguma forma, ao encaminhamento da interlocução com os agentes (governo e empresas privadas executoras) responsáveis pela pavimentação da estrada e pelo linhão de energia elétrica.

Explicar eventos históricos a partir de uma moldura cosmológica que, simultaneamente, se abre para a história, revelando um mecanismo de “estrutura de conjunturas” (Sahlins, 2004) não é novidade antropológica alguma, mas é a capacidade do xamanismo de se manter coerente enquanto engenho de produção de respostas que chama a atenção. E não obstante as transformações, suas múltiplas configurações representam ainda

[...] formas originais que não são uma réplica de seu passado distante, nem a pálida cópia dos modelos impostos, e apresentam evidentemente algo bem diferente de um simples amontoado de elementos heteróclitos tomados das diversas tradições religiosas que invadiram seu território. (Chaumeil, 2015, p. 156).

Curiosamente, essas diversas “tradições religiosas invasoras” relatadas por Jean-Pierre Chaumeil (1992; 2015) parecem ter se incorporado integralmente a certas configurações do xamanismo amazônico, a exemplo do curandeirismo, da pajelança, do vegetalismo e de outras formas investigadas pelo próprio autor. Tais incorporações têm sido o solo fértil de permanência do xamanismo amazônico que, seguindo a célebre lógica de *Historical metaphors and mythical realities*, continua por meio das transformações, possibilitando-nos reconhecer uma identidade subjacente à diversidade das práticas e ritos xamânicos. Penso que a questão de até onde podemos chamar práticas diversas e, às vezes, heteróclitas de xamânicas deve ser abordada com recurso a uma *teoria etnográfica da aculturação* (Gow, 2015, p 36), capaz de confrontar nossas ideias acerca das fronteiras entre saberes e práticas voltados à interlocução e mediação cosmológicas

e interespecíficas; ou acerca de nossas convicções sobre a produção de diferenças com recurso a conceitos que evocam unidades primordiais diferenciantes.

A aparente pulverização do xamanismo gerando novíssimas configurações, como o *cyber xamanismo*, e associações, a exemplo das comunidades virtuais e dos congressos on-line,<sup>10</sup> conduz-nos, potencialmente, a nostalgias, mas, igualmente, impõe o desafio da criação de ferramentas conceituais e metodológicas a fim de seguir esses novos movimentos xamânicos em face dos quais os modelos convencionais das redes de trocas de conhecimentos talvez não garantam bom rendimento analítico. Isso porque “o fenômeno xamânico constitui hoje uma paisagem multissituada, desenhada pelos deslocamentos regulares à longa distância de especialistas rituais e praticantes bem como pela disseminação e reconfiguração constantes dos discursos e das práticas” (Losonczy; Mesturini Cappel, 2011, p. 10), promovendo novas formas de mobilidade e itinerância que estão além das clássicas explicações sociológicas dos processos migratórios (Losonczy; Mesturini Cappel, 2011, p. 10). Surge, assim, a necessidade de uma etnografia itinerante que possibilite a compreensão de deslocamentos intercontinentais de oficiantes/terapeutas e neófitos/pacientes consorciados a práticas xamânicas de cura, em especial ayahuasqueiras; e que permita também indagar a respeito “das continuidades e rupturas que conectam às formas mais vernaculares ou mais localizadas” de xamanismo (Mesturini Cappel, 2013, p. 120).

Seria pertinente pensar, perfilado a Langdon (2012), que o xamanismo é um fenômeno de emergência constante e capaz de assumir configurações concretas, segundo a interação local de fatores culturais, históricos, demográficos e sociais (Langdon, 2012, p. 81-82) que, todavia, podem ser de origem supralocal. É essa natureza líquida do xamanismo que igualmente permite aos povos amazônicos realizarem o desejo de agregar às suas práticas xamânicas alteridades díspares, sob a forma de conhecimentos e procedimentos exógenos e, assim, potencialmente fontes de poder, e cujo uso deve passar pelo crivo dos processos sociais capazes de transformar o risco em fertilidade.

---

10 Um dos maiores deles é o XAMÃSCONET – Congresso Internacional de Xamanismo na Internet (<http://conscienciaprospira.com.br/xamasconet-congresso-internacional-de-xamanismo-na-internet/>).

Diante das dinâmicas das incorporações do xamanismo indígena – que visam ascender a conhecimentos xamânicos novos e poderosos a fim de potencializar seu próprio xamanismo – cabe perguntar se caberia mesmo perguntar onde ficam as fronteiras. O que separa um e outro xamanismo? Pois, afinal, tais perguntas não marcariam o desejo discreto que às vezes manifestamos de preservar “formas autênticas” de xamanismo indígena, enxergando perdas e subtrações onde os próprios índios parecem ver ganhos e adição?

## Referências

- ANDRADE, U. M. *O real que não é visto: xamanismo e relação no baixo Oiapoque*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- ANDRADE, U. M. Sobre artefatos-pessoa e produção ritual no baixo Oiapoque (Amapá). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 971-1016, 2012.
- ARNAUD, E. O xamanismo entre os índios da região do Uaçá. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, n. 44, p. 1-22, 1970. (Nova série, Antropologia).
- ARNAUD, E. O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikur, Galibi e Karipuna. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 297-332.
- CAPIBERIBE, A. M. G. *Os Palikur e o cristianismo*. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CHAUMEIL, J.-P. Varieties of Amazonian shamanism. *Diogenes*, Paris, n. 158, p. 101-113, 1992.
- CHAUMEIL, J.-P. Xamanismos de geometria variável na Amazônia. *Campos*, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 148-159, 2015.
- FERNANDES, E. Medicina e maneiras de tratamento entre os índios palikur. *América Indígena*, v. 10, n. 4, p. 309-320, 1950.
- GALLOIS, D. T.; RICARDO, C. A. *Povos indígenas no Brasil: vol 3: Amapá e Norte do Pará*. São Paulo: CEDI, 1983.

GOW, P. River people: shamanism and history in Western Amazonia. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (Ed.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994. p 90-114.

GOW, P. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GOW, P. Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia: Pratyki, Theorie, Doświadczenia*, Gdańsk, v. 1, p. 34-39, 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Estimativas da população residente no Brasil e unidades da federação*. 2017. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Estimativas\_de\_Populacao/Estimativas\_2017/estimativa\_dou\_2017.pdf>. Acesso em: 20 maio 2017.

LANGDON, E. J. Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. *Mediações*, Londrina, v. 17, n. 1, p. 61-84, 2012.

LANGDON, E. J. New perspectives of shamanism in Brazil: shamanisms and neo-shamanisms as dialogical categories. *Civilisations*, n. 61-2, p. 19-35, 2013.

LANGDON, E. J. A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático. *GIS*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 9-40, 2016.

LOSONCZY, A.-M.; MESTURINI CAPPO, S. La selva viajera: rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 164-183, 2010.

LOSONCZY, A.-M.; MESTURINI CAPPO, S. Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia. *Anuário Antropológico 2010(I)*, Brasília, p. 9-30, 2011.

MESTURINI CAPPO, S. Chamanisme et itinérance: réflexions sur les réseaux chamanniques qui relient l'Europe et l'Amérique du Sud. *Civilisations*, n. 61-2, p. 107-122, 2013.

NIMUENDAJÚ, C. *Os índios palikur e seus vizinhos*. Tradução de Thekla Hartmann do original "Die Palikur Indianer und ihre Nachbarn". São Paulo. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/USP, 1926. Mimeografado.

PASSES, A. *Not alone in the multiverse: borrowing from others, remain Pa'ikwené* (Palikur). 2006. Comunicação apresentada. Colóquio Guiana Ameríndia: etnologia e história, Museu Emílio Goeldi, Belém, 2006.

PRICE, R. *First time: the historical vision of an Afro-American people*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

SAHLINS, M. D. *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

TASSINARI, A. M. I. *Contribuição à história e à etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias karipuna e a estruturação das redes de troca*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O recado da mata. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

Recebido: 31/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/31/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



# **Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos**

## **Medicines of the forest: cosmo-ontological conflicts and connections**

Guilherme Pinho Meneses\*

\* Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil  
Doutorando em Antropologia Social (bolsista Capes)  
[guilherme.meneses@usp.br](mailto:guilherme.meneses@usp.br)

## Resumo

Neste trabalho proponho descrever aspectos de um recente movimento em torno das chamadas “medicinas da floresta”, principalmente o *nixi pae* (ayahuasca) dos Huni Kuĩ (Kaxinawá). A proposta inclui o acompanhamento de trânsitos contínuos entre a “floresta” e a “cidade” do próprio *nixi pae*, dos chamados *pajés* e de grupos ayahuasqueiros emergentes, evidenciando conexões e conflitos ontológicos. Uma contribuição possível deste trabalho é alimentar reflexões no campo ayahuasqueiro a partir de uma *proposição cosmopolítica* (Stengers, 2007), que buscará tomar o *nixi pae* como uma tecnologia de conectividade. Assim, espera-se desdobrar a semântica de termos como *cura* e *medicina* por meio da pragmática dos coletivos (de *pajés*, substâncias, espíritos) em ação: que efeitos estes geram quando agem em rede, o que movimentam, o que fortalecem, o que é deixado para trás. O *nixi pae* aparecerá então como peça-chave na ativação de coletivos ontologicamente heterogêneos, abrindo possibilidades para encontros com a alteridade em tentativas de composição de espaços de coexistência.

**Palavras-chave:** ayahuasca; cura; cosmopolítica; conectividade.

## Abstract

In this paper, I propose to describe some aspects of a recent movement around the so-called “medicines of the forest”, mainly the *nixi pae* (ayahuasca) of the Huni Kuĩ (Kaxinawá). The proposal includes the monitoring of continuous flows between the “forest” and the “city” of the *nixi pae*, the so-called *pajés* and the emerging groups around them, evidencing ontological conflicts and connections. A significant contribution of this work may lie in feeding reflections in the ayahuasca research field from a *cosmopolitical proposition* (Stengers, 2007), which will seek to take *nixi pae* as a technology of connectivity. Thus, it is hoped to unfold the semantics of terms like *cure* and *medicine* through the pragmatics of collectives (of shamans, substances, spirits) in action: what effects do these generate when they act in network, what moves, what strengthens, what is left behind. The *nixi pae* will then appear as a key element in the activation of ontologically heterogeneous collectives, opening possibilities for encounters with otherness in attempts of composing spaces of coexistence.

**Keywords:** ayahuasca; healing; cosmopolitics; connectivity.

Canta, canta, Uirapuru  
Com seu raio de amor  
Na floresta tem ciência  
Quem diga e nunca imaginou...  
(trecho de canção de Tuim Nova Era).

O objetivo deste artigo<sup>1</sup> é descrever alguns movimentos das chamadas *medicinas da floresta* entre os Huni Kuĩ (Kaxinawá), mapeando rastros e transformações que se dão entre ambientes de “floresta” e “cidade”. No caso deste povo, as medicinas mais destacadas são o *nixi pae* (ayahuasca), o rapé (*dume deshke*), o kambô (*kampũ*), a sananga, entre outras que serão mencionadas mais adiante. Aqui apresento uma descrição inicial deste objeto de pesquisa, colada ao solo etnográfico, a fim de evitar sobrevoos teóricos em direção ao tema das *diplomas cosmopolíticas*, que é onde pretendo chegar. No entanto, friso que este é o olhar e a perspectiva teórica – em consonância com a *teoria ator-rede* (Latour, 1994) – que guia o trabalho etnográfico. A ideia, assim, não é discutir filosoficamente termos como *ontologia* ou *cosmologia*, mas exaltar encontros e diferenças de perspectiva entre diversos actantes em campo.

O termo *cosmopolítica* é entendido aqui, sumariamente, como um olhar e uma abordagem. Uma abordagem que, por um lado, busca não negligenciar os não humanos, não colocando o humano no centro do universo, e que busca mapear complexas redes de ações (seguindo a ideia do *faz-fazer* de Latour), levando em conta a existência de um *pluralismo ontológico*; por outro, busca atentar para a dimensão política das ações, investigando relações de poder numa dimensão capilar (ou *micropolítica*) e a feitura de alianças e rupturas, descrevendo a que estão associadas. Como colocam Sztutman e Marras (2013), evocando autores como Latour, Goldman e Viveiros de Castro:

Como expressão a um só tempo de uma nova natureza da política e de uma nova política da natureza, o conceito/proposta de “cosmopolítica” ambiciona explorar

---

1 O material deste trabalho é composto por observações etnográficas feitas entre 2012 e 2016, bem como por entrevistas gravadas em 2016 com participantes de rituais huni kuĩ. Neste texto selecionei três entrevistas com *nawá* (não indígenas), pois exploro mais adequadamente as falas dos Huni Kuĩ em outros textos.

relações simetricamente comparáveis entre coletivos muito distintos entre si, mas só aparentemente inconciliáveis no plano da análise. Dentre esses impasses privilegiaremos o que estamos chamando aqui de “contextos cosmopolitas”, isto é, situações de sobreposição, convivência ou embate entre práticas e discursos “ocidentais-modernos” e “indígenas”. Com isso, buscaremos fortalecer a aposta na comparabilidade de “modos de existência” ou “ontologias” (termos que, ao lado do dualismo “nós/eles”, deverão ser problematizados), bem como no diálogo entre uma antropologia da ciência e uma etnologia indígena, algo que já tem sido experimentado pela assim chamada “Antropologia Simétrica”.

Ressalto que esta é uma investigação um tanto perigosa, pois trata do uso de substâncias como o *nixi pae*, que, nesse contexto, estão imersas em assuntos, como a pajelança, que exigem uma série de conhecimentos e cuidados em campo para que seja possível construir uma abordagem por dentro dos acontecimentos<sup>2</sup> (e não de fora, mas por meio de perspectivas que se transmutam, ora de dentro, ora de lado, ora mais afastada, ora assumindo a de outros actantes), buscando compreender diferentes ontologias e conexões que são efetuadas.

## As medicinas e seus movimentos

Apesar de haver práticas (não suficientemente documentadas) do uso daquilo que genericamente se designa como *ayahuasca*<sup>3</sup> entre populações “mestiças” e ribeirinhas na região fronteira entre Brasil, Peru e Bolívia mesmo antes do século XX, numa linha mais próxima ao que hoje se entende por “vegetalismo”, um evento importante no início do movimento brasileiro em torno dessa bebida deve-se à história de Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, como é conhecido entre os adeptos do Santo Daime e demais linhas ayahuasqueiras, no início do século XX, na decadência do primeiro ciclo da borracha.

---

2 Nesse sentido, considero fundamental o uso, pelo pesquisador, das substâncias aqui mencionadas, nesse contexto específico (*huni kuĩ*).

3 Chá preparado a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* (conhecido como jagube, mariri ou, em *hãtxa kuĩ*, *huni* ou *nixi pae*) e da folha *Psychotria viridis* (conhecida como chacrona, rainha ou, em *hãtxa kuĩ*, *kawa*), fervidos com água.

O encontro do Mestre com a Virgem, após a ingestão da Ayahuasca, seria o Mito Fundador da religião (Goulart 1996). Conforme indica Groisman, Irineu teria transformado “[...] simbolicamente a *Ayahuasca* em Daime, de certa forma domesticando, convertendo e sacralizando a bebida” (1999, p. 101). (Fernandes, no prelo).

À história de Mestre Irineu pode ser atribuído um marco no trânsito da ayahuasca (nomeada então *santo-daime* ou simplesmente *daime* por seus adeptos) do contexto indígena para comunidades ribeirinhas no Acre, assim como o estabelecimento de um ritual com formato e linguagem cristã com a mesma bebida<sup>4</sup> (Goulart, 2002). No entanto, não há registros de que nesse contexto se usava o termo *medicina da floresta* – apesar do uso disseminado de ervas e “remédios do mato” para o tratamento de doenças e problemas de saúde entre essas populações. Sendo assim, essa fase não é o foco deste trabalho.

O ponto aqui é descrever o que chamo de um *movimento recente das medicinas da floresta*, com a saída dos próprios indígenas acreanos e de suas medicinas em direção a centros urbanos no Brasil e em outros países, no início deste século, com a finalidade primária (ou secundária) de condução de rituais. Esse movimento tem um marco com a saída dos primeiros Huni Kuĩ<sup>5</sup> em direção a cidades do sul do país.<sup>6</sup>

---

4 Há quem diga, como alguns indígenas, que não se trata da mesma bebida. Sem contar as diferenças de preparo, isto se dá principalmente por conta da mudança de nomes entre as etnias, por exemplo: *uni*, *ayahuasca*, *nixi pae*, *huni pae*, *uni pae*, *kamarãbi*, *kamalambi*, *caapi*, *yagé*, etc.

5 Os Huni Kuĩ são um povo falante da língua *hãtxa kuĩ*, pertencente à família linguística pano, e habitam territórios no Brasil e no Peru. No Brasil, na região acreana, os Huni Kuĩ vivem atualmente em 12 Terras Indígenas distribuídas nos rios Purus, Envira, Murú, Humaitá, Tarauacá, Jordão e Breu, com população estimada em aproximadamente 7,9 mil indivíduos (segundo os próprios Huni Kuĩ, a população hoje é de mais de 12 mil), constituindo 45% do total da população indígena do estado (Iglesias, 2014, p. 20). Do total, 67% vivem em dez terras no vale do rio Tarauacá, afluente do rio Juruá. Há também um considerável número de famílias que vivem hoje nas cidades de Santa Rosa, Tarauacá, Jordão, Feijó e na capital Rio Branco. Em território peruano, pouco mais de 2,1 mil Huni Kuĩ (censos oficiais de 2007) vivem em 11 “comunidades nativas”, oficialmente reconhecidas no alto rio Purus e no rio Curanja (Iglesias, 2014, p. 20).

6 Há sujeitos yawanawá e de demais povos saindo em outros momentos (Labate; Coutinho, 2014). No entanto, o meu foco aqui será exclusivamente nos Huni Kuĩ.

Um desses casos é o de Fabiano Txana Bane, que partiu para o Rio de Janeiro em 2005 e lá fixou residência por quase uma década (Coutinho, 2011), como conta uma frequentadora<sup>7</sup> de seus rituais:

O Fabiano chegou na cidade, assim, com uma missão de abrir a ayahuasca para as pessoas da cidade. Isso há 11 anos atrás. Onze anos atrás ninguém sabia o que que era índio, ninguém sabia o que que era ayahuasca. Quando sabiam o que era ayahuasca, ligavam ao Santo Daime e não à cultura huni kuĩ. E ele foi fazendo esse trabalho durante 11 anos. [...] E essa força que tem me vindo de firmar esse ponto. [...] Acho que é esse mesmo desejo que ouvi que falaram do Fabiano, que mais pessoas precisam tomar ayahuasca, mais pessoas precisam conhecer esse chá e que mais pessoas na cidade precisam saber quem são os Huni Kuĩ. Porque ainda é muito pouco, das pessoas que sabem. (Carou).

Desde então, diversas cidades do sul-sudeste<sup>8</sup> do país têm recebido alguns Huni Kuĩ advindos de Terras Indígenas como dos rios Jordão, Humaitá e Envira (além de integrantes de outros povos, como Yawanawá, Shawãdawa, Katukina, Ashaninka, Shipibo-Conibo, etc.). Esse movimento tem crescido a cada ano e hoje já há uma rota de circulação por países como Inglaterra, Espanha, Itália, França, Holanda, Bélgica, Alemanha, Dinamarca, Noruega, Eslovênia, Letônia, Lituânia, Rússia, Israel, Índia e África do Sul.

O termo *medicinas da floresta*,<sup>9</sup> no caso dos Huni Kuĩ, engloba o *nixi pae* e outras substâncias<sup>10</sup> usadas em seus rituais contemporâneos: o rapé, o *kampũ* e a sananga.

---

7 Carou Trebitsch, 34 anos, é uma frequentadora e organizadora dos rituais indígenas de ayahuasca no Rio de Janeiro, integrante do grupo Guardiões Huni Kuin. Esta entrevista foi realizada em julho de 2016 durante o evento Living Gaia, em Alto Paraíso (GO), que contou com a participação de duas mulheres huni kuĩ do Jordão.

8 Nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

9 Se formos buscar uma aproximação em *hãtxa kuĩ* para “medicina da floresta”, encontramos algum paralelo com o termo *dau*, que designa tanto *remédio* como *veneno*.

10 O antropólogo Miguel Aparício propõe pensar o conceito de *substâncias psicoativas* em simetria com o que ele chama de *humanos fitoativos* – o que considero mais interessante, já que podemos transmutar a perspectiva padrão de causa-efeito, atentando-nos, assim, para o que as plantas fazem com os humanos.

O rapé (*dume deshke*) é uma medicina para ser usada nas vias nasais. É um pó em geral feito de tabaco e cinzas de cascas de árvores, tais como cumaru (*kumã*), murici (*yapa*), pau-pereira, canela-de-velho (*xiwe mapu*), cacau (*txashu desha*), ouricuri (*tashkã*) e mulateiro. Essas cinzas são também chamadas de *medicinas*, pois não se prepara o rapé com cinzas de qualquer árvore, mas com aquelas que têm certas propriedades. O rapé pode ser usado individualmente por meio de um curipe (ou *kuxipa*), ou assoprado por uma pessoa em outra, com um *tepi*. Deve-se aplicar nas duas narinas, uma por vez. Quando uma pessoa recebe um sopro (ou ela mesma se aplica), ela deve suspender por um momento a inspiração nasal, mantendo a respiração pela boca. Da mesma forma, não se deve engolir o resíduo do rapé, mas cuspi-lo após algum tempo.

Para os Huni Kuĩ, há diferentes tipos de sopro: os mais comuns são o sopro da *jiboia*, longo e suave, usado para cura; o sopro do *beija-flor*, mais ligeiro (para despertar o corpo); o sopro do *veado*, forte, rápido e curto; o sopro do *gavião*, ainda mais prolongado. Em outra forma de classificação, há o que chamam de sopro *caminho do sonho*, para a pessoa dormir tranquila e ter bons sonhos, e, ainda, um sopro para *limpeza*, mais forte, próprio para a pessoa vomitar, chorar e/ou defecar.



**Figura 1.** Aplicação de rapé (foto: Lisa Leiding, 2016).

Segundo os Huni Kuĩ, o rapé pode ser usado para tirar enrasco (*nisũ*), limpar maus pensamentos, defender dos maus espíritos (por isto também é considerado uma “arma”) e revigorar o corpo após um dia extenuante de trabalho no roçado (nesse caso é usado nos fins de tarde, ao pôr-do-sol). Outras pessoas também recomendam o uso logo pela manhã, ainda em jejum. Também há o uso durante rituais com *nixi pae*, onde a “força” pode ser intensificada pela combinação das duas medicinas. Além do uso para curar doenças ou problemas específicos, como combater o início de uma gripe ou limpar um nariz congestionado, o rapé, segundo alguns *nawá* (não indígenas), também pode ser usado para meditação. Entre os Huni Kuĩ, o rapé é usado estritamente como “medicina” (pertencendo ao rol de conhecimentos e substâncias de suas pajelanças); este, portanto, não deve ser misturado com álcool ou outras substâncias do mundo *nawá* (como o cigarro e demais “drogas”).

Já a sananga (*Tabernaemontana sananho*) é uma medicina feita do sumo da casca de uma raiz e é aplicada nos dois olhos, como um colírio. Uma das diferenças em relação aos colírios dos brancos é que esta arde e provoca lágrimas. O ardor pode variar muito, dependendo do “grau” da medicina. A sananga deve ser usada preferencialmente fresca e seu recipiente guardado num local também fresco para que não estrague. Para os Huni Kuĩ, além de curar *nisũ* (panema), maus pensamentos e dor de cabeça, a sananga pode proporcionar curas de problemas oculares por meio de tratamentos com uma série de aplicações. Durante o efeito dessa medicina, a pessoa que está aplicando pode fazer rezas e massagens na região da testa da pessoa que recebe. Nos trabalhos huni kuĩ, a sananga é mais usada na parte final dos rituais, um pouco antes do fechamento.

O kambô (ou *kampũ*, em *hãtxa kuĩ*) é uma medicina aplicada na pele, que age diretamente na corrente sanguínea, como uma “vacina”. Ela é a secreção de uma rã (*Phyllomedusa bicolor*), a qual é colhida da pele deste anfíbio e guardada, geralmente, em uma palheta (exceto quando se captura a rã e logo se faz a aplicação). De praxe, a pessoa que irá aplicar<sup>11</sup> faz leves queimaduras com um palito grosso sem ponta na pessoa que irá receber, a fim de abrir

---

11 Segundo Lima e Labate (2007), para os Katukina, a pessoa que está aplicando está também passando os seus conhecimentos para a pessoa que irá receber. Há, pois, uma circulação de saberes e qualidades (como as virtudes do bom caçador) do aplicador para o receptor.

os locais por onde irá entrar a secreção. No caso da aplicação nos *nawá*, o mais comum é se fazer de três a cinco pontos, variando também conforme o sexo e a idade (as crianças, e, em seguida, as mulheres costumam tomar menos que os homens adultos). Esse número pode ser bem maior (cf. Lima, 2005, no caso dos Katukina), ainda que os não indígenas dificilmente recebam mais de dez pontos. Nos homens, as queimaduras devem ser feitas preferencialmente na parte superior de um dos braços. Nas mulheres, perto do tornozelo.

Feitos os pontos, usa-se água para “soltar” a medicina da palheta, e, com a ajuda de um instrumento (faca ou pinça), deposita-se a secreção da rã em cima de cada ponto. A quantidade de pontos e a qualidade da secreção darão o tom da intensidade da experiência. Durante a aplicação, em geral, não há cantos e as pessoas devem ficar em silêncio. A pessoa que recebeu a medicina permanece então em seu local, em silêncio e concentrada, esperando a “força” chegar, o que geralmente acontece rápido. O efeito mais intenso se dá por 10 a 20 minutos, não sendo possível precisar com exatidão. Se a pessoa não conseguir suportá-lo, pode-se remover a medicina lavando com água o local da aplicação. Se estiver perto de um rio ou igarapé, também é possível entrar na água para esvair o efeito.



**Figura 2.** *Kampũ* (foto: Amir Leron, 2015).

Para os Huni Kuĩ, o *kampũ* é uma medicina para “limpeza” (não propicia visões, como o *nixi pae*), isto é, que tem a finalidade de expelir do corpo da pessoa aquilo que está causando algum mal, assim como fortalecer sua imunidade contra doenças. Muitos afirmam que esta medicina somente tem o efeito desejado quando a pessoa vomita ou faz algum tipo de “limpeza”. O objetivo, portanto, não é segurar, mas limpar. É comum, ainda, que algumas pessoas que recebam o *kampũ* “virem sapo”, ou seja, que fiquem com o rosto e os beijos inchados, lembrando a aparência do próprio *kampũ*.

Depois da aplicação deve-se seguir uma dieta, que em geral envolve a abstinência sexual, de carne, doces (isto inclui a maioria das frutas, como banana e mamão), cebola, alho e sal. Os alimentos mais indicados para a dieta são legumes insossos, como a macaxeira e o milho. A duração da dieta varia conforme a intenção da pessoa, mas em geral devem-se observar as restrições com maior vigor de um a três dias. Além disso, não se deve comer em excesso, tampouco ficar parado ou deitado à toa – lembremos que o *kampũ* também é usado para tirar preguiça (*tikish*). Os Huni Kuĩ falam que se a pessoa não seguir a dieta, ela “perde o *kampũ*”, isto é, o efeito prolongado (de imunização, limpeza) proporcionado pela medicina.

Como é possível verificar em trabalhos específicos sobre essa medicina (Lima, 2005; Lima; Labate, 2007), o *kampũ* era antigamente usado pelos homens para ter boa sorte na caça (tirar *nisũ*) e aguçar os sentidos para encontrar os animais. Nas aldeias, é aplicado logo cedo pela manhã, ao nascer do sol e fora da área de moradia, mais para dentro da mata. Nos rituais urbanos, a aplicação geralmente é feita depois de uma sessão de *nixi pae*, também por volta dessa hora.

Além dessas medicações, também podem estar presentes em seus rituais o tabaco e a *Cannabis*, além de plantas usadas para defumação, as quais não serão exploradas aqui. Assim, a despeito das substâncias mais usadas em seus rituais, para os Huni Kuĩ as medicações são primeiramente “espécies” (as quais, numa tradução breve, quer dizer basicamente “plantas”). O termo *medicina* abrange, portanto, plantas usadas para defumação, para banhos, para ingestão, para esfregar na pele, para cheirar, para aplicar nos olhos ou nos ouvidos, entre outros modos de uso, com propósito de tratar doenças específicas, mal-estar ou, como dizem os Huni Kuĩ, tirar *nisũ*. Segundo a antropóloga Aline Ferreira Oliveira (2016, p. 3-4):

Precisamos pontuar algumas poucas questões sobre o termo *medicina*, pois assim vem sendo chamada uma ampla gama de plantas, animais e derivados, que estão chegando às cidades e sendo adentradas a diversos círculos ao redor do mundo, e são de prática e uso tradicional de populações nativas, seja de alguma das Américas ou África. “Medicinas da floresta”, pois, é a forma como passaram a ser designadas a ayahuasca e outros agentes – tais como o rapé, o kambô, a sananga, etc. – relacionados à floresta: à Amazônia, seus povos, seus seres, seus cosmos e interações. Neste cenário, destaca-se a presença de indígenas do tronco linguístico Pano, habitantes de distintos rios no Acre, principalmente os Huni Kuin (Kaxinawa), [...] Yawanawa [...] e os Katukina.

Há profundos conhecimentos envolvidos no uso e na história de cada uma dessas medicinas, sendo possível redigir um trabalho específico em torno de cada uma delas (em minha tese, trabalho mais detidamente com o *nixi pae*). Há inclusive relatos de quando cada uma começou a ser usada e como se formaram os movimentos atuais em cada local, já que há algumas décadas o uso de muitas delas era restrito a poucas pessoas (geralmente “velhos”), que detinham seu conhecimento. A expansão do uso das medicinas da floresta, que se deu primeiramente dentro das aldeias, é um fenômeno de fato recente para o qual não há como determinar um início, como afirma Saulo Fernandes (no prelo, p. 8, grifo do autor):

[...] as *Medicinas* (rapés, Sananga, Kambô) chegaram ao Daime através da interação cultural entre povos indígenas do Acre – em especial os do tronco linguístico Pano e Aruak – com os daimistas da região. Não foi possível determinar em que momento e a partir de quais atores sociais as *Medicinas* passaram a ser usadas no circuito do Santo Daime, todavia creio que este foi um processo que aconteceu rizomaticamente, sem direção única, e que precisar um início seria inviável.

Fora as plantas, hoje há um uso expandido do termo *medicina* que abarca, por exemplo, a água, o ar, o canto de um pássaro, uma tenda do suor, uma fogueira, o Sol ou a Lua. Todos estes podem *vir a ser* medicinas (*devir-medicina*). Com a circulação entre “floresta” e “cidade”, os modos de uso das medicinas têm sido profundamente transformados. Assim, endosso o argumento de trabalhos contemporâneos deste campo de estudos (Labate; Cavnar, 2014) que questionam

o chavão de um uso “ancestral” (desde sempre, da mesma forma), presente no discurso de muitos usuários.

Hoje há distintas *formas de usar* cada uma das medicinas, sem seguir as mesmas dietas, horários e recomendações, criando novos *formatos*, em múltiplos *ambientes* (terapêutico, apresentações culturais e em rituais também distintos) e *finalidades* (como o tratamento de dependência de drogas, no caso do *kampũ* e da própria ayahuasca). Tendo isso em vista, sabe-se que há distintas *ontologias* e seres que compõem os seus múltiplos *modos de existência*, já que essas medicinas não existem e nem são usadas de forma solitária. Com esse breve mosaico, passemos agora a destrinchar outros conceitos-chave nesta discussão.

## Cura: múltiplos sentidos e traduções

Se estamos falando de medicinas (ou remédios), estamos necessariamente falando de *cura*. Esse termo, assim, também deve ser colocado em suspensão. Aqui novamente há uma multiplicidade de sentidos e contextos, como atenta Ferreira Oliveira (2016, p. 4):

[...] assim como o termo medicina, há uma variedade de traduções entre termos outros – como cura, floresta e espiritualidade – abrindo um campo amplo de possibilidades e diálogos. Isto porque seus variados campos semânticos são consoantes em alguns pontos, e podem assim confluir também para entendimentos mútuos, porém operando por tradução, por serem distintos.

Na cosmologia huni kuĩ, a origem das doenças está relacionada ao sangue dos animais (portanto, ao consumo de carne). Segundo Agostinho Ìkamuru, citado por Haibara (2016, p. 122), as doenças originaram-se a partir da mistura dos diferentes sangues, feita durante os processos de constituição dos bebês, filhos dos Huni Kuĩ com as pessoas que surgiram por meio da transformação do sangue das caças. Assim, cada tipo de doença surgida em tal contexto está relacionado ao consumo de determinados tipos de caça, sendo que são os *yuxĩ* (espíritos, almas) daqueles bichos que vêm vingar-se, especialmente durante os sonhos (Lagrou, 1998, p. 56), em que podem aproveitar o momento

de dispersão dos *yuxĩ* da pessoa, adentrando em seus corpos e gerando as doenças.<sup>12</sup>

Para os Huni Kuĩ (e em certa medida, também para os *nawá* citados adiante), não há uma separação entre o que seja uma doença física, mental, emocional ou espiritual. Entende-se que os corpos (visíveis e invisíveis) estão conectados e não divididos. A ideia de *cura*, assim, não está restrita às fronteiras implícitas no conceito de *indivíduo*, como comenta Carou, frequentadora<sup>13</sup> dos rituais huni kuĩ, em entrevista:

A medicina a gente toma para se curar. Uma coisa que eu gosto muito que eu aprendi com a medicina é que cada um toma para se curar de uma forma particular, mas eu sinto que por onde a força huni kuĩ passa, essa cura do individualismo, ela tem sido transformada. Para trabalhar com os *txais* assim não tem como estar sozinho. Não tem como ser uma pessoa e chegar lá e fazer um projeto sem ter muita gente por trás. E quando você começa a tomar o chá, você percebe essa cura do individualismo, que tem muito na nossa sociedade, transformando. Aí você começa a entender que na floresta eles são bem coletivos, né, comunidade. Eu acho que essa é uma cura para mim, para o meu entendimento.

Isso permite pensar *cura* não só de uma pessoa, mas de uma coletividade (e até do próprio planeta, como costumam dizer os Huni Kuĩ durante as sessões de *nixi pae* com os *nawá*), já que o desequilíbrio de uma pessoa não seria somente dela, mas de uma coletividade e, em última instância, de todos. Qual seria,

---

12 Segundo Yano (2010, p. 85), boa parte da etnografia kaxinawá ressalta que “a doença tem origem externa à pessoa: instilam-lhe veneno (*dau*), seduzem-lhe a ‘alma’ (*yuxĩ*), adentram em seu corpo substâncias que a impedem de ouvir, enxergar, se comunicar (Lagrou, 1991; McCallum, 1996; Deshayes, 1992; Keifenheim, 2002). Nas entrelinhas, portanto, ‘[...] entende-se que um agente externo rompeu o equilíbrio entre o corpo e seus espíritos [...]’ (Lima, 2000, p. 58) – pois, se um corpo ativo e saudável é aquele que tem os *yuxĩ* juntos a si, como define Lagrou (2007, p. 309), a doença configura, em contraposição, nada mais que a ameaça de *dispersão* desses *yuxĩ*.”

13 Nos interessa aqui explorar o pensamento desses não indígenas de modo a multiplicar as formas de entendimento dessa questão, da qual são actantes fundamentais e trazem elementos que somam ao debate. Esquecê-los, numa tentativa de produzir um trabalho puramente “etnológico”, seria contradizer a própria proposta cosmopolítica e a investida latouriana rumo à constituição de um “parlamento das coisas”. Os *nawá* (e aqui me incluo) participam dessas redes, criam alianças, *fazem-fazer* uma série de coisas. Sem eles, pois, tais movimentos não se efetivam.

então, a origem desta “doença social”? Abaixo, Romina Lindemann,<sup>14</sup> outra frequentadora dos rituais huni kuĩ, expõe seu entendimento:

Eu vejo que a nossa sociedade ela está doente. [...] indícios que eu vejo, por exemplo, são os prédios. E os vizinhos, que normalmente você nem conhece. E aí evita encontrar no elevador porque você não quer dar nem bom dia. Isso para mim é uma coisa muito estranha. Tem uma fala de uma índia [...], ela nunca tinha visto prédio, e ela disse assim: “Devem gostar muito um do outro, moram tão pertinho...” E é justamente o contrário que acontece, as pessoas mal se falam. [...] Às vezes a pessoa está ali passando um sofrimento muito grande do seu lado e não tem para quem correr, às vezes se joga de uma janela. E depois você sofre. E aquele momento que você sabe que às vezes que precisava dar um olhar de bom dia, uma presença real, era só talvez aquilo que ela precisava. E você não conseguia porque você estava ocupado, pensando em outra coisa, ou já no seu lar, atento ao que você tinha que fazer e não olhou para aquele ser que estava mais próximo de você e precisava de uma atenção. Então eu vejo alguns indícios de uma sociedade doente e que a medicina traz clareza. E a partir dessa clareza você pode fazer alguma coisa, porque está muito inconsciente. Eu sinto, por exemplo, a televisão como um outro causador desse não olhar para dentro. Porque você está toda hora olhando para fora na televisão, vendo as coisas de fora, e não permitindo criar um espaço para olhar para dentro. [...] E a medicina ela vem e ela fala, “cara, se você não vai olhar...”, e te mostra de qualquer jeito. Porque você não tem para onde correr. Que é aquela coisa, você pode esconder de todo mundo e não pode esconder de Deus. É quase isso com a medicina, eu sinto, porque afinal o *nixi pae* é *yuxibu*,<sup>15</sup> é Deus, é tudo.

---

14 Romina Lindemann, 37 anos, também pertence ao grupo Guardiões Huni Kuin, no Rio de Janeiro, onde trabalha com projetos e organização de rituais de ayahuasca. Romina se diz empreendedora social. É Diretora Comercial/Marketing na empresa Preserva MUNDI e Diretora de Projetos na Floresta Viva em Mim. A entrevista com ela foi feita em Novembro de 2016 na cidade de Tarauacá, antes de embarcarmos para a T.I Kaxinawá do Rio Humaitá, onde se deu o III Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai.

15 Numa tradução possível, *yuxibu* seria algo como *grandes espíritos* ou *donos*. Estão ligados ao que os Kaxinawá chamam de “forças da natureza”, como o vento (*niwe*), o Sol (*bari*), a Lua (*ushe*), as estrelas (*bixi*) a floresta (*ni*), a samaúma (*shunu*), etc.

Com esta fala, recuperamos o argumento do sociólogo Georg Simmel, para o qual o individualismo está estritamente ligado ao modo de vida do ser humano nas grandes cidades. Em seu clássico *As grandes cidades e a vida do espírito* (de 1903), o autor escreve que “o fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades da cidade grande é a *intensificação da vida* nervosa, que resulta da mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores” (Simmel, 2005, p. 577-578, grifo meu). Essa intensificação pode ser associada à “aceleração” característica da vida nas cidades.

Na mão contrária, movimentos nos quais participam as medicinas da floresta estão mais afinados com movimentos de *desaceleração*: estes lançam um olhar generoso, assim, à vida na aldeia, ao interior, aos conhecimentos dos índios e das populações “tradicionais”. É inegável, por outro lado, que a chegada do *nixi pae* nas cidades grandes transforma seus cidadãos e as próprias cidades. Mas estas também afetam, por outro lado, as medicinas e os índios, quando estes passam a frequentá-las.

Na visão desses frequentadores de rituais, as cidades e as pessoas que nelas vivem precisariam da “cura da floresta” porque estariam (previamente) *doentes*. Carou adiciona um ponto novo na discussão: os índios, por sua vez, precisariam da “cura das cidades”. Esse termo, assim, adquire uma multiplicidade de sentidos:

O que tem vindo para mim muito na força é de firmar essa corrente nas grandes cidades. Porque essas grandes cidades precisam dessa cura dos *txais* e eles precisam dessa cura das cidades. E como, assim, é uma coisa que eu gosto muito, que me motiva a estar na cidade trabalhando com os *txais*, que eles falam que eles entenderam que eles precisam se unir com a gente para continuar nessa força, para não acabar. É muita demanda que tem. É muita coisa que eles precisam de recurso. E as cidades têm esses recursos. Em compensação a cidade, por ter muito esse recurso, as pessoas estão doentes. Então eu vejo que a presença dos *txais* na cidade é tão importante quanto a nossa presença na floresta [...]. Eu sinto que tem um espaço aí. (Carou).

Nessa colocação parece que *cura* tem a ver com a cunhagem de trocas entre o que um tem e o que o outro não tem: o índio levando uma coisa para o branco (não necessariamente material, como o conhecimento das medicinas

da floresta) e o branco oferecendo em *troca* alguma coisa para o índio (idem, como o conhecimento das tecnologias digitais ou de certos recursos que têm em abundância).

Com isso, pode-se entender que um dos propósitos principais dos *nawá* envolvidos com os trabalhos com as medicinas *huni kuĩ* é colaborar com a construção de uma *ponte* entre a “cidade” e a “floresta”, como eles próprios afirmam:

O que eu sinto que é a nossa missão principal é essa ponte entre a cidade e a floresta. [...] Não é à toa que eu tenho tatuado *kapa hena*, que é o rabo do jacaré. E eu pessoalmente, na minha vida pessoal, no meu trabalho, eu já sou muito isso, né, de fazer essa conexão entre os mundos e entre as pessoas. (Romina).

Essa fala nos permite começar a pensar o *nixi pae* enquanto um “agente conector de mundos”, ou, como proporei mais adiante, uma *tecnologia de conectividade*. No entanto, é preciso antes dar um passo atrás: afinal, o que seriam essas duas categorias: “floresta” e “cidade”? Considerando novamente a multiplicidade de sentidos e agenciamentos envolvidos, esses termos não devem ser tomados como autoevidentes. Será que cidades como Jordão (AC), Tarauacá (AC), Rio Branco (AC), São Paulo (SP) e Londres (Inglaterra), para dar um exemplo de um trajeto percorrido por alguns Huni Kuĩ, têm as mesmas características? São *cidades* da mesma maneira? Simetricamente, é pertinente o argumento que tampouco a maioria dos Huni Kuĩ vive no meio da *floresta*, mas em aldeias dentro de Terras Indígenas e nas próprias cidades fronteiriças. O que seria, então, *floresta*?

Por enquanto, o que sabemos é que esses dois termos são aqui pensados em oposição. Essas categorias precisariam, portanto, ser devidamente colocadas em suspensão para desdobrarmos suas múltiplas facetas a partir da prática etnográfica (o que não faremos aqui suficientemente por restrição de espaço). O que se pode adiantar é que, por mais que “floresta” e “cidade” possam remeter a lugares concretos, elas atuariam nos discursos como aproximações da realidade.

Uma aproximação simplificadora e generalista, no entanto, não é o que nos interessa aqui, já que procuramos justamente complexidade, a heterogeneidade e a multiplicidade, mapeando associações a partir de diferentes

perspectivas e as colocando em relação, com o intuito de “abrir”, mais do que “fechar”, as possibilidades de entendimento.

Neste momento considero oportuno recuperar o conceito de *circuito*,<sup>16</sup> elaborado pelo antropólogo José Guilherme Magnani (2014, p. 8), que o define como “a configuração espacial, não contígua, produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de alguma de suas práticas, em dado período de tempo”. O conceito de *circuito* nos ajuda a não cair na cilada de tomar a “cidade enquanto uma totalidade dada, discreta, com papel explicativo ou definidor de comportamentos, práticas, situações – a violência, o individualismo, a segregação etc. – perspectiva tão a gosto da mídia e arraigada no senso comum” (Magnani, 2014, p. 9), e, da mesma forma, a “floresta” como o local da “comunidade” e da “Natureza”. Pensar, assim, em *circuitos* e *trajetos* pode nos ajudar a descrever movimentos em torno das medicinas indígenas por diferentes cidades, vilas, aldeias, rios e florestas – que podem ser mapeados a partir das trajetórias de diferentes actantes, como, por exemplo, os frequentadores de rituais urbanos e as próprias medicinas.

Nessa toada, recuperamos o relato de Romina, no qual ela afirma que há basicamente dois momentos na trajetória usual de um adepto das medicinas indígenas: o primeiro, no qual a pessoa participa de um ritual com os índios nas cidades (geralmente em seu país ou local de residência), e o segundo, quando a pessoa vai para “a floresta”. Esse é o trajeto mais comum que uma pessoa percorre para chegar, por exemplo, nos festivais – existindo, claro, exceções, como pessoas que aguardam para tomar ayahuasca pela primeira vez “na floresta” ou que conheceram os Huni Kuĩ já em suas aldeias, tendo visto apenas um *flyer* na internet ou contando com a indicação de algum amigo ou parente.

São dois momentos, eu sinto. A gente faz um primeiro movimento com os que estão interessados em conhecer [...]. Mas tem pessoas que já estão estudando há um tempo, já estão buscando informação, que sentem o chamado e, na hora certa, chega, né, porque tudo é perfeito. E a importância que eu sinto

---

16 Segundo Magnani (2014, p. 9), “o circuito não é dado de antemão, mas construído: são os trajetos dos atores sociais que criam, mobilizam e o tornam vivo, assim como é o observador que circunscreve, põe em contato e articula determinadas dimensões desse circuito no curso de sua etnografia”.

é isso, de *aproximar esses dois mundos*, que eles coexistem, mas muitas pessoas acham que ele não existe [...]. Então eu sinto a importância desse *resgate*, dessa *reconexão*, consigo mesmo e com a floresta. E aí num primeiro momento acontece nas cidades, as pessoas vão começando a se dar conta até que chega esse outro caminho. E eu sinto, já tinham me dito isso antes e eu comprovei, que a sua vida é uma antes e outra depois da medicina, não tem como mudar; e num segundo momento, é uma antes e outra depois da floresta, não tem como mudar, porque as transformações acontecem, o seu encontro com a verdade ele é tão profundo, que não tem como você não estar andando nessa linha. (Romina, grifo meu).

Como é visível nesse discurso, há, geralmente, por parte dos interessados nesses rituais, uma busca por uma ancestralidade e por um modo de uso “original” das medicinas por povos que as utilizam “há tempos indeterminados”, que “guardam” esse conhecimento. A despeito de que hoje existam diferentes tipos de rituais com as medicinas – desde aqueles praticados por linhas consideradas tradicionais do Santo Daime e de demais segmentos cristãos àquelas com influências da umbanda, até do movimento Nova Era – há, no caso desses viajantes, uma busca por uma autenticidade indígena. Pois, como alguns falam, essa medicina “é dos índios”, ou, pelo menos, “veio dos índios”.

Romina coloca que um de seus papéis nesse movimento é ajudar a promover uma aproximação entre dois mundos (*nawá* e *huni kuĩ*), que passam então a *coexistir*. Ela, assim como os demais interlocutores citados neste texto (e mesmo eu próprio), aparecem, como mediadores entre esses diferentes “mundos” e ontologias, abrindo canais e operando traduções. Poderíamos nos perguntar, com interesse na discussão sobre esses movimentos, afinal, o que circula nessa tal *ponte*?

Em princípio, possivelmente qualquer coisa: desde pessoas, conhecimentos, remédios, artesanatos, dinheiro, amor, gratidão, cura, inveja, magia, feitiços, computadores, pensamentos, projetos, cantorias, pinturas, mulheres, homens, crianças, animais, terra, água, poços artesianos, placas solares, medicinas, xampu, banheiros secos, gasolina, barcos, hospedarias, penas, tambores, bananas, etc. Com tanta mistura, que direção dar a esse turbilhão? Afinal, por que esses canais foram e continuam a ser abertos pelos actantes envolvidos nessa trama?

Chegamos, assim, à reflexão acerca das motivações e dos propósitos que envolvem a circulação das medicinas da floresta e seus pajés: um ponto fundamental na discussão. Observamos, pois, que uma das motivações pelos actantes em campo tem um carácter eminentemente profético: em seus trabalhos espirituais, os pajés estariam “levando a cura da floresta para a cidade” por meio das medicinas. Essa seria sua missão primordial, que aparece em seus discursos *oficiais*. O índio aparece então como mediador *cosmopolítico* (Stengers, 2007), que leva a *cura* para o “mundo do branco” (ou “a sociedade”), como nesta fala de Ninawá Pai-da-Mata:<sup>17</sup>

Os novos pajeres [sic] são pessoas que estão transformando os conhecimentos nesse novo tempo. Transformar o conhecimento não é perder a tradição, é buscar novas formas de lidar a com a sociedade. [...] Nesses últimos anos, o trabalho da pajelança através dos jovens indígenas tem avançado muito dentro do Estado brasileiro. A cura da floresta chegando para a sociedade através desses novos sábios. Para mim, esses trabalhos são muito importantes hoje mostrar essa realidade para o mundo. [...]. Olho como trabalho de muita importância trazer a cura da floresta através das medicinas.

No entanto, considerando a polissemia de cada um desses termos (*cura, cidade, floresta*), é possível vislumbrar outros objetivos não necessariamente declarados, como a formação de alianças com o Outro, como lembra Carou:

Eu vejo que o maior propósito é a união com pessoas diferentes. Esse encontro mesmo. Eu acho que não é pelo dinheiro que eles fazem isso. Eu não vejo que o propósito inicial seja uma pessoa fazendo isso. Embora a gente saiba que uma coisa é propósito e outra coisa é o que a vida mostra. A gente já vê pajés que não pensam na comunidade e que pensam só neles. Mas no geral, acho que propósito é que eles saiam para o mundo para ajudar os Huni Kuĩ como um todo. A valorização dessa cultura.

---

17 Francisco Mateus, conhecido como Ninawá Pai-da-Mata, mora na aldeia Novo Futuro na TI Kaxinawá do Rio Humaitá. Ele conta que em 2000 recebeu da comunidade a confiança de trabalhar como líder espiritual de sua aldeia e que, desde então, é um líder que faz articulação política, social e cultural dentro e fora da Terra Indígena.

Para elucidar a questão, segue abaixo a letra de um cântico bastante presente nos rituais huni kuĩ com instrumentos. Este apresenta a figura do “caboclo curador”, que remete às viagens dos pajés pelo mundo:

Chegou, chegou o caboclo curador  
Ele roda o mundo inteiro, pra aliviar a nossa dor

Esse caboclo é caboclo verdadeiro  
Ele atira as suas flechas muito mais além do mar  
Esse caboclo é caboclo da Jurema  
Com seu cocar de pena faz o mundo balançar

Chegou, chegou o caboclo curador  
Ele roda o mundo inteiro pra aliviar a nossa dor

Ele nos traz a cura da floresta  
Seu canto é de amor, que vem do coração  
*Yube mana ibubu, mana ibubu butã*  
*Eskawatã kawayei, kawayai kiki*

Nessa letra, pode-se inferir que o caboclo (ou índio) tem a capacidade de “trazer” a cura da floresta por onde andar. Mesmo sem estar na floresta (ou em sua aldeia), ele pode carregar essa força consigo. Algumas pessoas comentam que certos Huni Kuĩ que já não vivem na floresta há certo tempo (os quais fixaram residência em cidades) perdem um tanto dessa força em relação àqueles que estão sempre retornando. Entretanto, outras falam que os índios (e isso não se aplica somente aos pajés, mas aos demais “representantes”) irão trazer essa força independentemente de estarem morando ou não na “floresta”, mas se estão verdadeiramente *conectados* com as medicinas:

Tem *txais* que estão na cidade há muitos anos. E tipo, Ailton Krenak, que está na cidade há muito tempo, o próprio Fabiano... Você vê que a floresta continua neles. Que eles conseguem ter um equilíbrio muito bom com a cidade, mas que eles estão sempre naquela presença da floresta. Não importa se eles vêm só fazer um ritual ou se eles vêm para ficar mais, para passar uma vida. [...] Se ele está

conectado ali com a medicina, eu sinto que ele está conectado com a floresta mesmo. Esses são os exemplos que eu vejo que o *txai* quando vem para a cidade ele não vira branco, ele carrega muito da floresta com ele. (Carou).

Como se pode interpretar na letra do cântico do “caboclo curador”, a *missão* (num sentido religioso ou “espiritual”) desses pajés é percorrer o mundo todo, trazendo *cura*. A chave aqui está em notar que esta intenção não é somente humana, mas também das próprias plantas e espíritos, como afirma Mariana Maia,<sup>18</sup> outra frequentadora dos rituais:

[...] o mundo está precisando da medicina, está precisando dessas curas, e eu sinto também que é muito a ver com a própria vontade mesmo da medicina, do espírito da floresta, *yuxibu*, de chegar onde está precisando chegar. E aí usando os veículos, as diferentes maneiras de conseguir essa expansão. [...] que o mundo está precisando mais do que nunca mesmo.

As medicinas da floresta são muitas vezes entendidas pelos *nawá* como aquelas que vêm curar os “males da civilização”, que está hoje em crise generalizada. Esse entendimento encontra forte conexão com a cosmologia Nova Era, a qual geralmente veicula uma imagem do indígena como um ser “sábio” e “puro”. Nessa visão, aqui na cidade (também chamada “selva de pedra” por seus adeptos), estaríamos precisando dessa *luz* trazida pelos indígenas, que seriam mensageiros espirituais de uma tradição ancestral que propiciaria uma conexão mais verdadeira com a *natureza*, curando o planeta dos “males do desenvolvimento”.

Leila Amaral (1998, p. 100 apud Labate, 2000, p. 224) postula que “o termo Nova Era estaria ligado, assim, a uma ideia de cura como transformação radical [...] a transformação da consciência, primeiro no plano interno-individual”. Amaral afirma que se trata, enfim, da restauração da saúde da Terra,

---

18 Mariana Maia, 34 anos, é fardada na igreja Céu do Mar no Rio de Janeiro e participante do grupo Guardiões Huni Kuin na mesma cidade. Mariana é produtora cultural e presta assistência à Cooperativa Huni Kuin Aru Kuxipá. Hoje também leva grupos de viagens às aldeias e acompanha lideranças espirituais huni kuĩ e yawanawá em suas viagens. A entrevista com Mariana foi feita durante o III Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai, na aldeia Novo Futuro, TI Kaxinawá do Rio Humaitá.

concebendo-a como a “grande reconciliação”. A antropóloga Beatriz Labate (2000, p. 225) coloca que “nesta busca de transformação radical, *cura e salvação* tonam-se sinônimos”.

Esta obsessão pela cura está ligada a um discurso de *catástrofe iminente*, sobre o final dos tempos; ou de *transformação astrológica*, da passagem da era de peixes para a era de aquário; ou, ainda, de *transformação de paradigma*, do materialismo para o holismo. A cura do indivíduo está ligada ao restabelecimento de uma ordem planetária e cósmica (Amaral, 1998 apud Labate, 2000, p. 224, grifo da autora).

Está implícito nesse referencial da cosmologia Nova Era certo *evolucionismo às avessas*: quando mais primitivo, melhor. No entanto, todos, índios e não índios, agora despertados pelas medicinas, estaríamos na *missão* de salvar a floresta e o planeta das “forças do mal”, do capitalismo, da destruição do próprio planeta ou algo semelhante. Nessa busca por definição, encontramos uma conexão com esta citação de Isabelle Stengers (2015, p. 25-26), onde ela tenta precisar o que seria o capitalismo:

Em contraste com Gaia, ele [o capitalismo] deveria é ser associado com um poder de tipo “espiritual” (maléfico), um poder que captura, segmenta e redefine a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossas vidas e nossas práticas. [...] Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra seu domínio.

Para aprofundar a discussão, entraremos em aspectos envolvendo *escatologias* ou visões de fim do mundo, onde o *nixi pae* e demais medicinas atuariam, nesse contexto de crise, para curar o mal não só do indivíduo, mas da civilização.

## O *nixi pae* e a intrusão de Gaia

O diagnóstico atual de crise não é comum apenas entre os acadêmicos, mas também entre atores do campo. Mariana cita a *teoria de Gaia* (Lovelock, 2006) para elucidar seu entendimento acerca desses movimentos com as medicinas:

Da maneira como eu vejo, como eu tenho sentido, é que a própria Terra, assim... Aquela *teoria de Gaia*, a Terra tentando se curar através da medicina que ela tem, tentando se curar de uma coisa que quase que virou uma doença para a Terra... Eu lembro que, nessa época da minha adolescência também que eu parei de tomar [daime], eu tive um período muito triste, meio deprimida, sentindo que eu fazia parte do câncer da Terra [...] E depois eu melhorei, mas eu ainda sinto que isso tem uma verdade nessa maneira como a gente está vivendo na Terra, cada vez mais (ou talvez cada vez menos, eu espero, né); mas como acelerou mesmo esse desequilíbrio. E da maneira como eu vejo, é muito a própria Terra buscando se curar ou curar os seus filhos através da medicina. E eu acho que é uma vontade maior mesmo do espírito da floresta, do espírito da Terra, do espírito da medicina, de chegar aonde está precisando chegar. E fazer essas curas, fazer essa limpeza, despertando na consciência, acordando as pessoas. E está acontecendo. [...] A gente passou lá também na Inglaterra, e uma galera, assim, com muita grana, milionária, eles falaram que “estão trocando os diamantes por penas”. Em um ano a vida deles mudou radicalmente. E isso está acontecendo em vários lugares. Pessoas com histórias às vezes pesadas. Então acho que nesse momento planetário, a Terra está precisando mais que nunca, as pessoas estão precisando mais do que nunca. E aí a própria Mãe Natureza está encontrando maneiras e usando pessoas como veículos. A gente às vezes quando ajuda nos trabalhos, a gente está só servindo a essa causa maior, que não é eu nem você. Que nem os Huni Kuĩ falam: “Não é eu, nem você, nem o pajé, nem ninguém que está fazendo a cura, é a medicina.” E a gente é um instrumento.

Pensar-nos como instrumentos e as medicinas (e a própria Terra) como agentes é uma aproximação afinada com a filosofia de Latour e a *teoria ator-rede*. A partir dessa percepção, refletir sobre a crise atual, pois, é pensar também em soluções contemporâneas. Tendo isso em vista é que as parcerias *nawá-huni kuĩ* se efetivam. Romina, por exemplo, conta que os índios desconhecem uma série de procedimentos em relação ao que hoje se chama de “manejo sustentável”. Fica evidente que os Huni Kuĩ, permacultores e demais agentes de movimentos ambientalistas operam em lógicas distintas, apesar de haver pontos de encontro que possibilitam alianças pragmáticas.

O nível de inserção e degradação que o homem está fazendo nas mineradoras, de madeira principalmente, petróleo, de tudo, e vários pontos da Amazônia,

é muito preocupante. Você vê diretamente o impacto na água [...]. E os próprios *txais*, assim, pela ignorância de realmente não saber os impactos que eles causam, caso de queimada na beira do rio, mata ciliar, essas coisas... Eles mesmos fazem uma coisa contra eles mesmos. Então eu vejo que a gente tem um papel muito dessa *ponte*, de trocar essa ideia mesmo. De trazer o que que está dando certo em outros lugares para eles prestarem atenção, eles observarem e eles mesmos testarem. (Romina).

Há exemplos de tentativas bem-sucedidas ou fracassadas de parcerias. Isso depende, em alguma medida, da forma como os múltiplos atores, com suas diferenças ontológicas e pragmáticas, conseguem se conectar. Romina pontua adiante uma série de transformações em curso neste novo tempo (*xinã bena*), apontando a importância vital das medicinas nos movimentos de *reflorescimento* da cultura dos povos indígenas acreanos (que ela chama de “resgate”):

Eles têm os exemplos dos antigos, muita coisa eles perderam, muitas coisas mantiveram [sic], muita coisa eles estão usando de seringueiro. Então tem um *mix* hoje da cultura, já não tem uma coisa original, né, e já mudou muito o que que era originalmente. Tudo bem, o que que é isso? Faz parte do fluxo da mudança a gente aceitar. Mas como que a gente trabalha para melhorar? [...] Eu vejo que se o povo huni kuĩ, através do uso do *nixi pae*, da medicina sagrada, eles conseguiram e estão conseguindo fazer esse *resgate* de cultura. Que a medicina ela tem um papel fundamental hoje, que antigamente dizem que só era usado pelos pajés para fazer algumas consultas esporádicas; hoje faz parte você manter a cultura viva. Que poderia ter sido completamente degradada pela escravidão, pelo álcool, pela entrada [...] do português [língua] também [...]. Então é um movimento da medicina muito importante nesse momento.

O que ela chama de *mix* da cultura, ao invés de ser entendido pelas teorias do contato interétnico, pode ser lido aqui, via Roy Wagner (2010), por processos de *invenção* e *convenção*. “Resgate”, apesar de também ser um termo usado entre os próprios indígenas, é, sem dúvidas, um termo problemático para descrever o movimento atual em torno da cultura huni kuĩ, a qual é recheada de novos usos e criações. Não há uma simples *retomada* do “antigo” ou de um “ancestral”

sem modificações. A própria interlocutora atenta que a cultura é dinâmica, assim como Carou, colocando em discussão, *via campo*, conceitos clássicos da disciplina antropológica:

Falar de cultura é complicado. Porque a cultura ela se transforma. Então você não tem como falar da cultura ali muito paralisada. [...] A natureza se transforma também. [...] A cultura está em transformação o tempo todo, assim como a natureza. E aí eu posso dar um exemplo sobre cultura e natureza e pessoas de fora, que é o problema da água com os Huni Kuĩ. A água, ela está onde a natureza tinha naquele rio limpo, que eles podiam beber. Hoje em dia, com óleos e xampu e mil coisas, eles já não podem beber essa água. E aí como que eles conseguiram melhorar isso? Através desse encontro com a cidade. E a cultura deles também está sendo transformada, porque com uma água boa as mulheres não precisam ir até o rio pegar água. Provavelmente daqui a pouco vai ter a torneira, e já vai mudar essa cultura.

A *cidade* aparece, assim, como o local da origem de malefícios (daí viriam o xampu, óleos e “mil coisas”) e, paradoxalmente, a solução dos problemas. Dentro disso, a degradação do meio ambiente (atribuída aos *nawá*) implicaria uma transformação do modo de vida dos índios – transformação esta que envolve, em muitos casos, a adoção de práticas e costumes antes a eles estranhos. Seria isso uma forma de colonização sorrateira ou uma saída possível, já que a destruição seria iminente?

De todo modo, devemos atentar para as ontologias e conceitos presentes nas falas. O termo *natureza* não está sendo colocado por essa interlocutora num sentido lévi-straussiano (em oposição a *Cultura*), tanto porque esta não excluiaria os humanos, tampouco seria estagnada ou “externa”, mas dinâmica, inclusiva e imanente; operante no mesmo nível das relações:

[...] os índios, quando eles mostram esse contato com a natureza, eles também mostram que a natureza não está abaixo da gente. Que é uma coisa que a Igreja Católica e muita gente veio cortando isso da gente, onde a gente acha que a gente é mais do que a natureza. E os índios vêm mostrar para a gente justamente ao contrário. Então isso também é uma *cura*, que é quando a gente começa a olhar para uma árvore de um jeito diferente. [...] eu acho que para eles [os Huni Kuĩ],

eles não têm muito acima [...]. A gente acha que a gente está acima da natureza. Para eles, eles são a natureza. Que é a verdade, né. Nós somos a natureza. E a natureza está na terra. Não está no céu. Não está naquele Jesus Cristo, branco, de barba branca. [...] E *yuxibu* mesmo, né, *yuxibu* para eles é tudo. É o que eles tão vendo. Eles são *yuxibu*, uma árvore é *yuxibu*, o mar é *yuxibu*. É tudo aquilo. Eu nunca ouvi falar que *yuxibu* é alguém externo. É sempre essa conexão com a terra mesmo, com o que tem aqui. (Carou).

Nessas falas há uma oposição marcada entre a “linha da floresta” e as religiões cristãs,<sup>19</sup> aproximando a primeira, assim, das cosmologias ameríndias. Essas diferenças ontológicas, pois, têm efeitos práticos, que se manifestam no nível da conduta de seus seguidores. No entanto, entre alguns povos indígenas, segmentos espirituais e mesmo religiões, como o cristianismo, a busca da cura (ou do preparo) para a destruição da Terra (ou fim dos tempos) se dá no *aqui-e-agora*.

Com o *fim do mundo* iminente (de certo modo, ele está acontecendo todos os dias!), basta-nos cortar a rede, notando perigos que corremos.

## Perigos à vista?

É inegável que nesses encontros entre índios e brancos (mediados pelas medicinas) invariavelmente estão presentes conflitos ontológicos, bem como aquilo que Viveiros de Castro (2004) chamou de práticas de *comunicação por equívoco*. Há situações que adentram em casos limítrofes entre ontologias indígenas e não indígenas.

Perigo tem muito, principalmente com ayahuasca. Teve um caso agora, que dois índios jovens foram pra Europa, levaram a bebida sagrada deles, e quando chegaram lá, eles foram deportados. Porque eles estavam levando droga. Ainda não

---

19 Cujos segmentos ayahuasqueiros, como o Santo Daime, em outras circunstâncias, apareceriam como aliadas, já que costumam estabelecer parcerias em muitos rituais de medicina e situações afins, com a cessão do espaço de suas igrejas para abrigar os trabalhos indígenas, caracteristicamente nômades.

tem esse entendimento. E esse perigo, ele existe. Eles foram presos. E imagina para um índio sair lá da aldeia, onde aquela bebida é a coisa mais sagrada, e ele chega num outro país que é droga. Então, o perigo com o álcool, com as prostitutas, que é uma coisa que já está entrando na floresta também. Que são as coisas ruins desse encontro. Mas também não tem como a gente achar que só vai ser luz. (Carou).

Acerca desses encontros, uma das regularidades que podemos apontar é a presença marcante da ideia de *empoderamento* no discurso dos *nawá* que trabalham de perto com os Huni Kuĩ. A participação dos não indígenas nesse processo de circulação dos Huni Kuĩ e das medicinas entre “floresta” e “cidade”, ou mesmo na expansão do uso do *nixi pae*, se daria no sentido de uma *tutela* atual visando uma *autonomia* futura (outro conceito complicado). No entanto, nesse caminho não se estaria livre de perigos e incertezas:

[...] perigo sempre existe. [...] Por enquanto a gente está lidando um outro problema, de uma outra geração, que era o paternalismo. Essa coisa que o branco sempre dava para os índios. Agora o que eu vejo é que nesse momento é que a gente está agenciando eles, em diversos setores, para que no futuro eles possam ser eles mesmos agenciados. E se eles vão encontrar com uma pessoa muito legal [...], ou se eles vão encontrar com uma pessoa mau-caráter, que quer pegar mais do dinheiro da comissão do ritual para ele, em benefício dele e não para os índios. Existe esse perigo, mas também tem exemplos ótimos. (Carou).

O interesse no embate entre perspectivas ou ontologias não reside, pois, em saber se uma é verdadeira ou não, mas descrever diferentes agenciamentos e intenções, já que o problema da *cosmopolítica* elucidado por Stengers seria justamente *como compor* a partir da ideia de que existem vários mundos. Proponho, então, tomar o *nixi pae* e as demais medicinas da floresta como *tecnologias de conectividade*, isto é, como actantes que operam conexões entre diversos mundos, sem os quais não há comunicação possível.

O *nixi pae*, assim, aparece novamente como chave privilegiada para acessar esses mundos povoados de seres e entidades de ontologias heterogêneas, todos eles animados – agindo, pois, como um mediador de relações, um *diplomata cosmopolítico* que abre uma visão “cósmica”, alargada, em seus usuários.

Essa medicina, o *nixi pae*, é o que os Huni Kuĩ têm de mais sagrado. Eles se encontram ali, eles decidem as coisas não só com o que eles pensam, mas com o espiritual. E é isso daí também é o que eles trazem para a cidade [...]. A gente percebe que acima da gente tem o espiritual todo. E também eu acho que isso daí pode ser a cura. Quando você toma o *nixi pae*, quando você vê os seres, quando você enxerga que em cima de você tem uma lua, e que a natureza está ali... A primeira vez que eu tomei *nixi pae*, a primeira resposta que me veio foi: “Olha pra natureza.” E eu acho que olhando pra natureza, tomando seu rapé ali, sozinha, e se conectando mesmo com a Terra, com a Lua, com as estrelas, você sente que você não é nada, você é só uma poeira, quando você dá esse *zoom out* que a ayahuasca faz, você vê que você é muito pouco. [...] Que é isso que a ayahuasca mostra. Que o mesmo tempo que você é só um nada nessa Terra, você é tudo, porque a sua vida está em você. (Carou).

O perigo, no entanto, permanece. Com todos os agenciamentos que envolvem o *nixi pae* e as medicinas nos dias atuais, seriam estes, enfim, capturáveis pela *feitiçaria capitalista* de que falam Pignarre e Stengers (2005)? Estar alerta é de suma importância. No entanto, podemos mais tomar tais questões como controvérsias a explorar do que cair em meras acusações “externas”. De uma forma ou de outra, estamos lidando com *magia*: seja a feitiçaria do capitalismo, sejam as feitiçarias e contrafeitiçarias dos pajés (*inka nai bei*), cantadores (*txananas*), erveiros (*dauya*) huni kuĩ e mesmo dos *nawá* iniciados nas medicinas. Pelo menos uma coisa é certa: alguns têm preparo para lidar com esses conhecimentos e estão ganhando terreno. As medicinas, simetricamente, têm sabedoria e estão espalhando suas raízes.

Ainda é apressado tirar maiores conclusões. De fato, há profundas transformações em curso. Pode-se afirmar, no entanto, que não é o homem, pretendo senhor do mundo numa visão modernista, quem guia solitariamente essas mudanças, mas, sobretudo, os *yuxibu* e as próprias medicinas, que, com seus ensinamentos e orientações, estariam agora indicando novas direções. Assim, é fundamental abrir ainda mais um entendimento *cosmopolítico* dessa trama, percebendo relações interespecíficas e mesmo invisíveis que perpassam o campo e que transformam e transformam-se incessantemente, deixando rastros impregnados no solo e nos corpos daqueles que são por elas afetados.

## Referências

- COUTINHO, T. *Xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso*. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- FERNANDES, S. C. As Medicinas da Floresta: o consumo ritual de psicoativos no circuito do Santo Daime. In: LABATE, B.; GOULART, S. *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Campinas: Mercado de Letras. No prelo.
- FERREIRA OLIVEIRA, A. Plantas, dietas, éticas yawanawa: iniciações xamânicas contemporâneas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 2016, João Pessoa. *Anais...* Brasília: ABA, 2016. Disponível em: <[https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2016/07/Oliveira\\_Plantas\\_dietas\\_%C3%A9ticas\\_YawanawaABA\\_Joao-Pessoa\\_2016.pdf](https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2016/07/Oliveira_Plantas_dietas_%C3%A9ticas_YawanawaABA_Joao-Pessoa_2016.pdf)>. Acesso em: 20 maio 2017.
- GOULART, S. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, B.; SENA ARAÚJO, W. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 277-302.
- HAIBARA, A. *Já me transformei*: modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuĩ (Kaxinawá). 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- IGLESIAS, M. P. Trajetórias huni kuĩ. In: ÌKA MURU, A. M. M. K.; QUINET, A. *Una Isĩ Kayawa: o livro da cura do povo huni kuĩ do rio Jordão*. Rio de Janeiro: CNCFlora/JBRJ: Dantes, 2014. p. 20-23.
- LABATE, B. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- LABATE, B.; CAVNAR, C. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press, 2014.
- LABATE, B.; COUTINHO, T. O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 215-250, 2014.
- LAGROU, E. *Caminhos, duplos e corpos*: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

- LIMA, E. C. de. Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 254-267, 2005.
- LIMA, E. C. de; LABATE, B. "Remédio da ciência" e "remédio da alma": os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campos*, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 71-90, 2007.
- LOVELOCK, J. *Gaia: cura para um planeta doente*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- MAGNANI, J. G. O circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 15, 2014.
- PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.
- SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005.
- STENGERS, I. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. (Ed.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007. p. 45-68.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SZTUTMAN, R.; MARRAS, S. *Cosmopolíticas e cosmopolitismos: diálogos entre a Antropologia da Ciência e da Modernidade e a Etnologia Indígena*. Ementa do curso. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013. Disponível em: <<https://jyvukugi.wordpress.com/ementa-e-cronograma-do-curso-cosmopoliticas-e-cosmopolitismos-i-semester-de-2013/>>. Acesso em: 20 maio 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, San Antonio, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- YANO, A. M. T. *A fisiologia do pensar: corpo e saber entre os Caxinauá*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Recebido: 26/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/26/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

## **(Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos**

**(Neo)shamanism. Constitutive aspects and analytical challenges**

Juan Scuro\*

\* Universidad de la República – Montevideo, Uruguay

Posdoctorado en curso (becario CAP)

[juanscuro@gmail.com](mailto:juanscuro@gmail.com)

## Resumen

Se analizan las principales continuidades y rupturas entre chamanismo y neochamanismo, describiendo las formas a través de las cuales se han construido unas imágenes del Otro chamán, poderoso, en relación específica con las ideas de Naturaleza y Cura. Se plantea que las plantas maestras son el paradigma de la intersección de ambos componentes y la más eficaz técnica seductora y expansionista del neochamanismo, observado en el marco de las dinámicas propias de la modernidad/colonialidad. Finalmente, el texto presenta algunas estrategias discursivas específicas dentro del ámbito neochamánico o de uso de plantas maestras que obligan a refinar y profundizar los análisis sobre el neochamanismo.

**Palabras clave:** chamanismo; neochamanismo; plantas maestras; Nueva Era.

## Abstract

The main continuities and ruptures between shamanism and neo-shamanism are analyzed, describing the forms through which images of the shamanic Other, powerful, have been constructed in specific relation with the ideas of Nature and Healing. It is argued that the teacher plants are the paradigm of the intersection of both components and the most effective, seductive and expansionist technique of neo-shamanism, observed within the framework of the dynamics of modernity/coloniality. Finally, the text presents some specific discursive strategies within the neo-shamanic domain that force to refine and to deepen the analyses on the neo-shamanism.

**Keywords:** shamanism; neo-shamanism; teacher plants; New Age.

## Introducción

Es cada vez más notoria la expresión de prácticas chamánicas en ámbitos que desbordan a aquellos donde se han desarrollado los chamanismos “tradicionales”. Prácticas chamánicas han ido siendo incorporadas gradualmente en ámbitos urbanos, muchas veces lideradas por personas con trayectorias de vida ajenas al chamanismo. Actualmente no es difícil tener acceso a ceremonias/retiros/sesiones chamánicas que ganan popularidad en ámbitos urbanos y entre sectores medios y medios altos instruidos. A este proceso se lo puede identificar como “chamanismo urbano” o “neochamanismo”.

En este texto veremos algunas características fundamentales del (neo)chamanismo. El paréntesis en el prefijo “neo” quiere dar cuenta de las continuidades que pueden ser observadas entre esos ámbitos. En primer lugar, se propone una breve caracterización del neochamanismo para dar paso luego a profundizar en dos aspectos que se han construido como constituyentes del (neo)chamanismo: una particular concepción acerca de la Naturaleza (en sentido ontológico); y una relación específica con mecanismos de cura diferentes a los comúnmente conocidos dentro de la medicina alopática. Luego de considerar estos “pilares” el texto ejemplifica cómo el uso de las plantas maestras, herramientas por excelencia del (neo)chamanismo, son paradigmáticas de la unión de esas dimensiones, constituyéndose en el más eficaz mecanismo de seducción dentro del neochamanismo. Allí se problematizan las continuidades para privilegiar el análisis de las rupturas (con las supuestas fuentes chamánicas originales) y transformaciones al interior del neochamanismo. Esto nos obliga a refinar y profundizar los mecanismos analíticos del fenómeno en estudio.

## Neochamanismo

En *Shamanism today*, Jane Atkinson (1992) llamaba la atención respecto al proceso de reemergencia del tema, dado, entre otras cosas, el interés multidisciplinar por las temáticas de la consciencia, de los mecanismos terapéuticos y por el fuerte interés en las formas alternativas de espiritualidad. En la revisión que la autora hace de la literatura sobre el tema, observa dos preocupaciones

dominantes: una relacionada a los aspectos psicológicos del propio chamán y otra centrada en el valor terapéutico de la cura chamánica. En lo que respecta a la primera tendencia los abordajes han centrado la atención en la cuestión del trance y de los estados modificados de conciencia, al punto de identificar al chamanismo y estos estados prácticamente como sinónimos. En relación a la segunda tendencia Atkinson observa la influencia del propio sistema biomédico y de la interdependencia de estos sistemas.<sup>1</sup>

Para Atkinson, el neochamanismo o chamanismo urbano presenta en las décadas de 1980 y 1990 (y yo agregaría, muy especialmente a partir de los años 2000) lo que el budismo y el hinduismo ofrecieron en las décadas precedentes. Siguiendo a esta autora, el neochamanismo se caracteriza por un apelo de las cualidades democráticas que evaden las jerarquías institucionalizadas. El nuevo chamanismo, continúa, es compatible con el énfasis contemporáneo en la autoayuda y los resultados inmediatos (Atkinson, 1992, p. 322), lo que va de la mano de Thomas DuBois (2009), cuando sugiere que el neochamanismo debe más a las expectativas de blancos de clase media que al propio chamanismo *stricto sensu*.

Alice Beck Kehoe prefiere pensar en términos de espiritualismo ecléctico para describir las prácticas de los sujetos de clase media, formados, que se piensan a si mismo como en un continuo crecimiento espiritual y que entienden que las iglesias institucionalizadas de sus padres no los proveen de la experiencia transformativa que ellos buscan, recurriendo, entonces, al neochamanismo. En este sentido la autora se pregunta por qué estos sujetos no buscan estas experiencias en el campo, por ejemplo, pentecostal, donde se habla en lenguas, se danza, se tienen visiones, etc. (Kehoe, 2000, p. 85). Aquí, evidentemente, entra en juego un componente de clase social que debe ser profundizado y donde posibles estudios comparativos puedan arrojar luz

---

1 Este es un punto importante para el desarrollo del neochamanismo en tanto espacio de encuentro de saberes, prácticas e imaginarios provenientes de fuentes diversas. Además de ser un cruce de técnicas, la superposición de los sistemas biomédicos con los chamánicos es un proceso de legitimación y al mismo tiempo de expansión de un conjunto de nuevas posibilidades terapéuticas. Estas otras terapéuticas que provienen de una alteridad vista como potencial de cura, como lo han analizado, por ejemplo, Michael Taussig (2012) y Alhena Caicedo (2007).

sobre las especificidades y diferencias que hacen atractivos los diferentes ámbitos espirituales en función de los espacios sociales que se ocupan. El campo pentecostal (y principalmente neo-pentecostal), de evidente crecimiento en cuanto a popularidad y presencia pública, atrae a sectores sociales que no se ven necesariamente atraídos por la estética y retórica del neochamanismo. Las diferencias con los dogmas cristianos y la utilización de sustancias modificadoras de la conciencia (drogas) como enteógenos (sacramentos) en los ámbitos neochamánicos, establecen claras distancias entre los campos, digamos, (neo)pentecostal y (neo)chamánicos. Por otra parte, otros ámbitos donde se utilizan plantas medicinales o se realizan prácticas que podrían ser cercanas al neochamanismo, como en cierto curanderismo practicado por rezadores/as, aparece de forma más clara el componente y la simbología cristiana, lo cuál, en buena medida, es una de las direcciones hacia la cual, quienes circulan por los ámbitos neochamánicos, no necesariamente quieren dirigirse. Prevalece en el neochamanismo una búsqueda y atracción por alteridades más lejanas y exotizadas que aquellas internas conocidas. Este es un aspecto importante que sitúa al neochamanismo dentro de la llamada Nueva Era (incluso como marcador de clase social) y lo hace paradigmático de una modernidad/colonialidad donde la búsqueda de la emergencia de epistemologías otras está condicionada a su incorporación antropófaga a la modernidad capitalista dominante.

Kocku von Stuckrad (2002), en vez de neochamanismo, opta por el término “modern western shamanism”. Tanto Atkinson como Stuckrad identifican en el neochamanismo o chamanismo occidental moderno, un común denominador relacionado a unos discursos y prácticas de “retorno a la naturaleza”. Por otra parte, Stuckrad (2002, p. 791) coloca el énfasis en la influencia europea respecto a la relación del neochamanismo con la naturaleza y subraya que, en vez de tratarse de una degeneración híbrida de las culturas indígenas o un *bricolage* de espiritualidades, los chamanismos modernos occidentales (neochamanismo) responden al movimiento contra la mecanización y el desencantamiento de la naturaleza, el cosmos y el ser humano.

Como hemos señalado en otras oportunidades, entendemos al neochamanismo como un conjunto de discursos y prácticas que involucran la integración de técnicas chamánicas (especialmente del continente americano) y psicoterapéuticas por parte de sujetos urbanos occidentales y/o occidentalizados.

Ha surgido, como otras modalidades “Nueva Era”<sup>2</sup> de espiritualidad, en oposición al materialismo y positivismo característicos de la modernidad europea y presenta como idea central la posibilidad de establecer reconexiones con los saberes indígenas. Es resultado en buena medida de la circulación de literatura sobre chamanismo, estados modificados de conciencia (generalmente, aunque no siempre, inducidos por el uso de sustancias psicoactivas) y de la posibilidad de generar nuevas alternativas psicoterapéuticas (Scuro; Rodd, 2015).

El neochamanismo surge en momentos de profunda transformación de paradigmas y epistemologías en diversas áreas del conocimiento, las artes y la política, proceso iniciado a partir de la segunda mitad del siglo XX. Se le caracteriza principalmente por la incorporación de tecnologías provenientes de las poblaciones nativas del continente americano –aunque también existen neochamanismos no americanos. “Lo indígena” pasa a ocupar un lugar hacia donde mirar y aprender para construir modelos diferentes a los hegemónicos desarrollados desde la modernidad/colonialidad (Mignolo, 2007, 2013). Las epistemologías indígenas pasan gradualmente a tener mayor visibilidad y proponer unas miradas otras, interpelantes de las epistemologías dominantes.

Es común observar en ámbitos neochamánicos ciertas seguridades sobre *la* verdad, que no necesitan de los tipos de argumentación típicas de las formas de conocimiento “positivo”. Esta es una encrucijada en el análisis del dispositivo del neochamanismo en tanto espacio de encuentro inter-epistemológico. Por un lado, la modernidad/colonialidad es asociada al desarrollo de una racionalidad específica, donde Kant ocupa el lugar paradigmático de lo que significa

- 
- 2 En la Nueva Era, aunque se presente como “nueva” convergen una serie de elementos, místicas, filosofías que se remontan al siglo XIX en Europa y que también introduce filosofías orientales. En ese sentido, y haciendo un contrapunto histórico con algunas otras categorías que se han ido introduciendo dentro de las ciencias sociales de la religión, como la famosa “nebulosa místico esotérica”, Viola Teisenhoffer (2008) plantea algunos puntos que permiten ver lo no tan nuevo de la nueva era. Para el caso de la región del Mercosur, el estudio de María Julia Carozzi (1999) da cuenta de estos fenómenos. Por otra parte, el uso de la categoría, un tanto abusado, requiere de mayores problematizaciones que se están llevando adelante. Para una perspectiva de la Nueva Era en América Latina, ver De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Juárez Huet (2013), especialmente, en ese volumen, ver De la Torre (2013), Frigerio (2013). Al mismo tiempo, la categoría fue ingresando a los campos de la salud y la religión en forma simultánea, siendo, de algún modo, la contraparte del auge de la idea de espiritualidad como unión de ambos campos, lo que actualmente está sucediendo y donde el neochamanismo es un ejemplo. Sobre esta aproximación de ambos campos ver el trabajo de Rodrigo Toniol (2017).

la emancipación del pensamiento, el conocimiento, y en definitiva, la consecuente libertad. Ese pensamiento ilustrado no daría un lugar privilegiado a otras formas posibles de conocimiento de características inmanentes donde la separación sujeto/objeto no cumple la misma función en tanto posibilidad cognitiva, sino que, la subjetivación (y no la objetivación) se convierten en perspectivas privilegiadas para la obtención de conocimiento y de *la* verdad. A su vez, esa modernidad incluye la posibilidad del desarrollo de paradigmas como el de la modernidad/colonialidad, que, en buena medida, imploran por un pensamiento otro, decolonial. Las antinomias de la modernidad hacen posible la coexistencia de su supuesta antítesis, lo cual nos conduce, en última instancia, a una infinita dialéctica. Cuando Mignolo (2007, p. 80) se refiere al pensamiento de Kant y dice que “el uso de la razón propia sin guía de otros [frase de Kant] implica aceptar la guía de Kant”, está reproduciendo ese juego dialéctico del que no parece haber salida, salvo, quizá, en el pensamiento de frontera: “Cuando me refiero a decolonizar el conocimiento, entonces, lo hago *con* y *contra* Kant; de ello se trata el *pensamiento crítico de frontera, entendido como decolonización del conocimiento*” (Mignolo, 2007, p. 80, énfasis del autor). Y en ese entremedio se desarrolla también el dispositivo del neochamanismo, entre tentativas críticas y producción de colonialidad. El pensamiento de frontera es precisamente un tipo de posibilidad epistemológica que surge del encuentro interepistemológico que se produce al interior del dispositivo del neochamanismo.

Los giros de los años 1960, los aportes de Lévi-Strauss y de Mircea Eliade a la comprensión y mundialización del fenómeno del chamanismo, la contracultura hippie y el psicodelismo, el ecologismo, fueron todos elementos que contribuyeron a conformar un particular conjunto de prácticas y técnicas psico-espirituales que se ensamblaron con facilidad en lo que se denominó como Nueva Era. Las críticas a la modernidad capitalista, colonialista, imperialista, extractivista, racionalista, urbana, verían muchas formas de materializarse. El neochamanismo fue tomando fuerza en esa dirección, trayendo a un primer plano la imagen del indígena americano y sus conocimientos ancestrales, sus técnicas de cura, sus concepciones de la vida, la salud y la enfermedad.

A partir de la década de 1990, con las reemergencias indígenas del continente americano y la circulación mundial de individuos, imágenes, rituales, sustancias y un amplio etcétera, el neochamanismo se iría consolidando cada vez más, alcanzando siempre nuevos horizontes. Así, el neochamanismo

se constituye como el *dispositivo* (Deleuze, 1990; Foucault, 1985) que resulta de la aproximación inter-epistemológica que se produce/y es producida por, los principales giros en los paradigmas “occidentales” o “modernos” y que tienen a “lo indígena” como principal argumento, y más específicamente, la circulación de sus técnicas chamánicas tales como el uso de plantas sagradas y otros rituales (Temazkal, Danza del Sol, Ceremonias de Plantas Maestras, etc.). El neochamanismo se expande y consolida por el mundo entre consumidores occidentalizados, en buena medida entre sujetos de sectores sociales más favorecidos, con capital cultural, social y económico que les permite dar rienda suelta a sus inquietudes existenciales, a buscar nuevos horizontes en las experiencias de expansión de la consciencia que permiten las plantas sagradas u otras técnicas neochamánicas.

Estas posibilidades están, en buena medida, vinculadas a los usos de las llamadas plantas sagradas, maestras, de poder, alucinógenas, etc. Algunas de las más reconocidas y relevantes en el desarrollo del neochamanismo en América Latina son la Ayahuasca, Peyote, San Pedro, Tabaco y Hongos. Por razones de espacio no me detendré en la especificidad de las plantas, lo cual he abordado ampliamente en otras oportunidades (Scuro, 2016), pero sí es preciso mencionar que la popularización en el uso de estas sustancias y su llegada a los centros urbanos a partir de la década de 1980 y con mayor notoriedad a partir de los ‘90 son un factor determinante para la consolidación del neochamanismo tal como lo observamos actualmente. Esto incluso me ha llevado a proponer que el empleo de estas sustancias/drogas/plantas son de alguna forma el “núcleo” del neochamanismo (Scuro, 2016) o del chamanismo urbano que José Guilherme Magnani (1999) ha identificado en San Pablo como parte de los circuitos neo-esotéricos.<sup>3</sup>

A continuación, propongo dejar momentáneamente en suspenso el tema del neochamanismo para dar paso a la descripción de algunos elementos que considero fundamentales para un mejor análisis y comprensión de las “fuentes” que alimentan al neochamanismo.

---

3 Para una lectura más detenida sobre las especificidades y diferentes modalidades de uso y expansión de la ayahuasca ver, por ejemplo Labate (2004), Labate y Araújo (2009), Labate y Jungaberle (2011), Labate y Bouso (2013), Labate y Cavnar (2014), Labate, Cavnar y Gearin (2017).

## Desde el comienzo

Desde los trabajos pioneros del antropólogo ruso Sergei Shirokogoroff (1887–1939) parece haber cierto consenso en relación al origen del término *saman*, que proviene de las lenguas tungús (Evenki) y pasa al ruso para después pasar al alemán y así llegar al inglés *shaman*. En lenguas tungús, grupo lingüístico del este siberiano, el término empleado para referirse al “chamán” ha sido registrado como *çsaman*, *sama*, *saman*, *shaman*, *šaman*, *samman* y *khamman* (Laufer, 1917; Hultkrantz, 1977 apud Winkelman, 2010, p. 65).

Muchos investigadores, luego de los aportes del famoso historiador de las religiones Mircea Eliade (2009), basan sus hipótesis acerca del origen del chamanismo en el trabajo previo de Shirokogoroff (de la década de 1920) de quien toman la mayor cantidad de datos para afirmar la influencia budista de esta práctica en el este siberiano. Eliade (2009), citando a Shirokogoroff, afirma que el fenómeno del chamanismo tungús sería relativamente reciente y que habría sido difundido de Oeste a Este y de Sur a Norte, con fuerte influencia del budismo.

Estos datos continúan enfatizando los orígenes hindúes y budistas del chamanismo. Winkelman, citando a Wayman (1969) muestra la composición de los términos *samana-brāhmana*, del pali, y *śramana-brāhmana*, del sánscrito, para designar las funciones religiosas en la antigua India argumentando que el *brāhmana* representa las formas burocrático políticas e institucionalizadas de la práctica religiosa, mientras que *samana* o *śramana* sería reflejo de los aspectos chamánicos, no institucionalizados. De este modo, señala Winkelman (2010, p. 67), Buda es referenciado como un gran *śramana*, o sea, un gran asceta.

Según el investigador de las religiones Thomas DuBois, la primera vez que se usó el término *shaman* en alguna descripción de tipo etnográfica habría sido a través del sacerdote ortodoxo Avvakum, quien fuera exiliado en Siberia entre 1653 y 1664. DuBois (2009, p. 20) señala que esa habría sido la primera vez que se utilizó la raíz tungús para describir un tipo de prácticas relacionadas con la adivinación. Por otra parte, el antropólogo ruso especialista en chamanismo, Andrei Znamenski (2007), señala como primera referencia de este término los trabajos del explorador alemán Nicolaas Witsen, quien en 1692 utilizó la palabra *schaman*, también mencionado por DuBois como las primeras referencias

que utilizaron el término de raíz tungús. Witsen viajó a Rusia entre 1664 y 1665. Sumado a los trabajos de Witsen, Znamenski señala que los expedicionarios alemanes fueron los primeros en diseminar la expresión *schamanism* entre cierto público “culto” occidental. A partir de ese momento se sucederían varias expediciones a Siberia a lo largo del siglo XVIII. Estas expediciones eran formadas mayormente por naturalistas, zoólogos y botánicos. Las observaciones que se desprendieron de estos estudiosos en relación al chamanismo no fueron adjetivadas de la mejor forma. Respondiendo a una lógica iluminista, las descripciones fueron de carácter escéptico y derogatorio. Los chamanes fueron vistos como enemigos del racionalismo. En definitiva, como muestra Znamenski (2007, p. 9), la conclusión general de la mirada iluminista fue que los “Siberian spiritual practitioners were good for nothing”.

Los iluministas se preocuparon por, además de develar la falsedad, conocer los orígenes de esas prácticas en clave difusionista, preocupados con un origen único o múltiple de estas prácticas. Como narra Znamenski, en 1750 el historiador Müller fue de los primeros en sugerir un origen en oriente para el chamanismo, y más específicamente en la India. Por otra parte, sugiere Znamenski (2007, p. 12-13), el poeta, crítico literario y filósofo romántico Friedrich Schlegel fue el primero en trazar el origen del término con raíz en el sánscrito y relacionarlo con *samaneans*, una expresión para referirse a los monjes budistas en la antigua India.

Si la mayoría de la literatura repite lo que ya se expuso antes sobre las posibilidades de conexión con el término sánscrito *sramana* o el pali *samana*, Znamenski (2007, p. 16 argumenta que este deseo de ubicar un lugar de origen para el chamanismo en el clásico Oriente tiene estricta relación con la tradición intelectual del Orientalismo Romántico).

La anterior es una breve síntesis de la historia más ampliamente narrada sobre el uso del término chamanismo, asociado, en una primera instancia, a aquel lejano Oriente. Mientras tanto, el siglo XVIII y su incipiente Historia Natural (consecuente con la publicación, en 1735, de *Systema naturae*, de Carl Linneo) produciría una relación de conocimiento de la naturaleza acorde a una lógica de observación distante y clasificatoria que iría a imponer un nuevo orden en el imaginado caos de lo desconocido. La recolección de muestras y extracción de ejemplares producirían un ordenado mapa europeo de la “naturaleza” desconocida que “no sólo despojaba a los ejemplares de las relaciones

orgánicas o ecológicas que mantenían entre sí, sino también de su sitio en las economías, historias y sistemas sociales y simbólicos de otros pueblos” (Pratt, 2011, p. 72) lo que significa que “como manera de pensar interrumpió las redes existentes de relaciones históricas y materiales entre las personas, las plantas y los animales” (Pratt, 2011, p. 72). Pero mas tarde se produciría un giro importante con Humboldt y su reinención de América cuando se publicó, en 1808, el famoso “Cuadros de la Naturaleza”.

De este modo, el siglo XIX en Europa fue el escenario productor de una América muy estrechamente asociada a una naturaleza exuberante, terreno ideal para encontrar allí esos ¿mismos? “chamanes” observados en Oriente. Es que Humboldt “reinventó la América del Sur [...] sobre todo como naturaleza. [...] una naturaleza impresionante, extraordinaria, un espectáculo capaz de sobre-coger la comprensión y el conocimiento humanos” y agrega, “una naturaleza en acción, dotada de fuerzas vitales, muchas de las cuales son invisibles para el ojo humano” (Pratt, 2011 p. 229-230).

Esta naturaleza que Humboldt transmite a Europa reverbera en el idealismo alemán del siglo XIX, el mismo que Kocku von Stuckrad (2002) propone pensar como fuente del reencantamiento de la naturaleza característico del chamanismo occidental moderno. El investigador de las religiones señala al pensamiento de Schelling como base importante del neochamanismo, llamando la atención al énfasis que el neochamanismo coloca en su relación con la naturaleza y que no aparece, según Stuckrad, en las etnografías más antiguas sobre el chamanismo indígena.

La tesis central de Stuckrad (2002, p. 778) es que el concepto de naturaleza que se utiliza en el neochamanismo es un sucesor directo del misticismo occidental y de la filosofía sobre la naturaleza, cuyos ejemplos más relevantes están presentes en la antigüedad, en el renacimiento y en el idealismo alemán del siglo XIX. Para Stuckrad (2002, p. 781), “shamanism is a way –or maybe just a technique– to reach a mystical state of interconnectedness, a spiritual path to *unio mystica*”.

Partiendo de este punto Stuckrad establece el vínculo de este estado chamánico con la *Naturphilosophie* de Schelling. A diferencia de la filosofía trascendental preocupada con las condiciones de cognición de la naturaleza y de la concepción del sujeto que percibe como unificador de esta exterioridad observada (Kant), Stuckrad interpreta en Schelling una concepción ontológica donde

la naturaleza es activa en sí misma, un producto de su propia evolución que incluye al sujeto observante. “So it is not that *we know* nature, but nature *is* a priori, i.e. every single part in it is determined in advance by the whole or just the idea of nature” (Schelling, 1856, p. 279 apud Stuckrad, 2002, p. 785, énfasis del autor).

El movimiento que coloca Stuckrad, muy centrado en los acontecimientos del norte y pasando por alto las particularidades de los chamanismos americanos, es de un giro que coloca las bases de los discursos del neochamanismo en Europa, y para eso, llama la atención en los siguientes puntos: en primer lugar, la imagen del chamán como un especialista religioso de este otro mundo, de las artes y de la naturaleza, es el producto de la imaginación europea desde el siglo XVIII. En segundo lugar, existen continuidades entre la filosofía de la naturaleza del siglo XIX y el ecologismo contemporáneo (elemento constitutivo del neochamanismo). En tercer lugar, Stuckrad (2002, p. 778) llama la atención respecto a la inseparabilidad de Euro-América como campo discursivo de mutua dependencia, lo que Walter Mignolo (2007, 2013) ha denominado como occidentalismo, la idea de América como parte de occidente. El occidentalismo, afirma Mignolo (2013, p. 121), “fue una construcción transatlántica precisamente como la expansión de Europa, el territorio ocupado por los descendientes de Jafet, cuyo nombre ha inscrito su propio destino: ‘respiración’, ‘ampliación’.”

## Traducción y perspectiva

Los antropólogos Manuela Carneiro da Cunha, y Eduardo Viveiros de Castro aportan miradas imprescindibles para el estudio del chamanismo. No se trata de unificar sus propuestas, sino de mostrar algunos trazos con los que ha sido caracterizado el chamanismo a partir de sus trabajos empíricos con los chamanismos amazónicos, uno de los epicentros productores de neochamanismo.

Se subrayan en estas miradas el aspecto “periférico” del sujeto chamán en relación al conjunto social al que pertenece. Ser periférico en este sentido, es, contrario a lo que podría suponerse, un lugar privilegiado, ya que es desde allí de donde pueden surgir la perspectiva y las posibilidades de traducción. Veamos.

De forma clásica se ha definido al chamán como aquel que domina los estados de trance. El viaje chamánico está diseñado como forma de establecer comunicación con las dimensiones de la realidad que no son accesibles en estados ordinarios de conciencia. El chamán intenta aprender la lengua de las diferentes entidades que forman parte de la realidad, para establecer contacto con ellas y aprender así a dominarlas o establecer vínculos, alianzas. Ese estado se alcanza, muchas veces, a través del uso de plantas sagradas. En el caso de varios chamanismos amazónicos, la ayahuasca ocupa un destacado lugar dentro del conjunto de herramientas chamánicas y es esta planta/bebida un motor fundamental en el neochamanismo, dada su explosiva expansión y popularización en ámbitos extra amazónicos y amazónicos. El uso de plantas como la ayahuasca permite el acceso a dimensiones del conocimiento ordinariamente inaccesibles, motivo por el cual se las ha denominado plantas maestras [*plant teacher*] (Luna, 1984, 1986) e incluso, posteriormente, psicointegradoras (Winkelman, 1996, 2010). Se accede entonces a espacios de la conciencia en los cuales el lenguaje es diferente al que usamos ordinariamente. Se accede a una fuente de conocimiento en la cual es necesario transitar y aprender a navegar para obtener buenos resultados.

En este sentido, el chamán es entendido por Manuela Carneiro da Cunha (1998) como aquél capaz de comprender la lengua universal, lo que, apoyándose en Walter Benjamin, identifica como el *traductor*. Si Benjamin está preocupado con la incapacidad del lenguaje para rescatar el sentido original (y por lo tanto la traducción es siempre una reinterpretación), de alguna forma sucedería algo similar en una experiencia de expansión de la conciencia a través del uso de plantas u otras técnicas. El lenguaje de las palabras parece ser siempre una profanación de esa experiencia que proviene de otro orden, de otro lenguaje. Y este es el punto que precisamente desarrolla Manuela Carneiro da Cunha (1998), juntando el concepto benjaminiano de traducción con el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro.

El perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2002) enfatiza la imposibilidad de pensar las cosmologías amerindias a partir de la distinción naturaleza-cultura. Por el contrario, en vez de existir una continuidad física y una discontinuidad metafísica (característica de “nuestra” cosmología) entre lo humano y la naturaleza, para el perspectivismo propuesto por Viveiros de Castro, lo que existe es una continuidad metafísica (animismo)

y una discontinuidad física que permite las múltiples perspectivas. En otras palabras, en vez de proponer un multiculturalismo que preconiza la unicidad de la naturaleza observada por una multiplicidad de culturas, el etnólogo propone un multinaturalismo, que enfatiza la existencia en el tiempo mítico de una condición original común entre humanos y animales compartiendo una misma Humanidad que, posteriormente, produciría seres de naturalezas diferentes. Esto equivale a decir que, en vez de una naturaleza vista por diferentes culturas (multiculturalismo), se trata de pensar, para el caso amerindio, de una cultura vista por muchas naturalezas (multinaturalismo).

Viveiros de Castro ejemplifica su teoría sugiriendo que en las cosmologías amerindias, los animales son “ex-humanos” y no los humanos “ex-animales”. Partiendo de este origen mítico común, Viveiros de Castro indica que, para los amerindios, existe la posibilidad del perspectivismo, es decir, la posibilidad de adoptar naturalezas diferentes, o sea, subjetividades diferentes (puntos de vista) a través de los cuales es posible adquirir conocimiento.

Si la cosmología euromoderna preconiza un conocimiento basado en la objetivación, los amerindios, al contrario, valorizan la subjetivación (la capacidad de adoptar puntos de vista diferentes), como mecanismo de conocimiento. Quien posee ese poder transespecífico (de adoptar naturalezas diferentes) es, según Viveiros de Castro, el chamán. Aunque las perspectivas deban permanecer separadas “apenas os xamãs podem fazê-las comunicar, e isso sob condições específicas e controladas” (Viveiros de Castro, 2002, p. 378). O en palabras de Luis Eduardo Luna: “No xamanismo do Alto Amazonas, com freqüência esta transformação se leva a cabo mediante alguma planta psicotrópica, sendo a ayahuasca, talvez, a de maior difusão e importância”. Y agrega el antropólogo que la ayahuasca “facilitaria a percepção multissensorial de ‘energias’ intimamente ligadas com objetos do mundo natural, e que seriam interpretadas como seres inteligentes” (Luna, 2009, p. 195).

Esta es precisamente la cualidad del chamán en la lectura que hace Carneiro da Cunha cuando se refiere a estos sujetos como aquellos que permiten la traducción, y por lo tanto, la totalización de los puntos de vista singulares, la resonancia, la armonía (Carneiro da Cunha, 1998, p. 17).

Los aportes de Carneiro da Cunha y de Viveiros de Castro ayudan a relativizar en alguna medida el eurocentrismo de Stuckrad, pues, aunque Michael Taussig (2012) y Kocku von Stuckrad (2002) estén correctos en pensar

el chamanismo en términos de proyecciones eurocéntricas, no podemos simplemente dejar de lado el trabajo etnológico de Viveiros de Castro o Carneiro da Cunha o negar, como el mismo Taussig advierte, que de hecho existen conocimientos nativos productores de los más variados efectos. Puede existir proyección e invención en la figura del chamán y del chamanismo, eso es un hecho, pero no parece ser una proyección o una invención de la filosofía europea el conocimiento que algunos sujetos poseen. Estos sujetos pueden estar en mayor o menor contacto con los diferentes intereses que generan redes de circulación de sus conocimientos, teniendo mayor o menor grado de transformación o adecuación a los deseos de quienes ponen dichos conocimientos en circulación. En qué medida emergen las proyecciones o los contenidos reales de conocimientos nativos es lo que va transformando al chamanismo a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, convirtiéndolo en neochamanismo y esa es precisamente la trama del neochamanismo en tanto dispositivo, como he intentado desarrollarlo en el marco de una modernidad/colonialidad (Scuro, 2016), o mejor, de una (pos)modernidad/(pos)colonialidad donde la perspectiva de Taussig se vuelve imprescindible. Desde el punto de vista colonial, afirma el antropólogo australiano “el ser no civilizado y parte de lo salvaje significaba que los indios eran poseedores de poderes sobrenaturales” (Taussig, 2012, p. 15).

Dado el poder de esta ideología, el colonizador [...] está de hecho curándose a sí mismo con el poder místico atribuido al ‘primitivo’. Esto no quiere decir que los milenios de experiencia indígena en sembrar plantas medicinales y hacer rituales curativos no sean intensamente poderosos en sí mismos. Sí quiere decir sin embargo, que mucho de lo que se toma como poder indio derivado del yagé [ayahuasca], es también una proyección de una fantasía europea sobre el indio. (Taussig, 2012, p. 15).

## De enfermo a curador

Durante la primera mitad del siglo pasado predominó en los estudios sobre chamanismo una fuerte influencia de las incipientes teorías psicológicas de la época. Los expedicionarios de fines del siglo XIX e inicios del XX aportaban una complejidad interesante de posibilidades de comportamiento humano

que pensadores europeos observaron a través de los lentes del psicoanálisis y, en buena medida, “patologizaron” el comportamiento chamánico. Fue común durante esa primera mitad del siglo XX una suerte de relación de desconfianza con las prácticas chamánicas, en el entendido de que aquellos que las llevaban adelante eran vistos como sujetos patológicos.

La psicopatologización del chamán se basó en buena medida en los comportamientos de los siberianos, lo que se identificaría como “histeria ártica”, sobre la cual se produjeron varias interpretaciones, muchas veces centradas en los aspectos geográficos, las características climáticas del ambiente siberiano como productor de esas patologías. Por otra parte, Znamenski (2007, p. 87) señala que Shirokogoroff se vio fuertemente entusiasmado por la propuesta de la antropóloga Marie Antoinette Czaplicka, quien llamó la atención de que los comportamientos observados en contexto siberiano y llamados de histeria ártica, explicados a través de las relaciones con el ambiente, se encontraban también en otras regiones del mundo, como los ambientes tropicales. Esto interpelaba las suposiciones de la época. La antropóloga polaca sugirió entonces, como narra Znamenski (2007, p. 87): “before labeling that unusual behavior as pathology, it would be better to ask the indigenous people themselves what they had to say about their own hysterical fits”. Y esto es precisamente lo que fue a hacer Shirokogoroff, comenzando a desmentir las asociaciones europeas con aspectos ecológicos o económicos como explicaciones de la histeria. Lo que para los europeos parecía anormal, era un comportamiento normal en el contexto de la cultura indígena. Shirokogoroff “concluded that arctic hysteria had nothing to do with mental illness” (Znamenski, 2007, p. 88).

Shirokogoroff parece ser un buen antecedente que sienta las bases para que, a partir de las perspectivas teórico-analíticas de mitad del siglo XX, representadas en las famosas obras de Claude Lévi-Strauss (“La eficacia simbólica” y “El hechicero y su magia” de 1949) y de Mircea Eliade (“Las técnicas arcaicas del éxtasis”, de 1951), comience a producirse un giro importante en las ideas en torno al chamanismo. El proceso consistió en el gradual abandono de las ideas del chamán enfermo o charlatán para pasar a comprenderlo en términos “psico y socio integradores”, que como explica Ismael Apud (2013, p. 16-17), “trae consigo una nueva analogía, la del chamán y el psicoterapeuta, de fundamental importancia para la adaptación de la práctica chamánica a contextos urbanos en la sociedad occidental”. En otras palabras, “Eliade must be adressed

as the major ‘turntable’ between nineteenth-century intellectual discourse and the popular appropriation of shamanism in the second half of the twentieth century” (Stuckrad, 2002, p. 774).

El historiador rumano Mircea Eliade (1907–1986) “mundializa” el fenómeno del chamanismo, más allá de sus características siberianas. Eliade busca la especificidad del chamanismo y expande la categoría a un amplio conjunto de prácticas que compartirían las mismas características. Para Eliade, administrar el trance extático es la especificidad del chamanismo y explica que “no se puede considerar a un extático cualquiera como chamán; éste es el especialista de un trance durante el cual su alma, se cree, abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno” (Eliade, 2009, p. 23).

La perspectiva fenomenológica de Eliade, junto con su metodología histórica y su método comparativo lo hacen buscar en el chamanismo formas arcaicas, en el sentido de ser unas formas primarias de espiritualidad, lo que en definitiva permite a esos sujetos mantener un contacto directo con la divinidad o lo sagrado. Lo que interesa para el desarrollo del neochamanismo es que Eliade, más allá de aceptar o no las posibles psicopatologías del chamán, introduce la idea de cura. A Eliade no le interesa tanto si el chamán es o no un enfermo mental, lo cual relativiza, sino que, en caso de serlo, es aquél que ha curado a otros y se ha curado a si mismo. En todo caso, Eliade no ve el hecho de la enfermedad como un problema sino precisamente como la posibilidad de un sujeto de ser “escogido” para iniciar un camino hacia la condición de chamán.

La combinación de su mirada fenomenológica con el método comparativo es lo que lleva a Eliade a buscar universales dentro de la experiencia místico-religiosa, como el vuelo mágico dentro del chamanismo. La idea de ascender a un “cielo” y descender a un “infierno”, o la idea de que existe un *axis mundi* que une los tres niveles del universo chamánico (cielo, tierra, infierno) remiten a una búsqueda de arquetipos. De hecho, como señala Znamenski (2007, p. 173), Eliade fue muy cercano a Jung en lo que respecta a las búsquedas de simbolismos religiosos transculturales y el hallazgo de arquetipos religiosos. En definitiva, Eliade está buscando la “esencia” del chamanismo, o de características mínimas compartidas que remitan a lo mismo.

Eliade mundializa la experiencia extática como tal, no sólo en sentido geográfico sino también a través del tiempo, hasta alcanzar una suerte de unión mística primordial que vendría de los orígenes mismos del tiempo y afirma,

“La experiencia extática es un ‘fenómeno originario’”, y la considera “constitutiva de la condición humana” (Eliade, 2009, p. 384).

Un componente específico del trabajo de Eliade que será de gran eficacia dentro del neochamanismo, es la idea de que esta reconexión con el tiempo mítico originario es una de las características que el mundo moderno habría perdido. En “El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis” Mircea Eliade resume su mirada “benevolente” hacia la figura del chamán, entendiendo a éste como un protector de las fuerzas del mal, un curador, un “defensor de la integridad física de la comunidad” (Eliade, 2009, p. 387), un guerrero, un miembro de la comunidad capaz de ver lo que está oculto a los demás.

Como señala Znamenski, Eliade tuvo una lectura de la técnica del éxtasis como una vía de retorno al tiempo mítico originario del que la humanidad se habría ido separando. En este punto, se intuye una mirada a las sociedades “chamánicas” como privilegiadas, a diferencia de las “civilizaciones” y las religiones organizadas, las que representarían un paso más en este proceso de separación respecto al estado mítico originario. En la mirada de Eliade, la sociedad moderna no habría sido capaz de producir agentes humanos que, como los chamanes, pudieran retornar espiritualmente a los sujetos al paraíso perdido e incluso apunta que muchos problemas contemporáneos de la tradición occidental están relacionados a esta marginalización de lo espiritual y en su endiosamiento de la ciencia y la tecnología. Eliade, a tono con el movimiento contracultural de la década de 1960, llamaba la atención a europeos y estadounidenses respecto a la importancia que tenía mirar hacia las sociedades no occidentales para poder ver el mundo a través del mito y lo espiritual, lo que llevaría a las personas nuevamente a su estado de armonía original (Znamenski, 2007).

Estos son elementos que hacen que la crítica Alice Beck Kehoe (2000) sostenga que la visión de Eliade representa una versión moderna romántica del primitivismo.

Alice Beck Kehoe, fuerte crítica de Eliade, reivindica el uso del término chamanismo para el caso exclusivo de Siberia (en términos estrictos Eliade también), enfatizando las diferencias que existen entre todos esos otros a los que se refiere Eliade. Según Kehoe, el entrenamiento académico de Eliade dentro de la tradición europea, que entiende cierto tipo de conocimiento como más elevado que aquel de las experiencias prosaicas de un Otro imaginado homogéneo,

hicieron que Eliade adoptase una postura racista en su visión del chamanismo como universal para toda aquella expresión religiosa no occidental basado en un supuesto éxtasis que la autora relativiza (Kehoe, 2000).

Lo que sucedió con el término chamán, señala Kehoe, fue que Eliade consiguió modernizarlo, y esto hizo que antropólogos como Peter Furst o Gerardo Reichel-Dolmatoff, al observar las prácticas de los nativos que estudiaban (huicholes en México y tukano en Colombia respectivamente), “exclaimed ‘Shaman!’ when they saw American Indian ritual leaders appear to slide into ecstatic introspection” (Kehoe, 2000, p. 44).

Y esos “chamanes” contaban entonces con la suerte de un importante giro en las interpretaciones sobre sus prácticas y sus técnicas. Si Mircea Eliade fue de algún modo “benévolo” con el chamanismo y lo “mundializó”, debemos también a Lévi-Strauss buena parte de la responsabilidad por establecer nuevas analogías posibles entre el chamán y, por ejemplo, el psicoterapeuta. Ambos, sostiene Lévi-Strauss utilizando un término prestado del psicoanálisis, producen la abreacción, es decir, tienen la capacidad de hacer revivir intensamente una situación traumática que produjo un trastorno, pudiendo de este modo superarlo (Lévi-Strauss, 1995).

En el complejo chamanístico identificado por el etnólogo francés intervienen tres elementos diferenciales y complementarios para que la experiencia sea exitosa. En primer lugar, el hechicero/mago/chamán debe creer en la eficacia de sus propias técnicas. Por otra parte, el paciente debe creer en el poder del chamán. Finalmente, pero no menos importante sino, al contrario, fundamental, debe existir la “complicidad” del público, siendo este el que efectivamente, en la mirada del estructuralista, hace posible la eficacia de las relaciones entre chamán y paciente, al punto de establecer su clásica máxima que afirma que el sujeto no se convierte en un poderoso chamán por curar a sus pacientes, sino que cura a sus pacientes por haberse convertido en un poderoso chamán (Lévi-Strauss, 1995, p. 207).

Veamos de qué forma podemos comprender este “complejo chamanístico” identificado por Lévi-Strauss en términos de los sistemas de cuidados de salud propuestos por el psiquiatra estadounidense Arthur Kleinman (1978, 1979). Según Kleinman, los sistemas de cuidados de la salud están conformados por tres áreas: la popular, la profesional y la folk. El área popular está formada por los vínculos del individuo con su familia y red social

donde son tomadas decisiones en torno a la enfermedad y sus cuidados. El ámbito folk está comprendido por especialistas no profesionales, un área no burocrática. Según Kleinman, estas dos dimensiones son las que forman los sistemas de cura indígenas.

En el modelo de Kleinman, a su vez, se hace una distinción entre *disease* e *illness*. *Disease* podría traducirse como enfermedad, es decir, el mal funcionamiento de algún proceso biológico o psicológico. *Illness*, en cambio, se refiere a la experiencia de la enfermedad y a la reacción social ante esta. En sus palabras, “*Illness is the way the sick person, his family, and his social network perceive, label, explain, value, and respond to disease*” (Kleinman, 1978, p. 88). Siguiendo esta lógica es factible la posibilidad de experimentar *illness* sin *disease* y viceversa. Con estas bases Kleinman señala que el modelo explicativo del sistema médico de la biomedicina estructura su visión de la realidad clínica donde la enfermedad es situada dentro del cuerpo de la persona enferma. Siendo así, el médico busca el tratamiento de ese fragmento. De forma diferente, otros sistemas localizan el problema no necesariamente dentro del cuerpo del paciente, y por lo tanto, el tratamiento puede involucrar más que únicamente el cuerpo del paciente. Kleinman sostiene que una de las razones por las cuales no desaparecen los curadores indígenas es porque estos trabajan más con los aspectos de la experiencia (*illness*) que con la enfermedad (*disease*).

Haciendo un juego entre la diferenciación establecida por Arthur Kleinman entre *disease* e *illness*, la antropóloga Jean Langdon distingue entre cura y experiencia de cura. Su pregunta apunta hacia la cura en sí misma, a ¿qué se entiende por curar? Es por eso que distingue entre “cura” y “experiencia de cura”. La primera, dice Langdon (2013), trata de los aspectos sintomáticos, mientras que la última tiene un sentido de integralidad y no necesariamente está vinculada a la cura. La experiencia de cura de Langdon se asemeja a la idea de sanación,<sup>4</sup> tan común en los ámbitos neochamánicos. Incluso, el énfasis de Langdon está colocado en la denuncia que hace de los modelos basados en el compartir un conjunto de significados simbólicos (como propone Lévi-Strauss),

---

4 Una distinción entre cura y sanación la plantea el antropólogo y terapeuta catalán Josep María Fericgla (2013, p. 426) cuando dice, “sanación es el proceso de recuperar la salud y el bienestar como estado global y armonioso del ser, curación es el proceso de curar una patología concreta. En el mejor de los casos, los chamanes sanan y los médicos curan”.

mostrando que estos modelos son insuficientes para explicar la eficacia de las técnicas chamánicas en las religiones y las prácticas de la Nueva Era, donde este simbolismo común no está, según Langdon, presente.

## **El uso de las plantas maestras es la más paradigmática y eficaz práctica seductora y expansionista del neochamanismo**

Luis Eduardo Luna (1984, 1986) ha introducido, a través de su trabajo con los vegetalistas peruanos, la idea que estos utilizan para referirse a determinadas plantas como plantas maestras o doctores y se refiere a ellas como “*plant teachers*”. Luna presenta esta idea que los vegetalistas peruanos (tradicción y actores altamente relevantes para el desarrollo del neochamanismo) utilizan para referirse a los modos a través de los cuales adquieren el conocimiento necesario para curar y utilizar las plantas. Este aprendizaje, señala Luna, se realiza a través de las plantas maestras, plantas doctoras, que tienen espíritu y el poder de enseñar (a aquel que realiza de forma adecuada la dieta correspondiente para utilizarlas) las formas de trabajar con ellas para diversos fines. Los vegetalistas son aquellos sujetos que han aprendido, a través del uso de plantas, diferentes posibilidades de cura.

Para ser vegetalista (digamos, “chamán”) suele observarse un mecanismo hereditario, el sujeto chamán accede a esa condición de forma única en su comunidad. En el chamanismo clásico no todos pueden ser chamán. Y este es un punto importante en el neochamanismo, que lo separa de lo que podríamos denominar como “chamanismos clásicos”. En el neochamanismo, y quizá sea esta una de las más importantes características que lo distinguen de sus fuentes tradicionales, es que todos y cada uno pueden llegar a ser chamanes. O sea, se trata de un mecanismo de búsqueda y desarrollo del “chamán interior” que habita en cada uno y que se puede “despertar” o “desarrollar” por medio de los ámbitos neochamánicos.

En la actualidad, las múltiples formas de uso y apropiaciones de la ayahuasca, por ejemplo, genera diferentes incertidumbres en el campo y surgen tentativas de regulación de las prácticas asociadas a esta planta. Por ejemplo, en la *II World Ayahuasca Conference* desarrollada en la ciudad de Rio Branco (Acre)

en octubre de 2016, se hizo explícito el enfrentamiento entre diferentes lecturas de la ayahuasca y sus usos. Las religiones ayahuasqueras brasileras, los indígenas, los científicos, cada uno de esos campos a su vez con enormes diferencias internas, y otros agentes, pusieron de manifiesto la dificultad de establecer acuerdos o pautas de acción conjuntas. Disputas por legitimidades, usos adecuados e indebidos, patrimonios, licencias, conservación y un amplio etcétera fueron y son algunos de los puntos centrales en los que se desarrollan las principales tensiones del campo ayahuasquero mundial. Esto incluye, por cierto, a los neochamanes y grupos neochamánicos, espirituales, científicos, etc., de todo el mundo. Entre esta complejidad y heterogeneidad de apropiaciones posibles, el campo se desarrolla con nuevas discursividades que pueden avanzar hacia diferentes espacios de legitimación. Por ejemplo, el hecho de ser religiones es lo que ha dado el principal argumento defensivo legal a las denominadas religiones ayahuasqueras brasileras, tanto dentro de Brasil como fuera, para legitimar sus prácticas y acceder a las garantías legales mínimas que aseguren el correcto desempeño de sus prácticas. Alberto Groisman (2013) plantea un buen ejemplo de ello.

En ámbitos que no necesariamente eligen asociarse a una imagen religiosa, sino que apuntan a construir discursos legitimantes en torno a las potencialidades de cura que traen las técnicas neochamánicas o el uso de ayahuasca u otras sustancias, se acude también, generalmente, a la legitimación por la vía tradicional. Es decir, se recurre tanto a un discurso médico científico como al hecho de permanecer (el grupo neochamánico, su líder, etc.) dentro de un “linaje ancestral” específico. Reproducir las prácticas, estar autorizado por un “verdadero chamán”, mantener un profundo intercambio de aprendizaje con las “fuentes originales” es entonces un mecanismo de legitimación en muchos ámbitos neochamánicos.

Sin embargo, también estamos asistiendo a un escenario donde esos discursos se están transformando fuertemente. Por ejemplo, un importante grupo ayahuasquero que se ha ido desarrollando principalmente en Europa, denominado Ayahuasca Internacional, muestra una imagen pública claramente “empresarial” y descontextualizada de los aspectos chamánicos originales. Desde este lugar, no se tiene reparos en mostrar el componente empresarial y “no espiritual”, “no religioso”, “no tradicional” de sus prácticas. Por el contrario, la presentación pública es justamente la de poder adaptar y transformar

todos estos componentes a las necesidades y características de cada lugar al que llega esta organización. Frases como “nuestra empresa es una familia y amamos la familia” muestran un ingenioso arreglo de los sentidos de “empresa” y “familia” que resultan muy interesantes en el campo neochamánico ya que el neochamanismo tendría en principio un discurso de alguna forma “anti” convencional, “anti” capitalista.

Estos elementos nos conducen a pensar en los componentes “carismáticos” en las estrategias de grupos que promueven el empleo de ayahuasca como herramienta terapéutica. En el caso de Ayahuasca Internacional, por ejemplo, en ocasión de una presentación pública que la organización realizó en la ciudad de Montevideo en Mayo de 2016, se pudo observar una reiterada mención a los beneficios del empleo de ayahuasca. También se enfatizó el hecho de no ser esta organización una institución religiosa. Además, se recurrió en varias ocasiones a las experiencias pasadas de su líder, Alberto Varela, quien estuvo preso varios meses en España por causas vinculadas al uso de ayahuasca. El discurso de Varela resultó una interesante y hábil mezcla de componentes de “rebel-día” (haciendo alusión permanente a su condición de perseguido, preso, etc., lo cual es un componente discursivo siempre seductor) mezclado con eficacia terapéutica que no necesariamente está vinculada a un componente religioso o espiritual, sino psicoterapéutico, y haciendo explícito (y esto sí es una novedad) el carácter empresarial de su organización.

En la presentación pública de Ayahuasca Internacional en el hotel Sheraton de Montevideo fueron también proyectados algunos videos con historias de participantes que relatan haberse curado de varias dolencias psico-físico-emocionales a través de la participación en los retiros de Ayahuasca Internacional. La narrativa de los videos producía rápidamente un efecto emocional fuerte en los participantes de la charla, en un gran salón de lujo (de hecho, como el mismo Varela comentó en algún momento, el “más caro de la ciudad”). Lo que pudo observarse en esa ocasión, e intentando retomar los cabos abiertos hasta aquí, no distó demasiado de lo que se puede observar, por ejemplo, en ocasiones de cura/descarga en ámbitos neopentecostales, donde se acude fácilmente a la conmoción de los participantes y a generar la convicción de que así como los ejemplos que se muestran son exitosos del punto de vista de la cura de algo, quien asiste también puede curarse fácilmente con las técnicas que se ofrecen en ese momento.

Varela expuso en esa ocasión (y con esto cierro el tema del potencial de las plantas maestras y la característica “democratizante” del neochamanismo en el sentido de que la capacidad de cura están presentes en cada uno) que “a esto nos dedicamos, a que te des cuenta de que el poder lo tienes tu”.

La intención de traer este ejemplo aquí es mostrar alguna de las direcciones en las que se desarrolla el segmento religioso-terapéutico-espiritual vinculado al uso de plantas maestras. Si en la *II World Ayahuasca Conference* predominó en cierto sentido un énfasis en la necesidad de respetar los usos tradicionales de la ayahuasca y si, en buena medida, ámbitos neochamánicos recurren a las formas “tradicionales” de empleo como mecanismo legitimante, vemos, en el caso de Ayahuasca Internacional, que la expansión de los usos de la ayahuasca muestra nuevas facetas que implican desafíos analíticos, pues, en buena medida, en la presentación pública de esa organización se enfatizó en el hecho de “descontextualizar la ayahuasca de su contexto amazónico, chamánico”, tal como expresó su líder, Alberto Varela.

En la misma presentación, Varela, hablando sobre sí mismo dijo: “realmente no tengo idea de quién soy”, y continuó, “tengo seis hijos, pero no soy padre”; “tengo cinco empresas, pero no soy empresario”; “tengo el sexo masculino, pero no soy hombre”; “nací en Argentina, pero no soy argentino”.

Evidentemente se trata de un discurso que apunta a la búsqueda de una verdad “más profunda” que aquella cotidiana “de la ilusión”, que, desde una ontología chamánica, no serían más que superficies e identificaciones que no darían cuenta de la Verdad oculta. Esa Verdad oculta a la que sería posible acceder a través del uso de plantas como la ayahuasca.

Es muy repetida la caracterización del neochamanismo y de la Nueva Era en general como espacios terapéutico-espirituales que promueven el “autoconocimiento”, “la búsqueda interior”, el “desarrollo individual”, etc. Sin duda, las palabras de Varela podrían apuntar en esta dirección, en el sentido de hacer explícito el camino de “deconstrucción” de las capas de identificaciones con las que nos vamos socializando en nuestras trayectorias vitales. Hasta ahí nada nuevo. Ahora bien, ¿en qué medida este tipo de discursos pueden ser solidarios con los componentes, por ejemplo, “chamánicos tradicionales” o “emancipatorios”, proyectos en los cuales parece haber mayor grado de autopercepción de la posición de sujeto, del lugar que se ocupa en el entramado social, de las responsabilidades que se atribuyen a esos sujetos

comprometidos con la transformación material de sus comunidades? ¿Qué queda de “chamánico” en Ayahuasca Internacional? ¿Cómo operan los componentes emancipatorios característicos de los proyectos transformadores que apuntan hacia la naturaleza (social) exterior en un ámbito que se presenta como posibilidad para desarrollar ese camino pero con producción de subjetividades que apuntan a perder los parámetros de identificación y de posicionamiento social-individual?

## Consideraciones finales

El neochamanismo es un dispositivo alimentado por varias fuentes que, si bien surge en un contexto de contracultura interpelante de paradigmas euro-estadounidenses-modernos hegemónicos, produciendo subjetividades que pretenden relativizar las relaciones de saber-poder, es consecuente y producto del mismo proyecto de modernidad/colonialidad en una relación, grados y formas que es necesario continuar profundizando.

Ese es un nudo gordiano en el análisis del neochamanismo; descubrir las articulaciones existentes como formaciones discursivas emergentes en el neochamanismo en cuanto potencial transformador, al mismo tiempo en que su condición de posibilidad, es un sistema social abierto con formaciones hegemónicas, que necesitan, como lo señalan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2010), de unas relaciones de fuerzas que aseguren prácticas articulatorias antagónicas, siendo, entonces, parte de una inacabable dialéctica. Si bien el neochamanismo en cuanto dispositivo puede beber de su mitología contracultural, acaba siendo, en igual o mayor medida, un proceso de “acomodación”, de adaptaciones y encajes que se amalgaman unos a otros transformando la propia mitología de origen permanentemente y, al mismo tiempo, viviéndola.

En el neochamanismo convergen discursos e imaginarios provenientes de genealogías diferentes, tanto de raíces, digamos, “cristiano/modernas” como aquellos que, por otra parte, lo harían desde las propias epistemologías nativas. Sucede que:

Los saberes subordinados y subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos,

están volviendo, después de cinco siglos de supervivencia y resistencia, a indicar las vías de futuros posibles más allá de las vías agotadas y las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno, y sus críticos, desde el Renacimiento al pos-modernismo. (Mignolo, 2013, p. 22).

Si bien esto parecería notorio en los ámbitos neochamánicos, no resulta sencilla la tarea de “rastrear” componentes discursivos tan claramente asociables a “unos” u otros” en esa imaginada dualidad. Se trata, a mi modo de ver, de comprender el potencial emancipatorio real que el dispositivo del neochamanismo pueda poner en práctica, pero intentando escapar a las dicotomías que plantean, tanto el paradigma de la modernidad/colonialidad, como los discursos más radicales dentro del neochamanismo, que reducen rápidamente el pensamiento a una dualidad donde “lo indígena” es “ancestral” y “bueno” y lo europeo es moderno/colonial, esquema de razonamiento mucha veces característico de los ámbitos de la Nueva Era. Los sujetos que mayoritariamente conforman las redes del neochamanismo, provienen de ambientes donde han sido hegemónicos los modos de pensar que caracterizarían a la modernidad/colonialidad. Por otra parte, a ese dispositivo lo conforman también muchos sujetos pertenecientes al conjunto de los que Mignolo (2013, p. 20) identifica como habiendo sido subordinados y subalternizados, que “han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma [...] el ninguneo que los valores de progreso han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que ‘reaprender a ser’.”

El neochamanismo permite esos encuentros. El mismo dispositivo da la posibilidad del intercambio, hace posible, vehiculiza de algún modo una vía de salida de esos saberes subalternados que encuentran en el dispositivo del neochamanismo su posibilidad de alcanzar nuevos sujetos. Por otra parte, quienes de algún modo “reciben” y transforman esas prácticas y saberes se enfrentan a unas disyuntivas que van desde la posibilidad de plantearse giros más o menos radicales en las trayectorias individuales, en el sentido de optar por nuevas formas de vida, como sucede, hasta aprovechar las potencialidades comerciales que este conjunto de nuevas emergencias de imaginarios permite –o ambas posibilidades juntas.

A través del dispositivo del neochamanismo, se articula la posibilidad de que una serie de otras posibilidades de relacionamiento –por ejemplo,

con el conocimiento o la naturaleza— alcancen a ciertos espacios del conjunto social —aquel habitado por quienes reproducen, ponen en práctica, las formas dominantes de relacionamiento con esos ámbitos.

En este sentido, la mirada crítica de Alhena Caicedo sobre los discursos y prácticas que se ponen en circulación en el neochamanismo, entre “alternativas/reproductoras” se hace imprescindible. La antropóloga colombiana identifica las tensiones entre las propuestas neochamánicas en cuanto discursos contra-hegemónicos en el marco de una modernidad/colonialidad que precisamente, produce ese neochamanismo (Caicedo, 2007). Ese es el punto, situando al neochamanismo como dispositivo entremedio, productor de subjetividades que puedan ver en la intención contra-hegemónica una alternativa, al mismo tiempo, sujetadas por los mecanismos de la modernidad/colonialidad.

Quienes participan de estos ámbitos buscan una reconexión con sus pasados, con sus presentes, con la naturaleza. Buscan sanar lo que no pueden sanar en los ámbitos más convencionales de cura y espiritualidad. Proyectan un poder mágico de cura en la imagen de un idealizado indígena sabio, ancestral y en armonía con la naturaleza. Prefieren ir un poco más despacio, quizá alimentarse de forma saludable, interpelar las lógicas dominantes de vida urbana, estar más cerca de la naturaleza. El conocimiento de sí mismos los moviliza fuertemente. Son sujetos sensibles que valoran un abrazo, una puesta de sol, o ver la lluvia caer sobre un pétalo. Quieren un mundo diferente, los motiva un Gran Espíritu que los invita a relacionarse con la totalidad, el amor, la paz y la armonía. En algunos casos emergen posibilidades comunitarias, quieren una revolución pacífica, espiritual, que comienza con la transformación individual. Quieren acallar un poco sus egos, aunque a veces estos se les engrandecen un poco más. Quieren un mundo diferente, aunque a veces, quizá con buena voluntad y algo de ingenuidad, son piezas perfectas para que el mundo siga girando tal como lo ha venido haciendo en los últimos tiempos y de este modo, el neochamanismo se constituye como estrategia ampliamente solidaria con lógicas de consumo, turismo y exotización de alteridades características de la etapa actual de desarrollo del capitalismo.

## Referencias

- APUD, I. *Ceremonias de ayahuasca: entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. 2013. Tesis (Maestría en Metodología de la Investigación Científica)–Universidad Nacional de Lanús, Montevideo, 2013.
- ATKINSON, J. Shamanism today. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, n. 21, p. 307-330, 1992.
- CAICEDO, A. Nepochamanismo y modernidad. *Lecturas sobre la emancipación. Nómadas*, Bogotá, n. 26, p. 114-127, 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CAROZZI, M. J. (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DE LA TORRE, R. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. In: DE LA TORRE, R.; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C.; JUÁREZ HUET, N. (Coord.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013. p. 27-46.
- DE LA TORRE, R.; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C.; JUÁREZ HUET, N. (Coord.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013.
- DELEUZE, G. ¿Qué es un dispositivo?. In: DELEUZE, G. et al. *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990. p. 155-163.
- DUBOIS, T. *An introduction to shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ELIADE, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 2009.
- FERICGLA, J. M. Cambios en el perfil de valores tras una experiencia con ayahuasca. In: LABATE, B.; BOUSO, J. C. (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La liebre de marzo, 2013. p. 424-432.
- FOUCAULT, M. El juego de Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. *Saber y verdad*. Madrid: La piqueta, 1985. p. 127-162.
- FRIGERIO, A. Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. In: DE LA TORRE, R.; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C.; JUÁREZ HUET, N. (Coord.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013. p. 47-70.
- GROISMAN, A. Salud, riesgo y uso religioso en disputas por el estatus legal del uso de ayahuasca: implicaciones y desenlaces de procesos judiciales en los Estados Unidos. In: LABATE, B.; BOUSO, J. C. (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La liebre de marzo, 2013. p. 245-266.

KEHOE, A. *Shamans and religion: an anthropological exploration in critical thinking*. Illinois: Waveland, 2000.

KLEINMAN, A. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Social Science and Medicine*, Oxford, n. 12, p. 85-93, 1978.

KLEINMAN, A. Why do indigenous practitioners successfully heal?. *Social Science and Medicine*, Oxford, n. 13b, p. 7-26, 1979.

LABATE, B. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, B.; ARAÚJO, W. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

LABATE, B.; BOUSO, J. C. (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.

LABATE, B.; CAVNAR, C. (Ed.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press, 2014.

LABATE, B.; CAVNAR, C.; GEARIN, A. (Ed.). *The world ayahuasca diaspora: reinventions and controversies*. London: Routledge, 2017.

LABATE, B.; JUNGABERLE, H. (Ed.). *The internationalization of ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag, 2011.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

LANGDON, J. La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la “performance”. In: LABATE, B.; BOUSO, J. C. (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La liebre de marzo, 2013. p. 88-119.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1995.

LUNA, L. E. The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, Northeastern Peru. *The Journal of Ethnopharmacology*, n. 1, p. 135-156, 1984.

LUNA, L. E. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. 1986. Tesis (Doctorado en Estudios Comparados Sobre Religión)—University of Stockholm, Stockholm, 1986.

LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B.; ARAÚJO, W. (Ed.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2009. p. 181-200.

MAGNANI, J. G. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999.

MIGNOLO, W. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, W. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2013.

PRATT, M. L. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: FCE, 2011.

SCURO, J. *Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay*. 2016. Tesis (Doctorado en Antropología Social)– Instituto de Filosofía e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

SCURO, J.; RODD, R. Neo-Shamanism. In: GOOREN, H. (Ed.). *Encyclopedia of Latin American religions*. New York: Springer, 2015. p. 1-6.

STUCKRAD, K. Reenchanting nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 70, n. 4, p. 771-799, 2002.

TAUSSIG, M. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: UC, 2012.

TEISENHOFFER, V. De la ‘nebulosa místico-esotérica’ al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos. In: ARGYRIADIS, K. et al. *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos trans-locales*. México: IRD: ICESAS: CEMCA: ITESO: El Colegio de Jalisco, 2008. p. 45-72.

TONIOL, R. Nova Era e saúde: balanço e perspectivas teóricas. *BIB*, São Paulo, n. 80, p. 27-41, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inscostância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WINKELMAN, M. Psychointegrator plants: their role in human culture, consciousness and health. In: WINKELMAN, M; ANDRITZIKY, W. (Ed.). *Sacred plants, consciousness, and healing: cross-cultural and interdisciplinary perspectives*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 1996. p. 9-53.

WINKELMAN, M. *Shamanism: a biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara: Praeger, 2010.

ZNAMENSKI, A. *The beauty of the primitive*. New York: Oxford University Press, 2007.

Recebido: 31/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 31/5/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

# **Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta**

**Ritualistic shamanism and neoshamanism  
in the forest medicines consumption circuit**

Saulo Conde Fernandes\*

\*Secretaria Municipal de Educação – Campo Grande, MS, Brasil  
saulodahistoria@gmail.com

## Resumo

A partir de dados construídos em alguns anos de trabalho de campo entre grupos ayahuasqueiros, assim como de um consistente estado da arte, proponho uma tentativa de classificação acerca de algumas modalidades de xamanismo/neoxamanismo no circuito do consumo ritual das substâncias psicoativas conhecidas como medicinas da floresta. Apresento o Santo Daime (religião ayahuasqueira brasileira), o xamanismo urbano (ou neoxamanismo) e o xamanismo pano (tronco linguístico que engloba diversas etnias localizadas especialmente na floresta amazônica) como modelos de xamanismos ayahuasqueiros, os quais se articulam através de redes de alianças, e organizam circuitos pelos quais circulam indivíduos, substâncias, saberes e tradições. Nesse território de experiências performáticas e (re)invenção de tradições, os agentes depositam no consumo ritual das medicinas da floresta a centralidade de suas cosmogonias.

**Palavras-chave:** xamanismo; medicinas da floresta; circuito; tradição.

## Abstract

Starting from data gathered in several years of field research among the traditional Ayahuasca drinkers, as also setting awareness, I propose an effort to classify a few modalities of the ritualistic Ayahuascan shamanistic/neoshamanistic consumption of the psychoactive substances known as forest medicines. In order to archive this goal, I introduce the Santo Daime (Brazilian Ayahuascan Religion), the urban shamanism (or neoshamanism) and the Pano shamanism (linguistic family that includes several ethnics groups located particularly in the amazonic forest) as models of Ayahuascan shamanism, which articulate themselves through alliances, and work on circuits in which individuals, substances, knowledges and traditions can move Freely. In this domain, where performatic experiences and traditions (re)inventions are made, its protagonists place in ritualistic consumption the centrality of their Cosmogenesis.

**Keywords:** shamanism; forest medicines; circuit; tradition.

## Introdução

Um dos pontos-chave do presente texto é a bebida psicoativa ayahuasca,<sup>1</sup> utilizada milenarmente por diversas etnias indígenas da porção ocidental da floresta amazônica, e que hoje se configura como o elemento ritualístico principal de diversas religiões e novas espiritualidades urbanas. É obtida através da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido popularmente como *jagube* ou *mariri*, e da folha *Psychotria viridis*, conhecida como *rainha* ou *chacrona*.<sup>2</sup> A bebida, que em quéchua significa “cipó das almas”,

também recebe muitos outros nomes de origem indígena, em suas regiões de uso, como: “caapi”, “yajé”, “pildé”, “dapa”, “kamaranpi”. Entre caboclos da região brasileira, é também conhecido como “cipó”, “vegetal”, “daime” e corruptelas da palavra “ayahuasca”, como: “aosca”, “huasca”, “uasca”, “hoasca” e “oasca”. (Moreira; MacRae, 2011, p. 87).

Luiz Eduardo Luna (1986) apresenta uma lista de 72 grupos indígenas da região amazônica que fazem uso da ayahuasca e denota algumas características do uso ameríndio da bebida: entrar em contato com o mundo dos espíritos; conhecer profundamente o meio ambiente; diagnosticar e curar doenças; adivinhação e caça; enfim, é parte da composição cultural, mitológica, religiosa, artística de diversas etnias. Nos usos contemporâneos da ayahuasca, seja em contextos indígenas ou não indígenas, rurais ou urbanos, sobressai o tema da cura, que era um dos elementos principais do uso ancestral indígena, mas que estava entre algumas outras atribuições.

- 
- 1 Entre as substâncias denominadas de medcinas da floresta no circuito xamânico contemporâneo, a ayahuasca é considerada pelos adeptos como a mais importante. Por isso considero essa bebida como um dos pontos-chave deste texto.
  - 2 Beatriz Labate (2005, p. 404) resume a peculiaridade química resultante do processo de mistura dessas duas plantas: “O arbusto *Psychotria viridis* contém um princípio ativo, a DMT (N, N-Dimetiltriptamina). Tal princípio possui uma semelhança estrutural com a serotonina, um importante neurotransmissor do sistema nervoso central. Quando administrada por via oral, a DMT é decomposta pela monoaminoxidase (MAO), tornando-se inativa. O cipó contém alcalóides betacarbolínicos: a harmina, a harmalina e a tetrahidroharmina. Estes alcalóides inibem a atuação da enzima de MAO, o que evita que esta inative a DMT contida na folha. Assim, a interação entre esses alcalóides e a DMT permite que a bebida atue sobre o corpo humano, produzindo alterações nele [...]”

Dos diversos contextos atuais de consumo ritual da ayahuasca, apresento o santo daime (religião ayahuasqueira brasileira), o xamanismo urbano (ou neoxamanismo) e o xamanismo pano (tronco linguístico que engloba diversas etnias localizadas especialmente na floresta amazônica), como exemplos de xamanismos ayahuasqueiros que se articulam através de redes de alianças, e organizam circuitos pelos quais circulam indivíduos, substâncias, saberes e tradições. Nesse território de experiências performáticas e (re)invenção de tradições e rituais, sobressaem-se o consumo ritual de substâncias psicoativas e/ou terapêuticas, denominados pelos adeptos indígenas e não indígenas de medicinas da floresta,<sup>3</sup> que do complexo cultural pano passou a ser utilizada nos contextos urbanos do neoxamanismo e do Santo Daime.

Na fronteira entre adepto<sup>4</sup> e “antropólogo ayahuasqueiro” – categoria proposta por Beatriz Labate (2004, p. 53) que designaria uma forma de “permanecer ligado ao fenômeno a partir de dentro mas também de fora” –, percorri caminhos no circuito urbano da ayahuasca, participei ativamente da produção e realização de eventos daimistas e xamânicos, passei por experiências performáticas em rituais com consumo de psicoativos, fiz contatos e amizades, e engendrei um olhar antropológico para muitas dessas vivências dos últimos anos. Desde 2009 realizo pesquisa sistemática entre grupos ayahuasqueiros de Mato Grosso do Sul e São Paulo, e eventualmente em Santa Catarina e Bahia.<sup>5</sup>

Aderindo à antropologia simbólica (Langdon, 1996, p. 23-24), creio que a hermenêutica envolve o trabalho antropológico; a interpretação do significado é inerente à vida humana (Soares, 1994). O texto antropológico é uma interpretação (do pesquisador) de interpretações (dos pesquisados), sendo ficção, no sentido de algo construído (Geertz, 2008). O trabalho do antropólogo – olhar, ouvir, escrever (Cardoso de Oliveira, 2006) – assume características peculiares quando aplicadas ao estudo das “sociedades complexas” (no caso em questão, as redes de relações daimistas e [neo]xamânicas): a observação direta

---

3 Adiante descrevo o que seriam as medicinas da floresta.

4 Sou fardado (o termo equivale a filiado) na religião do Santo Daime desde 2009, e participo eventualmente de rituais xamânicos com indígenas e não indígenas.

5 Apesar da minha pesquisa de mestrado ter tido como foco a diversidade das religiões afro-brasileiras (Fernandes, 2015), fui paralelamente construindo dados no âmbito das religiões ayahuasqueiras, e este será, provavelmente, o tema geral de minha pesquisa de doutorado.

e contínua se converte em observação flutuante, isto é, o observador está sempre em situação de pesquisa, sua atenção podendo ser exigida a qualquer instante (Goldman, 1999, p. 115). Nesse sentido, meu processo de construção de dados, e análise, reflexão e interpretação destes, aconteceu de forma caótica, sendo que a qualquer momento eu poderia estar pensando e indo a frente com a pesquisa, inclusive nos momentos em que eu estava “na força”, isto é, no efeito psicoativo da bebida, que pode se manifestar de inúmeras formas.<sup>6</sup>

## Matrizes do circuito xamânico contemporâneo

### Santo Daime

O Santo Daime é uma religião brasileira sincrética (Dias Jr., 1992; Guimarães, 1992; MacRae, 1992), que foi gradativamente sendo estruturada a partir de 1930 por Raimundo Irineu Serra, um típico líder carismático (Weber, 1991) que ficou conhecido como Mestre Irineu. Para os adeptos, Mestre Irineu teria recebido da própria Virgem da Conceição (denominada por ele de *Rainha da Floresta*) a missão de recriar no mundo uma *santa doutrina*, que seria a religião daimista. O encontro de Irineu Serra com a Virgem, após a ingestão da ayahuasca, seria o mito fundador da religião (Goulart, 1996). Conforme indica Groisman (1999, p. 101, grifo do autor), Irineu teria transformado “[...] simbolicamente a *ayahuasca* em Daime, de certa forma domesticando, convertendo e sacralizando a bebida”.

Alguns autores assinalam a *iniciação* (que envolveu dietas alimentares e interditos sexuais) de Mestre Irineu, citando o xamanismo amazônico e o vegetalismo (Antunes, 2011; Couto, 1989; MacRae, 1992). Há relevantes indícios de que Irineu teria sido iniciado com xamãs de uma ou mais etnias da família linguística pano,

---

6 Labate (2004, p. 33-63) discute problemáticas relacionadas ao trabalho do antropólogo que estuda psicoativos, e demonstra as possibilidades e os limites que essa escolha metodológica (“beber a ayahuasca” com os grupos estudados) implica. Interessante ressaltar que, no prefácio dessa obra, o consagrado antropólogo e professor da Unicamp Mauro Almeida (2004) comenta que o “cipó” (outro nome pra ayahuasca) lhe deu conselhos acadêmicos importantes para que terminasse uma tese de doutorado iniciada na Inglaterra. Mesmo não tendo religião, Almeida afirma que participava com empatia de rituais com o cipó e ainda recebia conselhos deste.

mesmo não sendo possível precisar qual ou quais<sup>7</sup> (Fernandes, no prelo). Mesmo sofrendo perseguições ocasionais por parte do governo ou da Igreja Católica, Mestre Irineu conquistou aura carismática, contando com a amizade de pessoas influentes de sua época e local, inclusive políticos acrianos (MacRae, 1992, p. 65), assim como conquistou também fama de grande curador na região. Até sua morte, em 1971, a religião daimista restringia-se à sua comunidade (Alto Santo).

O Santo Daime passou “de uma comunidade fortemente regionalista para um grupo religioso heterogêneo, transnacional e inserido na dinâmica do campo religioso moderno” (Assis; Labate, 2014, p. 12) a partir de uma vertente fundada por Sebastião Mota de Melo, líder religioso e comunitário que se tornou um dos seguidores de Mestre Irineu nos últimos anos de vida deste. Após contato com Mestre Irineu, passou a produzir a bebida e a frequentar o Alto Santo com a família, amigos e agregados, e foi transformando sua comunidade, a Colônia Cinco Mil, em uma igreja daimista. Três anos após a morte de Mestre Irineu, em 1974, se efetiva um rompimento de Padrinho Sebastião com a diretoria do Alto Santo, e uma parcela significativa dos membros acompanha o líder espiritual até a Colônia Cinco Mil (MacRae, 1992, p. 72) – Couto (1989, p. 94) crê que foram 70% dos membros, enquanto que Monteiro da Silva (1983) fala em mais de cem membros. Nasce então o Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris).<sup>8</sup>

O grupo liderado por Padrinho Sebastião agregou outras influências ao Santo Daime, como por exemplo a inserção de elementos culturais da umbanda na cosmologia e ritualística. Mas a inovação que marcou, de forma polêmica, a história dessa instituição religiosa foi a adoção ritual e cotidiana da *Cannabis*<sup>9</sup>

---

7 Fabiano Kaxinawá teria afirmado a um repórter que fora seu avô – o pajé Sueiro Huni Kuin – que teria apresentado o *nixi pae* (a denominação da ayahuasca para os Huni Kuin) para Mestre Irineu; Benki Piyanko, da etnia ashaninka, também teria afirmado em reportagem que seu avô Samuel teria dado ayahuasca pela primeira vez a Mestre Irineu, sendo inclusive citado no hino “Papai Samuel” (cf. Labate; Coutinho, 2014, p. 232-233). Durante minha pesquisa de campo, coletei outros dados nesse sentido: Hundu Shawa, da etnia arara-jaminawa, afirmou-me (em entrevista realizada em junho de 2016) que seu bisavô Crispim teria dado ayahuasca para Mestre Irineu, e que este teria tido iniciações com xamãs de diversas etnias; já Saturnino Brito, expressivo líder daimista, afirmou-me (em entrevista realizada em março de 2016) que Mestre Irineu havia dito algumas vezes que se iniciou na ayahuasca em apenas uma tribo indígena, mas que jamais disse em qual teria sido.

8 Em 1998 o Cefluris foi renomeado de Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (Iceflu), mas é o antigo nome que é usado correntemente entre os adeptos.

9 Forma abreviada de *Cannabis sativa*, usada em substituição a “maconha”, que possui uma carga pejorativa perante a sociedade mais ampla.

pelos adeptos. Lucio Mortimer (2000), ex-hippie que se tornou um dos principais seguidores de Padrinho Sebastião, narra que após sua conversão ao Santo Daime na década de 1970, ele continuou usando a *Cannabis* escondido por pouco tempo, e quando decidiu contar a Sebastião Mota, este já tinha sido avisado em sonho por *seres espirituais*. Lucio ficou surpreso quando o líder da comunidade lhe contara do sonho e pedira algumas mudas para experimentação.<sup>10</sup> Depois desse episódio a *Cannabis* foi tendo seu uso ressignificado por este grupo religioso, tendo sido santificada e nomeada de Santa Maria. A *Cannabis* passou a ser chamada também de “pito”, tendo além da sacralidade um caráter íntimo que relaxa e relativiza a impessoalidade, uma planta santa e íntima (Groisman, 1999, p. 103).

Geralmente a *Cannabis* é usada nos intervalos ou ao fim das cerimônias daimistas, muitas vezes para *abrandar a força do daime*. “A Santa Maria, usada depois do Santo Daime, pode propiciar uma sensação de desobstrução, propiciando visões; agindo também como alentadora em momentos difíceis durante uma ‘viagem’” (MacRae, 2005, p. 472). Também é usada no cotidiano, sendo de primordial importância na cosmologia dessa vertente religiosa. Atualmente a *Cannabis* é utilizada por grande parte dos daimistas do Cefluris, cotidianamente e em alguns poucos rituais em que ela é usada junto com o daime. No entanto, essa instituição religiosa não reconhece oficialmente o uso dessa planta, principalmente devido à sua ilegalidade em território brasileiro. Há igrejas ceflurianas em que o consumo é generalizado, há outras que o consumo é ameno e discreto, e há aquelas em que consumir é expressamente proibido, variando conforme a opção espiritual e pessoal do dirigente.

Pelo fato de os adeptos admitirem o consumo de *Cannabis*, o Cefluris se tornou a instituição mais estigmatizada no campo religioso ayahuasqueiro. Por outro lado, foi a que mais se expandiu para outras localidades do mundo. Atualmente há notícia de rituais daimistas em 43 países, em todos os continentes habitados, tornando-se uma religião transnacional (Assis; Labate, 2014). De um único centro na região periférica de Rio Branco, o Santo Daime se transformou

---

10 A história narrada por Mortimer (2000) em seu livro, e que também é reproduzida pela oralidade, assume características místicas, no sentido proposto por Eliade (1972), do mesmo modo que ocorre o encontro de Mestre Irineu com a ayahuasca, e se torna o mito fundador da religião, conforme demonstra Goulart (1996).

numa imensa rede mundial que varia entre o institucional e o informal, com milhares de adeptos.

Em trabalho empolgante publicado recentemente, Assis e Labate (2014) apresentam duas “características estruturais” do Cefluris: a *miscibilidade* e a *psicoatividade*. O conceito de miscibilidade aparece pela primeira vez na clássica obra *Casa-grande e senzala* (Freyre, 2006) para designar a capacidade dos portugueses de se “misturar” com outras culturas, e serviu para explicar como um reino tão pequeno conseguiu se expandir tanto. A miscibilidade, segundo Assis e Labate (2014, p. 15), dota o Santo Daime de uma aptidão “de se misturar a outras religiosidades e incorporar elementos delas em sua cosmologia e prática ritual” e “torna-o teologicamente poroso e passível de ser adaptado a diferentes culturas, localidades e concepções religiosas, permitindo formas variadas de arranjos e bricolagem de crenças” (Assis; Labate, 2014, p. 16).

Já a psicoatividade, para Assis e Labate (2014, p. 15-16), “remete ao protagonismo que o uso ritual de substâncias psicoativas apresenta no âmago desse grupo desde seu nascimento”, principalmente o daime, mas também a Santa Maria e mais recentemente o rapé e kambô,<sup>11</sup> entre outras. O consumo ritual dos psicoativos confere ao Santo Daime uma estreita relação com o xamanismo, como se pode observar na literatura antropológica: para Monteiro da Silva (1983), o Santo Daime estaria marcado por transe xamânicos individuais e coletivos, mesmo que nem todos os comungantes estejam no estágio do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e outros; Fróes (1986) coloca a religião daimista como um tipo de xamanismo, afirmando que Mestre Irineu e Padrinho Sebastião são “xamãs”; para Couto (1989), o Santo Daime seria um “xamanismo coletivo”, e todos os adeptos seriam “xamãs em potencial”; a assertiva de Couto é sustentada na obra de MacRae (1992), que aponta ser este um aspecto democrático da religião daimista; Dias Jr. (1992) acredita na “iniciação xamânica” de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião; Groisman (1999) argumenta que o Santo Daime não seria um sistema xamânico de conhecimento, mas que existiria nessa religião uma *práxis xamânica* em um contexto cultural cristão. Scuro (2016) aponta o Santo Daime como uma tradição de neoxamanismo. Leo Artese, neoxamã que relatarei adiante, considera

---

11 Como veremos em outros momentos do texto, os rapés são pós macerados, geralmente com tabaco combinado a outras substâncias, que são assoprados nas narinas. Já o kambô é a secreção da rã *Phyllomedusa bicolor*, conhecida como “vacina do sapo”.

o Santo Daime como o *xamanismo brasileiro* mais completo (cf. Labate, 2004, p. 456). Não apenas os pesquisadores relacionam o Santo Daime ao xamanismo, mas também os próprios adeptos. O fato de o consumo da ayahuasca ser o elemento central dos rituais aproxima essa religião da práxis xamânica.

## Neoxamanismo

Labate (2004) postulou a categoria *neoayahuasqueiros*, que indica sujeitos cujas práticas são *novas modalidades de consumo da Ayahuasca nos centros urbanos*. O surgimento dos neoayahuasqueiros seria um desdobramento do processo de expansão das religiões ayahuasqueiras para as grandes metrópoles do país (Labate, 2004, p. 66). São vários os contextos dos novos usos da ayahuasca nas cidades, que Labate (2004, p. 31) elencou em sua pesquisa:

[...] uso da ayahuasca por grupos de teatro; ayahuasca com meditações do Osho (Rajneesh); ayahuasca para recuperação de moradores de rua; ayahuasca para músicos; ayahuasca para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivências ou terapias coletivas com ayahuasca; uso da ayahuasca dentro do candomblé; ayahuasca ligada à terapia de florais; neoxamanismo dentro do CEFLURIS e neoxamanismo com outras plantas alteradoras dos estados de consciência.

Assim, podemos visualizar arranjos de neoxamanismo (Oliveira, 2012; Labate, 2004) ou xamanismo urbano (Magnani, 1999b, 2005). Neoxamanismos seriam “[...] novos modelos de espiritualidade, terapia, consumo e sociabilidade, em que a ‘tradição’ torna-se um recurso simbólico e retórico fundamental” (Oliveira, 2012, p. 32). Diferentemente dos xamanismos dos povos indígenas, largamente descritos em textos antropológicos, “[...] o dito xamanismo urbano não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes.” (Magnani, 2005, p. 222). Para Magnani (1999a, 1999b, 2005), o xamanismo urbano estaria inserido na lógica e circuito mais geral da Nova Era; seus praticantes seriam sujeitos integrados ao circuito neoesotérico.

A notável plasticidade do neoxamanismo impede qualquer tipo de padronização, e os ritos e aspectos cosmológicos acabam por obedecer à idiossincrasia

de cada dirigente ou grupo. Todavia, é possível observar tendências. No circuito urbano da ayahuasca, tornou-se comum um modelo de ritual em que as medicinas da floresta (ayahuasca e rapé, entre outras) são consumidas, são entoados cânticos de inspiração indígena, do complexo Nova Era, ou mesmo hinos do Santo Daime, são tocados instrumentos orgânicos, como tambores e maracás, são escutados cânticos e mantras em som sintético, geralmente com o grupo em volta de uma fogueira, cada qual sentado ou deitado em seu colchonete. As influências culturais na organização e execução desses rituais são diversas, mas a ênfase comumente recai no arsenal simbólico de origem indígena.

Labate (2004), ao conceituar de “neoxamãs” os praticantes de neoxamanismo, afirmou que são indivíduos modernos que se tradicionalizam. Frequentemente são indivíduos oriundos da classe média urbana que se lançam em *iniciações xamânicas* em aldeias indígenas da floresta amazônica, no Santo Daime da região acriana, com vegetalistas peruanos, ou com indígenas mexicanos e norte-americanos. É claro que quase ninguém se intitula neoxamã ou xamã urbano, haja vista que esses termos não possuem o mesmo capital e poder simbólico (Bourdieu, 2012) que o termo xamã. Muitos se autodenominam de xamanistas, praticantes de xamanismo.

## Xamanismo pano

As etnias do tronco linguístico pano habitam regiões da floresta amazônica da Bolívia, Peru e Brasil. Em território brasileiro existem 17 povos pano, numa população estimada em 10 mil indivíduos, no Acre, Amazônia e Rondônia. Trata-se das seguintes etnias: apolima-arára, jamináwa, náwa, nukiní, poyanáwa, jamináwa-arara, kontanáwa, shanenáwa, shawandáwa, katukína, kaxinawá, kaxararí, korúbo, marúbo, matís, matsés, yawanawa (Abreu, 2008, p. 112). Várias dessas etnias fazem o uso de ayahuasca e outras substâncias em seu complexo cultural xamânico desde tempos imemoriais, em especial os Kaxinawá/Huni Kuin<sup>12</sup> (Meneses, no prelo) e os Yawanawa (Oliveira, 2012). Chamo aqui, arbitrariamente, de xamanismo pano, o complexo cultural xamânico praticado por alguma das etnias do tronco pano, seja no contexto das aldeias, seja no circuito urbano da ayahuasca.

---

12 Os dois nomes referem-se à mesma etnia.

Um aspecto interessante a ser assinalado é a estreita relação que algumas dessas etnias possuem com o Santo Daime, haja vista que a grande parte das etnias pano se encontram no Acre, mesmo estado em que o Santo Daime se formou e se desenvolveu. Segundo relatos contidos nos trabalhos de Meneses (no prelo) e Oliveira (2012), a tradição xamânica entre os Kaxinawá e Yawanawa estava quase se perdendo, seja pelo alcoolismo deliberado dentro das aldeias, seja pela atuação dos missionários evangélicos. Há indícios (Ginzburg, 1990) que após contato de alguns indígenas com igrejas daimistas, a ayahuasca passou a ser revalorizada nas aldeias.<sup>13</sup> Se o Santo Daime acabou sendo importante no processo de revitalização do complexo xamânico em algumas aldeias, também é possível afirmar que esse contato gerou trocas culturais que influenciaram a ambos: os daimistas passaram a consumir as medicinas da floresta para além da ayahuasca, ao passo que muitos indígenas passaram a se fardar no Santo Daime e a consumir Santa Maria (Fernandes, no prelo).

Guilherme Meneses, alicerçado nos relatos de seus interlocutores e nas suas observações em campo, afirma que há um processo de transformação nos rituais Kaxinawá/Huni Kuin (uma das etnias mais conhecidas do tronco pano). O antropólogo assim descreve:

Houve, assim, neste novo tempo [*xinã bena*], ou Nova Era, uma grande transformação na forma de tomar o *nixi pae* nas aldeias do Humaitá. Desde quando era tomado esporadicamente, geralmente no escuro e deitado na rede, em silêncio ou com cantos à capela e com a presença majoritária de homens adultos ou velhos *huni kuĩ*, passou-se a se reunir frequentemente, sentados no chão (ou em cadeiras), com a presença de homens, mulheres e crianças (e eventualmente de *nawás* e outros povos), tanto no *shubuã* (casa comunal), como no chamado “terreirão” (espaço externo). Hoje, durante as sessões de *nixi pae*, também há apresentações da “cultura”, *katxanawa*, danças (da jiboia, da tartaruga etc.), defumação, uso de outras medicinas (rapé, sananga, kambô etc.) e presença de instrumentos como violão, maracá e tambores; geralmente na segunda parte dos trabalhos, em que se cantam canções em português/*hãtxa kuin* recebidas pelos próprios *huni kuĩ*

---

13 Essa é uma hipótese que necessita de um aprofundado trabalho de campo (etnográfico e de história oral) para ser efetivamente confirmada, mas os trabalhos de Meneses (no prelo), Oliveira (2012) e Carvalho (2013) apontam, em alguns momentos, nesse sentido.

provenientes de diversas terras indígenas, além de cantos de outros povos indígenas e de outras linhas de trabalhos espirituais. (Meneses, no prelo, p. 11).

Podemos afirmar que o xamanismo pano se apresenta na contemporaneidade em formatos muito mais híbridos, agregando elementos de outros complexos culturais, e inseridos em redes e circuitos, onde são efetivadas alianças com outros segmentos espirituais, em especial o neoxamanismo e o Santo Daime. Ninawá, liderança huni kuin, fala de uma “Nova Era indígena”, com ênfase no desenvolvimento da espiritualidade e da cultura, um verdadeiro movimento de transformação desde o ano 2000 (cf. Meneses, no prelo). Creio que tal movimento iniciou-se quando os atores indígenas entraram no circuito urbano da ayahuasca. Labate e Coutinho (2014, p. 219) certificam que os pioneiros na entrada ao universo ayahuasqueiro urbano são Leopardo e Fabiano Kaxinawá, filhos de Siã Kaxinawá, a liderança mais reconhecida de seu povo. Os Huni Kuin iniciaram esse processo em meados dos anos 2000, e desde então indígenas de outras etnias passaram também a realizar rituais nos centros urbanos fora da Amazônia. Atualmente, os Yawanawa dividem com os Huni Kuin o protagonismo indígena nos circuitos xamânicos contemporâneos.

Se neoxamãs são indivíduos da classe média urbana que se tradicionalizam, os indígenas que angariam valores típicos da vida urbana e se “modernizam” são categorizados por Labate (2004) de neonativos. Os rituais do que classifiquei aqui de xamanismo pano geralmente são chamados de pajelança, e os indígenas são apresentados nos circuitos como pajés<sup>14</sup> mesmo que não possum o mesmo status dentro das aldeias.

## As medicinas da floresta

A categoria *psicoatividade*, que Assis e Labate (2014) utilizaram para se referir ao Cefluris (Santo Daime), adéqua-se para os outros segmentos presentes no circuito xamânico contemporâneo. Os adeptos realizam um *uso espiritual*

---

14 Pajé seria o “possuidor do poder” (Kracke, 1992 apud Langdon, 1996, p. 27). Na literatura antropológica, equivale ao termo xamã (Langdon, 1996).

de substâncias psicoativas que são vistas como *plantas de poder*<sup>15</sup> ou *enteógenos*,<sup>16</sup> dentre elas as medicinas da floresta. Estas seriam as substâncias utilizadas pelas etnias do tronco pano que acabaram se popularizando entre os daimistas e xamanistas: ayahuasca, rapés, sananga e kambô. A ayahuasca é a principal. *Nixi pae* é o pai, o chefe das medicinas, segundo Parã Kaxinawá, liderança das mulheres na aldeia Boa Vista, Terra Indígena do Rio Humaitá (AC) (cf. Meneses, no prelo). Essa característica de protagonismo da ayahuasca também é sobremaneira percebida nos hinos daimistas.

Os rapés são tabaco macerado com outras plantas de propriedades psicoativas. São assoprados nas narinas por instrumentos individuais em forma de “V”, chamados de *kuripe*, e alongados para que uma pessoa assopre na outra narina, chamados de *tepi*. Há especificidades nos usos do rapé nas aldeias, nas cidades, nos diferentes segmentos; no entanto, podemos dizer que os rapés podem ser consumidos durante e no intervalo dos rituais, e no cotidiano. Os rapés são usados para a cura física ou espiritual, para trazer vigor, clareza no pensamento, ou simplesmente para limpar as narinas. Muitas vezes manifestam efeitos purgativos, como o vômito, principalmente se a pessoa estiver também na *força* da ayahuasca.

A sananga, chamada de “colírio da floresta”, é um líquido feito com diferentes espécies de plantas.<sup>17</sup> Assim como o rapé, é utilizada durante ou no intervalo dos rituais, assim como no cotidiano. No entanto, não é tão difundida quanto os rapés, e um número menor de pessoas consomem. Segundo Hundu Shawan,

---

15 A expressão *plantas de poder* é bastante usada pelos adeptos inseridos nos circuitos xamânicos, talvez por influência do universo Nova Era ou mesmo de uma literatura específica, que engloba, entre outros, os livros de Carlos Castañeda. Essa denominação indica que tais plantas transmitem *poder e conhecimento espiritual*.

16 O termo *enteógeno* vem do grego e foi cunhado por Gordon Wasson em 1969 (Labate; Goulart; Carneiro, 2005, p. 31). Pode significar “aquilo que produz uma inspiração ou possessão divina” (Labate; Goulart; Carneiro, 2005, p. 31) ou “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (MacRae, 1992, p. 16). O termo *enteógeno* é evocado por grande parte dos daimistas e xamanistas, sempre em oposição a *alucinógeno*.

17 Labate e Coutinho (2014) apontam a sananga como sendo *Tabernaemontana undulata*. No entanto, Hundu Shawan, da etnia jaminawa-arara, afirmou-me (em entrevista realizada em fevereiro de 2016) que a sananga pode ser feita com diferentes plantas. Há também um vídeo no portal YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=JKEMMCmC5EU>) que demonstra a sananga sendo feita por uma daimista, com a raiz da planta *Petiveria alliacea*, conhecida popularmente como “guiné”.

essa medicina serve para caçar, para aumentar a “miração” da ayahuasca, para curar possíveis enfermidades nos olhos. Alguns não indígenas usam sananga para tratar problemas nos olhos, como catarata. Essa substância é conhecida pela sua exacerbada ardência nos olhos durante a aplicação.

Outra importante medicina da floresta é o kambô (secreção da rã arbórea *Phyllomedusa bicolor*), conhecido como *veneno do sapo*, ou *vacina do sapo*. Segundo Lima e Labate (2008, p. 331), está ocorrendo uma espécie de “xamanização”/“esoterização”/“terapeutização” do kambô nos centros urbanos; este parece estar sendo apresentado como análogo a uma “planta de poder”. No entanto, entre as etnias indígenas que o usam, é tido como um remédio especial, capaz de eliminar o cansaço, a sonolência, a preguiça etc. (Lima; Labate, 2008, p. 316). Ao contrário do que ocorre nas cidades, nas aldeias o kambô é aplicado por qualquer indivíduo, desde que este seja considerado pelos outros como possuidor de qualidades morais. A aplicação não é restrita apenas aos xamãs, e geralmente os mais requisitados são os caçadores bem-sucedidos (Lima; Labate, 2008, p. 327). Entre os ayahuasqueiros nas cidades, a legitimidade pra aplicação do kambô geralmente é restrita aos neoxamãs e principalmente aos próprios indígenas tidos como pajés.

A capacidade curativa é a principal característica do kambô. Entre os Katukina (tronco pano) ele sempre é utilizado nas primeiras horas de manhã. Já entre os daimistas ou xamanistas, nem sempre essa premissa é acatada. O kambô muitas vezes é consumido não oficialmente,<sup>18</sup> sem vínculo com rituais, em pequenos grupos que se articulam. Nessas ocasiões podem ser usados rapés e sanangas, haja vista que essas substâncias têm mais facilidade de fazer parte do cotidiano. O kambô também é comumente utilizado ao final dos rituais (neo)xamânicos ou daimistas. Ele nunca é usado no decorrer do ritual, pois segundo alguns indígenas com quem travei contato, ele não pode ser aplicado sob o efeito da ayahuasca.

Outras substâncias também são consumidas pelos atores desses circuitos, sempre com intuito espiritual e evocando a prerrogativa da cura. Algumas inclusive chegam a ser classificadas, por alguns adeptos, como medicina

---

18 O uso não oficial se dá pelo fato de que a divulgação do kambô foi proibida através de uma portaria da Anvisa em 2004. Há uma tensão que envolve kambô e biopirataria por grupos estrangeiros (cf. Lima; Labate, 2008).

da floresta mesmo não tendo a floresta amazônica como origem. A *Cannabis*, chamada de pito ou Santa Maria, tão substancial na cosmologia daimista, passou a ser consumida também por indígenas e xamanistas. A planta é geradora de bastante polêmica devido a sua ilegalidade, grande parte dos adeptos não usam, e há aqueles que recriminam ou toleram mas não apoiam o uso. Falar sobre ela muitas vezes é um tabu. Com raras exceções, é regra os adeptos pedirem segredo ou ao menos discrição em relação à sociedade mais ampla. Isso complica uma escrita etnográfica nos moldes de contextualização das circunstâncias da pesquisa (Clifford, 2011), haja vista que os interlocutores quase sempre não permitem que se aborde esse assunto. De todo modo, podemos afirmar que a *Cannabis* é uma das substâncias bastante presentes nos circuitos xamânicos contemporâneos, e há aqueles (mesmo que muito poucos) que a consideram também como uma medicina da floresta.

Pode-se observar, em especial entre os xamanistas, o uso do *tabaco sagrado* durante os rituais, que são baforados nos cachimbos, sem tragar. A jurema (*Mimosa hostilis*), bebida utilizada por índios no Nordeste e em religiões afro-brasileiras (Grünnewald, 2005; Mota, 2005), é raramente consumida nos rituais em que se consomem as medcinas, tanto por ser uma prática recente quanto pela dificuldade em se obter a bebida, mas é classificada como uma medicina da floresta por alguns atores. Outro uso não comum é o de cogumelos psicotrópicos. Alguns adeptos consomem cogumelo, geralmente o *Psilocybe cubensis*, eventualmente em sessões informais. Há grupos de neoxamanismo do Caminho Vermelho<sup>19</sup> que consomem cogumelos (não pude confirmar qual espécie) no mesmo ritual em que se consome ayahuasca. Também entre esse grupo se consome peiote em rituais próprios, no México e nos EUA. Ainda menos comum é a incidência do cacto San Pedro/wachuma<sup>20</sup> (*Echinopsis pachanoi*) e da tchanga.<sup>21</sup>

---

19 Vertente neoxamânica cuja inspiração principal são as etnias mexicanas e norte-americanas. O Caminho Vermelho possui extensões em várias localidades do mundo.

20 O cacto San Pedro, também conhecido como wachuma, é usado desde tempos imemoriais por culturas andinas, e na contemporaneidade psiconautas (Labate, 2004) e xamanistas se interessam pelo seu uso.

21 A tchanga é uma mistura de cristais de jurema (que possui DMT) com ervas, que são fumadas. Vem sendo bastante utilizada em festivais de música eletrônica. Recentemente passou a ser utilizada por alguns adeptos dos circuitos xamânicos contemporâneos. Ainda não foi publicado nenhum texto acadêmico em língua portuguesa sobre a tchanga, o que demanda pesquisas futuras.

## Rituais (neo)xamânicos

A legitimidade do neoxamã ou neonativo provém da sua *força espiritual*, do seu *poder de cura*, da eficácia do seu ritual, dos seus dons musicais, etc., ou seja, performativamente. É claro que ser indígena muitas vezes é um critério de legitimidade no campo ayahuasqueiro, todavia diversos neoxamãs possuem mais prestígio nesse campo que os neonativos. Uma performance ritual bem executada pode trazer uma série de benefícios para todo o grupo, ao passo que, se mal executada, pode gerar infortúnios. Nesse sentido, os atores confeccionam elaborados rituais, que, apesar das idiosincrasias, possuem uma estrutura comum: o consumo das medicinas da floresta, animados por cânticos ao redor da fogueira.

Os neonativos geralmente denominam seus rituais de pajelança, ou especificam como ritual tradicional de sua etnia.<sup>22</sup> Para o já mencionado Leopardo Kaxinawá, “as pajelanças são trabalhos de cura individuais, com as medicinas, com as plantas, com o rezo, pela conexão com a ancestralidade. Os pajés são anciões ou pessoas mais velhas, que têm esse papel da pajelança.”<sup>23</sup> Durante os rituais, sob o efeito das medicinas, os pajés fazem o rezo e cantam em língua nativa. Há também cânticos bem característicos em português, acompanhados de violões, assim como danças coletivas, como a “dança da jiboia”. Alguns indígenas agregam versões de hinos daimistas, mas nem todos julgam isso como algo positivo, como o próprio Leopardo, que considera ser “uma mistura de linhas diferentes”, o que acaba influenciando a cultura e tradição huni kuin.

Quando realizados por neoxamãs, os rituais recebem outras nomenclaturas. Vamos aos exemplos etnográficos. Elves do Juruá, nativo do estado do Acre, afirma não poder fazer pajelança, pois não é pajé e nem domina a língua indígena. Elves se considera “caboclo”, procedente de uma mistura, pois seu avô era pertencente à etnia puyanawa, e sua avó era branca.<sup>24</sup> Ele então preferiu adotar o nome caboclança, e posteriormente caboclança universal, pois passou

---

22 Lembro-me que o neonativo Hundu Shawan, no primeiro ritual dele de que participei, em fevereiro de 2016, afirmou-me com todo gabarito “que ele não faz qualquer coisa como estão fazendo por aí, mas sim ritual tradicional shawan kuin”.

23 Entrevista realizada em setembro de 2016.

24 Podemos dizer que Elves está na fronteira entre neoxamã e neonativo.

a agregar elementos culturais e musicais de diversas tradições espirituais. Elves e alguns familiares são fardados no Santo Daime.

Outro caso de caboclança é efetuado por Ronaldo Mendonça, na cidade de Bauru, interior de São Paulo. Ele é mestre de yoga (além de terapeuta e mestre de reiki) e tem profunda ligação com tradições orientais, e acaba trazendo elementos diversos para compor seu ritual com as medicinas. Ele denomina seu trabalho de caboclança oriental, e une a “linha dos caboclos” (que envolve a umbanda, a linhagem dos pajés, os cantos nativos, etc.) com a “linha oriental” (linhagem do tantra yoga, Shiva, Buda, etc). Considera sua empreitada como pertencente à Nova Era, pois agrega noções vindas de diversas tradições espirituais, esotéricas, etc. Ronaldo é fardado no Santo Daime, canta seus hinos daimistas durante a sessão; seu hinário chama-se *Serpente de Luz* e tem um perfil diversificado, que traduz bem seu trabalho de caboclança. Diferentemente dos outros atores sociais aqui descritos, Ronaldo “trabalha na linha de incorporação”, isto é, abre espaço para manifestações de “entidades espirituais” e faz atendimentos. Denomina informalmente seu recinto ritualístico de “terreiro de desenvolvimento”.

Um dos atores sociais mais prestigiosos desse circuito é o neoxamã Leo Artese. Ele é dirigente do Céu da Lua Cheia, uma notável igreja daimista na cidade de São Paulo. É também um dos principais articuladores da cultura (neo)xamânica no Brasil, sendo proprietário do portal [www.xamanismo.com.br](http://www.xamanismo.com.br) e presidente da Associação Brasileira de Xamanismo – instituição fundada em 2009 como resultado do I Encontro Brasileiro de Xamanismo. Sobre sua formação, Leo declarou-me: “Tive iniciações com um Shipibo (Mateo Arevalo) da Comunidade San Francisco de Pucallpa, com um homem-medicina da reserva Rosebud Lakota, que era conhecido como Standing Coyote, e outros amigos que apareceram no caminho, Cherokee, Melvin, Navajo, e até o próprio Leopardo [Kaxinawá].”<sup>25</sup> Leo codificou o ritual do Voo da Águia, com as medicinas, e dá cursos de xamanismo, tendo escrito dois livros sobre o tema. Ele ressalta que faz adaptações inspiradas das práticas que aprendeu (Labate, 2004, p. 453). Segundo Matricciani (2013, p. 26), o Voo da Águia teve origem em 1992, e desde então vem sendo tecida uma arquitetura cerimonial que reúne conhecimentos do xamanismo andino, nativos norte-americanos e pajelança brasileira.

---

25 Entrevista realizada em março de 2014.

Outro caso a ser citado é o Voo do Beija-Flor, de Ronaldo Pereira. Este é morador do Céu do Mapiá (sede do Cefluris) e é um violeiro renomado no circuito daimista. Nasceu no Santo Daime, se considera veterano na religião, mas somente nos últimos dez anos “entrou em contato com outros segmentos do xamanismo”. Conheceu o cacique Xerê, da etnia katukina, e com ele aprendeu sobre as medicinas, em especial o kambô. Depois conheceu Leo Artese, e foi durante uma sessão do Voo da Águia que Ronaldo idealizou o Voo do Beija-Flor. É um ritual musicado com hinos daimistas, na temática do Beija-Flor. Ele afirma que é um “trabalho sem doutrinação, ele não traz essa pregação dos índios americanos, do Vento Norte, do Vento Sul, não sei o que do Espírito, mas deixa você trabalhar o seu íntimo, focado no Beija-Flor, neste mistério”. O daimista engendra uma crítica: “Quando entrei nesse mundo do xamanismo, vi que é um xamanismo urbano, essa galera que conduz não estão nem aí pra floresta e pra natureza. Então o Voo do Beija-Flor traz essa mensagem, traz esse recado, convida as pessoas pra floresta.” Transcrevo aqui um trecho significativo de sua fala, sobre a legitimidade do xamã:

Quando eu idealizei o Voo do Beija-Flor, envolvido no xamanismo, eu tenho que me preparar, estudar um pouco sobre xamanismo e tal, fiquei naquela preocupação mas fiz o primeiro. O Leo Artese até me convidou pra participar de uns eventos lá que capacita, né, depois pensei, o que que é um xamã? O xamã nasce xamã, né, ninguém vira xamã depois, o cara pode até exercer ali aquela função, desenvolver seus dons. Então eu fiquei vendo, eu nasci no Santo Daime, tenho quase 40 anos de conhecimento com a planta ayahuasca que é o centro do xamanismo aqui no nosso Brasil, América do Sul. Então eu falei, ah, vou esquecer essa coisa de xamã, se for pra ver o lado xamã, eu tomo daime desde que nasci, então tá, pratico a espiritualidade, faço trabalhos de cura desde que nasci, participo de cerimônias, então posso ser um xamã, se eu quiser ser um xamã, eu sou um xamã naturalmente.<sup>26</sup>

Podemos mencionar ainda o neoxamã Fabiano Carneiro, cujo nome iniciático é Akaiê Sramana. Ele é fundador da Terra Xamã, uma instituição que oferece diversos cursos e serviços, e possui características de uma empresa. É dirigente

---

26 Entrevista realizada em agosto de 2016.

do centro xamânico Aldeia de Shiva, e realiza rituais de (neo)xamanismo. Escreveu alguns livros sobre o tema, e se mantém presente no ambiente virtual. Afirmou-me<sup>27</sup> ter sido iniciado pelos Kaxinawá, pelos Aymaras do lago Titicaca, na Bolívia, pelos Navajos do Grand Canyon, nos EUA, e pelos Jhankris do Nepal. Através dos ensinamentos dos índios kaxinawá, confeccionou a cerimônia Voo do Gavião-Real, onde apresenta “a sabedoria cultural e espiritual do simbolismo do Gavião-Real”. Akaiê advoga para si uma descendência indígena: sua mãe seria descendente dos Caramuru Tupinambá.

Recentemente passaram a existir rituais daimistas nos quais são estabelecidos momentos para o uso das medicinas (rapé e sananga). Como se pode ver, estamos em um território repleto de (re)invenção de tradições, onde elementos culturais de diversas culturas são mesclados, reelaborados, ressignificados. Seja na pajelança, caboclança ou voo xamânico, culturas xamânicas ancestrais se unem ao universo Nova Era, dando origem a novos arranjos rituais. A agência dos atores é evidente tanto na elaboração quanto na performance dos rituais. O protagonismo recai sobre atores não humanos: as próprias medicinas da floresta. A divulgação dos rituais acontece no ambiente virtual ou no “boca a boca”. O preço<sup>28</sup> para participar dos rituais varia de 50 a 200 reais, podendo alcançar cifras maiores quando realizados no exterior.

## Redes, circuitos e atores

“O conceito de cultura na antropologia simbólica é centrado no ator e, consequentemente, a cultura emerge através da ação” (Langdon, 1996, p. 24). Através da agência de atores xamanistas, assistimos à confecção de uma “cultura xamânica” na contemporaneidade cujas características principais consistem: na adoção de “cosmologias universalistas” que valorizam e agregam elementos simbólicos de culturas nativas de variados contextos históricos e geográficos, assim como agregam conhecimento erudito ocidental, como textos acadêmicos ou espíritas/esotéricos; na experiência performática com plantas psicoativas,

---

27 Em entrevista realizada em maio de 2017.

28 Ao invés de preço ou ingresso, utiliza-se com frequência as expressões “energia de troca” ou “investimento”.

das quais a “força espiritual” e capacidade de curar proporcionam aos adeptos a adesão a um particular estilo de vida, onde utilizar as medicinas da floresta nos rituais e no cotidiano é a própria “busca espiritual”; na composição de redes e circuitos nacionais e internacionais, de amplitude xamânica, por onde circulam indivíduos, substâncias, saberes, tradições.<sup>29</sup>

A coexistência do xamanismo pano, neoxamanismo e Santo Daime é evidenciada por Oliveira (2012) como o novo campo xamânico. Essas vertentes se organizam através de circuitos,<sup>30</sup> e por isso considero também apropriada a expressão “circuitos xamânicos contemporâneos”. Percebi, no decorrer do trabalho de campo, que os circuitos são construídos através de alianças e colaborações, onde prevalece a amizade. Todavia, também observei conflitos e acusações mútuas.

Sobre o processo de transnacionalização religiosa, podemos pensar nos fluxos e redes (Oro et al., 2012). As redes transnacionais que se formam em torno de pessoas constituem-se em instituições religiosas abertas, semiformalizadas, que funcionam através de parcerias, que se apoiam na cumplicidade entre agentes, e cujos líderes geralmente sustentam sua legitimação no carisma pessoal. Essas redes personalizadas associam-se a outras redes, cruzando-se entre e si, e sobrepõem-se umas às outras. Nas redes de relações, observam-se a aliança e a colaboração, mas também investidas de competição, inimizade, acusações mútuas. O poder e o reconhecimento social dos atores estão diferentemente distribuídos, configurando relações assimétricas entre eles.

Conceituam-se como atores “nodais” aqueles com mais alto nível de reconhecimento e poder, cujo carisma pessoal os torna referências para os outros atores da rede. Os atores “eixos” estão em nível logo abaixo, pois possuem certo prestígio, e mantêm estreitas relações com os atores “nodais”. E em terceiro lugar estão os atores “secundários”, que são líderes de igrejas locais,

---

29 É desses (neo)xamanismos que me proponho a tratar aqui, pois foram neles que realizei trabalho de campo. Todavia, reconheço as abundantes possibilidades de xamanismos pelo mundo, e a diversidade de abordagens dos estudiosos sobre tais xamanismos.

30 Magnani (1999a) desenvolve o conceito de circuito na sua obra sobre o movimento neoesotérico na cidade de São Paulo. Se para o autor os pontos do circuito neoesotérico são os centros especializados, as livrarias, os consultórios de terapeutas, etc., nos circuitos xamânicos contemporâneos os pontos são os centros xamânicos, as igrejas e comunidades daimistas, as aldeias indígenas no Acre, etc.

que possuem relações mais próximas com os atores “eixos” e mais distanciadas com os “nodais” (Oro et al., 2012, p. 10). A conceituação dos atores depende da delimitação das redes. A título de exemplo, pensando apenas as redes xamânicas, Leo Artese pode ser considerado um ator “nodal”; no entanto, se considerarmos a rede daimista do Cefluris, Leo Artese é um ator “eixo”, e Alfredo Gregório, dirigente geral dessa instituição, o ator “nodal”.

Vamos aos exemplos. A igreja daimista Céu do Patriarca, localizada em Florianópolis, pode fornecer dados pra subsidiar a argumentação. Ela é filiada ao Cefluris, e cumpre todo o calendário daimista. Possui alianças com os Huni Kuin e os Yawanawa, e regularmente há eventos de xamanismo pano. Alguns indígenas se fardaram na igreja, como é o caso do pajé Kuni descrito por Oliveira (2012). Também há aliança com o segmento neoxamânico Caminho Vermelho, que realiza uma série de eventos no local. Vários daimistas dessa igreja também são filiados ao Caminho Vermelho. De frente ao salão onde se realizam os rituais, tem uma tenda de temascal ou “tenda do suor”, que remete a tradições xamânicas norte-americanas.<sup>31</sup>

No Acre, desde o ano 2000, ocorre o Encontro para o Novo Horizonte, na sede da instituição daimista Cefli, comandada por Luis Mendes do Nascimento e seu filho Saturnino Brito. O evento ocorre sempre de 30 de dezembro a aproximadamente 10 de janeiro, e nesse período há vários trabalhos daimistas. Esse encontro, a cada ano, reúne mais pessoas (de 250 a 400), grande parte vinda dos centros urbanos do sul e sudeste do Brasil, e também de outros países. Segundo Saturnino, a partir de 2010, indígenas de várias etnias passaram a frequentar o encontro. As medcinas da floresta se popularizaram entre os adeptos, ao passo que muitos indígenas se tornaram daimistas.<sup>32</sup> Durante os rituais, há os indígenas que usam cocares, pintam os corpos, etc., e há os indígenas fardados que utilizam a indumentária da religião daimista. Esse diálogo entre indígenas e não indígenas no circuito daimista vem se intensificando com o passar dos anos.

---

31 Sobre a tenda do suor, ver Braga (2010).

32 Saturnino informou-me, em uma entrevista realizada em março de 2017, sobre a criação de uma igreja daimista, nos moldes do Cefli, em uma aldeia huni kuin, na região de Tarauacá, às margens do rio Muru. Labate e Coutinho (2014) citam o caso da igreja daimista na terra indígena Apurinã, nos moldes do Cefluris. O indígena conhecido como Tuim Nova Era afirma ter realizado trabalhos daimistas em terra indígena huni kuin, e que isso teria auxiliado no processo de revitalização da “cultura espiritual” de seu povo (cf. Meneses, no prelo).

Nos EUA,<sup>33</sup> há diversas igrejas daimistas. Uma delas, o Céu da Águia Branca, tem relação com o Céu do Mar (cuja dirigente é Nonata, filha de Padrinho Sebastião) e com a etnia yawanawa.<sup>34</sup> Nonata faz trabalho de “iluminação de sofrendores”, que perpassa pelas tradições daimista, de umbanda e espiritismo popular, e depois aplica rapé, sananga e kambô (indígenas). Essa mesma igreja daimista estadunidense é também um local da Native American Church (NAC), que seria uma espécie de neoxamanismo, onde se consome peioté. Índios norte-americanos frequentam a NAC, e um deles é fardado no Santo Daime. Eu poderia trazer outros exemplos, mas o que pretendo demonstrar é a composição rizomática dessas redes: um rizoma de múltiplas entradas, onde qualquer ponto pode ser conectado a qualquer outro (Deleuze; Guatarri, 2011).

## Considerações finais

Ao pensar em xamanismo, é preciso considerá-lo como um complexo sociocultural (Langdon, 1996, p. 26), que se expressa numa enorme heterogeneidade de arranjos possíveis. No circuito urbano da ayahuasca, atores de diferentes segmentos xamânicos efetivam alianças entre si, o que aproxima os adeptos, que muitas vezes pertencem a mais de uma vertente. As cosmologias e os arsenais ritualísticos se entrecruzam.

Tendo a ayahuasca como fio condutor, passamos por uma série de rituais (pajelança, caboclança, voo xamânico) onde outras substâncias também são consumidas para além da bebida amazônica: são as chamadas medicinas da floresta. Nesse território recheado de (re)invenção de tradições, os atores depositam no consumo espiritual de substâncias psicoativas a centralidade de seus rituais. O protagonismo desses rituais recai nos atores não humanos: ayahuasca, rapés, sananga, kambô, entre outros.<sup>35</sup>

---

33 Os dados sobre os EUA foram coletados com o norte-americano Justin Guy (residente em Nova Iorque) em um feito ocorrido em Campo Grande, em abril de 2016.

34 Existe uma aliança espiritual entre os dirigentes e membros da igreja carioca Céu do Mar com membros da etnia yawanawa, inclusive com casamento de filhos de ambas as lideranças.

35 Devido à dimensão do presente texto, não foi possível assinalar como se dá o protagonismo das substâncias psicoativas nos rituais, intento este que ficará para futuras análises.

Nos circuitos xamânicos contemporâneos, ou novo campo xamânico, onde coexistem tradições espirituais diversas, nota-se a circulação de indivíduos, substâncias, saberes e tradições. Com exemplos etnográficos, o intento foi demonstrar a composição rizomática dessas redes.

## Referências

- ABREU, P. S. R. de. *Diversidade linguística brasileira: as línguas páno e suas características ergativas*. 2008. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística)–Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.
- ALMEIDA, M. Prefácio. In: LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004. p. 13-24.
- ANTUNES, H. F. A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 76-103, 2011.
- ASSIS, G.; LABATE, B. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 11-35, 2014.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRAGA, K. R. G. *Modelando xamãs: o caso da tenda do suor*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- CARVALHO, M. B. de. *Articulações para o desenvolvimento na floresta: populações locais e políticas públicas em torno da natureza na microrregião de Cruzeiro do Sul, Acre*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2011.
- COUTO, F. de L. R. *Santos e xamãs: estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1989.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: vol. 1*. São Paulo: Editora 34, 2011.

DIAS Jr., W. *O império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FERNANDES, S. C. *Esquece que é macumba: a macumba nos escritos acadêmicos e a diversidade das religiões afro-brasileiras*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015.

FERNANDES, S. C. As medicinas da floresta: o consumo ritual de psicoativos no circuito do Santo Daime. In: LABATE, B.; GOULART, S. *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Campinas: Mercado de Letras. No prelo.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Global, 2006.

FRÓES, V. *Santo Daime, cultura amazônica: história do povo juramidam*. Manaus: Suframa, 1986.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia de Letras, 1990.

GOLDMAN, M. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOULART, S. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: UFSC, 1999.

GRÜNEWALD, R. Sujeitos da Jurema e o resgate da “ciência do índio”. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 239-277.

GUIMARÃES, M. B. L. *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*. 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, B. C. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 397-457.

LABATE, B. C.; COUTINHO, T. O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 215-250, 2014.

LABATE, B. C.; GOULART, S.; CARNEIRO, H. Introdução. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 29-55.

LANGDON, E. J. M. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 9-37.

LIMA, E.; LABATE, B. A expansão urbana do kampo (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In: LABATE, B. et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 315-344.

LUNA, L. E. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.

MacRAE, E. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MacRAE, E. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 459-485.

MAGNANI, J. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade*. São Paulo: Studio Nobel, 1999a.

MAGNANI, J. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999b.

MAGNANI, J. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, 2005.

MATRICCIANI, F. *Xamanismo universal: o voo da águia*. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Psicologia)–Universidade Anhanguera Educacional, Osasco, 2013.

MENESES, G. Navegando no astral: fluxos e transformações nos rituais de *nixi pae*. In: LABATE, B.; GOULART, S. *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Campinas: Mercado de Letras. No prelo.

MONTEIRO DA SILVA, C. *O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural)–Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

MOREIRA, P.; MacRAE, E. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.

MORTIMER, L. *Bença Padrinho!*. São Paulo: Céu de Maria, 2000.

MOTA, C. N. da. Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 219-237.

OLIVEIRA, A. F. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

ORO, A. P. et al. (Org.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

SCURO, J. *Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

SOARES, L. E. *O rigor da indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991.

Recebido: 31/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/31/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

## **Entre a infância e o sonho: pedagogia guna da autonomia (Panamá)**

**Between childhood and dreaming: Guna pedagogy of autonomy (Panama)**

Diego Madi Dias\*

\* Collège de France – Paris, França

Pesquisador associado ao Laboratoire d'anthropologie sociale

[diegomadias@gmail.com](mailto:diegomadias@gmail.com)

## Resumo

Este artigo discute o desenvolvimento infantil e a produção social da condição de autonomia entre os Guna (“Kuna”), povo que habita tradicionalmente o arquipélago de San Blás, na porção oriental da costa atlântica do Panamá. Meu objetivo é ressaltar o estatuto do sonho como experiência pessoal que serve de contexto ou “moldura” para a prática pedagógica. Considerando os processos de aquisição no período da infância, e passando pela discussão clássica ameríndia sobre retórica e poder, argumento que a filosofia social guna estabelece uma correlação sofisticada entre o discurso cultural dominante e sua possibilidade de fuga. Ela expressa o ideal de vida compartilhada (*bulagwa iddoged*, “sentir-se junto”) enquanto enfatiza a autonomia pessoal como o meio para realizá-lo. Essa ambivalência foi bem expressa por Atencio López, intelectual e ativista guna que me disse: “O mundo gira igual e diferente para todos.”

**Palavras-chave:** infância indígena; práticas de criação e cuidado dos filhos; autonomia pessoal; aconselhamento.

## Abstract

This article addresses children’s process of growing and the social production of autonomy among the Guna (“Kuna”), people who traditionally inhabit the archipelago of San Blás, in the eastern portion of the Atlantic coast of Panama. My goal is to emphasize dreaming as a personal experience that serves as a context or “frame” for pedagogical practice. Considering the processes of learning during childhood, as well as the Amerindian classical discussion of rhetoric and power, I argue that Guna social philosophy establishes a sophisticated correlation between the dominant cultural discourse and the possibility of escaping it. It expresses the ideal of shared life (*bulagwa iddoged*, “feeling together”) while emphasizing personal autonomy as the means to realize it. This ambivalence was well expressed by Atencio López, Guna intellectual and activist who told me: “The world spins in the same and different way for everybody.”

**Keywords:** indigenous childhood; child-rearing practices; personal autonomy; giving advice.

*Mi hogar queda entre la infancia y el sueño.*

Arysteides Turpana (poeta guna), 1983

## Autonomia e pessoalidade

Este artigo<sup>1</sup> discute o desenvolvimento infantil e a produção social da condição de autonomia entre os Guna (“Kuna”), povo que habita tradicionalmente o arquipélago de San Blás, na porção oriental da costa atlântica do Panamá. Meu objetivo é ressaltar o estatuto do sonho como experiência pessoal que serve de contexto ou “moldura” (Bateson, 1972) para a prática pedagógica.

O estilo de análise que procuro desenvolver aqui foi introduzido no campo da etnologia americanista por Joanna Overing. Sua principal influência veio da psicologia moral feminista, em especial os trabalhos de Annette Baier, filósofa especialista em Hume e cujas publicações mais influentes apareceram entre 1985 e 1995, período de transição da segunda para a terceira onda da produção intelectual feminista.

Baier observou que as teorias da moral no período moderno assumiram um vocabulário legalista que as diferenciou substancialmente da ética clássica. Afastando-se do paradigma da *realização das virtudes em busca*

---

1 Realizei 22 meses de trabalho de campo entre os Guna no Panamá, graças aos recursos de Smithsonian Institution e apoio de Fernando Santos-Granero. O financiamento da Fondation Fyssen me permitiu organizar o material relativo às canções de ninar no contexto de minha pesquisa pós-doutoral no Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS). Agradeço pela atenção e interesse de Carlo Severi, Cyril Menta, Julie Rubin, Sophie Assal e demais colegas do LAS e Séminaire d'anthropologie de la mémoire. Apresentei algumas ideias contidas neste artigo no Séminaire d'anthropologie americaniste e agradeço às organizadoras Bonnie Chaumeil, Isabelle Daillant e Anath Ariel de Vidas pela oportunidade de discutir meu trabalho. Agradeço sobretudo ao orientador de minha tese de doutorado no PPGSA/UFRJ, Marco Antonio Gonçalves, cujas ideias influentes foram decisivas para os caminhos de análise privilegiados neste artigo. Finalmente, devo agradecer aos pareceristas anônimos de *Horizontes Antropológicos*, cujas avaliações generosas me ajudaram a dar uma forma final ao texto para publicação. Joanna Overing criou um estilo de análise que ainda não foi explorado completamente: “now that we are able to talk of love and of hate [...], what other emotional states can we talk about?” (Gow, 2000, p. 46). Dedico a presente reflexão a Joanna Overing, que me estimulou a estudar a vida doméstica e a levar a sério a perspectiva das mulheres e das crianças.

da “*felicidade natural*” (Platão, Aristóteles) ou “*felicidade eterna*” (S. Agostinho, S. Tomás de Aquino), a perspectiva moderna teria se concentrado nos casos em que a confiança está depositada nos agentes da sanção. A ênfase moderna recai sobre a expectativa de justiça em resposta ao cumprimento (ou transgressão) das regras e obrigações. Baier procurou sobretudo substituir a noção kantiana do imperativo categórico, as teorias do contrato social e a moralidade liberal por uma “ética do cuidado”, oferecendo uma alternativa às abordagens metafísicas da ética, qualificadas pela autora como “preconceitos morais” (*moral prejudices*).

A leitura dessa discussão por Joanna Overing se deu no sentido de valorizar, a partir do material piaroa, a “confiança apropriada” como força motriz das “culturas gerativas” (*generative cultures*) na Amazônia. Overing tornou particularmente operativas para o universo ameríndio tanto a noção de “cuidado” (*care*), proveniente da filosofia moral feminista, quanto aquela de “estruturas performativas” de Marshall Sahlins (1985).

A dinâmica de *produção* no contexto das “culturas gerativas” ressoa diretamente com o material pirahã apresentado por Marco Antonio Gonçalves – e sua ênfase para as dimensões de agência discreta, experiência singular e pessoalidade como operadoras do *socius*. Todas as coisas no mundo pirahã são produzidas a partir de eventos específicos, mesmo os deuses imperfeitos, que adquirem novas deformações corporais a cada acidente com um corpo humano. Cada pessoa é única, sua concepção tendo sido produzida por um acontecimento *sui generis*, uma situação particular que causou “susto”. Gonçalves observa que a cosmografia pirahã depende de alguém que a vivencie em contexto ritual para que possa ganhar estatuto de discurso organizado. A mitologia limitada, ou inacabada, depende dos sonhos, “que elaboram ricamente as regras, as relações e as formas ideais de vida” (Gonçalves, 2001, p. 267).

A partir dos dados pirahã, Gonçalves trata das regras e representações coletivas em sua dimensão de criatividade e experiência. Associando o cosmos ao rito e o mito ao sonho, o autor afirma que “a experiência pessoal é uma forma privilegiada de se ter acesso ao que poderia ser descrito como representações modelares da sociedade ou do cosmos” (Gonçalves, 2010, p. 138). Os dados que obtive me levaram a assumir essa mesma perspectiva para a compreensão das concepções guna sobre normatividade e poder (Madi Dias, 2015). Considerando os processos de aquisição no período da infância, minha análise tem por objetivo contribuir para essa discussão com novo material etnográfico.

## Nadili ficou brava!

Ela tinha quatro anos de idade em 2014, quando eu realizei a maior parte do meu trabalho de campo entre os una no Panamá. Nadili acordava cedo: *wag-gudar*, “la mañanita”, ou “quando já se pode enxergar mas ainda não se sente o calor do sol”. Tomava banho imediatamente ao se levantar, ela sabia “se alegrar” ou “sentir-se bonita” (*yeer iddoleged*). Apressava-se então em ajudar sua avó no preparo de *madun*, a bebida consumida pela família ao longo do dia e oferecida àqueles que chegam para conversar. E aproveitava para comer um pouco de *madun gwamu*, massa de banana cozida com cacau, produto intermediário na preparação de *madun*, obtido antes da adição de água. Na ilha de Mammidub, os homens levam um pouco dessa massa quando partem para o trabalho no continente e, longe de casa, eles completam a receita com a água do rio. As crianças adoram comer *madun gwamu* e tal predileção me pareceu sempre um estímulo para que acordassem cedo.

Enquanto sua avó lavava os utensílios de cozinha, Nadili servia *madun* para os louros de estimação. Sob a supervisão da avó, oferecia um pouco de bebida para Gineka, sua prima mais nova que ainda não sabia falar ou andar sozinha. Durante a minha estadia na ilha de Mammidub, Nadili passou a se dirigir também à minha rede, oferecendo-me uma caneca de *madun* pela manhã e estimulando que eu me levantasse. Ela me interpelava com um misto de animação e impaciência, dizendo assim: *gobed! obed! mor ogwa!* (beba! vá tomar banho! vá trocar de roupa!). Sua bisavó ria, explicando que em Gunayala as pessoas se arrumam e colocam uma roupa bonita para viver.

Se o irmão de Nadili decidisse sair para pescar, ela o acompanhava até a praia. Recostava em uma canoa e comia um pedaço de pão enquanto o rapaz recolhia peixes pequenos que seriam depois utilizados como iscas. Quando seu irmão partia, Nadili regressava para casa. Ainda durante a manhã, ela se dirigia ao banheiro com sua bisavó para que uma esperasse a outra. Envolvida com a preparação do almoço, transportava panelas entre as casas do quintal de sua família, intercalando suas atividades com banhos que me pareciam absolutamente não planejados. De uma hora pra outra, Nadili despejava um pouco de água sobre si mesma ou entrava em uma bacia com água reservada, antes que sua mãe começasse a lavar roupa. Ela estava sempre molhada e eu não saberia descrever a alegria que sentia enquanto tomava banho.

Nadili dormia logo após o almoço, enquanto sua avó cantava o “caminho” da menina, “por onde ela andou”, isto é, os acontecimentos passados desde o seu nascimento. Ela despertava antes do final da tarde. Banhava-se mais uma vez, passando a pentear os cabelos de sua mãe, que fechava os olhos, sonolenta. No começo da noite, a menina comia bananas assadas ou mangas verdes com sal. Como é o caso de muitas crianças, Nadili não gostava de pimenta (*gaa wissur an gunned*, “eu não gosto de pimenta”<sup>2</sup>). Por esse motivo, eu a chamei certa vez por *goe* (bebê), como se pode chamar uma criança até o início da puberdade. Ela me respondeu assim: *goe suli*, Nadili (eu não sou um bebê, sou Nadili). Sua personalidade inesquecível determinou em grande parte a maneira como eu passei a compreender a infância e mesmo a vida em Gunayala.

Após uma temporada em outra aldeia, cheguei a Mammidub e dei-me conta de que o marido da avó de Nadili havia deixado de viver com a família. Ele era constantemente acusado de “não pensar” na esposa (*binsaed suli*): “preguiçoso” (*wiegala*), não correspondia às expectativas das mulheres corresidentes quanto ao provimento de cocos, bananas e peixes. Sua esposa se queixava dizendo que ele não trabalhava no conserto da casa após uma tempestade, não se levantava da rede para trabalhar, “só ficava com o corpo parado”. Desde a minha estadia anterior nessa aldeia, o conflito era latente e o senhor preguiçoso passou a dormir eventualmente em sua casa natal (os Guna praticam a uxorilocalidade como tendência de residência pós-marital). Agora que eu estava de volta, o divórcio me foi explicado pelo fato de que Nadili exigiu que ele fosse embora. Ela “ficou brava” (*se urwe*) e passou a insultá-lo: *sunna suli*! (“malvado”, “não presta”, “não é parente de verdade”).

## A primeira infância

Seria difícil e mesmo inadequado descrever a infância entre os Guna no sentido de uma classe de idade. As categorias utilizadas na ilha de Mammidub dependem em grande medida da relação que se estabelece com a criança.

Por *primeira infância*, quero me referir à etapa do ciclo de vida em que uma menina é chamada *goe bunnor* e um menino é chamado *goe massi*. As canções

---

2 Literalmente, “eu não sei comer pimenta”.

de ninar destinadas às crianças nessa fase da vida apresentam frequentemente a expressão *wiale na bedaggedi* (lit.: “te vejo triste”), traduzida pelas pessoas bilíngues por “te voy a cuidar” (eu vou cuidar de você) ou “pobrecita/o” (coitadinha/o).<sup>3</sup>

A criança recém-nascida “pensa demais” (*buggib binsaemai*), “só pensa em chorar” (*boedigi binsaemai*). Essa condição me foi explicada em função do fato de que a criança:

- “não sabe que tem família”, afirmação generalizada que interpreto em relação ao fato de que a criança não faz uso corrente ou correto dos termos genealógicos;
- “não sabe o que é comida”, me explicou Martina, exemplificando com a situação de seu sobrinho que levava objetos impróprios à boca;
- “não sabe se alegrar de manhã” (*yeer iddoleged*), acrescentou Muu Maria em referência ao primeiro banho do dia (a criança precisa de ajuda para tomar banho).

Sistematizei alhures a gestão dos recursos domésticos em torno de quatro preocupações fundamentais: alimentação, descanso, beleza e alegria (Madi Dias, 2015). A primeira infância corresponde a um momento da vida em que a criança precisa de ajuda para ter acesso aos recursos compartilhados no contexto da economia corresidente. As canções de ninar podem apresentar a forma desenvolvida: *wiale na bedaggedi guoe negauyagine* (vou cuidar de você nesta casa). Nesse verso, *negauyagi* empresta uma imagem verdadeiramente poética à casa (*nega*), que aparece como um ninho (*u*) em cuja cavidade (*ya*) o bebê se encontra posicionado (*gine*).

Os versos cantados para as crianças em fase de primeira infância enfatizam a situação de vulnerabilidade e dependência.<sup>4</sup> É comum que a cantora diga assim: *be bina an sogedi* ou *be bina an urwe*, expressões equivalentes que querem dizer “eu vou te defender”. Podemos encontrar a forma *be bina an urwegwadi*

3 As canções de ninar têm seus versos improvisados no momento da enunciação. Os Guna dizem que a cantora “inventar” ou “pensa dentro da cabeça” (*nonogi binsaed*).

4 A elaboração conceitual nativa acerca da condição de vulnerabilidade se mostrou pertinente para o contexto ameríndio a partir do trabalho de Peter Gow (1991, 2000). Entre os Piro da Amazônia peruana, a memória do cuidado praticado durante a fase de vulnerabilidade é central para o cálculo de parentesco. Já entre os Kanamari da Amazônia Ocidental, Luiz Costa (2013) percebeu que a relação assimétrica de dependência precede a ética do parentesco ou “mutualidade do ser” (Sahlins, 2013).

*negauyagi gudo* (eu vou te defender nesta casa-ninho), possivelmente em referência às querelas entre corresidentes.

## O reconhecimento da autonomia

Era uma manhã de sol e Waica perguntava a *goe* Kadir (dez meses) se ele queria ir à praia com o pai para buscar caracóis. A cada vez que ela lhe questionava, Kadir, que estava sentado na rede, deitava-se completamente, “expressando sua vontade de permanecer ali, descansando”, como me explicou sua mãe.

Muitas vezes eu vi as mulheres com quem eu vivia consultando a vontade de um bebê que ainda não sabia falar, perguntando se ele deseja tomar banho ou visitar algum parente. Nessas situações, elas formulam questões estruturadas em uma disjunção exclusiva (questões polares) e interpretam a reação da criança em relação à dicotomia “sim” ou “não” (*eye/suli*).

A capacidade de expressão oral inaugura uma etapa decisiva em que a criança passa a “demonstrar (*oyoged*) como está pensando”.<sup>5</sup> Acompanhei em Mammidub uma mulher que estimulava seu sobrinho a falar. Ela ensinava assim: *be bab soged: ua an gunbied!* (diga ao seu pai: quero comer peixe!). O desenvolvimento da fala, resultando no pedido explícito de comida ou bebida (*an gunbied! an gobbied!*), conduz ao reconhecimento da autonomia como uma faculdade pessoal que justifica as volições infantis, as escolhas e o gosto individual. O sufixo *-bied*, empregado geralmente para expressar vontade, denota, em sua primeira acepção, os verbos “dizer” ou “pronunciar”.

Quando aprendem para quem pedir alimento, as crianças assumem uma posição consciente na economia corresidente: elas sabem que têm família e sabem o que é comida. Com o tempo, as meninas (*bunolo*) passam a alimentar animais de estimação, além de seus irmãos/primos mais novos.<sup>6</sup> Vão comendo

---

5 Minha reflexão sobre a importância do verbo “mostrar” (*oyoged*) deve bastante à observação perspicaz de Clarice Cohn (2000, p. 94): “Os Xikrin dão como motivo da participação da criança desde cedo nos rituais, em primeiro lugar, a importância de que ela mostre (e não que aprenda) seu lugar em dado ritual, de que seu *kukradjà* [conhecimento] ‘apareça’, seja ‘mostrado’ (*amerin*).”

6 Luiz Costa (2013, p. 484) tratou do desenvolvimento infantil kanamari justamente a partir da capacidade de mitigar laços prévios de dependência e estabelecer novas relações assimétricas por meio da alimentação.

aos pouquinhos e às vezes dividem pratos de comida com suas mães e suas tias. As meninas transportam panelas entre as casas de um mesmo quintal e, mais tarde, passam a distribuir presentes na forma de comida preparada. Os meninos (*massi bibbi*) podem receber pratos de comida comparáveis àqueles servidos aos homens casados, contendo porções paritárias de peixe, caranguejo ou carne de caça.<sup>7</sup>

Em fase de reconhecimento da autonomia, uma criança precisa cada vez menos de ajuda. Nas canções de ninar, encontramos versos que dizem assim: *yeer na bedaggedi be ani dummaque daniggiye* (te vejo feliz ao crescer); *warguen be san bendagge* (você pode se defender sozinha/o).

A criança que não sabe falar, “coitadinha”, ela pensa demais e só pensa em chorar. Aquela que começa a falar, por outro lado, passa a “demonstrar” (*oyoged*) que pode reconhecer seus parentes, afinal, ela sabe para quem pedir comida. Com o tempo, torna-se capaz de administrar as emoções: ela já pode “se alegrar de manhã”, mas também é capaz de expressar a fúria de maneira adequada, defendendo a si mesma e aos outros, como no caso de Nadili, que interveio contra o homem preguiçoso em favor de sua avó.

Recorro à noção de autonomia como modo de traduzir as preocupações guna em torno da capacidade de se situar em um campo relacional a partir da condição de sujeito, participando em uma dinâmica de “comunicação ostensiva” (Sperber; Wilson, 1986). Aquilo que designo por autonomia corresponde então ao conceito *oyoged*, no sentido de “mostrar”, como uma competência de expressão singular e afirmação da personalidade.

---

7 Margherita Margiotti (2010) notou que a distribuição de comida entre os Guna coloca os homens sistematicamente na posição de consumidores. Seria interessante refletir sobre essa dinâmica, confirmada pela minha observação, à luz da discussão amazônica sobre a alimentação no contexto das relações assimétricas. Por exemplo, Luiz Costa (2013, p. 496, nota 4) registra que, para os Kanamari, “os maridos alimentam suas esposas, e nunca o contrário”. O autor observa que “uma interpretação do laço matrimonial e das relações de gênero de forma geral por meio da assimetria é recorrente no sudoeste da Amazônia”, mencionando o exemplo kaxinawá reportado por Kensinger de que as mulheres podem chamar seus maridos por um termo utilizado para o chefe. Acredito que o material guna possa servir de exemplo interessante em que a agência feminina é enfatizada e preponderante na produção social e cotidiana das relações de parentesco por meio da alimentação e outras práticas de cuidado.

## A pessoa como ponto de dispersão

Os Guna tematizam com frequência os sonhos que têm durante a noite, interpretados pela manhã como agouros ou predições. Observei em Mammidub que a inserção progressiva nessa dinâmica cotidiana de narração dos sonhos constitui uma situação privilegiada de exercício e afirmação da personalidade. Contando seus sonhos, a criança pode “mostrar” (*oyoged*) uma dimensão individualizada de sua experiência.

O verbo *gabdagged* – sonhar – pode ser traduzido literalmente por “ver dormindo”. O sonho é para os Guna um contexto visionário por excelência, comparável à embriaguez e à imaginação criativa mobilizada no contexto da arte do desenho em tecido (*mola*). A origem do desenho é explicada por meio da jornada ou sonho de Giggadiryai, uma mulher que viajou para a aldeia de Galu Duipis, no mundo subterrâneo, onde viviam mulheres com enorme habilidade para manejar tesouras. Galu Duipis era um lugar perigoso para os homens: se algum deles se aproximasse, seria imediatamente capturado e feito marido. Giggadiryai foi a primeira a ver esse lugar, cheio de figuras em transformação. Ela observou diferentes padrões de desenho que recobriam os troncos e as folhas das árvores. Mais tarde, veio Olonagegiriay, uma mulher que aperfeiçoou a arte de desenhar em camadas. Ela dizia que as árvores estão cheias de escrituras e desenhos, todas pintadas de diversas e lindas cores. O filólogo guna Abadio Green (cf. Montenegro, 2011) sustenta que a palavra *mola*, cuja primeira acepção é “roupa”, tem origem etimológica em *mommol*, forma original de *mommor* (“mariposa”, borboleta).<sup>8</sup> Green argumenta que a palavra *mola* resulta de uma série de transformações linguísticas, significando hoje “a sabedoria que está encoberta”.

A observação de Abadio Green ressalta um aspecto central da epistemologia guna: o conhecimento como revelação. Esse tema está presente nos relatos sobre a chegada do profeta Ibeorgun, que ensinou a vida em comunidade, e o aparecimento dos primeiros especialistas rituais com poder de vidência (*nelegan*). Os grandes *nelegan* estudaram para desvendar os mistérios de *Nabgwana*, *la madre tierra*:

---

8 Em relação à arte hopi, Els Lagrou (2013) notou que “ninfas e borboletas apontam para um aspecto crucial da imagem: o de ser uma ponte entre o que é e o que não é dado a ver”.

Los grandes neles [*nelegan*] celebraron una reunión en Yeye Tiwar en la cual decidieron viajar al mundo debajo de la tierra y informar lo que habían visto después de siete años. Cuando llegaron a la tierra, tenían poderes sobrenaturales pero aún no tenían sustancia de sus enseñanzas. Tuvieron que viajar por debajo de la superficie de la tierra y visitar los reinos de los espíritus que moraban allí para aprender sus secretos. Era como ir a la universidad a educarse. (*sagla* William Smith cf. Chapin, 1989, p. 21).

A chegada de Ibeorgun me foi contada por Rafael Harris, reconhecido intérprete de cantos sagrados na aldeia de Soledad Myria Ubigandub. Ele começou com uma advertência:

Babgan sanburbagi nele gusadyob be gubiele, bedaggweloed be ibi dule daniggi, yogasar ibmar sogo sulid, Baba ibmar abga be iddos saosulid, be yardaglealile.<sup>9</sup>

E então me contou a “história dos Guna”:

Ibeorgun dagesoggargu, nelegan badsoggalid, dulemar badsoggalid, guna dule gebe dagesoggalid, edi Ibeorgun idu ibmarduleganad, saglagan diggasurgus mamanaded, ibmardulemalad wis oburaled nanaed. Geb e-warba nonido; Ibeorgun, orgun soged emar odurdagged obared, aba nugad emar odurdagged; Gigga! siggwi gorsid a emar owisoged. Omegan owisogega Giggadiryai nonido, Giggadiryai yagwad mam mur nonido. We owisogedid, anmar dage soggarsoggu ber guaggwa ibmar aidenaiyobdo. Wigudun noni fiestaga, sisa goboed, inna goboed, madun inna goboed, gai e-inna goboed.<sup>10</sup>

9 “Se você quer ser um especialista, assim como os nossos avós, deve estudar sobre quem você é, ninguém vai te ensinar. Baba não responde de imediato, senão você pode se confundir.”

10 “A história dos Guna [*dulemar*] começou no tempo da chegada de Ibeorgun e dos *nelegan* [especialistas rituais com poder de vidência]. Antes de Ibeorgun, as pessoas eram misturadas entre diferentes raças. Então chegaram os três; Ibeorgun, *orgun* significa “mestre”, ele veio para ensinar; *Gigga!*, assim canta o pássaro que avisa às pessoas [sobre os perigos na floresta]. Giggadiryai chegou para orientar as mulheres, ela veio muito jovem e ainda não tinha se *desarrollado* [Gigga chegou antes de sua primeira menstruação]. Eles prepararam o caminho antes da chegada dos Guna. Eles organizaram tudo. Wigudun veio para fazer a festa, para tomar *seco* [destilado de cana panamenho], para tomar *inna* [*chicha fuerte*]: *madun inna*, *gai inna* [*chicha de madun, chicha de cana*].”

Os Guna atribuem o início das relações harmônicas à chegada de seus heróis culturais Ibeorgun, Giggadiryai e Wigudun. Entre as lições de Ibeorgun, destacam a utilização dos termos genealógicos, a ética do parentesco, os cumprimentos e as saudações interpessoais, as cerimônias de nomeação e puberdade femininas, a arquitetura vernacular e seu simbolismo que vincula os homens aos troncos de madeira, etc.

Não seria exagerado afirmar que os Guna atribuem quase a totalidade de sua “cultura” à chegada dos três irmãos: “chegaram os três” (*e-warba nonido*). A ideia que perpassa a transmissão de conhecimentos por gênero, a partir dos ensinamentos de Ibeorgun e Giggadiryai, é aquela de *reprodução paralela* (Belaunde, 1994, 2005): masculino e feminino constituem grupos colaterais de socialidade, indicando perspectivas distintas sobre o *socius*. Nesse sentido, a questão colocada pela presença de Wigudun, irmão mais novo de Ibeorgun, permite abordar um aspecto importante do dualismo ameríndio, a saber: seu caráter ternário, ou um dualismo em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss, 1991, p. 316). No relato de Harris, a embriaguez surge como operador ternário das oposições diatônicas, apontando para um *modelo de diferenciações sucessivas* (Coelho de Souza; Fausto, 2004) que enfatiza o *detalhe destoante* (Lagrou, 2002)<sup>11</sup> ou abertura do sistema conceitual, reafirmando a sensibilidade ameríndia para a *pequena diferença* (Gonçalves, 2007, 2010).

A filosofia social guna estabelece uma correlação sofisticada entre o discurso cultural dominante e sua possibilidade de fuga. Ela expressa o ideal de vida compartilhada (*bulagwa iddoged*, “sentir-se junto”) enquanto enfatiza a autonomia pessoal como o meio para realizá-lo. Essa ambivalência foi bem expressa por Atencio López, intelectual e ativista guna que me disse: *o mundo gira igual e diferente para todos*.

---

11 E. Lagrou recorre ao efeito *studium/punctum* descrito por Roland Barthes (2000, p. 44-49 apud Lagrou, 2002, p. 39) para explicar o “detalhe destoante” que aparece sistematicamente na arte gráfica kaxinawá: “O *studium* [discurso dominante] enfatiza a igualdade essencial de todos os elementos, em sintonia com uma filosofia social que reage contra qualquer exacerbação de diferenças [...]. O *studium*, em suma, trata da homogeneidade e coerência, expressa a ideia da comunidade como um corpo social coberto pela mesma ‘pele’ (roupa) cultural ou rede de caminhos. O *punctum*, detalhe esteticamente agradável, por outro lado, pertence ao domínio dos eventos imprevisíveis e da criatividade pessoal. [...] Do mesmo modo que o ser humano é único por causa da sua história pessoal e singularidade corporal, todo produto do trabalho humano é único na técnica e na concepção [...]. Assim, a qualidade de ser único apesar de parecido é conscientemente feita visível através da introdução de pequenas distorções nos padrões clássicos, distorções estas que dão à peça o seu caráter.”

## Subjetivação da regra

A produção da pessoa verdadeira (*sunna dule*) segue duas técnicas principais: alimentação cotidiana e aconselhamento constante. A comensalidade opera a consubstancialização, fabricando o parentesco no sentido de uma comunidade de similares (ver Overing, 1999). As situações de aconselhamento produzem pessoas autônomas e capazes de avaliar situações não estruturadas.

A noção de autonomia foi bastante discutida pela etnografia guna no que se refere à sua história de luta e associação política, com destaque para a revolução guna de 1925, quando os avós revolucionários (*urrigan*) se uniram em luta armada contra o governo panamenho. Quero tratar do *ethos* da autonomia em um sentido diferente, levando em consideração os processos de aquisição e subjetivação.

Foi Ibeorgun quem instituiu a casa cerimonial (*onmagged nega*), onde os *comuneros* se reúnem para ouvir o chefe cantar seus conselhos. Os cantos integram o corpus mitológico *Bab Igala* e são entoados em linguagem secreta cujo conteúdo é incompreensível para uma pessoa não iniciada. Após cada sessão, um intérprete de cantos sagrados, iniciado com dieta de papagaio, intervém com o objetivo de oferecer uma versão do canto em linguagem corrente, inteligível por uma pessoa guna comum. A atuação de um intérprete (*arggar*) se dá entre dois registros de linguagem e permite a articulação do texto canônico com a realidade concreta vivida pelas pessoas. À luz do conteúdo de *Bab Igala*, ele procura examinar acontecimentos recentes ou situações específicas: o roubo de cocos, a disputa entre vizinhos, o consumo de álcool e outras drogas, a migração para a cidade, a abertura da região para a atividade turística, etc. A mitologia serve de base para que se possa pensar qualquer questão de interesse particular ou coletivo. Em termos de atividade mental, o aconselhamento valoriza a “interpretação” – e não a inculcação, por exemplo.

Em Mammidub, a participação nas reuniões na casa cerimonial é tratada como uma obrigação por muitas pessoas, homens e mulheres. Para se referir a uma sessão obrigatória em *onmagged nega*, dizem assim: *emy obligaciòn nigga*, “hoje tem obrigação”. Lembro-me de uma tarde em que eu perguntei para um grupo de senhores como se poderia dizer “obrigação” em língua guna (*dulegaya*). Nós estávamos na *oficina de control de campo*, onde eu passei muitas tardes conversando e aprendendo o idioma com os homens que se revezam ali na prestação de serviços comunitários. Naquele dia, frente à minha pergunta,

os senhores passaram a se questionar mutuamente, chamando outras pessoas, que passavam. Ninguém sabia dizer “obrigação” em *dulegaya*.

Após uma longa discussão, um senhor sugeriu que eu dissesse assim: *guay*, *guay!*, isto é, “rápido, rápido!”. Outro senhor propôs que eu dissesse *dummad ba imagged* – “fazer com o grande”, seguir o chefe, isto é, obedecer. Eles discutiam animados quando o mais velho do grupo encerrou a questão brilhantemente. Ele me disse que, se eu queria mesmo aprender sobre os Guna, toda aquela polêmica não tinha a menor importância. Afinal, ninguém poderia obrigá-lo a fazer nada! As pessoas riram e concordaram, voltando a atenção para assuntos mais relevantes.

Na aldeia de Mammidub, outra maneira de dizer *emy obligación nigga*, isto é, “hoje tem sessão obrigatória na casa cerimonial”, agora em tom de brincadeira, é a seguinte: *emy muddig anmar gaboe, insua?* (hoje à noite vamos dormir, né?). A graça da brincadeira está no fato de que muitas pessoas adormecem enquanto o chefe de uma comunidade está cantando. Aiban Wagua (2011, p. 116), intelectual guna da aldeia de Ogobsuggun, chama atenção para o fato de que, na ocasião da chegada de Ibeorgun, ele cumprimentou as pessoas à meia-noite (*neggabgwen*). A expressão *neggabgwen*, entendida por “meia-noite”, tem sua formação derivada dos seguintes vocábulos: *nega/gabe/gwennad* (casa/dormir/família). Um senhor de Mammidub me explicou com a tradução literal “quando se está dormindo” ou “quando a família está dormindo na casa”.<sup>12</sup>

Luego Ibeorgun dijo a nuestra gente: Ahora vamos a reposar. Vamos a echarnos y a tomar una corta muerte. Baba nos quiere regalar una breve muerte para reponer nuestras fuerzas. Nana nos quiere amonestar y seguir guiando en los sueños. Recuerden los sueños. (Wagua, 2011, p. 116-117).

A etnografia guna não deu atenção até hoje para o fato de que as pessoas dormem enquanto escutam o chefe cantar seus conselhos, muitas vezes se deitando mesmo nos bancos de madeira, quando há espaço. Essa observação me parece importante para pensar o material guna em relação ao debate amazônico sobre retórica e poder.

---

12 Nesse caso, o sentido de tempo (“quando”) é inferido em função do contexto de interação verbal.

Durante o meu trabalho de campo, foram muitas as vezes em que os Guna me permitiram atingir uma compreensão refinada de sua socialidade a partir de situações de riso e informalidade, relativizando o lugar privilegiado normalmente atribuído pela antropologia aos discursos culturais dominantes, tais como o mito e a enunciação ritual. Finalmente, de um ponto de vista metodológico, estou convencido de que uma atenção para essas situações de informalidade tem a vantagem de capturar o espírito com que os próprios Guna experimentam a vida e tornam operativas as suas instituições. A insistência de meus anfitriões no enunciado irônico *anmar gaboe?* (vamos dormir?) me levou a assumir uma perspectiva que está entre a “fala vazia” proposta por Pierre Clastres e a ênfase de Fernando Santos-Granero no discurso persuasivo. Clastres (1974) notou que ninguém presta atenção às palavras do chefe, repetidas de modo trivial no cotidiano amazônico. De acordo com essa perspectiva, a fala do chefe é menos uma prerrogativa do que uma obrigação. Santos-Granero (1991) argumentou que a trivialidade do discurso de poder não compromete seu impacto social ou abrangência. Entre os Yanesha da Amazônia peruana, a legitimidade do poder político em tempos de paz é consequência do exemplo convincente.

Os dados que obtive entre os Guna permitem recolocar o critério de análise empregado na reflexão americanista sobre das relações de autoridade, enfatizando o estatuto do sono e do sonho como técnicas pessoais relativas aos processos de aquisição. Trabalhando com a coleta, transcrição, tradução e exegese de canções de ninar, as questões que se colocaram para mim dizem menos respeito à insubordinação (ênfase clastreana) ou capacidade de influência (ênfase de Santos-Granero) que aos processos singulares de subjetivação no contexto da transmissão de representações coletivas. Em outras palavras, se tomamos como base o “fato social” durkheimiano – exterior, geral, coercitivo –, podemos dizer, grosso modo, que Clastres estava mais preocupado em discutir a natureza não coercitiva do poder no contexto da chefia ameríndia; Santos-Granero, por sua vez, procurou qualificar sua generalidade ou abrangência que decorre da ética relacional em ambiente doméstico (filiação como modelo de autoridade).

Quero argumentar que, entre os Guna, a propagação de representações ou “fatos sociais” acompanha o esvaziamento de sua origem exterior à pessoa.<sup>13</sup>

---

13 Waud Kracke (1979) analisou a organização social e política kawahib a partir das disposições subjetivas, com destaque para a experiência do sonho como fonte de conhecimento.

Mesmo a morte por velhice, talvez o fato social de caráter mais irrevogável, é elaborada como resultado da vontade daquele que desistiu do convívio com seus parentes: *an burgoebied* (eu vou desejar a morte), me dizia Muu Maria, do alto dos seus 90 anos, para explicar que estava envelhecendo e em breve já não estaria entre nós.

### ***Goega namagged***

Em minha tese de doutorado (Madi Dias, 2015), dediquei-me principalmente ao aspecto generativo da subjetivação de gênero masculino em relação ao parentesco e à coresidência. Cheguei à raiz do problema da propagação e modulação de uma estética de gênero com os cantos de Olonadili: personagem mítica, filha das estrelas, ela ensinou às mulheres a “inventar”<sup>14</sup> versos para acalmar suas crianças e fazê-las dormir.

As canções de ninar são concebidas pelas mulheres como parte de um conjunto de práticas para o bebê: *goega namagged* – *goe*/bebê; *-ga*/ em benefício de; *namagged*/ verbo “cantar” no infinitivo. No cotidiano, essas canções exprimem uma infinidade de temas e situações singulares, uma vez que seu conteúdo é improvisado de acordo com a relação entre a cantora e o bebê para quem se oferece acalanto. A cantora pode estar em posição de *nan* (mãe), *muu* (avó), *anmor* (tia), *ior* (irmã/prima mais velha, Ego feminino) ou *buna* (irmã/prima, Ego masculino). Encontramos nos versos situações tais como o parto difícil, o bebê que é xamã, o menino malvado, a briga entre cunhados, a doença ou morte na família, a falta d’água, a escassez de comida... É comum que o conteúdo assimile dados biográficos ou eventos recentes, como nas canções que eu recolhi para o menino que não tem pai, para o irmão mais velho, para a menina que acabou de chegar da cidade, etc. De maneira geral, os versos improvisados se referem ao passado e ao contexto presente para então sugerir uma sequência no futuro. Ressaltam assim uma dimensão de “caminho pessoal”, como me explicou a velha Permina: “Vamos cantando por onde o bebê andou, mas não sabemos por quais caminhos ele ainda vai percorrer.”

---

14 Inventar: *nonogi binsaed* (pensar dentro da cabeça).

Expressando incerteza, as mulheres cantam o futuro virtuoso de um pescador ou de uma coletora de água. As capacidades produtivas estão no centro das concepções locais sobre gênero<sup>15</sup> e a preguiça é percebida como uma profunda falha de caráter. Aquele que fica com o corpo parado, que não se levanta da rede para trabalhar, não está pensando nos outros (*binsaed suli*). A pessoa preguiçosa (*wiegala*) não é “parente de verdade” (*sunna suli*, também traduzido pelas pessoas bilíngues por “malvado”).

Como acontece também entre os Airo-Pai (Belaunde, 2005, p. 107), as mulheres guna utilizam sentenças de valor causal para se referir ao crescimento que elas produzem em alguém. O desenvolvimento infantil é entendido como um processo social:

*goe bibbiye nana be odummoe*  
*daniggigueye*  
*nana be niedi gueye goe bibbiye*  
*mmmm*

bebezinho, a mamãe está fazendo  
 você crescer  
 a mamãe cuida de você,  
 bebezinho

As canções de ninar apresentam o crescimento de um bebê como tendo sido produzido por alguém que oferece cuidado. No último verso acima, o verbo *nied* aparece com o sentido de “cuidar”. Em discurso corrente, pode ser utilizado no sentido de “orientar” ou “el brote de semilla” (o germinar de uma semente). As crianças vão crescendo e passam a cooperar:

*be nabiri anbendaggedi guemogoe*

você também vai me ajudar

O ideal de cooperação indica a maneira “adequada” (*nabiri*) para o desenvolvimento corporal e subjetivo: aprende-se a pensar nos outros e a demonstrar seu pensamento por meio das habilidades do corpo.

Meus dados me levaram a refletir sobre as canções de ninar em relação ao aconselhamento (*unaed*), isto é, como parte das tecnologias retóricas

15 Conforme observou Cecilia McCallum (1999, 2001) para o caso kaxinawá.

de subjetivação. Essa abordagem se justifica não apenas pelo conteúdo explícito das canções, mas sobretudo pela dinâmica de interação envolvida. As canções de ninar fazem parte de um conjunto de prestações em benefício da criança, praticadas em contexto de vigília. Muitas vezes as mulheres mencionam em seus versos o próprio fato de estarem ali, vigilantes, tocando o maracá e assim fazendo o bebê crescer na rede.

Um fenômeno linguístico comum entre os Guna é a reiteração de palavras, de modo a expressar uma ação em curso. As cantoras podem usar a expressão *gwissi gwissi* para expressar a ideia de que estarão sempre “parando” (*gwissi*) ao lado da rede em que está a criança. No cotidiano, é comum ouvir as mulheres dizendo de longe para suas irmãs ou suas filhas: *goe dagnae!* (vá olhar o bebê!). Essa atitude de “solidariedade difusa e duradoura” (Schneider, 1980, p. 50), percebida como um cuidado *para* o bebê (em benefício dele), envolve a expectativa de reciprocidade, inserindo a criança em um espaço relacional que corresponde à ética do parentesco.<sup>16</sup>

## Pedagogia da autonomia

As pesquisas sobre a arte verbal guna se concentraram até hoje nos cantos de cura ou cantos sagrados proferidos em espaço público por especialistas rituais do gênero masculino (e.g. Howe; Sherzer; Chapin, 1980; Sherzer, 1990).<sup>17</sup> O fato de que as canções femininas não apresentam uma dinâmica ritual de enunciação secreta seguida de interpretação parece ter prejudicado seu reconhecimento como expressão criativa.

---

16 Harry Walker (2009, 2013) demonstrou o rendimento de uma abordagem centrada nas práticas de cuidado e companhia como processos de subjetivação. Entre os Urarina da Amazônia peruana, a ênfase ambivalente em torno da autonomia pessoal e da comunhão está na base do cuidado com as crianças (Walker, 2013, p. 35). Walker (2013, p. 43) ressalta o caráter tangível das canções de ninar na produção da pessoa urarina e descreve o sonho como capacidade social ou estado de consciência que permite calibrar a atenção.

17 Holmer (1951) apresentou o texto original e tradução de algumas canções de ninar. McCosker (1974) realizou um estudo etnomusicológico sobre os acalantos em Gunayala. Lopez e Joly (1981) apresentaram os versos de uma canção, defendendo seu estudo nos termos de uma arte verbal. Contudo, a enunciação feminina em contexto doméstico não foi ainda objeto de análise sistemática como ponto de vista das mulheres parentes de Ego. Minhas pesquisas em curso se interessam justamente em explorar essa possibilidade de análise.

O caráter incompreensível da linguagem ritual nos reenvia ao artigo clássico de Lévi-Strauss sobre o xamanismo guna e à formulação subsequente de Carlo Severi. Conforme demonstrou Severi, a “eficácia simbólica” (Lévi-Strauss, 1949) não estaria nesse caso sujeita à compreensão da mensagem cantada pelo xamã, mas resulta da pragmática de interação implicada. Essa perspectiva me parece útil na medida em que permite enfatizar as condições mobilizadas na comunicação de representações culturais, isto é: seu contexto. Severi (1993) argumentou de modo convincente que o sucesso e a persistência de uma representação não é consequência direta de seu conteúdo contraintuitivo (cf. Boyer, 1994; Sperber, 1985, 1996). A propagação de uma ideia cultural ou “representação saliente” (Severi, 2004) depende de sua inserção em um quadro contraintuitivo de comunicação.

Dedicando-me ao estudo das canções de ninar, não posso deixar de observar que elas são destinadas às crianças, isto é, às pessoas em processo de aquisição da linguagem. Na ilha de Mammidub, um grupo de jovens me contou que, já no final da infância, podiam entender melhor as canções de ninar, muitas vezes continuando as histórias em seus sonhos. A partir desses relatos, pode-se compreender o sono e o sonho como situação privilegiada para o exercício da elaboração pessoal ou “individuação criativa” (Gonçalves, 2010). Adormecer durante o aconselhamento coloca a tensão entre “assimilar” os conselhos a partir de um emissor externo e “elaborar” juízos morais como efeito da autonomia pessoal. O sonho, permitindo a continuidade das histórias-conselhos, surge como um modo de apropriação que conjuga esses dois aspectos, ocasião em que se adquire conhecimento a partir da modulação singular de um estímulo originado no exterior.

Tratando das interações não verbais, Gregory Bateson (1972) sugeriu que a eficácia da moldura (*frame*) está em sua capacidade de se tornar invisível, dando a ver o conteúdo emoldurado.<sup>18</sup> É o que acontece, por exemplo, quando se morde alguém “de brincadeira” e a sua intenção é compreendida sem que haja o anúncio verbal: “isso é uma brincadeira”. Analisando as condições de enunciação do aconselhamento entre os Guna, quero propor que a eficácia da relação de autoridade consiste em desaparecer como um fato social. Em outras

---

18 Ver Lagrou (2007, p. 54-84) para uma reflexão análoga entre os Kaxinawá.

palavras, quero propor que a pedagogia da autonomia entre os Guna esteja fundada na produção e dispersão de uma “autoridade sem autor” (Severi, 2008),<sup>19</sup> que procura relativizar o caráter geral, exterior e coercitivo das regras sociais. Reconhecido no nível da experiência pessoal, um conteúdo moral é percebido como proveniente daquela pessoa que aprendeu a pensar por dentro e, dessa maneira, acedeu à condição de sujeito de juízo.

A pedagogia guna investe na ampliação do repertório individual que Freud (2011) chamou “recursos egóicos”: aqueles que permitem adaptação a situações novas, mas que também possibilitam reações variadas frente a uma mesma situação. A cultura guna, de acordo com essa perspectiva, não corresponderia a um quadro determinado de elementos simbólicos ou pressupostos ontológicos, mas atua como “sistema de referência e informação” (Bateson, 1972).

Partindo da análise de um repertório de canções de ninar, percebi que os procedimentos retórico-pedagógicos entre os Guna não transmitem conteúdos fixos, mas enfatizam a individuação como técnica e contexto de apreensão cultural. Nesse sentido, a pedagogia guna corresponde à dinâmica descrita por Bateson nos termos de “deutero aprendizado” (*deutero learning*): aprender a aprender. Eu diria mesmo que as canções de ninar, primeira situação de aconselhamento, ensinam as crianças a experimentar o sonho em continuidade com a vida. Em outras palavras, as canções de ninar ensinam uma concepção guna do sonho como experiência vivida e fonte de conhecimento,<sup>20</sup> oferecendo um modelo de aquisição e processamento do *socius* que conjuga percepção e imaginação. Essa proposição procura recuperar a contribuição importante de Santos-Granero (1991) sobre poder e autoridade como estruturados por uma lógica relacional que é própria ao ambiente doméstico. O modelo onírico de inculcação (adormecer enquanto se recebe um conselho), estabelecido primeiro pelas canções de ninar, será importante para a pragmática do xamanismo e no contexto dos cantos sagrados entoados pelo chefe na casa cerimonial.

---

19 A partir do questionamento foucaultiano – *o que é um autor?* (Foucault, 1969) –, Carlo Severi (2008, p. 94) tratou das tradições orais em contraste com a noção ocidental de autoridade: “Au sein de notre tradition, liée à l'exercice de l'écriture et à ses critères de canonisation, on ne peut admettre ni un principe d'autorité légitime qui ne soit fondé sur un texte canonisé, ni une autorité sans source identifiable. *Nulla auctoritas sine auctore* – pourrait-on dire.”

20 Conforme observaram Kracke (1989, 1991) para os Kawahib e Gonçalves (2001) para os Pirahã.

Procurei apresentar aqui as bases de uma pedagogia da autonomia que atravessa diversas situações da vida em Gunayala. Interessei-me por esse assunto e escrevi este artigo como forma de refletir sobre e entender melhor uma frase inspirada de Ologwagdi, figura libertária, pintor reconhecido e ativista guna. Nós conversávamos sobre a revolução guna de 1925, sobre liberdade e gratidão, quando ele me disse assim: “Um povo livre é aquele que ensina seus filhos a sonhar.”

## Referências

- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- BELAUNDE, L. E. Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 80, p. 95-111, 1994.
- BELAUNDE, L. E. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2005.
- BOYER, P. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- CHAPIN, M. *Pab igala: historias de la tradición kuna*. Quito: Abya Yala, 1989. Disponível em: <<https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11929/1/PAB%20IGALA%20HISTORIAS%20DE%20LA%20TRADICION%20KUNA.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2017.
- CLASTRES, P. *La société contre l'État*. Paris: Minuit, 1974.
- COELHO DE SOUZA, M.; FAUSTO, C. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 87-131, 2004.
- COHN, C. *A criança indígena: a concepção Xikrin da infância e do aprendizado*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- COSTA, L. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 473-504, 2013.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur?. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, année 63, n. 3, p. 73-104, juil./sept. 1969.

- FREUD, S. *O eu e o id*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GONÇALVES, M. A. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica: etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- GONÇALVES, M. A. Do cromático ao diatônico: as mitológicas e o pensamento ameríndio. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 65, p. 173-181, 2007.
- GONÇALVES, M. A. *Traduzir o outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GOW, P. Helpless: the affective preconditions of Piro social life. In: OVERING, J.; PASSES, A. (Ed.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge, 2000. p. 46-63.
- HOLMER, N. *Cuna chrestomathy*. Göteborg: Etnografiska museet, 1951. (Etnologiska studier, 18).
- HOWE, J.; SHERZER, J.; CHAPIN, M. *Cantos y oraciones del Congreso Cuna*. Panamá: Editorial Universitaria, 1980.
- KRACKE, W. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- KRACKE, W. *O poder do sonho no xamanismo tupi (parintintin)*. Brasília: UnB, 1989. (Série Antropologia, v. 79).
- KRACKE, W. Languages of dreaming: anthropological approaches to the study of dreaming in other cultures. In: GACKENBACH, J.; SHEIKH, A. (Ed.). *Dream images: a call to mental arms*. New York: Baywood, 1991. p. 203-224.
- LAGROU, E. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 29-61, 2002.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LAGROU, E. A pele da anaconda: um princípio andrógeno de geração e ligação de formas na Amazônia. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 37, Águas de Lindoia, 2013. *Anais...* São Paulo: Anpocs, 2013. Disponível em: <<http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/37-encontro-anual-da-anpocs/st/st35/8645-a-pele-da-anaconda-um-principio-androgeno-de-geracao-e-ligacao-de-formas-na-amazonia/file>>. Acesso em: 20 maio 2017.
- LÉVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, v. 135, n. 1, p. 5-27, 1949.

- LÉVI-STRAUSS, C. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991.
- LOPEZ, G.; JOLY, L. Singing a lullaby in Kuna: a female verbal art. *Journal of American Folklore*, v. 94, n. 373, p. 351-358, 1981.
- MADI DIAS, D. *Gênero disperso: estética e modulação da masculinidade Guna (Panamá)*. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MARGIOTTI, M. *Kinship and the saturation of life among the Kuna of Panamá*. 2010. Thesis (PhD Doctor of Philosophy)–University of St. Andrews, Fife, 2010.
- McCALLUM, C. Aquisição de gênero e habilidades produtivas. O caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 157-175, 1999.
- McCALLUM, C. *How real people are made: gender and sociality in Amazonia*. Oxford: Berg, 2001.
- McCOSKER, S. *The lullabies of the San Blas Cuna of Panama*. Göteborg: Etnografiska museet, 1974. (Etnologiska studier, 33).
- MONTENEGRO, M. A. Molas, origen y adaptación. *La Prensa*, 4 nov. 2011. Disponível em: <[https://impresa.prensa.com/vivir/Molas-origen-adaptacion\\_0\\_3243425782.html](https://impresa.prensa.com/vivir/Molas-origen-adaptacion_0_3243425782.html)>. Acesso em: 20 fev. 2017.
- OVERING, J. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.
- SAHLINS, M. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- SAHLINS, M. *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- SANTOS-GRANERO, F. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London: Athlone Press, 1991.
- SCHNEIDER, D. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1980.
- SEVERI, C. Talking about souls. On the pragmatic construction of meaning in Cuna chants. In: BOYER, P. (Ed.). *Cognitive aspects of religious symbolism*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 165-181.
- SEVERI, C. Capturing imagination. A cognitive approach to cultural complexity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 10, n. 4, p. 815-838, 2004.
- SEVERI, C. Autorités sans auteurs: formes de l'autorité dans les traditions orales. In: COMPAGNON, A. (Ed.). *De l'autorité: colloque annuel du Collège de France*. Paris: Odile Jacob, 2008. p. 93-123.

SHERZER, J. *Verbal art in San Blas: Kuna culture through its discourse*. New York: Cambridge University Press, 1990.

SPERBER, D. Anthropology and psychology: toward an epidemiology of representations. *Man*, London, v. 20, n. 1, p. 73-89, 1985.

SPERBER, D. *Explaining culture: a naturalistic approach*. Oxford: Blackwell, 1996.

SPERBER, D.; WILSON, D. *Relevance: communication and cognition*. Cambridge: Blackwell, 1986.

WAGUA, A. *En defensa de la vida y su armonía*. Panamá: CGCK, 2011.

WALKER, H. Baby hammocks and stone bowls: Urarina technologies of companionship and subjection. In: SANTOS-GRANERO, F. (Ed.). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 98-113.

WALKER, H. *Under a watchful eye: self, power, and intimacy in Amazonia*. Berkeley: University of California Press, 2013.

Recebido: 21/03/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 3/21/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

# O xamanismo kaingang como potência decolonizadora

## Kaingang shamanism as a decolonial potentiality

Clémentine Ismérie Maréchal\*

\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil  
Doutoranda em Antropologia Social  
[clementine.marechal08@gmail.com](mailto:clementine.marechal08@gmail.com)

Herbert Walter Hermann\*\*

\*\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil  
Doutorando em Antropologia Social  
[herbertwh@gmail.com](mailto:herbertwh@gmail.com)

## Resumo

Este trabalho propõe, através de exemplos etnográficos, entender o xamanismo kaingang como expressão cosmopolítica nos processos históricos coloniais. As etnografias produzidas junto aos Kaingang apresentam evidências similares sobre o profundo caráter “político” da *práxis* xamânica kaingang. Analisando criticamente o conceito de xamanismo ressaltamos os termos e os acontecimentos entre os Kaingang para falar sobre seus saberes e conhecimentos, abordamos aqui os *vẽnh péti* (sonhos) entre os *kujà* (“xamã”) como um possível impulso decolonial. Além dos casos etnográficos e das pesquisas publicadas percorremos relatos míticos de uma *kujà* sobre o nascimento do xamanismo kaingang e as ações da comunidade kaingang para salvar a humanidade da escuridão, restituindo de maneira precisa e situada tanto o protagonismo feminino quanto o desejo dos Kaingang na existência de um futuro compartilhado em *ga*.

**Palavras-chave:** xamanismo; Kaingang; colonialidade; cosmopolítica.

## Abstract

The different ethnographic studies focusing on the Kaingang people pointed out similar evidence concerning the deep political nature of their shamanic praxis. By presenting ethnographical cases, this article emphasizes the implication of Kaingang shamanism as a cosmopolitical expression involved the historical colonial process. A critical analysis of the *shamanism* concepts is conducted here with a proper terminology and illustrates the point of view of the Kaingang people on this topic. In particular, the concept of *vẽnh péti* (dreams) experienced by the *kujà* (“shaman”) is presented as a possible decolonization impulse. More than a review of ethnographical studies, this paper proposes the mythical narration of a *kujà* about the birth of Kaingang shamanism and the measures taken by this community to save humanity from darkness, giving back to them political feminine protagonist and the wishes of a decolonial future in *ga* (the Earth).

**Keywords:** shamanism; Kaingang; coloniality; cosmopolitics.

## Introdução

Os Kaingang, “gente do mato”,<sup>1</sup> são um povo indígena jê meridional que pertence ao tronco linguístico macro-jê, em termos quantitativos compõe na atualidade uma das populações indígenas mais numerosas no Brasil, com aproximadamente 40 mil pessoas. Ocupam um território que abrange os estados do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina, do Paraná e do sul de São Paulo, em porções urbanas e “acampamentos” onde estão aguardando a tramitação da demarcação e homologação das suas terras pelo Estado brasileiro. Muitas famílias kaingang moram porém, em Terras Indígenas (TI), espaços territoriais “oficiais”, que emergiram, às vezes, como resultados de iniciativas missionárias a partir de meados do século XIX, para concentração e redução dos indígenas, com o objetivo de “disponibilizar” terras para imigrantes italianos e alemães (Fernandes, 2003). Em consequência de diversos processos coloniais, a partir da segunda metade do século XX, várias famílias saíram das TI e constituíram “novas” comunidades, *ymã*, no seu território ancestral, algumas delas em porções urbanas. Muitas dessas famílias, hoje, ainda seguem lutando pelo acesso à sua terra e autonomia, em sua maioria sofrendo a pressão do agronegócio e da especulação imobiliária, tanto rural quanto urbana, com certa anuência, e diversas vezes com promoção, das instituições brasileiras.

Um dos traços mais marcante da socialidade<sup>2</sup> kaingang encontra-se na complementariedade ancorada no seu sistema cosmológico dualista (Silva, 2002), dividindo-se entre as metades Kamé (a metade vinculada a *rã*, o sol) e Kanheru-Kré (a metade vinculada a *kysã*, a lua). As duas metades, na medida em que se opõem, também se complementam.<sup>3</sup> A literatura especializada apresenta diversos

---

1 Segundo Zaqueu Key Claudino (2013), o termo kaingang significa, no sentido literal da palavra, pessoa indígena que faz parte de qualquer um dos povos indígenas ou gente do mato, comedor de pinhão.

2 Ver Viveiros de Castro (2002, p. 295-316).

3 Diversos antropólogos ressaltaram uma assimetria entre as duas metades, a metade Kamé seria “superior” hierarquicamente à metade Kanheru-Kré (Borba, 1908; Crépeau, 2006; Rosa, 2005). Estudos baseados sobre o mito de origem kaingang e o mito sobre o nascimento da lua (disponibilizado por Dorvalino Reféj em: [multileituraskaingang.blogspot.com.br/2011/07/lenda-kaingang-o-sol-e-lua-ra-e-kysa.html](http://multileituraskaingang.blogspot.com.br/2011/07/lenda-kaingang-o-sol-e-lua-ra-e-kysa.html)) no qual *Rã* e *Kysã*, dois irmãos sóis brigaram culpando-se por uma seca que acontecia na terra. Na briga, *Kysã* acabou ferido e enfraqueceu e *Rã* se tornou o único a poder iluminar o dia. Porém, ao perguntar sobre essa assimetria aos nossos interlocutores, (pertencentes à metade Kanheru-Kré), eles afirmaram que não existia nenhuma assimetria entre as duas metades, nos apresentaram outro mito de origem do sol e da lua, no qual as partes não seriam irmãos, mas sim um casal. Ver Maréchal (2018).

exemplos dessa operatividade cosmológica, em termos sociais, o casamento é um deles, pois é vedada a união entre pessoas da mesma metade. Da mesma maneira, as relações de afinidade ideais ocorrem entre pessoas de metades distintas, o ego nomeia esse outro complementar sociocosmológico como *jamré*. Por ser considerada uma base fundamental do modo de ser kaingang, *kanghág jykré*, o dualismo e a complementariedade entre metades exogâmicas também se revela fundamental na sua prática política-xamânica, que detalharemos mais à frente.

Se, para alguns antropólogos, o conceito de “xamanismo” é recorrente para fazer referência a um sistema cosmo-ontológico, no qual se desenvolve uma série de práticas e saberes agenciados por uma pessoa especial, cujo dom lhe outorgue certo poder para se relacionar com seres de outros mundos e tempos (Silva, 2002, 2014), para determinados Kaingang, e não obstante diversos indígenas da América Latina, o uso genérico do conceito pode resultar bastante incômodo. Um dos questionamentos, cada vez mais comuns, que fazem esses indígenas, se relaciona ao uso genérico e descontextualizado do termo “xamanismo”. De fato, o termo “xamã” vem da língua tunguska, oriunda do nordeste siberiano. Se encontra etimologicamente ligado à ideia de movimento, agitação e mediação entre o mundo humano e o mundo dos espíritos, o mundo “aqui” e o mundo “outro” (Chaumeil, 2000; Langdon, 1996; Perrin, 1988; Rosa, 2005). Questiona-se, então, a partir de lugares de fala distante do nordeste da Sibéria, o uso de um conceito criado por pessoas afastadas de uma realidade e de um contexto cultural local, para falar sobre práticas e saberes específicos que se encontram relacionados histórica, cultural e socialmente a contextos locais e situados.

O problema não parece residir tanto no conteúdo dos significados do conceito, mas sim no uso de um termo de maneira quase universal, que devido a esse uso exclui os próprios conceitos específicos como se eles não tivessem valor científico (Lima, 2011). Os Kaingang não são os únicos a fazer tal observação, os Mapuche também fazem essa observação. Preferem com isso tornar visíveis seus próprios conceitos e as práticas situadas a partir deles. Para fins de aprofundamento do “xamanismo” kaingang resgataremos as noções de *kujà*,<sup>4</sup>

---

4 Como será explicitado no decorrer do texto, o conceito de *kujà* se refere às lideranças espirituais kaingang. O termo é comumente traduzido pelos Kaingang como “pajé”. Ele faz referência a uma matriz de saberes e conhecimentos ancestrais praticados por essas lideranças, vinculada principalmente à relação com a floresta, os sonhos e o mundo subterrâneo dos mortos.

como designativo de “liderança espiritual”, de “xamã”, e de *vênh pėti*<sup>5</sup> e *jãgti*,<sup>6</sup> para o plano “onírico”.

Jorge Kagnãg Garcia, assim como Iracema Ga Rã Nascimento, *kujà* kaingang, respectivamente pertencendo à metade cosmológica Kamé e Kanheru-Kré, afirmam que antigamente as lideranças espirituais eram as mais respeitadas das aldeias (Maréchal, 2015; Rosa, 2005). Sendo guiados pelos seus *jãgré* (animais guias e/ou espíritos auxiliares), os *kujà* são grandes conhecedores da floresta e dos remédios que ela oferece. Em diálogos com Iracema, ela nos relata que os *kujà* são “escolhidos antes de nascer” e ingressam num longo e profundo processo de aprendizagem que os constitui.<sup>7</sup> As crianças que não nasceram ainda recebem um dom, mas esse dom não garante porém que a pessoa será um(a) *kujà*, pois, o processo é árduo e envolve também dúvidas e receios por parte da pessoa. Os *kujà*, para se referir aos seus conhecimentos e saberes, usam as noções *kujà kajrên* e *kujà jykré*, que poderiam ser traduzidas de maneira rudimentar como “conhecimento dos *kujà*”, no primeiro caso, e “modo de pensar e sentir dos *kujà*”, no segundo. Os *kujà kajrên* remetem aos conhecimentos em si aprendidos e operacionalizados ao longo da vida do *kujà*, tais como: os sonhos, os remédios de ervas, as massagens, entre outros. Os *kujà jykré* se relacionam ao modo de pensar, de ser e de sentir que uma pessoa deve expressar para se tornar e se manter como *kujà*.

Levando em conta certa crítica ao uso do conceito “xamanismo”, que não necessariamente toma em consideração situações coloniais (Balandier, 1951) e assim descontextualiza aspectos políticos e sociais de cada povo, evitamos cair numa generalização perigosa de saberes e práticas, que também são resultados

---

5 Essa categoria de sonho, segundo a *kujà* Iracema, remete a uma comunicação entre os/as *kujà*, com a finalidade de, juntos, encontrar soluções para, por exemplo, curar uma pessoa. Ver Maréchal (2015, 2018).

6 Os *jãgti* são os sonhos nos quais os *kujà* atravessam o plano terrestre para entrar no plano subterrâneo *nügme* onde podem, por exemplo, ir a resgatar um *kuprīg* (alma) que foi anteriormente capturado pela alma de um defunto que ficou com saudades. Ver Veiga (2000), Rosa (2005) e Maréchal (2015).

7 Momentos antes de uma viagem realizada pela *kujà* em companhia dos autores, em outubro de 2016, com o intuito de ela reencontrar seu umbigo, na TI Nonoai (ver Nascimento et al., 2017), foi relatado pela *kujà* aos autores memórias narradas a ela por sua mãe. Segundo a *kujà*, enquanto sua mãe ainda estava grávida dela, viu algumas cobras passarem por perto, o que ocasionou um susto naquele momento. Esse susto secou seus seios e, com receio de não dispor de leite materno, ela foi então consultar um dos *kujà* da aldeia. Ele lhe comentou que a aparição das cobras indicava que ela estaria grávida de uma criança com potencial para se tornar *kujà*. Além da informação, o *kujà* preparou um remédio de erva para que ela produzisse o leite para amamentar a criança que iria nascer.

de processos históricos específicos. Contudo, deve-se ressaltar a eficácia do conceito enquanto ferramenta conceitual, pois permite abarcar um sistema relacional amplo que não se limita às práticas específicas dos *kujã*. Langdon (1996) retoma a história do conceito de xamanismo como vinculado à história da antropologia para avançar tal entendimento, sem necessariamente descartar toda uma produção vasta na disciplina. Assim, explicando o desenvolvimento do conceito de maneira a romper com uma assimilação de saberes e práticas de um universo religioso ou mágico, caracteriza que há uma necessária exposição do caráter sistêmico e amplo das práticas “xamânicas”.

Chamar o xamanismo de um sistema cosmológico, e não de religião, evita algumas das antigas confusões [...] Falar de xamanismo em várias sociedades, implica em falar de política, de medicina, de organização social e de estética. (Langdon, 1996, p. 26-27).

Detalhando o que se entende pela nova perspectiva do conceito de xamanismo, encontram-se aspectos comuns na América do Sul.<sup>8</sup> Entende-se aqui o xamanismo como uma *práxis* (Groisman, 1996), apoiada em uma cosmologia própria, porém dinâmica, e fundamentada por saberes ancestrais que também vão se reelaborando. O xamanismo deve ser considerado como produto de profundas dinâmicas históricas de fricção interétnica e resultado de processos de territorialização (Oliveira, 1998), que influenciaram, e seguem influenciando, transformando e ressignificando hoje essa *práxis* xamânica kaingang.<sup>9</sup> Assim, entende-se aqui o xamanismo kaingang mais como uma capacidade relacional que se desenvolve a partir de múltiplas formas de conhecimentos, que os Kaingang vão descobrindo e experimentando, do que necessariamente um sistema fechado.

- 
- 8 Entende-se o universo como composto de diversos níveis, onde a realidade visível sempre supõe outra invisível. A existência de um princípio geral de energia que unifica o universo. Um conceito êmico relacionado à existência de um “poder xamânico” a partir do qual o xamã consegue exercer forças nos domínios humanos e “extra-humanos”. Um princípio de transformação. A eterna possibilidade de as entidades do universo se transformarem em outras. O xamã como mediador, que age principalmente em benefício do seu povo. As experiências “extáticas” que podem dar-se a partir de substâncias como tabaco, plantas psicoativas como também a partir de sonhos, danças e cantos (Langdon, 1996, p. 27-28).
- 9 Rosa (2005) estudou o xamanismo kaingang a partir da análise do que chamou de sistema *kujã* e o sistema caboclo, o segundo apontando à apropriação kaingang acerca da visão de mundo judaico-cristã.

A capacidade de transpassar mundos implica também a existência de um universo sem divisões categóricas entre mundos, sendo todos eles permeáveis e em constante relação. Os mundos invisíveis tanto quanto o mundo dos *fóg* (brancos) compõem o território kaingang.

Os estudos sobre os sistemas xamânicos kaingang são numerosos e merecem certamente nossa atenção (Crépeau, 1994, 2000; Rosa, 2005, 2011, 2014; Silva, 2002, 2014; Veiga, 2000), porém busca-se neste trabalho entender a prática xamânica kaingang e especificamente os sonhos *vênh péti* na sua dimensão política e no seu potencial decolonizador de maneira situada, seja a partir dos mitos, seja a partir de acontecimentos que visaram resistência ao projeto colonial, ou mesmo ambos. Pretendemos ressaltar a necessidade de usar os conceitos êmicos kaingang, para apoiar essa proposta decolonial, ressaltando assim a prática xamânica kaingang na sua especificidade, historicidade e cientificidade. Buscamos entender o xamanismo kaingang em relação aos universos políticos, econômicos e sociais que o atravessam e pelos quais ele é atravessado. Dessa maneira, o xamanismo kaingang deve ser entendido antes de tudo como implicado em processos históricos atravessados pelo que Aníbal Quijano (2000) tem chamado de colonialidade do poder.<sup>10</sup> Esses processos coloniais, históricos e contemporâneos, em todos seus efeitos e continuidades, na mesma medida em que atuam como forças capazes de destruir o tecido social kaingang provocam reelaborações e transformações nas cosmologias e organização sociopolítica dos próprios Kaingang. Resistindo a tais processos fortalecem seu povo, justamente a partir da reelaboração e criação de “novas” narrativas e mitologias que podem chegar a trazer o tom da resistência à colonialidade, fortalecendo assim sua luta por existir, através de uma “nova” memória guerreira, produto dos efeitos de tais processos coloniais.

---

10 Essa categoria refere-se à matriz estrutural de poder específica da modernidade, originada a partir da colonização da América no século XVI, e consequentemente à hegemonia global europeia. A colonialidade se compõe historicamente a partir da associação entre um novo sistema de dominação baseado em uma trama de relações sociais intersubjetivas que classifica hierarquicamente a população mundial, e um sistema de exploração que consiste na articulação de todas as formas de expropriação do trabalho em uma única estrutura de produção mercantil hegemonizada pelo capitalismo. Nesse sentido, a colonialidade é um dos elementos constitutivos do padrão de poder capitalista. A associação estrutural entre esses dois sistemas articula as classificações sociais baseadas nas ideias de raça, gênero e classe como novas identidades geoculturais globais com o novo sistema mundial de controle do trabalho (Quintero, 2010).

Assim, no decorrer deste artigo abordaremos alguns exemplos etnográficos que provocam o leitor a pensar o xamanismo kaingang como uma ferramenta (cosmo)política, que pode se transformar em outro motor da luta pela terra e pela vida. Além disso, os exemplos aqui levantados ressaltam o uso da *práxis* xamânica kaingang além de sua expressão simbólica e/ou sua descrição cosmológica, mas notadamente no papel dos sonhos, *vênh péti*, como uma possibilidade decolonial implicada no presente e no passado, e voltada para um futuro.

## “A onça que pega o sol”: um alerta sobre o fim do mundo

Um exemplo da dinâmica da cosmologia kaingang encontra-se no testemunho da *kujà* Iracema Ga Rã Nascimento que relata a origem dos eclipses para os Kaingang. Os eclipses são explicados pela intervenção do *mĩg* (onça), que, triste pelo avanço da civilização e da destruição de *nãñ* (a mata) e de *ga* (a terra) pelos *fóg*, encontra na fusão da humanidade a partir da escuridão a única saída possível; nas palavras da *kujà*:

Um dia estava em Nonoai, nos jogos, era umas dez da manhã, e estávamos brincando fora quando vimos garras se aproximando do sol. Eram as garras do *mĩg*, da nossa onça. O *mĩg* se aproximou bem perto do sol, nós todos vimos ele se aproximar, e ele o capturou. Ele capturou o sol e ficamos todos na escuridão. Daí nós, as mulheres, acendemos um fogo no chão, e os troncos velhos, os nossos antigos, pediram aos Kaingang da marca comprida, aos Kamé, para pegar seus arcos e flechas, pediram para eles acenderem a ponta da flecha no fogo e atirar do lado do sol que tinha desaparecido. Ao mesmo tempo, chamaram todas as mulheres e as crianças para dançar com os chocalhos, para que o *mĩg* devolvesse o sol, senão nós iríamos ficar na escuridão para sempre. Foi somente quatro horas mais tarde que ele reapareceu. Nós conhecemos essa lenda em kaingang dos nossos avós, eles contavam assim: “*mĩg tá rôn mōny kã koreg ty nín kã eng ãh endo tá ty tu pé nu ty*”.<sup>11</sup>

---

11 Iracema nos informa que a tradução mais apropriada seria: “Essa lenda é conhecimento dos Kaingang que os *fóg* chamam de eclipse, seria um desastre para o ser humano, por isso que os Kaingang fazem de tudo para não acontecer.”

Quando perguntamos a Iracema por que a onça capturou o sol, ela nos afirmou:

Por causa da injustiça. Quer dizer, porque o sol é quem ilumina os dias, é ele quem mostra as riquezas da terra, como os minerais. Ele [o *mĩg*] está vendo que os *fóg* estão tirando tudo da terra e destruindo tudo, e ele quer impedir isso. Mas, se ele não devolvesse o sol, então iríamos todos ser extintos, por isso que os guerreiros Kamé tiveram que atirar a flecha de fogo do lado do sol, para o *mĩg* soltá-lo. Eu sei que os *fóg* chamam isso de “eclipse”, mas para nós, cada vez que acontece, é porque o tigre pula e pega o sol. Ele faz isso porque está triste, por causa de todas as injustiças, por causa que nossa terra, *ga*, está sendo destruída.



**Figura 1.** O *mĩg* pegando o sol (desenho de Kapri, filha de João e Iracema, fevereiro de 2017).

A história da onça que pega o sol aqui relatada expressa a exploração sobre *ga* (a terra), pelos *fóg*, segundo os Kaingang. O mito tem sentido situado, ele é produzido a partir da relação de dominação que se estabelece entre os destruidores da terra e o povo kaingang. Os mitos para os povos indígenas poderiam, erroneamente, ser lidos como formas desinteressadas de pensamento. Assim como os produtos da reflexão do filósofo e do cientista no Ocidente, os mitos para os povos indígenas são em verdade “um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem” (Lévi-Strauss, 2007, p. 28). Mas não esqueçamos que um dos problemas levantados por Lévi-Strauss estaria em compreender onde afinal acabaria o mito e começaria a história,

pois sua preocupação decorre em situar a parte concernente à estrutura: básica e sempre a mesma (sistema fechado), daquela elencada como conteúdo: densa e podendo variar (sistema aberto). De fato, a reflexão sobre o problema levantado não é simples, ou passível de solução imediata. Para o que se pretende, a reflexão lévi-straussiana possibilita desestabilizarmos o que seja mito/história, considerando essas categorias como um registro possível de correspondência entre diferentes relatos. Nossa objeção é utilizar essas categorias de maneira mecânica, somente, como força de pensamento, ou seja, algo que exprimiria um duplo centro de gravidade da vida interior, na fórmula do *homo duplex* durkheimiano. No nosso entendimento os mitos possuem correspondência com a história, mas para além da representação da vida. Afinal, como Clastres (2014, p. 202) já teria apontado:

[...] os mitos constituem o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma, eles envolvem uma dimensão sociopolítica que a análise estrutural evita, naturalmente, levar em conta, sob pena de entrar em pane.

O *mĩg* aparece como o ser que ressalta essa relação de exploração de *ga*, estando disposto a provocar o fim da humanidade para salvar *ga*. O povo kaingang aparece no mito como mediador entre o *mĩg* e os *fóg*, salvando a humanidade da escuridão provocada pelo *mĩg*. Porém, o mito gera aqui uma profunda crítica ao extrativismo e à exploração da terra em prol de uma fábula capitalista, onde os seres da terra são negados e/ou exterminados pelos *fóg*,<sup>12</sup> ou seja, vivifica e situa contextualmente uma historicidade relacional e colonial, a partir da cosmologia kaingang. Como ressalta Quintero (2015b, p. 256), os mitos estão enraizados em imaginários sociais e na memória histórica das pessoas que os (re)produzem. A origem do eclipse kaingang, o sol sendo capturado pela onça, é uma expressão profunda de relações de poder e dominação, mas também reflete as possibilidades de transformação do mundo, possibilidades agenciadas tanto pelos seres extra-humanos (a onça) quanto pelos Kaingang, que, nesse caso, são os que decidem fazer emergir o sol outra vez.

Ao mesmo tempo em que os mitos ressaltam relações de dominação e subordinação inscritas na história, nas feridas coloniais (Anzaldúa, 1987)

---

12 Para um caso similar com os Yanomami, ver Albert (1995).

e na colonialidade, também apresentam possibilidades de transformação do mundo a partir da subversão e da resistência, inscritas, também, na memória.

## A primeira *kujà*

Foi do pai do mato, Kakawej, que nasceu a primeira *kujà* kaingang. Kakawej é uma árvore de tronco largo e grosso, seus ramos são da cor da terra e suas folhas são verdes profundo. Ele tem flores alaranjadas e amarelas que crescem do lado onde o sol nasce, e flores azuis, elas são mais escuras e crescem do lado onde o sol foge, do lado de onde a lua nasce. Kakawej é uma árvore que cresce somente no meio do mato fechado, sempre rodeado por *fág*, a araucária, *mũ*, a jabuticaba, e *pẽnva*, a guabiroba. Numa noite estrelada, os bichinhos todos começaram a gritar e nossos antepassados acordaram e chegaram até Kakawej, onde contemplaram, sem palavras, o nascimento da primeira *kujà*. De Kakawej, nasceu uma mulher com a pele da cor da terra e com o cabelo preto do tamanho do seu corpo. Como era de noite, todos os animais estavam na volta da árvore, as flores laranja e azuis brilhavam, os pássaros se deslizavam debaixo dos seus ramos respeitados por todos os animais. “Ka ta fi fy nhã”, “a árvore está chorando por ela”, dizem nossos antepassados, porque das folhas de Kakawej cai a chuva que benze todos os seres.

A mulher saiu de Kakawej, ficou parada um tempo do lado do sol e conversou com o tigre, *mĩg*, com o leão baio, *jakũnh*, com os pássaros, *jẽsĩ*, logo circulou do lado onde o sol foge e conversou com os outros animais, com a pantera, o pica-pau e as abelhas. Depois ela passou atrás de Kakawej e na sua frente. Ela fez um círculo, o mesmo círculo que hoje nós fazemos nas nossas danças. Nenhum dos nossos antepassados precisou falar com ela, era seu corpo quem falava. Os nossos antepassados ficaram olhando para ela em silêncio até ela sumir no meio do mato.

Umás duas semanas depois, uma mulher kaingang, uma das minhas antepassadas, sonhou e acordou desesperadamente do lado do seu marido. No sonho, a mulher que saiu de Kakawej estava chamando ela em cima do rio: “Vem!” A *kujà* estava com os remédios de ervas *vẽnh-kagta* na mão na beira do rio convidando a mulher a chegar perto dela. O marido foi junto com sua esposa até o rio e encontraram a *kujà* de cabelo preto e comprido, sem um pelo no corpo. A *kujà* mostrou o remédio *vẽnh-kagta* para o casal, e sem dizer uma palavra, esmagou na sua mão a folha, jogou sua mão na água e somente com seus gestos ela ensinou a mulher

a tomar banho de ervas. Mostrou para a mulher três folhas que somente ela poderia usar, apontou com o dedo para três bichos: o leão, o tigre e a águia, eles três iam ser seus *jāgré*. Após isso, ela bateu três vezes as palmas e olhou para o marido da mulher indicando para ele que era hora dele ir embora. A mulher estava se tornando uma *kujà* e nunca mais poderia ter marido.<sup>13</sup>

Até há pouco tempo, Kakawej existia em Nonoai, foi nessa árvore que meu avô me levava. Kakawej tem, dentro dele, um buraco, esse é o buraco de onde saiu nossa primeira *kujà*. Nesse buraco é onde nós tratávamos os nossos parentes atingidos por doenças terríveis. (Relato de Iracema Ga Rã Nascimento, contando a história que seus avós contaram para ela. Fevereiro de 2017).



**Figura 2.** A primeira *kujà*. (desenho de Carolaine Carvalho, sobrinha de Iracema, fevereiro de 2017).

O desenho da “primeira *kujà*”<sup>14</sup> e o relato de Iracema fazem referência ao nascimento do “xamanismo” kaingang. Os primeiros ensinamentos são

13 Rosa (2011), a partir da sua etnografia com os/as *kujà* kaingang, indica que alguns *jāgré* podem ser muitos ciumentos em relação a seus *kujà* e não deixar eles se casarem nem ter filhos. Chamados de “guias de ferro”, esses *jāgré* ressaltam a expressão de um casamento mítico entre o/a *kujà* e seu/sua parceiro/a xamânico/a.

14 Iracema indicou cada detalhe para sua sobrinha colocar no papel esse relato mítico, ela prestou uma atenção particular à pertença de cada ser que habita o mundo à sua metade cosmológica. Vejam-se a cor das frutas e as características dos animais. Porém, enquanto à primeira *kujà*, ela não assumiu nenhuma pertença a uma metade cosmológica em particular. Em outros relatos e outras etnografias (Maréchal, 2015; Rosa, 2005), autores afirmam que os *kujà*, →

protagonizados por duas mulheres, a primeira *kujà* que se torna presente na vida cotidiana kaingang manifestando-se no sonho de outra mulher, que aceitará receber os conhecimentos e assim se tornará *kujà* de uma comunidade. Ressaltam-se dois elementos que são do interesse deste artigo no relato de Iracema. O primeiro é a importância dos sonhos na construção e na prática do xamanismo kaingang e o segundo é o protagonismo feminino no nascimento do xamanismo kaingang. Os sonhos, *vênh péti*, são elementos fundamentais para a prática xamânica kaingang, eles são meios de comunicação entre o mundo visível (o mundo aqui) e mundos invisíveis onde os *kujà* se encontram para resolver problemas relacionados ao mundo aqui. No relato mítico de Iracema, o surgimento e a expansão do xamanismo kaingang é possibilitado por um sonho que conecta duas mulheres. Assim, os sonhos e as mulheres aparecem como os dois elementos fundadores do xamanismo kaingang.

Existem várias palavras para definir os sonhos, pois são sonhos com caráter diferentes. Cada sonho precisa ser contextualizado. A contextualização no mundo kaingang permite entender complexidades cosmológicas que relacionam os sonhos com mundos diversos. Iracema, *kujà* kaingang, mentora intelectual do desenho da primeira *kujà*, relata que os sonhos que se tem para matar saudades dos falecidos são chamados de *nũgme jãgti*. Esses sonhos implicam uma transportação da pessoa que sonha ao mundo maravilhoso e perigoso do *nũgme*. Iracema define o *nũgme* como uma aldeia onde todos os parentes que morreram vão descansar. No momento da morte, o *vênh kuprĩg* (espírito) se desprende do corpo e voa até a aldeia dos mortos, no mundo subterrâneo.<sup>15</sup> Porém, algumas pessoas são condenadas a vagar eternamente pelo mundo dos vivos como, por exemplo, aquelas pessoas que cometeram suicídio. Os *kujà* têm o poder de conversar com aquelas pessoas que estão no *nũgme*, pois é através

---

→ ao se tornarem *kujà*, através de um rito de passagem no qual agrega-se ao seu nome outro nome composto por elementos pertencendo às duas metades cosmológicas, passam a assumir também a outra metade cosmológica. Assim, os *kujà* possuem dois nomes: um nome associado à linhagem paterna e então cosmológica e um nome de *kujà*, que ressalta a incorporação dentro de uma mesma pessoa das duas potencialidades cosmológicas: Kamé e Kanheru-Kré. A origem da metade cosmológica da primeira *kujà* fica então um ponto a esclarecer por pesquisadores interessados, pois poderia nos ajudar a entender a importância das metades respectivas na origem do xamanismo kaingang.

15 Segundo os Kaingang, o universo está dividido entre três planos: *kaika*, o céu, o lugar habitado por Tupã; *ga*, a terra, onde todos nós habitamos; e o *nũgme*, o mundo subterrâneo, onde habitam os defuntos (Crépeau, 2006; Rosa, 2005).

desse sonhos que os *kujà* podem se comunicar com os antepassados como também salvar pessoas cujo *vênh kuprīg* foi capturado pelos espíritos dos mortos, com saudades dos vivos.<sup>16</sup>

Uma outra modalidade de sonho é chamada por Iracema de *vênh pēti*.<sup>17</sup> Nesses sonhos, os *kujà* conseguem se comunicar entre si e com seus imprescindíveis parceiros, os *jāgré* que costumam guiar-lhes nessas viagens que eles percorrem nos mundos invisíveis. O mundo “visível” é chamado de *inh ga kri*, que, literalmente, significa “acima da minha<sup>18</sup> terra”, e o mundo dos sonhos, “invisível”, é chamado por Iracema de *inh ga kri vênh pēti*, que, literalmente, significaria “os sonhos acima da minha terra”. O plano terrestre *ga* não muda de nome enquanto, sim, mudamos de mundos. Dentro de *ga*, existem vários mundos visíveis e invisíveis e somente os *kujà* têm a capacidade através, por exemplo, dos sonhos, para transpassá-los. Os *kujà* também têm o poder de atravessar os diferentes planos do universo kaingang. Os sonhos são assim uma maneira de transpassar diversos mundos que pertencem a um mesmo plano ou de atravessar os diversos planos, mas se inscrevem, porém, dentro do mesmo território/universo kaingang.

## Sonhos e cosmopolítica kaingang

Os estudos etnológicos sobre os Kaingang destacam a proeminência dos sonhos em sua composição para “ver o futuro”. Comunicando-se com outros *kujà*, com seus *jāgré* ou com seus antepassados, os *kujà*, através dos seus sonhos, buscam conter e/ou transformar perigos possíveis encontrados nas suas visões

16 Para uma etnografia mais detalhada sobre o mundo dos mortos ver Rosa (2005, p. 372-376).

17 Iracema relata que a palavra difere segundo o dialeto. Em Nonoai, os Kaingang os chamam de *vênh pēti*, enquanto no Paraná, de *jākti*. Quando pedimos a Kókaj (Selvino Amaral, professor bilíngue kaingang) ajuda para a ortografia desse termo, ele nos informou que o termo *jākti* remeteria à ação de “sonhar com”, enquanto o conceito *vênh pēti* significaria “sonho”. Uns meses depois, Iracema mencionou também a palavra *jākti*, mas em um contexto diferente, se referindo a sonhos que transpassam o plano terrestre até o mundo subterrâneo, *nūgme*.

18 O termo *inh* é traduzido como “eu, minha, meu”, porém Carvalho (2011, p. 173) o traduz como “pessoa”, que seria composta por quatro elementos: as metades, o *jiji* (nome), *hã* (corpo) e o *kumbá* (espírito do corpo). Nesse sentido, ressalta que *inh* não poderia ser simplesmente assimilado ao “eu” em português, pois leva consigo uma dimensão cosmológica que é necessário compreender.

oníricas. Essa prática xamânica específica dos conhecimentos dos *kujà* (*kujà kajrẽn*) expressa uma relacionalidade entre visível-onírico, passado-presente-futuro, mortos-vivos, humanos-extra-humanos, categorias que, desde o olhar moderno-colonial, estariam notadamente separadas (Fernandes, 2003; Hermann, 2016; Maréchal, 2015; Rosa 2005). Esse papel destacado do *inh ga kri vẽnh péti* (domínio onírico, mundo dos sonhos) e das práticas dos *kujà* para o plano visível (*inh ga kri*) seriam fatores articuladores de eventos na vida kaingang.

Seguindo tais compreensões seria possível introduzir, preliminarmente, que os sonhos tanto não estariam apartados do plano visível quanto colaborariam em sentido ampliado como expressão cosmopolítica<sup>19</sup> kaingang em sua contraposição à “política”, no sentido moderno-colonial, como uma relação histórica de dominação onde os povos acabariam sendo subjugados aos interesses dos governantes: após passar por mais de um século submetidos às hierarquias militares, os Kaingang foram incorporando modalidades de organização social, refletindo a perversão e profundidade da colonialidade do poder.<sup>20</sup> Atualmente, são “recebidos” dentro dos espaços dos representantes do Estado de maneira similar, pois ainda se impõe aos indígenas no Brasil a necessidade de criar seus próprios representantes, ou seja, pessoas especializadas para dialogar com as autoridades do Estado. Os representantes indígenas tiveram que aprender a manejar a linguagem dos *fóg* para sobreviver. Porém, ao mesmo tempo em que a linguagem política dos *fóg* foi (e está sendo) aprendida, incorporada pelos Kaingang, suas formas próprias de “fazer política” vêm se combinando com as aprendidas e assim construindo uma cosmopolítica que, por se compor dinamicamente com diversas forças, pode chegar a se tornar mais potente. Não faltam dados etnográficos que demonstram a relação direta entre os sonhos, sejam eles os *vẽnh péti* e/ou *jãgti*, e seus efeitos sobre as reivindicações políticas e territoriais kaingang.

Aquino (2008) narra vários episódios de sonhos que uma de suas interlocutoras, a *kujà* Nimpre, tivera nos anos 2000 enquanto residia na região litorânea

---

19 Sobre cosmopolítica ver Stengers (2005).

20 No caso do povo kaingang a ferida colonial em relação à sua militarização é muito marcante. Seja em relação aos castigos usados nas Terras Indígenas (como o chamado de tronco, ou as cadeias), seja em relação aos cargos militares que os Kaingang ainda atribuem às suas lideranças (capitão, coronel, soldados); ver Valente (2017).

do Rio Grande do Sul. Nimpre sonhou com um *kujà* que havia morrido em uma guerra entre índios e brancos. Segundo o autor, ela teria recebido uma mensagem importante desse *kujà* que afirmava que existia, em algum lugar da região litorânea – aí descrita incluindo Porto Alegre –, uma terra ancestral, relatando que somente descansaria quando os Kaingang retomassem aquela terra para si. Pouco tempo depois Nimpre verificou que seria o Morro do Osso, na qual Kentanh, uma liderança kaingang da região, já havia iniciado a articulação política para (re)tomada do espaço que se tornou a aldeia Tupã Pen (Pé de Tupã).

Foi através dos sonhos e “visões” de Nimpre e dos “conselhos” de Kentanh (juntamente com outras lideranças de sua “marca” ou de outra “marca”, como Rokã e Xê, respectivamente), do índio curado pelo “*Tupë pën*”, e de modo geral das relações que as mulheres e os homens kaingang que constituíram a aldeia estabeleceram com o cemitério, os mortos, e os diversos Outros (como os *fóg*, os Guarani, os [espíritos de] animais e plantas, pedras, “cemitério indígena”, etc.) implicados no lugar, que os Kaingang fundaram *ga mág* em uma área nesse processo definida como uma terra ancestral (*ga sí*), focalizando a constituição do coletivo (*kanhgág kar*). (Aquino, 2008, p. 77).

Como afirma Rosa (2005), em seu estudo sobre o sistema xamânico kaingang, mesmo Horta Barbosa<sup>21</sup> não tendo acreditado na existência de um Kaingang que concentrasse em si as atribuições de um “pajé guarani”, ele teria notado a importância e o poder do plano onírico entre algumas mulheres kaingang:

Os Caingangue acreditam que algumas mulheres têm o dom de adivinhar o futuro, vendo claramente durante o sono o que sucederá em projetadas expedições e caçadas. Acreditam mais que esses sonhos proféticos podem ser provocados, bastando para isto ingerir a *sonhadora*, um pó tenuíssimo, que se obtém pilando folhas de certo vegetal. Mas conquanto os homens não se dispensem de consultar esses oráculos na véspera de iniciarem novas empresas, contudo não desistem de as levar por diante, ainda que a resposta lhe seja desfavorável;

---

21 Luiz Bueno Horta Barbosa era inspetor do (extinto) Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em São Paulo no início do século XX, quando da “pacificação” dos Kaingang por aquele órgão, conforme material publicado em 1947.

é evidente, porém, que neste caso a ação se ressentia da falta de firmeza e de pertinácia, necessárias para garantir-lhes o bom êxito. (Barbosa, 1947, p. 65 apud Rosa, 2005, p. 111).

Fernandes (2003) teria notado que desde os observadores e comentaristas sobre os Kaingang, no final do século XIX e início do século XX, haveria uma associação entre poderes “religiosos” e “políticos”, pois:

[...] o próprio Telêmaco Borba afirmava que os chefes empregavam conhecimentos provenientes de sonhos para predizer bons ou maus tempos; conhecimentos estes que eram trocados pela lealdade de seus *subditos*. O comentário de Borba não é um comentário isolado, afinal, os Kaingang dispõem de uma categoria que define ao mesmo tempo autoridade política e autoridade religiosa: *paí* ou *põ'i*. (Fernandes, 2003, p. 148).<sup>22</sup>

Os sonhos, conforme teria afirmado Jorge Kagnãg Garcia, um *kujà* kaingang, a Rosa (2005), são item fundamental no desenvolvimento da relação deste com seu guia/espírito auxiliar (*jãgrê*), de conexão com a experiência empírica invisível, aquilo que se refere à transmissão de conhecimento e poder de um determinado espírito animal à pessoa responsável pela mediação entre o “mundo-aqui” e o “mundo outro”. Nesses sonhos os *jãgrê* cederiam ao *kujà* a capacidade de “olhar” para o futuro, saber o nome daquele que teria enviado um feitiço, por exemplo. Rosa (2005) explicitou que os sonhos comporiam de forma conjunta outros elementos que formariam o sistema *kujà* e o sistema caboclo: o uso de espíritos-auxiliares, de remédio do mato, de altarezinhas, e de novenas. Em nota de rodapé o autor esclarece para quais objetivos e como poderiam se articular tais elementos:

---

22 Fernandes ressalta o poder do *p'oi* como liderança político-espiritual, enquanto para os nossos interlocutores Iracema Nascimento e Jorge Garcia, é ao “cargos” de *kujà* que está associada a liderança política. Para Fernandes, o político engloba o espiritual materializando-se no conceito de *p'oi*, enquanto para Jorge Garcia e Iracema Nascimento, o aspecto político do *p'oi* está sendo englobado pelo “espiritual”, materializado no conceito de *kujà*. Nos dois casos, o nosso argumento procura ressaltar a existência de uma interdependência e interligação entre os cargos políticos e espirituais associados às respectivas lideranças. Antigamente, tanto os *p'oi* quanto os *kujà* assumiam funções político-espirituais, já que os dois domínios não deveriam ser apreendidos por separado mas formando parte de um mesmo sistema cosmológico.

Por sua vez, o ex-*kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia disse-me durante a conversa em sua nova casa na T.I. Serrinha, que era através de sonhos, na “floresta virgem”, que ele conversava com seu *jagrê* tigre, desse domínio, partia para o “*nũgme*” para trazer consigo o *kuprĩg* da pessoa doente: “quando começava a sonhar estava lá”. (Rosa, 2005, p. 373).

Nesse sentido, vários estudos etnológicos destacam os sonhos *vẽnĥ pėti* como um dos elementos potentes na relação cosmopolítica kaingang com os atravessamentos do vivido e outras formas de litígios realizados em diversos domínios, incluindo o domínio da cidade, das instituições e seus dispositivos de governo. Essas leituras demonstram que os sonhos são motores de luta pela terra e vida; através do seu poder de cura, de “visão” e de conexão com seres de outros mundos, esses saberes são fontes de resistência à colonialidade, e, se compondo com outros saberes, como por exemplo as demandas por direitos à terra, educação e saúde, eles conformam o que podemos chamar de cosmopolítica kaingang. Porém, podemos nos perguntar se além de serem componentes de uma cosmopolítica kaingang e motores de resistência, eles poderiam se transformar em potencialidades decolonizadoras, e se for o caso como poderia ser feita essa passagem? Trazemos aqui novamente reflexões de uma respeitada liderança indígena para nos incitar a pensar o xamanismo kaingang como não somente um componente da cosmopolítica kaingang, mas também como fonte de possíveis horizontes decoloniais.

Numa palestra na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em novembro de 2015,<sup>23</sup> Ailton Krenak (2015, p. 332), liderança indígena conhecida mundialmente, mostrou preocupação em relação aos processos de recolonização dos quais os indígenas fazem parte, quase sem se dar conta, levando os “cacoetes coloniais que ficamos repetindo como uma criança repete o gesto da mãe ou do pai”. Tomou como exemplo a proposta de política educativa do ex-ministro da Educação Cristovam Buarque, que na época queria “acabar em cinco anos com o analfabetismo no Brasil”. Embora Ailton tivesse muita admiração pelo ex-ministro da Educação, indignou-se diante de tal proposta, segundo ele, colonizadora:

---

23 Palestra conferida em evento promovido pela rede de pesquisa Abya Yala: Epistemologias Ameríndias em Rede, no auditório do Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados (Ilea), Campus do Vale, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na tarde do dia 6 de novembro de 2015.

Eu olhei e falei: “Como é que um cara genial como o Cristóvão Buarque pode falar uma besteira tão alarmante?” Porque se você pensa esse país nosso fazendo uma campanha para não deixar ninguém sem a prática da escrita e da leitura, significa que você vai colonizar os últimos redutos de memória decente que ainda não foi invadido pela palhaçada colonial que domina todo o mundo, desde a religião até o consumo do último biscoitinho do mercado. (Krenak, 2015, p. 342).

O conceito de cosmopolítica nos ajuda a entender a política indígena (e kaingang nesse caso) como composta por diversas ferramentas, elaboradas e reelaboradas nos processos coloniais históricos e contemporâneos e incluindo a *práxis* xamânica como parte dessa “política”, mas não chega a abranger os desejos de ruptura com o sistema moderno-colonial-capitalista suposta pela decolonialidade. A proposta cosmopolítica se limita a uma tentativa de simetrizar conhecimentos buscando colocar na mesma escala de valor os conhecimentos tradicionais e os saberes ligados à modernidade. Porém, os estudos sobre colonialidade (Quijano, 2000) nos ajudam a visualizar que uma simetrização real dos conhecimentos somente se torna possível no movimento preliminar de *desprendimento* do Ocidente (Mignolo, 2007). Esse *desprendimento* não exclui uma possível “composição” e complementariedade entre saberes tradicionais e ocidentais, porém implica uma valorização tanto dos saberes e conhecimentos que fogem do pensamento moderno-colonial e que escapam ao movimento de recolonização<sup>24</sup> quanto do próprio movimento, da própria vontade de fuga. Impulsionar processos decoloniais<sup>25</sup> passa então por uma necessária ruptura com a modernidade. Trata-se mais de um movimento inicial de “desaprendizagem” de tudo que fomos forçados a incorporar e da desconstrução de uma matriz colonial interiorizada<sup>26</sup> do que uma composição simétrica de múltiplos saberes.

---

24 “Recolonizar é botar para dentro uma demanda que não é nossa, exportar nossa água e o nosso solo, criar pobreza nesses lugares, não dar oportunidade para essas pessoas se estabelecerem com dignidade [...] Roubar o futuro dos nossos filhos e dos nossos netos é conviver com a possibilidade dos nossos rios virarem esgotos” (Krenak, 2015, p. 334-339).

25 Exemplos de encaminhamentos de processos decoloniais podem ser encontrados na compilação de artigos sobre alternativas decoloniais ao capitalismo colonial-moderno em Quintero (2015a).

26 Enquanto o colonialismo se refere a uma relação de poder exercida por um povo sobre outro, a colonialidade indica a perduração e a reprodução no tempo dos efeitos criados pela ação colonial. (Quijano, 2000).

Assim, a cosmopolítica não se enfrenta diretamente com a colonialidade do poder em todas suas dimensões, já que a lógica do poder encontra-se presente principalmente na subjetividade. Sem o dismantelamento da colonialidade do poder, a cosmopolítica só é capaz de fazer arranhões ao poder.

Voltando à dúvida e crítica de Krenak à proposta de Cristovam Buarque, ainda que bem intencionado, o ex-ministro da Educação, ao propor “alfabetização para todos”, propunha também a universalização do saber, forçando assim todos os habitantes do Brasil a deixar de lado formas ancestrais de comunicação e relacionalidade. Além disso, a proposta supõe o saber ocidental-moderno como único horizonte futuro possível, reificando mais uma vez sua superioridade e hegemonia diante de outros saberes. Assim, como afirma Costa (2014, p. 930), “a descolonização do conhecimento não será possível se seu ponto de partida for o das categorias do saber ocidental”.

O que compreendemos, trazendo a reflexão de Krenak (2015) lado a lado com as leituras que realizamos de etnografias sobre os Kaingang, é que horizontes decoloniais emergem, e podem emergir, desde o xamanismo kaingang, dos sonhos e das práticas que envolvem tais projetos. A crítica de Krenak (2015) é pertinente tanto para fazer visibilizar novos horizontes desde a perspectiva indígena quanto para tornar evidente a perpetuação da colonialidade nas propostas políticas vindas da esfera governamental (por mais preocupadas com a justiça social que estejam).<sup>27</sup> Entendemos que os exemplos acima, e outros que detalharemos com maior profundidade na sequência deste artigo, demonstram a *práxis* xamânica kaingang tanto como compondo a cosmopolítica kaingang quanto como um possível impulso para movimentos decolonizadores.

## Da ferramenta cosmopolítica à possibilidade decolonizadora

Hermann (2016, p. 77-103) detalha os acontecimentos, segundo a perspectiva de interlocutores kaingang, entre eles a *kujà* Iracema Nascimento, de procedimentos necessários para a abertura e permanência dos Kaingang no centro

---

27 Sobre decolonialidade e socialismo, ver Grosfoguel (2007, 2011).

da cidade de Porto Alegre, em especial a participação kaingang na feira urbana chamada de Brique da Redenção.<sup>28</sup> Na primeira metade da década de 2010 estava constituído um processo de negociação e proliferação de boatos no município, protagonizado por alguns membros da Associação dos Artesãos do Brique da Redenção (Aabre), que se contrapunha veementemente à presença kaingang na feira e na própria cidade.<sup>29</sup>

Tais boatos destacavam justamente argumentos sobre o que seria ou não legítimo para os “índios”. Ainda havia nesse momento um projeto que visava ordenar o Brique da Redenção<sup>30</sup> via a construção de uma estrutura arquitetônica, o que apontava para o conjunto de famílias kaingang “o fim do Brique”. Iracema, preocupada já em 2012, vinha pensando em formas de conter tal projeto; nesse sentido reconstituiu para o antropólogo encontros realizados por ela e seu companheiro em reuniões junto a Secretaria Municipal de Indústria e Comércio (SMIC) anos antes. Iracema afirmou que a partir dos sonhos contou as estratégias dos dirigentes da SMIC para impedir a presença de famílias indígenas em Porto Alegre.

Iracema demonstrou que pouco tempo após “que o tio Miro tomou o tiro do policial no Brique”<sup>31</sup> participou de encontros e reuniões organizadas

---

28 Para mais detalhamentos, ver Hermann (2016, p. 45-102).

29 Zilio Jagtag Salvador, *jamré* de Iracema foi detido pelos guardas municipais quando coletava cipó para fazer o material da família em abril de 2007. A notícia foi publicada no jornal *Diário Gaúcho* em 19 de abril de 2007 trazendo a imagem de Zilio algemado e a chamada da capa: “Caingangues ficam sem matéria-prima.”

30 Eram boatos sobre a construção de uma estrutura que contemplaria apenas os boxes dos artesãos não indígenas no Brique da Redenção. Em entrevista ao antropólogo Herbert W. Hermann em 2015, Luiz Fagundes, então assessor técnico da Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos (Sapide/SMDH), afirmou que participou de uma série de reuniões juntamente com outros indígenas e servidores da prefeitura, algumas incluindo promotores do Ministério Público Federal, para versar sobre a comercialização do artesanato indígena. Um dos tópicos era o então projeto Monumenta, com recursos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) para restauração de locais com valor histórico na cidade, e o total desconhecimento dos gerenciadores do projeto sobre a presença e as demandas kaingang naquela feira urbana.

31 O fato se refere ao disparo de tiros por parte de um soldado da Brigada Militar contra o então cacique da aldeia do Morro do Osso no Brique da Redenção, em 4 de novembro de 2007. A Fundação Nacional do Índio (Funai) moveu ação civil pública nº 2008.71.00.016340-8/RS contra o Estado do Rio Grande do Sul interpellando indenização por danos morais e materiais da comunidade indígena.

pela SMIC que tratavam justamente sobre a venda dos produtos industrializados comercializados por parentes kaingang. Naquele momento, a acusação dos não indígenas era que os Kaingang “não seriam mais índios”. Como o coletivo de Iracema comercializava principalmente “artesanato indígena”, aos olhos dos agentes do Estado e demais atores sociais conquistar seu apoio atuaria como justificativa para expulsar as outras famílias kaingang da feira.

A partir dessas reuniões, teria se firmado um acordo verbal apenas entre a família de Iracema e os agentes do Estado, de que eles receberiam um *box* na nova estrutura a ser construída. Contudo, o acordo precisaria de trâmite público e ainda mereceria a formatação de um documento que expressaria seus termos. Nesse intervalo, entre o aceite da oferta e a assinatura de documentos, Iracema sonhou algumas vezes com seu falecido pai, Penĩ, que lhe alertou tanto sobre as intenções desses *fóg*, no “aprisionamento” de sua família dentro de um *box*, quanto sobre as complicações que adviriam futuramente com e para os parentes kaingang.

Iracema conta que sonhara com seu pai Penĩ, e que teria sido aconselhada por ele a não assinar qualquer documento envolvendo o Brique, assim como a dissuadir João, seu companheiro, sobre esse acordo. Iracema, segundo Hermann (2016), iniciaria uma conversa no domínio da casa com seu companheiro e uma série de esforços de coleta e preparação de banhos com *vẽnh-kagta* (remédio do mato) para manter comunicação com seu falecido pai, Penĩ. Para isso, ela procedera a coletas de *vẽnh-kagta*, indicadas por seu *jãgré*, no Morro Santana.

Os episódios em que os *vẽnh péti* (sonhos) atuariam decisivamente frente às ações da política dos *fóg* e suas estratégias sugerem a potência das relações cosmológicas em diversos domínios, que juntamente com outros conhecimentos dos *kujà* e suas práticas contêm o avanço do projeto colonial.

A negociata em tom de oferta possibilita visibilizar algumas estratégias políticas às quais os indígenas ainda necessitam se contrapor na atualidade: (1) que um representante político indígena poderia solucionar “problemas sociais”; e (2) as formas pelas quais tais dispositivos de governo acabam nutrindo ainda mais conflitos internos do que auxiliando o bem-estar e o bom viver entre coletividades indígenas.

Iracema, a partir da mediação dos sonhos, dos conselhos e conversas com o espírito do seu pai, dos banhos com *vẽnh-kagta* (remédio do mato) extraído em porções de mata na própria cidade de Porto Alegre, reestabelece modalidades

de resistência que visam produzir efeitos coletivos não circunscritos a si, como, por exemplo, a união entre famílias kaingang, em que territórios-práticas xamânicas se entrelaçam, também envolvendo a cidade, os seres extra humanos, os espíritos dos falecidos, os sonhos e os *fóg*.

Maréchal (2015), por sua vez, narra acontecimentos, também com a participação da *kujà* Iracema, em um outro evento, no ano de 2014. A *kujà* teria iniciado várias ações após os sonhos com Marcolina, uma *kujà* com maior formação e considerada por ela como uma de suas mestras, que reside na TI Votouro, no que diz respeito a uma série de acontecimentos que precederam uma viagem que realizou na comunidade de Votouro/Kandóia, no planalto rio-grandense. Naquele momento, as pessoas na aldeia sofriam com a prisão de suas lideranças, efeito da persistente luta pela demarcação das suas terras.<sup>32</sup>

Primeiro foi o sonho com Marcolina, ela disse para mim que eu ia a sonhar com a mãe do cacique sem que eu soubesse que ia precisar de apoio, a *kujà* me contou pelo que estava passando. Ela pediu pra eu levar esses remédios, que pudesse usar para fortalecer ela e o seu filho e eu nem sabia quem que era o filho dela. Duas noites sonhei e sonhei que levaria o remédio para eu fazer o meu trabalho. (Relato de Iracema, cf. Maréchal, 2015, p. 129).

Iracema, após ter sonhado com sua mestra Marcolina, sonha outra vez, mas que iria entregar para sua *jamré*, Madalena de Paula – mãe do então cacique da comunidade de Kandóia que estava preso na prisão do Jacuí – um remédio de ervas para fortalecê-la e apoiar a comunidade.<sup>33</sup> Como observa Rosa (2005, p. 336), Madalena de Paula trata-se também de uma *kujà*. Após ter sido guiada pelo seu *jãgré*, o *mĩg*, para escolher o remédio no Morro Santana em Porto Alegre, Iracema iria ao encontro de Madalena de Paula em Kandóia, para lhe entregar o remédio. Ao todo faria duas viagens até Kandóia, que tinham por objetivo fortalecer a comunidade através da sua *práxis* xamânica. O encontro onírico entre as três *kujà*, Marcolina de metade cosmológica Kamé, Madalena de Paula, que também pertence à metade cosmológica Kamé, e Iracema Nascimento,

---

32 Para mais detalhamentos, ver Maréchal (2015, p. 114-160).

33 Sobre os acontecimentos em Kandóia e a criminalização das lideranças kaingang, ver Comunidade Kandóia/Votouro (2014).

que pertence à metade cosmológica Kanheru-Kré,<sup>34</sup> torna visível a potencialidade política do xamanismo kaingang em momentos nos quais os Kaingang acabam sendo “vencidos” no terreno da política moderno-colonial. Por escapar e se contrapor à racionalidade moderna, o xamanismo aparece aqui como uma potência que, ao ser desenvolvida e fortalecida através da “aceitação” das pessoas em Kandóia, oferece novos horizontes decoloniais possíveis. Além de devolver o caráter político à *práxis* xamânica, a experiência de Iracema também devolve ao protagonismo feminino kaingang sua força (cosmo)política. Nos sonhos e nas viagens a Kandóia são as mulheres que receberam e relataram o sofrimento da comunidade a Iracema, que, no seu papel de mediadora, iria expor a situação além de Kandóia, em sua volta a Porto Alegre, buscando falar todas as verdades que a imprensa se empenhava em esconder sobre os acontecimentos. Segundo Iracema, sua mestra Marcolina realizou o trabalho de avisar as mulheres de Kandóia anteriormente de sua chegada “física” à comunidade, por isso, todas elas estavam preparadas para o encontro:

Elas estavam prontas pra chegar pessoas. As mulheres todas tinham tomado banho. A *kujà* Marcolina é avó dela [de Madalena]. No sonho, ela também sonhou com a sua *kujà*. A mãe do cacique tinha ido lá no Votouro dois dias antes e a *kujà* [Marcolina] já tinha falado que ia chegar essa pessoa [a própria Iracema], sua *jamré*. Tinha falado que ia vir gente de longe, não de Nonoai, não de Carazinho, mas de mais de 400 quilômetros. “É a tua *jamré*”, falou, “e ela vai trazer remédio para queimar e cuidar do teu filho.” Ela já ficou esperando pessoas chegarem. (Relato de Iracema, cf. Maréchal, 2015, p. 137).

O trabalho conjunto xamânico das três *kujà*, assim como a colaboração das outras mulheres da comunidade, expressam uma profunda resistência à colonialidade do poder, resistência que vai por sua vez se tornando uma potencialidade decolonial na medida em que o tecido social kaingang se fortalece através da complementariedade entre as *jamré*. Pois, se Marcolina escolheu Iracema

---

34 Iracema relatou a Clémentine Maréchal que Marcolina a tinha chamado porque sendo ela da mesma metade cosmológica que Madalena, não poderia realizar a cura ela mesma. O sistema de metades cosmológicas kaingang permeia sua *práxis* xamânica e modela também as relações de afinidade entre as diferentes *kujà*.

para apoiar a Madalena de Paula, é porque as duas *kujà* são *jamré*, ou seja, elas pertencem a metades cosmológicas diferentes. Iracema sendo Kanheru-Kré tem a capacidade de fortalecer, através da sua diferença, a Madalena de Paula, mulher pertencendo à metade cosmológica Kamé; as forças e as substâncias trazidas por Iracema vão ter o poder de fortalecer Madalena. Marcolina, *kujà* que pertence à metade cosmológica Kamé – a mesma metade que Madalena –, guia/orienta Iracema num trabalho onírico que ela mesma não poderia realizar com Madalena, porque essa *kujà* necessitaria de substâncias da metade oposta à sua para melhorar. A realização do sonho se torna possível porque ele é aceito pelas outras mulheres kaingang da comunidade, mas o sonho existe entre as duas *kujà*, Madalena de Paula e Iracema Ga Rã Nascimento, porque entre elas existe uma relação complementar própria da relacionalidade kaingang, a de *jamré*. Se Madalena de Paula pertencesse à mesma metade cosmológica que Iracema, Marcolina não a teria escolhido para esse trabalho. Nesse sentido, a relação entre *jamré*, expressão “material” do sistema de metades cosmológicas kaingang, deve ser apreendida também como formando parte do pensamento decolonial kaingang. Fugindo da matriz colonial-moderno-ocidental, as relações sociais kaingang baseadas no sistema dualista de metades cosmológicas, transmitindo-se de geração em geração, se entrelaçam nas narrativas míticas e nas práticas xamânicas para fazer frente à colonialidade, cuja expressão material mais visível encontra-se na destruição de *ga*, a terra. A luta pela terra kaingang está permeada por um sistema de relações sociais baseado na complementariedade e na necessidade do diferente para a constituição e o fortalecimento de si.

Os processos decoloniais tornam-se possível na medida em que se afastam de qualquer tentativa universalizante. Se podemos considerar o xamanismo como uma possibilidade decolonizadora, devemos entendê-lo antes de tudo nas especificidades<sup>35</sup> de cada povo que o pratica. Eis aí a força do pensamento decolonial, pois, se ele supõe uma ruptura radical com o pensamento moderno-colonial, ele encontra sua origem na *pluriversalidade* (Mignolo, 2007). É também por esse mesmo motivo que é imprescindível, numa busca pela decolonialidade, ressaltar os saberes dos *kujà* kaingang nas suas especificidades a partir dos seus conceitos êmicos.

---

35 Porém, entendem-se essas especificidades como dinâmicas, elas vão mudando e se transformando ao fio das interações e do contato interétnico.

Assim, os *vẽnh pėti* das *kujà*, entendidos dentro de um sistema relacional próprio, são uma ferramenta decolonial que oferece novos horizontes para pensarmos a “política” kaingang e as relações de poder que a atravessam. Uma das dimensões da colonialidade do poder, segundo Quijano (2000), é a dominação e a exploração histórica dos homens sobre as mulheres, o poder patriarcal.<sup>36</sup> Voltando ao relato da primeira *kujà* contado por Iracema, pode-se perceber a importância das mulheres no nascimento e nos primeiros ensinamentos dos saberes dos *kujà*. Esses saberes são colocados em prática em maio de 2014 através dos sonhos compartilhados entre três mulheres *kujà* que reafirmam tal importância. O relato da primeira *kujà* deve ser entendido antes de tudo como um relato em busca de ouvidoria, como uma evidência do protagonismo feminino, ele está sendo relatado com intencionalidade. Como a própria narrativa mitológica destaca:

Até há pouco tempo, Kakawej existia em Nonoai, foi nessa árvore que meu avô me levava. Kakawej tem, dentro dele, um buraco, esse é o buraco de onde saiu nossa primeira *kujà*. Nesse buraco é onde nós tratávamos os nossos parentes atingidos por doenças terríveis. (Trecho da narrativa mítica trazida acima, por Iracema Nascimento).

Fica evidente aqui o duplo protagonismo feminino. Além de enfatizar o protagonismo feminino na origem do xamanismo kaingang, o próprio fato do relato ser narrado por uma mulher destaca uma busca por empoderamento das mulheres kaingang enquanto protagonistas e donas da sua história.

Da mesma maneira que no relato da “onça que pega o sol”, mais do que buscar “fundamentos” da sociedade ou do xamanismo kaingang nesse relato, trata-se de entender o que Iracema quer nos dizer. Pois nota-se que mais uma vez o protagonismo feminino está sendo ressaltado. Iracema devolve

---

36 Existe um debate muito interessante sobre a pertinência do uso do conceito de colonialidade de gênero (Lugones, 2008) entre os autores que pensam a colonialidade. Para Quijano (2000) a colonialidade do poder abrange todas as formas de dominação e exploração que podem ser analisadas de maneira interseccional (raça, gênero e classe principalmente). Em outras palavras, segundo o autor, seria impossível decolonizar o gênero sem previamente decolonizar o poder. No caso analisado aqui, a *kujà* Iracema, ao devolver às mulheres seu protagonismo político, decoloniza o poder, devolvendo às mulheres kaingang sua força (cosmo)política em termos próprios kaingang (como os sonhos, *vẽnh pėti*).

às mulheres kaingang sua potência política colocando-as como iniciadoras do xamanismo desse coletivo. Relatando essa narrativa mitológica, devolvendo ao xamanismo seu caráter profundamente político e o protagonismo político para as mulheres, Iracema torna desejos decoloniais possíveis para todo o povo kaingang. Por um lado, o relato a narrativa mítica da primeira *kujã* traz à história kaingang uma “nova memória”, roubada e esquecida pela colonialidade do poder. Nessa “nova” memória, as mulheres são consideradas pelos Kaingang como as primeiras lideranças xamânico-políticas do seu povo. Por outro lado, as experiências vividas por Iracema em Porto Alegre e Kandóia concretizam esses desejos; sonhando para lutar e fortalecer seu povo, a liderança xamânica feminina kaingang protagonizada por Iracema é fonte de uma *práxis* decolonizadora que, através das suas narrativas, busca se expandir para que esses desejos decoloniais irradiem para seus demais parentes, um esforço que Iracema atribui também a tantas outras agências.

## Considerações finais

Nosso esforço argumentativo pretendeu demonstrar a partir de densa descrição etnográfica os acontecimentos que relacionam as práticas xamânicas dos Kaingang em contraposição ao projeto colonial. Para isso, realizamos reflexões tanto para uma revisão do uso genérico do conceito de “xamanismo”, situando localmente e visibilizando o papel das mulheres kaingang, quanto para uma valorização de conceitos e noções próprias entre os Kaingang que são imersos em práticas xamânicas, como os *vẽnh pëti*. Um dos “problemas” no uso do “xamanismo”, enquanto conceito teórico, não é tanto no conteúdo dos significados do conceito, mas na pressuposição do termo, vinculado aos povos indígenas, de maneira quase universal e descontextualizada. A nosso ver, resgatar com maior detalhamento as relações dos *vẽnh pëti* nessas práticas, entre os Kaingang e para “fora”, corrobora um outro posicionamento para o debate em torno do “xamanismo”, situando essas experiências e seu horizonte cosmológico numa teia de situações coloniais, ou seja, rastreando via enredo cosmológico kaingang os projetos de contenção de processos históricos que visam sua submissão e, mesmo, seu etnocídio. Portanto, apresentamos desde a revisão de etnografias a dimensão “política” e o protagonismo das mulheres kaingang *kujã*

em sua dinâmica com os sonhos, *vênh péti*. Essa ação detalha uma *práxis* que herda e irradia um conjunto de seres em territórios específicos, que a partir do papel mediador das *kujà* assumem um potencial decolonizador na atualidade. A aproximação teórico-metodológica ao debate da colonialidade do poder (Mignolo, 2007; Quijano, 2000; Quintero, 2010) foi essencial para valorizar os acontecimentos e narrativas apresentadas por nossas interlocutoras kaingang.

Os relatos míticos da *kujà* Iracema, sobre a captura do sol e o nascimento do xamanismo kaingang, pretendem, também, uma denúncia sobre os processos históricos de exploração de *ga*, a terra, empreendida pelos brancos em prol de uma fábula capitalista. O relato em torno do eclipse do sol provocado pelo *mĩg*, a onça, e as ações da comunidade kaingang para salvar a humanidade da escuridão demonstram tanto as formas interessadas de explicação sobre o mundo quanto a relação situada e contextualizada sobre o presente desde uma linguagem ancestral, em que o protagonismo do povo kaingang é fundamental para existência de um futuro compartilhado entre os seres de *ga*, neles incluindo os próprios brancos. O relato sobre o nascimento do xamanismo kaingang, ao mesmo tempo em que ressalta a importância dos sonhos para o desenvolvimento da *práxis* xamânica kaingang, nos deixa vislumbrar possibilidades decolonizadoras do poder. Devolvendo, a partir de conceitos e termos próprios, o poder político às mulheres, aqui, protagonistas do nascimento e da perpetuação do xamanismo kaingang, o relato da primeira *kujà* deve ser entendido como um impulso decolonial.

A releitura de etnografias publicadas nos permitiu reforçar o entendimento presente em nossas próprias etnografias, do caráter potencial dos *vênh péti* como um dos elementos da cosmopolítica kaingang, em que sua prática movimenta-se e dinamiza-se como horizonte decolonial. Os acontecimentos envolvendo e sendo envolvidos pela *kujà* Iracema, em distintos contextos de luta e defesa dos Kaingang, centram esforços nessa prática xamânica, que é tecida num território amplo, orientada pelos antepassados, outras *kujà*, seres extra-humanos, em seus mundos – visíveis e invisíveis – interessados, também, em solucionar a subjugação e extermínio dos Kaingang.

Contudo, os relatos dos nossos “interlocutores” kaingang são relatos que buscam (e merecem) ser ouvidos, pois simultaneamente atuam como (re)construtores de uma memória decolonizada, e visibilizam ações de resistência, de caráter ancestral, diante dos processos coloniais históricos e contemporâneos.

Não podemos negar que enquanto antropólogos, é nossa devida responsabilidade (e hoje mais do que nunca) buscar novas maneiras de contribuir com a luta indígena. Para isso, é preciso também fazermos um esforço para nos *desprender* do nosso pensamento enraizado em séculos de racionalidade moderna. Este artigo buscou, nesse sentido, ser uma contribuição para pensarmos a luta kaingang além da dimensão jurídico-política incorporada pela racionalidade moderna. Como bem disse Quijano (1990, p. 32, tradução nossa): “A vida está feita da mesma madeira da dos sonhos.”

## Referências

- ALBERT, B. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: UnB, 1995. (Série Antropológica, 174).
- ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera*. [S.l.]: [s.n.], 1987.
- AQUINO, A. de M. *Ën ga uyg ãn tóg (“nós conquistamos nossa terra”): os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 11, p. 44-79, 1951.
- BORBA, T. M. *Atualidade indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- CARVALHO, P. R. *“Para deixar crescer e existir”: sobre a construção de corpos e pessoas Kaingang*. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- CHAUMEIL, J.-P. *Voir savoir pouvoir: le chamanisme chez les Yagua de l’Amazonie péruvienne*. Genève: Georg Editeur, 2000.
- CLASTRES, P. Do etnocídio. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. 3. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 75-87.
- CLAUDINO, Z. K. *A formação da pessoa nos pressupostos da tradição: educação indígena kaingang*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação)–Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- COMUNIDADE KANDÓIA/VOTOURO. Pronunciamento da comunidade Kandóia/Votouro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 249-251, 2014.

COSTA, C. de L. Feminismos descoloniais para além do humano. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 929-934, 2014.

CRÉPEAU, R. R. Mythe et rituel chez les indiens kaingang du Brésil Méridional. *Religieuses*, Paris, n. 10, p. 143-157, 1994.

CRÉPEAU, R. R. La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional – une brève comparaison avec le chamanisme bororo. In: AIGLE, D. *La politique des esprits*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 309-322.

CRÉPEAU, R. R. “Os Kamé vão sempre primeiro”: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. *Anuário Antropológico/2005*, Rio de Janeiro, p. 9-33, 2006.

FERNANDES, R. C. *Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

GROISMAN, A. O Santo Daime e a nova peregrinação. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, v. 32, n. 146, p. 111-119, 1996.

GROSFOGUEL, R. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO GOMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Ed). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 63-77.

GROSFOGUEL, R. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Franz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: VIANELLO, A.; MAÑÉ, B. (Coord.). *Formas-otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB, 2011. p. 97-108.

HERMANN, H. W. *No coração da cidade: cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta kanhgág pelo espaço em Porto Alegre-RS*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

KRENAK, A. Paisagens, territórios e pressão colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327-343, 2015.

LANGDON, E. J. M. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 9-37.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2007.

LIMA, T. S. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 601-646, 2011.

LUGONES, M. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In: MIGNOLO, W. (Org.). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2008. p. 13-42.

MARÉCHAL, C. “*Eu luto desde que me conheço como gente*”: territorialidade e cosmopolítica kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

MARÉCHAL, C. *Sonhar, curar, lutar*: colonialidade, xamanismo e cosmopolítica kainang no Rio Grande do Sul. Curitiba: Prismas, 2018.

MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO GOMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Ed.). *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 25-46.

NASCIMENTO, I. G. R. et al. Minha missão no mundo. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 336-364, 2017.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998.

PERRIN, M. Formes de la communication chamanique. Exemple Guajiro. In: REICHEL, E. D. (Comp.). *Rituales y fiestas de las Américas*: 45º Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá: Uniandes, 1988. p. 208-217.

QUIJANO, A. Estética de la utopía. *Hueso Húmero*, Lima, n. 27, p. 32-42, 1990.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World–System Research*, Riverside, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

QUINTERO, P. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo*, Rosario, n. 19, p. 1-15, 2010.

QUINTERO, P. (Comp.). *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2015a.

QUINTERO, P. Mito-lógicas del diablo en el Chaco argentino. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 239-262, 2015b.

ROSA, R. R. G. *Os kujà são diferentes*: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

ROSA, R. R. G. Mitologia e xamanismo nas Relações Sociais dos Inuit e dos Kaingang. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98-122, 2011.

ROSA, R. R. G. O xamanismo kaingang, o poder e a floresta: uma análise da relação dos kujã (xamãs) com seus jagrê e santos do panteão do catolicismo popular. In: FLECK, E. C. D. (Org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul*: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, 2014. v. 3, p. 97-128.

SILVA, S. B. da. Dualismo e cosmologia kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 188-209, 2002.

SILVA, S. B. da. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. In: FLECK, E. C. D. (Org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul*: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, 2014. v. 3, p. 69-96.

STENGERS, I. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Ed.). *Making things public*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 994-1003.

VALENTE, R. *Os fuzis e as flechas*: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VEIGA, J. *Cosmologia e práticas rituais kaingang*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Recebido: 29/05/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 5/29/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

# **O patrimônio cultural e o protagonismo indígena na Constituinte de 1987/88. Entrevista com Ailton Krenak**

**Cultural heritage and indigenous protagonism  
in the Brazilian Constituent of 1987/88.  
Interview with Ailton Krenak**

Yussef Daibert Salomão de Campos\*

\*Universidade Federal de Goiás – Goiânia, GO, Brasil  
[yussefcampos@yahoo.com.br](mailto:yussefcampos@yahoo.com.br)

Ailton Krenak é um homem que enxerga além de seu tempo. Nos anos de 1987 e 1988 teve importante participação nos debates constituintes, representando, de forma incisiva e evidente, a causa indígena. Representou a União das Nações Indígenas, participou de assembleias e plenárias, como, por exemplo, as da Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes. Em defesa das causas indígenas (como seu patrimônio cultural), pintou seu rosto de jenipapo, num gesto *rin'tá*, armado de luto e de guerra, ao discordar das modificações feitas nas reivindicações apresentadas nas subcomissões e comissões que antecederam a Comissão de Sistematização. Nesta entrevista, realizada em 15 de abril de 2013,<sup>1</sup> foram mantidas as transcrições do momento que antecedeu a entrevista, para uma melhor contextualização da conversa. A informalidade e a fluidez do diálogo foram mantidas nesta transcrição.

## Entrevista

**Ailton Krenak:** [Participei] como membro de um segmento da nossa sociedade que estava demandando ao Congresso questões de direitos que ainda não estavam definidos. E demandando como parte da sociedade mobilizada em torno desses novos direitos; para a gente aquilo [patrimônio cultural] eram novos direitos de certa maneira, mas eram novos direitos que tinham implicação direta com a fruição da nossa cultura, das nossas práticas, coisas ligadas com a saúde, com a educação, com a memória, com o próprio acervo material da cultura.

**Yussef Salomão Campos:** As demandas são mais amplas. Dentro dessas demandas está o patrimônio cultural. Quando falamos em reivindicação sobre a memória indígena, de certa forma a gente discute o patrimônio cultural. E o senhor, a participação do senhor não só na Subcomissão de Cultura, mas também na Subcomissão dos Negros e Indígenas, encabeçada pela deputada Benedita da Silva.

---

1 A entrevista foi realizada com apoio da Capes, fruto da minha pesquisa de doutorado.

**Ailton Krenak:** É a Benedita. Muito ativa, a Benedita foi uma liderança importante pra caramba nesse processo.

**Yussef Salomão Campos:** Senhor Ailton, o senhor pode repetir o que o senhor disse sobre o Octávio Elísio, de ser ele “parabólica das reivindicações”.

**Ailton Krenak:** Então, na Constituinte em 1987, 88, o Octávio Elísio tinha um mandato na Constituinte e teve uma presença muito criativa e para demanda dos povos indígenas, por exemplo, ele teve um compromisso, assim, pessoal, de estar apoiando as nossas posições nas comissões e na votação depois na plenária e ele percebia como um, a presença dele ali refletia a atitude de uma cidadania, um tipo de cidadania que não é muito comum, que as pessoas não têm. Não é muito comum você encontrar homens com essa visão tão plural assim. Eu usei a ideia assim, tão parabólica, porque ele conseguia atinar com todos os vínculos que podiam estar relacionados com aquelas demandas que a gente levava para a Constituição de 88. Na verdade, a gente estava inaugurando novos direitos e o Octávio ele refletiu as posições dele na Constituinte; uma atitude que era assim, que aquela plataforma dos direitos, os direitos fundamentais dos seres humanos, que eles precisavam estar de alguma maneira refletidos na nossa Constituinte, como uma carta assim que acolhesse as visões mais inovadoras do convívio de uma sociedade plural, com as diferenças de origem, com uma percepção muito... O Octávio tem uma percepção muito tranquila de que o povo brasileiro é uma formação, é uma nação o tempo inteiro se atualizando, a despeito de ter na sua origem, digamos assim, histórica, mais antiga, os índios e os negros e depois os portugueses, e depois os italianos. Nós somos, na verdade, uma imensa máquina, como dizia o Darcy Ribeiro, uma máquina de atualização, com gente chegando de vários lugares do mundo. E o século XVIII, XIX, século XX, o tanto de gente que veio para aqui e as visões que esses povos todos trouxeram para esse concerto que é o Brasil, que é o povo brasileiro, é uma coisa muito plural.

Aí é, o Octávio, foi bom a gente começar a conversa mencionado o Octávio e a Benedita, porque a Benedita da Silva, a nossa colega lá na Constituinte também, a Benedita tinha uma vanguarda dos direitos humanos; estavam na bandeira da Benedita. Eu não tinha uma compreensão tão ampla do processo que a gente estava vivendo naquela época. Dez anos depois, 20 anos depois,

eu fui descobrir passos que nós demos ali no debate da Constituinte que foram importantes e continuam sendo importantes nas políticas públicas do nosso país, na implementação de novos direitos, e, no caso do patrimônio, patrimônio cultural ou patrimônio material e imaterial, essas conquistas, digamos, dos últimos 50 anos que a sociedade brasileira vem consolidando, elas representam para os povos indígenas hoje uma conquista tão relevante quanto a de ter garantido o direito de expressar-se na sua própria língua, que são povos com língua materna ainda, tem uma... mais de uma centena de comunidades que ainda falam suas línguas de origem, e até a Constituinte de 88, por exemplo, era vedado o direito dessas pessoas fazerem um documento, um registro, inclusive um registro civil. Eu sou de uma geração de pessoas que quando nasceram não podiam botar o nome dos pais na língua materna, não podiam botar o nome que os pais escolhiam para os filhos, os filhos eram nomeados pelo cartório e com o nome considerado brasileiro, que geralmente era um nome português e, melhor do que tem acontecido nos últimos dez anos que o nome das crianças viraram tudo Michael, Michael Jackson, essas coisas assim.

Mas os índios tinham um impedimento de transmitir sua herança cultural, que tem um significado em cada cultura, em diferentes culturas pode ter diferentes significados o nome da pessoa, o prenome, no caso dos povos indígenas essa herança que é transmitida com o nome, ela tem um condão de fazer que essa criança que recebe esse nome, essa nomeação, se vincule também a outros ritos futuros de identidade, de construção de identidade e é muito trágico que durante tanto tempo, talvez dois séculos, do século XVIII até o final do século XX, pelo menos, muitos desses povos tenham sido impedidos de fazer essa transmissão no âmbito doméstico; dentro de casa os pais podiam eventualmente chamar os filhos pelo nome, mas fora de casa os filhos tinham que ser chamados pelo nome estrangeiro, uma alcunha, um nome que alguém aplicou no cartório. E no caso dos índios ainda tinha mais uma complicação a isso, porque os índios eram tutelados, tinha esse controle estreito sobre a rotina das famílias. Então, quando as crianças nasciam quem fazia a primeira anotação, o primeiro registro do nascimento da criança, era um funcionário do governo, um agente federal e esse funcionário do governo geralmente era um cara que tinha preconceito com a cultura indígena, então ele botava o nome dele nas crianças indígenas, ele botava o nome do pai dele, do avô dele, do tio dele, ele botava o nome de quem ele achava simpático, de um político, de algum

personagem ilustre para ele. Ele pegava o nome e botava no indiozinho que tivesse nascendo. Então, é muito louco porque você vai encontrar índios com o nome de Bartolomeu, Thiago, Demóstenes, Diogo, qualquer um desses nomes, em espanhol ou português ou grego, mas você não vai encontrar os menininhos com os nomes que têm significado, mais do que significado, que têm sentido pra eles na sua cultura.

E isso é imaterial, a gente está falando de um aspecto imaterial da cultura, mas tem os aspectos ligados diretamente ao cotidiano e até à sobrevivência das pessoas que é a expressão, digamos, estética. A coisa de você fazer um... construir objetos, confeccionar artefatos e tudo, essa produção que os vários povos indígenas sempre tiveram e que muitos perderam a técnica e até perderam o conhecimento sobre a confecção de alguns desses artefatos, eles também foram muito desvalorizados, eles foram muito descaracterizados por falta de instrumentos que possibilitassem a defesa dessas comunidades, a defesa desse patrimônio pelos índios, pelos portadores desse conhecimento. Então, alguns artefatos que eram construídos num processo, digamos, compartilhado, criativo, no meio das comunidades, a exemplo das máscaras, rituais, e tem um episódio relacionado com essas coisas das máscaras, rituais, por exemplo, que os padres chegaram no Alto Rio Negro, os salesianos. Eles chegaram no Rio Negro e, ali pela década de 30, 40, chegaram numa comunidade que ainda tinha muita vinculação com sua memória, digamos, assim, ancestral e ainda produziam muitos objetos simbólicos, muitos objetos da cultura. E eles viram uma máscara que o pajé usava e eles identificaram essa máscara como a caricatura do demônio ou qualquer coisa parecida. Os padres queimaram a casa das máscaras, queimaram os objetos rituais, estigmatizaram os artistas que faziam esses objetos como se fossem feiticeiros ou, sei lá, carpinteiros do capeta ou alguma coisa assim, e jogaram uma pecha tão negativa sob esses artefatos e esses artesãos que os caras não tiveram coragem de ensinar os filhos deles a reproduzir esses objetos, porque eles pensavam, se eu ensinar meu filho, meu neto, meu sobrinho fazer uma máscara desta, ele vai carregar com ele depois a maldição que eu fiquei marcado com essa maldição.

Então, hoje nós temos alguns instrumentos ou avanço. O que eu acho que a Constituinte de 88 nos possibilitou aquele amplo espaço de debate, discussão, foi de a gente capturar alguns cristais, alguns diamantes que a gente tinha, carregava nos nossos bolsos, mas a gente não tinha ideia do valor deles

e da potência deles.<sup>2</sup> Eu acho que na Constituinte a gente conseguiu perceber a potência que esses direitos que nós carregávamos traziam em si mesmos, e como que eles podiam projetar para além da nossa geração, para as gerações futuras, novos espaços de atuação, de conhecimento, de saber mesmo. Então, eu acho que a nossa participação na Constituinte de 88 ela foi muito rica e reflexiva porque a gente estava ao mesmo tempo descobrindo novos direitos, projetando para o futuro esses novos direitos e inventando, na verdade, inventando novas dimensões de mundo, inventando novos lugares de vivência de exercício da cultura, da subjetividade. Eu acho que a percepção que a grandeza, a amplidão que a cultura ganha quando os indivíduos conseguem atinar com a imaterialidade da cultura, com os aspectos imateriais da cultura, ela transcende, o indivíduo transcende, o sujeito deixa de ser um animal doméstico e passa a ser um ser mais capaz de interagir no mundo, não no mundo no sentido restrito da sua cultura própria, mas interagir com as outras culturas, se comunicar e de transformar as realidades, as múltiplas realidades. É como se o indivíduo ganhasse uns óculos que permitissem a ele enxergar múltiplas realidades e tirar ele desse chão plano, onde nós somos o tempo inteiro pregados, colados, pela dura realidade, a assumir uma realidade monolítica, a assumir uma realidade estruturada, entendeu? E esses óculos permitem as pessoas perceberem as múltiplas realidades e como que essas realidades são, o tempo inteiro, mutantes, como que elas mudam e como que o ser humano pode ser, é, digamos, beneficiar essa mobilidade e isso atualiza o ser humano, atualiza as mentalidades. E é muito louco, porque a gente consegue atinar com esses mundos todos, com essas realidades plurais, com essa mobilidade toda que nós podemos experimentar, a gente sabe que o mundo convive, que nós convivemos, sociedades ainda tão arcaicas no planeta, e arcaicas no sentido positivo e arcaicas também no sentido mais, digamos, prejudicial para os humanos, porque tem alguns, tem alguns lances de memória, tem alguns lances das visões e das realidades que são compartilhadas no mundo hoje que elas carregam o que tem de pior do ser humano, a coisa mais autoritária, o elogio do indivíduo, de um egoísmo assim exacerbado, de uma coisa é... da coisa do ser humano mesmo, que é para lembrar que nós somos isso também. Se o ser humano consegue

---

2 Sobre os debates e discussões dos direitos indígenas, bem como a própria presença indígena na Constituinte de 1988, ver também Santilli (1993) e Santos (1989).

ser universal e vasto e plural, ele consegue ser também mais pesado do que uma lápide, uma placa de pedra pregada no chão que não se move.

E a minha experiência da Constituinte para mim foi assim, ao mesmo tempo em que eu interagia, criando faíscas de contato com outras realidades, eu enriquecia a mim mesmo como ser humano, como pessoa, para fruir melhor a vida, sacar a vida duma maneira mais cheia de possibilidades.

**Yussef Salomão Campos:** O artigo 216 da Constituição foi promulgado com o seguinte texto: “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial”, e é a primeira vez que surge no ordenamento jurídico o imaterial; a partir da “identidade, da memória e da ação dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira”. E fala dos modos de expressão, do fazer, os saberes, além dos edifícios, da parte material. De que maneira o senhor viu o reflexo das reivindicações que o senhor personificou na Constituinte, quando se falou da defesa da memória e da identidade dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira?

**Ailton Krenak:** Eu acho fantástico, em algum momento, a mente, o pensamento brasileiro dos nossos contemporâneos terem elaborado uma coisa tão sofisticada quanto esse artigo, entendeu, porque lei, norma jurídica, é uma coisa dura, norma jurídica não é poesia. É muito difícil você ver poesia em norma jurídica. Agora, como que você consegue avançar num pensamento que vai ter sentido político, que vai ter sentido jurídico-político, e que tem sentido também para um outro cara ler e entender o que você está falando. E eu acho que já é uma demonstração de inteligência assim, muito fina, os brasileiros terem conseguido no final do século XX ter construído esse instrumento assim. Que pode ser percebido... Se você traduz isso para o inglês, para o japonês, para qualquer outra língua e isso é o maior barato, porque você está botando esse vórtice assim de energias e de ideias em contato com outras culturas, contaminando outras visões e outras culturas com essa pluralidade assim, de sentidos, que o saber humano, que o conhecimento humano, que a potência humana tem. Eu acho que quando nós conseguimos botar essa expressão no estamento jurídico do Brasil, as coisas das leis do Brasil, e nós conseguimos que alguém entenda isso, que um gestor entenda isso, que um ministro entenda isso, que um burocrata entenda isso, que um aplicador da lei entenda isso, ora, quando você consegue

fazer uma coisa que é percebida pelos outros, ser reconhecida pelos outros com esse sentido tão criativo, você, de verdade, move a pedra, você faz a novidade. Então, eu sinto que na prática a vida das pessoas, de famílias, de dezenas de famílias, de centenas de famílias, de comunidades inteiras, ganhou mais luz, ganhou um raio de sol, ganhou um sentido na vida das pessoas. Eu mencionei aquela coisa das máscaras, que foram excomungadas pelos padres, eu mencionei a coisa dos índios que não podiam botar o nome nos filhos, eu mencionei algumas outras, digamos, práticas que eram consideradas, que foram banidas ou que eram consideradas interditadas por qualquer outra visão e que passaram a ser protegidas por esse princípio novo. E elas não só passaram a ser protegidas, como elas passaram a ser estimuladas, elas são estimuladas, se apoia a difusão dessas novas práticas, e é garantido o direito de inovação. Hoje qualquer uma comunidade nossa pode publicar, escrever no seu próprio idioma, não precisa obrigatoriamente ser em português, tem o direito de botar o nome nos filhos, o exercício óbvio de nomear seus filhos, de transmitir sua língua, transmitir valores transcendentais da sua visão do mundo, da sua espiritualidade.

**Yussef Salomão Campos:** Por exemplo, foi a partir dessa norma, senhor Ailton, que a arte kusiwa, dos índios Wajãpi, se torna uma identidade nacional, um Patrimônio Cultural Brasileiro. Eu queria que o senhor falasse da diferença que o senhor me falou anteriormente, de que antes de se tornar patrimônio essas expressões são recursos.

**Ailton Krenak:** São recursos. Então, o que é interessante é que mesmo a gente vivendo o exercício da pintura corporal, dos ritos, da construção desses objetos todos e sentindo como que esses recursos são suporte para nossa vida, para nossa existência, seja para nossa existência física, protegendo, um abrigo, a nossa casa, os objetos, as ferramentas e os artefatos que a gente usa para preparar o alimento, para preparar os remédios, para construir a ponte entre a prática cotidiana e os rituais. Todos esses artefatos, esses objetos eles são recursos do cotidiano, eles são recursos tão essenciais quanto uma ponte para atravessar um rio, um pinguela para atravessar um rio, entendeu, ou um fogo para você cozinhar, são recursos. Esses recursos, eles estão presentes na vida de todo mundo, eles estão presentes na vida, inclusive, das comunidades mais isoladas e aparentemente desprovidas de qualquer visão crítica sobre a realidade

delas mesmas, inocentes sobre esses recursos, mas esses recursos estão ali, eles são inerentes, eles fazem parte da vida das pessoas.

O que eu achei muito interessante no processo que me envolveu na Constituinte é que eu tinha isso muito mais como recursos, entendeu, do que como direito. Antes disso aparecer para mim como um acervo, um patrimônio, ele aparecia como um recurso e eu nem tinha pensado criticamente nessa coisa, na diferença que pode haver entre um acervo e um recurso. Agora, pensando criticamente eu imagino que a diferença entre o acervo e o recurso é que o recurso é aquilo que você frui na vida, é como você mudar de paisagem e experimentar a brisa, o vento, o cheiro, o bem-estar de estar num lugar saudável e descobrir que o outro lugar que você estava era poluído, era sujo, entendeu, e não era saudável. Depois que você está experimentando esses... quando você está experimentando esse bem-estar, você na verdade, você está fruindo um recurso, ele não é um acervo que você tem disponível, você não tem consciência desse acervo, você não sabe que do outro lado da montanha você pode respirar ar puro, você está do lado de cá da montanha, se você atravessar a montanha do lado de lá da montanha você vai respirar ar puro, vai beber água limpa, você vai experimentar, vai fruir um recurso. É diferente da ideia de você ter um acervo. A ideia de você ter um acervo, você está aqui, desse lado da montanha, mas sabe que do outro lado da montanha você tem disponível um conjunto de bens, de coisas que você pode acessar.

Da Constituinte de 88 para cá, eu estou fazendo essa metáfora, da Constituinte de 88 para cá, nós passamos a difundir a ideia de que existe um acervo, ele está do lado de lá da montanha, também e esse acervo, ele inclui os bens tangíveis, aquilo que você toca, que você percebe, que você consegue demonstrar, e os intangíveis que é aquilo que os Wajãpi, por exemplo, em algum momento, no final da década de 90, começaram a se tocar que eles tinham expressões da sua cultura, da sua cultura material e imaterial, e que a fronteira entre esses objetos da cultura, esses recursos da cultura, que eram, ao mesmo tempo, artefatos do seu cotidiano, mas eles eram também suporte de visões e de conhecimentos deles que tinham, que são intangíveis. Eles quiseram juntar esses aspectos tangíveis e intangíveis do seu patrimônio, digamos assim, do seu acervo cultural e registrar ele, obter um registro que inovou no caso dos povos indígenas a criação desse novo instrumento. Os Wajãpi fizeram e outras comunidades indígenas decidiram também fazer inventários culturais e trazer

para esses inventários coisas que só eles mesmos valorizam, só eles mesmos consideram transcendentais na sua visão do mundo. Eles não sabem, eles ficariam aleijados se eles tivessem que viver o resto da vida deles sem aqueles bens. E os índios estão fazendo isso e os negros também. Tem muitas outras comunidades hoje buscando usar esse instrumento, eu acho que inclusive os pomeranos, aqueles açorianos que vieram lá para o sul do Brasil, pessoal que vive em comunidades próximas do mar. Como é que chama, são os pescadores. Esses pescadores e comunidades ribeirinhas que têm vínculos muito fortes com a memória, e visões e aspectos intangíveis desses sítios, desses lugares onde eles vivem, eles querem reivindicar o direito de continuar vivendo nesses territórios e de experimentar a sua cultura como um direito inalienável, como um direito que ele não abre mão dele, e que nem o Estado nem o mercado têm o direito, têm o poder, de decidir sobre isso. Ao contrário, o Estado e o mercado, que é essa entidade supra, supranatural, que está cada vez mais se materializando, entrando na vida de todo mundo, nem o mercado e nem o Estado, essas duas entidades não têm mais o poder exclusivo de decidir sobre a fruição desses direitos, de viver no lugar, entendeu.

Então, assim. O negócio é o seguinte: se tiver um coletivo que decidiu que vai viver numa determinada orla, numa praia, entendeu, ou num vulcão, ou na beira de um furacão, se eles decidiram reivindicar o direito de viver ali, existe hoje resguardo pra esse direito. Isso é que é bacana, isso que é importante. É o ser humano poder estar protegido, o ser humano recorrer, os humanos recorrerem a meios que permitam a eles o seu exercício livre da cultura, e que talvez seja o contato mesmo com a espiritualidade, a coisa da alma, a coisa dos seres humanos não serem só portadores de necessidades materiais, mas serem reconhecidamente seres criativos, criadores e portadores de dons transcendentais.

**Yussef Salomão Campos:** A Constituinte, senhor Ailton, foi marcada por conflitos, conflitos de ideias, conflitos econômicos. O senhor, quando leva a bandeira da reivindicação da preservação da memória indígena, da cultura indígena, da identidade indígena, e vê isso refletido no artigo 216, conforme o senhor já disse, e aí o senhor, num certo momento, em uma manifestação de indignação pelo que está sendo feito num certo momento na Constituinte pinta o rosto de jenipapo. Que conflito marca isso na memória do senhor? Esse momento marca o não atendimento de que série de reivindicações?

**Ailton Krenak:** Na verdade, aquele momento ali que eu, na Constituinte, que eu pude me manifestar, expressando assim um coletivo, expressando a posição ou a visão de um coletivo sobre o momento histórico que a gente estava vivendo, a minha decisão de pintar o rosto de jenipapo, pintar a cara de jenipapo, é que o jenipapo, a despeito de ele ser uma coisa da cultura dos índios, que é pintar o rosto de preto, ele tem um certo sentido universal também que é do luto. Ao pintar aquela tinta preta no meu rosto eu estava rompendo com o diálogo ali, naquele espaço da Constituinte e declarando ao mesmo tempo um luto, uma indignação com a atitude canalha que os caras da direita, os racistas todos que estavam no Congresso expressavam contra os direitos humanos. Mas, eu também estava declarando uma guerra para eles, e gritando para eles: vocês são todos uns filhos da puta, e eu não tenho medo de vocês, morte, morte. Eu estava dando um grito de guerra e esse momento de ruptura com o diálogo, ele foi para mim uma experiência radical como ser humano também, porque ele me deu, ele abriu para mim a possibilidade de romper com o passado, romper com as coisas atrasadas no sentido de você ficar bloqueando os processos que são naturais, entendeu. Eu tinha entendido que naquele momento a gente tinha que botar pra quebrar mesmo, se a gente tivesse que brigar, os caras ficavam fazendo aquele jogo da direita, um jogo canalha da direita, assim, de cercear os nossos direitos, mas... cinicamente. Aquela coisa do Parlamento, o Parlamento, o Parlamento... e teve um momento que eu percebi que o Parlamento era o lugar da conversa, era o lugar da palavra, o “parlamento”, o próprio nome do lugar já definia isso. E a despeito daquele lugar ser o Parlamento eu tinha dez minutos pra dizer tudo o que o povo indígena e outras minorias tinham para dizer num Congresso de 400 e tantos parlamentares que nenhum deles estava a fim de me ouvir. Então, eu falei: pô, isso aqui é um engodo, entendeu.

**Yussef Salomão Campos:** Em que momento foi isso, o senhor lembra? Foi no início da Constituinte ou foi já no final?

**Ailton Krenak:** Foi no final, foi na votação do texto da Constituinte. A gente já tinha passado pelas comissões todas, já tinha experimentado a pilhagem dos caras da direita contra a gente, [eles] já tinham tentado quebrar a gente ao longo de um ano e meio no Congresso.

**Yussef Salomão Campos:** E essas pilhagens, que o senhor diz, [essa canalha], isso refletiu...

**Ailton Krenak:** Era pilhagem mesmo, porque a gente acabava de votar um texto numa comissão, fechava a sala, no outro dia você ia trabalhar com o texto, o texto estava adulterado, tinha espionagem, tinha sequestro, roubo, tinha todo tipo de coisa na Constituinte.

**Yussef Salomão Campos:** Isso de alguma forma também estava dentro do patrimônio cultural ou da cultura indígena, da memória indígena? O senhor sentiu esse boicote também?

**Ailton Krenak:** Senti. Não tem dúvida. Afetou, afetava a percepção de todo mundo do que estava sendo proposto ali. E o que foi muito louco é o seguinte: tinha na época um ajuntamento de partidos de direita que eles se chamavam “Centrão”, e esse Centrão que... É, eles diziam Centrão, os paulistas chamavam de Centrão já com essa conotação mesmo, de direita. Os caras eram da direita. Era assim, a Ku-Klux-Klan. E os caras queriam, achavam que o Brasil era um país de gente branca, de gente rica, que todo mundo escovava o dente, entendeu, que todo mundo sabia votar para presidente, quando na verdade a gente estava num país com um racha imenso, a ponto de a gente ir assim para uma guerra civil, o país estava todo arregaçado e os paulistas com aquela hipocrisia. E alguns outros mineiros e nordestinos sem vergonha também junto com eles. E gente como o Octávio Elísio, que eu mencionei no começo, era uma excelência quando você tinha um camarada com a visão dele. Daqui de Minas eu acho que a gente teve uns dois ou três constituintes que foram vultos, assim, no Congresso de 88. De São Paulo teve alguns camaradas interessantes. No Rio Grande do Sul também teve. Esse Maurício Fruet, ele foi um cara na Constituinte que teve posição muito boa, aquele cara que tá dirigindo a Itaipu agora, um grandão, Gustavo... não me lembro o sobrenome dele. Tinha, vamos imaginar aí que você tinha uns 30, 40 cidadãos brasileiros na Constituinte de 400 e tantos caras que tinham uma visão plural da realidade do nosso país. Os outros eram reacionários mesmo, eles estavam lá pra ganhar rádio, TV, entendeu, pra ganhar consórcio, pra trambicar. Eles estavam mais interessados em fazer as leis, aquelas leis... aquelas coisas que estão na Constituinte que é da ordem econômica, entendeu!

**Yussef Salomão Campos:** Então, o senhor acha que, por exemplo, o senhor elogiou o texto do artigo 216; o senhor acha que ele seria uma exceção a essa adulteração toda, dos textos, que o senhor disse que um dia na subcomissão o senhor discutiu um texto e no dia seguinte era outro. O senhor acha que ali seria uma exceção até, de repente, pela presença do Octávio Elísio na subcomissão?

**Ailton Krenak:** Olha, eu acho que tem outros... nós conseguimos que outros textos também, dos direitos do patrimônio cultural, dos direitos, digamos, fundamentais das minorias, nós conseguimos que eles fossem aprovados do jeito que eles entraram. Na base de muita luta. Eles foram aprovados do jeito que eles entraram. A gente brigava por eles assim como uma bandeira mesmo, fincada numa colina, entendeu? A gente não deixava os caras descaracterizarem as propostas que estavam levadas para as discussões nas comissões e votada lá na plenária. Uma vírgula, um cedilha, era motivo de cacetes, assim, que parava o Congresso uma semana, não era brincadeira não, a bronca era séria. E como tinha muita pluralidade nas comissões, você tinha desde personalidades, no caso da saúde, por exemplo, você tinha personalidades como Sérgio Arouca, que é uma sumidade, um sanitarista com uma visão ampla da história da saúde no Brasil e da política da saúde no Brasil. Então, quando você ia discutir saúde você tinha um cara daquele dando luz. Quando você ia discutir educação, você tinha, sabe, você tinha os melhores pensadores desses temas no Brasil ali, junto com você. De repente numa comissão você tinha a Marilena Chauí dando palpite, falando...

**Yussef Salomão Campos:** Florestan Fernandes.

**Ailton Krenak:** Você tinha, é, Florestan Fernandes, você tinha figuras assim, entendeu, que são faróis...

**Yussef Salomão Campos:** Contribuíram...

**Ailton Krenak:** Nossa!, não tem dúvida. Porque são essas visões, são essas visões, como chama...

**Yussef Salomão Campos:** Acadêmicas, técnicas, plurais?

**Ailton Krenak:** Não, não, não é acadêmica e técnica, não. São essas visões de vanguarda, futuristas, que fizeram com que a gente conseguisse pensar leis para o futuro e não para o presente, entendeu. [Porque] se você pensar um conjunto de normas para o presente, o futuro tá ferrado. É o que acontece com o meio ambiente. O meio ambiente, nós ainda estamos viciados a pensar o meio ambiente como presente e o meio ambiente não pode ser pensado como presente, ele tem que ser pensado como futuro, e um futuro distante. É por isso que os nossos rios viram esgoto. Porque quando você pensa o meio ambiente presente você joga merda no rio, joga o sofá velho no rio, a geladeira velha no rio, todo mundo faz isso. Você chega em qualquer cidade os rios são esgotos, porque os caras não pensaram no futuro. Se tivessem pensado no futuro, eles iam saber: no século XXI a água vai ser um item...

**Yussef Salomão Campos:** Raro.

**Ailton Krenak:** Raro, e no século XXII, quem sabe, ele seja restrito ao uso de uma elite, o resto vai beber esgoto mesmo.

**Yussef Salomão Campos:** Senhor Ailton, o senhor participou da décima sexta reunião da Subcomissão de Educação e Cultura e Esportes, dia 29 de abril de 87. Dessa subcomissão especificamente destaco que o senhor afirmou sobre a necessidade de uma política para a identidade indígena, porque até então a questão da identidade indígena estava à margem da política, e afirmou ainda que a cultura é dinâmica, mutável e não pode aceitar imposições. Não seria esse artigo 216 uma imposição, ou pelo contrário, seria um reconhecimento da identidade assim como o senhor disse que deveria ser feito?

**Ailton Krenak:** Na verdade, o que eu estava clamando, eu estava clamando no sentido de que nós precisávamos ter alguma coisa, nós precisávamos ter no que nos agarrar quando aspectos da nossa cultura e da nossa identidade estivessem sendo ameaçados e eu acredito que na Constituinte o que nós estávamos fazendo era criando esses instrumentos, pelo menos a minha percepção desse artigo é que ele inaugura um marco, digamos assim, seria um marco jurídico. Ele inaugura um marco a partir do qual todo mundo em torno dele pode refletir se essa identidade está sendo ofendida ou não, entendeu? Porque antes

acontecía, era que se você fizesse qualquer um ato de agressão, ou de desrespeito a aspectos dessa identidade e se alguém quisesse reclamar essa ofensa, ele não tinha nem a quem reclamar. Não tinha como reclamar, porque não tinha proteção. Eu acho que nós começamos a construir instrumentos que nossos filhos e os nossos netos vão saber utilizar melhor do que nós, assim como o cara da Microsoft inventou o computador de mesa e depois veio o tablet, o iPad, o iPod e os nossos filhos e os nossos netos têm que ligar eles para a gente, pelo menos no meu caso que estou fazendo 60 anos agora, mas os seus netos vão acionar coisas que você nem imagina, apoiados em dispositivos que você, que a sua geração, que a geração do seu pai, que a minha geração, pensaram. Pelo menos pensaram, projetaram. E eu tenho a satisfação muito grande de ter ajudado a construir alguns desses dispositivos que vão permitir a nossos filhos, netos, viver num mundo, digamos, mais plural. Eu nem sei se ele vai ser melhor do que esse que nós vivemos hoje. Mas ele vai ser mais plural, vai ter mais janelas de fuga, mais rotas de fuga. Porque o que os seres humanos precisam é de rotas de fuga.

**Yussef Salomão Campos:** O senhor fala inclusive, nesse mesmo depoimento, da necessidade de se reconhecer a tradição oral indígena, diz ainda...

**Ailton Krenak:** Sim. A oralidade. Reconhecer a oralidade como um recurso.

**Yussef Salomão Campos:** E isso entra como um patrimônio imaterial. E, abrindo aspas para o senhor mesmo, o senhor diz o seguinte: “Se a cultura brasileira for capaz de expressar a riqueza, a pluralidade, a diversidade que existe hoje, se for capaz de contemplar isto, poderemos ser uma nação de muito pensamento bom, de onde uma produção de conhecimento muito rico poderá vir a colaborar no conjunto da humanidade, para nos colocarmos pessoas plenas” (Brasil, 1987, p. 303-304). E aí o senhor é aplaudido pelos presentes. Isso traduz um pouco a nossa conversa, essa frase do senhor, correto?

**Ailton Krenak:** É, e principalmente traduz aquele momento que a gente estava vivendo, porque eu sou um cara que a minha experiência, eu sou produto da tradição, eu sou produto da oralidade. Eu sou uma cria da oralidade. Tudo o que eu consigo capturar, assim, da essência de estar vivo, de experimentar as coisas,

eu traduzo isso nas minhas elaborações, tipo essa fala aí. E é uma fala que não é planejada, isso é uma fala totalmente espontânea, parece que é uma coisa que caracteriza a tradição oral é falar do repente, é aquela coisa que sai do espírito, é uma conjunção assim de espírito e mente e arte da fala, uma coisa da cultura tão difícil de se capturar e talvez o último grande acervo de riqueza que nós ainda temos por reconhecer e por apreciar no mundo hoje, não só pensando no nosso continente, no Brasil, na América do Sul, mas pensando no mundo, ele esteja exatamente escondido nas franjas das tradições que ainda não escrevem, que ainda não têm outros relatos a não ser a oralidade, entendeu? Que tá na Ásia, na África, que tá naquelas quebradas assim, no Polo Norte, entendeu?, lá onde os esquimós andam, lá onde aqueles nômades do deserto, como é que chama, do Magreb, não é isso? Aquela coisa que tem ali depois do Marrocos. Eu fui lá na Tunísia participar do Fórum Social Mundial na Tunísia esse ano. Eu tinha parado de ir em Fórum Social, porque eu achei que os Fóruns Sociais estavam virando uma espécie, assim, de festa rave. Os caras iam pra lá pra curtir. Não estavam vendo ninguém que ia lá para pensar, para refletir, para fazer uma fricção de ideias, assim. Então, eu fui nesse da Tunísia, participei de um painel lá que falava de medicina tradicional. E encontrei um indígena de lá dos Estados Unidos, um cara interessante também, do povo sioux, é, sioux navajo, sioux com navajo. E um cara interessante, falando umas coisas interessantes também, tocando em questões que eu acho que são contemporâneas, que eu acho que vai ter importância, assim como teve importância a gente discutir na Constituinte, ele estava lá na África falando para os árabes e para os africanos para eles se ligarem, prestarem atenção nessa coisa da Nestlé, da Monsanto, dessas multinacionais que estão controlando os alimentos, controlando as plantas, controlando os recursos biológicos que estão no fluxo entre as pessoas, o consumo, entendeu. Então, a papinha do neném, aquela papinha inocente da Nestlé, tem uma sacanagem lá dentro, é o grão que você compra, as coisas que você come, tem uma manipulação nisso aí. As grandes corporações estão controlando isso, estão arrumando sonda para invadir a nossa, digamos, a nossa vida, a nossa intimidade, de invadir a nossa vida mesmo, no sentido mais íntimo. Então, daqui a pouco as nossas mulheres estão todas transgênicas por aí, os nossos filhos estão transgênicos por aí, porque essas corporações não têm nenhuma ética, elas não têm moral nenhuma. Aliás, assim como o capital não tem pátria, as corporações elas radicalizam isso. Elas não têm pátria e não têm caráter nenhum.

**Yussef Salomão Campos:** O senhor fala ainda, nessa mesma reunião da importância, da interação da experiência de cultura, e o senhor usa um termo, “catequese cultural”, que não era com o sentido de catequese religioso, mas a ideia de catequese cultural. O senhor pode falar um pouquinho sobre isso?

**Ailton Krenak:** [Você] tem uma nota do que era? Porque é muito tempo...

**Yussef Salomão Campos:** O senhor falando da identidade, da pluralidade, da diversidade. O senhor diz o seguinte: diferente dessa noção de catequese religiosa, que é imposição, a cultura é diferente, há uma troca. É uma catequese cultural recíproca. A cultura diferente da [minha], se apropria de algumas identidades culturais e eu me aproprio de outras. Era uma ideia um pouco em relação a isso.

**Ailton Krenak:** Interessante eu ter usado “catequese”, porque nessa época, especialmente, eu estava tão radical, eu estava com uma postura tão radical, eu tinha uma atitude crítica e radical com relação a tudo que, como a palavra é carregada de sentido, que tivesse relação com o que foi feito aqui na América pelos jesuítas, pelos missionários, entendeu, e eu, principalmente nessa época, catequese era uma ferramenta típica dos jesuítas, foi a arma que os jesuítas usaram para, com eficácia, entrar na América, assim, arregaçando. E o que será que eu queria dizer com essa coisa? Talvez o que eu tivesse buscando uma expressão para substituir essa, talvez o que eu estivesse dizendo é que a gente precisava fazer uma transformação, transformação onde as diversas e plurais expressões da cultura se comunicassem, que elas pudessem se comunicar, que elas pudessem interagir e não se sobrepor. Porque a catequese é uma sobreposição de visões. Uma visão dominando, contendo a outra.

**Yussef Salomão Campos:** Quanto à cultura e à memória indígena, e à identidade indígena, o senhor acha que algo ficou de fora da Constituinte, ou o resultado das reivindicações na Constituinte e o texto final ficou alguma coisa de fora?

**Ailton Krenak:** Então, eu fico admirado com a elaboração que a gente conseguiu fazer àquela época e como que a gente conseguiu traduzir isso numa síntese

tão complexa, entendeu, que qualquer um cara que ler esse artigo, mesmo que ele seja contra esses princípios, ele vai entender o que está sendo proposto e isso, para mim, foi uma construção inteligente pra caramba, excelente, não ficou nada de fora. Eu acho que daqui a 50 anos, daqui a 100 anos, quem analisar essa construção, se for acrescentar alguma coisa, vai acrescentar alguma coisa no território das novas descobertas e não das antigas, entendeu?

**Yussef Salomão Campos:** E há algo que o senhor queira complementar nesta nossa conversa?

**Ailton Krenak:** Não. Eu acho que a nossa conversa só podia reter mais, digamos, espaço e ser mais extensa se a gente tivesse num contexto mais favorável a este papo nosso, do que aqui neste lugar barulhento, que a gente é distraída o tempo inteiro por algum acontecimento externo. Mas esse assunto é um assunto que eu revisei ele nesta entrevista com você. Te agradeço a oportunidade e espero que quando você tiver com seu trabalho mais avançado, elaborado, que eu possa ter acesso a essas notas que você buscou da Constituinte, porque nem eu mesmo tenho acesso a essas notas. Eu acho elas boas pra caramba, porque elas me confrontam com coisas que eu tive que focar mesmo, assim, com força, há 30 anos, cara, não é? Pensar forte, há 30 anos. E quem sabe eu me animo, apesar de ainda ter muita dificuldade para transitar da oralidade para escrita, eu prefiro ainda falar, mas quem sabe alguma dessas ideias, eu ainda tenha vontade de [dissertar], entendeu, curtir um pouco mais as visões que essas ideias altamente concentradas me deram àquela época. Obrigado.

## Referências

BRASIL. Câmara dos Deputados. Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes. 16ª reunião. *Diário da Assembléia Nacional Constituinte*, Brasília, supl. 96, p. 297-326, jul. 1987. Disponível em: <[http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes\\_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao8/16.pdf](http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao8/16.pdf)>. Acesso em: 25 mar. 2017.

SANTILLI, J. (Coord.). *Os direitos indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas: Sergio Antonio Fabris Editor, 1993.

SANTOS, S. C. *Os povos indígenas e a Constituinte*. Florianópolis: Editora da UFSC: Movimento, 1989.

Recebido: 29/03/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 3/29/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



**GATTI, Gabriel (Ed.). *Un mundo de víctimas*.  
Barcelona: Anthropos Editorial, 2017, 431 p.**

Desirée de Lemos Azevedo\*

\* Universidade Federal de São Paulo – Guarulhos, SP, Brasil  
Em pós-doutoramento (bolsista Fapesp)  
[desireelazevedo@gmail.com](mailto:desireelazevedo@gmail.com)

No clássico *Os afogados e os sobreviventes*, Primo Levi (2004) inicia sua reflexão recordando a difícil aceitação das primeiras notícias do extermínio nazista. Ele lembra os relatos de sobreviventes sobre como, ainda nos campos, assombrados pela consciência do absurdo, sonhavam com a volta para casa, quando contavam emotivamente a experiência vivida a seus familiares e recebiam de volta a mais profunda indiferença. Entre outras questões, Primo Levi se referia, assim, aos bloqueios na comunicabilidade da experiência concentracionária que, nas primeiras décadas após o fim da Segunda Guerra Mundial, sinalizavam a ausência de um espaço social para o reconhecimento do sofrimento. No momento de sua escrita, quatro décadas após os fatos, o cenário era de transformação. Mas seria necessário o fim da Guerra Fria para que a rejeição integral das experiências totalitárias consolidasse na comunidade internacional um novo olhar para a questão (Judd, 2007; Torpey, 2006; Wilson, 2003). Levando as memórias dolorosas para o centro de políticas globais e locais de reconhecimento e reparação, a transição para o século XXI implicou a produção de novas linguagens e padrões de moralidade e sensibilidade em relação à violência que alçaram a vítima a um lugar de centralidade política na contemporaneidade (Fassin; Rechtman, 2009).

Tendo esse recente processo em perspectiva, o livro *Un mundo de víctimas* expressa uma demanda por compreender de forma mais densa as configurações assumidas pelo fenômeno nos dias atuais, quando a vítima se encontra não somente consolidada como sujeito (global e local) de demandas e cuidados, mas também se constitui como um tipo subjetivo não mais exclusivamente ligado à excepcionalidade das grandes tragédias políticas que residem na origem de seus usos contemporâneos. Construído a partir de pesquisa empírica realizada no contexto espanhol, o livro se propõe a refletir sobre um complexo cenário de multiplicação e diversificação dos sujeitos sociais inseridos no espaço público a partir de suas dores e, através delas, de uma reivindicada condição de vítima. Mais do que uma compilação de artigos, ele resulta do projeto de investigação coletivo e multidisciplinar “Mundo(s) de víctimas. Dispositivos y procesos de construcción de la identidad de la ‘víctima’ en la España contemporánea”. Com duração de cinco anos, o projeto envolveu equipe de 15 pesquisadores de sete universidades, coordenado por Gabriel Gatti, a partir do Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva da Universidad del País Vasco.

Em termos metodológicos, a investigação se desenvolveu sobre um recorte de quatro diferentes casos observados na Espanha: as *vítimas de violência de raiz política*; as *vítimas de violência machista ou de gênero*; as *vítimas de acidente de trânsito*; e um conjunto heterogêneo de *outras vítimas*. Entre as últimas, aquelas que demandam, inspiradas nas experiências das três primeiras, mecanismos institucionais de reconhecimento, o projeto trabalhou especialmente com o caso de roubo de bebês. Os quatro casos foram selecionados a partir de critérios como: a causa da vitimização, o grau de institucionalização, o tipo de estrutura organizativa existente entre as vítimas, as expertises e retóricas que mobiliza, sinalizando uma atenção voltada para os espaços de confluência entre movimentos reivindicativos e instituições gestoras. A pesquisa foi realizada por meio de entrevistas individuais em profundidade com vítimas e especialistas de cada caso, observação etnográfica em espaços variados, e entrevistas coletivas organizadas com grupos mistos de vítimas dos quatro casos. Com tal fôlego e dimensões, o projeto assumiu o desafio de produzir dados que fornecessem lastro histórico e sociológico para a compreensão situada de um fenômeno sobre o qual pesam múltiplas pressões universalizantes. Porém, tão instigantes quanto as colaborações empíricas são as contribuições teóricas desenvolvidas a partir de uma proposta analítica que combina de maneira interessante abordagens genealógica e comparativa.

A questão centralmente proposta é a possibilidade de se falar hoje em um *mundo de vítimas*. Um espaço compartilhado, onde certa universalização das formas de gerir e habitar o sofrimento transcende as singularidades caso a caso para dar lugar a uma vítima sem adjetivos, ponto de confluência entre ideias sobre cidadania e vulnerabilidade. Uma nova perspectiva se coloca na proposta de pensar a vítima em sua relação com o cidadão, trazendo para o centro das inquietações as implicações recíprocas da progressiva diluição das fronteiras que antes separavam os dois termos antagonicamente. Referindo-se à genealogia da ascensão global da vítima no final do século XX, tais fronteiras remetem aos pactos políticos que associaram a categoria aos mártires e heróis consagrados nos diferentes processos de transições políticas nacionais vividos naquele momento. Tomadas como fiadoras morais das cidadanias gestadas nesses contextos, as vítimas foram delas excluídas por sua excepcionalidade. Extraordinárias, porém passivas, na medida em que definidas pela dor e pela necessidade de assistência, as vítimas nasceriam como opostos dos cidadãos, sujeitos

ordinários, porém ativos, definidos por sua participação na esfera pública. Ao investigar a constituição e a expansão de novos campos sociais de vítimas, colocando-os em perspectiva, o projeto aponta os limites de tal dicotomia para pensar a atualidade.

Os 24 capítulos do livro foram divididos em seis seções. São 16 produções de pesquisadores membros da equipe, e oito contribuições de autores convidados. Enquanto as duas primeiras seções concentram textos referentes à pesquisa coletiva levada adiante nos marcos do projeto, as quatro restantes se abrem a temas transversais. A primeira seção introduz e condensa as proposições de alcance mais geral em dois textos: uma reflexão crítica de Gabriel Gatti sobre a bibliografia voltada à temática da vítima; e um glossário colaborativo de 21 verbetes que reúne as ferramentas teóricas mobilizadas no acesso coletivo ao *mundo de vítimas*, tanto conceitos já consolidados no campo quanto as alternativas propostas pelo projeto.

Na segunda seção, o leitor é levado a caminhar pelos casos. Entre os capítulos quatro e sete, adentramos os quatro campos sociais de vítima investigados, cada um deles forjado por referências normativas, institucionais e assistenciais próprias, contribuições profissionais e acadêmicas especializadas, e estratégias específicas de atuação das vítimas. Em meio a tensões variadas, seus dispositivos e agências convergem para delimitar sentidos singulares para as experiências que perfazem os casos coletivos de sofrimento e vitimização. Se uma leitura isolada desses capítulos conduz o leitor a universos específicos e incommunicáveis, no texto inicial da seção, Gatti e María Martínez afirmam haver um horizonte comum imaginado pelos que, nos distintos campos, investem na construção de identidades coletivas em busca de reconhecimento. Ao comparar os casos, os atores concordam que o sofrimento é o traço comum que, ao singularizar a todos, também os equipara. Com referência nele, tecem um único campo simbólico, paradigmático e moral no qual o cidadão que sofre, qualquer um, sempre encontra subsídios para interpelar Estado e sociedade. O que não impede que reconhecimentos sociais diferenciados venham a se estabelecer e hierarquizar os distintos casos, inclusive como consequência de disputas entre vítimas pela afirmação de sua singularidade. O *mundo de vítimas* seria, assim, um paradoxo de forças que convergem ao mesmo tempo em que se enfrentam.

Refletindo acerca das vítimas de raiz política, Gatti e de Jesús Izquierdo Martín enfatizam o investimento na corrosão das fronteiras que mantinham

a exclusividade do reconhecimento para as vítimas da organização independentista basca ETA, de acordo com os consensos da transição espanhola. A inclusão de outras vítimas no caso – como as da perseguição estatal ao ETA, do conflito no País Basco, do franquismo e, mais contemporaneamente, do terrorismo – não deixou de ser hierarquizada, evidenciando o cultivo de uma identidade de alto prestígio social. Mesmo dessacralizada, na medida em que se amplia até chegar ao cidadão comum (com o terrorismo), a vítima política mantém seu reconhecimento assentado na distinção que a toma como extraordinária a partir dos acontecimentos as quais está ligada. Situação distinta é apresentada por David Casado-Neira e María Martínez acerca das vítimas da violência de gênero. Lidando com uma violência cotidiana, o campo pensa a vulnerabilidade como condição geral da mulher no patriarcado. Suas vítimas encontram um vasto aparato institucional e profissional de cuidado e assistência que determina um itinerário por meio do qual as mulheres precisam admitir-se vítimas para deixarem de sê-lo. Um movimento, para os autores, muito mais instrumental do que identitário. Também instrumentalizadas são as vítimas de acidente de trânsito, discutidas por María del Carmen Peñaranda-Cólera e Martí Oliver-Mora. Atingidas por causas excepcionais, ainda que corriqueiras, elas divergem sobre a existência de sistematicidade naquilo que pode atingir qualquer cidadão, alimentando incertezas quanto ao seu direito ao uso da categoria. Por outro lado, elas são aquelas cujo corpo é tomado como base para intervenções institucionais, por meio das quais a medição e a classificação de danos normatiza e objetifica o que é ser vítima. Por fim, Gabriel Gatti e Sandrine Revet refletem sobre o caso dos bebês roubados em maternidades, acompanhando a luta pela construção de uma identidade comum entre pessoas que somente a partir do surgimento de uma narrativa pública descobriram antigos dramas particulares como parte de um mesmo problema coletivo. Entre elas, uma dificuldade de se reconhecer nas leis existentes e o desejo por uma credencial jurídica própria que lhes garanta a entrada específica como vítimas em um mundo que identificam como extremamente institucionalizado e marcado por retóricas particulares.

As seções seguintes são organizadas em torno de temas transversais, abrindo-se para contribuições de autores externos ao projeto. A terceira seção aborda o papel dos especialistas e seus conhecimentos na construção de políticas de vítimas. Dialogando com as hipóteses do projeto, o texto de Gabriel Gatti

e Ignacio Irazuzta toma a noção foucaultiana de dispositivo para pensar a produção combinada entre saberes especializados e tipos subjetivos como exercícios de governo. Francisco Ferrándiz traz uma reflexão sobre a submersão dos especialistas nos mundos de vítimas a partir de sua experiência etnográfica nas exumações de valas comuns da Guerra Civil Espanhola, quando o conhecimento produzido por sua equipe de pesquisa passou a ser requisitado e mobilizado por distintos atores interessados, inserindo a própria equipe no contexto das disputas políticas. Partindo de envolvimento semelhante, em seu caso na elaboração e implementação de políticas estatais de reparação psicológica a vítimas do terrorismo de Estado na Argentina, Fabiana Rousseaux reflete sobre as implicações clínicas da atribuição da condição de vítima aos assistidos pelo projeto terapêutico. Já a especialista em justiça transicional Sandrine Lefranc faz uma leitura crítica do campo humanitário transnacional, problematizando sua aparência homogênea ao iluminar as disputas entre campos profissionais e as correntes que se embatem no interior de cada um deles.

A quarta seção se volta para questões referentes a processos de institucionalização e normatização. Em mais um texto tributário das teses da equipe, Gabriel Gatti e Ignacio Irazuzta analisam comparativamente toda a legislação espanhola sobre vítimas, compreendendo-a como um processo de ampliação inclusiva em que a vítima transita do excepcional ao comum, abrindo-se para novas e distintas demandas em uma sociedade cada vez mais sensível ao vulnerável. Ramón Sáez Valcárcel amplia o debate ao pensar a trajetória da vítima no direito penal, problematizando sua mobilização atual, em um contexto neoliberal, por teorias punitivistas com intuito de legitimar moralmente a limitação de direitos e garantias individuais. Reflexão no mesmo sentido faz Jon-Mirena Landa Gorostiza sobre os impactos das leis de vítimas espanholas no direito penal. Gabriel Gatti, María Martínez e Sandrine Revet trazem uma etnografia dos julgamentos de casos de violência contra a mulher, tentando entender como o drama judicial contribui para a construção dessa vítima, considerando os papéis que se esperam desempenhados pelas mulheres nesses espaços. Debate que segue com Janine Barbot e Nicolas Dodier em uma reflexão sobre o repertório normativo dos juristas a respeito do lugar ocupado pelas vítimas no processo penal.

Na quinta seção, os textos se deslocam dos espaços estatais para as dimensões ética e afetiva do problema, discutindo a vítima em sua condição humana.

Ignacio Arazuzta, Silvia Rodríguez Maeso e Adriana Villalón refletem sobre a participação de vítimas nos programas de educação para a paz e direitos humanos desenvolvidos pelo governo basco para o ensino médio, procurando pensar a racionalidade política que sustenta tal gestão sentimental. Galo Bilbao Alberdi parte das categorias inocência e reconhecimento para relacionar alguns movimentos reflexivos necessários à construção de uma ética da vítima. Também em um exercício de maior abstração teórica, Pascale Molinier desenvolve uma abordagem psicossocial, discutindo pontos de contato e distanciamento entre os conceitos de cuidado e vulnerabilidade.

Na sexta seção a questão em pauta é a representação. Josebe Martínez e David Casado-Neira se interrogam sobre a existência de uma forma especificamente hispânica de representar a vítima a partir do recurso à estética barroca. Acompanhando a proposta mais geral de pensar a construção de uma nova vítima, Jaume Peris Blanes reflete sobre a produção de marcos narrativos e imagéticos que sustentam culturalmente as empatias necessárias ao reconhecimento de novos dramas coletivos. Abordando a temática do testemunho, António Sousa Ribeiro reflete sobre as possibilidades de uso do cômico como recurso retórico para a construção de reciprocidade na relação entre fala e escuta. Encerrando a obra, Josebe Martínez faz uma bela reflexão sobre as memórias e os agentes apagados no decurso da transição política espanhola pós-franquismo desde um ponto de vista politicamente situado, a um só tempo autobiográfico e geracional.

Compondo ou não o projeto “Mundo de víctimas”, os trabalhos reunidos compartilham o entendimento de que estão diante de uma categoria complexa e em movimento, a um só tempo situada e global, e constituída por contradições e paradoxos. No conjunto, o livro apresenta ao leitor um material extremamente rico em dados e denso em reflexões. Voltando-se para um amplo leque de problemas, e admitindo formas variadas de aproximação a partir de seu viés multidisciplinar, a obra tem o mérito de propor muitas respostas criativas, mas também, e sobretudo, de multiplicar as perguntas. Embora suas proposições teóricas tragam muito do contexto espanhol que serviu de base para sua elaboração, elas não apenas nos estimulam a escrutinar seu alcance e validade para outros contextos, mas também nos mostram que ainda há muito para se pesquisar e se refletir a respeito do lugar ocupado pela vítima na contemporaneidade.

## Referências

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. *The empire of trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

JUDT, T. Da casa dos mortos. Ensaio sobre a memória europeia moderna. In: JUDT, T. *Pós-guerra: uma história da Europa desde 1945*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. p. 789-815.

LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

TORPEY, J. *Making whole what has been smashed: on reparation politics*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

WILSON, R. The social life of rights. In: WILSON, R.; MITCHELL, J. (Ed.). *Human rights in global perspective*. New York: Routledge, 2003. p. 1-15.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

**SANSI, Roger. *Art, anthropology and the gift*.  
London: Bloomsbury, 2015. 188 p.**

Guilherme Giufrida\*

\* Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil  
Doutorando em Antropologia Social  
[giufridagp@gmail.com](mailto:giufridagp@gmail.com)

Arte e antropologia questionam a modernidade e o Ocidente aos quais estão também associadas. Para Roger Sansi, ambas se preocupam, no sentido teórico e prático, com a política da representação. Não compartilham simplesmente um interesse por “outras culturas”, mas “o objetivo de quebrar com a expertise, a erudição e a autoridade acadêmicas, para serem elas mesmas ‘primitivas’” (p. 140, tradução minha).

O livro *Art, anthropology and the gift* é uma análise estrategicamente construída por uma colagem de conexões entre arte e antropologia a partir do índice da dádiva. O objetivo é indagar qual a extensão desse e de outros conceitos caros a antropólogos – como Marcel Mauss, Marilyn Strathern e Alfred Gell – na arte. “Em vez de perguntar se eles estão usando a antropologia corretamente, pode-se perguntar para o que eles a utilizam” (p. 37, tradução minha). A obra situa os temas da relação e da participação na arte contemporânea, descreve alguns trabalhos e relê autores centrais desse campo, como o curador e crítico Nicolas Bourriaud.

O engajamento da arte com questões que são tradicionalmente do domínio das ciências sociais as conecta explicitamente. Há uma geração recente de artistas que definiram seu trabalho como “prática social” e cuja referência não é apenas história da arte, mas também teoria social e cultural, a antropologia em particular. O autor mostra como essa conexão é reiterada historicamente, relendo movimentos artísticos do século XX a partir do debate teórico e conceitual da antropologia. Além disso, discute como arte e antropologia (com foco nas teorias sobre a dádiva) travaram diálogos transversais, e se influenciaram mutuamente – mesmo que o interesse do livro não seja propriamente pelos mecanismos de tradução recíproca.

No Dadaísmo (movimento deflagrado na década de 1910), destaca a revisão da centralidade da autoria e o desenvolvimento do acaso. O próprio termo “dada” indica uma relação primitiva com a realidade, evidenciando a defesa do desaprendizado da civilização e da arte acadêmica e uma abertura para as coisas cotidianas. No Surrealismo (década de 1920), sublinha a relação de artistas com autores como Georges Bataille e Michel Leiris. Antropólogos e artistas desenvolveram no período pensamentos afins sobre magia, colagem, apropriação; além do filme de montagem, praticado tanto pelo cinema surrealista como no documentário etnográfico. Destaca também as relações entre práticas artísticas e antropológicas no Situcionismo (década de 1960), em síntese, o ato de deriva

como proposição estética, especialmente na cidade, que passa a ser o próprio objeto da arte, extrapolando os espaços convencionais e subvertendo o cotidiano.

A crise da representação na antropologia, ligada à chamada crítica pós-moderna – da cultura como texto, sua descrição etnográfica como narrativa e a defesa da aproximação a métodos artísticos (especialmente literários) para se encontrar formas experimentais de (des)escrever, assumindo a arte de representar – foi por alguns denominada Virada Literária. Sansi propõe observá-la paralelamente à crítica da institucionalização das práticas artísticas e às argumentações por um maior engajamento com coletividades – a chamada Virada Etnográfica (década de 1980), em que artistas formulam seus trabalhos a partir de pesquisas com comunidades específicas, adotando inclusive a linguagem e os rituais das ciências sociais, especialmente o trabalho de campo.

O livro centra-se na produção artística contemporânea calcada em métodos participativos. Por exemplo, trabalhos em que o objetivo seja convidar pessoas para se reunir e conversar, construir relações sociais, quase sempre efêmeras – hoje os museus de arte muitas vezes parecem “jardins comunitários” (p. 2). Os artistas se estabelecem mais como mediadores – pessoas que oferecem situações de troca – do que como criadores de objetos e materialidades. Produzir uma forma é, nesse sentido, estimular a reciprocidade através da proposição de uma situação de encontro, inventando um protocolo de trocas sem precedentes entre comunidades distantes, subvertendo contextos e instituições.

Os artistas apresentados não se assemelham àquele que domina técnicas usuais, mas, sim, ocupam-se em dirigir e organizar materiais produzidos por expectadores-participantes, criando aparatos físicos ou discursivos em que atores se expressam a partir dos dispositivos a que são convidados. O evento artístico não está definido por uma mente que cria, mas é um encontro com o acaso, já que os projetos são permeáveis à indeterminação dos processos.

Sansi, em diálogo com Bourriaud (2009) em *A estética relacional*, defende que esse tipo de trabalho produz relações sociais e não objetos-commodities – faz pessoas das coisas, e não coisas das pessoas. A arte é trabalhada como uma forma de vida e não como uma profissão, contrapondo-se à alienação do trabalho na produção industrial. Esse artista, mesmo que não seja um retrato da situação, é, para o autor, o seu estado potencial, pois exercita uma promessa de liberdade e de troca baseada na produção de relações especulando novos espaços, protótipos de uma vida compartilhada.

Recupera também conceitos discutidos por Gell (1998) em *Art and agency*, autor que, segundo Sansi, elaborou uma teoria em sintonia com a arte de seu tempo, mais do que poderia imaginar. Em Gell, a arte não é tratada como representação, mas enquanto ação. Trabalhos de arte são objetificações da agência humana, uma rede (*trap*) de agências produtoras de efeitos (p. 53). Interessa menos o que a arte significa, e mais como a arte funciona.

O último capítulo do livro de Gell é uma breve incursão sobre Marcel Duchamp e a “mente estendida”. Sansi ilumina esse ponto ao conectar o conceito de ready-made à rede de complexas intencionalidades e agências dos trabalhos de artes contemporâneas que envolvem a participação. Objetos e pessoas se encontram simultaneamente, incorporam histórias e coautorias aos processos, tornando indistinguível produção e apropriação.

No sentido inverso (ou simétrico), Sansi também discute de que maneira antropólogos podem repensar seu trabalho – procedimentos, alcances, resultados – a partir dos processos de artistas. A etnografia sempre foi relacional, permeada por hospitalidade e troca de dons. Sansi sublinha os acasos da etnografia, permitindo experimentação e bricolagem a partir das contingências. Defende que o encontro no trabalho de campo seja pensado não como um método, mas uma estética de colaboração e participação. O processo artístico poderia ser um modelo para a pesquisa antropológica também para desestruturá-la, trazer outros elementos para sua manufatura e retirá-la da necessidade de produzir um discurso coerente.

O livro se conecta à corrente, ligada a autores como George Marcus (2010, 2014), que defende a antropologia como construtora das realidades que estuda, ao invés de representar uma já existente. Uma abordagem performativa e transformativa do campo social em que os “dados” são produzidos a partir de disparadores, como na moldura artística – o que se denomina “conceitualismo etnográfico” (Ssorin-Chaikov, 2013). O campo é pensado como um evento do encontro e a etnografia como um dispositivo, que não representa realidades preexistentes, mas performa mundos possíveis, aproximando experimentação artística e ciência.

Há no livro, porém, uma leitura propositiva da antropologia que caberia ser problematizada. O objetivo de autores como Mauss (2003) não é fomentar a dádiva na sociedade da mercadoria. No texto de Sansi, o ofício de traçar relações (próprio da antropologia) se confunde com o atributo, dos trabalhos

participativos, de fomentar relações. O autor embaralha, em algumas passagens, referências de seus interlocutores (artistas), teoria antropológica e sua própria avaliação sobre o potencial transgressivo das duas produções. Caberia pensar os equívocos do intercâmbio de conceitos e práticas entre arte e antropologia e como são traçados os limites de seus campos.

Do projeto *We Can Xalant* – uma caravana que convida à troca de experiências e que pode ser posteriormente disposta em uma exposição, documentada ou metamorfoseada em outros formatos – capta do livro, partem outras interessantes questões. Sansi interroga sobre o papel disruptivo da dádiva nos movimentos artísticos ou se isso é facilmente cooptado por forças da mercadoria. Interessa pensar outros elementos decorrentes da teoria da dádiva maussiana – as obrigações, as hierarquias, as práticas e regras do mercado de arte, a formação e legitimação de carreiras profissionais e a construção de autorias. A agência do trabalho, tanto na arte como na antropologia, pode estar distribuída, mas sob controle direto e assinatura que se perpetua no tempo, reservando certa ambiguidade aos ideais da participação.

## Referências

- BOURRIAUD, N. *A estética relacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- MARCUS, G. Contemporary fieldwork aesthetics in art and anthropology: experiments in collaboration and intervention. *Visual Anthropology*, v. 23, n. 4, 263-277, 2010.
- MARCUS, G. Prototyping and contemporary anthropological experiments with ethnographic method. *Journal of Cultural Economy*, v. 7, n. 4, p. 399-410, 2014.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.
- SSORIN-CHAIKOV, N. Ethnographic conceptualism: an introduction. *Laboratorium*, v. 5, n. 2, p. 5-18, 2013.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



**MONTANI, Rodrigo. *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: un estudio etnolingüístico*. Cochabamba: ILAMIS: Itinerarios, 2017. 607 p.**

María Agustina Morando\*

\*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina  
agusmoar@gmail.com

El estudio etnográfico de lo material es una de las tantas formas de intentar comprender el estudio de la realidad indígena. Desde mediados del siglo XIX en adelante, la etnografía sudamericana comienza a rescatar el estudio de la cultura material indígena y es extensa la lista de trabajos que, a partir de esa época, han comenzado a registrar los artefactos utilizados por los indígenas junto a sus nombres, sus usos y los materiales y las técnicas involucrados en su manufactura. Sólo por traer aquí algunos ejemplos, podemos mencionar la propuesta de trabajo de Günter Tessmann (1930) sobre la cultura material de los grupos indígenas del noroeste del Perú, que compara la presencia o ausencia y tipos de distintas categorías de elementos como arcos y flechas, cerbatanas, tambores, adornos, canoas, utensilios domésticos, canoas, vestimenta, cerámica, y tejidos; o también los trabajos de Walter Roth (1910, 1924, 1929) sobre la manufactura de hilados de algodón y otras fibras, trampas y armas, viviendas, adornos, enseres domésticos, canastos, hamacas entre los indígenas de la Guyana Británica. Para la etnografía del Chaco, engrosan la lista las ricas etnografías de Erland Nordenskiöld (1912), Alfred Métraux (1942, 1948, 1996) y Max Schmidt (1938) en las cuales, a pesar de la gran variedad de temas, no quedan de lado las extensas descripciones de viviendas, los adornos, los enseres, las armas, la cerámica, los vestidos de los indígenas del Gran Chaco, especialmente para los indígenas chiriguano y chané. También podríamos incluir dentro del repertorio a los estudios de Theodor Koch-Grünberg (1908a, 1908b, 1908c, 1908d) sobre los arcos, flechas, arpones, redes de pesca y armas de caza entre los indígenas del noroeste brasileño, especialmente en la zona comprendida entre los ríos Caiarí y Uaupés.

*El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco* de Rodrigo Montani se integra a este universo de investigaciones que exploran la cultura material indígena sudamericana pero desde un enfoque singular, cuyo fin es adentrarse en el universo material de los wichís poniendo en evidencia los múltiples vínculos que éste mantiene con el conjunto de la vida sociocultural y con la lengua del grupo. Desde un punto de vista más inmediato y pragmático, la obra procura desentrañar el vasto y complejo panorama del mundo de los objetos entre los wichí, lo cual lleva inevitablemente a adentrarse en las formas en las que éstos se posicionan dentro de una red más amplia de prácticas sociales, económicas, políticas, rituales, tecnológicas, etc. consideradas en su contexto particular e histórico. Para ello Montani retiene y problematiza el concepto nativo

de “cosa” (en wichí “*lëkäy*”) como categoría general que condensa el amplio y heteróclito conjunto de entidades físicas estudiadas en el libro, y que sirve de puntapié inicial para adentrarse en el mundo material.

Así planteada, la descripción del mundo material de los wichí comienza desde lo más amplio y general, especificando y caracterizando los distintos espacios por los que los indígenas transitan cotidianamente al interior de sus comunidades: la vivienda (*lëwet*), el templo religioso (*nohusewet*), la escuela (*nochujwehnyajwet* o *eskwela*), el puesto sanitario, el centro comunitario (*sentlo*), el cementerio (*lëp'itsehnyëy-wet*), la troja (*puche* o *puche-hi*), la chacra (*lëkäs-wet*). Para cada uno de ellos Montani realiza una precisa descripción de los distintos objetos que contienen a su vez. Sólo por citar un ejemplo, al describir el espacio ocupado por el templo evangelista explora asimismo una serie de elementos cotidianos que hacen a la materialidad de este contexto: *nolhäk-wet* (el “altar” cuya traducción más literal sería la “morada del alimento de alguien”), *nonayti* (la “pila bautismal” o “recipiente para bañarse de alguien”) o *nolhämet-wet* (el “púlpito” o “morada de la palabra”) (p. 165).

Parte de este complejo repertorio del mundo material está conformado por un conjunto de bienes personales que el autor llama “artefactos de la persona” y que tiene un peso importante a la hora de definir la identidad social del individuo. Dentro de esta categoría caen la vestimenta, los accesorios, las herramientas, las armas y los juguetes tanto de niños y niñas como de adultos.

El universo de los objetos también abarca los instrumentos musicales: las flautas (*lëjwol*) de hueso o de caña hueca, las arpas de boca (*lëjwol* o *lëkats'unaj*), los arcos musicales (*lëka yelataj-chäswole*), los violines y los tambores (*pim-pim*, *lë[ka]pum* o *lëkajwitsukw*). El repertorio material de lo sonoro también incluye otra serie de elementos adquiridos mediante el contacto con el mundo criollo, algunos nombrados mediante préstamos del castellano y otros con términos wichí. Algunos de estos artefactos son las radios (*lëkaitäj*) o los grabadores, cases, celulares y micrófonos, todos referidos con el mismo nombre: *lëp'ak-hi*.

No quedan de lado en el análisis aquello que el autor denomina “artefactos de figuración”, más comúnmente llamados, aunque de forma poco precisa, “artesanías”. Dentro de esta categoría caen aquellos objetos que tienen una importante circulación dentro del mercado, como por ejemplo bolsas de chaguar, tallas de madera, mates grabados, figuras de hilo, collares de semillas, canastos, fuentes, cucharas, tenedores, cazuelas y, en menor medida, bateas y morteros.

Otra arista importante es el análisis de la incorporación a la vida cotidiana de los wichí de nuevos tipos de objetos, muchos de ellos de manufactura industrial, a partir del contacto con el mundo occidental. Algo acerca de lo cual se llama la atención puntualmente es la adaptación de los nombres de estos objetos mediante su incorporación al léxico en tanto préstamos o calcos, o bien mediante la creación de nuevos nombres en wichí. Esto último abre una puerta importante para el estudio de los mecanismos de generación léxica en esta lengua.

Ahora bien, no sólo estos objetos entran dentro del gran conjunto de “*lëkäy*” sobre el cual versa esta obra. Algunos animales y plantas, por ejemplo, también se incluyen dentro de este continuum de artefactos. En el caso puntual de los animales, por ejemplo, vale la pena llamar la atención sobre el ejemplo del perro: la decisión de incluirlo es que, además de ser una “mascota” o “animal de compañía”, es un importante “implemento para la caza” (p. 298). Dentro del conjunto de las plantas llama especialmente la atención la descripción de aquellas que ostentan propiedades mágicas y/o medicinales (es preciso señalar que dentro de la esfera de los elementos medicinales no sólo podemos encontrar plantas sino también plumas, huesos, cenizas, rocas e insectos). Estas plantas son llamadas “*samokw*” de modo general y dentro de esa categoría podemos mencionar varias especies como “*kahumnatsetaj*” (planta para enamorar), “*otichuhnayajcha*” (planta que sirve para superar los desencuentros amorosos), “*hataj*” (cebil) y “*yokwas*” (tabaco) (p. 276, 277, 374, 375, 376, 378), etc.

La inclusión de parte de la flora y la fauna dentro del estudio del mundo material wichí lleva también a Rodrigo Montani a plantear el proceso inverso, i.e las propiedades anímicas y vitales que pueden tener ciertos artefactos, fundamentalmente desde un punto de vista cosmológico. Tal es el caso de la historia de “Tío Travieso y las cosas animadas” (p. 62), en la cual se narra cómo el Tío Travieso creó a las víboras a partir de una cuerda, el perro a partir de una figura de barro, los zancudos a partir de granos de arena. De ese modo puede decirse que la cosmología wichí, no sólo revela presuntos aspectos anímicos y vitales de los objetos sino también su origen y las formas en que fueron repartidos en el mundo: así, por ejemplo, en la historia “El reparto de los bienes en el mundo” o “El origen de la desigualdad entre indios y cristianos” (p. 55), se narra la negociación de los bienes materiales del mundo –proceso a través del cual los blancos, en detrimento de los indígenas, han logrado obtener los metales y las armas de fuego.

Teniendo en cuenta esto, podemos concluir que este trabajo aspira a la construcción de un conocimiento etnográfico totalizador de la cultura wichí tomando como punto de entrada las distintas dimensiones de lo material. El extenso repertorio de cosas que se listan constituye una sólida base para reflexionar acerca de las redes de relaciones que se tejen entre las esferas de lo material, la memoria histórica, la corporalidad, las jerarquías, la organización social, la lengua, la memoria histórica, las relaciones interétnicas, lo estético, la cosmología e incluso la relación que este grupo indígena mantiene con el medioambiente.

Una parte fundamental del estudio es el análisis de los nombres, que en tanto entidades acústico-ideacionales establecen un vínculo con el objeto de referencia que, de alguna forma, también resulta indispensable para reconocerlo y clasificarlo. Tal y como plantea Montani, el estudio morfológico y semántico de las categorías lingüísticas ofrece un punto de partida importante para comprender las relaciones entre las personas y sus cosas. Lejos de ser estático y fijo, el mundo material wichí se mantiene en un estado de constante cambio, lo cual también le ha permitido a Montani trabajar sobre las formas en las que los wichí se posicionan frente a un mundo en el que los artefactos se encuentran cada vez en mayor circulación y de esta forma articulan su modo de vida con la modernidad.

El análisis de todos estos aspectos, en definitiva, permite echar una mirada crítica hacia el interior del mundo material wichí, un mundo hondamente complejo en su estructura interna, haciendo emerger las relaciones que los indígenas mantienen con sus cosas –las cuales se constituyen, en definitiva, como acción social. A través de sus agudas y extensas descripciones que logran transportar la imaginación del lector al Chaco, sin dudas esta obra constituye una fuente rebotante de informaciones misceláneas y completas, imprescindibles para comprender mejor la realidad del pueblo wichí.

## Referencias

KOCH-GRÜNBERG, T. Der Fischfang bei den Indianern Nordwestbrasilens. *Globus*, Braunschweig, v. 93, n. 1, p. 1-6, 1908a.

KOCH-GRÜNBERG, T. Der Fischfang bei den Indianern Nordwestbrasilens (Schluß). *Globus*, Braunschweig, v. 93, n. 2, p. 21-28, 1908b.

KOCH-GRÜNBERG, T. Jagd und Waffen bei den Indianern Nordwestbrasiens. *Globus*, Braunschweig, v. 93, n. 13, p. 197-203, 1908c.

KOCH-GRÜNBERG, T. Jagd und Waffen bei den Indianern Nordwestbrasiens (Schluß). *Globus*, Braunschweig, v. 93, n. 14, p. 215-221, 1908d.

MÉTRAUX, A. *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. Washington: United States Government Printing Office, 1942.

MÉTRAUX, A. Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané. In: STEWARD, J. H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*: vol. 3 : the tropical forest tribes. Washington: Smithsonian Institution, 1948. p. 465-485.

MÉTRAUX, A. *Etnografía del Chaco*. Asunción: Editorial El Lector, 1996.

NORDENSKIÖLD, E. *Indianerleben: El Gran Chaco (Südamerika)*. Leipzig: Albert Bonnier, 1912.

ROTH, W. E. Some technological notes from the Pomeroon District, British Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London, v. 40, p. 72-82, 1910.

ROTH, W. E. *An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians*. New York: Johnson Reprint, 1924.

ROTH, W. E. *Additional studies of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians, with special reference to those of Southern Guiana*. Washington: U.S. G.P.O, 1929.

SCHMIDT, M. Los Chiriguano e Izoós. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, v. 4, n. 3, p. 1-115, 1938.

TESSMANN, G. *Die Indianer Nordost-Perus: grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*. Hamburg: Friederichsen, De Gruyter & Co., 1930.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

**FERRO, Marc. *A colonização explicada a todos*.  
São Paulo: Editora Unesp, 2017. 190 p.**

Thiago Henrique Sampaio\*

\* Universidade Estadual Paulista – Assis, SP, Brasil

Mestrando em História (bolsista CNPq)

[thiago.sampaio92@gmail.com](mailto:thiago.sampaio92@gmail.com)

## Para compreender a colonização: dilemas do passado na atualidade

Marc Ferro é um importante historiador francês da terceira geração dos Annales e foi diretor da École des Hautes Études en Sciences Sociales, especialista na história da Rússia e da URSS e na relação história e cinema. Ele não ficou restrito apenas a essas áreas de pesquisa, como um grande historiador, e em diversas obras se aventurou a analisar a problemática da colonização. Suas obras mais conhecidas nessa temática são *História das colonizações* (Ferro, 1996) e *O livro negro do colonialismo* (Ferro, 2004).

A obra *A colonização explicada a todos* faz parte de uma série de livros que buscam atingir o grande público de forma metódica e didática. Outros autores já realizaram esse feito, como Le Goff nas obras *A Europa explicada aos jovens* (Le Goff, 2007a) e *A Idade Média explicada aos meus filhos* (Le Goff, 2007b) ou Michel Vovelle (2005) com sua *A Revolução Francesa explicada à minha neta*. Esses grandes pesquisadores ao quererem produzir obras claras, dinâmicas e com uma leitura agradável aos leigos da área de história, mostram ao público em geral que a história não é algo de difícil acesso ou restrito a uma camada letrada em nossa sociedade.

O livro de Marc Ferro divide-se em oito capítulos e uma lista de referências que incluem filmes sobre as temáticas abordadas. Ao trazer para o público leitor uma lista cinematográfica o autor apresenta uma defesa em favor do cinema para a produção dos conhecimentos históricos e como uma forma de se pensar as pesquisas e o ensino de história.

No primeiro capítulo, “Colônias para quê?”, Marc Ferro define o que seria a colonização e as diferenças das práticas coloniais do século XVI e XIX. Nessa primeira parte, o autor versa sobre sua forma de trabalho ao longo da obra através de perguntas e respostas claras, didáticas e objetivas.

Marc Ferro deixa claro que ao longo da história humana sempre existiram colônias, mas a partir do século XVI essa dinâmica colonizadora começou a se alterar e intensificar. São mostradas as diferenças nas práticas coloniais entre os pioneiros das Grandes Navegações, Portugal e Espanha, e a entrada da França e Inglaterra em busca de territórios. As religiões e companhias de catequização tiveram um papel fundamental nesse primeiro momento de expansão colonial.

O autor chama a atenção nesse capítulo em dois momentos. No primeiro, para salientar o papel da violência nas práticas coloniais como o uso da escravidão e as formas de assimilação das populações nativas ao Estado colonial. No segundo, para quebrar a ideia de que a colonização só aconteceu em outros continentes e de forma descontinuada ao território da metrópole, e para isso ele disserta sobre o caso do império russo.

No capítulo seguinte, “As independências dos colonos”, Marc Ferro analisa o papel dos colonos para a independência dos territórios colonizados. O autor faz suas interpretações a partir das independências ocorridas na América e examina os domínios coloniais ingleses (Canadá, Austrália e Nova Zelândia).

É chamada a atenção para o que acontece com a população nativa após os processos de independência e como ela é tratada pelas novas administrações das localidades. No caso dos Estados Unidos, o autor examina que isso ocorreu de forma dramática e os indígenas foram considerados como um obstáculo para a expansão territorial do novo país. Além disso, sua população negra foi tratada como escrava até a Guerra de Secessão (1861–1865) e só teve seus direitos de cidadania plena adquirida no início da segunda metade do século XX. Esse fenômeno da relação da nova administração com as populações locais é notado também pelo autor no caso da Austrália com os seus aborígenes.

No terceiro capítulo, “Os objetivos do Imperialismo”, Marc Ferro aprecia a revisão da política colonial europeia após os movimentos de independência da América e as consequências da Revolução Industrial para essa nova etapa da expansão territorial que ocorreu no século XIX.

Marc Ferro aponta que os principais países afetados com as independências na América e com o novo processo de expansão territorial em finais de XIX são Espanha e Portugal, que não conseguiram acompanhar as demais potências europeias no processo de industrialização e desenvolvimento.

A nova dominação colonial do final do Oitocentos é acompanhada com ideias de desigualdade entre os diferentes povos, por isso a colonização seria justificada como um “dever” do europeu de transmitir a “civilidade” para outras sociedades. Assim, diversos discursos científicos buscaram amenizar o caráter colonizador europeu em outras partes do mundo. A imposição de uma economia, política e cultura por partes das potências europeias às populações nativas seria uma forma de colocar aqueles povos no “eixo da civilização”.

Nesse capítulo, o autor analisa o caso da dominação francesa na Argélia, que tem início em 1830 com características pré-imperialistas, mas que no decorrer do século XIX começou a ganhar contornos imperialistas. A entrada francesa no continente africano não começou no século XIX, vem desde o XVII, mas a França foi a segunda principal potência colonizadora em África em finais do Oitocentos.

O autor se atenta para os casos dos impérios russo, otomano e chinês. No caso da Rússia, ela empreendeu uma rápida expansão ao longo do período moderno, mas no século XIX seus interesses se voltaram para a região da Ásia Central. No mesmo momento, o império otomano é visto como um império em decadência e diversas potências europeias têm interesses nas suas áreas. Nem o milenar império chinês escapou das ambições da Europa, em diversos momentos do século XIX, como nas guerras do Ópio e dos Boxers, quando sofreu intervenção motivada por interesses econômicos em seus territórios.

Marc Ferro chama a atenção para o caso da expansão americana. Em diversos momentos do século XIX, os Estados Unidos expandiram seus territórios através de uma política imperialista de dominação e influência sobre países vizinhos (México e Caribe), além da compra de áreas. A política americana de intervenção em outros países começou nesse período e se prolongou no século XX, como demonstrado pelo autor.

No capítulo seguinte, “Indigenização, ocidentalização e coabitação”, Marc Ferro apresenta os efeitos do colonialismo na população local e nos colonizados mostrando os diferentes processos de indigenização e assimilação. O autor chama a atenção para esses fenômenos na ocupação da América Latina, Argélia e Indochina.

Uma outra característica do processo de colonização europeia no mundo é o trabalho forçado. Marc Ferro percebe que o trabalho forçado ou correcional foi uma das características empregadas pelas potências europeias para a ocidentalização das colônias e uma forma, segundo a mentalidade da época, de colocar os indígenas no caminho da “civilidade”. Durante a fase do imperialismo, o trabalho forçado ocupou o espaço deixado pela escravidão.

No quinto capítulo, “Defesa e denúncia”, Marc Ferro mostra como os romances e os filmes buscaram retratar o colonialismo. Como meios de grande alcance, eles são carregados de cunho ideológico e acabaram divulgando esteótipos racistas e amenizando as características da colonização.

A imprensa tem um papel fundamental na criação de apoio da opinião pública nas causas coloniais. Em diversos momentos históricos, a população das potências colonizadoras ajudaram as causas imperialistas de seus países devido a motivações inculcadas pelos jornais e rádios. Entretanto, a imprensa contribuiu com um sentimento anticolonialista durante as descolonizações devido à defesa dos direitos humanos. Ao final do capítulo o autor mostra como o movimento socialista lidou com a colonização e como as lutas de independência foram recebidas na metrópole.

No capítulo seguinte, “As origens das lutas de libertação”, Marc Ferro elucida as formas de resistência das sociedades locais. No caso do continente africano, a tradição oral e as religiões africanas foram um instrumento de união para pôr fim ao domínio colonial. As igrejas cristãs apoiaram os movimentos de independência na África, assim o cristianismo foi usado como mecanismo de combate ao colonialismo. Já em outras localidades do mundo, o islamismo e o hinduísmo foram utilizados como meios de emancipação da dominação colonial europeia.

Entender a Segunda Guerra Mundial e suas consequências nos impérios coloniais é fundamental para compreender os processos de descolonização. Marc Ferro mostra que os alemães e os japoneses eram vistos pela população local como libertadores. Entretanto, no decorrer do conflito mundial tanto o Japão quanto a Alemanha empregaram as mesmas formas de colonização que os antigos mandatários coloniais na África e Ásia.

No penúltimo capítulo, “As independências: guerra ou negociação”, o autor analisa duas formas da descolonização: através dos conflitos bélicos ou de tratados. Marc Ferro disserta sobre o movimento de independência da Índia, que, de modo pacifista, liderado por Gandhi, trouxe poucos impactos para a ex-potência colonizadora devido à forma de sua condução. Entretanto, o caso indiano é uma exceção para a época. No caso do império colonial francês, diversas guerras foram travadas entre a metrópole com suas ex-colônias, entre elas estão o caso da Argélia e da Indochina, que desencadeou a Guerra do Vietnã (1955–1975). Na África subsaariana francesa o processo de libertação colonial foi negociado.

Os últimos territórios a serem libertados da dominação colonial foram as ex-colônias portuguesas e as antigas repúblicas que compunham a URSS. A independência dos territórios que integravam a União Soviética é a libertação das áreas conquistadas durante o período czarista, de acordo com Marc Ferro.

No último capítulo, “A herança de hoje”, Marc Ferro examina as consequências do colonialismo no mundo atual. Segundo o autor, “nunca a herança da colonização pareceu tão marcante como hoje” (p. 165) como o terrorismo, o racismo, os fluxos migratórios, guerras civis, genocídios e outros dramas cruéis oriundos do período colonial.

Para Marc Ferro, o passado colonial tem sua parcela de responsabilidade nesses processos, porém as forças da globalização acentuam as cicatrizes ainda abertas do colonialismo. A globalização criou novas formas de dominação, uma espécie de “imperialismo multinacional” ou, como a historiografia denomina, de neocolonialismo.

A obra *A colonização explicada para todos* é um livro ímpar para mostrar que a colonização ainda não é uma página virada na história. O terrorismo, o racismo e o fascismo que voltaram a estar presentes na sociedade do século XXI bebem muito das ideias e consequências do colonialismo. O papel do historiador nesse cenário é buscar compreender esses fatos e dar voz aos outros que foram apagados durante os processos de colonização, os colonizados.

Apesar da falta de um capítulo de conclusão, Marc Ferro apresenta de forma direta e clara as dinâmicas, dilemas e panoramas da colonização em uma perspectiva de longa duração. O livro é recomendado para o grande público por conter uma linguagem objetiva, sucinta e direta. Para os estudiosos sobre colonização a obra se revela uma contribuição fulcral para compreender os impasses do imperialismo e do colonialismo nos dias de hoje.

## Referências

FERRO, M. *História das colonizações: das conquistas às independências: séculos XIII a XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FERRO, M. *O livro negro do colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

LE GOFF, J. *A Europa explicada aos jovens*. Lisboa: Gradiva, 2007a.

LE GOFF, J. *A Idade Média explicada aos meus filhos*. Rio de Janeiro: Agir, 2007b.

VOVELLE, M. *A Revolução Francesa explicada à minha neta*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

**LOPES, José Rogério (Org.). *Viagens de Cabo Verde: ensaios de antropologia visual e outros ensaios*. Porto Alegre: Cirkula, 2015. 178 p.**

Raimunda Maria Rodrigues Santos\*

\* Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima –  
Boa Vista, RR, Brasil  
[raimundarodrigues@ifrr.edu.br](mailto:raimundarodrigues@ifrr.edu.br)

## **“Olhar o outro para olhar a si mesmo” – um diálogo entre arte e ciência na interpretação do cotidiano de Cabo Verde**

A aproximação entre ciência e arte sempre permeou os debates sobre os métodos para se interpretar o funcionamento do universo, descrever as diferentes sociedades e sua cultura, dentre outras atividades que permitem ao homem compreender a natureza e a si mesmo como agente em um processo constante de busca pelo conhecimento.

Em virtude de seus objetivos finais, a ciência e a arte oferecem-nos caminhos distintos para essa ação, permitindo-nos adotar diferentes perspectivas, construir racionalidades, aguçar subjetividades e refletir sobre o mundo, suas diversidades socioculturais, as diferentes interações entre os homens, representações sobre o outro e sobre si. Dessa forma, a ciência e a arte, para além de suas especificidades éticas, estéticas e epistemológicas, possuem pontos convergentes, encontrando na antropologia visual espaço profícuo para um diálogo entre imagem e palavra.

Exemplo dessa interlocução pode ser constatado na obra organizada por José Rogério Lopes, com textos resultantes do projeto de mobilidade acadêmica intitulado “Dinâmicas de gênero em Cabo Verde”, o qual possibilitou a pesquisadores brasileiros e cabo-verdianos, por meio de fotografias de diferentes sujeitos, lugares e situações, desvelarem aspectos da realidade da realidade sociocultural da República de Cabo Verde.

As fotografias formam narrativas que envolvem um misto de poética e dados empíricos, promovendo reflexões sobre a vida, as rotinas, as práticas sociais, econômicas e culturais nas ilhas retratadas. Algumas imagens trazem pessoas em diferentes espaços e com seus modos de olhar, outras nos apresentam a geografia, a arquitetura, a moda, com suas cores e estilos, a timidez e a capacidade de mobilização, dentre outros momentos clicados por quem busca conhecer a dinâmica social pelo cotidiano.

Talvez por isso as belezas de Cabo Verde ocupam o segundo plano no olhar dos etnógrafos. Suas fotografias centram-se em situações de desigualdade, degradação ambiental, trabalho duro de mulheres e homens flagrados, algumas vezes, olhando para o horizonte, e provocam no leitor inquietações a respeito das significações do olhar do outro em seu próprio lugar. O que passa em seus pensamentos? Olham para as situações, para a paisagem ou para dentro de si?

Essas indagações e outras mais emergem com a leitura do ensaio “Para onde olha essa gente? Registros de imagens de pessoas olhando o mar, mas também para as situações da realidade das ilhas de Cabo Verde”, com fotografias produzidas por José Rogério Lopes e Marcelo Toledo.

As interpretações complementam-se com o ensaio “Para onde olha essa gente? Um olhar *freelancer* sobre Cabo Verde”, escrito por José Rogério Lopes. Trata-se do olhar do etnógrafo sobre o campo e sua gente, em que se mesclam experiências do viajante e do pesquisador que reconhece ser preciso “olhar o outro para olhar a si mesmo” (p. 88).

São diferentes olhares, em diferentes direções e, em algumas narrativas, focados em parcelas específicas da população cabo-verdiana. Assim, no ensaio fotográfico “As vendedeiras de Cabo Verde: circulação de produtos, cores e mulheres no espaço público”, Ângelo Pereira, José Rogério Lopes e Marcelo Toledo narram como as mulheres de Cabo Verde tornam-se protagonistas na economia local como vendedeiras de uma variedade de produtos, em, também diversos, lugares de comercialização.

A leitura é enriquecida pela análise de Celeste Forte em seu ensaio intitulado “As vendedeiras de Cabo Verde: informalidade e mulheres no espaço público de Cabo Verde”. A autora nos mostra, ainda, que, apesar das dificuldades impostas pela legislação do poder municipal e do desejo de manutenção do sistema patriarcal machista, as mulheres vendedeiras são “*rabidantes*” (p. 104) e suas ações são símbolo da resistência feminina e instauram uma outra lógica relacional com o lugar, o trabalho e a cultura.

O tema da informalidade se expande para a ocupação de espaços de moradia, sendo registrados por José Rogério Lopes, Maristela Simon e Marcelo Toledo, no ensaio “Os sentidos do inacabado: os assentamentos informais e as moradas em Cabo Verde”. O texto é composto por fotografias em que a arquitetura dos prédios e casas com cores e designs modernos contrapõem-se ao cinza, às escadarias, formatos e rusticidade de construções que se denunciam pertencentes a outro século. Nas imagens é possível diferenciar traços do rural do/no meio urbano, escassez de áreas verdes, que nos causam a sinestesia de secura, calor extremo e nos levam a subentender que, como arte, as fotografias despertam a sensibilidade de que o sentido de inacabado pode estar relacionado à desistência de um projeto de vida no lugar, denota o malogro do projeto de colonização, marca a ausência de políticas públicas de combate à desigualdade,

ressalta as diferenças econômicas entre os continentes, revela que o espaço abandonado por um constitui-se moradia para outro, dentre outros significados que o conhecimento prévio do leitor é capaz de inferir.

Para esclarecer os plurissignificados do ensaio fotográfico, o texto “Cabo Verde na Praia de Santa Maria de Vitória: impressões sobre a cidade inacabada”, escrito por Crisanto Barros, apresenta os contextos histórico, social e econômico do arquipélago, contribuindo para que se entenda por que ao olhar do outro, do forasteiro, “a Praia parece ser inacabada ou incompleta” (p. 124). O texto traz uma retrospectiva dos fatos que levaram à desagregação e decadência da economia local, nos séculos XVII e XVIII, chegando à construção de um projeto de recomposição econômica, pelo “branqueamento do capital” (p. 139), e pela ressignificação identitária, marcada pelo aproveitamento da diversidade cultural que colore os espaços, preenche o silêncio e encobre o som do mar daqueles que buscam no horizonte respostas para suas indagações.

Rodrigo Leistner, no ensaio “Rabelados do Espinho Branco: agenciamentos e processos de mediação cultural numa comunidade cabo-verdiana”, analisa a inserção da pós-modernidade na vida cabo-verdiana e sua relação com a resistência do local aos apelos da modernidade, pela manutenção da arquitetura, materiais de construção e processos de manipulação de alimentos, dentre outras práticas sociais. As legendas das fotografias antecipam a informação de que a cultura local está se transformando em bem de consumo ao ser tratada como atrativo turístico. Leistner amplia a discussão sobre essa problemática no ensaio textual “Agenciamentos culturais em uma comunidade cabo-verdiana; impressões etnográficas sobre os Rabelados do Espinho Branco”, em que busca “refletir sobre os significados que concernem à emergência das políticas de patrimonialização e implementação do turismo cultural na comunidade dos Rabelados do Espinho Branco” (p. 152). Suas análises projetam-se para as transformações advindas com o agenciamento cultural, exercido pelos próprios Rabelados em parceria com instituições públicas e privadas, sendo definido pelo autor como “propositivo” (p. 160), haja vista que as ações e a comercialização dos artefatos culturais são organizadas pela própria comunidade, sendo esta a maior beneficiária nesse processo.

Além da “qualidade sónica, estética poética”, os ensaios visuais apresentam “qualidade conteudística” própria das fotografias como trabalho antropológico (Saiman, 1994). Isso implica reconhecer que possibilitam diferentes

interpretações, dependendo do olhar do leitor: 1) como arte, por possuírem a capacidade de lhe dar o livre arbítrio para preencher lacunas de sentidos; e 2) como procedimento de registro etnográfico, por apresentar uma cena sobre a qual deverá “desenvolver uma reflexão objetiva sobre como os indivíduos ou os grupos sociais representam, organizam e classificam as suas experiências e mantêm relações entre si” (Guran, 2002, p. 103).

Ler os ensaios visuais e escritos aqui comentados serve para que pesquisadores interessados em desenvolver estudos etnográficos percebam que as narrativas visuais possuem a mesma capacidade sógnica das escritas, possibilitando a apreensão e/ou interpretação da realidade, e, no caso da obra em tela, permitem ao leitor olhar para a história, economia, cultura e sociabilidades da vida em Cabo Verde pelo olhar e análise dos pesquisadores.

## Referências

- GURAN, M. *Linguagem fotográfica e informação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 2002.
- SAIMAN, E. G. Para que uma antropologia consiga tornar-se visual. In: FAUSTO NETO, A; BRAGA, J. L; PORTO, S. D. (Org.). *Comunicação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994. v. 1, p. 33-46.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

# Orientações para autores

1 *Horizontes Antropológicos* publicará trabalhos inéditos sob a forma de artigos, resenhas de livros e matérias diversas como noticiário e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

2 O número máximo de autores por artigo é quatro.

2.1 Os artigos devem informar os seguintes dados de cada autor: nome, ORCID, e-mail, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição).

2.2 Os artigos devem ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas.

2.3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras e mais quatro palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (Keywords) e a versão em inglês do título do artigo.

3 As resenhas bibliográficas deverão ser de livros recentes, escritas em espaço duplo e ter até 1300 palavras; devem apresentar a referência completa das obras analisadas, especificando: autor(es), título e subtítulo (se houver), local (cidade), editora, ano de publicação e número de páginas.

3.1 Citações diretas ou indiretas a trechos da obra resenhada devem ser complementadas apenas pela indicação da(s) página(s) correspondente(s); citações de outras obras seguem as regras expressas em 4.2.

4 O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

4.1 Nos artigos e resenhas as notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

4.2 No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

4.3 As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

4.4 As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

4.4.1 Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchicus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

4.4.2 Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

4.4.3 Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

4.4.4 Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

4.4.5 Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim*: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

4.4.6 Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

4.4.7 Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

4.4.8 Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados on-line, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>>. Acesso em: 5 jun. 2013.

4.5 Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) itálico: para palavras estrangeiras não dicionarizadas e ênfase;
- b) aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) negrito e sublinhado: devem ser evitados.

5 Os artigos e resenhas devem ser enviados on-line em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

6 Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300 dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 × 1890 pixels).

7 A publicação dos artigos será decidida pelos editores da revista e organizadores do número, levando em consideração pareceres de consultores externos.

8 Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivos organizadores, na contracapa de seus números, em seu website e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

# Guidelines for authors

1 *Horizontes Antropológicos* will consider unpublished manuscripts in the form of articles, book reviews, and diverse other materials such as interviews, in Portuguese, Spanish, French, and English.

2 The maximum number of authors per article is four.

2.1 Articles should inform the following data about each author: name, ORCID, email, institutional affiliation (mentioning city, state and country of the institution).

2.2 The articles should be written in double-spaced text and contain up to ten thousand words, including bibliographical references and notes.

2.3 The articles should include an abstract in single-space text, in the same idiom as the original paper, of at most 150 words together with a list of four keywords. In the case of Spanish, Portuguese and French articles, an abstract, title and four key words in English will also be required.

3 Book reviews on recent publications should be no more than 1,300 words. They should contain complete reference of the books in question, including author(s), title and sub-title, place (city), publisher, year of issue and total number of pages.

3.1 Direct or indirect citations made in a review must be complemented only with the corresponding pages; citation of other any other written works should follow the rules mentioned in 4.2.

4 The pattern adopted by this journal for citations and references follows the norms of ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

4.1 In the articles and book reviews the notes should appear at the bottom of the page (footnotes). Bibliographical references should appear in the end of the text and ordered alphabetically.

4.2 Direct citations should appear in the main body of the text in the following manner: author's last name, year of publication, page indication. In the indirect citations the page indication is optional, according to the following models:

According to Lancaster (1992, p. 173): "Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology."

We know that "machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology" (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).

or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

4.3 Direct citations of more than three lines should be indented, in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews should follow the same format, as in the following example:

One view stresses the "vertical" element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

4.4 Bibliographical references at the end of the text should follow the following guidelines:

4.4.1 Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by two-spaces from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How "natives" think: about Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordenadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

4.4.2 Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression “In:”, author(s) of the book, title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

4.4.3 Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

4.4.4 Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

4.4.5 Academic works: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date of defense as it is indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

4.4.6 Scientific meetings: name of the meeting, number (if there is), year and place (city) of the event, title of the document (annuals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

4.4.7 Paper presented at a scientific meeting: author(s), title of the paper presented followed by the expression “In:”, name of the meeting, number (when applicable), year and place (city) where the meeting occurred, title of the document (annuals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final page of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

4.4.8 Documents in electronic media should be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted on-line the full web address and date of access (day, month and year) should be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available from: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>>. Access on: 5 jun. 2013.

4.5 In the main body of the text, authors should follow a consistent typographical style; use capital letters only when absolutely necessary;

- a) italics: should be used for foreign words and emphasis;
- b) double quotes: should be used in direct references with less than 3 lines, citations of individual words; words which have an unusual connotation, and those which should receive particular emphasis;
- c) bold type and underlining should be avoided.

5 Articles and book reviews should be submitted on-line at: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>.

6 Any illustrations that are a part of the article (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression) and at 300 dpi resolution in the final size intended for publication. Maximum width: 4.56 inches (11.6 cm); maximum height: 6.3 inches (16 cm) – or 1368 by 1890 pixels.

7 The publication of articles will be decided by the editors of the journal and the organizers of the volume, taking into consideration the opinions of external referees.

8 In order to motivate authors, *Horizontes Antropológicos* publicizes the theme of its forthcoming volumes, together with the names of the organizers, on the back cover of each issue, on its website and on news letters of professional associations of the social sciences.

# Temas dos números anteriores

## 1995

- 1 Gênero
- 2 Antropologia visual
- 3 Religiões afro-americanas

## 1996

- 4 Comida

## 1997

- 5 Diferenças culturais
- 6 Sociedades indígenas
- 7 Histórias da antropologia

## 1998

- 8 Religião
- 9 Corpo, doença e saúde

## 1999

- 10 Diversidade cultural e cidadania
- 11 Música e sociedade
- 12 Cultura oral e narrativas

## 2000

- 13 A cidade moderna
- 14 Relações interétnicas

## 2001

- 15 Antropologia e política
- 16 Natureza e cultura

## 2002

- 17 Sexualidade e Aids
- 18 Arqueologia e sociedades tradicionais

## 2003

- 19 Imigração e fronteiras
- 20 Antropologia e turismo

## 2004

- 21 Antropologi@web
- 22 Cultura escrita e práticas de leitura

## 2005

- 23 Patrimônio cultural
- 24 Antropologia e performance

## 2006

- 25 Antropologia e meio ambiente
- 26 Direitos sexuais

## 2007

- 27 Religião e política
- 28 Antropologia e consumo

## 2008

- 29 Antropologia e arte
- 30 Antropologia e esporte

# Temas dos números anteriores

## 2009

- 31 Circulação internacional
- 32 Etnografias

## 2010

- 33 Antropologia e estilos de vida
- 34 Antropologia e ciclos de vida

## 2011

- 35 Ciência, poder e ética
- 36 Cultura material

## 2012

- 37 Teoria antropológica
- 38 Saberes e fazeres

## 2013

- 39 Antropologia e trabalho
- 40 Megaeventos

## 2014

- 41 Antropologia e políticas globais
- 42 Sofrimento e violência

## 2015

- 43 Diásporas
- 44 Cultura e aprendizagem

## 2016

- 45 Economia e cultura
- 46 Tecnologias de governo:  
etnografias de práticas e políticas

## 2017

- 47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
- 48 Antropologia e animais
- 49 Antropologia, etnografia e educação

## 2018

- 50 Políticas de inclusão

# Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2018/2019/2020

## Número 52

A religião no espaço público

organizado por Ari Pedro Oro e Marcelo Camurça

Envio de artigos: de 01/06/2017 a 30/09/2017

## Número 53

Antropologia dos museus

organizado por Maria Eunice Maciel e Regina Abreu

Envio de artigos: de 01/10/2017 a 31/01/2018

## Número 54

Antropologia e emoções

organizado por Ceres Gomes Vítora e Maria Claudia Coelho

Envio de artigos: de 01/02/2018 a 31/05/2018

## Número 55

Arte e cidade

organizado por Cornelia Eckert, Glória Diógenes, Ricardo Campos e

Ligia Dabul

Envio de artigos: de 01/06/2018 a 30/09/2018

## Número 56

Imitação, simulacro e falsificação

organizado por Ruben George Oliven, Arlei Sander Damo e

Louise Scoz Pasteur de Faria

Envio de artigos: de 01/10/2018 a 31/01/2019

Submissão de artigos em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Impressão



**Apresentação:** O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens – Sergio Baptista da Silva; Emerson Giumbelli; Pablo Quintero / **Artigos:** Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics – Els Lagrou / Técnicas de estragar os outros: sobre a ética xamânica na fronteira Brasil-Guiana – Alessandro Roberto de Oliveira / Dos alienígenas à *jurualogia*: reflexões de um provável xamã guarani-mbya – Bruno Huyer / Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro – Amazonas) – Elise Capredon / Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca – Glauber Loures Assis; Jacqueline Alves Rodrigues / Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin – Aline Ferreira Oliveira / Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa – Ugo Maia Andrade / Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos – Guilherme Pinho Meneses / (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafios analíticos – Juan Scuro / Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta – Saulo Conde Fernandes / Entre a infância e o sonho: pedagogia guna da autonomia (Panamá) – Diego Madi Dias / O xamanismo kaingang como potência decolonizadora – Clémentine Ismérie Maréchal; Herbert Walter Hermann / **Espaço Aberto:** O patrimônio cultural e o protagonismo indígena na Constituinte de 1987/88. Entrevista com Ailton Krenak – Yussef Daibert Salomão de Campos / **Resenhas:** Un mundo de víctimas / Art, anthropology and the gift / El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: un estudio etnolingüístico / A colonização explicada a todos / Viagens de Cabo Verde: ensaios de antropologia visual e outros ensaios.

Temas dos próximos números e organizadores:

---

A religião no espaço público – Ari Pedro Oro e Marcelo Camurça

Antropologia dos museus – Maria Eunice Maciel e Regina Abreu

Antropologia e emoções – Ceres Gomes Vítora e Maria Claudia Coelho

Arte e cidade – Cornelia Eckert, Glória Diógenes, Ricardo Campos e Ligia Dabul

Imitação, simulacro e falsificação – Ruben George Oliven, Arlei Sander Damo e Louise Scoz  
Pasteur de Faria