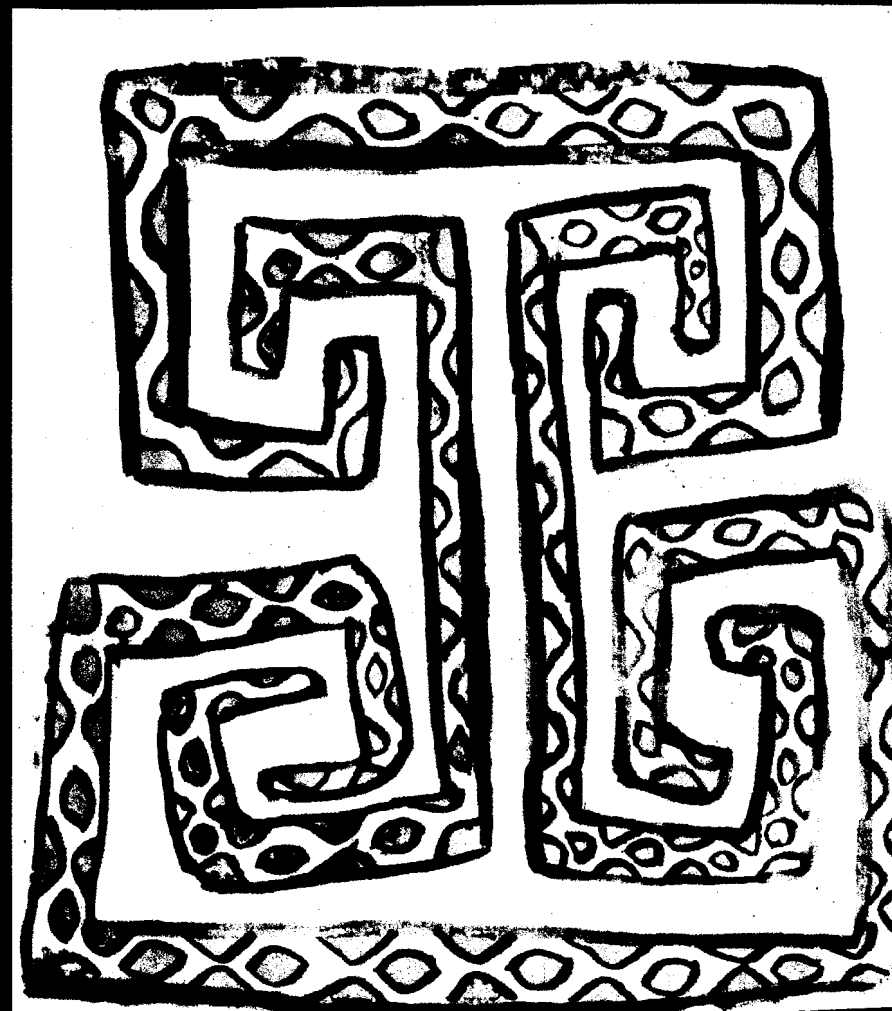


# XAMANISMO NO BRASIL

## NOVAS PERSPECTIVAS

Este livro preenche uma lacuna sobre xamanismo, ou pajelança, na literatura antropológica brasileira. Publicações no exterior tratando do tema são bastante comuns e gozam de um mercado amplo devido à popularidade do tema. No Brasil, há uma produção abundante em pesquisas sobre xamanismo, mas seus resultados aparecem em publicações isoladas. Esta obra pretende apresentar, num volume só, os resultados das pesquisas atuais no Brasil, ressaltando as novas abordagens e modelos para a compreensão do fenômeno em sua natureza dinâmica e parte do mundo atual. Os doze capítulos do livro representam as novas perspectivas que estão sendo desenvolvidas sobre antropologia simbólica, cultura expressiva, antropologia da saúde, etno-história e mudança sócio-cultural. Tratam em geral das populações indígenas, mas também exploram as expressões de xamanismo entre grupos não-indígenas e seus aspectos neurofisiológicos.

ISBN  
85-328-0038-6



E. JEAN MATTESON LANGDON  
(Organizadora)

EDITORA  
DAUFSC

**XAMANISMO NO BRASIL:  
NOVAS PERSPECTIVAS**

E. Jean Matteson Langdon

(Organizadora)

# XAMANISMO NO BRASIL: NOVAS PERSPECTIVAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

Rodolfo Joaquim Pinto da Luz

Vice-Reitor

Lúcio José Botelho

EDITORA DA UFSC

Diretor Executivo

Alcides Buss

Conselho Editorial

Maria de Nazaré de Matos Sanchez (Presidente), Arno Blass, Nilson Borges Filho, Marli Auras, Tamara Benakouche e Tânia Regina de Oliveira Ramos.

EDITORA DA UFSC

Florianópolis

1996

© E. Jean Matteson Langdon (org.)

Editora da UFSC

Campus Universitário - Trindade

Caixa Postal 476

88010-970 - Florianópolis - SC

☎ (048) 231-9408, 231-9605 e 231-9686

☎ (048) 231-9680

Capa: Paulo Roberto da Silva, a partir de esboço de Elsje Lagrou

Editoração eletrônica: Paulo Roberto da Silva

Revisão: Maria de Fátima Silveira Compagnoni

Ana Lúcia Pereira do Amaral

Gilberto Antônio Matos

## Ficha Catalográfica

(Catalogação na fonte pelo Departamento de Biblioteconomia e Documentação da Universidade Federal de Santa Catarina)

XI

Xamanismo no Brasil : Novas Perspectivas /

E. Jean Matteson Langdon, organizadora.

- Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

368 p. : il.

CDU: 291.37

Inclui bibliografia

I. Xamanismo - Brasil. I. Langdon, E. Jean Matteson.

Reservados todos os direitos de publicação total ou parcial  
pela Editora da UFSC

Impresso no Brasil

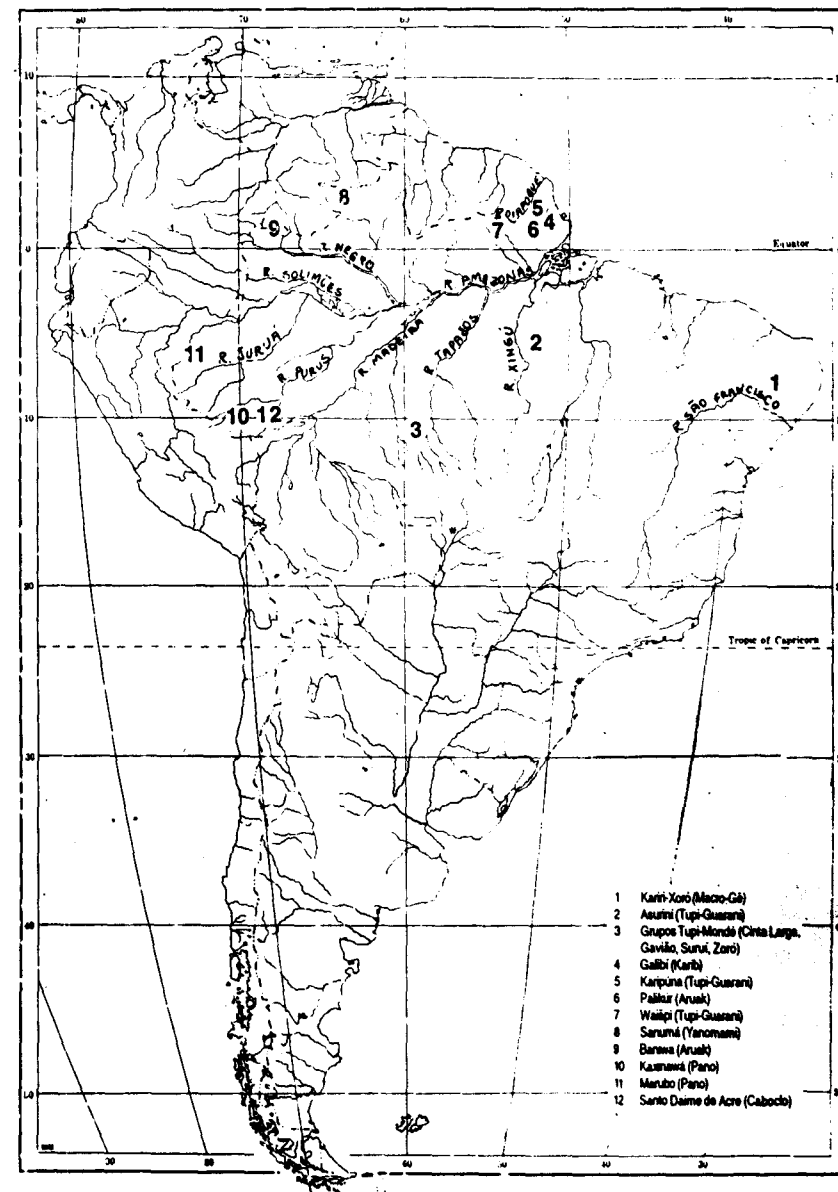


Figura 1.1: Localização dos grupos apresentados

## SUMÁRIO

- 1 Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas  
*E. Jean Matteson Langdon, UFSC* ..... 09
- 2 Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*  
*Dominique Tilkin Gallois, USP* ..... 39
- 3 Os Guardiões do Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa  
*Robin M. Wright, UNICAMP* ..... 75
- 4 A Geografia dos Espíritos: o xamanismo entre os Yanomami  
setentrionais  
*Kenneth I. Taylor, Estados Unidos* ..... 117
- 5 *Maraká*, Ritual Xamanístico dos Asuriní do Xingu  
*Regina Polo Müller, UNICAMP* ..... 153
- 6 Cânticos Xamânicos dos Marúbo  
*Delvair Montagner, UnB/CPCE* ..... 171
- 7 Xamanismo e Representação entre os Kaxinawá  
*Elsje Maria Lagrou, UFSC* ..... 197
- 8 Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à  
sociedade envolvente  
*Gilio Brunelli, Université de Montréal, Canadá* ..... 233
- 9 Sob as Ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó  
*Clarice Novaes da Mota, UFRJ* ..... 267

10 O Sobrenatural e a Influência Cristã entre os Índios do Rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikúr, Galibí e Karipúna <i>Expedito Arnaud</i> .....	297
11 Santo Daime: notas sobre a "Luz Xamânica" da Rainha da Floresta <i>Alberto Groisman, UFSC</i> .....	333
12 Neurobiologia do Xamanismo <i>Ari Bertoldo Sell, UFSC</i> .....	353

## INTRODUÇÃO: XAMANISMO – VELHAS E NOVAS PERSPECTIVAS

*E. Jean Matteson Langdon*

Xamanismo, fenômeno que no Brasil é conhecido como pa-jelança, constituiu-se, ao longo dos anos, num desafio para a antropologia. Desde os primeiros trabalhos etnográficos, os xamãs e suas atividades interessaram a nós, os "civilizados", em função das crenças místicas, do comportamento caracterizado por êxtase, e das práticas "mágicas". Por estas características fugirem da visão racional e positiva da ciência, a antropologia não proporcionava, até há pouco, os instrumentos adequados para entender o xamanismo como uma força dinâmica no mundo atual, ou para desenvolver modelos teóricos eficazes para sua compreensão. Entretanto, os eventos das últimas três décadas nos forçaram a reconhecer a importância do fenômeno e a criar novos modelos para entendê-lo.

Hoje, em consequência de movimentos sociais como os "beatniks" dos anos cinquenta (Huxley, 1954), passando pelas religiões orientais e pela parapsicologia, o xamanismo se beneficia de um novo status, tanto no mundo acadêmico quanto fora dele. Os "hippies" seguiram aos "beatniks", com seu sacerdote-guia Timothy Leary, e o uso dos tóxicos começou a se espalhar pela classe média dos Estados

Unidos, da Europa e também do Brasil. Os livros de Carlos Castañeda, (1968, 1971, 1972, 1977, 1981) relatando suas viagens com Don Juan, foram publicados e traduzidos em vários idiomas, ganhando fama entre aqueles que procuravam uma nova visão, desafiando o olhar positivo da ciência sobre a natureza da realidade e da percepção (Zolla, 1983). A descoberta das diferentes capacidades entre os lados direito e esquerdo do cérebro tornou-se um tópico bastante discutido, colocando o pensamento intuitivo em oposição ao pensamento lógico, como uma maneira legítima de conhecer e experienciar o mundo (Orenstein, 1972). Livros populares e cursos sobre o estado de consciência xamânica (Harner, 1989, p.26) estão na moda<sup>1</sup>, e há um movimento de "neo-xamanismo" dentro de alguns círculos terapêuticos. Finalmente, em muitos países da América Latina, a cultura popular incorporou os xamãs e suas práticas (Luna, 1985; Maués, 1985; Ramírez de Jara e Pinzón, 1992; Taussig, 1980, 1987). No Brasil, encontram-se elementos de xamanismo nos cultos do Santo Daime e União do Vegetal (Monteiro, 1983, 1985; Alverga, 1984, 1992; Groisman, 1991, neste volume; Couto, 1989; Henman, 1986, MacRae, 1992). Desta maneira, eles também fazem parte da "nova consciência religiosa" (Soares, 1990). O xamanismo veio para ficar e jamais poderá ser considerado uma relíquia do passado.

Estes movimentos sociais estimularam novas pesquisas também sobre plantas psicotrópicas (Schultes, 1986; Prince, 1982; Rivier e Lindgren, 1972; Siegel, 1977). La Barre notou esta tendência em 1969, no prefácio da reedição de sua tese de doutoramento *The Peyote Cult*, de 1938. Hoje, esta interdisciplinaridade continua ganhando impulso. O número de pesquisas e publicações têm se multiplicado consideravelmente. Além disso, a colaboração entre pesquisadores de várias disciplinas está abrindo novas perspectivas [ver, por exemplo,

1 Atualmente existem duas revistas dedicadas ao xamanismo: *Shaman's Drum*, nos Estados Unidos, e *Integration*, na Alemanha. *Shaman's Drum* publica artigos populares e científicos sobre xamãs, estados de êxtase, terapias utilizando "técnicas xamânicas", etc. Porém, uma revisão dos artigos leva a pensar que o conceito de xamã é abrangente demais, ao incluir qualquer pessoa que experimenta um estado alterado de consciência num contexto ritual. A revista *Integration* dedica-se à relação entre alucinógenos e arte. Também nos Estados Unidos, a Society for the Study of Consciousness, fundada há dez anos, estimula pesquisas sobre xamanismo, alucinógenos e outras técnicas de êxtase.

a edição especial de *América Indígena* (1986) e Laughlin, McManus, e d'Aquili (1990)]. A contribuição de Sell neste livro traz à tona as preocupações e os interesses da área neurofisiológica.

A antropologia brasileira tem uma história profícua em matéria de xamanismo e as pesquisas atuais refletem novos paradigmas analíticos. Há uma produção abundante, embora em publicações isoladas, e isto é o que motivou a organização deste livro. No país, o tema em si não tem tido um enfoque específico por parte de grupos de trabalho, nem tem sido motivo de publicações específicas. Ainda não existe uma coletânea brasileira e as duas coletâneas em português (Coelho, 1976 e Furst, s.d.) são traduções.

Um artigo brasileiro (Viertler, 1981) analisa especificamente o conceito de xamã. A autora faz um balanço dos trabalhos etnográficos sobre religião e magia nas sociedades indígenas da América do Sul, observando os vários nomes utilizados para indicar os mediadores entre o mundo humano e sobrenatural, tais como "xamã, chefe cerimonial, sacerdote, pajé, profeta, adivinho, curador, homem-deus, benzedor, *medicine-man* (*Medizinmann*), feiticeiro, médico-feiticeiro" (1981, p.305). Viertler aponta para a heterogeneidade das teorias e as implicações dos vários nomes empregados para pensar o tema. Sua análise conclui que há a falta de um conceito suficientemente amplo e flexível, frente à diversidade das manifestações históricas, culturais e sociais, dificultando assim o estudo do xamanismo em diferentes níveis de abstração. É necessário deixar explícitos os critérios utilizados para identificar xamanismo.

Seria necessário começar a convencer pela árdua tarefa de um criterioso balanço das teorias ligadas ao estudo da religião e da magia entre sociedades tribais brasileiras para que as investigações bibliográficas ou trabalhos de campo futuros pudessem ter uma repercussão dinamizadora para objetivos comparativos e interpretativos mais sofisticados. (Viertler, 1981, p.314-315)

Acreditamos que esta coletânea dedicada à pesquisa atual possa dar contribuições importantes ao "estado da arte": forneceria uma mostra representativa das pesquisas e dos atuais paradigmas utilizados no Brasil, além de estimular as discussões sobre o tema, dando início à tarefa apontada por Viertler.

No caso do xamanismo, seria arbitrário e artificial escolher só etnografias de grupos indígenas brasileiros. O xamanismo não conhece fronteiras, nem nacionais, nem tribais. Ao mesmo tempo, reconhecemos que a antropologia no Brasil tem feito importantes contribuições etnográficas e teóricas, e é nossa esperança que este livro destaque a produção brasileira e estimule esforços conjuntos para aprofundar o tema.

### Xamãs, xamanismo e antropologia: conceitos e teorias

O objetivo desta introdução é a de apresentar um panorama das teorias antropológicas sobre xamanismo e indicar as linhas analíticas mais atuais, que orientam os trabalhos aqui apresentados.<sup>2</sup> Ao contrário do trabalho de Viertler, pretendemos dar menos atenção à definição do xamã, e mais às teorias sobre magia e religião, para chegar a um paradigma satisfatório de xamanismo como sistema sócio-cultural. Na sua ligação com as teorias sobre magia e religião, a perspectiva sobre xamanismo foi frequentemente fragmentada na tentativa de trabalhar com categorias universais, impregnadas de preconceitos. Num sentido, a história do xamanismo reflete a própria história da antropologia.<sup>3</sup> É por esta perspectiva que vamos orientar nossa análise.

#### O que é um xamã?

A própria palavra xamã vem da língua siberiana tungue, e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Os primeiros relatos extensos sobre xamãs apareceram no século passado, escritos por exploradores, naturalistas e viajantes. Eram figuras exóticas e "esquisitas". Entravam em êxtase, faziam vôos místicos, e entravam em outros estados de transe. Eram travestis e "histéricos",

2 Os trabalhos aqui foram inicialmente apresentados no Grupo de Trabalho sobre Xamanismo, que se reuniu no encontro da Associação Brasileira de Antropologia realizado em Florianópolis em abril de 1990. Neste encontro sugeriu a idéia de organizar o livro, e os autores posteriormente revisaram seus trabalhos para esta publicação.

3 Viertler também observa esta relação (1981, p. 314).

"marginais" nas suas próprias sociedades. Fenômenos parecidos seriam também descritos em outras culturas, e a palavra xamã tornou-se universal para indicar tais pessoas e suas atividades, independente de sua localização geográfica (Métraux, 1967). A categoria perdeu sua especificidade, virando um conceito geral e impreciso, pouco útil para fins comparativos.

Ao mesmo tempo, o xamã foi associado com as religiões animistas, consideradas mágicas (Gennep, 1903), e o conceito de "agente mágico" se tornou sinônimo de xamã. Na sua discussão sobre agentes mágicos, Mauss (1974, originalmente em 1903) resume uma grande quantidade de recursos etnográficos que tratam de xamãs. Mauss concorda com van Gennep, ao dizer que o agente mágico representa uma categoria social e que ele é em geral fisicamente diferente dos outros. O mágico experiencia o êxtase, estado que o liga ao mundo sobrenatural. Ele é dono de poder mágico, que lhe permite ligações com animais e espíritos, tendo que passar por um rito de iniciação que implica a morte mística e uma mudança de personalidade. Estas características são parecidas com as dos xamãs mas, apesar de não explicitar o porquê, Mauss considera que são comuns a todos os mágicos, sendo o xamã só mais um tipo de mágico (1974, p.65).

Resta, porém, ao historiador da religião, Eliade, a tarefa de unificar os vários relatos etnográficos sobre xamanismo para construir uma definição mais precisa. Seu trabalho clássico *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (1951) é um estudo histórico e uma exploração das características essenciais e necessárias para identificar o xamanismo puro. Central à sua definição de xamã são as técnicas de êxtase, nas quais a alma abandona o corpo, ascendendo ao céu ou baixando ao mundo subterrâneo. O transe xamanístico implica numa relação entre os espíritos e o xamã, que assume o papel de mediador. O transe do xamã se distingue do transe de possessão, no qual o indivíduo é "possuído" pelo espírito.<sup>4</sup> Um outro elemento essencial, segundo Eliade, é que a aprendizagem é extática (através

4 Em algumas discussões, esta distinção tem sido utilizada para definir a diferença entre xamã e outros praticantes como o pai do santo. Pesquisas recentes, no entanto, mostram que em algumas sociedades indígenas o transe de possessão faz parte do transe xamanístico.



de sonhos, visões, transe) e também tradicional (ensino formal de técnicas, identificação de espíritos, genealogias, linguagem secreta, etc.). O objetivo da aprendizagem é acumular poder místico para uso social e pessoal. Entre os grupos siberianos, a vocação xamanística se manifesta através de uma crise psicótica ou de uma doença grave. A iniciação inclui a morte mística e a ressurreição, testemunho de uma mudança de "pessoa".

Eliade se preocupa em identificar a origem do xamanismo e sua forma mais pura, para examinar fenômenos semelhantes em outras partes do mundo. Segundo sua definição restrita, o xamã verdadeiro encontra-se só na Sibéria e na Ásia Central. Existem formas quase puras nas Américas, mas Eliade (1964, p.322) as descarta como falsos fenômenos como o movimento messiânico da Ghost Dance dos índios norte-americanos, porque falta iniciação e aprendizagem secreta tradicional. Este se constitui um fenômeno paralelo, distinto do xamanismo, mas que, ao mesmo tempo, preserva as técnicas de êxtase e ideologia essenciais.

Sem negar as contribuições da obra de Eliade, seus esforços não produziram um paradigma frutífero, pois ele preocupou-se demais com o xamã enquanto indivíduo deixando em segundo plano o papel social exercido por este, além de caracterizar o xamanismo puro como o que possui mais critérios "arcaicos". O autor ignora o contexto social e cultural do fenômeno, não reconhecendo no xamanismo um fenômeno globalizante e dinâmico (Chaumeil, 1983). Assim, a perspectiva desta coletânea é resgatar esta discussão, ignorada por Eliade.

Com referência às culturas da América do Sul, Métraux (1941, 1944) tem uma abordagem histórica parecida com a de Eliade, embora demonstrando uma preocupação maior com a magia e a religião. O xamanismo é tratado como um complexo de traços, expandindo-se a partir de um centro, adaptando-se e modificando-se através do tempo e do espaço (Métraux, 1944). Métraux sugere a utilização do conceito de *piai* (*pajé*), das línguas Tupi e Caribe, para falar do xamã sul-americano. Ele caracteriza o papel do xamã como sendo mágico-religioso, com os elementos mágicos dominando os religiosos. Contrasta o xamã sul-americano com o siberiano, apontando que o pri-

meiro adquire seus poderes através de alguma forma de substância mágica (tabaco, fumaça, preparações de plantas psicoativas, etc.) enquanto que o segundo os adquire através do voo extático (Viertler, 1981, p. 307). Métraux reconhece a importância da ação terapêutica do *pajé* em toda a região sul-americana e também compara as técnicas compartilhadas entre o *pajé* e o xamã siberiano.

Apesar de suas importantes contribuições para o estudo das religiões dos povos indígenas, sua discussão sobre o xamã não escapa de uma confusão analítica entre as categorias de magia e religião. Métraux, como Mauss, foi impedido de criar uma definição adequada para o xamã ou xamanismo devido a esta confusão.

Paralelo às discussões sobre a definição do xamã, surgiu um debate a respeito do seu estado psíquico. Apoiando-se nas crises psicóticas, histeria, transe e travestismo como evidências de sintomas psicóticos, alguns estudiosos afirmam que, universalmente, os xamãs são psicóticos (Nadel, 1946; Wallace, 1966, p.145-163; Gillen, 1948; Silverman, 1967). Outros argumentam o oposto, que a personalidade xamânica é o resultado da influência da cultura nela, assinalando que uma das diferenças entre xamãs e psicóticos é o fato de os primeiros controlarem suas fases de histeria e de transe, o que não acontece com os psicóticos (Noll, 1983; Kennedy, 1973; Schweder, 1979). Uma terceira visão aparece em anos mais recentes, a partir de várias biografias de xamãs. Estas demonstram que, em muitos casos, os xamãs são personalidades inovadoras (Sharon, 1978; Opler, 1969; Mitchell, 1978; Romano, 1965; Dobkin de Rios, 1992); e também fornecem modelos de liderança para movimentos messiânicos (Wright, 1981, 1992, neste livro). O debate continua e acreditamos que é impossível determinar se todos os xamãs possuem um tipo determinado de personalidade. Entretanto, é impossível ignorar que o xamã possui um papel social positivo, sem estigma e construído culturalmente. As manifestações xamanísticas foram parte de um padrão lógico de representações dentro de uma determinada cultura, onde a vocação individual da pessoa está de acordo com o papel previsto. Também, como veremos nas culturas discutidas neste livro, as características "psicóticas" da vocação xamânica raramente fazem parte das manifestações xamanísticas na América do Sul. Como Métraux observou,

os xamãs sul-americanos em geral adquirem seus poderes através da ingestão de substâncias ou outros mecanismos empregados na aprendizagem, e não através de “crises psicóticas”.

Voltamos agora para as teorias sobre magia e religião que têm dificultado e fragmentado o entendimento de xamanismo.

### O problema “magia e religião”

Na época em que os relatos sobre os xamãs siberianos começaram a tornar-se conhecidos no Ocidente, a antropologia foi dominada pelas teorias do evolucionismo, desenvolvidas por Frazer, Maine, Morgan, Tylor e outros, sendo que as discussões teóricas sobre o xamanismo foram pautadas pelas indagações intelectuais da época sobre religião e magia. O xamanismo foi visto como uma sobrevivência de tempos arcaicos, num momento em que a questão das origens da cultura humana dominava estes debates. Relacionada às preocupações sobre as origens e as sobrevivências, estava a questão da mentalidade primitiva. Considerava-se que a inteligência humana evoluiria junto com a cultura.

O xamanismo, como sistema ideológico, representava para eles a forma mais primitiva de religião, aquela designada por Tylor como animismo (Tylor, 1871). A ideologia xamânica inclui a crença em almas, tanto de objetos inanimados e animais, quanto de seres humanos. Segundo esta visão, o xamanismo seria uma sobrevivência “arcaica” da religião primitiva e da mentalidade das culturas mais “baixas”, destinadas a serem substituídas pelas mais “avançadas”. Naturalmente havia os que não concordavam com Tylor, que via a origem das idéias sobre a alma e os espíritos nos seres vistos nos sonhos e nos pensamentos sobre a morte. Robert Marett (1900, p.15) procurou as origens da religião no “medo ou pasmo” que o ser primitivo tem da natureza. Wilhelm Schmidt (1931), por sua vez, opinava que a religião primitiva era uma forma degenerada de uma manifestação mais alta de monoteísmo. Em todo caso, estas teorias derivavam de preconceitos sobre o homem “primitivo”, que seria irracional, dominado pela crença em espíritos e pelo “medo e pasmo”.

Enquanto a discussão sobre a ideologia dos sistemas xamânicos encaixou-se no campo religioso, os rituais foram analisados como atos mágicos. O primeiro que tratou sistematicamente da magia foi James Frazer (1890). A magia, segundo ele, é separada da religião porque, em vez de ser um ritual de adoração, compreende práticas visando alterar os eventos. Frazer chamou a magia de uma “pseudociência”, em que o primitivo, embora demonstre um pensamento lógico, tem uma percepção “errada”. Guiado por sua lógica, o homem primitivo deixa de ver que a magia não funciona. Sua lógica, baseada nas leis da simpatia, o conduz a executar atos técnicos que procuram alterar o mundo e que, na realidade, são “ineficazes”.

Enfim, nesta perspectiva o homem primitivo é considerado um cego, motivado por medos, atuando de forma “ineficaz”, baseado em teorias “erradas” ou hábitos.<sup>5</sup> Segundo ele, na evolução da mentalidade humana, a ciência “verdadeira” suplantará a magia.

### A visão dos franceses

Com o começo do século vinte, a teoria unilinear do evolucionismo foi rejeitada por seu etnocentrismo e pela falta de provas para se distinguir estágios gerais no progresso da cultura e da inteligência. É importante destacar que as implicações destas teorias sobre religião e magia levaram a uma compreensão incorreta do xamanismo. Além dos preconceitos sobre o “primitivo” que estas teorias pressupõem e da suposição de que o xamanismo iria extinguir-se, a separação entre ideologia e rito impossibilitou a compreensão do xamanismo como sendo um complexo cultural.

Embora não tenha sido um evolucionista, Durkheim continuou procurando as origens da religião em *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie* (1912). Neste trabalho, ele afirma que o pensamento religioso surgiu da estrutura social, e que os ritos religiosos mantêm a ordem da sociedade. Uma

5 Tais idéias não desapareceram facilmente e tornaram-se parte do pensamento antropológico sobre medicina primitiva por algum tempo. Veja Ackerknecht (1942a,b) como exemplo dos trabalhos realizados nos anos 40, demonstrando tais opiniões.

importante contribuição de Durkheim aos estudos da religião é a importância dada ao rito, apesar do seu conceito de magia não alterar muito a visão sobre o homem primitivo.

Durkheim colocou a magia no âmbito privado, minimizando assim a discussão sobre ela. Mauss (1974), por outro lado, baseou-se nas teses de Durkheim para criar uma teoria da magia. Preocupado, como seus predecessores, em construir definições objetivas e universais, ele aceita a idéia de Durkheim de separar a religião, ato público, da magia, ato secreto. Também aceita a idéia de que, enquanto a religião cria um ideal para a sociedade (uma ordem moral), a magia tende a fazer o "mal" e a satisfazer fins individuais. Mauss resgata o aspecto coletivo da magia, constatando que, embora secreta, a magia é um fato social; é um sistema de representações transmitido pelo grupo. Em última instância, sua origem é social, como a religião, embora a magia represente a resposta do indivíduo ao coletivo. Acreditando na sua eficácia, os primitivos continuariam a praticá-la. Claro que, neste caso, os atos de magia não resultariam em coesão social, uma vez que são secretos e não públicos.

Mauss considera que a teoria da magia de Frazer limita-se demais aos atos mágicos, embora concorde com Frazer que a magia domina os níveis mais primitivos da cultura, tornando-se menos comum e complexa em culturas civilizadas. Desta forma, é o inverso da religião que, segundo Durkheim, é mais simples entre os primitivos e mais complexa entre os civilizados. Porém, Mauss vai além dos atos mágicos discutidos por Frazer e acrescenta o agente mágico (já discutido acima) e as representações simbólicas como elementos a serem incluídos nas considerações sobre a magia. Na sua discussão sobre atos mágicos, Mauss aceita a idéia de Frazer de que a lei de simpatia baseada na analogia, é a lógica do pensamento mágico, e também coloca como importantes os conceitos sobre o poder dos instrumentos mágicos e as crenças nas entidades pessoais do universo.

Os trabalhos apresentados neste livro demonstram claramente que as práticas xamânicas não são secretas, nem realizadas principalmente para fins individuais. A liderança do xamã nos rituais coletivos públicos é essencial à visão cosmológica do mundo. A discus-

são de Mauss sobre as representações é talvez sua herança mais importante para o desenvolvimento de um modelo de xamanismo. Ele mostrou como o conceito de poder opera na magia como uma explicação coletiva da existência. Apesar das discussões nesta coletânea não se atermem ao conceito "mágico" (segredo, mal), reconhecem que o conceito de poder é central para entender os sistemas xamânicos. Porém, é concebido como um conceito mais geral, de poder no universo e da sua expressão através do rito, assim unificando o que os antropólogos antigamente queriam dividir: a religião e a magia.

Mauss e Durkheim contribuíram na discussão sobre xamanismo, ao levantar a questão das representações, mas a sua distinção entre o público e o oculto os leva a confusões semelhantes às dos evolucionistas. Além de considerarem a magia um fenômeno mais comum entre os povos primitivos, também se preocuparam com grandes teorias e com definições universais. Na tentativa de construir categorias mutuamente exclusivas sobre religião e magia, reduziram o fenômeno do xamanismo à prática de atos mágicos privados, ignorando o importante papel do xamã nas representações centrais da cultura e na organização social da sociedade.

A realidade etnográfica foge desta separação analítica entre magia e religião, e alguns antropólogos empregaram o termo "mágico-religioso" para se referir às religiões primitivas. Van Gennep, que reconheceu o papel social na sua discussão sobre o conceito de xamã (1903), empregou o termo "mágico-religioso" de Marret para falar das religiões animísticas (categoria na qual ele coloca xamanismo) e dinâmicas, (van Gennep, 1909, p.33). Ao longo do tempo, esta designação tem sido talvez a mais comum para se referir às religiões "primitivas" e sobretudo ao xamanismo. Porém, tende a preservar o problema da distinção entre magia e religião, em vez de indicar sua solução (van Ball e van Beek, 1985, p.76).

Tal problema fica patente nas discussões de Métraux, que fez importantes contribuições aos estudos da religião e do xamanismo na América do Sul. Apesar de empregar o termo mágico-religioso para se referir ao xamanismo e, como Mauss, de considerá-lo mais primitivo que as religiões institucionalizadas, reconheceu que a vida reli-

religiosa nas terras baixas da América do Sul centra-se no xamã como mediador entre a comunidade e o mundo sobrenatural. Assim, em vez de agir em segredo e para o mal, o xamã tem um papel social importante nas atividades da comunidade e, também, na manutenção da tradição tribal e no código moral. Apesar de reconhecer que seu papel é positivo e público, no entanto, Métraux segue rotulando o xamã como sendo primariamente um feiticeiro, porque sua eficácia deriva de seus poderes mágicos e porque muito do trabalho profilático do xamã é feito em benefício do indivíduo. Assim, julga-se suas atividades menos significantes que as da religião (Métraux, 1941, p. 580). Apesar desta constatação, ele conclui que a distinção entre xamã e sacerdote não é tão clara, porque o xamã age em benefício da comunidade, organizando e liderando rituais grupais. Trabalhando dentro do paradigma histórico-evolucionista de Mauss e Durkheim, afirma que há um desenvolvimento histórico do xamã (que atua nas sociedades tribais através do contato direto com os espíritos) ao sacerdote (que atua nas sociedades avançadas e realiza atos rotineiros propiciatórios de adoração sem êxtase e êrelesi) (Métraux, 1941, p. 586). Esta visão da religião como adoração e magia como instrumental, da identificação do xamã como mágico e místico e do sacerdote como tendo uma formação e ação rotineira e legitimada pelo coletivo, ainda aparece em alguns trabalhos mais recentes, como o de Weiss sobre os Campa (1973). A resenha de Hoppál sobre o tema demonstra que esta visão caracteriza os estudos de xamanismo siberiano na antropologia russa (1987, p.93).

### O funcionalismo dos ingleses

A divisão entre religião e magia não foi questionada pelos antropólogos ingleses apesar deles refutarem veementemente as teorias evolucionistas e as preocupações com as origens. Malinowski (1948), com seu funcionalismo baseado nas necessidades psicológicas dos homens, seguiu as questões levantadas por Tylor, Frazer e outros sobre as definições de magia e religião. Porém, negou as idéias dos evolucionistas sobre a mentalidade primitiva, e afirmou que o "selvagem" tem as mesmas capacidades de raciocínio e as mesmas complexidades culturais (que as encontradas nas culturas modernas).

Assim, o porquê da existência da magia encontra-se nas áreas de incerteza da experiência humana, e não em percepções "erradas" do mundo e nem na falta de uma ciência. Como o homem moderno, o "selvagem" tem um conhecimento pragmático e desenvolve técnicas de experimentação utilizando a observação. Sua ciência se distingue da ciência moderna pela falta de experimentos de observação controlada, testando hipóteses e estruturas teóricas complexas. O selvagem tem o conhecimento suficiente para obter colheitas abundantes, para navegar em mares perigosos, e para curar doenças menores. Entretanto, controlar acontecimentos é mais difícil para ele do que para o homem moderno. Embora esteja claro que Malinowski não acredite na magia como uma técnica para alterar os eventos, a magia existe porque preenche a função de aliviar a ansiedade.

Radcliffe-Brown (1973) parte do funcionalismo de Durkheim, preocupado com a relação entre função e estrutura da sociedade. Atos mágicos expressam valores sociais e coagem as pessoas a se comportarem como devem. Assim, a magia é um mecanismo de controle social. Esta linha de pensamento foi bastante desenvolvida pelos antropólogos ingleses que trabalharam na África. Os estudos sobre feitiçaria analisam como ela mantém as normas sociais e como acusações de feitiçaria refletem conflitos sociais (Mair, 1969). A análise de Whiting (1950) sobre o xamanismo Piaute representa esta linha de pensamento.

O trabalho de Evans-Pritchard (1937) é uma importante ruptura com a tradição funcionalista. Em um sentido, ele segue tanto Malinowski quanto Radcliffe-Brown. Ele reconhece que as acusações de feitiçaria refletem conflitos sociais, mas ele também se interessa pela lógica da ideologia da magia e pela questão da percepção nativa. Sua preocupação é, assim, com a lógica da causalidade encontrada nas acusações da feitiçaria. A fé na magia não implica numa "cegueira" diante da realidade, nem elimina técnicas práticas para alterar os eventos. Pelo contrário, o nativo usa a "analogia das duas flechas", acredita numa casualidade dupla. Qualquer infortúnio tem uma causa "imediate", a que os positivistas chamariam de causa "verdadeira", e uma causa "última", que os nativos chamam de "primeira flecha". Assim, os Azandé estocam a colheita dos cereais em cima de plata-

formas de madeira, que o cupim invade. Eventualmente, as vigas ficam debilitadas e caem. Os homens Azande descansam na sombra destas plataformas, durante as horas quentes do dia. Logicamente, se uma pessoa for esmagada com a queda da plataforma, quando estiver descansando embaixo dela, as causas imediatas são reconhecidas por todos. Entretanto, tais mortes também geram preocupações de uma outra ordem que os Azande procuram resolver através de ritos orientados para o fim de descobrir o feiticeiro que fez com que tal pessoa estivesse embaixo de tal plataforma em tal momento. Neste caso, o Azande não se dirige à causa imediata e conhecida, mas questiona o "porquê" do evento, a causa "última" que explica porque tal acidente ocorreu com aquela pessoa naquele momento. A magia, como analisa Evans-Pritchard, não é necessariamente um ato técnico para alterar os acontecimentos ou para aliviar a ansiedade. É uma maneira de explicar as preocupações "últimas" do sofrimento humano. Esta perspectiva, enfocada na cognição e na ideologia, tira magia de sua definição limitada e a liga à religião. A análise de Evans-Pritchard acaba com as definições mutuamente exclusivas de magia e de religião, presentes nas teorias anteriores do evolucionismo e do funcionalismo, juntando à questão da magia as considerações mais sérias da preocupação humana sobre a existência e a sua expressão do sofrimento. Assim analisado, o conceito da magia inclui considerações que eram geralmente restritas à religião.

Como veremos nas cinografias a seguir, é difícil classificar xamanismo como magia ou religião. Cada abordagem é uma visão parcial. Além disso, a magia considerada como uma categoria universal é uma questão falsa, exceto para a sociedade européia ou outras culturas que possuem uma categoria equivalente. Utilizando a magia como um conceito analítico, obscurece-se a visão dos sistemas ideológicos e dos rituais enquanto meios de comunicação. Um aspecto disto é a dificuldade em lidarmos com nossos conceitos culturais de magia, de feitiçaria e de bruxaria. Nós, os civilizados, acreditamos que a magia não tem eficácia. Os mágicos são "charlatões" ou "trapaceiros". As investigações que abordam o xamanismo como uma técnica de magia e que definem o xamã como mágico, impossi-

bilitam a compreensão do xamanismo como um sistema, não nos deixando constatar que é um fenômeno sério e persistente.

Por outro lado, ao enfatizar a diferença entre magia e religião, deixamos também de ver o xamanismo como um complexo cultural que expressa as representações centrais de um povo. Mauss começou a dar as pistas quando considerou as representações sobre o poder, mas ficou limitado ao classificar a magia e seus ritos como secretos. Ele não viu que o xamanismo é público e que organiza a sociedade, tanto quanto expressa os seus valores centrais.

### Para uma abordagem adequada do xamanismo

Durante o mesmo período de interesse renovado por xamanismo, desenvolveu-se, simultaneamente, uma nova discussão sobre representações e símbolos, e esta perspectiva simbólica oferece algumas pistas mais satisfatórias.

A antropologia simbólica preocupa-se com as representações nos sistemas ideológicos e nos ritos, tanto quanto com sua relação com a sociedade e com a motivação humana (Dolgin et al., 1977; Geertz, 1978; V. Turner, 1966, 1967b, 1974). Dentro desta perspectiva, a cultura é uma teia de significados (Geertz, 1978), um sistema simbólico coletivo, público e expressivo. É um sistema porque forma uma visão de mundo. Para os membros de uma sociedade, a cultura organiza o universo e os ajuda a definir o seu lugar frente a este mundo (Douglas, 1966, p.35). Durkheim, e subsequente Mauss, deram as pistas para a antropologia simbólica, ao considerar a análise das representações coletivas algo fundamental para a compreensão de fenômenos culturais, tais como o xamanismo. Durkheim preocupou-se com a relação entre o social e as representações, tentando demonstrar como as representações são expressões externas para o social, a moral coletiva. A nova antropologia simbólica também parte da análise de que as representações são uma forma de expressar a visão do mundo, abandonando uma preocupação única em torno do social. Assim, deu lugar a considerações mais amplas sobre o ser humano: suas necessidades de compreender o destino e de se expres-

sar ritualmente. Os sistemas ideológicos, enquanto códigos culturais, a análise dos símbolos destes sistemas e o aprofundamento do processo ritual para entender a raiz das emoções e dos sentimentos, compõem hoje as preocupações da antropologia simbólica.

Segundo esta perspectiva, o rito e outras formas de expressão simbólica são tão importantes quanto a visão do mundo que eles expressam, pois os símbolos precisam de uma forma externa, para poderem comunicar. Certas idéias não podem ser expressas sem forma (Douglas, 1966). Objetos, atos, qualidades e relações simbólicas dão forma aos conceitos. Turner diz que uma propriedade dos símbolos rituais é a de serem multivocais e de possibilitarem a expressão de vários significados em uma forma só (1967, p.29). Assim, muitos dos esforços da antropologia simbólica têm se concentrado na interpretação dos sistemas simbólicos através da análise dos ritos.

É preciso ressaltar que a visão da antropologia simbólica é dinâmica no seu conceito de cultura e de rito. Os sistemas de representações não são estáticos, nem limitados. São sistemas que só se tornam concretos através da ação. A discussão de Geertz sobre o "modelo da e modelo para a realidade" exemplifica bem esta visão. O rito religioso representa, através dos símbolos, a concepção do mundo e os valores de uma cultura. Esta organização do universo mencionada acima é o "modelo de realidade". Ao mesmo tempo ele afirma que, enquanto realidade criada pelo simbólico, o rito tem "uma tal aura de fatalidade que estabelece poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens". Isto é o "modelo para a realidade". O homem sai do rito mudado e atua frente ao mundo como se esta realidade fosse verdadeira. Na antropologia simbólica, a cultura torna-se um fenômeno dinâmico de *práxis*, que é o resultado desta relação entre "modelo de" e "modelo para".

Duas outras considerações devem ser feitas antes de voltar ao paradigma orientador deste livro. O conceito de cultura na antropologia simbólica é centrado no ator e, conseqüentemente, a cultura emerge através da ação. É centrado no ator, porque, como exemplificado no papel do rito por Geertz, o centro de todo o processo simbólico é o participante. Ele interpreta e ele age segundo esta interpretação. Ao

dizer que a "cultura é emergente" resalta-se o objetivo de análise na antropologia simbólica. e compreende-se que ela não estuda sistemas fixos e abstratos de símbolos, e que também não estuda ritos, mitos, e outras expressões simbólicas fora de seus contextos específicos. O objeto de análise é o próprio processo de expressão. Sem o ato de expressão, o símbolo não existe.

Conforme suas preocupações com a interpretação dos símbolos e o papel do rito na expressão destes símbolos, a antropologia simbólica propõe uma visão alternativa sobre a problemática da magia e a eficácia do rito, particularmente a eficácia do rito de cura. Curar é um papel bastante freqüente do xamã e, em alguns casos, o único. Além disto, as culturas sul-americanas são caracterizadas por vários rituais para proteger contra poluição ou para a manutenção da higiene. No seu livro Pureza e Perigo, Mary Douglas (1966) demonstra claramente que questões de saúde não são separadas de preocupações religiosas, mesmo dentro da nossa tradição judaico-cristã. Assim, compartilhamos com as religiões "primitivas" o fato das fontes de impureza, a poluição, surgir das margens e das ambigüidades, criadas pelas categorias da nossa visão do universo. A preocupação do homem com a higiene e com a doença está ligada à questão da religião como ordenadora da existência humana.

Assim também, por ter o mesmo fim, a magia não se distingue da religião. Os ritos de ambos tentam mudar as coisas, e em ambos os casos, a função principal dos ritos é expressiva. A eficácia simbólica, seja do que chamamos ritos mágicos ou ritos religiosos, se encontra na sua capacidade de expressar. Douglas distingue dois tipos de eficácia ritual, úteis para pensar o xamanismo: a eficácia instrumental, de mudar o mundo; e a eficácia experimental, mudar ao nível psicossomático (1966, p.57-91). As definições tradicionais de magia costumam considerar só a primeira, numa perspectiva que conceitua os atos mágicos como tendo só uma função instrumental. Sob a perspectiva simbólica, todos os ritos têm em primeiro lugar uma eficácia experimental. A eficácia instrumental é secundária. Ao focar atenção, os ritos criam uma realidade para experimentar certas coisas impossíveis de se experimentar sem uma expressão ritual. Assim, o ritual cria e controla a experiência, e esta é sua eficácia.

## Novas perspectivas sobre xamanismo

As abordagens mais recentes sobre xamanismo procuram compreendê-lo como um complexo sócio-cultural (Chaumeil, 1983; Kaplan, 1984). É um sistema cultural, no sentido de Geertz. Ou seja: é um sistema simbólico. É também um sistema social, no sentido de que gera papéis, grupos e atividades sociais, nas quais o xamã é o ator principal, mas não o único. Inclusive, o conceito de xamã e suas diferentes especializações, variam de cultura para cultura. Pesquisas sobre xamanismo, em culturas particulares, precisam explorar as definições de xamã, examinando os aspectos culturais e sociais do fenômeno.

É necessário considerar o xamanismo do ponto de vista coletivo. Antes de pensar sobre a motivação individual dos xamãs e seus poderes "mágicos", é preciso reconhecer a prioridade do sistema de representações coletivas, das representações compartilhadas. Como Brunelli demonstra neste livro, é possível falar, em algumas situações, de xamanismo sem xamãs. Porém, o sistema xamânico precisa estar manifestado, tornando-se concreto através do rito, do mito, da arte e de outras manifestações simbólicas.

Concordando com a perspectiva de Haymon (1982), este livro enfoca o xamanismo como sendo um sistema cosmológico no qual, na sua expressão simbólica, o xamã é o mediador principal. Chamar o xamanismo de um sistema cosmológico, e não de religião, evita algumas das antigas confusões. Não nega o aspecto sagrado das representações, ou o dos ritos. Ao dizer "sistema cosmológico", estamos também afirmando que um sistema cosmológico é semelhante a um sistema religioso na forma em que é "um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade, que as disposições e motivações parecem singularmente realistas" (Geertz, 1978, p.105). Portanto, para evitar as antigas preocupações com religião e magia, preferimos chamá-lo de "sistema cosmológico". Por outro lado, a heterogeneidade dos sistemas xamânicos demonstra que o xamanismo também abrange mais do

que um sistema religioso, no sentido restrito. Falar de xamanismo em várias sociedades, implica em falar de política, de medicina, de organização social e de estética. Isto depende dos papéis do xamã, além do seu papel de líder nos ritos sagrados coletivos.

Para falar de xamanismo, temos que falar no que as diferentes manifestações do fenômeno têm em comum, além das diferenças nas cosmologias e nas figuras do xamã. Acreditamos que, para as terras baixas da América do Sul, há vários aspectos comuns na cosmologia xamânica, apesar das diferenças específicas de cada cultura (Roe, 1982). Para os objetivos deste livro, limitamos nossa discussão a esta região. Supomos que várias das características discutidas aqui sejam comuns a todas as formas de xamanismo no Novo Mundo, mas nosso objetivo é pensar este fenômeno dentro da etnologia brasileira.

Para uma nova perspectiva na definição do xamanismo, sugerimos serem levadas em conta as seguintes características:

- \* A idéia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra invisível;
- \* Um princípio geral de energia que unifica o universo, sem divisões, em que tudo é relacionado aos ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição;
- \* Um conceito nativo de poder xamânico, ligado ao sistema de energia global. Os aspectos da relação deste conceito de poder, com o homem comum, com o xamã, e com os espíritos variam de cultura para cultura, mas o conceito de poder é central nesta visão cosmológica (Langdon, 1992; Illius, 1992). Assim, o próprio significado de pajé nos idiomas Tupi, está ligado ao conceito "possuidor de poder" (Kracke, 1992). É através do poder que o domínio extra-humano exerce suas energias e forças na esfera humana. Através da mediação do xamã, o humano, por sua vez, exerce suas forças no extra-humano;
- \* Um princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo de se transformarem em outras (Seeger et. al., 1987). Assim, espíritos adotam formas concretas, humanas ou animais. Xamãs tornam-se animais, ou

assumem formas invisíveis como as dos espíritos. As coisas nunca são necessariamente como parecem. Pode-se dizer que este princípio de transformação caracteriza uma visão metafórica do universo. O que é separado pode ser unificado através da metáfora. Assim, os ritos de "magia simpática" não são erros de raciocínio, estabelecidos pela lei dos similares, mas são expressões metafóricas deste universo, dos seus domínios, e dos seres que, em última instância, são unificados e não separados. São representações do mesmo elemento visto de lados diferentes da realidade ou em domínios diferentes do universo;

- \* O xamã como mediador, que age principalmente em benefício de seu povo;
- \* Experiências extáticas como base do poder xamânico, possibilitando seu papel de mediação. As técnicas de êxtase são várias. Talvez o uso do tabaco como substância para a mediação seja a mais comum, mais comum que as plantas psicoativas.<sup>6</sup> Mas também sonhos, dança, canto e outras técnicas podem ser empregadas em conjunto ou em separado para atingir a mediação xamânica.

O xamanismo, como instituição, expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade, como a preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem estar dos humanos. Como visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-los. No seu sentido mais amplo, o xamanismo se preocupa com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a reprodução do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana.

Os artigos apresentados aqui exploram vários aspectos dos sistemas xamânicos. Analisam os conceitos "êmicos" do conceito xamã

6 Veja Wilbert 1987, p. 133-148 sobre a farmacologia de tabaco.

e seu papel dentro da sociedade. Os atributos do papel do xamã mudam de uma sociedade para outra. Também é possível que os membros da sociedade reconheçam mais de um tipo de xamã. É preciso explorar as definições nativas para descobrir quem é um xamã. Outros temas específicos, explorados aqui, incluem: a ligação de estados de êxtase com estados de consciência; conceitos de poder; interpretações dos ritos e mitos; aspectos lúdicos e estéticos. Nota-se, em vários trabalhos, uma preocupação com os sistemas xamânicos em mudança. Isto se deve ao fato de que, apesar dos contatos com a civilização brasileira, o xamanismo persiste como uma expressão cultural importante. Os trabalhos de Mota, Brunelli e Arnaud demonstram a complexidade destas mudanças. Finalmente, apresentamos um trabalho sobre o Santo Daime. Apesar de sua visão cosmológica ser muito diferente das encontradas em culturas indígenas, o Santo Daime exhibe o que o Groisman chama de "práxis xamânica". Esta pode ter suas origens nas culturas indígenas das quais o culto adotou o uso da infusão psicoativa de *Banisteriopsis* e *Psychotria*.

### Considerações finais

O xamanismo é uma importante instituição nas sociedades nativas da América do Sul. Ele expressa as preocupações gerais destas sociedades. Seu objetivo principal é descobrir e lidar com as energias que existem por trás dos eventos cotidianos. No rito, estas concepções gerais de ordem são representadas, tornadas manifestas, e recriadas. O xamã interage com estas energias através da experiência extática, através dos sonhos, ou dos tranSES induzidos por substâncias ou outras técnicas, servindo como mediador entre os domínios humano e extra-humano. As fontes do poder do xamã são as fontes da própria cultura, e o conhecimento que ele adquire é o conteúdo da cultura (Kaplan, 1982). Como líder do rito, ele é indispensável à expressão do sistema cultural. Seu papel como mediador estende-se também ao domínio sociológico, onde ele desempenha um papel tanto importante na cura, quanto nas atividades econômicas e políticas e em outras atividades sociais.



Acreditamos que esta coletânea demonstra as novas tendências, na pesquisa sobre xamanismo, das perspectivas culturais e sociais. Também acreditamos que enterramos finalmente as preocupações antigas com a magia no xamanismo, com os xamãs vistos como psicóticos, e com a visão do xamanismo como algo arcaico. O xamanismo é uma instituição duradoura e deve ser compreendido holisticamente. Nós, que temos trabalhado com sistemas xamânicos, fomos profundamente tocados por suas expressões simbólicas e as conseqüências sociológicas. Esperamos que este livro contribua para uma discussão mais aprofundada e para atingir uma compreensão melhor deste importante fenômeno.

### Notas de referências

- ACKERKNECHT, E.H. Problems of primitive medicine. *Bulletin of the History of Medicine*, 11:503-21, 1942a.
- ACKERKNECHT, E.H. Primitive medicine and culture pattern. *Bulletin of the History of Medicine*, 12: 545-74, 1942b.
- ALVERGA, A. P. de. *O Livro das Mirações*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O Guia da Floresta*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.
- AMÉRICA INDÍGENA. Chamanismo e etnobotânica en la cuenca amazónica. Edición especial (México), v.46(1), 1986.
- BALL, J. van e W.E.A. van BEEK. *Symbols for Communication*. Assen: Van Gorcum, 1985.
- CASTANEDA, C. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- \_\_\_\_\_. *A Separate Reality*. New York: Simon and Schuster, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*. New York: Simon and Schuster, 1972.
- \_\_\_\_\_. *The Second Ring of Power*. New York: Simon and Schuster, 1977.

- \_\_\_\_\_. *The Eagle's Gift*. New York: Simon and Schuster, 1981.
- CHAUMEIL, J-P. *Voix, Savoir, Pouvoir. Le Chamanisme Chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.
- COELHO, V. P., org. *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico*, São Paulo: E.P.U. EDUSP, 1976.
- COUTO, F. *Santos e xamãs*. Brasília: 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Nacional de Brasília.
- DOBKIN DE RIOS, M. *Amazon Healer: The Life and Times of an Urban Shaman*. Bridport, U.K.: Prision Press, 1992.
- DOLGIN, J., KEMNITZER, D. S. and SCHNEIDER, D. M. (orgs.). *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press, 1977.
- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1966.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique in Australie*. Paris: Félix Alcan, 1912.
- ELIADE, M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated by Willard R. Trask. Princeton, New Jersey: Princeton University Press and the Bollingen Foundation, 1964.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. New York: Oxford University Press, 1937.
- FRAZER, J. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan, 1890.
- FURST, P., org., *Alucinogénios e Cultura*. Lisboa: Editora Ulisseia, s.d.
- GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio: Zahar, pp. 101-142, 1978.
- GENNEP, A. van. De l'emploi du mot "chamanisme" *Reveu de l'Histoire des Religions*, XLVII(1) 24e année:51-57, 1903.
- \_\_\_\_\_. *Les Rites de Passage*. Paris: Émile Nourry, 1909.

- GILLEN, J. Magical fright. *Psychiatry*. 11: 387-400, 1948.
- GROISMAN, A. "Eu Venho da Floresta": *ecletismo e práxis xamânica diamista no Céu do Mapiá*. Florianópolis: 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina.
- HARNER, M. *O Caminho do Xamã: Um Guia de Poder e Cura*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- HAMAYON, R. Des chammanes au chamanisme. *L'Ethnographie*, v.LXXVIII (87/88), p.13-48, 1982.
- HENMAN, A. R. Uso del ayahuasca en um contexto autoritário. el caso de la União do Vegetal en Brasil. *América Indígena*, XLVI(1), p.219-245, 1986.
- HOPPÁL, M. Shamanism: an archaic and/or recent system of beliefs. In: NICHOLSON, S. (org.), *Shamanism*. Wheaton, Il.: Theosophical Publishing House, p. 76-100, 1987.
- HUXLEY, A. *The Doors of Perception*. New York: Harper and Row, 1954.
- ILLIUS, B. The concept of *n'hue* among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. In: LANGDON, E. J., BAER, G. (Ed.) *Portals of Power: South American Shamanism*. Albuquerque: University of New Mexico Press, p. 63-78, 1992.
- KENNEDY, J. Cultural psychiatry. In: HONIGMAN, J. J.(Ed.) *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally, 1973.
- KRACKE, W. The nocturnal source of transforming power in Kagwahiv shamanism. In: LANGDON, E.J., BAER, G. (Ed.) *Portals of Power: South American Shamanism*. Albuquerque: University of New Mexico Press, p.127-148, 1992.
- LA BARRE, W. *The Peyote Cult*. New York: Schocken Press, 1969.
- LANGDON, E. J. M. Dau: shamanic power in siona religion and medicine. In: LANGDON, E.J., BAER, G. (Ed.) *Portals of Power:*

- South American Shamanism*. Albuquerque: University of New Mexico Press. p. 41-62, 1992.
- LAUGHLIN, JR, C., J. McMANUS, e EUGENE G. d'AQUILI, orgs. *Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*. Boston: Shambhala Publications, Inc., 1990.
- LUNA, L.E. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Sweden: Almqvist and Wiksell International, 1986.
- MacRAE, E. *Guiado pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto de Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MAIR, L. *Witchcraft*. New York: McGraw Hill, 1969.
- MALINOWSKI, B. *Magic, Science and Religion*. New York: The Free Press, 1948.
- MARRETT, R. T. *The Threshold of Religion*. London: Methuen, 1900.
- MAUÉS, R. H. Catolicismo e pajelança entre pescadores da zona do Salgado. *Comunicações do ISEER*, v. 4(14), p. 54-61, 1985.
- MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia V. I*. São Paulo: E.P.U./E.D.U.S.P., p. 37-172, 1974. (original 1902-03)
- MELATTI, J. C. *O Messianismo Kraho*. São Paulo: Editora Herder, Universidade de São Paulo, 1972.
- MÉTRAUX, A. Religion and Shamanism. In: STEWARD, J. (org.) *Handbook of South American Indians Vol. 5*. Washington: Smithsonian Institution, p. 559-599, 1941.
- \_\_\_\_\_. Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale. Mexico: *Acta Americana* II, p. 197-219; 320-341, 1944.
- \_\_\_\_\_. Le chamane dans les civilisations indigènes des Guyanes et de l'Amazonie. In: *Religions et magies indiennes d'Amérique*

- du Sud. Paris: Ed. Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines), 1967.
- MITCHELL, F. *Navajo Blessingway Singer: The Autobiography of Frank Mitchell, 1881-1967*. CHARLOTTE J. F., McALTESTER D. P. (orgs.) Tuscon: University of Arizona Press, 1978.
- MONTEIRO DA SILVA, C. *O Palácio de Juramidan. Santo Daime: Um ritual de transcendência e despoluição*. Recife: 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco.
- \_\_\_\_\_. La cuestión de la realidad en la Amazonía: Un análisis a partir del estudio de la doctrina del Santo Daime. *Amazonía Peruana* (Lima), v. VI(11), p. 87-106, 1985.
- NADEL, S.F. Study of shamanism in the nuba mountains. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 76, p. 25-37, 1946.
- NOLL, R. Shamanism and schizophrenia: a state-specific approach to the schizophrenia metaphor of shamanic states. *American Ethnologist*, v. 10(3), p. 443-459, 1983.
- OPLER, M. E. *Apache Odyssey: a journey between Two Worlds*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1969.
- ORNSTEIN, R. *The Psychology of Consciousness*. San Francisco: W.H. Freeman, 1972.
- OVERING KAPLAN, J.O. The paths of sacred words: shamanism and the domestication of the asocial in Piaroa society. In: 44º CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS. Manchester, England (September), 1982.
- \_\_\_\_\_. Shamanism in Lowland South American societies: a problem of definition, In: LYNCH, J.L. (Ed.) *Past and Present in the Americas. A Compendium of Recent Studies*. Manchester: Manchester University Press, p. 167-172, 1984.
- PRINCE, R. (org.). Issue on shamans and endorphins. *Ethos*, v. 10(4), p.299-423, 1982.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. Tabu. In: *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, Petrópolis: Editora Voces, 1973.
- RAMÍREZ DE JARA, M.C. e C. PINZÓN. Sibundoy shamanism and popular culture in Colombia. In: LANGDON, E.J., BAER, G. (Ed.) *Portals of Power: South American Shamanism*. Albuquerque: University of New Mexico Press, p.287-303, 1992.
- RIVIER, L. e J. E. LINDGREN. "Ayahuasca", the South American hallucinogenic drink: a ethnobotanical and chemical investigation. *Economic Botany*, v. 26, p.101-129, 1972.
- ROMANO, O. Charismatic medicine, folk-healing and folk-sainthood. *American Anthropologist*, v. 67, p.1151-1173, 1965.
- ROE, P. *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press. 1982.
- SCHMIDT, W. *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. New York: Lincoln, MacVeagh, 1931.
- SCHULTES, R. E. El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos. *América Indígena*, v. 46(1), p.9-48, 1986.
- SEEGER, A., R. DA MATTA, e E. VIVEIROS DE CASTRO. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.) *Sociedades Indígenas & Indigenismo No Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, p.11-29, 1987.
- SHARON, D. *Wizard of the Four Winds, A Shaman's Story*, New York: Free Press, 1978.
- SIEGEL R. K. Hallucinations. *Scientific American*, v. 237(9), p.132-140, 1977.
- SILVERMAN, J. Shamans and acute schizophrenia. *American Anthropologist*, v. 69, p.21-31, 1967.
- SOARES, L.E. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: LANDIM, L. (Org.) *Sinais dos Tempos: Diversidade*

- Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, p.265-274, 1990.
- SCHWEDER, R. A. Aspect of cognition in zinacanteco shamans: experimental results. In: LESSA, W. A., VOGT, E. Z., (Orgs.) *Reader in Comparative Religion*. 4th ed. New York: Harper and Row, 1979.
- TAUSSIG, M. Folk healing and the structure of conquest in Southwest Colombia. *Journal of Latin American Lore*, v. 6(2), p. 217-278, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- TURNER, V. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine Publishing Co., 1966.
- \_\_\_\_\_. *The Forest of Symbols*. New York: Cornell University Press, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Dramas, Fields and Metaphors*. New York: Cornell University Press, 1974.
- TYLOR, E. *Primitive Culture*. London: John Murray, 1871.
- VIERTLER, R. B. Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras. In: HARTMAN, T., COELHO, V. P. (orgs.) *Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden*. Coleção Museu Paulista, Serie Ensaio, Vol.4. São Paulo: Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista, p. 305-318, 1981.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio: Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986.
- WALLACE, A. F.C. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1966.
- WEISS, G. Shamanism and priesthood in light of the campa ayahuasca ceremony. In: HARNER, M., (org.) *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press, 1973.

- WHITING, B. *Paiute Sorcery*. New York: Viking Publications in Anthropology Nº 15, 1950.
- WILBERT, J. *Tabacco and Shamanism in South America*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- WRIGHT, R.. *The history and religion of the Baniwa people of the Upper Rio Negro Valley*. Palo Alto, CA, 1981. Tese (Doutorado em Antropologia) - Standford University,
- WRIGHT, R., HILL, J. Venancio Kamiko: Wakuénai shaman and messiah. In: LANGDON, E.J., BAER, G. (Ed.) *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, p.257-286, 1992.
- ZOLLA, E. A Vindication of Carlos Castañeda. London: *Labrys*, v. 8, p.106, 1983.



## XAMANISMO WAIÃPI: NOS CAMINHOS INVISÍVEIS, A RELAÇÃO I-PAIE

*Dominique Tilkin Gallois*

O xamanismo Waiãpi corresponde em muitos pontos às descrições e generalizações já amplamente divulgadas a respeito desta prática no continente sul-americano (Métraux, 1967 e P. Clastres, 1982). A presente análise visa preencher uma lacuna na bibliografia sobre os Waiãpi, uma vez que não se dispõe de uma etnografia completa sobre o assunto, tão importante na atual situação de contato. De fato, a atividade xamanística é, atualmente, extremamente desenvolvida entre as comunidades locais que habitam a região do Amapari,<sup>1</sup> que assume um caráter revivalista, de defesa necessária para a sobrevivência do grupo.

<sup>1</sup> Os índios Waiãpi, falantes de uma língua Tupi-Guarani, habitam uma vasta extensão da floresta tropical de terra firme na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. A população total da etnia é de cerca de 800 pessoas, distribuídas entre vários grupos territoriais: na Guiana Francesa, 440 pessoas habitam o alto rio Oiapoque; no Brasil, a área de concentração da etnia situa-se na região do Amapari, a noroeste do Amapá, onde 310 Waiãpi distribuem-se entre 11 aldeias; algumas famílias habitam o Parque Indígena do Tumucumaque, no Pará. Há, ainda, informações sobre dois grupos isolados, localizados nos rios Ipitinga (Pará) e alto Amapari (Amapá).

A organização e a interpretação do material etnográfico<sup>2</sup> procura atender a duas possíveis abordagens do xamanismo, tal como foram definidas por Hamayon: o xamanismo é, por um lado, uma disposição especial do ser humano e, do outro, um sistema de pensamento e de organização das relações com o mundo e com a sociedade, isto é, uma instituição (1982, p.16). A primeira parte do artigo trata da essência do *i-paie*, analisando-se o xamanismo como um estado particular da pessoa humana, isto é, como experiência a nível do indivíduo. A segunda parte abordará as mediações desempenhadas pelos xamãs, que permitem delinear aspectos institucionais do xamanismo Waiãpi. Essência e funções xamanísticas configuram um sistema simbólico de organização das relações entre os diferentes níveis do cosmos. Assim, neste ensaio, o xamanismo Waiãpi é abordado enquanto uma “forma de controle do movimento”, que altera – no mesmo e no espaço – a posição e a relação entre as categorias de seres humanos e não-humanos que povoam o universo, na concepção desta sociedade Tupi-Guarani.<sup>3</sup>

## A relação xamanística

### A categoria *i-paie*

Quando se referem aos xamãs, os Waiãpi mencionam “aqueles que têm pajé”, traduzindo o conceito *i-paie* (=ele-xamã), que se aplica não somente aos humanos mas a uma categoria mais ampla, incluindo também animais, plantas e objetos, distribuídos em todo o universo. Neste contexto, o xamã humano aproxima-se consubstancialmente dos animais e dos inimigos: ele é algo mais que uma pessoa humana. Por esta razão, na linguagem diária, a referência utilizada é

2 A pesquisa de campo foi realizada na área do Amapari, que visito todos os anos desde 1977. O levantamento etnográfico ainda em curso abrange a história, a organização social e a cosmologia desta sociedade.

3 A concepção indígena do movimento cósmico, que se manifesta na mitologia, na escatologia ou nos cuidados que incidem sobre a pessoa, foram por mim abordados no trabalho “O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, transformação e expansão do universo” (Tese de doutorado, FFLCH/USP 1988).

normalmente o coletivo *paie-ko*, “a sociedade dos xamãs.” Uma categoria de seres que poucos podem “enxergar” com os olhos, mas que todos sabem “representar”, com palavras.

Obtive inúmeras descrições das manifestações do *-paie*, um dos temas prediletos do imaginário Waiãpi – com detalhes mais ou menos pormenorizados, mais ou menos contraditórios. No seu conjunto, essas imagens permitem compor um retrato desses seres, em sua representação ideal; são imagens que associam os aspectos visíveis – para não especialistas – e invisíveis da pessoa do xamã. Vale notar, aliás, que as descrições fornecidas por não-xamãs (que não podem “ver” a figura peculiar desses seres) nada devem, em número de detalhes, àquelas fornecidas por especialistas, dotados do espelho *warua* que lhes permite o acesso à “verdadeira” configuração do universo e de seus habitantes.

*I-paie* sempre se apresenta como um homem vistoso, fartamente decorado com fieiras de miçangas, cintos e bandoleiras de algodão, adornos de cabeça e elaboradas pinturas corporais com jenipapo ou resina; usa também sapatos, roupas, luvas. Tem espelhos nos olhos, nas costas, no peito. Tem o tronco envolto por finos fios de algodão que, partindo em todas as direções, o ligam com os mestres dos animais, nas árvores, no rio, nas pedras, nas montanhas; em seus punhos mantém amarrados fios que o ligam às queixadas, habitantes do final-da-terra. No seu ombro esquerdo, está empoleirado o gavião, no ombro direito o urubu, enquanto o gavião real permanece sentado em sua nuca. No peito ostenta pequenas redes onde guarda seus *õpi-wan*, semelhantes a crianças recém-nascidas, alimentadas com a fumaça de seus cigarros. No corpo, mantêm guardadas várias armas (flechas, pedras ou espingardas – guardadas no peito, anzóis – guardados na boca) que lhe permitem tanto agredir como retirar a doença do corpo de seus pacientes. Para se locomover, voa como um pássaro, mas também usa avião, carro ou ainda bicicleta. Entre os apetrechos que sempre o acompanham, tem bancos com formas e decoração elaboradas, assim como diversos recipientes (chocalhos, cestos e panelas) para guardar ou propulsar os elementos de sua força xamanística.

Este primeiro retrato permite circunscrever alguns elementos essenciais do ser xamanístico. É necessário decompor e analisar, um

a um, cada um desses elementos. De fato, a equação “ter pajé” requer análise de seus dois termos: de um lado “ter”, que se refere a uma situação privilegiada de comunicação com o mundo sobrenatural, através de determinados processos de locomoção e acesso às forças xamanísticas; de outro lado, um conjunto de substâncias e armas, o “pajé” propriamente dito. Finalmente, as técnicas que permitem manter ou eliminar o “pajé” do corpo dos humanos: refiro-me aqui tanto à cura ou à agressão, como à iniciação dos xamãs Waiãpi.

### **Caminhos da relação xamanística**

Uma das características mais frequentemente apontadas pela literatura etnográfica diz respeito às “viagens” realizadas pelos xamãs. Individualmente, os xamãs Waiãpi também são “viajantes” mas, na verdade, esta propriedade se relaciona com um aspecto mais amplo do xamanismo, que consiste numa particular concepção da comunicação entre as diferentes esferas do universo. Associada às alterações atmosféricas, ao movimento das águas e ao deslocamento nos caminhos invisíveis que recortam todo o espaço cósmico, a relação xamanística consiste numa forma de controle do movimento. Vejamos de quais meios de controle dispõem os xamãs.

#### **Elementos de clarividência**

O poder xamanístico é representado por dois elementos essenciais que estabelecem comunicação com o mundo sobrenatural: *warua*, o espelho, e *tupãsa*, os caminhos. São estes recursos de clarividência que permitem ao xamã localizar-se no universo, sendo assim elementos indispensáveis para todas as suas atividades. A posse do espelho é determinante: diz-se que um xamã “perde” seu *-paie* quando seu *warua* “quebrou” ou “virou”. *Warua* – que designa normalmente qualquer tipo de vidro, ou superfície brilhante – é traduzido neste caso como “espelho”, porque “brilha” e sobretudo porque reflete uma imagem (*ta'anga*, imagem, que designa também a fotografia). A função do *warua* seria, portanto, a de alcançar e revelar o mundo sobrenatural sob sua forma “verdadeira”, que só é vista pelos xamãs. Um mundo ordenado à imagem do mundo das origens, quando homens e

animais partilhavam as mesmas características formais e substanciais. Através do “espelho”, o xamã vê as diferentes categorias que povoam o universo – terrestre, aquático ou celeste – em sua forma primitiva: todos são *iane bo* (= como nós) e vivem em sociedade à imagem do mundo dos homens. Uma realidade que permanece invisível aos que não possuem tais “espelhos”.

As potencialidades de comunicação visual dos xamãs são ainda ampliadas pelo uso particular que esses especialistas fazem dos “caminhos” que cruzam os diversos domínios do universo, para manter contato com o mundo sobrenatural. Um desses elementos de comunicação é representado pelo *tupãsa*, invisível “fio de Ariane” que liga todos os seres à seus respectivos “mestres”. Trata-se dos *-jar*, donos das espécies naturais, cuja função consiste em cuidar do desenvolvimento e da reprodução de suas criaturas, evitando sua extinção.

Mesmo que os *tupãsa* pré-existam no universo e façam parte da pessoa de qualquer categoria de ser vivo, somente os xamãs têm a faculdade de vê-los permanentemente. Além de vê-los, eles têm a capacidade de manipular as relações que esses fios simbolizam: podem confeccionar *tupãsa* novos, estabelecendo relações com entidades que virão auxiliá-los nas suas atividades; podem quebrar ou consertar os laços que unem as criaturas a seus donos; podem misturar os laços, atribuindo à nova categoria o controle e o destino de seus inimigos, etc.

#### **Elementos de locomoção: sopro, fumaça e canto**

Associada ao espelho e aos fios *tupãsa*, o tabaco propicia outra via de comunicação privilegiada entre entidades xamanísticas. Pela fumaça do tabaco passam informações e substâncias que não se relacionam somente com as atividades terapêuticas, mas com a constante vigilância que o xamã deve ter da posição dos indivíduos nos diferentes domínios do universo. O tabaco tem um papel central tanto nas curas quanto nas agressões praticadas pelos xamãs: a fumaça do cigarro é utilizada para chamar auxiliares, para mandar ou para

retirar as “armas” que provocam as doenças. A fumaça relaciona-se ao vento, e este ao sopro, principal via de acesso ao *-paie*, “caminho” pelo qual se transferem e se retiram as substâncias xamanísticas.

Entre os instrumentos da comunicação xamanística, temos que incluir, finalmente, a palavra: como a fumaça de tabaco, ela é exalada pelo sopro. Os cantos são um elemento relacional entre o xamã e seus auxiliares, onde o xamã apenas transmite as palavras dos outros; os elementos musicais e o gestual são, no entanto, aspectos essenciais desta relação, que permitem à assistência identificar as entidades presentes no corpo e nos instrumentos musicais do xamã (ver adiante, descrição da cura).

### Recipientes

Entre os elementos externos, visíveis, do xamanismo, a literatura etnográfica costuma mencionar um artefato extremamente difundido em toda a América do Sul: o chocalho-maracá “considerado o objeto mais sagrado por um grande número de tribos” (Zerries, 1981, p. 328).

E, nesse sentido, os Waiãpi não deixam de corresponder aos padrões sul-americanos: seus xamãs fazem uso de chocalhos, denominados *marari*, feitos de pequenas cabaças presas a um cabo de madeira, cujo verdadeiro conteúdo eles mantêm em segredo. Fisicamente, o chocalho contém apenas sementes e pedrinhas, ou miçangas, ou qualquer outro objeto; simbolicamente contém o *-paie* propriamente dito.

Os Waiãpi usam pouco este instrumento, considerado extremamente “perigoso”. Só é utilizado por ocasiões do ritual em tocaia, que por sua vez é também externamente raro (ver adiante). Isso porque, como todos os elementos ligados ao *-paie*, o chocalho é ao mesmo tempo “recipiente” e “caminho”, ou seja, via de acesso das e às entidades xamanísticas. Os chocalhos estabelecem este tipo de comunicação apenas em circunstâncias muito específicas, quando são manuseados por pessoas autorizadas, que sabem “chamar” – pelo caminho do sopro, do tabaco e do canto – as forças que virão se abrigar na cabaça. Fora dessas circunstâncias, o chocalho é um obje-

to qualquer: os xamãs guardam-no em suas casas, fora do alcance das crianças, mas não lhe atribuem cuidados ou respeito especial.<sup>4</sup>

Além dos chocalhos, os xamãs costumam fazer uso de outro recipiente, muito mais revelador das propriedades *i-paie* e que também tem a forma de um chocalho. Trata-se do *aku ma'e* ou *ma*.<sup>5</sup> A diferença do *marari*, objeto concreto que incorpora o *-paie*, com este segundo tipo de recipiente é apenas uma imagem dessas forças. De fato, não se confecciona, fisicamente, um *aku ma'e*: ele é feito simbolicamente pelos xamãs. A imagem desse objeto é extremamente concreta no imaginário Waiãpi, ao ponto que várias pessoas me fizeram dele uma descrição detalhada, como esta:

É leve como a bruma, voa carregado pelo gavião real, seguindo a direção do vento, indicada pela fumaça dos cigarros do xamã que dirige (Seremete, 1933).

A diferença do *marari*, chocalho que concentra o *-paie*, trazendo-o perto do xamã é que o *aku ma'e* concentra essas forças para propulsá-las e mandá-las a inimigos distantes. Ambos, no entanto, podem ser interceptados e desviados. Encontramos de novo a noção de caminhos, pelos quais seguem as forças negativas, ou positivas, do *-paie*.

4 A maioria dos xamãs, inclusive, não possui chocalho pronto, embora sempre tenham à disposição, plantadas perto de suas habitações, frutas de cabaça. Quando precisam de um chocalho para o ritual de cura em tocaia, improvisam sua confecção na hora, colocando na cabaça pequenos objetos que guardam em seus *pegara*. O *marari*, em sua forma, é praticamente idêntico ao *maracá* de cabo mais comprido, utilizado em algumas danças coletivas. Em nenhum dos casos, estes artefatos são “sagrados” por si, eles apenas servem de suporte ao “sagrado”.

5 *Aku ma'e* significa, literalmente, “coisa quente” enquanto *ma*, menos usado, é provavelmente uma corruptela de palavra portuguesa “mal”. Este recipiente é também designado como *kara'y* ou *kara'y renna*: “recipiente da febre”. Ouvi muitas vezes os Waiãpi se referirem a este objeto utilizando, mesmo quando falam na língua indígena, a palavra “bomba”, que parece representar tudo que está envolvido no *aku ma'e*: explode, provoca uma luz intensa, faz barulho, mata indiscriminadamente, deixa marcas profundas no local. Os xamãs podem evitar a explosão da “bomba”, pois são capazes de vê-la se aproximar: fica em cima da casa, ou de aldeia, é branca, parece estar envolta num mosquito. Com gestos, cantos e sobretudo sopros apropriados, o xamã devolve a “bomba”. Ele “enxerga” quem a mandou, seguindo o *tupãsa* do recipiente.



O xamã pode ser considerado como um campo aberto de comunicação, totalmente visível para os que compartilham com ele, os elementos de clarividência, as armas e as substâncias de reprodução dessas forças. Por isso, os que possuem essas qualidades – sejam eles humanos ou não-humanos – têm a capacidade de intervir nas relações simbolizadas pelos fios *tupãsa*.

Neste sentido, parece-me que se os pajés Waiãpi fazem uso tão moderado dos chocalhos e das “bombas”, é porque esses artefatos vêm multiplicar, ou condensar, os elementos do *-paie*, tornando-os ainda mais visíveis aos seus inimigos. Tornar-se visível aos inimigos significa como que uma “declaração de guerra”, abrindo o caminho para uma série infundável de agressões e retaliações. Nem todos os xamãs estão aptos a suportar as conseqüências dessa guerra, nem todos controlam forças suficientes; daí, talvez, a constante queixa dos Waiãpi do Amapari, quando pretendem não ter mais “grandes” pajés.

O que fica evidente, porém, é que para o desempenho de suas atividades normais – sejam de cura ou de agressão – o pajé nem sempre precisa multiplicar suas forças através de receptáculos como *marari* e *aku ma'e*. No fundo, ele também é um recipiente permanente dessas forças, como me proponho mostrar agora.

### Instrumentos e auxiliares dos xamãs

#### *Õpi-wan*: imagens da relação xamanística

O corpo do xamã é o receptáculo dos elementos de sua força, concebidos como substâncias ou individualizados, como modelos reduzidos de seres vivos. Essas imagens ilustram a íntima relação entre o corpo do pajé e dois elementos freqüentemente reificados pela literatura sobre xamanismo: as “substâncias mágicas” e os “espíritos auxiliares”. Essas categorias não me parecem satisfatórias por serem demasiadamente concretas (“substâncias”) ou excessivamente abstratas (“espíritos”). Vejamos como os Waiãpi representam esses elementos da força xamanística.

A relação entre o xamã e seus “auxiliares” é representada, materialmente, pelo *tupãsa*, um elo que prende e amarra o xamã aos

mestres dos animais e/ou das plantas (ver acima). Mas o elo superficial representado pelo *tupãsa* ou pelos animais empoleirados no corpo do xamã não esgota a complexidade das relações que se travam entre este e seus auxiliares. De fato, os *i-jar* acabam por se fazer presentes substancialmente no corpo do xamã. Este é visto como “recipiente”, e o conceito *õpi-wan* corresponde a uma relação de consubstanciação.

*Õpi-wan* é fino, por isso ninguém vê. Tem *õpi-wan* de porco caítitu, de cobra sucruju. Tá por fora do corpo, amarrado no pajé, por isso arrebena fácil. Pajé está todo embrulhado, como *ianu tupãsa* (= teia de aranha).

Envolvido num casulo, o xamã está realmente preso à teia de relações que o une aos *-jar*, enquanto estes se responsabilizam pela injeção, dentro de seu corpo, de princípios *õpi-wan*, assim como das armas (ver adiante) que permitem aos xamãs agredir, para defender a si mesmo e aos membros de seu grupo.

Em sua forma física, as substâncias *õpi-wan* são representadas como lagartas brancas. Como as larvas em seus casulos, estão embrulhadas em tipóias. Alimentadas com tabaco, elas se desenvolvem progressivamente, passando de uma forma indiferenciada para a eclosão de um ser maduro. Quando totalmente desenvolvidos, *õpi-wan* adquirem a forma adulta, embora miniaturizada, dos “espíritos auxiliares”. No espelho dos xamãs, que possuem a exclusividade dessa visão, *õpi-wan* se apresentam sob forma antropomorfa, uma forma que praticamente apaga a figura de seu depositário. O xamã não se limita a carregar *õpi-wan*, ele é o que seus *õpi-wan* são. Trata-se de um princípio ativo que toma conta da totalidade da pessoa do xamã: os “auxiliares” que cedram *õpi-wan* estão onde o xamã está.

#### *Paie ma'e*: ornamentos e armas

Quando se referem às “coisas” dos xamãs (*paie-ma'e*) ou quando estes falam de sua própria atividade, costumam mencionar, em primeiro lugar, os ornamentos do *-paie*: pesados colares de miçangas, bandoleiras de fios brilhantes, coroas de plumas, etc. Os xamãs usam

esses enfeites como técnicas de sedução para aproximar-se de seus congêneres, ou de suas vítimas.

Aos adornos estão associadas uma série de outras “coisas”, que completam a imagem do *-paie*: arcos e flechas, anzóis, espingardas, etc., são as “armas” que o acompanham permanentemente. A representação faz referência às armas de uso corrente, muitas delas obtidas através de trocas com a população regional não-índia e que, agora, fazem parte do dia-a-dia das aldeias.

Essas imagens de armas e ferramentas dos brancos consistem numa representação superlativa do conceito tradicional de “arma” xamanística, que os Waiãpi definem como *amõ-ro* (= as coisas dos outros). Nas descrições, *amõ-ro* são concebidas como algo cortante – uma lasca de pedra, uma ponta de flecha – que retalha internamente as carnes da vítima.<sup>6</sup> Vale ainda ressaltar que *amõ-ro* possui também uma forma zoomorfa. Encontramos nessa imagem uma clara associação com os outros elementos da relação xamanística: as substâncias *õpi-wan*, também comparadas com lagartas, são carregadas pelo xamã e transferíveis de seu corpo para o corpo de um indivíduo xamanizado. Como *õpi-wan*, as lagartas *amõ-ro* também se alimentam da fumaça dos cigarros; mas, à diferença das primeiras – que seriam “brancas” – as segundas seriam “negras”.

No discurso dos não-xamãs, nem sempre é feita a distinção entre *õpi-wan* e *amõ-ro* – que passam a ser designadas pelo primeiro termo ou ainda pela noção genérica de “efeito-espírito” *aña*<sup>7</sup> – confundidas como estão na ambivalência de tudo que diz respeito aos

6 Por esta razão, elas são muitas vezes chamadas de *karuara*, numa alusão ao efeito dessas “armas” (*iane posia karua* = nosso-buraco/local-pulmão, e *karuara* = dor no pulmão), isto é, a dor provocada pelo retalhamento interno das carnes. O conceito Waiãpi de *karuara* pode ser definido como a consequência – e não origem – da introdução de uma arma no corpo.

7 *Aña* – um termo extremamente difundido na literatura etnográfica sobre povos Tupi-Guarani – é uma das categorias mais abrangentes do mundo sobrenatural, que inclui classes de seres e, ao mesmo tempo, seus comportamentos. Nesse sentido, é preferível defini-lo não como “um” espírito mas como “efeito-espírito” (cfr. Viveiros de Castro, 1986 e Gallois, 1988, p. 240).

*i-paie*. Aliás, é esta mesma ambivalência que reencontramos na descrição das “armas” dos xamãs: os anzóis, as espingardas em que se transmitem as substâncias *amõ-ro*, servem tanto para a agressão como para a cura. Sob a forma de pedras, de flechas ou de espingardas, elas fornecem uma imagem de eficácia, dando a medida da força de impacto do *i-paie*. Assim, os numerosos “apetrechos” que envolvem os xamãs não seriam outra coisa que imagens superlativas desse poder de agressão.<sup>8</sup>

Como as outras substâncias do *-paie*, as substâncias *amõ-ro* desenvolvem vínculos privativos com seu depositário: elas só agredem aos outros. Quando são propulsadas no corpo de um inimigo, matam-no e depois voltam para seu guardião. Os xamãs não podem permanecer muito tempo sem essas substâncias, uma vez que elas representam como que “anti-corpos”, defendendo-os de agressões externas. Mas elas podem sair por iniciativa própria, quando foram transgredidas as regras de convivência que a presença dessas substâncias impõe.

Individualmente, pode-se perder o *-paie*, mas o *-paie* nunca se perde, não se esgota, não morre. Os princípios ativos da relação xamanística sobrevivem à morte do xamã-depositário.<sup>9</sup> Normalmen-

8 Um xamã recém-iniciado afirma ter permanentemente à disposição: “Uma bicicleta, em cima, no céu, *moka miiti* (= revólver), carro, na água, igual polícia. Algemas para amarrar preso, igual polícia. Tudo para ajudar, quando precisa. Tem amigo soldado, é *mkorc* (negro), bravo, *i-pinõ* (preto). *Mekoro* é *moju retãrã* (= parente da Anaconda). E também meu amigo, porque bravo. Outros amigos são *ywyrã-jar* (mestre das árvores) e *kumaka-jar* (mestre da sumaumeira) que botou meu *warua*, jabuti e *takuru-jar* (dono da pedra). *Ywyrã-jar* (mestre da árvore massaranduba) deu tabaco pra mim, não é igual *makure*, é outro, parece folha de banana. *Tarey-jar* (mestre do trairão) é *moju*, meu amigo, por isso rápido pego peixe. *Taiav-jar* está lá no final-da-terra, é meu amigo, já chamei, mas não veio, porque está longe” (K., 1984).

9 Razão pela qual não se faz roça, nem se constrói casa, nem se passa nas proximidades da sepultura de um xamã, mesmo morto há várias décadas. “É perigoso”. A presença de substâncias xamanísticas constitui um dos elementos mais importantes a serem considerados na complexa seleção de um local para moradia ou na abertura de novos caminhos. Nestas ocasiões é sempre necessária a vistoria prévia de um xamã, que poderá detectar a presença de substâncias e de forças perigosas, que, em certos casos, ele poderá eliminar.

te, as substâncias expelidas voltam para seu nicho originário, isto é para a entidade sobrenatural que as transmitiu ao xamã. As substâncias xamanísticas possuem, assim, uma certa autonomia em relação ao seu suporte, sobretudo quando se trata de um xamã recém-iniciado. A iniciação do xamã consiste justamente no aprendizado do controle dessas forças que podem agir por conta própria. Porém, o controle global desses princípios não depende somente dos xamãs humanos, mas de toda uma teia de relações que recorta os domínios do universo.

Essa longa digressão nos traz de volta à pergunta: quem é auxiliado por quem? Qual é a relação entre o xamã e seus auxiliares?

### *Paie rima: auxiliares ou donos*

No segundo pólo da relação xamanística, encontramos os donos de espécies naturais que transferem aos xamãs os princípios ativos do *-paie*. Os Waiãpi enumeraram longas listas de animais “que têm *-paie*” e são, portanto, suscetíveis de transmitir suas substâncias e ajudar os xamãs humanos em suas diversas atividades. As relações estabelecidas pelos xamãs com as entidades sobrenaturais envolvem praticamente a totalidade dos domínios do universo, excluindo-se apenas a clareira, concebida como o espaço particular à sociedade dos humanos, vivos. Como aponta Overing a propósito do xamanismo Piaroa, não é a oposição natureza/cultura nem a diferença humano/não-humano que é enfatizada nessas relações, mas sim a dicotomia entre esferas domesticadas, ou não, pelo homem (1982, p.3). Do ponto de vista dos humanos, a relação xamanística consiste de fato numa forma de domesticação para fins pacíficos ou para a guerra – de todas as categorias possíveis de alteridade.

Os “auxiliares” pertencem a diferentes classes de animais, de vegetais, de pedras e inclusive de elementos meteorológicos. De uma maneira geral, os informantes apontaram a superioridade do “dono das águas” (*moju*, a cobra anaconda) o que evidentemente se relaciona com a importância desta entidade – representação suprema do inimigo canibal na cosmologia Waiãpi. De acordo com a mitologia, foi anaconda – assim como onça, outra figura canibal – que transmitiu, no tempo das origens, suas forças aos xamãs.

Essas entidades, aliás, são quase sempre designados genericamente como *paie-ko*; mesmo que o xamã não desenvolva relações sistemáticas com a maioria deles, todos – isto é, a sociedade dos pajés – costumam atendê-lo. Por esta razão foram inúteis minhas tentativas de estabelecer, durante a pesquisa de campo, listas e classificações entre esses “auxiliares”, cuja relação com os xamãs humanos me parece menos hierárquica que propriamente consubstancial – através dos elementos *warua*, *tupãsa*, *õpi-wan* e *amõ-ro* descritos acima – e transmitida em situações apropriadas, que descrevo agora.

### *Aquisição e transmissão do -paie*

#### *O processo de xamanização*

Todos podem “ter pajé”: homens, mulheres, crianças, qualquer que seja a origem étnica, inclusive não-índios (*karai-ku*). Na verdade, todos podem ser contaminados, em algum momento de sua vida, pelo contato com alguma entidade sobrenatural. Por isso, todos adquirem um pouco de *-paie*. Mas são raros aqueles que conseguem – conscientemente – conservar-se neste estado, normalmente precário.<sup>10</sup> Se tornar um xamã implica na manutenção de uma quantidade de substâncias que podem diminuir ou mesmo desaparecer, dependendo do comportamento de seus depositários e da natureza dos alimentos que eles ingerem. Inversamente, esse acervo pode aumentar, pode ser fortalecido pelo aporte regular de novos elementos, através de técnicas apropriadas.

10 Nos cadernos de campo, anotei repetidas vezes as queixas e as aspirações dos xamãs, que sempre giram em torno da difícil conservação do *-paie*: “A. já foi xamã importante. Curou muita gente, curou tanto que agora está doente. Não tem mais nada. Deu tudo a outras pessoas, que não cuidaram de seus *õpi-wan*; por isso, voltaram irritados para A., deixando-o fraco e doente” (1983). - J. era xamã. Quando caiu da árvore, num acidente de caça que o deixou semi-invalído, seus *õpi-wan* caíram também. Agora não tem mais, ou só um pouco, como todo mundo” (1984). - K. já teve pajé, mas acabou. Disse: “Minha mulher não quer só peixe pescado. A! atirei caça. A! meus *õpi-wan* espantaram. Fiquei muito doente porque *õpi-wan* dava porrada. Agora não quero mais, quero trabalhar. Ainda tenho um pouco. Talvez devagar o dono da samaúma me ensine durante o sono” (1986).

### Modalidades da eleição xamanística

Enquanto considerarmos o *-paie* como algo substancial que pode ser incrementado ou diminuído, trataremos da manipulação do poder xamanístico: técnicas de transmissão e iniciação, cura e agressão, como práticas voluntárias. No entanto, como “ter pajé” implica numa relação entre dois pólos – entidades sobrenaturais de um lado, xamãs humanos de outro – devemos considerar também seus aspectos involuntários que, no fundo, caracterizam melhor o repasse de energias xamanísticas.

As situações que presidem à eleição de um xamã são, por via de regra, incontroláveis. Resultam do contato com entidades xamanísticas que se manifestam através de doença, no sonho ou, mais repentinamente ainda, se apresentam ao indivíduo que anda sozinho pela mata. No Amapari, praticamente todos os homens adultos, algumas mulheres e várias crianças já foram atingidos, em algum momento de sua vida, pelas substâncias do *-paie*, que lhes foram transmitidas nas mais diversas circunstâncias.

Doença, sonho, susto, são sintomas da comunicação que se estabelece ao nível do princípio vital (*-ã*) do indivíduo atingido. As entidades *i-paie* – representando os donos das espécies naturais – costumam se vingar das afrontas dos humanos pelo “roubo da alma”, atraindo-a durante o sonho ou ainda arrancando-a do corpo. No momento em que o *-ã* de uma pessoa está solto, vagando pelos caminhos do invisível mas solidamente amarrado, e atraído, pelos fios dos *i-paie*, é dada a esta pessoa a possibilidade de canalizar a viagem e os encontros que fará sua alma, a fim de transformar-se em xamã.

Este processo inicial de eleição ao xamanismo praticamente não depende das aspirações do indivíduo – uma vez que a comunicação com o sobrenatural, nesta primeira fase, é incontrolável. O processo de iniciação, ao contrário, depende da intervenção de outros xamãs e exige um longo resguardo que poucos indivíduos têm condições – socialmente e fisicamente – de observar.

Nem todas as doenças, nem todas as experiências de contato sobrenatural se constituem como o início de uma carreira xamanística.

A manutenção de uma verdadeira relação com o mundo invisível depende, principalmente, da idade e do sexo dos indivíduos envolvidos. As crianças e as mulheres raramente conseguem manter-se no estado propício para o desenvolvimento dos *õpi-wan* que podem ter adquirido em alguma das circunstâncias acima mencionadas. As entidades presentes naquelas substâncias abominam o cheiro exalado pelas crianças e pelas mulheres. Mesmo assim, mulheres podem preservar seu *-paie* pelo menos nos intervalos de sua gravidez, como fez uma jovem de dezoito anos que chegou a acumular forças suficientes para curar seus parentes pela via xamanística.

A manutenção ou a perda do *-paie* depende ainda da história de vida de cada um, fazendo com que certos indivíduos se mostrem, ou não, mais atentos às manifestações internas e externas dos infortúnios que os afligem. Quando um indivíduo é atingido de maneira repetitiva, quando ele pode identificar em seu estado o sinal de uma agressão – ou de um desejo – ele poderá interpretar sua doença como uma forma de eleição. Neste caso, ele pode decidir-se a prosseguir o contato estabelecido com os *i-paie*, pelo menos como reação defensiva. Às vezes, é melhor “compor” com essas forças do que se deixar destruir por elas.

Há algumas circunstâncias em que a iniciação se torna quase que obrigatória. Quando a doença é diagnosticada pelos xamãs como o ataque procedente de algum grupo inimigo (etnias vizinhas ou outros grupos territoriais Waiãpi), o paciente é praticamente forçado a se tornar xamã. A comunidade – que ele passa a representar no afronto – controlará todos os passos de sua iniciação, para que ele possa vingá-la. Este procedimento é particularmente significativo dos aspectos sócio-políticos do xamanismo Waiãpi, que mencionarei adiante.

### A fixação do *-paie*

Após as primeiras manifestações do contato com as entidades *i-paie*, o que normalmente ocorre com a observação dos sintomas de uma doença, começa a fase de iniciação – ou “xamanização” – pro-

priamente dita.<sup>11</sup> Consiste em repetidas seções terapêuticas, durante as quais se procede à injeção e à fixação das substâncias *ōpi-wan* e *amō-ro*: é a transmissão do *-paie*.

O xamã iniciador tratará dias a fio do iniciando, soprando tabaco em seu corpo. Numa sessão final, retira do corpo do paciente um inseto ou objeto que provocou a doença. No momento em que isso ocorre, o iniciando pode ser considerado xamanizado. Como no tratamento de qualquer doença, a cura corresponde à reintegração do princípio vital que havia saído do corpo. No caso do iniciado, a reintegração do *-ã* adquire outro significado, uma vez que não se trata simplesmente de repor o princípio vital, mas de reinserir um outro princípio. O *-ã* que entra no novo xamã adquiriu, durante sua estadia no mundo invisível, forças e poderes inacessíveis aos homens comuns.

### Resguardando o *-paie*

O indivíduo que, no estado propício de doença, deseja manter e incrementar as substâncias que adquiriu por ocasião de uma cura inicial, procura um xamã que se disponha a ajudá-lo e com ele se isola num lugar afastado, onde passará vários meses “resguardando”.<sup>12</sup> Neste período, desenvolve-se um intenso tratamento que visa não só curar o mal que atingiu o iniciando mas sobretudo orientar a

11 Não existe, entre os Waiãpi do Amapari, um ritual de iniciação propriamente dito. A iniciação tem seu momento mais alto na “cura”, e na reintegração do *-ã*, descrita acima. No entanto, os mais velhos mencionam o ritual praticado nas aldeias dos Emerillon, no Oiapoque, que os Waiãpi costumavam visitar nos anos 30/40; nesta oportunidade alguns Waiãpi do Inipuku foram iniciados como xamãs, segundo o ritual Emerillon. Esse ritual consistia numa festa pública durante a qual o iniciando consumia grande quantidade de suco de tabaco, durante uma noite e um dia. No final, desmaiava e era levado na rede onde permanecia sob a vigilância da assembleia, aguardando a manifestação e a revelação de seus espíritos auxiliares. Estes invadiam o corpo do xamã que passava a representá-los, no transe, levando a público sua nova identidade. Atualmente, no Amapari, nenhum xamã passou por tal experiência: o transe, aliás, é totalmente alheio ao comportamento dos xamãs Waiãpi que valorizam ao contrário a discrição e o recato nas suas relações com o sobrenatural.

12 O resguardo do xamã é comparável à “cuvade” (*ōji-koako*) observada pelos pais de uma criança recém-nascida, sendo normalmente mais longo e “rígido” que este.

viagem de seu princípio vital no mundo invisível. É a fase de aprendizado e de familiarização com a “verdadeira” aparência do universo.<sup>13</sup> O novo xamã, guiado por seu mestre, aprende a se comunicar com as entidades sobrenaturais e sobretudo procura, no vasto panteon dos *i-jar*, a entidade que lhe será doravante associada.

A procura é longa, devendo-se esperar as manifestações dessa entidade, que pode prorrogar por muito tempo novos contatos. No final do aprendizado, um desses espíritos estará firmemente associado ao xamã e se fará constantemente presente. Os Waiãpi afirmam que este período pode variar de um a dois meses: se o pajé “é forte”, a manifestação virá logo; se o pajé “é fraco”, o aprendizado poderá durar mais de três meses. Durante todo este tempo, o aprendiz fica na rede, não desempenha nenhum esforço físico e procura orientar todos seus pensamentos para os caminhos do mundo sobrenatural. Afastado das tarefas cotidianas, ele libera seu *-ã* para o contato com a sociedade dos *i-paie*, criando em volta dele uma situação propícia à visita dessas entidades, que evitam normalmente se aproximar das aldeias, repulsadas pelos cheiros e pelos barulhos da vida dos humanos. No isolamento, o iniciando passa o dia fumando e sonhando. Durante esses sonhos, seu *-ã* se transporta para os domínios longínquos dos mestres das espécies naturais, onde aprende suas novas atribuições.

As proibições observadas nesse período são inúmeras. A cada uma delas corresponde uma prescrição que normatiza o comportamento do iniciando – um comportamento regido pela moderação, evitando qualquer excesso. Essas regras, positivas e negativas, marcam o processo de transformação da pessoa do xamã e indicam o grau de controle que ele deve adquirir sobre si mesmo, para manter perpetuamente abertas as vias de acesso ao sobrenatural.

Interditos e prescrições podem ser agrupadas em função de três cuidados básicos, ou três momentos que afetam o comportamento físico, mental e social do iniciando; são indicadores do grau de

13 cfr. Hamayon: “La maladie initiatique constitue le véritable apprentissage de la fonction et non une initiation proprement dite puisque le chamane d’une part se forme plus auprès des esprits que d’un maître, et que d’autre part il acquiert plus un savoir-faire qu’un savoir” (1982, p.20).

aproximação com a realidade dos *i-paie*. Nesse sentido, o resguardo pode ser visto como um movimento, no espaço e no tempo cósmico. Suas regras indicam a transformação e a translação do iniciando de um domínio para outro. Ele deve abandonar suas atividades normais no mundo dos humanos para integrar-se na sociedade dos *i-paie*, da qual ele passa a fazer parte.

A seguir, sintetizo as proibições ligadas ao resguardo xamanístico, tais como me foram explicitadas pelos Waiãpi, a partir de casos concretos:

- 1) Evitar comportamentos excessivos – de fadiga e emoção – que teriam como consequência “rasgar” o casulo de fios *tupãã* que envolvem o iniciando, perdendo-se assim os “caminhos” de acesso ao mundo sobrenatural, pelo quais transita seu -ã. A moderação do esforço físico envolve trabalho (atividades de subsistência, como derrubada de roças, caça, pesca, etc.) e sexo, ambos associados à idéia da “ruptura” na relação xamanística. O controle das emoções e da exaltação dos princípios espirituais, que se manifestam na tristeza ou alegria, nos sustos, no calor e nos barulhos estão associados à idéia de “queda” das substâncias xamanísticas.
- 2) Evitar poluições transmitidas por contágio (associado à manipulação de substâncias) ou por ingestão de alimentos impróprios (associado à idéia de ingestão canibal). No caso dos alimentos, há diversas proibições envolvidas, que se relacionam não só com a origem (animal ou vegetal) dos produtos, mas também com o processo de preparação, armazenamento e conservação desses alimentos. O xamã deverá evitar, principalmente, o contato com sangue e com outras substâncias – venenosas ou não – que, pelo “cheiro”, incomodam e afastam as entidades sobrenaturais, inviabilizando a relação procurada.
- 3) Afastamento da vida social – desligando-se dos laços familiares – para construir novas relações com o mundo dos *i-paie*. Quando os Waiãpi afirmam que, durante esse período,

do, o iniciando “não faz nada” eles se referem apenas ao comportamento visível do xamã; na verdade, ele desenvolve uma intensa vida social e sexual em domínios que deixam de ser acessíveis aos seus familiares.

O ponto alto da transformação operada pelo iniciando é associado à imagem da procriação, ou seja, uma consubstanciação que completa a transferência operada na cura inicial:

Mulheres vêm também. Temos relações com elas. Elas são bonitas e jovens. Têm miçangas. Quando você acorda de manhã com esperma em sua tanga, você está quase pajé. O esperma terá ido nas mulheres para engravidá-las. As crianças ficarão com você, dentro de você... Tenho um monte dentro de mim agora, você vê que não uso miçangas. Não quero miçangas de *anã* dentro de mim agora. (Depoimento transcrito em A. Campbell, 1982, p.253)

A imagem das miçangas que adornam o xamã é particularmente significativa desta fase final da iniciação. Nesta etapa, como aponta Hamayon, a “intimidade com os espíritos” preparou o xamã para o desempenho de suas funções. Ele começa a exercê-las no momento em que a doença cessa e se transforma em capacidade xamanística (1982, p. 20). As substâncias que penetraram no corpo do indivíduo para agredi-lo e recortar-lhe as carnes, se encontram transfiguradas em miçangas, testemunhando da beleza dos seres do “verdadeiro” mundo.

A reintegração à vida normal deve ser feita progressivamente e lentamente, tanto no que diz respeito à alimentação – pouca pimenta, carnes leves, peixe – como nas atividades de subsistência. Algumas proibições marcam definitivamente a vida do xamã que deixará de carregar e esquarterar a caça, evitará o contato com mulheres menstruadas e parturientes. obedecendo assim, ao profundo desgosto pelo sangue que ele partilha com os *i-jar*.

Do respeito a esses comportamentos depende a permanência dos poderes xamanísticos. Como dizem os Waiãpi, “quando o pajé tá seguro, pode!” Por aí entenda-se que existem categorias de xamãs:

os “fortes” que controlam totalmente seus poderes, enquanto os “fracos” estão sujeitos – ou deveriam se sujeitar -- a técnicas de controle mais sistemáticas.

## Controle e distribuição do *-paie* entre os humanos

### Genealogia xamanística no Amapari

O elo existente entre o iniciando e o xamã que o orienta durante o resguardo, é praticamente igual ao elo que permanecerá, completada a iniciação, entre o pajé e seus auxiliares. No primeiro caso, o elo se processa na própria cura que inicia o resguardo: para combater a doença, o xamã introduz no corpo do doente uma parte de seus *õpi-wan* que levam consigo as “armas” destinadas a erradicar o mal.

O doente comum, uma vez curado, pode voltar à suas atividades fazendo com que as substâncias inseridas pelo xamã voltem a seu ninho original. No caso de um iniciando, a questão se complica, pois ele deve evitar, de todas as maneiras, a saída de tão preciosas substâncias. De fato, elas continuam ligadas por muito tempo ao xamã doador, permanecendo apenas temporariamente num corpo alheio.

A iniciação do xamã consiste justamente na gradual transferência de *õpi-wan* alheios, emprestados por um mestre, que procedem e facilitam a introdução de substâncias particulares ao novo xamã. É bem verdade que nunca há independência total entre o mestre e seus alunos, pois estes continuam mantendo, para sempre, um pouco de seus *õpi-wan*. Por isso o mestre deve regularmente soprar seus pacientes, para alimentar o pouco de si que permaneceu no corpo dos iniciandos. Isso, evidentemente, traz sérias complicações no ritmo cotidiano das atividades do iniciando e de seu mestre, um par que deve evitar separações longas.<sup>14</sup>

14 Um caso interessante de relação entre um xamã e seu mestre, transcrito de meu caderno de campo: “Hoje, S. está passando mal, sentindo dores terríveis à altura do coração. Disse que seus *õpi-wan* estão lhe dando porradas. Estão irritados porque R. foi embora (desceu para outra aldeia); disse que R. com certeza também está sentindo dores. *õpi-wan* de R., no tórax de S. chamam constantemente a seu dono, pedindo-lhe comida: *makure*. R. deveria voltar logo para o-peju, eles não têm nada para comer” (1983).

Por esta razão, quando há festas de caxiri e quando vários grupos locais estão reunidos, assiste-se a tantas sessões de sopro (*-peju*) e massagens recíprocas, os xamãs soprando tabaco um no outro. Não se trata, nesses casos, de curas propriamente ditas mas de sessões de revitalização dos princípios vitais distribuídos, isto é compartilhados, no corpo da coletividade dos xamãs de toda a área do Amapari.

Tendo em vista o recente incremento das atividades xamanísticas no Amapari, tais sessões são cada vez mais frequentes. Entre os 18 xamãs em atividade naquela área, apenas três têm capacidade para transferir o *-paie* – dependendo deles a manutenção destes princípios na comunidade.

A hierarquia do poder xamanístico é definida pelos Waiãpi através de três estágios:

- *paie roviã*: “pajé-chefe”, com pleno controle de sua força; são os únicos que podem transferir *paie* aos xamãs-iniciandos;
- *paie uman*: que os Waiãpi traduziram como “pajé gasto” ou “fraco”, referindo-se aqueles que já foram *paie-roviã* mas “perderam” a maior parte de suas substâncias;
- *paie py'au*: “pajé novo” ainda “fraco” e portanto dependendo de reforços regulares de *-paie*; entre estes xamãs recém-iniciados, alguns já procedem à cura de patologias específicas, embora sua situação seja ainda precária.

Os serviços de um xamã são sempre remunerados, após o reestabelecimento do doente ou da situação de infortúnio. O pajé “pede o que ele quer”, na quantidade que ele deseja: redes, urucu, taquaras, adornos plumários, miçangas, cuias, etc. Entretanto, o poder acumulado por um xamã é controlado, socialmente, pela comunidade. Do sucesso de suas operações e da moderação de seus “honorários” dependerão a manutenção de seu prestígio.

Eles são constantemente solicitados, para diagnósticos, para curas propriamente ditas ou para simples esclarecimentos sobre situações de infortúnio ou tensão nas relações entre aldeias. No entanto, os xamãs raramente saem de suas habitações: são os pacientes que se

deslocam, mesmo que isso represente uma longa viagem pela floresta. Em casos de urgência, manda-se um emissário que solicita a vinda do xamã, o que ele raramente recusa. Mas em muitos casos, o emissário se limita a fazer uma descrição pormenorizada da situação. Com isso, o xamã poderá diagnosticar à distância – pela via do *warua* e dos caminhos *tupãsa* – mandando conselhos à família do doente pelo emissário. Individualmente, os xamãs mais solicitados evitam o quanto podem o desgaste de suas forças – como indiquei acima, a qualidade do *-paie* pode ser avaliada “quantitativamente”. Por isso, se deslocam o menos possível e preferem manter distância – geográfica e social – da vida comunitária.

A preeminência dos grandes xamãs se traduz essencialmente na acumulação de prestígio, sobre o qual eles poderão sustentar o poder, propriamente político, de aglutinação de parceiros em suas aldeias, apoiando os líderes de seu grupo local – com quem se relacionam, normalmente, por laços de consanguinidade. A natureza das atividades dos pajés raramente permitem a esses indivíduos acumular poder político e força xamanística – duas formas de prestígio irredutíveis.<sup>15</sup>

É possível afirmar que haverá, em poucos anos, uma redistribuição de poder e prestígio entre as aldeias do Amapari: atualmente, praticamente todos os grupos locais possuem um xamã. Uma situação que contrasta com o período anterior, quando – até o final da década de 70 – havia apenas três xamãs ativos no Amapari, atendendo a todas as aglomerações daquela área.

A difusão do *-paie* entre todas as aldeias da região do Amapari – como demonstra a atual genealogia xamanística – garante sem dúvida a continuidade dessa atividade entre os Waiãpi, que pretendem

15 Como sugere Chauneil, é necessário distinguirmos entre as esferas do “poder” e do “político”: “Toujours pensé extérieur à la société, le lieu du pouvoir est invariablement situé hors du champ politique; c’est un pouvoir sauvage et a-social, dans le sens où il est l’explication ultime de tout malheur... Seuls les individus en position d’intermédiaires avec l’extérieur de la société (sur-nature) sont susceptibles d’en détenir une parcelle, à la différence de ceux (chefs, troquerus) dont le champ d’action est interne à la société et qui, à défaut de pouvoir, doivent se contenter de prestige” (1983/84, p. 129).

estar recuperando, atualmente, o poder de intervenção sobre o mundo invisível que lhes garantiam seus antigos xamãs.

A prática atual do xamanismo entre os Waiãpi do Amapari mudou, em relação à descrição das atividades desempenhadas no passado. De acordo com os depoimentos de que disponho, as mediações operadas pelos antigos com o mundo sobrenatural visavam, sobretudo, garantir a fartura das aldeias, através de técnicas propiciatórias. No presente, os elementos do *-paie* são direcionados para a defesa e a integridade da “boa saúde” das comunidades.

É importante ressaltar este contexto histórico, através do qual o xamanismo se tornou, no cotidiano do Amapari, uma atividade tão valorizada. Ele assume, hoje, um caráter revivalista, devido não apenas aos seus aspectos terapêuticos mas, sobretudo, porque se constitui em um aparato cognitivo para interpretar novas situações de contato inter-étnico.

### Mediações xamanísticas

Na primeira parte deste artigo, tratei dos aspectos relativos à experiência xamanística entre os Waiãpi, do ponto de vista das substâncias e dos instrumentos possuídos pelos *i-paie*. Resta introduzir, nesta seção, outros aspectos significativos para o estudo do xamanismo, que dizem respeito à prática propriamente dita: o plano da palavra e dos gestos, indicadores das mediações realizadas pelos xamãs e das funções sociais que essas mediações assumem.

No domínio da sociedade humana, que ele representa na relação xamanística, o xamã se vê incumbido de responsabilidades fundamentais para a sobrevivência de sua comunidade. Uma série de papéis que ele pode desempenhar justamente pela sua capacidade de penetrar em domínios não-humanos. No projeto inicial de minha pesquisa (Gallois, 1984/85) me propus estudar o xamanismo Waiãpi a partir de três aspectos:



1. o xamã como visionário, conselheiro no caso de desequilíbrios externos que colocam em perigo a etnia Waiãpi ou a humanidade como um todo.
2. o xamã como mediador nas relações e conflitos entre homens e donos das espécies necessárias à subsistência humana.
3. o xamã como retaliador, quando sua ação se coloca em resposta à atuação de xamãs de outras comunidades ou de outros povos.

Embora este esquema sintetize as principais mediações desempenhadas pelos pajés, seria mais significativo abordá-las através da comunicação que os xamãs são os únicos a poder efetivar com o mundo invisível. Eles se movimentam ao longo de dois eixos básicos na cosmologia Waiãpi, no sentido vertical e horizontal, estabelecendo comunicação nesses dois níveis, entre os homens e os domínios sobre-humano e sobrenatural. Em ambos os casos, sua intervenção visa reequilibrar uma desordem ou um conflito, para preservar a integridade da humanidade. Na prática atual, as relações efetivadas pelos xamãs em cada uma dessas esferas são bem diferenciadas, e merecem um rápido comentário.

### Mediação humanidade/sobre-humanidade

O xamã tem acesso à morada do herói criador *Ianejar* (= nosso dono) por seu dom de visão que lhe permite seguir os caminhos que levam ao céu. Por isso, ele pode intervir em situações que afetam os indivíduos e/ou à comunidade dos vivos como um todo. Especialmente, ele pode interceder junto a *Ianejar* para evitar o desmoronamento do céu, ou o incêndio que virá – um dia – destruir a humanidade, de acordo com a visão cataclísmica própria dos povos Tupi-Guarani.

Entretanto, na mediação entre a humanidade e seu dono, o xamã não é o único intermediário; sua intervenção profilática é muitas vezes suplantada pela manifestação coletiva da comunidade, através dos rituais que fazem “subir ao céu”.

A precariedade da intervenção do xamã é ainda atestada por sua incapacidade de reter a vida de pessoas agonizantes, quando estas penetraram na morada de *Ianejar*. O xamã, quando sobe ao domí-

nio celeste, “só chega na porta do céu” e é por isso incapaz de fazer voltar o princípio vital de quem já bebeu o caxiri dos mortos, concebido como símbolo do “esquecimento”, da separação definitiva do morto em relação aos parentes que deixou na terra. No limite, ele poderá trazer o morto para saber dele qual foi a causa de sua morte. Nos últimos dois anos, presenciei duas experiências desse tipo, quando a família de indivíduos falecidos solicitou que eles voltassem “para conversar”, por intermédio do xamã. As histórias sobre antigos xamãs indicam que essa mediação era muito mais frequente no passado.<sup>16</sup>

Finalmente, as tradições se referem à capacidade dos antigos xamãs em obter mercadorias produzidas na morada celeste de *Ianejar*: peças de pano, miçangas, ferramentas, etc.

Se os xamãs podem deslocar-se até a morada celeste de “nossos mortos”, eles também travam contatos com o outro aspecto da pessoa dos mortos, representada pelos espectros (ou sombras) terrestres. No presente, os xamãs evitam tanto quanto os homens comuns o contato com os espectros de antigos xamãs, para evitar a contaminação e a perda de suas forças; suas relações com as sombras dos mortos são, assim, apenas profiláticas, imitando-se a distanciar as sombras que vêm perturbar os parentes vivos.

### Mediação humanidade/sobre-natureza

Os xamãs são também capacitados a viajar “por terra”, para travar contatos com os donos de animais, de plantas ou objetos que eles reconduzem para o domínio da humanidade. De acordo com os Waiãpi do Amapari, os antigos xamãs intercediam junto às abelhas para obter mel, ou junto ao dono dos mutuns, para que haja fartura dessas aves. Outros xamãs famosos eram aqueles que traziam tabaco, que conseguiam junto aos donos das árvores.

16 Cito como exemplo o episódio relativo a uma família que foi levada por brasileiros até Macapá, no início deste século. De acordo com o relato, um menino foi assassinado pelos *karai-ku*: “o rapaz era grande *paie* por isso, quando morreu, seus parentes na aldeia escutaram muito barulho, lá mesmo no Inipuku. Outro *paie* cantou na tocaia, falou com *tay-wer*, perguntou “como você morreu?” - *tay-wer* disse que os *karai-ku* o assassinaram com faca nas costas. Ele não viu, porque tinha pano no olho. Todos choraram. Aconteceu em Macapá, por isso, seus parentes nunca mais voltaram para lá” (Kumaré, 1986).

Mas a tradição contém, sobretudo, referências aos poderes dos *taiau-jar*, especialistas no contato com o dono das queixadas, que podiam intervir para que os animais sejam soltos a favor dos caçadores. Esses ritos eram realizados em *tocaia*, um abrigo de folhas de palmeiras onde o xamã entrava sozinho; através do fumo e do canto, ele chamava os animais e seus senhores; ele puxava os fios *tupãã* até que os animais se aproximassem e sentassem perto dele na *tocaia*; seguiam-se entendimentos com o dono da espécie, que finalmente concordava em colocar suas criaturas à disposição dos homens.

O compromisso dos xamãs com os senhores dos animais consistia numa total translação do especialista para o domínio animal. Os xamãs são responsáveis pela procriação e alimentação de suas criaturas, que eles guardam dentro de si, nas pequenas tipóias que mantêm aquecidos seus *õpi-wan*. No entanto, nem todos os xamãs conseguem ter o total controle dos elementos apreendidos no mundo dos *-jar*. Ao contrário, eles são apenas auxiliares desses verdadeiros donos das espécies naturais, razão pela qual os xamãs recém-iniciados devem manter em segredo suas relações com entidades sobrenaturais, sob pena de perder as substâncias do *paie* que essas entidades lhes transmitiram e que, no início, são precariamente “amarradas” a suas pessoas.

Nos quatro procedimentos característicos da atividade xamanística (trazer ou mandar, aproximar ou distanciar) e de seus dons de transformação, encontramos a mesma ambigüidade entre a necessária comprovação do poder xamanístico e, ao mesmo tempo, a imposição da reserva na manipulação desses poderes.

Hoje como antigamente, os xamãs, para serem reconhecidos, devem comprovar sua força. De acordo com as estórias sobre antigos xamãs, eles deviam provar a seus parentes que realmente possuíam *-paie*. Por isso a comunidade exigia que os benefícios desse poder fossem colocados à disposição de todos: por exemplo, na distribuição dos objetos trazidos do céu, ou nas caçadas coletivas de queixadas, encabeçadas por um xamã que devia conduzir os animais rumo aos caçadores.

Atualmente, os xamãs colocam seus poderes à disposição dos membros de seu grupo local, defendendo a comunidade contra os

ataques dos inimigos, animais ou humanos e, sobretudo, através de suas atividades terapêuticas. No Amapari, um xamã somente será reconhecido como tal quando tiver, efetivamente, curado um doente. A comunidade controla, assim, o uso que seus membros fazem do *-paie*, evitando que os xamãs beneficiem apenas a si próprios, ou aos seus parentes, na forma de uma fatura de caça ou de bens obtidos junto aos *-jar*. Este controle tem importantes conseqüências sobre o desempenho das atividades xamanísticas, uma vez que ao orientar toda sua força para a atividade terapêutica, os xamãs deixam de ser capacitados para outras atividades. De acordo com os Waiãpi, os atuais xamãs não conseguem mais trazer mel, ou mutuns, ou queixadas, ainda menos tabaco ou pano, porque “gastam” suas forças nas curas. A atividade propiciatória dos antigos exigia deles um controle absoluto das relações com o mundo sobrenatural que os xamãs somente conseguiam, vivendo totalmente afastados da vida cotidiana das aldeias, evitando sobretudo, tratar dos doentes. A cura das doenças envolve, de fato, uma retalhação e significa, portanto, decretar a guerra contra os agentes responsáveis pelas doenças. Nesse contexto, não há troca possível, o que descarta o sucesso das ações propiciatórias.

### A cura xamanística

A atual revitalização das práticas terapêuticas tradicionais é atestada pelo número de xamãs recém-iniciados e pela intensa procura desses especialistas, em consultas individuais — as mais freqüentes — ou sessões públicas. Contribuiu para esta situação a precariedade da assistência médico-sanitária na área, onde a presença de enfermarias não conseguiu enraiar surtos contínuos de gripe e, sobretudo, malária. Não há, entretanto, conflito entre os agentes de saúde e os terapeutas indígenas, uma vez que os Waiãpi consideram que os brancos não são realmente capazes de curar os doentes.<sup>17</sup> Por isso, sem-

17 O descrédito para com as terapias dos brancos cria, sem dúvida, dificuldades para a erradicação de certas doenças infecciosas e sobretudo da malária. Muitas famílias, quando passam pelos postos de assistência (onde se concentra maior parte dos focos epidemiológicos), iniciam um tratamento que será rapidamente interrompido logo que se reintegram às suas aldeias, ou substituído pelas dietas preconizadas pelos terapeutas indígenas.

pre afirmam que: “primeiro o *paie* trata, depois leva para Funai ou missionário para tomar remédios – eles é que têm que ajudar *paie-ko*” (e não o contrário).

As consultas ocorrem, sobretudo, por ocasião das festas de caxiri, reunindo famílias de diferentes aglomerações que aproveitam a oportunidade para entreter-se com os xamãs. Em situações de emergência, os doentes se deslocam até a habitação dos xamãs. A consulta consiste inicialmente num diagnóstico e na prescrição de uma dieta e de regras de comportamento adequadas à situação do doente. Toda a família participa como também recebe uma pequena parcela das substâncias que o terapeuta introduz no corpo do doente, como medida profilática. Nesse estado, a comunidade presente poderá participar dos entendimentos entre os agentes causadores da doença, que falam pela voz do xamã.

Observa-se nestas sessões ausência total de teatralidade e aliás, de qualquer barulho: tudo se passa a meia-voz, lentamente e o mais discretamente possível. Quando atuam fora da tocaia, os xamãs raramente tocam os chocalhos *marari*, usando apenas seu sopro para comunicar-se com as entidades sobrenaturais. O tabaco é, entretanto, indispensável para concretizar os caminhos que levarão seus *òpi-wan* até as entidades desejadas.

É nas sessões de tocaia que os xamãs executam e utilizam de todos os meios que eles possuem para se comunicar com o mundo dos *-jar*, trazendo para o centro da aldeia os representantes do mundo da água, da floresta, do final da terra e, inclusive, da morada celeste dos mortos. Essas sessões são relativamente raras e ocorrem normalmente em situações de crise.

Já mencionei que os xamãs evitam cantar em tocaia, considerando que esta atividade os torna imediatamente visíveis aos seus inimigos que podem localizá-los por meios dos caminhos *tupãã* que convergem para a tocaia. A cura em tocaia exige do xamã um controle e uma visão perfeita dos caminhos do *-paie*, para evitar a entrada de entidades ou de xamãs “dos outros”, que viriam apenas agredi-lo e contaminar a comunidade presente ao evento. Por isso, o xamã está

inicialmente sozinho no abrigo: apenas ele canta para chamar seus auxiliares, que se instalam em volta dele. Uma vez abrigados dentro da tocaia, satisfeitos com as palavras de boas-vindas e as oferendas do xamã (alimentos, caxiri e sobretudo tabaco), inicia-se uma longa conversação entre todos os presentes.

A esposa do xamã tem um papel importante nesse momento, ajudando o marido na conversação que se desenrola com as entidades presentes e, sobretudo, “alimentando” seus *òpi-wan* com tabaco, que ela sopra em sua cabeça. Sentados no lado de fora do abrigo, ou às vezes, entrando para apoiar o xamã, os participantes também se entretêm com os espíritos, solicitando aos donos dos animais soltarem suas criaturas, ou pedindo informações sobre o destino de seus parentes doentes, ou sobre os parentes mortos.

Dependendo da gravidade da doença, o paciente poderá ser transportado na tocaia, junto ao xamã. Ali todos os *i-paie* presentes – humanos e não-humanos – procederão à “cura” propriamente dita, que consiste numa manipulação dos princípios vitais do doente.

As técnicas de cura xamanística dos Waiãpi são praticamente semelhantes às práticas de outras sociedades amazônicas. Limite-me a indicar alguns conceitos importantes para a compreensão do ritual de cura, que pode ser dividido em três momentos:

- 1) Aproximação dos agentes sobrenaturais, atraídos pelo xamã através do tabaco e do canto;<sup>18</sup> os auxiliares vêm se alojar no chocalho que o xamã começa a tocar lentamente e depois mais enfaticamente, para indicar a aproximação dos espíritos; esta aproximação também se manifesta pela voz do xamã, que transmite os nomes das entidades presentes. Quando as entidades convidadas já estão dentro da tocaia, todos os participantes entoam “cantos”, ajudando ao xamã e afirmando suas boas intenções, enquanto anfitriões.

18 Extremamente reservados sobre seus cantos, os xamãs afirmam terem cantos próprios. O que é privativo, na verdade, é menos a canção propriamente dita que a comunicação com algum domínio sobrenatural que o canto representa. O canto é assim a emanção de uma relação, construída durante a iniciação, transmitindo a palavra das entidades *paie*.

- 2) Manipulação das substâncias vitais do doente, por massagens e sucções, até absorção completa das substâncias exógenas (armas *amõ-ro*) que provocavam a dor e o retalhamento das carnes do paciente. Esta operação se completa quando o corpo do paciente for considerado totalmente “vazio”, “só pele”. De fato, a segunda etapa consiste em reintegrar o princípio vital, que o xamã ou seus auxiliares recuperaram junto ao agente da agressão. Para tanto, o xamã se transforma em uma das criaturas da entidade responsável e se desloca até seu domínio.<sup>19</sup> Neste momento, o xamã também procede a uma série de operações destinadas a aliviar as manifestações secundárias da doença, isto é, os sintomas, chamando aos animais que poderão intervir em momentos específicos.<sup>20</sup>
- 3) Reintegração do princípio vital e despacho das entidades sobrenaturais. A última etapa, de dessacralização da tocaia, consiste na eliminação dos espíritos auxiliares, literalmente “mandados embora” pelo xamã. Em muitos casos, as entidades atraídas para uma cura não se desprendem tão facilmente nem estão dispostas a abandonar a criatura humana que haviam raptado; por isso, o xamã deve matá-las, ali mesmo, na tocaia. Nessa situação, ele usa de todas as armas que possui, por via de seus *amõ-ro*. Em casos menos dramáticos, os agentes se vão, tranquilizados e satisfeitos com as oferendas que lhes foram feitas. Nesse caso, o xamã recolhe seu cesto, onde terá colocado a substância patogênica extraída do corpo do doente e irá sozinho à floresta, para devolvê-la ao seu proprietário.

19 Por exemplo, “quando o princípio *-a* foi tirado por *moju*, pajé vira ariranha e vai chamar Anaconda, traz aqui dentro da tocaia. Se ela fica muito brava, aí não tem jeito, tem que matar” (S., 1983). Em outras situações, como mencionei acima, o xamã toma a forma do beija-flor para chegar à morada celeste dos mortos, onde tentará recuperar a vida do paciente.

20 Por exemplo: chama-se o dono do *mutum* para que ele esfrie o corpo ou a ferida com suas asas; chama-se o dono da árvore *kumaka* para que ele aplique suas mãos geladas no doente, aliviando a febre, etc.

Terminada a cura, o xamã deverá, tanto quanto o doente, “descansar”, recolhendo-se em sua rede, observando o resguardo para evitar a volta intempestiva das entidades sobrenaturais que participaram da cura.

### Genealogia da vingança

Mesmo que sumariamente descritas, as atividades terapêuticas desempenhadas pelos xamãs são reveladoras de alguns aspectos essenciais do xamanismo Waiãpi.

Num primeiro nível, a prática dos xamãs do Amapari pode ser interpretada como uma atividade reguladora e moderadora nas relações entre os homens e o mundo dos *-jar*, onde os xamãs se posicionam como defensores dos humanos, pacificando e neutralizando as agressões de entidades sobrenaturais.

O xamanismo seria assim um mecanismo puramente adaptativo, uma resposta às limitações do meio-ambiente, no plano ecológico.<sup>21</sup> Como sugere Chaumeil, essa interpretação enfoca apenas um aspecto da relação xamanística, sendo assim extremamente reducionista (1983/84, p.124). É no plano simbólico que as funções do xamanismo se revelam de modo mais completo, especialmente quando associadas às concepções indígenas sobre a caça e a guerra (idem, p.123). As representações dos Waiãpi sobre essas três atividades foram analisadas, neste trabalho, como parte de um mesmo sistema de predação e/ou agressão. Retomarei, no que segue, os elementos básicos deste sistema, que permitem adiantar algumas conclusões.

No confronto com os domínios não-humanos, o xamã, o guerreiro e o caçador sofrem alterações – pelo contato com o sangue, pela aplicação de “remédios”, pelo estado de raiva, etc. – que os aproximam substancialmente das categorias que pretendem combater ou apresar. No caso do caçador ou do guerreiro, a alteração e a aproximação é temporária, concebida como uma técnica de luta. No caso do xamã, a alteração configura um estado permanente, pois ele se torna,

21 Uma interpretação “ecológica” do xamanismo entre os índios Tukano foi apresentada por Reichel-Dolmatoff (1976).

substancialmente "outro". O xamã suporta a alteridade em seu próprio corpo, capacitando-o para uma relação imediata e permanente com o mundo não-humano. Ele ocupa uma posição ambígua, pois tanto representa a sociedade dos vivos no mundo sobrenatural quanto encarna a presença do sobrenatural no mundo dos humanos. A especificidade dos xamãs está nessa "mistura" que lhes conferem as substâncias *-paie*: um estar intermediário, entre seres normalmente separados.

Cabe à sociedade orientar e resgatar para isso o uso que os indivíduos xamanizados farão de sua entrada privilegiada no mundo dos outros. O controle realizado pelos Waiãpi do Amapari sobre seus xamãs permite concluir sobre a natureza guerreira da prática xamanística naquela área. Os xamãs literalmente "esgotam" suas forças na cura e na retaliação das agressões perpetradas por diferentes categorias de alteridade, atendendo assim às solicitações de suas respectivas comunidades.

É significativo que os xamãs raramente assumem sozinhos um diagnóstico, mas apenas confirmam acusações proferidas pela comunidade ofendida. Esta concomitância de interesses, entre xamãs e comunidades locais, é reforçada pelo recente desenvolvimento da prática xamanística no Amapari, onde cada aldeia e, nas aglomerações mais importantes, cada segmento residencial, tem seu próprio xamã. Lembro também que uma das modalidades mais frequentes da eleição xamanística consiste na transformação dos princípios patogênicos em princípios de retaliação.

A transformação da vítima em vingador se opera através da cura, que consiste numa purificação das substâncias existentes e na absorção de outras, que serão conservadas e controladas para serem direcionadas contra o alvo implícito no diagnóstico: o inimigo responsabilizado pela agressão. O xamã se transforma em instrumento para a retaliação e adquire, assim, um papel essencial na sociedade. Ele representa, e defende, seu grupo. Cada comunidade manifesta, através da atividade de seus xamãs, sua particular posição na longa história de conflitos e atritos intercomunitários, ou inter-étnicos.

## À guisa de conclusão

É importante ressaltar o caráter guerreiro do xamanismo Waiãpi no contexto da etnologia Tupi-Guarani, que tem tratado extensivamente da temática da retaliação da vingança. Como bem demonstraram Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha em sua análise da guerra Tupinambá (1986), é necessário distinguirmos entre "retaliação" e "vingança". A retaliação implica de certa forma na reciprocidade, no limite na neutralização do conflito, uma vez que o agente da retaliação — no caso, o xamã — participa, identifica-se, com o lado oposto. O xamã está assim ao mesmo tempo entre os homens e entre as entidades sobrenaturais que lhe conferem sua força e para quem ele "devolve" as agressões. Há, nisso, um compromisso que levaria à anulação do conflito, uma vez que cada agressão será respondida por outra, produzindo um ciclo ininterrupto de vingança entre as partes envolvidas. Ao contrário da retaliação, que devolve e neutraliza, a vingança reaviva o "fio da memória" (*idem*) unindo o passado ao futuro, e é por isso permanente, inesgotável.

Como indicam os diagnósticos de morte, doença e infortúnio levantados no Amapari, o confronto entre cada comunidade e o mundo de fora aponta para diversas categorias de inimigos, todas imbricadas numa agressão. Quando uma categoria é neutralizada, outra toma seu lugar: em todos os casos, haverá vingança. Nesse circuito de agressões e retaliações, o xamã é o guerreiro por conta de quem se desfazem as unidades locais e em torno de quem se agregam novos grupos, ou identidades. É do confronto cotidiano com os outros, inimigos humanos ou animais, que os homens se pensam como sociedade, num processo de identificação constantemente reatualizado, que configura a autonomia de cada unidade local, família ou segmento residencial.

Cada grupo local se fecha sobre si, operando, através do sistema de acusações xamanísticas, constantes rupturas com o que ela considera e quer manter "fora" do grupo. Nesta interpretação, o espaço social Waiãpi corresponde, uma por uma, a cada unidade local constituída como centro. Nesse sistema, a noção de uma "identidade étnica" não tem lugar entre os Waiãpi, uma sociedade segmentada

pelo confronto entre seus xamãs. Como instituição, o xamanismo perpetua esta concepção particular da sociedade, embutida na cosmografia do universo Waiãpi, um mundo dividido entre nichos em conflito que perpetuamente se entre-vingam.

Enquanto instituição, o xamanismo constitui-se numa alternativa de defesa da sociedade, que cada xamã representa mas não abrange, em sua totalidade. Os xamãs encarnam a divisão da sociedade e não a coletividade. Por isso, suas atribuições são limitadas no que diz respeito ao destino da "verdadeira humanidade" que a sociedade Waiãpi representa.

Estas considerações nos levam para um último aspecto, característico do xamanismo Waiãpi. Se como demonstrei neste ensaio, a função dos xamãs consiste em dar continuidade à descontinuidade, é compreensível sua moderação nos conflitos que envolvem a etnia Waiãpi, isto é, a comunidade do Amapari como um todo. Os xamãs daquela área não participam, ou fazem com extrema prudência, dos movimentos de resistência contra a invasão e a presença de garimpeiros na área indígena. Para eles, a categoria genérica de não-índios (*karai-ku*) não faz sentido, uma vez que suas intervenções só podem se efetivar por meio de princípios agressivos que o xamã adquire numa aproximação substancial com os inimigos. Com os brancos, não há troca, não há partilha de substâncias, por isso não há retaliação nem vingança possível, pelo menos pela via xamanística.<sup>22</sup>

Os brancos não participam do complexo circuito de troca e partilha de forças vitais necessárias à manutenção da vida dos indivíduos, e também necessárias à perpetuação da sociedade humana. Por isso, os brancos nunca são acusados, enquanto agentes de agressão, nos diagnósticos proferidos pelos xamãs. A intervenção dos brancos se processa pelo contágio, pela contaminação e pela destruição. Eles se comportam "como" algumas das mais agressivas entidades do mundo invisível, mas não têm acesso ao saber sobrenatural. É neste

22 cf. Chaumeil: "On n'échange de la violence qu'entre soi. C'est une violence mesurée et partagée. Avec les autres, ceux qui ne sont pas nécessaires à la reproduction symbolique et matérielle du "soi", il s'agit de violence incontrôlée" (1985, p. 4).

sentido que os Waiãpi continuam se afirmando como os representantes da "verdadeira humanidade", cujos xamãs acedem à "verdadeira" configuração do universo.

## Notas de referências

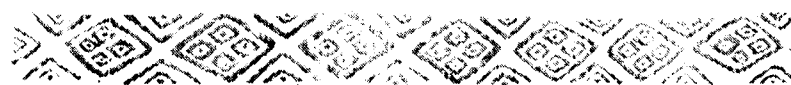
- CAMPBELL, A. *Themes for translating: an account on the Waiãpi Indians of Amapá, Northern Brazil*. Oxford University, 364 p, 1982, ms.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E.B. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.57-78, 1986.
- CHAUMEIL, J-P. Conférence. *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes/Sciences Religieuses*, v. XCII, p.123-131, 1983/84.
- \_\_\_\_\_. Le discours de la "maladie soufflée" comme marqueur de distanciation sociale et spatiale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. *Bull. d'Ethnomédecine*, v. 34, p. 3-21, 1985.
- CLASTRES, P. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: *Arqueologia da Violência*, São Paulo: Ed. Brasiliense.1982.
- GALLOIS, D.T. O pajé Waiãpi e seus espelhos. *Revista de Antropologia-USP*, v. 27/28, p.179-196, 1984/85.
- \_\_\_\_\_. *Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH, Universidade de São Paulo. Série Antropologia Vol. 15 (Edição da Dissertação de Mestrado: *Contribuição ao estudo do povoamento indígena na Guiana Brasileira, um caso específico: os Waiãpi*, 1980 São Paulo, FFLCH/USP).1986.
- HAMAYON, R. Des chamanes au chamanisme. *L'Ethnographie: Voyages chamaniques/2*, 96-97, p.13-48, 1982.

METRAUX, A. Le chamane dans les civilisations indigenes des Guyanes et de l'Amazonie. In: *Religions et magies indiennes d'Amérique du.Sud*. Paris: Ed. Gallimard, 1967.

OVERING KAPLAN, J. The paths of sacred words: shamanism and the domestication of the asocial in Piaroa society. In: 44° CONGRESSO INTERNATIONAL DE AMERICANISTAS, Manchester, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986.

ZERRIES, O. Atributos e instrumentos rituais do xamã na América do Sul não-andina e seu significado. In: HARTMANN, T., COELHO, V. P.(ORGS.) *Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Museu Paulista, p.319-360, 1981.



## OS GUARDIÕES DO COSMOS: PAJÉS E PROFETAS ENTRE OS BANIWA<sup>1</sup>

*Robin M. Wright*

Este artigo procura entender a natureza salvadora dos pajés entre os Baniwa, povo Aruak-falante do vale do Alto Rio Negro nas fronteiras do Brasil, Venezuela e Colômbia. Na história dos seus contatos com as sociedades não-indígenas, os Baniwa engajaram-se em movimentos milenaristas e messiânicos desde, pelo menos, a metade do século dezenove. Liderados por profetas poderosos, estes movimentos fundamentaram-se em preocupações religiosas tradicionais relacionadas à escatologia, à criação, destruição e renovação do mundo. Em trabalhos anteriores, nós demonstramos a maneira em que os messias Baniwa essencialmente moldaram tais preocupações religiosas e as práticas rituais para formular uma estratégia de resistência contra as formas externas de dominação (Wright, 1981; Wright & Hill, 1986). Aqui, deteremos a nossa atenção mais detalhada nos fundamentos do profetismo Baniwa, na cosmogonia, cosmologia, viagens e cantos dos pajés. Mostraremos que a salvação – seja na cura de indivíduos atingidos por doenças graves, seja na proteção do mundo

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão condensada de um estudo maior publicado em duas partes na revista *History of Religions* (Universidade de Chicago), agosto e novembro de 1992.

contra sua destruição – é uma característica essencial do poder do pajé, e que os profetas, através de seu acesso exclusivo às fontes mais elevadas de criação, incorporam as virtudes do herói-criador mítico que salvou o mundo da destruição.

Com uma população de aproximadamente seis mil pessoas, os Baniwa<sup>2</sup> dedicam-se às suas atividades de subsistência principalmente à agricultura e pescaria, embora uma longa história de contato os tem envolvido em várias formas de produção e trabalho extrativo para mercados. Organizam-se em aproximadamente seis fratrias patrilineares, exogâmicas e localizadas, cada uma constituída de quatro ou cinco sibs ordenados segundo um modelo mítico de “siblings” agnáticos. A vida religiosa, tradicionalmente, foi baseada em grande parte no culto de flautas e trombetas sagradas, chamadas *Kuwai*, que representam os primeiros antepassados míticos das fratrias; na importância dos especialistas religiosos, especialmente os pajés e os donos-de-cantos; e em um ciclo complexo de festivais e danças articulados com as atividades sazonais.

Desde a década de 1950, a introdução do Catolicismo e Protestantismo evangélico tem provocado graves divisões entre as comunidades Baniwa sobre lealdades religiosas e a continuidade das suas práticas e crenças tradicionais. Complicando a situação, as invasões de suas terras por garimpeiros e empresas mineradoras desde o início da década de 1980, e a redução destas por diversos projetos militares e de desenvolvimento têm ameaçado gravemente a sua sobrevivência. Todavia, os Baniwa têm se organizado politicamente cada vez mais nos últimos anos em defesa de seus direitos.

Meu trabalho de campo sobre os pajés e donos-de-cantos foi realizado entre os Hohodene, uma fratria Baniwa do Rio Aiary no

2 Na Colômbia, são conhecidos como Curripaco (ver Journet, 1988); na Venezuela, como Wakuenai (ver Hill, no prelo). O estudo principal sobre os Baniwa no Brasil é minha tese de doutorado (1981). Outros artigos incluem Saake (1959-60), E. Galvão (1959), e A. de Oliveira (1973). A literatura etnológica substancial sobre o Noroeste da Amazônia, especialmente sobre o xamanismo e os ritos de iniciação (ver Reichel-Dolmatoff, 1975; S. Hugh-Jones, 1979) descreve principalmente os povos Tukano, mas os padrões de xamanismo e ritual entre os povos Aruak diferem em aspectos fundamentais.

Brasil. A questão central da minha pesquisa foi a de entender os fundamentos religiosos dos movimentos messiânicos e milenaristas na sua história. As histórias orais, a mitologia, a cosmologia, o ritual, e a pajelança foram os tópicos principais das minhas entrevistas com os Hohodene. Vários pajés e donos-de-cantos “me tomaram sob sua proteção” para ensinar uma porção do que eles sabiam. Deixaram claro, contudo, que só se pode saber “um pouco” ouvindo, observando, e fazendo perguntas. Deixa-se muito à experiência.

Neste artigo, começamos com uma breve discussão das práticas de cura, e dos deveres, atributos e *status* dos pajés e donos-de-cantos. Embora as atividades de ambos os especialistas sejam xamanísticas, as limitações de espaço impedem uma consideração mais ampla dos donos-de-cantos. Para entender a pajelança, temos que ter uma visão pelo menos preliminar da cosmogonia (isto é, o primórdio, o tempo mítico de criação) lembrada nos mitos. Já que todos os ciclos maiores de mitos Baniwa referem-se à pajelança, limitaremos a nossa consideração a uma síntese dos temas e preocupações principais relevantes para este artigo. De modo semelhante, temos que ter uma visão introdutória da cosmologia, isto é, como o universo está organizado em um sistema coerente de significados que é, ao mesmo tempo, fundamentado na cosmogonia e constitutivo de o que demonstraremos a ser uma hierarquia de ser e poder espiritualizado. O cosmos, com múltiplas camadas, é o “mapa” temporal/espacial, representando vários estados da alma e suas transformações através do qual o pajé deriva e constrói significados nas suas curas e outras atividades. Uma das heranças da cosmogonia é que o mundo em que os Baniwa vivem é permanentemente manchado pelo mal, pela doença, e pelo infortúnio. Como uma pessoa doente, este mundo precisa constantemente de ser livrado do mal. Na sua aprendizagem, o pajé faz exatamente isso. Nesse sentido, são os “Guardiões do Cosmos”.

## Os pajés e os donos-de-cantos

Os pajés (*maliri*) e os donos-de-cantos (*malikai-iminali*) têm papéis e atributos distintos mas complementares que diferenciam as suas práticas, mas não de modo exclusivo. Os pajés podem ser do-



nos-de-cantos e vice-versa. As diferenças parecem residir antes na maneira de formação, curas e qualidades do conhecimento que cada um domina.

Os pajés “chupam” – isto é, extraem por sucção objetos patogênicos dos seus pacientes, enquanto os donos-de-cantos “sopram” ou, como eles dizem, “rezam”, cantando ou recitando fórmulas com tabaco sobre ervas e plantas medicinais a serem consumidas pelos pacientes. Somente os pajés usam maracás e o pó sagrado *pariká* nas suas curas; para os donos-de-cantos, o tabaco e uma cuia d’água são os instrumentos principais. Essas diferenças de prática, porém, são vinculadas sistematicamente a princípios cosmológicos antitéticos. De tal forma que a palavra “pajé” é somente usada para referir-se aos “chupadores” e não aos donos-de-cantos ou “rezadores”. Na discussão a seguir, descrevemos os “pajés”.

Grande parte do poder dos pajés fundamenta-se no seu conhecimento extenso e na compreensão da mitologia e cosmologia, tão bem como o conhecimento detalhado e sistemático das fontes múltiplas de doenças e suas curas. Através de seu papel de mediador entre os aflitos e os espíritos e divindades do panteão Baniwa, os pajés curam, aconselham, e orientam o povo, desempenhando assim, um dos serviços mais vitais para a saúde e bem-estar contínuo da comunidade.

Os pajés são avaliados por seus colegas e outros da comunidade segundo a profundidade dos seus conhecimentos, a eficácia das suas curas, e a veracidade dos seus conselhos (este ordenamento, porém, não se traduz em uma classificação rígida, de categorias fixas). Este ordenamento correlaciona-se com a sua capacidade demonstrada de alcançar os vários níveis do cosmos, cada nível sendo associado com espíritos e divindades mais elevados e importantes. Os pajés com “pouco” ou “médio” conhecimento têm acesso às camadas mais baixas do cosmos e são procurados para realizar curas mais limitadas. Muitas vezes, durante sua aprendizagem, estudaram poucos dos seis a oito anos normais e, por algum motivo, resolveram não continuar. Ou eram de um nível mais alto mas “perderam” seus poderes com idade ou por causa de alguma queda.

Os pajés que completam sua aprendizagem alcançam os níveis mais altos do cosmos, notavelmente onde se encontram o Dono de Doenças, Kuwai, e o Dono de *Pariká* e Tabaco, Dzuliferi. Estes “pajés de verdade” são capazes de curar todas as doenças mais graves e têm poderes de realizar uma variedade de atividades, tais como o controle do clima, a passagem das estações, a obtenção de recursos alimentares (fazer amadurecer as frutas da floresta, abrindo as “casas das almas” dos animais de caça), e tarefas relacionadas ao bem-estar humano (ação defensiva ou agressiva contra inimigos pessoais; proteção contra os maus augúrios). Pajés de verdade também têm conhecimentos e poderes relacionados a preocupações escatológicas. Ageem como guias para as almas na sua passagem às casas dos mortos, e comunicam-se com os antepassados e espíritos dos mortos. Intercedem junto às divindades em favor da humanidade em tempos de crise social.

Acredita-se que os pajés de verdade têm o poder de se transformar em vários animais poderosos, notavelmente o jaguar (descrevem esta transformação como “vestindo-se uma camisa, a camisa do jaguar”); e nas próprias divindades. Na sua aprendizagem, o pajé adquire traços da sua fisiologia muito parecidos com os do Dono de Doenças, Kuwai; e nas últimas fases da aprendizagem, os pajés viajam ao nível mais alto do cosmos onde ficam perto de Yaperikuli, o Criador/Transformador do Universo. “No seu pensamento”, dizem, os pajés se tornam “como Yaperikuli” e “fazem tudo no mundo”.

Os mais poderosos dos pajés, chamados “Mestres do Povo Jaguar” (*Dzauinai thairi*), ou às vezes “jaguares de *pariká*”, dizem “saber de tudo” que podem saber sobre o cosmos e têm capacidades verdadeiramente proféticas. Poucos pajés atingem este nível; os que conseguem, freqüentemente, começaram sua aprendizagem quando pequenos (crianças de cinco ou seis anos), porque demonstraram ter qualidades que os dispunham a começar a aprender. Grande parte das suas vidas, então, é dedicada a uma aprendizagem relativamente contínua de tal modo que, quando chegam à faixa etária adulta, o seu conhecimento ultrapassa muito o de seus companheiros que começaram a sua instrução mais tarde. É também possível que pajés de verdade tenham se tornado Mesures do Povo Jaguar depois de terem ganho poderes extraordinários por sobreviverem a doenças fatais.

Os *Dzauinai thairi* são capazes de viajar ao nível mais alto do cosmos, o lugar de Yaperikuli, podendo fazê-lo continuamente mesmo quando adormecidos, e obter remédios espirituais do Criador. Os seus poderes de presciência são formidáveis, pois dizem que sabem de eventos que ocorrem em outras aldeias fora dos meios normais pelos quais são comunicados, e sabem de eventos que acontecerão. Um *Dzauinai thairi* do alto Rio Aiary, chamado Kudui, profetizou no fim da década de 1960, por exemplo, a “vinda dos brancos” para a área. Em 1977, quando os militares brasileiros começaram a construir pistas de pouso em lugares estratégicos da região, os Baniwa interpretaram este evento e suas conseqüências como sendo a realização da profecia.

Os *Dzauinai thairi* sabem das intenções de pessoas que visitam a área antes mesmo que essas intenções sejam públicas. Os seus poderes de ação defensiva ou agressiva contra inimigos são consideravelmente ampliados para incluir a capacidade de influência sobre o curso de eventos à longa distância. Os seus poderes de aconselhar parentes estendem a tudo que possa ameaçar a saúde e bem-estar. Assim, dizem que o mesmo Kudui avisou os seus parentes que “não teria mais doença”, numa época quando as epidemias eram uma preocupação geral. Ainda hoje, lembra-se de Kudui (faleceu em 1975) “como se fosse Yaperikuli”, a nossa salvação.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Algumas observações sobre a influência da doutrina cristã na prática e crenças dos pajés. Já que os missionários têm evangelizado por mais de quarenta anos entre os Baniwa, é de se esperar que os pajés tenham incorporado algumas das suas idéias nas descrições de sua prática. É somente através de comparações, contudo, entre dois modos de conhecer e representar o sagrado. Assim, os pajés dizem que Yaperikuli é “como nós conhecemos o que os Padres conhecem como Jesus Cristo”. Yaperikuli tem uma casa como Cristo tem uma capela; uma harpia de estimação como Cristo tem o “Espírito Santo”; uma tribo de gente como Cristo tem os discípulos. Quanto a isso, os pajés são os principais intérpretes dos ensinamentos dos missionários que eles traduzem e explicam para a comunidade. Os dias-de-santo católicos, por exemplo, quando os missionários visitam as aldeias e mostram filmes sobre a vida de Cristo, são ocasiões quando os pajés e os velhos sentam juntos na platéia e fazem comparações entre os filmes e a mitologia. Os pajés mais influentes do passado eram adeptos deste tipo de interpretação de tal modo que, em épocas de rápida introdução de idéias cristãs, podiam não somente explicar de forma significativa as conexões, mas também utilizar a doutrina cristã a seu favor.

A cura de doenças é a preocupação mais importante de todos os pajés. Classificam os principais tipos de doenças em quatro grupos, conforme as suas fontes:

- 1) “Doenças de Gente”. Considera-se todas as doenças mais graves, inclusive as que levam à morte, como provocadas por feiticeiros que, através de sopros mortais, colocam a doença nas suas vítimas. As curas são feitas por cantos e sopros de tabaco;
- 2) “Veneno” (*mahnene*): substâncias misturadas na comida ou bebida que, embora colocadas por feiticeiros, são consideradas de origem sobrenatural; as curas são feitas por extração de objetos patogênicos.
- 3) “Doenças dos Matos”. Os *Yupinai*, espíritos da floresta, dos rios e do ar transmitem doenças mandadas pelo seu “chefe”, *Iaradate*; as curas são feitas tanto por cantos como por extração.
- 4) “Doenças mandadas por outros pajés”.

Além dessas, a não-observação de resguardos (jejum, reclusão) durante ritos de passagem provoca graves doenças e, às vezes, a morte.

O procedimento principal de diagnóstico e cura envolve um estado de transe induzido por *pariká*, no qual o objetivo é comunicar-se com os espíritos e as divindades do cosmos. O ritual do pajé envolve a dança e os cantos acompanhados de maracás, e especialmente a interpretação das formas e dos movimentos das nuvens. As divindades que habitam o céu informam, avisam, e ajudam o pajé na procura das fontes, características, e tratamento da doença.

O repertório de técnicas terapêuticas usadas pelos pajés inclui:

- 1) soprar a fumaça de tabaco sobre o paciente para concentrar a sua alma em seu lugar central, o coração;
- 2) extrair, chupando, agentes patogênicos (principalmente na forma de cabelo, pedaços de pau, pedrinhas, espinhos) do corpo do paciente, acompanhado do ato de chacoalhar a maracá sobre o ponto de extração;
- 3) jogar água: feixes de folhas consagradas são misturadas numa panela grande de água. O pajé bebe um pouco da água, tira uma cuia d'água e folhas, esguicha um pouco em cima do paciente, e

joga o restante da água misturada com as folhas sobre o paciente. Procura a doença então no lugar onde as folhas caem no chão;

- 4) aconselhar e avisar o paciente sobre a fonte da doença, como o paciente a pegou, e se ele pode curá-la. Se a cura realizada por um pajé for parcial, ele avisa sobre quais os outros remédios que o paciente deve procurar e as outras providências a serem tomadas para aliviar a dor.

Normalmente, os pajés realizam suas curas em grupos de três ou quatro, com um líder guiando os cantos e ações rituais enquanto os outros agem como ecos das palavras dos cantos. O número de pacientes varia nas curas; geralmente, mais de um e até seis pacientes recebem tratamento numa sessão. Os pajés, portanto, servem não somente aos indivíduos mas também as suas preocupações coletivas são voltadas à saúde e o bem-estar de grupos de parentes e não-parentes de várias comunidades. Sem dúvida, os *Dzauinai thairi* são considerados “salvadores”, em parte porque a sua mensagem de que “não haverá mais doenças” e a eficácia das suas curas estendem sobre uma ampla rede de comunidades.

O segundo tipo de especialista de cura, os donos-de-cantos, utilizam principalmente os cantos, acompanhados por sopros de tabaco sobre matéria médica (plantas medicinais, ervas, etc.). Os velhos, mais do que qualquer outro grupo, são os que cantam ou recitam essas fórmulas para uma variedade enorme de tarefas: para proteger contra as doenças, curar as doenças, ajudar a sarar feridas, e aliviar condições dolorosas; para chamar os animais de caça e peixe; para fazer as roças crescerem; etc. Os velhos mais instruídos sabem também os cânticos especiais, chamados *kalidzamai*, entoados durante os ritos de passagem (nascimento, iniciação e morte). Esses cânticos representam um saber altamente especializado e esotérico das dimensões horizontais e verticais do cosmos, e das classes do ser. Sem dúvida, é a atividade mais sagrada e poderosa de todas as conhecidas pelos donos-de-cantos.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> O material que eu pude obter dos donos-de-cantos Hohodene consiste em cerca de cem cantos abrangendo uma ampla variedade de curas; portanto, não permite uma caracterização sumária. Veja Hill, *Keepers of the Sacred Chants* (1993) para um estudo pioneiro da linguagem, mitologia, e música dos donos-de-cantos Wakuenai da Venezuela.

Não há nenhuma indicação – nem na mitologia ou nas descrições feitas pelos pajés e donos-de-cantos – de que uma especialização seja mais importante do que a outra. Ambas são atividades xamanísticas. Os mitos deixam aberto qual delas foi “criada” primeiro e, de qualquer forma, ambas se derivam da mesma fonte sagrada. Por um lado, os pajés têm mais prestígio visível que pode estender sobre muitas comunidades devido à eficácia das suas curas. Por outro lado, os rezadores de *kalidzamai* têm bastante prestígio dentro das suas comunidades no exercício de uma função essencial nos ritos de passagem. Os pajés, porém, têm o poder de recriar e sustentar o cosmos e de impedir a sua destruição através das suas viagens e sua intervenção em favor da humanidade. Nisso, os pajés dominam um saber esotérico igual ou maior do que os rezadores de *kalidzamai*. Por isso, pelo menos alguns dos grandes profetas Baniwa do passado eram pajés que alcançaram o ápice da hierarquia xamanística e ao mesmo tempo eram rezadores de *kalidzamai*.

## Cosmogonia

### O Deus de osso

Os mitos de Yaperikuli, criador e transformador Baniwa, constituem um corpo complexo de mais de vinte histórias começando com o aparecimento de Yaperikuli no mundo primordial e terminando com sua criação dos primeiros antepassados das fratrias Baniwa e seu afastamento do mundo. Mais que qualquer outra figura no panteão Baniwa, Yaperikuli foi responsável pela forma e essência do mundo; há, portanto, todos os motivos para considerá-lo o Ser Supremo da religião Baniwa.

O nome de Yaperikuli significa “Ele dentro do osso” (*lape-osso*; *-riku*, dentro de: *-li*, m. sing.), referindo à sua origem dentro de um osso de uma pessoa devorada e desmembrada, vítima de jaguares e animais canibalescos e vorazes que andavam pelo mundo nos tempos primordiais.

Resumindo o mito de sua origem, no começo do mundo, tribos de animais selvagens andavam matando e comendo pessoas sem fim.

Quase não tinha mais gente no mundo. Um dia o chefe dos animais pegou um osso do dedo de uma pessoa devorada e o jogou no meio do rio abaixo. Uma velhinha estava chorando pela perda de seus parentes; então o chefe mandou-lhe buscar o osso no rio. Tinha três camarãozinhos dentro. Ela o levou para casa e lá, eles se transformaram em grilos. Ela deu-lhes comida e começaram a cantar e crescer. Depois ela os levou para uma roça e deu-lhes comida de novo. Eles continuaram se transformando, crescendo e cantando até que apareceram como gente – três irmãos chamados *Yaperikunai* (eles dentro do osso). Eles já sabiam fazer tudo. Apesar das constantes advertências da velhinha para que eles não fizessem nada, para que ficassem quietos, eles continuaram fazendo coisas, subindo numa árvore até o seu topo, transformando e descendo. Aí, eles começaram a transformar tudo, a fazer tudo que existe no mundo da maneira que só eles sabiam fazer. Assim eles fizeram o mundo no começo.

Quando eles terminaram, voltaram para se vingar contra os animais que mataram os seus parentes. O mito então conta uma série de atos de vingança em que os heróis acabam reestabelecendo a ordem no mundo.

Depois de um tempo, o chefe dos animais fez uma roça nova e chamou os irmãos para queima-la. Mandou-lhes irem ao meio da roça enquanto ele tocava fogo nas bordas, pois o chefe ia tentar matar os irmãos. Enquanto o fogo queimava, o chefe gritava “você vão se queimar!” “Não”, eles responderam, “não vamos nos queimar nunca”. Fizeram um pequeno buraco numa árvore de ambaúba, entraram e o tamparam. Quando o fogo (descrito no mito como uma conflagração que queimou o mundo inteiro) se aproximou, de repente a ambaúba estourou, disparando três vezes como os tiros de uma espingarda, e os três irmãos saíram voando, salvos das chamas do fogo. Desceram no rio e lá tomaram banho. Nunca podem ser queimados ou mortos pois são “a gente do universo” (*hekwapinai*).

Neste resumo, percebe-se, em primeiro lugar, que a situação do começo é de caos e catástrofe no sentido de que foi uma destruição quase total dos primeiros povos consumidos por animais predatórios. Na mitologia Baniwa, há muitas outras situações semelhan-

temente catastróficas, mas essas geralmente representam prelúdios para uma nova ordem, quando o universo seria recriado e as forças caóticas dominadas. Aqui, o osso é o veículo simbólico dos seres que recriavam a ordem neste novo mundo.

Segundo, os movimentos no espaço – do rio para a casa e da casa para a roça – representam um processo de retomada ou recriação de forma, ou seja, do rio que é um lugar absolutamente sem forma até a casa que é um lugar de criação e domesticação, até a roça que é um lugar de cultura da natureza, onde os heróis progressivamente saem de dentro do osso, crescem em pessoas, e eventualmente transformam a natureza. A casa e a roça são lugares, enfim, de cultura em que os heróis assumem o poder de transcendência (simbolizada por sua subida e descida da árvore, assim criando uma dimensão, um eixo vertical do cosmos).

Terceiro, as advertências da velhinha e as respostas dos irmãos representam os próprios poderes e a essência de *Yaperikunai* como criador/transformador. Quando ela diz, “não façam nada, não trabalhem”, eles respondem, “podemos fazer tudo e qualquer coisa”, afirmando sua onipotência e onisciência, pois eles já sabiam fazer tudo. Quando ela diz, “você vão cair”, e eles respondem que não, afirmam a sua transcendência que é necessária para seu poder de transformar e superar as forças do caos.

Não há nenhuma seqüência definida para a criação do mundo, porque o que é suficiente é a sabedoria e o poder de criar “tudo e qualquer coisa” na maneira que eles sabem; esta é a condição essencial para salvar o mundo da destruição. De modo semelhante, os pajés na última fase da sua iniciação devem aprender este poder.

Finalmente, no último episódio, o chefe dos animais volta para matar os irmãos através de um incêndio. A imagem que os narradores usam para este incêndio é de um “Inferno” que queima o mundo (uma imagem, aliás, importante nos movimentos milenaristas do século passado). O fogo consome toda a existência material, ameaçando, como a voracidade descontrolada dos animais, arrastar a realidade para o caos novamente. Mas desta catástrofe iminente, a existência espiritual emerge como eterna e indestrutível (mais uma vez,

um tema central tanto na mitologia Baniwa como nos movimentos milenaristas: escapando a morte milagrosamente e renascendo imortal; ver Wright, 1981).

### Os animais e os trovões

As lutas de Yaperikuli contra os animais continuam durante uma seqüência de mitos, o resultado de que, de forma alguma, representa uma vitória clara para o herói. Percebe-se que estes mitos contêm um discurso extenso sobre os temas da morte e fim do mundo primordial, os quais são examinados de múltiplos pontos de vista. Em um mito, por exemplo, Yaperikuli tenta matar o chefe dos trovões<sup>5</sup> em uma enorme enchente, com escuridão total e uma tempestade que destrói todos os trovões menos o chefe que permanece no mundo como anunciador da morte humana por veneno.

Modos diferentes de morte (festas canibalísticas, consumo castrófico, veneno e bebida venenosa), de lidar com a morte (vingança ou mortes por "retorno", logrando os matadores), e os traços duradouros da morte (maus presságios, plantas venenosas, um amontoado de ossos, e o espírito da morte) constituem temas centrais neste discurso mítico sobre o fim do mundo primordial e a nova ordem criada dos remanescentes. A nova ordem contém traços do primordial, pois Yaperikuli nunca conseguiu eliminar totalmente as forças caóticas que os Trovões representam: veneno (*mahnene*) e feitiçaria ainda são vistos como as causas mais persistentes da morte humana no mundo, apesar das normas para controlá-los.

A destruição catastrófica do mundo também permanece como possibilidade real, pois quando parecer que o mundo estiver infestado por um mal insuportável – como é representado nos mitos (demônios, animais predadores, um excesso de veneno) – as condições então, serão suficientes para a destruição e renovação. A história do cosmos é

5 Os Trovões (*Eenunai*) são, no mundo primordial, as tribos que habitam as árvores, e os donos de veneno. Hoje, são as diversas espécies de animais arborícolas – preguiças, macacos, etc. O chefe dos Trovões assume várias formas e nomes nos mitos: *Dzauikwapa*, *Enumhere*, *Withinaferi*, *Kunaféri* – embora sua essência como inimigo principal de Yaperikuli permaneça a mesma.

testemunho deste padrão: antes que Yaperikuli criasse os primeiros antepassados da humanidade, provocou uma grande enchente para lavar o mundo e forçar os demônios e espíritos da floresta a fugir. Depois, ele queimou o mundo. Uma vez que o mundo se livrou desses, ele procurou os primeiros antepassados. Alguns espíritos da floresta, porém, escaparam e, como os animais, continuam a perseguir a humanidade.

O poder excepcional dos pajés jaz na sua capacidade de voltar ao mundo primordial de Yaperikuli e à Gente do Universo e de interceder junto às divindades que criaram a ordem no passado e que governam o mundo eternamente ("mestres eternos" é o nome sagrado que os pajés usam para referir-se à gente do Universo). Estes avisam o pajé do que ele precisa saber.

### Kuwai

O mito de Kuwai é o segundo grande ciclo na história do cosmos. Infinitamente rico em simbolismo, o mito tem uma importância central na cultura Baniwa, explicando pelo menos quatro questões maiores sobre a natureza do mundo: como a ordem e os modos de vida dos antepassados são reproduzidos para todas as gerações futuras; como as crianças devem ser instruídas sobre a natureza do mundo; como as doenças e o infortúnio entraram no mundo; e qual a natureza da relação entre seres humanos, espíritos e animais, que é a herança do mundo primordial.

O mito conta a vida de Kuwai, a criança de Yaperikuli e Amaru, sua primeira mulher. Kuwai é um ser extraordinário cujo corpo consiste de todos os elementos do mundo e cujos zumbidos e cantos produziram todas as espécies animais. O seu nascimento coloca em movimento um processo rápido de crescimento em que o mundo em miniatura e caótico de Yaperikuli se abre até o tamanho do mundo na vida real com as florestas e rios habitados por seres humanos e as várias espécies de animais da floresta, pássaros e peixes. Kuwai ensina à humanidade os primeiros ritos de iniciação; mas, no fim desses rituais, Yaperikuli mata Kuwai, empurrando-o dentro de um enorme fogaréu, um "inferno" que queima a terra, e o mundo se reduz de novo

ao seu tamanho em miniatura. Das cinzas de Kuwai nascem os materiais vegetais com os quais Yaperikuli fez as primeiras flautas e trombetas sagradas que seriam tocadas nos ritos de iniciação e cerimônias sagradas de hoje. Amaru e as mulheres, então, roubaram estes instrumentos do Yaperikuli, provocando uma longa caçada em que o mundo se abre pela segunda vez enquanto as mulheres, fugindo do Yaperikuli, tocam os instrumentos pelo mundo inteiro. Eventualmente, os homens recuperam os instrumentos e com eles, Yaperikuli procura os primeiros antepassados da humanidade.

O mito de Kuwai marca uma transição entre o mundo primordial de Yaperikuli, os animais e trovões, e um passado humano mais recente que é trazido diretamente para a experiência das pessoas vivas nos rituais. O primeiro mundo de Yaperikuli foi condenado à morte e destruição; a humanidade hoje vê os seus vestígios como condição dada, enquanto o mundo de Kuwai liga o mundo distante do começo ao mundo novo constantemente criado pela humanidade. Por isso, os pajés dizem que Kuwai é tanto deste mundo atual quanto do antigo, e que ele vive no “centro do mundo”. Nas suas curas, os pajés reúnem os dois mundos através de seus cantos e ações para efetuar uma cura, isto é, para recuperar a alma perdida de uma pessoa aflita. Para os pajés, Kuwai é o “Dono de Doenças”, pois o seu corpo consiste em todas as doenças cujas formas manifestadas ele deixou neste mundo na grande conflagração que marcou a sua “morte” e afastamento do mundo. É ele que os pajés mais procuram nas suas curas.

Dizem os pajés que Kuwai tem cabelo no seu corpo inteiro como a preguiça preta *wamu*.<sup>6</sup> Kuwai enreda as almas dos doentes, abraçando-as (como a preguiça), e sufocando-as caso nenhuma ação seja tomada; mas ele também permite que o pajé recupere e devolva as almas aos seus donos. As doenças mais graves, então, são processos do enredo da alma humana pela alma animal; a recuperação consiste

6 Kuwai é também conhecido pelo nome de Wamundana, uma palavra composta de *wamu* (preguiça preta) e *-ndana*, sombra, interior escuro e invisível. A noção é de um animal espiritualizado, um outro aspecto de Kuwai especialmente perigoso por suas associações com doença, morte, e catástrofe. *Wamu* é o “dono de veneno”, como Kuwai também o é. *Wamu* é uma das formas do Chefe dos Trovões, Dzauikwapa, que Yaperikuli não conseguiu matar e que pode trazer a morte. Kuwai portanto é sua “alma-sombra”.

na separação e no banimento do animal dos vivos. Por isso, o jejum ritual e a abstenção de comer a carne de animais são formas de sofrimento voluntário aos quais os indivíduos têm que se submeter se quiserem ser curados ou tornarem-se seres plenamente culturais através de iniciação.

### A nova ordem

O mundo que Yaperikuli criou não era só um lugar de perigo, pois paralela às lutas dos heróis, uma série de mitos conta como Yaperikuli cria as condições para a sustentação e renovação da vida, tais como: a alternância do dia e da noite, o crescimento e a fertilidade da terra, o tabaco sagrado, e o fogo de cozinha. Em todos os casos, Yaperikuli obtém os produtos da cultura dos seus donos espirituais. Para transferi-las a toda humanidade do futuro, acontece uma transformação marcada por imagens poderosas de transição ou passagem (sons poderosos, fogo, escuridão) em que receptáculos selados, fechados, ou escondidos abrem ou estouram, como se fossem por uma “dobra” no tempo e espaço, da qual uma nova ordem é esperada e criada. A nova ordem sustenta a vida para a humanidade, definindo uma ordem simbólica e significativa da maneira pela qual as pessoas podem viver e prosperar.

De modo semelhante, os pajés receberam os seus poderes especiais – visionários, mediadores, e transformadores – e o pó sagrado *pariká*, através do qual realizam os seus poderes. O pó é considerado uma substância com forças altamente potentes e ambíguas: o meio pelo qual são feitas a conexão e transição para o mundo celestial das divindades, é também, segundo o mito da sua origem, uma fonte de doença mortal – a loucura – quando abusado, as vítimas são condenadas a se transformarem em animais. O uso correto da substância é, portanto, essencial para a mediação entre mundos.

Temos examinado a cosmogonia Baniwa em detalhes porque é o fundamento essencial para entender a pajelança. Os próprios pajés utilizam os mitos como veículos conceituais para explicar a natureza e a dinâmica do outro mundo. Os significados especiais que eles atribuem aos eventos do mundo primordial, porém, muitas vezes vão além

além do aparente e referem a uma dimensão escondida que somente os pajés são capazes de revelar.

As imagens do mundo primordial confirmam, por um lado, a sua natureza violenta e catastrófica, moribunda e caótica em que a criação da ordem sofre constantemente a ameaça de ser arrasada. O próprio começo do cosmos é um estado de desmembramento, de eventos pavorosos e desastrosos. Tal possível condição nunca foi totalmente eliminada, e a humanidade lembra-se da sua presença.

Por outro lado, o mundo primordial é a fonte de renovação e mudança. A criatividade espiritual eternamente transcende a destruição do material: esta é a essência do ser de Yaperikuli. A criatividade espiritual é a fonte da abundância e felicidade que sustenta a vida e cria a existência significativa para o futuro, os outros "que vão nascer". Tais imagens informam e moldam os poderes dos pajés: mestres em atravessar o espaço e tempo que separa o mundo atual do começo; criadores de uma nova vida; e mensageiros das divindades. No capítulo a seguir, examinaremos essas imagens em relação a processos xamanísticos.

## Cosmologia

Para situar o processo xamanístico no espaço sagrado, o desenho na página seguinte (Figura 3.1) representa o universo (*hekwapi*), conceitualizado por um pajé Hohodene. O desenho foi feito a meu pedido e, em sua forma geral, corresponde à maneira pela qual muitos não-especialistas entendem o universo. Basicamente, o universo consiste de quatro níveis: *Wapinakwa* ("o lugar de nossos ossos"), *Hekwapi* ("este mundo"), *Apakwa Hekwapi* ("o outro mundo"), e *Apakwa Eenu* ("o outro céu"). A maioria das camadas consiste de superfícies planas ou discos (-*kwa* é um classificador para objetos alongados e achatados). Os centros de três camadas (neste mundo e no outro céu) são espaços abertos e vazios, enquanto o centro do nível mais alto é fechado e pontudo. A unidade do cosmos é representada, mais claramente, pela linha que atravessa os centros, que representa um caminho e passagens ligando o mundo de Yaperikuli a este mundo. A unidade é também representada pelo reflexo do sol no fundo do cosmos, como um reflexo em um poço d'água.

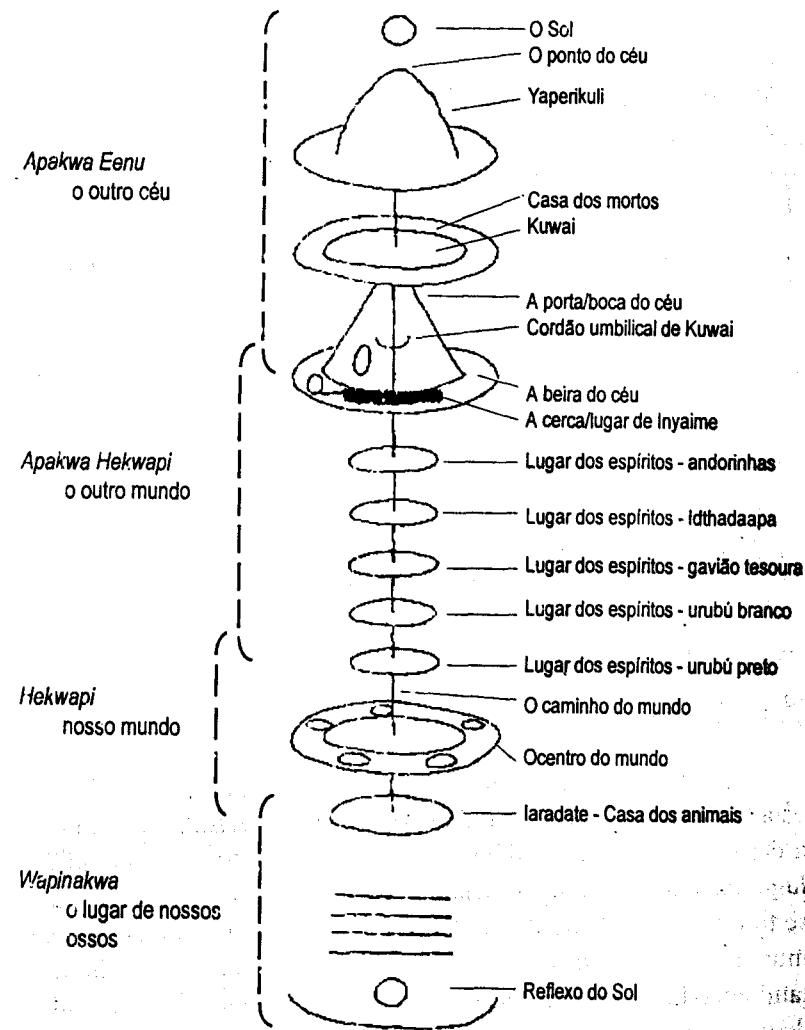


Figura 3.1: O cosmos segundo os Xamãs Baniwa

## O lugar de nossos ossos

*Wapinakwa* é representado por quatro linhas horizontais, que dizem ser quatro tipos de madeira (de baixo para cima: ambaúba, umari, e dois outros não identificados). Cada nível de *Wapinakwa* é

habitado por um tipo diferente de “gente”: os com corpos vermelhos; os com corpos pretos; os que dormem pendurados em paus; e mais um outro. Essa “gente” tem pouco relacionamento com a humanidade, não representando perigo ou influência. Dizem, porém, que são “gente que nunca nasceu” e que se este mundo acabar, levantar-se-iam para habitar a terra.

Por outro lado, *Wapinakwa* é o lugar dos ossos dos mortos. Um rio de água fria e doce o atravessa, e nos cantos para curar certas doenças, a dor da doença é jogada nessas águas. Os pajés podem procurar as almas perdidas dos doentes neste mundo escuro. As teorias das qualidades de *Wapinakwa* são contraditórias: uns dizem que é como nosso mundo; outros que é como o mundo de Yaperikuli. As idéias relativamente não-desenvolvidas sobre sua natureza, o desligamento aparente entre seus níveis e o mundo acima, e a falta de qualquer dimensão vertical (tudo é horizontal) contrastam marcadamente com a rica elaboração das camadas mais altas do cosmos. É como se tudo existisse em suspensão em *Wapinakwa*, permanentemente deitado, pintado nas cores dos ossos dos mortos.

### Este mundo

Este mundo (*hekwapi*) consiste de duas camadas: na primeira está localizado o centro do mundo (*hekwapi pamudsua*); na segunda, a casa das almas dos animais (*Iaradate*). O centro do mundo é o lugar chamado *Hipana*, a cachoeira principal no rio Aiary. Para quase todos os povos Aruak do Noroeste Amazônico, é o lugar onde o mundo começou e de onde os primeiros antepassados emergiram. É também o lugar sagrado da conexão entre os mundos acima e abaixo do nosso, onde Kuwai foi queimado e sua árvore de paxiúba estourou da terra e subiu até o centro do céu. As grandes pedras da cachoeira com seus numerosos petróglifos, os buracos no meio da cachoeira, e a pedra gigantesca no centro são todas evidências visíveis do mundo no começo e da sua transformação. De fato, o mundo inteiro além do centro compartilha a sua natureza sagrada pois, como o mito de Kuwai explica, quando as mulheres roubaram as flautas e trombetas sagradas, elas tocaram-nas pelo mundo inteiro que então abriu-se

até seu tamanho atual. Cada cachoeira, serra, rio, povoado, e país conhecido pelos Baniwa tem a marca do sagrado lembrado nos cânticos entoados nos ritos de iniciação.

Os pajés freqüentemente caracterizam este mundo como *maatchikwe*, lugar do mal, e *kaiwikwe*, lugar da dor, o contrastando com o Outro Céu que é notável para suas fontes de remédios contra as dores deste mundo. Este mundo é, no final das contas, manchado pela existência de veneno e doença enviados por “outra gente”, feiticeiros e bruxos com seu desejo interminável de provocar a dor. Todas as doenças e formas de dor tiveram sua origem com Kuwai na grande conflagração e sua subida ao céu no Hipana. Já que toda a humanidade compartilha a natureza de Kuwai, qualquer pessoa potencialmente pode praticar a feitiçaria, embora nos ritos de iniciação os iniciandos estejam aconselhados severamente contra ela.

A Casa das Almas dos Animais está localizada no céu do mundo de baixo e contém as almas de todas as espécies de animais na terra. O Chefe dos Animais comanda uma legião de espíritos dos rios, matos e ar que ele manda para perseguir os seres humanos, o que leva à doença. Todas as doenças deste mundo que não são o resultado da feitiçaria ou das ações de outros pajés, são provocadas por estes espíritos. Como os espíritos dos mortos, os espíritos dos animais-doadores-de-doenças aparecem como um vento, rodeando as pessoas que andam nos matos e as deixando com doença. Os pajés têm o poder de abrir e entrar *Iaradate* e pedir ao Chefe dos animais a caça ou devolução de almas de pessoas aflitas pelos espíritos dos matos e rios.

### O outro mundo

Acima deste mundo, o “outro mundo” começa com os cinco lugares separados (como compartimentos, quartos) dos espíritos-pássaros. Os espíritos-pássaros são auxiliares do pajé na sua procura de almas perdidas e o avisam do seu paradeiro. São espíritos femininos, as “filhas de Dzuliferi”. Depois que um pajé completa cinco ou seis anos de sua aprendizagem, deve fazer um “casamento” com os espíritos-pássaros (especialmente os urubus) com quem terá “filhos” que lhe ajudarão na sua procura por almas perdidas. Este “casamento”



espiritual é a contrapartida da sua abstenção de relações sexuais na terra. Evidentemente, quanto mais filhos-espíritos um pajé tiver, mais poderoso tornar-se-á. Cada um destes espíritos-pássaros é o “dono” de um tipo específico de dardo-espírito que o pajé adquire durante sua aprendizagem e que é associado com tipos específicos de doenças e curas.

### O outro céu

O ponto mais alto do outro mundo e o início do outro céu é um lugar complexo de transformação. Pode-se dizer que é um lugar de pura transformação onde, por exemplo, as almas dos mortos são purificadas e transformadas em sua essência eterna. É o lugar onde os pajés separam as almas dos mortos dos vivos, e onde o próprio pajé deve “morrer” para depois continuar sua viagem ao mundo eterno das divindades. Nenhuma descrição pode comunicar a natureza dinâmica e complexa deste espaço transformador. Aqui apresento apenas uma discussão introdutória que será desenvolvida adiante.

Nota-se que as bordas do céu são definidas mais distintamente do que nas outras camadas do cosmos. As bordas separam e as almas dos mortos que têm se comportado de uma maneira errada neste mundo (deram veneno, causaram danos, ou não respeitaram as leis da vida social ensinadas na iniciação) enfrentam uma cerca que impede a sua passagem e mostra um caminho para um outro lugar, *Inyaim dzakale*. *Inyaim* é um espírito-demônio, uma manifestação maligna de Kuwai (um “outro Kuwai”) que, segundo os Baniwa, “leva” muitas almas para a sua aldeia. O caminho até lá é bonito, com flores cheirosas, mas o lugar é como “este mundo” onde as pessoas têm que trabalhar e sofrer as mesmas coisas sofridas neste mundo. Dizem que também é intensamente quente lá e as almas estão sempre pedindo água.

Essa imagem de uma condição eternamente imutável e de estar permanentemente nas bordas ou fora contrasta marcadamente com o caminho das almas que continuam a viagem. Estas devem ser, primeiro, purificadas passando por um buraco de breu fumegante de fogo,

localizado no centro aberto e vazio do céu. O fogo separa (“deixa cair”) a identidade física e social (identidade fraterna) de sua alma. Na realidade, o breu é fumegado nas bordas da aldeia quando uma pessoa falece, para fechar a possibilidade de um retorno da alma do recém-falecido para a aldeia e abrir o caminho para que continue a sua viagem às casas dos mortos. Uma vez purificada, a alma aparece branca e vislumbrante. Daí, as almas seguem o caminho até suas casas – uns dizem nas bordas do povoado de Kuwai, outros no povoado de Yaperikuli. O caminho está cheio de espinhos e dardos perigosos, mas uma vez que cheguem lá, tudo é limpo, puro, branco brilhante, e bonito. Lá, as almas estão eternamente ocupadas para que não lembrem das suas famílias e procurem voltar.

A viagem do pajé ao outro céu é mais complexa. Depois de passar pelo buraco de breu, ele segue outro caminho até o “céu do meio” onde Kuwai e Dzuliferi estão. Para chegar a este centro sagrado, ele deve passar pela porta do céu que, segundo dizem, está constantemente abrindo e fechando “como uma tesoura”, uma passagem extremamente perigosa. O pajé deve “morrer” antes de entrar pela porta. Kuwai então deixa o seu cordão umbilical baixar, em forma de cruz, que o pajé segura enquanto Kuwai o levanta pela porta até o céu do meio ou a “barriga do céu”. É aí que o pajé procurará a alma perdida do doente.

Antes de entrar pela porta, o pajé vê a alma-sombra de Dzuliferi. Tanto isso como a alma-sombra de Kuwai que enreda as almas humanas, representam o lado escuro do coração/alma, um “coração humano de escuridão primordial” (Sullivan, 1988, p.261) no vazio escuro do centro do céu. A alma-sombra, porém, remete além de si ao que Sullivan chama “o mundo de luz plenamente manifestado”- o mundo de Yaperikuli na camada mais alta do cosmos onde a luz eterna do sol primordial brilha: “o modo de ser onisciente, onipotente, e onipresente que os seres humanos experimentam nos seus seres interiores como uma ausência escura constitutiva da sua própria alma” (ibid.).

Dizem que o lugar de Kuwai contém todos os tipos de doença mortal que enreda as almas humanas e que o próprio Kuwai dá às

peças. Kuwai tem uma “plantação”, por exemplo, de árvores com espinhos venenosos. Todos os pajés primordiais também habitam este nível.

Além do povoado de Kuwai, um outro caminho conduz o pajé ao nível de Yaperikuli e sua harpia Kamathawa, o “ponto do céu” que é fechado e pontudo “como uma faca” onde o universo termina. Pouco se sabe sobre este mundo, pois poucos pajés o alcançam. A maioria só o vê à distância. Aqueles que entram são os profetas mais sabidos e poderosos. Não tenho informação sobre se ocorre uma outra transformação da alma do pajé antes de entrar no povoado de Yaperikuli. Dizem que este mundo é um “lugar escondido”, um lugar de “felicidade”, mais limpo e bonito do que qualquer outro lugar no cosmos, onde as almas dos pajés cantam em louvor do Criador. É um lugar de luz eterna e de remédios infalíveis. É a fonte de toda sabedoria que começou e fez o universo. Na sua aprendizagem, os pajés devem alcançar um ponto perto deste nível (como um quarto ao lado dele) onde eles, como Yaperikuli, demonstram seu poder de criar tudo “no seu pensamento” que existe neste mundo de novo.

Nessa descrição do cosmos, é fácil ver como a cosmologia ordena as preocupações da cosmogonia na criação do que podemos chamar de uma hierarquia de estados e poderes espirituais. O nível mais alto representa a onisciência, o saber como a fonte eterna do poder criativo e da felicidade. O segundo nível representa a alma tanto como a fonte geradora da vida quanto como a sede sombria de dor e enredo. O terceiro nível representa a regeneração e reprodução temporal do espírito. Este (nosso) mundo é de uma vez consagrado por sua conexão ao mundo primordial e aberto à criação de novos significados através de histórias individuais e sociais. Contudo, é eternamente manchado, sempre ameaçado pelo caos da dor e pelo lado sombrio da alma. Finalmente, o mundo de baixo representa o estado parado de êxtase, mas também, a potencialidade de ser, novamente, caso o mundo acima desabar.

A seguir, examinaremos com maiores detalhes como o processo de iniciação xamanística e de cura dão uma forma dinâmica a este ser espiritual na criação contínua de significados.

## Os guardiões do cosmos

### As viagens ao outro céu

Os pajés Hohodene descrevem as suas experiências durante aprendizagem e cura de uma maneira relativamente padronizada. Como um mito, esta descrição dá uma forma à variedade de experiências e realça os seus aspectos essenciais. A descrição a seguir baseia-se no discurso de dois pajés, ambos respeitados nas suas comunidades e ex-aprendizes do profeta Kudui. Já que é altamente condensada e rica em simbolismo, nós a examinaremos de diversos pontos de vista: Primeiro, em relação à cosmogonia; segundo, o processo de aprendizagem como uma identificação gradual com o ser espiritualizado do cosmos; e terceiro, a natureza salvadora da busca do pajé. A descrição consiste em uma tradução direta do discurso dos dois pajés; portanto, eu a mantenho entre aspas, indicando qual pajé está falando pelas letras **K** e **M**.

**K:** Os pajés começam por cheirar a *pariká*. Aí, tudo se transforma diante de seus olhos. Primeiro eles vêem os espíritos andorinhas no outro mundo, *Apakwa*. Depois o lugar dos espíritos-pássaros de chuva em *Apakwa*. Depois o lugar dos espíritos-gavião tesoura chamado *Pulimakwa*. Depois o lugar dos espíritos-urubu branco chamado *Hulumana*. Até chegarem ao espírito-harpia *Kamathawa*. O mundo é bonito onde ele mora. Os pajés o vêem. Sobem pela escada do *pariká*, até o ponto do céu pelo caminho do universo. Sobem até o último lugar do outro mundo pela escada do *pariká*. Se transformam com *pariká*; *pariká* mostra cada lugar.

**M:** Quando o pajé toma *pariká*, ele cai como se estivesse morto. Seu corpo fica estendido como se estivesse morto aqui neste mundo, mas enquanto fica deitado, o pajé viaja no seu pensamento e vê os mundos anteriores. Primeiro ele vai até a boca d'água. Lá tem um barco. Então vem um vento e as almas dos mortos aparecem no céu, no outro céu. O pajé junta todas as almas com o vento, juntando-as no barco grande. Junta cada família de cada povoado dos mortos nos barcos. O vento puxa os barcos. Então, o pajé, sentado sozinho, pega seu cigarro e sopra em cima das almas dos seus parentes e diz: “têm que deixar sua família; as suas almas vão ficar mais contentes”. Depois, ele pergunta: “como está, minha família?”

Agora vem o vento". E sopra em cima deles com tabaco. Eles ficam mais bonitos e ele lhes diz que este mundo ficará melhor.

K: O pajé então vai até o outro céu, subindo pela escada até onde Yaperikuli está. Ele vê a gente do universo e o velho, velho Dzuliferi sentado aí com seu tabaco. Os pajés aí estão soprando tabaco e curando os doentes. Aí, eles vêem a sombra de Yaperikuli. Eles vêem o céu. É um branco belíssimo! Brilhando como prata, um novo, outro mundo aí. Tão belo que é!

Então o pajé se torna como o mestre do universo. Ele transforma seu corpo e fica como pau. Ele faz então o mundo inteiro: a água, as pedras, as árvores, os animais, a gente – tudo, no seu pensamento. Ele faz o mundo inteiro bem, tudo, como Yaperikuli o fez. O pajé é como Yaperikuli.

M: O pajé pode consertar ossos que tenham quebrado. Ele é imortal, lá no outro céu. Ele faz tudo isso para o mundo ficar bonito. Não pode deixar o mundo cair. Quando as pessoas dizem que este mundo vai acabar, ele olha e diz, "não, este mundo não vai acabar".

K e M:<sup>7</sup> Depois os pajés vêem o Kuwai. Primeiro, tem que passar pelo buraco do breu e do fogo, tirando a sua pessoa e limpando-se bem. A porta do céu abre. Kuwai manda o seu cordão umbilical que o pajé pega e ele o levanta até o lugar dele. Aí, o pajé vê o velho Kuwai. Ele tem cabelo pelo seu corpo todo; é a sua doença. O pajé cumprimenta Kuwai, "você é Kuwai?" e lhe diz, "venho buscar a vida do meu companheiro". Mas Kuwai lhe diz, "não, não posso deixar; ele tem que pagar". O pajé lhe dá o pagamento do doente e pede que Kuwai deixe a alma do doente. "Que doença ele tem?", Kuwai pergunta, e o pajé lhe diz. Kuwai lhe diz que ele tem a doença e o pajé a pede. Kuwai pega a doença e coloca num banquinho. "Agora você pode melhorar seu companheiro", ele diz. Kuwai pega seu cabelo e diz: "Eu sou Kuwai e esta é a doença que ele tem. Agora você pode melhorar seu companheiro".

Aí Kuwai se transforma na sombra de Dzuliferi, um velho, velho. Lá, tem muita gente de Dzuliferi sentada: Yumawali, Tana, Uwa, Inyaimé hmewidane. Eles mandam o pajé sentar e cheirar o *pariká* junto com eles. Dzuliferi (= Kuwai) então lhe diz, "oh, meu neto, estou doente, pode me curar?". O pajé cheira *pariká* e começa

esta fase em diante, o discurso dos dois é praticamente idêntico.

a curar Dzuliferi, chupando e depois vomitando a doença. Ele mostra a doença para Dzuliferi. Três vezes ele tira a doença de Dzuliferi – chupando, jogando água, e soprando. Aí Dzuliferi levanta-se sentado e diz, "agora eu estou melhor", mas é o Kuwai que está mostrando para o pajé. Dzuliferi se transforma de novo em Kuwai e diz ao pajé: "agora você pode melhorar seu companheiro. Você pode chupar de novo para os outros. Se você não tivesse vindo, teria quase morrido. Agora, este outro homem, seu companheiro, não vai morrer, você já está tirando a doença dele. Ele vai melhorar".

O pajé então pega seu cigarro, canta de novo, e começa a voltar descendo. Ele desce devagar, lugar por lugar no outro mundo. Descendo, sentando-se, descendo, sentando-se. Em cada lugar que ele pára, ele faz relâmpago e trovão. Até ele voltar ao nosso mundo, o mundo do mal. Aqui, ele cura o doente, avisando-lhe que Dzuliferi disse que ele vai melhorar.

Esta é uma descrição notavelmente concisa dos poderes essenciais dos pajés; além disso, contém vários temas e conceitos fundamentais da cosmogonia e cosmologia. É uma das expressões mais claras do tema deste artigo: o pajé como guardião do cosmos. Para entender melhor, podemos identificar cinco fases da viagem dos pajés, a saber:

- (1) A subida e transformação com *pariká*;
- (2) A passagem além da morte;
- (3) A recriação do mundo;
- (4) A cura no outro céu;
- (5) A descida, nova entrada neste mundo, e a cura neste mundo.

Em cada uma dessas fases, a busca do pajé é conceitualizada em termos de proteção e benefício: fazer o mundo bonito; melhorar e deixar contente este mundo e sua gente; não deixar este mundo cair ou acabar; recuperar uma alma perdida e melhorar o doente. De fato, é como se o objetivo específico da viagem do pajé – de recuperar e ressuscitar uma alma perdida – esteja tão interligado com o drama cósmico maior de melhorar o mundo que é impossível separá-los. Em todas as fases, a beleza, bondade, unidade, ordem, e verdade do mun-

do primordial contrastam com este mundo, o lugar de múltiplas dores e mal. Podemos dizer que a busca do pajé em um sentido é de fazer este mundo bonito. Este embelezamento do mundo através da restauração da ordem é essencial para a sua salvação e cura<sup>8</sup>.

Segundo os relatos de vários pajés, a decisão de começar a aprendizagem pode ser em função de uma chamada (uma doença fatal pela qual a pessoa se recuperou, por exemplo) ou da seleção pelos pais de um dos seus filhos. O processo de aprendizagem começa por um longo período de restrição, incluindo jejuns, isolamento, e abstenção das relações sexuais. Durante este período, o aprendiz começa a tomar *pariká* e ingerir “remédios” – elementos (pedrinhas, dardos, espinhos, cabelo) tirados do céu. O mestre os tira do céu com sua maracá, engolindo-os, vomitando, e colocando-os na boca do aprendiz, tampando-os com o cabo de sua maracá. Estes elementos representam todas as formas de doenças extraídas que o pajé utilizará na sua prática – desde as doenças dadas pelos espíritos da floresta, até veneno. Assim, ao mesmo tempo que o aprendiz é totalmente restrito nas suas relações externas com este mundo, o seu interior fica literalmente cheio, transformado em um receptáculo espiritual muito parecido com a boca do céu que engole, transforma, e expulsa objetos. Em algum ponto também, se diz que a boca do pajé torna-se como “a boca de Kuwai”.

Outros objetos espirituais mais poderosos obtidos nessa fase serão usados nas formas mais elevadas de cura, como por exemplo, as penas do penacho da harpia Kainathawa, que se tornam as penas do penacho do pajé, serão usados para “fazer verão”, para “abrir o céu”, e para “fazer o mundo melhor”. Ou são armas, dardos-espíritos, o armamento do pajé, tais como os dardos de Kuwai e Dzuliferi, que servem como “espadas para cortar a cabeça da gente” (lembrando a antiga prática da guerra de decapitação). Pois, enquanto o pajé cria

<sup>8</sup> Uma discussão ampliada mostraria que o drama central da cosmogonia – isto é, as lutas constantes de Yaperikuli para criar a ordem e purificar o mundo dos espíritos doadores-de-doenças como pré-condição necessária para a vida – está reproduzido nas fases centrais da viagem do pajé. Mostraria também que as fases da sua viagem reproduzem as fases da história cósmica. Não, evidentemente, através de uma simples correspondência, mas de um paralelismo sobre muitos mitos.

alianças, ele deve ser preparado para as possibilidades de lutas espirituais contra processos cósmicos.

Na fase seguinte, o pajé adquire auxiliares espirituais. Continua a ingerir “comida” espiritual, especialmente dardos e espinhos, pois os espíritos-pássaros são os “donos” destes objetos. Aqui, notamos a conexão entre a assistência espiritual e o consumo, pois do mesmo modo que o pajé ingere os objetos dos espíritos-pássaros como “comida” espiritual, ele estabelece uma relação duradoura de aliança e reprodução através de seu “casamento” e parentesco com o mundo espiritual. É como se as metáforas básicas da sociedade humana (comida, reprodução, afinidade e aliança) se estendessem ao mundo espiritual.

Na fase (2) da descrição, as almas dos mortos são separadas dos vivos através da natureza poderosamente transformadora da água. Veículos de madeira, as embarcações no centro do céu, são os meios pelos quais o pajé, ficando sozinho e em cima, junta todas as almas dos mortos e efetua uma separação, uma passagem de um mundo para outro, assim possibilitando uma vida futura de bem-estar e felicidade tanto para as almas dos mortos como para os vivos.

Esta fase também marca o domínio do pajé sobre o fogo, simbolizado pelo ato de soprar a fumaça de tabaco sobre as almas dos mortos. Tabaco é considerado como “alimentação” para a alma e é associada com os elementos de vento e fogo celestial. No contexto das curas pelos pajés, tabaco é especialmente efetivo em trazer de volta as almas perdidas e em centralizar a alma de uma pessoa, das várias partes de seu corpo (mãos, pés, ombros, cabeça) até a sua sede no coração. Assim, temos a imagem da descrição, das almas dispersas dos mortos que se juntam, puxadas pelo vento (alma e vento, são interligadas na linguagem xamanística) nos veículos (os “barcos” dos pajés) até o centro, onde o pajé sopra a fumaça de tabaco sobre elas, tanto para sustentá-las como para separá-las da sua existência anterior (equivalente, também, às grandes conflagrações nos mitos e nos movimentos milenaristas do passado). O pajé aqui é um agente de transformação entre os dois modos de ser na passagem de matéria e espírito.

A próxima fase em que o pajé torna-se um mestre de consumo, por ser literalmente consumido e ingerido, é um passo curto no seu desenvolvimento espiritual – primeiro, no buraco de breu fumegante, separando seu corpo da sua alma, e segundo, na boca do céu através da qual ele volta ao centro do outro céu, como um feto voltando dentro do ventre da sua mãe. Do mesmo modo que ele aprendeu a praticar controle sobre a passagem de doenças dentro de seu corpo, ele então pode utilizar este conhecimento no interesse de curar os outros. Na sua passagem, ele torna-se como a própria doença para que ele possa recuperar a alma do seu paciente.

O encontro da alma do pajé com Kuwai, o Dono de Doenças, é mediado pelo oferecimento de um “pagamento” material (mas sagrado) à alma perdida. Uma vez que Kuwai o aceite, e uma relação de troca for estabelecida, Kuwai dá a doença do seu corpo para o pajé. Aí, Kuwai se transforma na alma-sombra de Dzuliferi, pois como o pagamento, a alma-sombra é o reflexo da alma do doente procurada em troca.

É significativo o fato de que o processo de recuperação da alma realiza-se através de troca com Kuwai, comparável ao tipo de relações sociais entre afins, como os animais eram os afins de Yaperikuli. Nesta troca, a forma material é dada em retorno para sua forma espiritual, ou mais precisamente, o pajé restaura a unidade entre a forma manifesta e a espiritual. As formas materiais (o pagamento; o objeto patogênico que Kuwai tira do seu corpo) são trocadas pela alma. Isto segue a transformação de Kuwai na alma-sombra de Dzuliferi, o patrão dos pajés. De modo significativo, Dzuliferi então chama o pajé “meu neto” indicando que uma mudança ocorre nas relações sociais, de afim à descendente patrilinear. Esta mudança permite ao pajé extrair a doença e recuperar a alma que ele reunirá depois com o corpo do paciente neste mundo.

Dzuliferi então diz, “quase morri... se não tivesse vindo, teria morrido”. Isso ilustra de novo um tema central da cosmogonia Baniwa: a evasão por pouco da morte dentro do ventre. No mito de Kuwai, a criança Kuwai não consegue nascer porque a sua mãe, Amaru, não tem vagina, e Yaperikuli tem que abrir uma passagem para a criança sair de seu ventre. No mito do começo de Yaperikuli, o herói escapa da morte de dentro de um tronco de ambaúba que estoura no calor do

fogo. A perda da alma e a busca do pajé para recuperar a alma reproduzem o drama central da cosmogonia: vencer os animais afins que procuram matar ou consumir os parentes de Yaperikuli e com quem o pajé, como Yaperikuli, tem que negociar ou transformar para salvar a alma da morte.

Finalmente, a recriação do mundo pelo pajé demonstra seu domínio absoluto sobre formas. Uma vez purificado de todos os traços das suas limitações humanas, a sua alma fica sem forma e portanto pode assumir qualquer forma, incluindo a do mestre do universo. Por que uma tora de madeira (“um pau”)? Para começar, o tipo específico de madeira em que ele se transforma é um dos remédios espirituais que o pajé ingere durante sua aprendizagem, obtido da harpia Kamathawa. O poder especial desta madeira reside na sua grande força de “abrir” o mundo. Na parte a seguir, veremos que o ato de “abrir” o mundo antigo e escondido de Yaperikuli é um ato de revelação, desvendando o poder de criar os elementos do mundo e assim de restaurar a sua ordem.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Junto a essas mudanças na sua alma, o pajé adquire uma série daquilo que podemos chamar de cobertas externas, extensões do seu corpo e alma, e vestuário simbólico que representa a sua natureza transformada:

– várias mantas do Kuwai, do Jaguar, do caraiurú vermelho que, como uma pele externa, “cobrem” o pajé quando ele toma *pariká*:

– várias pedras e cristais sagrados que lhe ajudam na clarividência, para produzir trovão, e para viajar a toda parte do mundo. Dizem que existe uma pedra com faces múltiplas para cada coisa que o pajé pode fazer;

– várias armas e vestidos: sapatos, cinturas e revólveres carregados de dardos-espíritos, todos de Dzuliferi, Trovão, e o Mestre Eterno, com os quais os pajés fazem relâmpago e trovão para comunicar com outros pajés.

Mais do que qualquer outro objeto, porém, a sua maracá representa os símbolos centrais da sua arte. Dizem que é sua alma e um pajé destituído da sua maracá logo se torna vulnerável à morte. A sua forma geral é uma cabeça de pássaro com um bico comprido e penas de penacho. Seu cabo está cortado na ponta em forma de um bico, e seu corpo globular está inciso com desenhos representando Dzuliferi, Kuwai, e os caminhos do céu. Quatro buracos pequenos são cortados em cada lado pelos quais, os pajés dizem, eles “vêm”. As sementes ou pequenas pedras dentro estão, segundo eles, “vivas”, “do céu”, das “cabeças de Dzuliferi e Kamathawa”. Tanto uma arma como um instrumento de extração, a maracá é o meio através do qual o pajé, nas suas curas, tira as formas de doença do céu (a maracá as corta “como uma faca”) e as ingere para depois extraí-las de novo do paciente. É o instrumento, em suma, através do qual a conexão é feita entre os mundos do céu e este mundo. Na sua forma geral, ela até se parece com as representações do cosmos.

## Como o Deus de osso: salvando o mundo da destruição

Em todas as fases das viagens dos pajés, os cantos acompanham os atos de criação e transformação. Consideraremos aqui três cantos, todos da última fase da sua aprendizagem – quando o pajé refaz o mundo – que demonstram que, longe de ser uma proeza puramente técnica, a recriação espiritual do mundo é o fundamento do seu poder salvador. O seu domínio sobre a criação de formas, ou melhor, de ordenar os elementos e suas relações é essencial para seu poder de salvação da morte e destruição e, assim, de guardar o cosmos.

No primeiro canto, o pajé “faz o mundo melhorar”. Citamos a seguir o texto do canto traduzido:

Heey, heey  
Aonde estará, ele voltará para ficar com nós  
Seu mundo,  
Dzuliferi  
Aonde estará, ele voltará para ficar com nós, seu lugar escondido dos tempos antigos  
Meu avô Dzuliferi  
Aonde estará, ele voltará para ficar com nós, seu lugar escondido dos tempos antigos  
Dzuliferi  
Pois agora venho abrir o seu lugar escondido dos tempos antigos  
Meu avô, avô  
Varrerei, varrerei,  
A fumaça  
Do seu tabaco,<sup>10</sup>  
Os pajés-jaguares<sup>11</sup>  
Assim será eu abro o seu lugar-de-ficar  
Pai Dzuliferi, Heee  
Assim será eu abro o seu lugar-de-ficar

10 “varrer a fumaça do seu tabaco” = limpar as nuvens do céu.

11 *Dzai malinhai*, pajés-outros onças.

Assim será eu faço subir seu pau, Kamathawa Jaguar  
Assim será eu faço subir sua pena, Kamathawa Jaguar  
Com essas varrerei a fumaça de seu tabaco,  
Os pajés-jaguares, venho para abrir  
O seu mundo  
Nunca procuramos quem não quer saber  
De abrir o seu mundo escondido de antigo, meu avô  
Nunca procuramos quem não quer saber  
De abrir o seu mundo escondido de antigo, meu avô  
Assim será eu abro, abro seu mundo Yaperikuli Jaguar  
Assim será procuro este *teko likurumhethé*, vou abrir seu mundo<sup>12</sup>  
Nunca procuramos quem não quer saber de abrir seu mundo, Mestre Eterno  
Heee  
Nunca procuramos quem não quer saber de abrir seu mundo, Mestre Eterno  
Ele vê que abrimos seu mundo antigo,  
Meu avô, avô, heee  
Ele vê que abrimos seu mundo antigo,  
Meu avô, avô, heee  
Assim será sua caixa de remédios no lugar da felicidade, seu mundo Yaperikuli Jaguar, heee  
Aí está seu lugar escondido de antigo, meu avô, avô, o mestre eterno.  
Assim será eu abrirei com ele, os filhos do sol<sup>13</sup>  
Assim eu varro e abro  
Com nós eu abro seu mundo escondido de antigo, meu avô, avô.  
Assim será sua caixa de remédios, Yaperikuli Jaguar, seu lugar de felicidade, Yaperikuli Jaguar, heee  
Assim será seu lugar de felicidade, Yaperikuli Jaguar  
Assim eu o abro, ele vem e o abre, heee  
Assim será ele vem e abre seu mundo escondido de antigo, meu avô, meu avô

12 *teko likurumhethé*, remédio dos pajés.

13 *Häre*, o sol eterno.

Assim eu o abro, ele vem e o abre, heee  
 Assim será ele vem e abre seu mundo escondido de antigo, meu avô,  
 meu avô  
 Pois assim será eu abro com este *teko, teko Maliweko-kuthe*<sup>14</sup>  
 Subo nele, assim será, seu pau Kamathawa Jaguar  
 Assim será fico no lugar dele, Dzuliferi  
 Seu lugar Dzuliferi  
 Assim ele volta e fica, ele abre, seu mundo Dzuliferi  
 Assim ele vem e o abre, seu mundo Dzuliferi  
 Seu lugar de felicidade  
 Assim será seu lugar de felicidade, o mestre eterno  
 Assim será seu lugar de felicidade, o mestre eterno  
 Assim será seu lugar escondido de antigo  
 Pois assim será eu o abro, seu lugar escondido de antigo, meu avô,  
 meu avô.  
 Assim será nunca procuramos quem não quer saber de abri-lo, seu  
 lugar escondido de antigo, Yaperikuli Jaguar  
 Assim será nunca procuramos quem não quer saber de abri-lo, seu  
 lugar escondido de antigo, Yaperikuli Jaguar  
 Assim ele vem e abre com nós, os nossos ancestrais:  
 O nosso ancestral o mestre eterno, o nosso ancestral Dzuliferi,  
 O nosso ancestral Yaperikuli Jaguar  
 Assim será seu mundo, seu mundo Yaperikuli, eu o abro conosco  
 O outro céu, o outro céu, ficamos com Yaperikuli Jaguar  
 Ficamos com ele Yaperikuli Jaguar, ficamos com o outro céu  
 O seu par, meu avô, meu avô, o sol eterno Häre, seu par, meu avô  
 Häre  
 O seu par Häre, Häre, o seu par, nosso ancestral Yaperikuli Jaguar  
 Eu o abro com eles  
 Assim será seu mundo escondido de antigo  
 Eu o abro com eles  
 Assim será seu mundo escondido de antigo  
 Meu avô Yaperikuli Jaguar

<sup>14</sup> *Maliweko*, uma pedra, uma antiga casa de frutas.

Pois assim será eu o abro  
 Assim será o lugar de felicidade  
 Felicidade eles terão  
 Felicidade eles terão  
 Assim será eu o abro com eles  
 Os eternos  
 Você vê que eu abro  
 As caixas de remédios dos eternos  
 Assim será como no começo  
 Ele a abriu  
 Sua caixa de remédios  
 Os eternos  
 Seu mundo  
 Seu mundo escondido de antigo  
 Meu avô, meu avô Yaperikuli Jaguar  
 Haaaaw! Haaawwfff!

Os pajés explicam este canto da seguinte maneira: o pajé procura o mundo escondido e primordial de Yaperikuli. No seu pensamento, o pajé fica onde Yaperikuli está e procura abrir este mundo escondido. Ele usa a tora e as penas do penacho de harpia Kamathawa para abri-lo: Este mundo escondido é o lugar da felicidade. Quando o mundo escondido abre para o pajé, ele sobe até ele. Ele senta no lugar de Dzuliferi e abre o mundo de novo. O pajé fica perto de Yaperikuli e vê o mundo inteiro. Ele pode fazer tudo como Yaperikuli fez no começo: "como Yaperikuli viu o mundo no começo no seu pensamento". Ele pode então fazer o mundo. O pajé fica perto do sol eterno para abrir o mundo escondido e antigo de Yaperikuli. Ele vê que o mundo fica feliz, que todas as pessoas ficam felizes, como no começo. Assim o pajé faz o mundo melhorar, não o deixando acabar. O pajé sabe quando o mundo vai acabar; ele avisa Yaperikuli e não o deixa acabar.

Neste canto, o ato de abrir (= revelar) o mundo escondido e antigo da felicidade eterna desvenda o poder criativo de Yaperikuli no

começo, o que impede o fim, conceitualizado como fechamento. Considerando que o cosmos representa um ser espiritualizado e que a cura de indivíduos é um drama de proporções cósmicas, faz sentido que ele pode “melhorar o mundo”.

O segundo canto, também desta fase da sua aprendizagem, refere a uma época quando o mundo realmente chegou ao fim. Chamado “A Antiga Noite do Fim”, lembra o mito no qual Yaperikuli matou os Trovões durante uma longa noite em que ele provocou uma enchente forçando os Trovões a subir numa árvore de abiu que ele depois quebra com relâmpago. A seguir citamos uma pequena exegese do canto feita por um pajé (por sua complexidade e tamanho, preferimos citar somente a exegese que resume as idéias centrais):

Este é um canto para pajés. Quando as pessoas não sabem olhar com *pariká*, eles não sabem explicar este canto. Porque o mundo acabou uma vez. A noite cobriu o mundo inteiro. O pajé pede para que Yaperikuli faça passar a noite, para deixar o mundo como está. *Pariká* mostra para os pajés. Ele abre o mundo. É *pariká* que faz a escada que o pajé sobe. Ele sobe até o céu. Aí, ele pega três tipos de tabaco e sopra em cima da gente. Ele pede para que não deixe acabar o mundo. O pajé sobe e fica perto de Yaperikuli. Ele não quer que deixe o mundo acabar. Ele abre o mundo. Porque, a noite veio uma vez e ficou. Foi Yaperikuli mesmo que fez isso acontecer. Depois ele salvou o mundo com seu canto. O pajé toma *pariká*, sobe, e levanta a gente de novo e eles ficam contentes. Estavam tristes mas agora estão felizes, a gente de Yaperikuli. Depois Yaperikuli lhes pergunta: “agora vocês não querem ficar como animais? Matando e comendo gente com veneno?” Yaperikuli nos salvou.

Os atos de levantar a escada de *pariká*, de abrir o mundo, e do pajé pedir que o dia volte restauram a separação espaço/temporal entre a noite e o dia, os vivos e os mortos, e a felicidade e a tristeza. O fim catastrófico do mundo portanto significa uma época em que a tristeza reina, na escuridão total, como no mundo das sombras dos mortos. O pajé intercede em favor da humanidade para que o fim passe e o mundo fique bonito mais uma vez.

O último canto, da mesma fase de aprendizagem, refere-se ao concerto de ossos no céu. Embora focalize, aparentemente, no simples

tratamento de ossos quebrados, deve-se lembrar que *ossos são essenciais para a estrutura do cosmos* (como Yaperikuli é “ele dentro de osso”). Portanto, uma interpretação plausível de “osso quebrado” seria colapso cósmico. Neste caso, o seu “concerto”, como a cura espiritual do mundo (“fazer o mundo melhorar”), restaura a sua unidade. Por isso, este tipo de cura é consistente quanto ao papel salvador do pajé. Como um pajé explicou: “ele conserta os ossos no céu para o mundo ficar bonito. Ele não pode deixar o mundo cair. Quando as pessoas dizem que este mundo vai acabar, o pajé olha e diz: ‘não, este mundo não vai acabar’”. Resumo a seguir o conteúdo do canto:

O pajé anda com Dzuliferi e procura o osso de Mawerikuli (a primeira pessoa a morrer em um amontoado de ossos). Ele o acha e então procura o osso de Kuwai. Ele os deixa com o osso quebrado para consertá-lo bem. Ele pega o tabaco de Häre e sopra em cima do osso, moldando-o com suas mãos, e depois chupa. Depois ele procura o osso de Kamathawa, o osso eterno, o osso de *pariká*. Ele junta esse com o osso consertado e o faz novo. Depois ele olha onde está sua gente, *Kuwaikere*. e junta esta para fazê-la melhor. Ele sobe até o meio do céu, o outro céu, e faz os *Kuwaikere* melhorarem. Ele pega o osso de Kamathawa do céu e o conserta de novo com a gente. Sobe até o ponto do universo, o mundo escondido e antigo de Yaperikuli Jaguar e Kanathawa Jaguar. O pajé não pode deixar as pessoas ficarem tristes. Quando ele conserta o osso, eles ficam alegres. Se não o conserta, as pessoas vão morrer.

Os ossos mencionados no texto se referem, talvez, aos processos mais fundamentais do cosmos. Os ossos de Mawerikuli significam a impossibilidade de regenerar a vida de uma pessoa depois da sua morte física. Os ossos de Kuwai (isto é, as flautas e trombetas sagradas) representam a continuidade do mundo ancestral do passado com o presente e futuro, e a criação da vida nova. O osso de Yaperikuli, a fonte eterna do cosmos, lembra o renascimento do criador de uma condição de desmembramento. O osso de *pariká* é o meio do pajé se transformar. A seqüência no qual esses ossos são mencionados reproduz um processo de voltar, desde o mundo dos vivos, ao longo de um eixo vertical até o ponto do céu, o mundo escondido de Yaperikuli. Essa reconstrução da dimensão vertical coincide com o concerto do



osso (do cosmos) e conseqüentemente a restauração das relações entre os mundos de cima e de baixo e seus respectivos habitantes. Os Kuwaikere representam aqui seres espirituais que incorporam esta perspectiva invertida.

O poder salvador do pajé então consiste de pelo menos três processos: abrir o mundo escondido e antigo da felicidade eterna, e assumir o lugar do criador; reestabelecer a ordem temporal; e restaurar a dimensão vertical espacial do cosmos. Em todos esses atos, a luz eterna do sol, a fumaça do tabaco sagrado (fogo), e as qualidades videntes e transformadoras do *pariká* são as fontes dos poderes criativos do pajé.

### Conclusão

Estamos numa posição melhor para entender mais plenamente os poderes milenaristas e proféticos dos pajés. A cosmogonia demonstra que este mundo está intrinsecamente manchado pelo mal, infortúnio, e a morte (*maatchikwe*, o lugar do mal). Como uma pessoa doente, o mundo precisa constantemente de ser curado; ou, em outras palavras, voltar a um estado de ordem espaço-temporal integrada. A “morte do mundo”, quando o mundo desaba em escuridão total, se equivale a ser consumido por veneno e doenças fatais. A cosmogonia demonstra que escapar por pouco da morte dentro de um receptáculo fechado, significa salvação. A aprendizagem e as viagens constantes dos pajés ao outro mundo repetem este processo de tal maneira que cada vez que um pajé completa sua aprendizagem e refaz o mundo, ele o salva da morte. Por isso, os pajés têm a tarefa mais vital de sustentar a vida ordenada, de impedir a morte do mundo, e de curar o mundo constantemente. Uma conseqüência disso é que se não tivesse mais pajés, o mundo iria chegar ao seu fim.

Nas décadas de 1950 e 60, graves conflitos religiosos eclodiram nas comunidades Baniwa como resultado da evangelização dos protestantes e católicos, introduzindo uma dimensão de tensão antes não existente entre os especialistas religiosos. Depois de terem pratica-

mente destruído o culto de flautas sagradas e a pajelança nas comunidades onde trabalhavam (Wright & Swenson, 1982), os protestantes convenceram os pastores e diáconos indígenas a continuarem sua perseguição aos pajés nas comunidades onde os padres católicos tinham estabelecido as suas missões. Os católicos não toleravam os pajés nem o culto de flautas mais do que os protestantes. Os *Dzauinai thairi* do alto Aiary na época, porém, eram os mais prestigiosos e poderosos de ambas as missões e por isso conseguiram se defender contra seus ataques. As comunidades protestantes praticamente perderam todos os seus pajés junto com os cultos de flautas e seus rezadores de *kalidzamai*. Somente os donos-de-cantos menos importantes conseguiram continuar sua prática e conhecimentos sem perseguição. Mesmo assim, a intolerância dos protestantes provocou uma crise espiritual entre os donos-de-cantos, muitos dos quais alegavam que uma “doença” fez com que eles esquecessem sua arte.

O evangelismo protestante surgiu como um movimento milenarista entre os Baniwa, mas os seus líderes messiânicos não eram pajés ou donos-de-cantos convertidos. Pelo contrário, eram pessoas de fora: Sofia Muller, a primeira missionária evangélica, uma norte-americana, e um dos seus discípulos da Colômbia, Vitor Correa, de origem étnica desconhecida. A aceitação rápida da mensagem evangélica pelos Baniwa, ao que parece, foi devido a vários outros fatores: as circunstâncias históricas de sofrimento e opressão, uma preocupação “milenarista” profunda na cosmogonia Baniwa, a identificação de várias divindades Baniwa e os espíritos dos mortos com o homem branco (ver Wright, no prelo) e, mais importante, a perda dos seus pajés.

Quando os evangélicos destruíram a prática dos pajés, os Baniwa convertidos concluíram que o fim do mundo era iminente. De fato, declararam que as águas do rio iriam subir, que as pessoas deveriam amarrar suas canoas aos tetos das suas casas, e que o mundo ia escurecer – como no mito e nos cantos dos pajés (“A Noite do Fim”). Mas quando um grupo de evangélicos tentou matar o profeta Kudui do alto Aiary com veneno – apagando a última luz, por assim dizer – ele, como Yaperikuli, sabia das suas intenções mesmo antes deles chega-

rem à sua aldeia e os fez voltar. Por isso, os pajés do Aiary ainda hoje lembram de Kudui como “a nossa salvação”.

Em trabalhos anteriores sobre os movimentos milenaristas Baniwa, demonstramos que Venâncio Kamiko (Figura 3.2), o profeta Baniwa mais famoso da última metade do século XIX, conseguiu forjar criativamente uma nova religião que se tornou amplamente conhecida na região como o “Canto da Cruz”. A ideologia e a prática desta e de outros movimentos posteriores consistiram em um entrelaçamento intencional de determinados símbolos cristãos com os temas e preo-



Figura 3.2: Estátuas de Venâncio Kamiko, o profeta Baniwa mais famoso da última metade do século XIX. (Litógrafo dos arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro)

cupações subjacentes da religião Baniwa: a cruz e o açoite como símbolos de sofrimento ritual; as festas dos dias-de-santo e as danças sagradas de Kuwai como símbolos de purificação; e as figuras de Cristo Salvador e Yaperikuli/Kuwai/pajé poderoso (Kamiko) como símbolos de salvação e imortalidade. Nós argumentamos que a mitologia de Yaperikuli e Kuwai, e as atividades ritualísticas dos pajés, donos-de-cantos, e *dzauinai thairi* explicam a seleção dos símbolos no movimento do Kamiko e nas narrativas orais sobre o profeta (Wright & Hill, 1986).

Os profetas Kamiko, Kudui, e possivelmente outros têm em comum a sua incorporação do modelo sagrado de individualidade estabelecido nos mitos de Yaperikuli. Os profetas surgiram em momentos de catástrofe iminente, em situações históricas de crise que foram vistas como o colapso iminente do mundo. Através de seu acesso direto às fontes mais elevadas de criação e salvação, e a sua intercessão em favor dos Baniwa, os profetas impediram que o fim chegasse à terra. Afirmaram a volta do Yaperikuli entre os Baniwa e sua participação constante na criação, através dos seus mensageiros, os profetas. O poder do profeta, como Sullivan (1988, p.556) assinala (referindo ao caso Baniwa), “abre um novo episódio criativo na história cósmica em que os fiéis se privilegiam de ter o papel de seres sobrenaturais ou imortais. O fato de que o profeta-herói ainda está vivo entre os fiéis é um sinal seguro de que eles estão vivendo uma realidade plenamente mítica.”<sup>15</sup>

Kamiko forjou uma forma religiosa historicamente nova que se tornou uma tradição ainda amplamente conhecida e comemorada

15 “The Baniwa case illustrates that one sign of impending doom is the rise of the individual as interpreter of collective and cosmic reality. Ascendent individualism becomes an omen of what it interprets, namely, the new, more personal, voluntary foundations of creativity. That is, the divine election of the prophet sacralizes personal choice as a source of cultural creativity and as an authentic mode of historical existence. But the messianic prophet usually incorporates a sacred model of individuality; his presence on earth marks the return of the long-awaited mythic hero or ancestor, and his advent reopens the account of creation. His power makes it possible to add a new and final creative episode to cosmic history, one in which believers are privileged to play the part of supernatural, or immortal beings. That the prophet-hero now dwells among believers is a sure sign that they are living in a fully mythic reality (Sullivan 1988: 556).

hoje. Kudui reafirmou esta tradição (defendendo-a) e a tradição xamanística contra as pregações dos evangélicos. Hoje, porém, somente em poucas comunidades Baniwa no Brasil, a tradição xamanística continua, e essas servem como centros de aprendizagem para que os pajés possam continuar o seu papel vital.

### Agradecimentos

Sou grato aos pajés do Rio Aiary que me ensinaram; e a Jean Langdon pelos comentários da primeira versão deste artigo.

### Notas de referências

- GALVÃO, Eduardo. Aculturação indígena no rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia*, v. 7, p.1-60, 1959.
- GEERTZ, Clifford, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- HILL, Jonathan. *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tuscon: University of Arizona Press, 1993.
- HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". Trabalho apresentado no Workshop on Shamanism, Colonialism and the State. King's College, 3 October, 1989.
- JOURNET, Nicolas. *Les jardins de paix. Étude des structures sociales chez les Curripaco des haut Rio Negro (Colombie)*. Paris, 1988. Dissertação (Thèse de IIIème cycle), École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- OLIVEIRA, Adelia E. de e E. GALVÃO. A situação atual dos Baniwa (Alto Rio Negro). In: *O Museu Goeldi no Ano do*

*Sesquecentenário*. Belém: Publicações avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi. v. 20, p.24-40, 1973.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *The Shaman and the Jaguar*. Philadelphia: Temple University Press, 1975.

SAAKE, Pe. Wilhelm. Iniciação de um pajé entre os Baniwa e a cura do 'marecaimbara'. *Sociologia* VI, p. 424-42, 1959-60.

SULLIVAN, Lawrence E. *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. New York: MacMillan Press, 1988.

WRIGHT, Robin M. *The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Stanford, 1981. Tese (Doutorado em Antropologia) – Stanford University.

\_\_\_\_\_. no prelo. "YALANAWINAI: Images of the whites in Baniwa history and religion". In: RAMOS, A., ALBERT, B.(orgs.) *Imagens do Branco na História Indígena*.

WRIGHT, Robin M. e S. SWENSON. The New Tribes Mission in Amazonia. Boston: Anthropology Resource Center, *ARC Bulletin* 9 (December), 1981.

WRIGHT, Robin M. e J.D. HILL. History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory*, v. 33, p. 39-54, 1986.



## A GEOGRAFIA DOS ESPÍRITOS: O XAMANISMO ENTRE OS YANOMAMI SETENTRIONAIS<sup>1</sup>

*Kenneth I. Taylor*

Das minhas primeiras impressões, uma das mais fortes ao chegar à terra dos Yanomami, no início de 1968, foi-me dada pela intensidade com que o xamanismo consumia o tempo dos homens. Parecia-me que seu cantar aos espíritos assistentes (*hekula dibi*)<sup>2</sup> era contínuo. Instalei-me e fui me ajustando à vida daquela comunidade tendo por fundo musical, ao mesmo tempo misterioso e fascinante, os sons rascantes e melódiosos dos cânticos xamânicos. Mais tarde, quando mudei para uma outra comunidade, fiquei decepcionado pelo silêncio quase total dos seus xamãs. Foi então que me dei conta de que todo aquele xamanismo na aldeia anterior era um péssimo sinal, pois

---

1 Tradução do original inglês "The Geography of the Spirits. Shamanism among the Yanomami of Northern Brazil" por Alcida Rita Ramos.

2 *dibi* é o artigo plural, em contraste com *de* ou *a*, formas do singular. Serão feitas tantas referências aos espíritos assistentes (*hekula dibi*) dos xamãs que, para facilitar a leitura, usarei apenas a palavra *hekula*, independentemente de ser singular ou plural (o mesmo se dando com os nomes próprios de outras entidades).

denunciava que seus habitantes sofriam os ataques certos de espíritos de muitos tipos.

Fiz minha pesquisa, juntamente com Alcida R. Ramos, entre os Sanumá do alto rio Auaris, na ponta noroeste do estado de Roraima.<sup>3</sup> Os Sanumá são um dos quatro subgrupos lingüísticos Yanomami e habitam a porção noroeste desse território indígena de ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela.<sup>4</sup> (Figura 4.1) As oito comunidades onde vivi, que visitei e com quem mantive contato constante aparecem na Figura 4.2. A primeira viagem de campo durou 23 meses, entre março de 1968 e setembro de 1970; a segunda, no início de 1973, teve a duração de dois meses. Residimos alternadamente na comunidade de Mosonawa, parte da aldeia de Auaris, e na de Kadimani, aldeia que na época ficava a um dia de viagem a pé ou de canoa a partir de Auaris. Esta última localidade era formada pelo seguinte conjunto: as comunidades Sanumá de Mosonawa e Kalioko, a única comunidade Yekuana que estava no lado brasileiro (esses índios são também conhecidos no Brasil como Maiongong), um pequeno grupo de três famílias Yekuana-Sanumá ao qual nos referimos como a “Colônia”, uma família de missionários e uma missionária solteira da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia).

Os Sanumá do alto Auaris utilizam o termo “Waiká” para designar os Yanomamĩ e Yanomam que lhes estão ao sul e sudeste; chamam de “Kobali” os outros Sanumá que vivem ao sul de Auaris e de “Samatali” alguns grupos dos Yanomamĩ setentrionais.

A variação regional é uma constante entre os Yanomami (Ramos e Albert, 1977; Taylor, 1977) e o xamanismo, como tudo mais, não escapa a essa regra. O que descrevo aqui é baseado no que observei e pesquisei na região do alto rio Auaris e não é idêntico a tudo

3 A pesquisa foi financiada pela National Science Foundation dos Estados Unidos como parte do programa de pesquisas de doutoramento (1968-1970), pelo Ministério do Interior e pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. Sou muito grato a essas instituições por esse apoio.

4 Os outros subgrupos são: Yanomamĩ no sudoeste; Yanomam no centro e sudeste; e Yanam no nordeste (ver Figura 4.1).

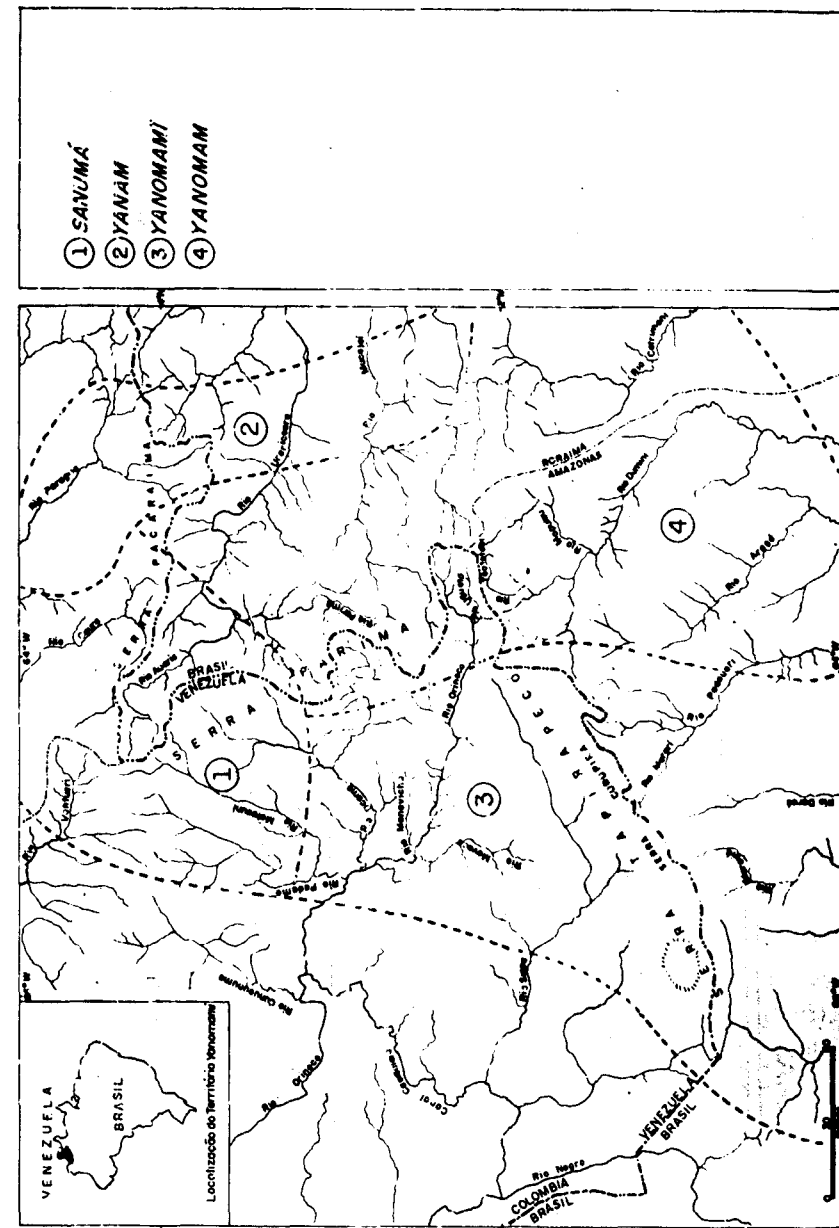


Figura 4.1: Distribuição das línguas Yanomami segundo Migliazza (1985: 27)

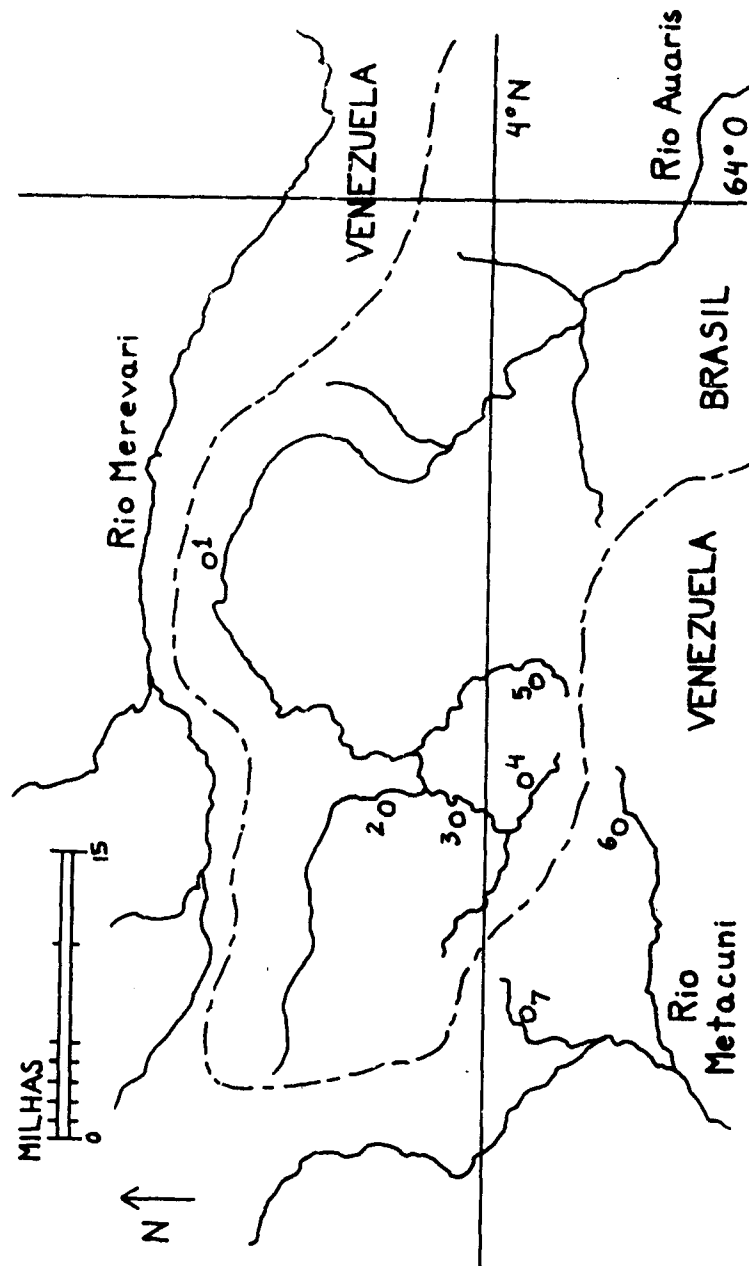


Figura 4.2: Mapa das aldeias Sanumá na região do alto rio Auaris.

que outros pesquisadores já descreveram sobre o xamanismo de outras comunidades Yanomami no Brasil ou na Venezuela. Até mesmo os relatos de Barandiaran (1965) e de Colchester (1982) sobre outros Sanumá que vivem junto à fronteira internacional, ao norte e noroeste de Auaris, revelam algumas diferenças surpreendentes.

O sistema de tabus alimentares foi o tema principal da minha pesquisa, de modo que, ao estudar o xamanismo, foi dentro da perspectiva de como ele é utilizado para curar doenças causadas pela quebra desses tabus. No entanto, minha fascinação inicial nunca me abandonou e ao longo de todo o trabalho de campo, discuti com os xaniás todos os aspectos do seu xamanismo.

Logo nos primeiros dias de campo, já ficou claro que não poderíamos falar de xamanismo e de *hekula* sem também discutir uma longa série de outros espíritos, sejam eles as almas vulneráveis de seres humanos ou os espíritos hostis que estão sempre à espreita para atacar essas almas. Muitos desses espíritos vivem ou vêm de territórios pertencentes a comunidades Yanomami muito distantes. O que quero mostrar é como a utilização dos *hekula* no xamanismo faz parte de um complexo sistema de interação entre homens e espíritos – ataque, defesa e contra-ataque – envolvendo um grande número de comunidades Yanomami, onde todos esses espíritos vêm propiciar ou perturbar a tranquilidade da vida humana.

### Xamanismo Sanumá

Meu objetivo aqui é focalizar certos aspectos geográficos do xamanismo e do mundo espiritual dos Sanumá. Como outras facetas do seu xamanismo já foram descritos antes (Taylor, 1974, 1976), farei apenas um pequeno sumário do essencial para levar adiante esta discussão.

Quando fazem xamanismo (*ōkamo*), os homens Sanumá chamam *hekula* para ajudá-los, para atuar em seu favor. O leitor deve entender que quando falo de “xamanismo” Sanumá refiro-me, justamente, a esse ato dos homens Sanumá de convocar os *hekula* dessa

maneira. Embora muitos *hekula* se incorporem aos xamãs por viverem em seu peito, não sei ao certo se há a **excorporação** ou vôo xamânico por parte dos xamãs Sanumá. Barandiaran (1965) fala de vôos à lua, mas nenhum dos xamãs que conheci mencionou tal coisa.

Os Sanumá fazem xamanismo por várias razões:

- 1) Uma delas é defender a comunidade contra os ataques de espíritos, inclusive de *hekula* enviados por inimigos, e persuadir espíritos maléficos a não atacar. Esse tipo de xamanismo é feito muitas vezes à noite quando o xamã é acordado por seus *hekula* que vêm avisá-lo da chegada dos espíritos.
- 2) Creio que a razão mais comum e importante para se fazer xamanismo é a cura de doenças de todos os tipos, que se realiza tanto de dia como à noite. Quando é feito durante o dia, utiliza-se o psicotrópico *sakona* (*Virola calafilloidea*) para persuadir os *hekula* adormecidos a acordar e vir ajudar o xamã. A cura consiste em expulsar o espírito causador da doença e livrar o paciente de seus vestígios e sintomas.
- 3) Outra razão para o ato xamânico é o ataque a comunidades inimigas pelos *hekula* poderosos do xamã. Segundo me informaram, isso só é feito à noite.
- 4) Antes de expedições de caça, principalmente as grandes caçadas realizadas durante os rituais em memória dos mortos, os homens fazem xamanismo para propiciar aos caçadores a boa sorte de encontrar e matar os animais que desejam, para assegurar bom tempo enquanto dura a caçada e para pedir a certos espíritos maléficos da floresta que deixem os caçadores em paz.
- 5) De vez em quando, sem qualquer razão específica, faz-se xamanismo "só por fazer" (*ōkamo bio*), o mais das vezes à noite, quando, sem tomar alucinógeno, o xamã solitário simplesmente desfruta do prazer de estar em contato com seus *hekula*. Mas, ocasionalmente, esse *ōkamo bio* é feito durante o dia, em sessão coletiva com alucinógeno e cânticos,

quando o prazer do contato espiritual é combinado ao do efeito da droga. A importância desse "simples xamanizar" está também ligada à necessidade que tem o xamã de manter contato com seus *hekula* e ser constantemente informado de tudo que eles sabem sobre ameaças de espíritos de toda sorte.

Os espíritos assistentes utilizados no xamanismo são, como vimos, os *hekula*, ao menos enquanto agem em favor do xamã. Mas o que foram ou são em outros momentos de sua existência é algo que varia bastante. Existem, pelo menos, nove tipos diferentes de seres ou entidades cujos espíritos podem ser utilizados como *hekula*: animais, seres humanos, ancestrais mitológicos de plantas e animais, ancestrais mitológicos de grupos humanos, espíritos maléficos (*sai dibi*), plantas, artefatos, o Povo do Céu (fenômenos humanóides, animalóides e celestes) e o Povo Subterrâneo. Não existe, pois, um conjunto fixo de seres que são exclusivamente *hekula*. Seria melhor dizer que "*hekula*" é um termo usado pelos Sanumá para qualquer espírito **enquanto** ele está sendo utilizado como espírito assistente de algum xamã.

Para os Sanumá do alto Aueris, quando há referências à criação de *hekula* nos mitos, elas envolvem o que chamo de *hekula* ancestrais míticos. Quando os ancestrais sofreram a grande metamorfose e se tornaram animais, plantas ou grupos humanos, seus **corpos** transformaram-se nessas espécies e seus **espíritos** em *hekula* (ver Taylor, 1976, p.39-40). Desde então, foram criadas multidões de *hekula*, principalmente com a morte de todos os animais e seres humanos que existiram desde os tempos mitológicos. Os *hekula* ancestrais, que no início eram os únicos, são agora uma pequena minoria, em comparação especialmente com os *hekula* animais. Com a possível exceção do *hekula* do Povo do Céu (o sol, a lua, o trovão, etc), parece que os *hekula* empregados como espíritos assistentes têm identidades individuais – o espírito de um animal particular (planta, pessoa, etc.) morto num momento e lugar determinado. Inclusive, os espíritos ancestrais mitológicos não são representados por um só membro de uma espécie. Por exemplo, o líder Kadinani teve três, e não um diferente *hekula* do macaco aranha, cada um de um território diferente.

Os líderes das duas aldeias onde passei a maior parte do tempo – Mosonawa e Kadimani – eram ambos xamãs importantes, embora nem todos os líderes de aldeia sejam grandes xamãs. Por sua vez, quase todos os homens Sanumá podem fazer xamanismo, o que não ocorre com as mulheres.<sup>5</sup> Alguém que faz pouco xamanismo em casa pode fazê-lo para sua família quando sozinho em viagem pela mata, para afastar espíritos maléficos e para garantir o seu sucesso na caça. Porém, se um membro dessa família cair gravemente doente, ele leva o paciente de volta para ser tratado por xamãs mais experientes.

Uma das coisas mais impressionantes no xamanismo Sanumá é o altruísmo dos xamãs: noites sem dormir, trabalho espiritual durante dias e noites seguidos, falta de gratificação material, essa é a vida do xamã ativo. Mas ele tem, sem dúvida, um grande “consolo”, que é o prazer de aspirar o alucinógeno, ao qual as mulheres não têm acesso e só raramente os não-xamãs tomam. Naturalmente, há também a satisfação intangível do status social que adere aos xamãs ativos e bem sucedidos, status esse que se revela de maneiras muitas vezes sutis, como quando me falavam deles em tons sussurrados de grande admiração.

Quero repetir o que sempre disse sobre o xamanismo Sanumá do alto Auaris, ou seja, que ele é feito em benefício dos seres humanos. Ali não existem xamãs maléficos, pois o xamanismo nunca é utilizado contra a sua própria gente. Se você está curando os doentes, protegendo seu povo ou atacando seus inimigos em comunidades distantes, seu xamanismo é benéfico para os seus próximos e os *hekula* lhe dão seu total apoio.<sup>6</sup>

5 Pelo menos, este tinha sido meu entendimento por vários anos. Imagine a minha surpresa, quando em recente visita no final de 1991. Eu estava visitando um paciente na aldeia Mosonawa quando chegou uma mulher que procedeu de chupar o objeto patogênico que foi considerado a causa do problema! Quando perguntei sobre ela às pessoas no dia seguinte, disseram-me que sim, que a mulher foi realmente uma xamã e, embora eu nunca a tivesse conhecido, já existia uma xamã mulher na aldeia Mamugula, durante minha pesquisa inicial em 1968-70.

6 Colchester relata que entre os Sanumá ocidentais existem certos *hekula* poderosos e perigosos que podem enfeitiçar o xamã (1982, p.142). Não questiono essa informação, mas nunca ouvi algo semelhante no alto Auaris.

Ao tempo em que um jovem passa pela reclusão da puberdade, espera-se que ele já tenha aprendido muitos dos cânticos de *hekula*. Os primeiros *hekula* de um noviço são-lhe dados pelo pai ou avô paterno. Às vezes, por um irmão mais velho.<sup>7</sup> A doação de *hekula* é feita à noite e tanto o noviço quanto o(s) xamã(s) doador(es) aspiram o alucinógeno *sakona*. É comum estarem presentes vários xamãs experimentados, sendo que mais de um podem fornecer *hekula* ao iniciando. Este último pode ter assistido a muitas sessões xamanísticas e ter aspirado a droga muitas vezes, mas antes de sua iniciação ele nunca tem treinamento sistemático no desempenho dos rituais. O xamã doador convoca normalmente seus próprios *hekula* e então, com o noviço também entoando o(s) cântico(s), os *hekula* são transferidos ou “mudam-se” para o jovem. A partir daí, ele pode começar a chamar novos *hekula* por conta própria. Alguns espíritos assistentes abordam o xamã para lhe oferecer seus serviços, enquanto outros são dados ou trocados entre amigos, porém, *hekula* fortes e perigosos como o Povo do Céu, animais sobrenaturais e espíritos maléficos, com exceção do *hekula* sucuri (ver mais abaixo), só podem ser adquiridos por xamãs mais velhos.

Nunca presenciei o momento em que um noviço recebe seus primeiros *hekula*, pois a única vez em que uma tal sessão ocorreu onde eu morava, na aldeia de Kalioko, vizinha de Mosonawa, fui informado que o iniciador não me queria lá. Vários jovens adquiriram seus primeiros *hekula* nos meses em que fiz a pesquisa, mas ou aconteceu na minha ausência ou, o que parece ser bastante comum, eles foram para outras aldeias com esse propósito. A sessão em Auaris teve uma surpresa: o candidato foi “reprovado!”. Era o filho de um dos dois líderes da aldeia de Azagoxi e vivia em Auaris há meses. Pelo que me contaram, o xamã mentor decidiu que o rapaz não sabia os cânticos o bastante e se recusou a lhe dar *hekula*. Quando perguntei se ele não tentaria de novo mais tarde, disseram-me que não, que aquela fora a sua única chance.

7 O doador pode ser um pai ou irmão classificatório. Se for um irmão, ele deve ser, no mínimo, um homem de meia-idade.



Nunca ouvi falar das elaboradas cerimônias de iniciação descritas por Lizot (1976, p.117-142) sobre os Yanomami centrais na Venezuela, a cerca de 260 quilômetros ao sul de Auaris. Também o relato de Colchester (1982, p.137-140) sobre a iniciação xamânica entre os Sanumá ocidentais a menos de 200 quilômetros a noroeste de Auaris, do lado venezuelano, parece bem mais elaborado do que o que me foi descrito no alto Auaris.

Não existe qualquer "crise existencial" antes de uma pessoa ser iniciada no xamanismo. O mais próximo disso ocorreu com um jovem xamã quando tentava adquirir o *hekula* sucuri (*lalagigi*) para se tornar um especialista (*lala de*). As sucuris são extremamente perigosas enquanto cobras e fortes enquanto *hekula*, mas só podem ser adquiridas por homens jovens no início da carreira de xamãs. A vantagem de se ter um xamã sucuri na comunidade é que não existe outro tipo de *hekula* tão bom para extrair objetos patogênicos causadores de doença utilizados nos feitiços inimigos humanos e certos espíritos.<sup>8</sup>

Quando um xamã novo tenta adquirir um espírito sucuri, aqueles que vivem no território desse espírito podem percebê-lo e então seus xamãs mandam *hekula* atacar o noviço e o espírito sucuri que ele chamou. Se o ataque der certo, o iniciando perderá a sucuri e todos os outros *hekula*, sangrará pela boca e chegará à beira da morte. Nunca mais poderá chamar um espírito sucuri. Em parte devido a esse tipo de interferência inimiga, poucos homens conseguem tornar-se xamãs sucuri. Dos 21 xamãs que conheci nas comunidades de Mosonawa, Kalioko e Kadimani, apenas dois eram xamãs sucuri.

Aquilo que aprendi sobre xamanismo Sanumá foi-me ensinado, principalmente, por um jovem mas já importante xamã originário da aldeia de Sabuli e que desempenhava suas obrigações de serviço da noiva na Colônia; por um xamã muito ativo, vindo de uma

8 Por "feitiço" refiro-me à manipulação de objetos materiais com a finalidade de causar mal a pessoas distantes. Para maiores informações sobre a feitiçaria Yanomami como é praticada pelos falantes do subgrupo Yanomam, ver Albert (1985).

comunidade distante, a sudeste de Kadimani, na Venezuela e que fazia serviço da noiva na aldeia de Mosonawa; e por vários outros homens das aldeias de Mosonawa e Kadimani.

## A teia de interações

Na ótica Sanumá, interagir com seres do seu mundo, sejam eles plantas, animais ou humanos, não se dá apenas no plano físico ou material. Envolve também um complexo de relações com os espíritos humanos e não-humanos<sup>9</sup> que habitam o cosmos. Em vida, uma pessoa tem um corpo, diversas almas e pelo menos um animal-espírito (*nonoxi*). A qualquer momento, esses aspectos espirituais da pessoa podem interagir com um conjunto de espíritos humanos e não-humanos, alguns pertencentes a este nível do cosmos, outros que vivem acima do céu e outros ainda que vêm do nível subterrâneo.

O perigo de ataque pode vir de muitas fontes. Por exemplo, os fantasmas dos seus parentes ou das pessoas que você matou podem atacar-lhe, os inimigos podem usar feitiço contra você, contra sua família e companheiros de comunidade, enquanto os inimigos mais distantes lançam mão de certos espíritos *hekula* para fazer-lhe mal. Os espíritos dos animais que você caçou podem perturbar-lhe com ataques à sua pessoa ou aos seus filhos, caso você tenha quebrado os tabus alimentares. Alguns animais estranhos, como o jaburu, por exemplo, atacam caçadores jovens. Os espíritos maléficos investem regularmente contra as pessoas, principalmente crianças. Os resultados de todos esses ataques podem levar à doença e até à morte. Alguns são provocados, outros parecem ser totalmente fortuitos. Alguns podem ser evitados ou prevenidos e muitos são resolvidos por meio de contra-ataques dos *hekula* de um xamã.

9 Uso o termo "espírito" para me referir a um ser não-corpóreo (por exemplo, um *hekula* ancestral que não tem mais um corpo material) e também ao(s) aspecto(s) não-corpóreo(s) de seres que possuem corpos materiais (por exemplo, o fantasma de uma pessoa).

## Espíritos humanos

Os Sanumá do alto Auaris consideram que os seres humanos possuem uma alma interior (*pili õxi*), uma alma da sombra (*uku dubi*), pelo menos uma alma relacionada a um animal-espírito (*nonoxi*), sendo que algumas pessoas têm ainda um espírito do coccix (*humabi*) e a maioria dos xamãs possuem mais outro, o espírito *okolo*.<sup>10</sup>

A alma interior é o centro da vulnerabilidade de uma pessoa com relação a toda sorte de ataques sobrenaturais. Esses ataques podem vir de fantasmas, do feitiço de humanos e de espíritos, de espíritos maléficos, de animais sobrenaturais, dos espíritos de animais mortos e de *hekula* enviados por xamãs inimigos. A alma da sombra tem a potencialidade de se tornar *hekula* e, em alguns casos, pode ser utilizada como tal mesmo durante a vida de uma pessoa.

O animal-espírito mais comum para os homens é a harpia (*momí a*), geralmente chamado simplesmente de "*kokoi a*" (ave de rapina), e o mais comum para as mulheres é o cachorro-do-mato (*hanagasa*).<sup>11</sup> A maioria das pessoas parece ter mais de um animal-espírito. Por exemplo, o líder da aldeia de Kadimani tinha uma harpia e uma outra águia menor para o braço, um *walali a* (não identificado), um macaco coatá, uma ariranha, um macaco-prego e um grande felino de espécie desconhecida (*teia bara*).<sup>12</sup> A sogra de seu irmão mais novo tinha uma *teia bara*, um cachorro-do-mato, uma cobra grande e uma onça grande (*azoba bara*). Até mesmo criancinhas podem ter mais de um animal-espírito, mas parece que é ao longo da vida que se vai adquirindo mais.

Os animais-espíritos vivem numa parte da floresta diferente da aldeia de seu correspondente humano, sempre no território de uma

10 Também falam da alma dos sonhos (*manimowi*), que pode ser a alma interior ou a alma da sombra quando deixa o corpo enquanto a pessoa dorme e sonha.

11 Quem conviveu com os Yanomami ainda não conseguiu identificar completamente a *hanagasa*. Barandiaran pensou que fosse uma lontra (1965, p.8). Colchester acha que é uma fuinha (*Mustela frenata*) (1982, p.116). As descrições detalhadas que me deram os Sanumá fazem-me pensar que, ao menos no alto Auaris, seja o cachorro do mato, *Speothus venaticus* (ver Taylor, 1981, p.51).

12 Ramos (1990, p.199) soube que a *teia-bara* era como uma anta e que somente as mulheres possuem esse animal como *nonoxi*.

comunidade distante. A alma desse espírito *nonoxi*, dentro da pessoa, representa, pelo que sei, o que se poderia chamar da parte inativa da relação, mas, se o animal na floresta for morto, a pessoa também morre, e vice-versa. Já que há sempre o risco de esses animais serem mortos por caçadores, por acidente ou de propósito, a vulnerabilidade/mortalidade de uma pessoa está estreitamente ligada ao destino do seu animal-espírito.<sup>13</sup> Quando o animal é morto de propósito, os seus caçadores sopram o pó mágico, *alawali*, para entontecê-lo e depois matam-no com arco e flecha. Quando as pessoas têm mais de um animal-espírito (como parece ser o caso da maioria das pessoas no alto Auaris), a morte de um deles pode não ser suficiente para causar a morte de seu correspondente humano, produzindo apenas uma doença grave. No entanto, tenho a impressão de que a pessoa morrerá se o seu principal animal-espírito for executado.

Encontrei caçadores que haviam matado animais-espíritos tanto accidental como intencionalmente, o que significou a morte de alguém que vivia em algum ponto distante do território Yanomami. Quando isso acontece, o caçador precisa proteger-se da vingança do fantasma do morto através do mesmo ritual de reclusão (*kanenemo*) que é observado por alguém que mata gente durante incursões guerreiras e nos casos de assassinato.

Disseram-me que as pessoas que conheci em Kadimani e Mosonawa não matam animais *nonoxi* de propósito, mas que os Sanumá (os Kobali) que vivem para o sul sim o fazem e, contou-me o líder da aldeia Kadimani, os animais-espíritos de sua gente estão justamente lá, na terra dos Kobali. A única incursão guerreira que ocorreu no alto Auaris entre o início de 1968 e de 1974 foi para vingar a morte da esposa do líder de Azagoxi causada por um caçador Kobali que matou seu animal-espírito (Ramos, 1990, p.192).

Contaram-me mais de uma vez e em termos gerais onde estão localizados os animais-espíritos dos habitantes de uma dada comunidade. A gente de Mosonawa tem seus *nonoxi* no território dos

13 Ouvi de um xamã que seu *hekula kobali* avisaria os animais-espíritos de seu povo se houvesse caçadores em sua perseguição.

Tukumawĩ, pertencentes ao grupo falante de Yanomam conhecido pelos Sanumá como Waiká, como acabei de mencionar, a de Kadimani tem os seus na região dos Kobali, e, em alguns casos, nas imediações de aldeias Waiká e Samatali. Por sua vez, quem tem seus animais-espíritos no território de Kadimani são os Parahuri (Waiká) e os Xikoi (Sanumá), ambos localizados a uma grande distância, nas imediações do baixo rio Auaris. Os Wanabĩ dili, subgrupo Sanumá pertencente ao sib *koima*, que residem longe, para o norte, têm suas harpias *nonoxi* na terra da comunidade de Mosonawa.

Quem recebeu o primeiro nome pessoal através do procedimento do "fazer o coccix" recebeu também um "espírito do coccix", além das várias outras almas. Isso é feito por meio de uma caçada ritual, quando o pai mata um animal cujo nome será dado ao recém-nascido. O espírito do coccix protege a criança dos ataques de um certo tipo de espírito maléfico (Ramos, 1974 e 1990, p.242-257).

Em Colchester encontramos referências à presença entre os Sanumá ocidentais do espírito *okola* como sendo uma das almas de alguém (1982, p.117), mas, para os Sanumá do alto Auaris, o *okolo* a não é uma alma pessoal, mas sim um dos *hekula* incorporados a um xamã e, quando este morre, esse *hekula* agiganta-se, chegando a ficar do tamanho de uma casa, tornando-se muito feroz como se fosse um espírito maléfico, *sai de*, atacando e matando gente. O *okolo* original surgiu do sangue de um felino (*halahalami*), morto pelos mitológicos, os Managai dili. Diz-se, em geral, que o *okolo* é um imenso felino, mas ouvi também referências a outros *hekula* como sendo *okolo* de alguns xamãs: um tatu canastra, um macaco coatá, um coati, o *hekula* do ancestral de certo tipo de ponta de flecha, um macaco guariba e um Waiká do grupo Ixinabĩ dili.

Quando se ouve um espírito *okolo* uivar perto da aldeia, pode-se, por meio de xamanismo, mandá-lo embora para a região a sudeste onde viveram os antepassados dos Sanumá que hoje vivem em Mosonawa e outras aldeias do alto Auaris. Lá existe uma casa habitada pelos espíritos *okolo*. Também pode ser desviado para que ataque outras comunidades.

Durante a cremação de um morto, diz-se que a fumaça que sobe do cadáver é a "nuvem" da pessoa. Na verdade, não é bem uma

alina, pois não existia em vida. Enquanto o corpo queima, observa-se com atenção se a fumaça sobe verticalmente para o céu ou se descreve círculos como se fosse retornar à terra. Se não subir, é sinal de que o fantasma do morto está zangado e pretende atacar as pessoas, causando-lhes doenças.

### Fantasmas humanos

No dia seguinte à cremação, os ossos queimados são apanhados e pulverizados, e estas cinzas colocadas numa cabaça lacrada até a realização da cerimônia (ou cerimônias) em homenagem ao morto (*sabonomo*). No ápice da cerimônia, as cinzas são misturadas a mingau de banana e tomadas por certos parentes e aliados do morto.

A pessoa é pranteada no momento da morte, na cremação e durante a cerimônia do *sabonomo*. Estilização e dramaticidade são as principais características desse pranto de lágrimas e lamentos que exprimem não apenas a dor sentida pelos parentes, mas também o cuidado de evitar os ataques do fantasma. Todos os dias à tardinha, durante as duas semanas ou mais da cerimônia, esse pranto se repete, mas, se não satisfizer o fantasma, ele ficará zangado e voltará à aldeia para atacar as almas dos parentes e seus filhos. Ouvi pessoas prantarem parentes mortos há muito tempo durante cerimônias dedicadas a outro morto, com a explicação de que se não o fizessem, o fantasma se zangaria e atacaria os vivos.

No falecimento, a alma interior transforma-se em fantasma ativo (*nĩ pole bi*) e a alma da sombra pode passar a ser *hekula* de um xamã de alguma aldeia distante. A alma do animal-espírito, *nonoxi* (não existe um termo Sanumá específico para distingui-la do animal-espírito propriamente dito) e o espírito do coccix também se tornam fantasmas, mas parecem não ter mais qualquer atividade.

Os fantasmas vivem numa casa própria, no sul longínquo, porém não há consenso sobre a localização dessa casa. Em ocasiões diferentes, ouvi dizer que ela estava no sul, além da região dos Samatali, na terra dos brancos, além da região dos Waiká, ou no local onde viveram os antepassados, no rio *saula du* na região dos Samatali.

De maneira semelhante, dizem que os fantasmas dos Kobali vão para o sul, onde esse povo costumava viver. Depois da morte, a alma do animal-espírito também vai para perto da casa dos fantasmas.

Não chorar os mortos suficientemente pode enfurecer os seus fantasmas e levá-los a atacar o fígado de suas vítimas e a injetar-lhes no corpo um objeto patogênico feito de carvão. O mal-estar hepático é bastante comum e pode ser causado não apenas por fantasmas frustrados mas também por espíritos maléficos. A sua cura pelo xamanismo é relativamente fácil com a utilização, dentre outros, dos *hekula* de lontras, ariranhas, sucuris, andorinhas, macacos-coatá, macacos-prego, de um tipo de sapo (*soso*), um animal não identificado (*taina*), de borboletas azuis e, segundo um xamã consultado, de um avião. A situação é mais séria quando a vítima é atingida pelo objeto patogênico. Em termos ideais, é um xamã sucuri que faz o tratamento através de seu *hekula* sucuri que retira o objeto por sucção, mas os xamãs normais podem usar outros *hekula* aquáticos para fazer o mesmo, embora nenhum destes seja tão eficaz quanto os espíritos sucuri.

Fantasmas também se vingam, tentando atacar e matar quem lhes causou a morte. Quando um inimigo é morto numa incursão guerreira ou quando um Yanomami distante morre porque seu animal-espírito foi morto, o matador entra em reclusão na mata ou na própria aldeia. Durante dez dias, ele deve dormir sozinho num abrigo construído especialmente para isso, evitar as relações sexuais e as comidas normais. Alimenta-se de mingau de banana assada que lhe é entregue por uma velha. No décimo dia, ele recomeça a comer carne, por enquanto só de pássaros e peixe, e já pode voltar à vida da aldeia e manter relações sexuais com a esposa.

Presenciei por duas vezes o que acontece a alguém que, tendo matado um animal-espírito, não entrou em reclusão. Em um deles, o matador era um Yekuana casado com mulher Sanumá, vivendo na Colônia em Auaris. Matara uma harpia uns dois anos antes durante uma caçada cotidiana. O pássaro fora reconhecido como um animal-espírito de um homem da comunidade dos Wanabí dili a noroeste de Auaris. Na época, ele pensou que, sendo Yekuana, não precisaria submeter-se à reclusão, mas seu filho, ainda bebê, caiu doente com

problemas no peito e intestinos. Segundo o diagnóstico, era o fantasma que se vingava, provocando a doença da criança ao introduzir no corpo desta seu próprio cabelo transformado em objeto patogênico. O pai planejava ir à aldeia de Lalawa, onde o líder da aldeia de Kadimani faria xamanismo. A cura consistiria em queimar o fantasma com fogo, utilizando-se um *hekula* de miçangas de vidro.

No segundo caso, um dos homens maduros da aldeia de Mosonawa, há muitos anos atrás, havia matado de propósito um animal-espírito porque estava "zangado" com as pessoas cujos animais-espíritos habitavam o território onde ele fora caçar. Sem arrependimento, recusou-se a entrar em reclusão. Mas agora, anos mais tarde, ficou doente e atribuiu a doença à ação do fantasma. Primeiro, não conseguia engolir a comida, continuando assim por algum tempo, com dor de garganta e febre, até que veio o dia em que não podia mais beber água. Testemunhei esse momento de extrema emoção: sentando-se na rede, acompanhado da mulher e vários filhos, ele começou a prantear a própria morte. Estava morto, mas não completamente. Conseguiu recuperar-se depois do trabalho de dois xamãs de Mosonawa durante o qual chamaram, entre outros, os *hekula* de um sapo, de um gavião, e de um sucuri que sugou o objeto patogênico, um osso queimado.<sup>14</sup>

### Os espíritos maléficos (*sai dibi*)

Os espíritos maléficos (*sai dibi*), provavelmente os seres sobrenaturais mais perigosos do cosmos Sanumá, são quase sempre hostis aos seres humanos que, às vezes, não têm como se defender de suas agressões. Atacam crianças sem serem provocados e alguns tentam capturar e matar jovens durante os dias em que estão na reclusão da puberdade. É mais difícil agredirem adultos e, quando o fazem, os *hekula* dos xamãs conseguem contra-atacar.

Esses espíritos atacam, capturando e ingerindo as almas interiores das crianças e introduzindo objetos patogênicos nos adultos.

<sup>14</sup> Percebemos depois que aquele foi um dos primeiros casos de uma epidemia de cachumba que foi rapidamente superada.

Nunca cheguei a saber se eles têm outras fontes de carne além das almas infantis. Uma vez mostraram-me uma pequena clareira na mata que me parecia perfeitamente "natural", mas que era, de fato, a roça de um espírito maléfico feminino (*sodenama*). Soube também que os espíritos *nasigili liuwī* não caçam animais, têm roças e comem um tipo de peixe que é desconhecido na região de Auaris. Mas o fato é que os espíritos maléficos caçam, matam e comem as almas das crianças. Às vezes, são ouvidos na floresta ou avistados pelos *hekula* de algum xamã<sup>15</sup> e então é possível fazer-se xamanismo preventivo para que os *hekula* tentem persuadi-los a não atacar aquelas crianças daquela aldeia. De fato, um xamã experiente pode chamar os próprios espíritos maléficos como se fossem *hekula* e convencê-los a deixar em paz as crianças da comunidade.

Quando se fala de espíritos maléficos, geralmente é sobre os temidos *meeni*. Existem, pelo menos, quatro tipos diferentes de *meeni*: há os *okami* que caçam as almas das crianças na chuva (para eles, tempo seco, ensolarado); há também os *kanaima*, muito altos e disfarçados de formigas para poderem morder suas vítimas, são negros como o urubu e aparecem para caçar as almas das crianças quando têm fome de carne; há os *nasigili liuwī* que estão sempre atacando as crianças da região de Auaris; finalmente, há os *meeni* propriamente ditos que, também negros, comedores de almas infantis, são os mais temíveis. Todos esses diversos espíritos *meeni* são capazes de causar uma doença chamada *hasilimo*. Durante a cura xamânica, se os *hekula* diagnosticarem o problema como um ataque de *meeni*, nada mais há a fazer, pois a criança vítima já está condenada à morte.

Outros espíritos maléficos importantes são os que atacam jovens na reclusão da puberdade. As mocinhas podem ser atacadas pelo espírito masculino dos *sodenama* e os rapazes, pelo seu equivalente feminino. Disseram-me que a *sodenama* fêmea parece uma anciã e que o macho é mais como um homem da classe de idade dos avós. Os jovens protegem-se deles observando estritamente o ritual de reclusão, durante o qual eles se enfeiam ao máximo, de modo a

15 Foi-me dito que os *hekula* de um tipo de papagaio, das capivaras e dos gaviões são especialmente úteis para isso.

não atraírem o desejo desses espíritos que utilizam a sedução como arma de ataque (ver Ramos, 1990, p.193-194).<sup>16</sup> Faz-se xamanismo para que os *hekula* afugentem os espíritos *sodenama*. Estes também podem ser convocados como se fossem *hekula* para serem persuadidos a não atacar os jovens.<sup>17</sup>

No xamanismo que antecede uma caçada para a cerimônia dos mortos, certos espíritos maléficos, que vivem na floresta, são requisitados pelos *hekula* dos xamãs para que não ataquem os caçadores. Esse mesmo procedimento, realizado nas aldeias, é repetido nos acampamentos da mata durante os vários dias da caçada.

A altas horas de uma noite de abril de 1969, acordei ao som dos cânticos de um xainã em Mosonawa e que me pareceu durar longo tempo. No dia seguinte, ele me disse que havia mandado um espírito maléfico, causador de febres como a malária para uma comunidade distante, ao norte, e enumerou os 95 *hekula* que havia chamado durante uma sessão noturna. Numa outra noite, em outubro daquele ano, o tio do líder de Kadimani, vindo da comunidade de Mamugula em visita, utilizou-se do xamanismo para enviar espíritos maléficos portadores de malária para a comunidade de Magoxi, também ao norte, na Venezuela.

Ao todo, foram enumerados 43 espíritos maléficos diferentes, mas apenas em 16 casos eu fiquei sabendo de sua procedência. Destes, onze vinham de longe: alguns do norte, de territórios Sanuma; outros do sul, de territórios Waika; outros do leste, da região dos brancos.

Dos cinco espíritos maléficos próximos, os *sodenama* vivem numa montanha visível da aldeia de Kadimani, embora não seja par-

16 Um outro espírito maléfico que também ataca pela sedução é o *henona*. É feminino e procura atrair os rapazes, vive na água, vem à tona esperar suas vítimas, mas mergulha sempre que alguém se aproxima (Ramos, 1990, p.194, n.53).

17 Os xamãs também podem convocar alguns outros espíritos maléficos. Por exemplo, num caso (ao qual voltarei) de xamanismo inimigo que envolveu a aldeia de Tolobī dili, o xamã Samataii, Hazakca, provocara malária na aldeia de Sabuli por meio dos espíritos *meeni* que para lá foram mandados como *hekula*. Constei outros 19 espíritos maléficos que são tratados como *hekula* por xamãs que conhecem.

te de seu território (de fato, disseram-me que ninguém chega perto da montanha por causa dos espíritos, pois seria muito perigoso). Os relatos de como os espíritos *sodenama* (macho e fêmea) atacam os jovens durante a reclusão dão a entender que eles não vêm de longe, mas vivem rondando por perto, esperando o momento de atacar. De fato, quando encontramos a clareira na mata, identificada como a roça de uma *sodenama*, parecia tratar-se do espírito específico que ataca adolescentes na aldeia de Mosonawa. Também me pareceu que falávamos de espíritos locais quando me relataram a chamada de determinados espíritos maléficos nas sessões xamanísticas que precedem a caçada da cerimônia dos mortos. Disseram-me que certos espíritos (*nasigidili*) vivem perto, a sudoeste de Auaris, mas não tenho registro sobre se são esses mesmos ou outros de outros lugares que atacam os moradores de Auaris.

### Os espíritos *uku dubi* dos animais

Quando vivos, todos os animais têm uma alma da sombra (*uku dubi*) e quando morrem, ao menos em caçadas, essa alma transforma-se em fantasma, ainda com a aparência do animal vivo. Esse é o espírito *uku dubi* que pode atacar as pessoas ou seus filhos pequenos quando quebram um tabu alimentar (ver Taylor, 1974; Colchester, 1982). Se esse espírito atacar, provocando a doença que lhe corresponde, lança-se mão do xamanismo para destruí-lo e curar o doente. O xamã convoca alguns de seus espíritos *hekula* para eliminar os sintomas e vestígios da doença e chama outros para acabar com o *uku dubi*. Sendo este animalóide e os *hekula* humanóides, os *hekula* estão sempre equipados com as armas apropriadas e/ou destreza dos caçadores humanos em sua perseguição ao animal da espécie em questão. Alguns exemplos:

Quando é quebrado o tabu à carne de tamanduá e o espírito do animal morto pune o infrator com um "derrame", esse espírito *uku dubi* tem que ser localizado, tocado e morto. Para isso, um *hekula* de um tipo de galináceo que se alimenta no chão e é muito veloz procura as pegadas, persegue e depois afugenta o espírito do tamanduá. Depois, o *hekula* de uma borboleta ancestral, de um jacu com suas pernas compridas e corrida rápida, o de um tipo de abelha

de vôo veloz e de uma cobra de movimentos também ligeiros, todos vão atrás do espírito do tamanduá, armam-lhe uma emboscada, onde o esperam os *hekula* de uma ponta de flecha (*maita liuwi*) e dos ancestrais mitológicos de um grupo Yanomami distante (Managai dili), que então o matam com arco e flecha. Se necessário, o *hekula* de um macaco coatá pode desfechar o tiro de misericórdia com seu cacete.

Se alguém quebrou o tabu à carne de cobra, e o espírito da cobra ataca a seu filho mais novo, primeiro o *uku dubi* dessa cobra é encontrado e morto por um determinado grupo de *hekula* e depois outros *hekula* (ariranha, capivara, garça branca e soco-boi) lavam do paciente veneno com água do rio que trazem na boca, para então o *hekula* de um pássaro do tipo gavião acabar com a dor, massageando o paciente com suas braçadeiras de penas macias que tem nas mãos para esse fim.

Quando se mata o espírito *uku dubi* do animal caçado, ele cai para o nível subterrâneo do universo onde é ingerido pelos anões *oinan* e sua existência chega ao fim. Os *uku dubi*, que eu saiba, são os únicos espíritos do cosmos Sanumá que podem ser aniquilados desse modo. Todos os outros são imortais.

Em circunstâncias normais, quando ninguém desobedece aos tabus alimentares, os espíritos dos animais caçados podem acabar metamorfoseados em *hekula*, podendo tornar-se espíritos assistentes dos xamãs de comunidades Yanomami distantes.<sup>18</sup> A destruição de tal espírito, depois da quebra do tabu alimentar, significa que os xamãs inimigos perdem a oportunidade de ter esse espírito como possível *hekula*.

### Animais sobrenaturais

Existem na mata alguns animais com características diferentes das consideradas normais. Possuem corpos físicos como quais-

18 Fiquei perplexo ao ler em Colchester (1982, p.136) que entre os Sanumá ocidentais, os *uku dubi* de animais (nem usam esse termo e sim, *sai dibi*) não se transformam em *hekula*. Entretanto, ele me interpreta mal se acha que afirmei que os *uku dubi* atacam para conseguir corporeidade. O que eu disse é que os *hekula* da fauna estão ansiosos para serem aproveitados por um xamã, pois, ao viver em seu peito, eles conseguem uma pseudo-corporeidade (1976, p.45-47).

quer outros, mas os Sanumá acreditam que não podem ser abatidos. Para nós, parecem perfeitamente normais, mas para eles têm algo de especial, algo sobrenatural. Embora não sejam espíritos maléficis, são geralmente chamados de *sai dibi*, entre eles, a sucuri, cujo *hekula* é tão requestado, e ao menos três tipos de felinos; também o *sibina bara*, uma criatura feroz que, segundo alguns, tem a aparência de um grande macaco guariba. São todos muito perigosos e com grande poder enquanto seres físicos e quando usados como *hekula*.

Na época das chuvas, em volta das aldeias, a mata fica inundada em algumas partes e as pessoas temem encontrar aí alguma sucuri que pode atacá-las e comê-las e contra a qual têm pouca proteção. No entanto, querem que seus xamãs adquiram o *hekula* sucuri por sua habilidade em remover objetos patogênicos das vítimas de fantasmas, de feiticeiros ou de espíritos maléficis.

Os espíritos de vários desses animais sobrenaturais são utilizados como *hekula* no xamanismo. Já falei no uso dos espíritos de sucuris como *hekula*. Os Samatali utilizam como *hekula* uma onça sobrenatural para atacar os Sanumá. Conheci vários xamãs que lançam mão de espíritos de macacos guariba sobrenaturais e de pumas sobrenaturais.

### Animais celestes

Dentre o Povo do Céu (*hudomosi liuwí*) que vive acima do céu, vários são aquilo que poderíamos chamar de fauna normal: o urubu-rei, certos gaviões, os falconídeos (*masakanani*), as cegonhas e certas abelhas, todos celestes. Os *hekula* dos três primeiros são utilizados pelos Samatali para atacar os Sanumá, e os *hekula* dos gaviões, falconídeos e abelhas celestes são comumente utilizados por xamãs para defesa e curas.

A cegonha celeste, que vive acima do céu como um dos integrantes do Povo do Céu, pode se disfarçar de garça e matar qualquer caçador jovem e incauto que se deixe enganar e atire e/ou coma a cegonha. Esta retira então a alma da vítima, levando-a à morte. Vi uma vez uma cegonha celeste que passou vários dias em Auaris. Pou-

cos dias antes, contaram-me que um jovem caçador de uma aldeia Kobali não muito longe na direção sul havia matado e sido morto por um desses seres. O pássaro que apareceu em Auaris era um tipo de jaburu, muito comum nas terras mais baixas, descendo-se o rio, mas muito raro no alto Auaris. Disseram que era um "*sai de*". Quando, por fim, levantou vôo e foi embora para o norte, o missionário então presente comentou com os Sanumá com quem conversava: "ah, está indo para a Venezuela". "De jeito nenhum", disseram-lhe, "é claro que está voltando para casa, acima do céu."

Um dia, logo depois de me falar sobre os gaviões celestes que vivem acima do céu, o líder da aldeia de Kadimani chamou-me para fora e mostrou-me alguns que voavam em círculo tão alto que era difícil distingui-los. Enquanto os olhávamos, desapareceram. "Está vendo", disse ele, "foram para casa, acima do céu". Pouco depois, alguns caçadores encontraram o corpo de uma anta que um deles havia atingido alguns dias antes. Um urubu-rei comia-o. Disseram que era um membro do Povo do Céu e que descera para comer a carne apodrecida.

Os *hekula* dos gaviões, falconídeos e abelhas celestes são comumente utilizados por xamãs para defesa e curas.

### Xamanismo inimigo

Quando mortes e doenças não têm outra explicação, podem ser diagnosticadas pelos *hekula* como sendo resultado de xamanismo inimigo, o que pode deflagrar uma série de ataques e contra-ataques xamânicos. Os espíritos geralmente fornecem o nome de uma aldeia inimiga distante como a fonte do problema (cf. Albert, 1985, p.318-319), sempre tão longe que já se localiza em região de língua diferente: Waiká [Yanomam e Yanomamí], Kobali [Sanumá meridional] ou Samatali [Yanomamí setentrional].

Faz-se xamanismo contra inimigos de várias maneiras: os xamãs inimigos mandam seus *hekula* roubar as almas das crianças de uma comunidade; os xamãs inimigos mandam espíritos maléficis provocar doença numa comunidade que, por sua vez, pode proteger-

andando-os adiante, para outra comunidade; sempre que podem, mãs tentam evitar que um iniciando de aldeia inimiga receba um *la* sucure; os xamãs de uma comunidade atacada sempre podem der sua gente, pedindo a seus *hekula* que contra-ataquem.

**Ataques a crianças.** Geralmente, são os Samatali ao sul que lam *hekula* para atacar as pessoas e matar as crianças de nawa e Kadimani. Esses *hekula* são: urubus celestes, espíritos il, espíritos da lua, gaviões celestes, falconídeos celestes, cego-celestes e onças sobrenaturais. Os seis celestes, ou seja, que ncem ao Povo do Céu, levam as almas interiores das crianças sua morada acima do céu (primeiro, a cegonha mata-as com a que é o seu bico), cozinhã-nas na panela da lua, comem-nas im, as crianças ficam febris e morrem. A onça sobrenatural car-s almas infantis para a mata e lá as come. Uma vez que os inim-umanos que mandaram esses *hekula* vivem longe demais para alcançados por feitiçaria ou incursão armada, o único modo se-revidar um ataque desses é fazer o mesmo tipo de xamanismo.

Apenas um único xamã admitiu para mim que mandava seus i fazer ataques desse tipo: eram *hekula* de um felino não iden-lo (*waosea*), de uma onça pintada de pequeno porte (*saokoli*), icestrais do grupo Waiká Managai dili e de um pássaro da famí-s galináceos. Seus ataques eram contra os Waiká conhecidos Temowi, pois ainda estava zangado com eles por terem uma ntado matar um de seus pais classificatórios. Um outro xamã que ele mesmo não sabia como atacar com *hekula*, mas que o líder de Kadimani, falecido há alguns anos, era excepcional-hábil, como também o eram seu próprio pai, xamã muito res-o em sua época, e um outro homem maduro na aldeia de Sabuli, ívia seu pai.<sup>19</sup>

**Envio de doenças.** Em abril de 1969, visitamos a aldeia de , rio abaixo, para uma cerimônia mortuária. Ao chegarmos, tamos que a maioria das pessoas estava com malária. O jovem que fazia serviço da noiva na Colônia, filho do líder, identifi-loença como sendo resultado de um ataque de *hekula* de inimi-

re xamanismo inimigo entre os Yanomam, ver Albert (1985, p.311-325).

gos, no caso, os Samatali do sul, que haviam mandado *meeni*, os espíritos maléficis, como se fossem *hekula*. Ele soube disso quando aspirou alucinógeno e um *hekula* de um pássaro raro (*kobaba*), de corpo branco e cabeça marrom, não só lhe disse que se tratava de *meeni* e a culpa era dos Samatali, mas até o nome do homem que havia mandado os espíritos: Hazakoa, da comunidade dos Tolobí dili. Quando o líder de Sabuli ainda era jovem, ele e Hazakoa visitavam-se mutuamente até que, uns dez vetões mais tarde, suas relações tornaram-se hostis. Um dia, quando os Samatali faziam xamanismo, um deles, chamado Mamokai, sem nenhuma razão aparente, mandou um *hekula* do sol matar uma criança na aldeia de Sabuli e, em retaliação, o líder desta enviou seu próprio *hekula* do sol e matou o filho de Hazakoa. Foi depois desse ataque que Hazakoa mandou os *meeni* com a malária.

**Crises com a sucure.** Quando um aprendiz de xamã tenta obter um *hekula* sucure, os xamãs inimigos mandam outros espíritos para atacá-lo e evitar que o faça. Um exemplo pouco comum disto é o caso que ocorreu há muito tempo, quando o jovem líder da comunidade de Kalioko foi impedido de adquirir seu *hekula* sucure por um xamã da comunidade de Sabuli, rio abaixo. Conseguiu-o através do *hekula waikiamo dili* (o espírito de um Waiká falecido, muito hábil no manejo do arco e flecha) que aúrou no pescoço do espírito sucure, enquanto o jovem xamã sangrava pela boca e quase morreu. Enquanto isso, a sucure, que nunca morre em tais circunstâncias, recuperava-se em sua casa no leste. Por sua vez, o rapaz nunca mais conseguiu um espírito sucure. Esse ataque foi uma vingança pelo envolvimento amoroso do jovem xamã com a mulher mais nova do outro. Como as duas aldeias ficavam separadas por dois dias de canoa, o que as caracteriza não como remotas, mas como vizinhas distantes, esse incidente pareceria contradizer o padrão de que o xamanismo inimigo só é praticado entre aldeias longínquas. Porém, a vítima do ataque não é um habitante comum de Auaris. É um Samatali do sul que se mudou para o alto Auaris quando era ainda criança. Portanto, embora os protagonistas do incidente vissem em aldeias "vizinhas", o atacante era Sanumá e a vítima, Samatali.

Entre 1971 e 1972, enquanto eu estava ausente, um rapaz da comunidade de Mosonawa quis tornar-se xamã e, juntamente com os



*hekula* de ariranha, jacaré, macaco prego e anta, ele tentou chamar um espírito sucuri. No décimo dia de xamanismo, ele quase morreu porque um xamã Samatali mandou vários *hekula* atacá-lo: de um espírito da lua, do sol, de um macaco coatá, de um macaco prego, de uma ariranha, da cegonha celeste, de uma lontra e de uma capivara. "Destruíram" os *hekula* do jovem xamã, inclusive o espírito sucuri, e ele caiu gravemente doente, sendo curado pelo xamanismo de dois homens da aldeia de Azagoxi.

O que aconteceu no início de 1973 pode ter sido um ataque de vingança. À tardinha, depois de vários homens terem tomado alucinógeno e feito xamanismo, uma mulher percebeu um distúrbio que parecia ser algo como tinta preta no fundo lamacento da poça de água acumulada atrás da casa do líder. O jovem que fora vítima do ataque que acabei de descrever interpretou esse sinal como o movimento de uma sucuri no momento em que seu espírito deixava a água do rio e voava pelos ares em direção à aldeia dos Pulimawĩ, atendendo ao apelo de xamãs que estavam iniciando um noviço. Essa é uma aldeia Waiká para o sul, além dos Kobali. Imediatamente, foi deslançado um ataque grupal de *hekula* para impedir a consumação do ato xamânico. O líder de Mosonawa, ele próprio um xamã sucuri, mandou um *hekula* de ponta de flecha e um *waikiamo dili* para o ataque ao iniciando Pulimawĩ e ao espírito sucuri. Disseram que o ataque fora bem sucedido e que o aprendiz Waiká perdera seus *hekula*, sangrara pela boca e quase morrera.

**Defesa contra xamanismo inimigo.** Quando esse xamã de Mosonawa atacou o espírito sucuri que o noviço Waiká tentava adquirir, os xamãs Pulimawĩ foram imediatamente à desforra, lançando sete de seus poderosos *hekula* armados com fogo contra os xamãs de Mosonawa, causando uma das sessões xamânicas mais dramáticas que presenciei. Um *hekula* de uma abelha *amu naniu* criou o que parecia um campo de chamas e soprou pimenta ardente nos olhos dos xamãs. Juntaram-se ao ataque os *hekula* do espírito do sol, de um tucano e de um pássaro não identificado (*halihali*) -- ambos de penas vermelhas -- de um espírito estrela de calor mais intenso que o dia mais quente do verão, do espírito da lua, com fumaça, e do espírito do trovão, membro do Povo do Céu. Para se protegerem, os xamãs de

Mosonawa não apenas chamaram seus *hekula*, mas também mandaram as mulheres e crianças buscar às pressas grandes panelas com água nas quais entraram para esfriar as pernas que queimavam. Em meio a uma tremenda comoção de gritos, berros e dos cânticos frenéticos dos xamãs, várias mulheres tomavam de galhos empapados em água e vergastavam as pernas dos homens numa tentativa de apagar o fogo que os queimava, ao mesmo tempo que brandiam no ar seus abanos para cortar e "matar" os *hekula* que atacavam. Os xamãs também se defendiam com a ajuda de um *hekula* gavião celeste que aparava os ataques do espírito do sol, e dos *hekula* de uma ariranha, de uma lontra, de um jacaré e de muitos outros que traziam água para apagar o fogo. Chamaram também em sua defesa um *hekula* de uma borboleta, o espírito de uma mulher Yekuana e um *hekula* dos ancestrais dos Waiká chamados Sokowĩ.

Há diversas maneiras pelas quais os xamãs podem defender-se a si e à sua gente de xamanismo inimigo. Numa, que acaba de ser descrita, eles enviam seus próprios *hekula* para um contra-ataque direto. Noutra, podem usar seus *hekula* para diagnosticar e curar a doença causada por xamanismo. Numa terceira, podem chamar seus *hekula* para defendê-los, afugentando os espíritos atacantes. Numa quarta, seus *hekula* podem mandar os *hekula* inimigos ataquem a outras comunidades. E numa quinta, conforme ouvi uma vez, podem fazer com que os *hekula* atacantes voltem e ataquem a comunidade de onde vieram.

Um jovem xamã de Auaris, quando vê sua gente ser atacada pelos xamãs Samatali, chama sempre os seus *hekula* de abelhas celestes e um de seus espíritos de macaco coatá, entre muitos outros, para nuandar embora os *hekula* Samatali.

Uma das funções mais comuns dos *hekula* é fazer diagnósticos e curar doenças. Quando estas resultam de xamanismo inimigo, o procedimento é exatamente o mesmo aplicado a situações mais normais: afugentar os espíritos atacantes, retirar quaisquer objetos patogênicos causadores da doença, lavar, massagear e remover os sintomas do paciente, quaisquer que sejam. No caso da malária na comunidade de Sabuli, o filho do líder chamou vários *hekula* para

urar as pessoas, principalmente, seu próprio pai. Enumerou-me os seguintes: o pássaro branco com cabeça marrom; as abelhas celestes; um peixe de rio abaixo (*halaikiana*); um tipo de preguiça (*saulemi*); um beija-flor, um galo da serra; um falcão; uma piranha; um ser não identificado (*pauwi liuwi*); um pássaro não identificado (*sasa aniu*); um grande gavião; um tipo de sapo (*alatagi dili*; o nome refere-se à montanha de sua origem); outro tipo de sapo; e um espírito de certa comunidade (Isodoi) Yekuana. Alguns deles extraíram por sucção o objeto patogênico e outros aliviaram com as mãos os sintomas do paciente, usando suas braçadeiras e penugem. Mandam embora os *meeni*, mas não os “mataram”. Se o tivessem feito, matou-me ele, outros *meeni* teriam comido duas crianças.

Os *hekula* de abelhas celestes e do macaco coatá de um dos xamãs protegem a gente do alto Auaris dos ataques dos espíritos dos *matatali*, desviando-os para outras comunidades mais para o norte, e as comunidades Sanumá de Lobotali, Walalai dili, Magoxi e Matai, na bacia do rio Merevari. O mesmo xamã que me disse que *hekula waosea* e outros atacar os *Temowí* também afirmou que, embora os *Waiká* não possam usar os *hekula waosea*, outra gente pode. Quando isso acontece, seus *hekula* acordam-no para alertá-lo e ele então usa uma série de espíritos de um tipo de galináceo, de um jacu, de um jacamim e de uma cotia – para despachar os atacantes para outras comunidades. Para proteger sua própria comunidade dos ataques do *waosea* ou de qualquer outro *hekula*, ele também convoca os *hekula* dos ancestrais dos *Managai dili*, de uma onça pintada de pequeno porte e de um pássaro canoro não identificado (*piodimi a wai*).

Soube que há muitos anos, o pai de uma das avós Sanumá da região fez com que o *hekula* agressivo de uma onça sobrenatural fosse para o sul, onde matou *Samatali* que o havia mandado.

### espíritos *hekula* do xamanismo

Os *hekula*, sejam eles animais, humanos ou ancestrais, como, por exemplo, os espíritos maléficos e os *hekula* de plantas e artefatos, presentes, na maioria dos casos, de algum lugar neste nosso nível do cos-

mos. O Povo do Céu vive no nível que fica acima do céu visível (*hidi hendua*) e, quando convocados na condição de *hekula*, têm que descer a este nível. Também podem ser convocados como *hekula* os espíritos dos anões (*oinari*) e dos espíritos maléficos *yaranasi* e *kapagai dili* que moram no nível subterrâneo (*hidi kuoma*). São os *hekula* que pertencem a este nosso nível do cosmos que com mais frequência são chamados para viver nas grandes casas comunais nos interiores dos xamãs, onde têm suas redes, dormem durante o dia e ficam acordados à noite. Por isso, é importante oferecer-lhes o tão apreciado alucinógeno em sessões diurnas de xamanismo. À noite, já acordados, muitos ficam de guarda, zelando pelo xamã e sua gente. Por exemplo, o *hekula* de um tipo de papagaio (*kulikiasa*), ao notar que se aproximam espíritos de doença, sempre lembra o xamã hospedeiro, dedilhando as cordas de sua rede. O xamã entra em ação e vários outros de seus *hekula* não convencer os espíritos a deixar seu povo em paz. Por essa razão, entre outras, é que se entoam cânticos xamânicos, ao mesmo tempo belos e misteriosos, ao som dos quais tantas vezes acordava no meio da noite, abanava a fogueira, para voltar a dormir, sabendo que os *hekula* estavam lá para proteger a aldeia.

De onde vêm exatamente os *hekula* de um xamã? “... sempre [de] um lugar muito distante, numa parte do território Yanomami completamente diferente” (Taylor, 1974, p.33, 1976, p.45). Quando procuro agora em meus dados, coletados há uns vinte anos atrás, informações detalhadas sobre a procedência dos *hekula*, impressiona-me a maneira clara com que os xamãs articulavam o fato de seus espíritos virem de terras distantes, às vezes muito longínquas. Para eles, os *hekula* deste nível do cosmos provêm de lugares cujos habitantes são conhecidos apenas de nome e nunca se encontram no território de caça do próprio xamã.<sup>20</sup>

Disse-me, por exemplo, um xamã de Kadimani que chama seus *hekula* somente da remota região dos *Waiká*. Quando lhe perguntei se não os chamava da terra dos *Kobali*, respondeu que não, não de

20 Somente em pouquíssimos casos, esses espíritos provêm do território de aliados ou mesmo de inimigos imediatos. Eles vêm de tão longe que os Yanomami que lá vivem não aparecem nem mesmo nas viagens de reconhecimento e feitiçaria (*ôka huu*) que procedem incursões guerreiras.

tão perto, só de muito longe. Disse também que nunca chama o *hekula* do macaco coatá que vive na montanha próxima e que são os Waiká do grupo Kalakau, bem para o sul, que o fazem, e que os Waiká de Wabanai dili, também no longínquo sul, chamam seus *hekula* de preguiças *ximi*, localizados nas terras em torno da sua própria comunidade, Kadimani, enquanto os Waiká de Temowí convocam *hekula* do território Mosonawa. Um xamã desta última aldeia disse que chama os seus apenas do sul, da terra dos Waiká, nunca do norte, noroeste ou nordeste, o que foi confirmado por outro xamã da mesma aldeia, que afirmou ter seus *hekula* na terra dos Waiká ao sul e nunca a noroeste. Quando lhe perguntei por que essa exclusividade do sul, respondeu-me que era lá onde viviam seus antepassados.<sup>21</sup> Os Waiká, por sua vez, têm os seus *hekula* na região ao noroeste de Mosonawa.

Durante os 25 meses de trabalho de campo, falei com vários xamãs sobre nada menos que centenas de *hekula* e sobre muitos aspectos do xamanismo. Das comunidades de Mosonawa e Kadimani, obtive informações de seis xamãs sobre a origem de 113 de seus *hekula*.<sup>22</sup> De todos esses *hekula*, 89 vêm de localidades muito bem especificadas, com uma predominância muito acentuada do longínquo território dos Yanomam, ao sul de Auaris, a quem os Sanumá chamam de Waiká. A tabela abaixo mostra a preferência pelo território Waiká em comparação com outros:

Procedência de *Hekula* distantes

Waiká	Samatali	Yekuana	Branços
72	16	2	11

Dos 72 *hekula* de terras Waiká, apenas oito vêm de comunidades não definidas. Os 16 *hekula* do território também distante dos Yanomami, os chamados Samatali, a sudoeste, provêm de sete comunidades especificadas e de uma indefinida. Apenas cinco *hekula* foram identificadas por comunidades sem que fosse especificado o subgrupo lingüístico, sem falar nos que procedem de aldeias Yekuana da Venezuela e da terra dos brancos.

Em contraste com essa grande quantidade de *hekula* distantes, apenas sete estão localizados em comunidades relativamente próximas a Mosonawa e Kadimani: quatro de comunidades Kobali (duas especificadas<sup>23</sup> e duas não) e três de aldeias Sanumá na Venezuela.

Vemos, assim, que dos 108 *hekula* cujo território foi identificado por grupo lingüístico, 101, ou seja, 94% estão geograficamente muito longe de seus xamãs.

Como foi discutido por Ramos em *Memórias Sanumá* (1990, p.49), é difícil precisar a localização do povo chamado Kobali. Smole (1976, p.53) mostra-os como um subgrupo lingüístico bem determinado, enquanto Ramos indica que o termo é usado de maneira um tanto vaga para se referir “àquela gente lá no sul”. De minha parte, tenho informações de que eles são falantes de Sanumá que vivem ao sul. Do ponto de vista de Mosonawa, até os Kadimani podem ser Kobali, enquanto para os Kadimani, os Kobali vivem mais ao sul, pelo menos, a duas aldeias de distância. Diga-se de passagem que foram os xamãs de Mosonawa que disseram chamar *hekula* das terras dos Kobali.

23 Uma dessas comunidades Kobali, dos Omawí *dibi*, era considerada inimiga em potencial pela comunidade de Kadimani. Uma noite, quando meus cachorros latiram ao som de algo incomum na mata, o irmão mais novo do líder veio para junto de nossa casa, no escuro, à beira da clareira da aldeia, e declamou em voz alta uma longa arenga dirigida a seu “cunhado” Omawí (o nome do líder), mandando-o ir embora e deixar a gente de Kadimani em paz.

21 O homem mais velho da linhagem dos Mosonawa contou-me que sua gente vivera bem para o sul onde estão agora os Waiká de Pulimawí. Naquele tempo, seu povo era chamado Pulimawí (nome derivado de uma montanha da região). Por sinal, esse assunto surgiu numa conversa que tivemos algum tempo antes de ele atacar o *hekula* sucuri e o aprendiz de xamanismo na comunidade de Pulimawí.

22 Nada menos que 95 desses *hekula* eram espíritos de animais, pássaros, insetos, enfim, todos os tipos de fauna. Três deles eram *hekula* de ancestrais mitológicos: um homem-gambá, uma mulher-borboleta e um homem-coatá. Um é o *hekula* do criador mitológico Omawí, outro, o ancestral mitológico de um grupo Yanomami e outro ainda do ancestral mitológico da taquara da qual se fazem pontas de flecha. Quatro são *hekula* de espíritos maléficos. Três são os espíritos de seres humanos falecidos, Yanomami, Yekuana e brancos. Ainda outros são: estrelas (dois), uma montanha, uma cachoeira, o fogo dentro de uma montanha, um anzol e um terçado. Não consegui identificar dois: *saliawí* e *pulimeí*.

Os três *hekula* de território Sanumá vêm de duas comunidades distintas a chamado do líder de Kadimani e são os únicos exemplos de *hekula* vindos de algum lugar ao norte e do próprio território de n desses xamãs. Embora aquelas aldeias não estejam nas vizinhanças de Kadimani, ele chama um dos xamãs lá residentes de "pai" assificatório. Os Magoxi são tidos como inimigos do irmão de seu verdadeiro pai, residente na aldeia vizinha de Mamugula. Como foi mencionado acima, quando de visita a Kadimani, esse homem encontrou espíritos maléficos com doenças para a aldeia dos Magoxi.

### A geografia dos espíritos

A vida cotidiana e material dos Sanumá tem lugar dentro dos limites de seu território de caça diurna. Um caçador solitário pode chegar a esses limites durante uma caçada, mas a maior parte das atividades acontece muito mais perto da aldeia. Por exemplo, as roças ficam mais próximas, a pesca, em igarapés adjacentes, a coleta de cogumelos, caranguejos e outros alimentos da floresta, lenha e áreas-primas, tudo isso é feito bem para dentro desses limites, como também as expedições de caça e pesca incluindo uma família da comunidade inteira. Já nas caçadas próprias das cerimônias rituais, cobre-se uma distância bem maior, talvez de até dois ou três dias de caminhada da aldeia. Há uma visitação regular entre aldeias vizinhas e, por ocasião das cerimônias mortuárias, vai-se a comunidades bem mais distantes. Fora desse âmbito, estão as comunidades inimigas com quem se mantém hostilidades diretas ou por via indireta (soprada em expedições chamadas de *ōka huu*) ou através de ataques armados.<sup>24</sup>

No entanto, a interação por meio de espíritos pode cobrir grandes distâncias, alcançando comunidades muitas vezes só conhecidas por nome e fama, mas muito importantes na geografia social e espiritual dos Sanumá. De fato, a maior parte do conhecimento que os

<sup>24</sup> Isso era extremamente raro na região do alto Auaris nos anos 60 e 70 (ver Taylor, 1977).

Sanumá têm de comunidades Yanomami parece advir da interação de seus respectivos espíritos.<sup>25</sup>

Quanto mais longe a origem, mais forte o espírito. Os de perto, tais como os espíritos *uku dibi* da fauna local, causam apenas mal-estar que é facilmente curado com xamanismo e acabam sendo aniquilados por ele. Já os espíritos maléficos, *sui dibi*, que em sua maioria vêm de muito longe, podem provocar doenças incuráveis nas crianças. Os xamãs de comunidades distantes podem utilizar seus *hekula* para deslançar ataques portentosos, enquanto os *hekula* do Povo do Céu, cuja morada fica, obviamente, além do céu visível, estão dentre os mais perigosos de todos os *hekula*.<sup>26</sup>

Uma parte importante da vida Sanumá é, portanto, a sua interação com uma vasta rede de espíritos e seres sobrenaturais que vivem acima do céu, embaixo da terra e nas matas dos territórios de virtualmente todas as comunidades Yanomami, conhecidas ou não. A importância dessas plagas longínquas fica mais clara no caso dos animais-espíritos que sempre vivem na floresta em torno de aldeias distantes. Uma vez que as pessoas vivem e morrem em sintonia com seus animais-espíritos, pode-se dizer que suas vidas dependem da fauna desses territórios tão afastados. Para explicar certas doenças e mortes, os Sanumá lançam mão de um alvo de culpabilidade, como os xamãs inimigos, os fantasmas, e os espíritos maléficos de comunidades distantes com suas matas circundantes. Os xamãs com quem conversei enumeraram nada menos de 74 dessas comunidades que conhecem através dos seus espíritos.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Isso acontece com quase todos, mas alguns indivíduos já visitaram comunidades surpreendentemente distantes. O xamã que fazia serviço da noiva em Moscnawa, por exemplo, contou-me que fez uma viagem aos Pixansī dili *dibi* (os Bissaasi-teri do subgrupo Yanomami), a cerca de 200 quilômetros a sudoeste de Auaris, com 14 ou 15 comunidades intermediárias.

<sup>26</sup> Agradeço à Dra. Jean Langdon por me sugerir este ponto. Este aspecto geográfico de que quanto maior a distância, maior o poder, também está presente na feitiçaria dos Yanomam com os quais Albert fez sua pesquisa (ver Albert, 1985).

<sup>27</sup> É relevante o fato de os Sanumá terem chegado ao seu território atual há relativamente pouco tempo, tendo migrado para o norte a partir do que hoje identificamos como território Waiká nas cabeceiras do Orinoco há apenas três ou quatro gerações (Arvelo-Jimenez, 1974; Ramos, 1980; Cochester, 1981). Vários territórios Waiká de onde vêm seus *hekula* e outros espíritos são áreas onde viveram seus antepassados mais ou menos recentes.

A vida Sanumá depende das terras, dos rios, dos territórios de caça e de toda sorte de recursos naturais das matas em torno de suas comunidades. O que eu quis mostrar neste trabalho é que a continuidade de suas vidas enquanto Sanumá, em interação diária com a multidão de espíritos do seu cosmos, também depende de outras comunidades, numa vasta rede geográfica, cada uma vivendo sua própria vida em algum ponto distante da mata\*.

### Notas de referências

- ALBERT, Bruce. *Temps du Sang, Temps des Cendres*. Paris, 1985. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université Paris X.
- ARVELO-JIMINEZ, Nelly. *Relaciones Politicas en una Sociedad Tribal*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1974.
- BARANDIARAN, Daniel de. Mundo espiritual y shamanismo, Sanema. *Antropologica* (Caracas), v. 15, p.1-28, 1965.
- CHAGNON, Napoleon A. *Yanomamo. The Fierce People*. Nova Iorque: Holt, Rinehart & Winston, 1968.
- COLCHESTER, Marcus. Myths and legends of the Sanema, *Antropologica* (Caracas), v. 56, p.25-127, 1981.
- \_\_\_\_\_. The cosmovision of the Venezuelan Sanema. *Antropologica* (Caracas), 58, p.97-122, 1982.
- LIZOT, Jacques. *Le Cercle des Feux*. Paris: Éditions du Seuil, 1976.
- MIGLIAZZA, Ernest C. Languages of the Orinoco-Amazon region: current status. In: KLEIN, H.E.M, STARK, L. R. (orgs.) *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*. Austin: University of Texas Press. p.17-139, 1985.
- RAMOS, Alcida R. *Hierarquia e Simbiose*. São Paulo: Editora Hucitec, 1980.

\* Tradução do original inglês "The Geography of the Spirits. Shamanism among the Yanomami of Northern Brazil" por Alcida Rita Ramos.

- \_\_\_\_\_. *Memórias Sanumá. Espaço e Tempo em um Sociedade Yanomami*. São Paulo/Brasília: Marco Zero/Editora UnB, 1990.
- RAMOS, Alcida R. e ALBERT, Bruce. Yanoama descent and affinity: the Sanum/Yanomam contrast. *Atas do XLII Congresso Internacional de Americanistas*, Vol. II, p.71-90, 1977.
- SMOLE, William J. *The Yanoama Indians: A Cultural Geography*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- TAYLOR, Kenneth I. *Sanuma Fauna: Prohibitions and Classifications*. Caracas: Fundación La Salle, 1974.
- \_\_\_\_\_. Body and spirit among the Sanuma (Yanoama) of north Brazil. In: (GROLLIG, F.X., HALEY, H.B., (orgs.), *Medical Anthropology*. Haia: Mouton. p.27-48, 1976.
- \_\_\_\_\_. Raiding, dueling, and descent group membership among the Sanuma. *Atas do XLII Congresso Internacional de Americanistas*, Vol. II, p.91-104, 1977.
- \_\_\_\_\_. Sanuma food prohibitions and para-totemic classification. *Antropologica* (Caracas), v. 51, p.63-92, 1979.
- \_\_\_\_\_. Knowledge and praxis in Sanuma food prohibitions. In: KENSINGER, K.M., KRACKE, W.H. (orgs.) *Food Taboos in Lowland South America*. Working Papers on South American Indians, Bennington, Bennington College, v. 3, p.24-54, 1981.



## **MARAKÁ, RITUAL XAMANÍSTICO DOS ASURINÍ DO XINGU**

*Regina Polo Müller*

Os Asuriní do Xingu são um grupo indígena de língua Tupi-guarani, de aproximadamente 60 pessoas, habitantes da floresta tropical, no rio Xingu. Estive entre estes índios durante o período de 1976 a 1982, num total de quase três anos de convivência com eles. Através desta convivência pude observar a frequência com que eram realizados rituais xamanísticos cujo nome Asuriní é *maraká* e testemunhar a iminência de extinção do grupo. Em 1982 os Asuriní chegaram a 52 indivíduos, o menor índice da população no período estudado.

O trabalho que se segue pretende mostrar o lugar desta instituição na organização social Asuriní e os princípios e noções que encerra os quais são encontrados em outros campos da realidade do grupo como a cosmologia a ela associada.

O xamã (*pajé*) Asuriní é o indivíduo que executa rituais através dos quais entra em contato com seres sobrenaturais e os traz à aldeia. Estes rituais conhecidos comumente como "pajelança", são chamados *maraká*, referindo-se os Asuriní ao canto e a dança realizados em sua performance.

O *maraká* é realizado como ritual propiciatório e como ritual terapêutico, no caso de doenças (*maryna*). Neste segundo caso, é complementado por outro rito, o *petymbô* que compreende assopro, massagens e aspersão de fumaça de tabaco (*petym*).

Nestes rituais, seja com fins propiciatórios, seja com fins terapêuticos, o xamã deve entrar em contato com espíritos que lhe são familiares pois ele frequenta suas moradias em outras esferas cósmicas e convive com eles na *tukaia*, pequena cabana de folhas, para onde são atraídos na aldeia dos humanos.

O contato com estes espíritos ocorre materialmente, substancialmente: substâncias passam dos espíritos para o corpo do xamã. Em outros casos, seu próprio corpo dá forma aos espíritos visitantes. O xamã é o indivíduo que possui a faculdade de estabelecer contato físico com os espíritos e através deste contato, garantir a vida dos membros da aldeia pelo intercâmbio de substâncias entre espíritos, xamãs e humanos. Do lado dos espíritos, substâncias invisíveis; do lado dos humanos, mingau, resina, água, planta, etc.

Neste contato com os espíritos, o xamã se metamorfoseia, passando da condição de humano à de sobrenatural. Visitando os mundos habitados pelos espíritos, casa-se e tem filhos. Incorporando o espírito da Onça, torna-se um de seus seres e devora carne de veado, juntamente com seus iguais, que vivem na mata.

Isto distingue os xamãs dos demais humanos, conferindo-lhes destino próprio após a morte: eles vão habitar a aldeia onde se encontra *maíra*, herói criador e os antepassados dos humanos (*janderamõ*).

A faculdade de se metamorfosear e viver em outras esferas do cosmo se deve à manifestação dos próprios espíritos que entram deliberadamente em contato com os humanos. No exercício da função, através do tabaco e da dança, o xamã, ao perder os sentidos, se transporta para o "Céu" ou "incorpora" os espíritos na "Terra". No convívio com espíritos, aprende os cantos que os atraem à aldeia. Assim, o aprendizado dos cantos e da técnica de fumar o tabaco<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A fumaça do charuto (*petym*) é o meio físico através do qual se desencadeia a metamorfose.

com a perda "controlada" dos sentidos é o caminho para se tornar um xamã, uma vez manifesta a vontade dos próprios espíritos.

A vontade dos espíritos é interpretada pelos demais xamãs, através de um consenso entre eles, a respeito da causa da doença de um determinado indivíduo. Acredito que neste consenso devem influir fatores de ordem política como o prestígio de um grupo doméstico ao qual pertence um xamã reconhecido.

## Organização social e liderança política

Considerando-se um "continuum" entre o xamã recém-iniciado e o xamã que invoca todos os espíritos familiares, este segundo extremo define o xamã especializado ou seja, o homem que se ocupa fundamentalmente desta atividade, relegando a segundo plano as atividades econômicas, com exceção da caça. Isto é, o xamã especialista dedicará menos tempo às atividades de preparo de solo para o plantio, coleta, pesca e construção de casas, se bem que participe delas, quando forem coletivas.

O xamã não recebe apenas em gêneros ou bens o pagamento de seus serviços (o pagamento neste sentido tem caráter mais simbólico que econômico). O xamã goza de tal prestígio que se permite que ele e sua família sejam sustentados quanto à moradia, à alimentação, etc.

Tradicionalmente, parece que havia especialização dos papéis públicos na sociedade Asuriní. Assim os indivíduos se distinguem como líderes de cerimônias, chefes de expedições de guerra e caçadas, chefes de aldeia, xamãs e artesãos especializados (enfeites e objetos rituais).

Guerreiros, todos os homens deveriam sê-lo. Matar um inimigo tornava um homem *boakara*. Todo homem adulto tinha ao menos uma vítima, *jemijara*, identificada com seu matador. Há uma relação unívoca entre o guerreiro e a vítima, levando o primeiro ao ritual da tatuagem: os homens com a tatuagem de desenho geométrico no ombro haviam morto alguém.

Quanto às representações, a guerra se contrapõe ao xamanismo. Isto se fundamenta na mitologia: o contato do xamã com o corpo morto do inimigo, trazido pelo guerreiro à aldeia, instituiu a diferença e separação cósmica e moral entre *pajé* e *boakara*. No mito, o matador (*boakara*), ao introduzir através da *uirasimbé*<sup>2</sup> o pedaço do corpo do inimigo na casa onde se realizava um *maraká*, provocou a morte dos xamãs primordiais, e com isso, sua separação do mundo dos humanos: o braço do morto se agarrou na parede da casa e o xamã em exercício, perdeu os sentidos, "morreu" e, quando voltou a si, zangado, resolveu ir embora para o céu, para sempre.

A distinção cósmica entre o "Céu" dos xamãs e o mundo humano do guerreiro corresponde a uma polaridade de valores atribuídos aos dois papéis. Esta polaridade pode variar num 'continuum' em que haveria, de um lado, xamã e do outro guerreiro, tanto no nível do indivíduo (maior ou menor especialização na função) quanto no nível coletivo (maior ou menor número de xamãs e guerreiros numa aldeia).

A valorização ética é ditada no mito que opõe o matador ao xamã, com sinal negativo para o primeiro. Ele é julgado pelo xamã que considera repugnante seu ato e, por repulsa, se afasta para sempre do mundo dos homens.

O guerreiro tira a vida, decompõe o humano (*avá*) tornando-o *anhynga* (o eu em pedaço) e o xamã cuida da vida, promovendo ao contrário, a unidade do eu, ao preservar o *ynga* (princípio vital), através do contato com os espíritos. Sua relação é com a vida, apesar de passar pela morte. A morte do xamã (os Asuriní chamam *omanô*, morrer, ao estado de inconsciência do xamã, nos rituais xamanísticos), que ocorre atualmente no ritual *maraká*, ocorreu no ritual primordial, segundo a mitologia, como consequência do contato com o pedaço do corpo do inimigo morto. No passado mítico, os xamãs faziam estes rituais e não morriam, ao contrário do que acontece hoje. Não havia distinção entre esferas cósmicas, os espíritos conviviam com

2 Função feminina nos rituais xamanísticos desempenhada, em geral, pela esposa do xamã.

os humanos; a passagem de uma esfera a outra, feita atualmente pelos xamãs significa morte. Ocorre agora pelo contato do humano com seres de outros "mundos", enquanto no ritual primordial foi provocada pelo contato com o corpo morto do inimigo. Os espíritos, seres de outros "mundos" são inimigos potenciais: atiram flechas no xamã que está sendo iniciado; o *Ka'á*, substância que introduzem no corpo do xamã iniciante, tornando-o xamã, também provoca esta "morte". A relação do xamã com os espíritos corresponderia à do guerreiro com os inimigos. Os Asuriní dizem que quando o xamã vê *tivá* (uma classe de espíritos) na mata é sinal de que serão atacados por um grupo inimigo. Por outro lado, como sugere o nome de um dos principais objetos do ritual xamanístico, a *tukaia*, a relação do xamã com os espíritos corresponde à relação do caçador com a caça.

Na aldeia Asuriní que conheci, todos os homens eram guerreiros e quase todos eram xamãs. Entre 1976 e 1982, conheci 12 xamãs Asuriní numa população média de 55 pessoas. Ou seja, uma população que tinha um xamã para cada quatro pessoas.

O que distinguia um xamã dos demais é o seu desempenho: a beleza de seu canto e a plasticidade de sua dança. Na performance do *maraká*, entretanto, o xamã necessita de um grupo de indivíduos que desempenhem diferentes papéis, próprios da estrutura da ação ritual.

Com este caráter coletivo, a instituição da atividade xamanística não é, portanto, o campo mais adequado para o xamã se destacar, individualmente, acumulando prestígio a nível de liderança política.

Entendo por prestígio político a liderança de uma pessoa sobre outras que pertencem a um mesmo grupo doméstico, quanto à iniciativa de realizar atividades econômicas e cerimoniais e de atrair novos elementos através do casamento, em épocas remotas. O que se observava entre os Asuriní, no período estudado é que as mulheres constituíam o núcleo do grupo doméstico enquanto unidade produtora e em torno do qual este se organiza, em vista de características da organização social que resultaram do decréscimo populacional: a ausência dos velhos chefes de grupos domésticos. Por outro lado, a uxoricidade permaneceu como regra de residência, tornando-se corolário de outra regra, o casamento preferencial com as mulheres



do grupo ao qual já se pertence, também decorrente de baixa demografia. Assim, ao invés de termos o controle de homens sobre as mulheres (pai e sogro), o que se verifica, neste caso, é o controle das próprias mulheres sobre as outras (filhas e irmãs mais novas), o qual opera fundamentalmente na composição do grupo doméstico, unidade básica de produção econômica. Esta unidade é complementada enquanto unidade econômica pelos maridos, responsáveis pelos serviços de construção da casa, preparo do solo para o plantio e caça.

Quanto ao prestígio político dos homens, deve se destacar que, em circunstâncias rituais, lideradas pelos homens, ocorre a distribuição dos produtos entre as unidades do sistema social. Com exceção da caça, as demais atividades, subsistência e ritual, requerem trabalho coletivo, cuja organização depende de um líder: aquele que reúne em torno de si homens que são, de um lado, seus aliados e, de outro, esposos das mulheres da casa à qual pertencem.

Na pesca, atividade mista, a iniciativa de sua realização depende desse líder que prepara a infra-estrutura: barragens, armadilhas, etc.

As cerimônias também requerem para sua realização a iniciativa de um líder que deve contar com a participação dos demais homens da casa.

Tradicionalmente, não havia necessariamente sobreposição dos papéis de líder do grupo doméstico e de xamã. Foi devido à importância dada ao desempenho do líder religioso, na época estudada, que se incorporou esta característica como fundamental ao perfil do líder político Asuriní.

### **Ação ritual: o oforahai e o petymbó**

O canto e a dança do *maraká* – o *oforahai* – constituem o ritual em que os xamãs trazem os espíritos à aldeia. É realizado em frente à porta das casas, num espaço delimitado entre esta e a cabana de folhas no qual se hospedam os espíritos visitantes, chamada *tukaia*.

Aí se pendura o *yvara*, objeto formado por dois troncos de madeira amarrados um ao outro, de aproximadamente 2 metros de comprimento e 20 cm. de diâmetro: são dois cilindros esculpidos que lembram a forma de dois charutos de tabaco. Um dos troncos, o que fica visível aos participantes, recebe às vezes uma decoração com desenho geométrico semelhante à decoração dos charutos usados no *maraká*.

De acordo com os espíritos em questão, haverá, num ritual do *maraká*, o *yvara* na *tukaia* e o *yvara* no interior da casa, onde se hospedam igualmente os espíritos. O espaço ritual compreenderá, então, a parte externa e interna da casa, entre o *yvara* e a porta.

A dança em frente ao *yvara* representa o apelo e o convite para a visita dos espíritos à aldeia.

O canto descreve pela letra da música esta movimentação cósmica de seres sobrenaturais.

A dança também realiza a função máxima do *maraká*: transferência de substâncias trazidas pelos espíritos aos humanos que delas necessitam. A função do xamã é ser aquele que traz, definindo o conteúdo central do *maraká*.

O xamã traz a Cobra e a Onça, divindades do panteão de seres sobrenaturais do cosmos Asuiní. A Onça é representada pelos espíritos *tivá*, xamãs primordiais e seus seres pertencentes ao seu domínio. Eles trazem o *moynga*.<sup>3</sup> A Cobra, ela própria princípio vital, é o *ynga* materializado nos objetos e alimentos do ritual.

Outras classes de espíritos xamãs primordiais são mencionados no canto e acompanham a vinda destes sobrenaturais, também trazendo *moynga*. Também foram xamãs no passado mítico e atualmente, são espécies de seres como os *tivá*, “povos” habitantes de outras esferas cósmicas. Entre elas e a cabana de folhas na aldeia, existem caminhos os quais percorrem, trazendo consigo seus animais, objetos, pertences, entre eles, o *moynga*.

<sup>3</sup> Substância do espírito trazida em rituais terapêuticos; materialização do princípio vital (*ynga*). De acordo com o espírito em questão será resina vegetal ou água.

A dança do *maraká* é o percurso que fazem entre o mundo em que habitam e a aldeia. Eles vêm do céu, das águas, da mata. Neste trajeto, estes espíritos acompanham a Cobra.

Os espíritos xamãs primordiais são trazidos nos rituais terapêuticos pois são eles que dão o *moynga* ao xamã para ser transmitido aos pacientes.

Outra categoria de ser sobrenatural vem à aldeia em outra ocasião: o porco-do-mato e o veado, nos rituais propiciatórios, os quais chamo de “espíritos animais”. A eles é oferecido o mingau.

Além das danças que trazem os espíritos, há as que oferecem o mingau a eles, em particular o rito<sup>4</sup> *mamaivava*, parte dos rituais terapêuticos e propiciatórios.

Terapêutico ou propiciatório, faz-se o ritual do *maraká* para trazer a Cobra. Através dela, se recebe *ynga*, tomado dos espíritos pelos xamãs, transmitidos aos humanos que dele necessitam. Com a Cobra, vêm os espíritos que devem ser “domesticados”, em especial, os *tivá*.

Ao lado da dança, o *petymbô* é o rito central do *maraká*. Realiza-se da seguinte maneira: os xamãs sentam-se em semicírculo ao redor do paciente, sentado no banco ritual. O xamã principal lidera um canto em voz baixa, ritmo lento. Um xamã de cada vez, vai até o paciente e faz os seguintes gestos: contorna com as mãos o corpo do paciente sem tocá-lo; com as mãos fechadas contorna-o emitindo som de quem está fazendo força: afasta algo que paira sobre o corpo do paciente; puxa algo no sentido do corpo do paciente para o seu próprio; enquanto faz estes gestos, assopra na direção das mãos e dá baforadas de fumaça de charuto; vai à cabana de folhas, colocando as mãos fechadas sobre um dos objetos xamanísticos aí colocados, fazendo o som de força; volta e contorna o corpo do paciente, assoprando nesta direção e fazendo o som de força, tira algo do corpo do paciente com as mãos fechadas, fazendo o som de força.<sup>5</sup> Leva

4 Utilizo o termo “rito” para denominar as diferentes partes do *maraká*.

5 Este gesto se concentra sobre a parte afetada, onde se sente a dor, por exemplo, ou como ocorreu comigo mesma: o xamã chegou a tocar no ferimento (mordida de cobra) puxando no sentido do hematoma para os orifícios feitos pelas presas da cobra. Em caso de furúnculo, o xamã o tocou, chupando-o.

as mãos fechadas à boca e assoprando vigorosamente para dentro delas, provoca um som característico deste rito ao fazer passar o ar entre os dois polegares, espécie de assobio; produz também outro som, estalando os dedos. O canto dos demais continua, entremeado por este som, feito com as mãos na boca. Depois que cada xamã executou estes gestos, todos se levantam e colocando as mãos fechadas sobre o paciente, fazendo o som de força, erguem-nas, como se estivessem puxando algo do corpo do paciente para cima; abrem-na em seguida e assopram na direção do que acabaram de tirar. Este gesto é feito, às vezes, vigorosamente, como se jogasse longe, com força, aquilo que se retirou do corpo do paciente. Este último gesto coletivo é repetido mais uma vez. Durante o desenrolar deste rito gestual, os xamãs dão baforadas de fumaça do charuto sobre o paciente.

Pode-se afirmar que o *petymbô* é o principal rito neste tipo de *maraká* que chamo, provisoriamente, terapêutico. Ou seja, quando em sua realização, há um papel desempenhado por um indivíduo considerado doente, *imaryna*.

*Imaryna* se refere a algo que está se acabando como um fruto podre ou semidestruido (comido pela metade, por exemplo).

O papel que o doente desempenha no ritual se chama *imunara*, termo que traduzo por paciente, aquele que recebe cuidados. Estes, no caso, são o recebimento do *ynga* e do *moynga*.

O *imunara* não precisa ser necessariamente um *imaryna* (doente) pois nas cerimônias *turé* ele é o guerreiro (*boakará*). O guerreiro, não recebe o *moynga*, mas apenas o *ynga*. Vamos, então, distinguir os dois termos, *ynga* e *moynga*, através da distinção entre os dois tipos de paciente (*imurara*): o doente (*imaryna*) e o guerreiro (*boakará*).

A noção de doença, similar à de um fruto podre ou semidestruido, implica em algo a menos, o suor num indivíduo febril, por exemplo. Quando se transpira muito está se perdendo *ynga*, dizem os Asuriní. Quando se grava a voz de alguém ou se fotografa uma pessoa, está se retirando seu *ynga*, pois a voz e a imagem, suas manifestações, passam para o gravador ou para a fotografia.

As causas de doença são: excessos cometidos pela mãe de um recém-nascido (teria tido muitas relações sexuais durante a gravidez), provocando feridas no couro cabeludo do filho; feitiço feito através da comida; introdução, pelos espíritos, de pequenas flechas no corpo da pessoa, próximo de órgãos como o coração, o fígado, o que aos poucos a leva à morte; a introdução no corpo da pessoa, de um espírito *anhynga*; o seqüestro de uma pessoa por um *anhynga* (quando a pessoa é encontrada está definhada); a quebra de certos tabus como a proibição de se pronunciar o nome de *karovara*, espírito da água, próximo da mesma (o *karovara* entra no corpo da pessoa, corta-o por dentro, provocando vômito e defecação de sangue); a existência de algo chamado *garera kaipara* no corpo da pessoa. Os feitiços (*oforomogaroaip*) são preparados com fezes e órgãos genitais de animais, cabelo humano, espinha de peixe, aranha, barro, urucu, ovos de animais, plantas não comestíveis, os quais são misturados ao alimento, ao charuto e ao óleo cosmético, usados pela pessoa que se deseja atingir.

Dentre as causas arroladas (não esgotam todas as possibilidades), encontram-se duas noções básicas: a de algo introduzido e a de algo que se perde, que se esvai no corpo da pessoa. O *petymbô* nada mais é do que a realização destes movimentos pelo próprio xamã: ele tira e põe as coisas no corpo do paciente, afasta e traz (do *yvara*).

A doença, por sua vez, causa perda/diminuição; no exemplo do suor, os Asuriní se referiram explicitamente à perda do *ynga*.

No *petymbô*, o xamã tira o que deve sair por estar causando a doença e põe o que deve substituir o perdido, a substância vital. Além do *petymbô*, outro rito trata de guardar a substância vital e conservá-la no corpo do paciente, o *oforoimondep*: o xamã contorna o corpo do paciente com as mãos fechadas, assoprando na direção dos movimentos e emitindo o ruído de quem está fazendo força. Contorna também o corpo do paciente com o charuto de tabaco, assoprando em sua direção. Segundo informante, neste momento, o xamã está "guardando" o *ynga* no corpo do paciente: *omondep* = guardar; *foro* = prefixo generalizador; "guardar coisas", no sentido de "por dentro", envolver, esconder.

O caso do guerreiro, que recebe *ynga*, difere do paciente doente. Ele não sofre diminuição, ao contrário ele sofre um excesso: segundo os Asuriní, por ter morto um inimigo é tatuado para se tirar de seu corpo o sangue de sua vítima, que "fica na barriga, dói e pode lhe fazer mal".

Passa, então, pelo processo de sangramento, tal como uma retirada de substância de seu corpo. Não tenho dados suficientes para afirmar mas suponho que se trata do *ynga* vítima.

Um de menos, outro demais, ambos os corpos se encontram em desequilíbrio quanto à substância vital que os anima, o *ynga*. Além de ser a voz, a sombra, o *ynga* é a pulsação do corpo e do coração, como um Asuriní tentou me traduzir a palavra.

Nos dois casos, o *imurava* recebe o *ynga* dos espíritos, mas de maneira diferente: no guerreiro, o *ynga* está na tinta de jenipapo que é passado na superfície do corpo, sobre as incisões, em seu limite externo, estabelecendo o reequilíbrio, distinção entre o corpo do matador e o de sua vítima. No corpo do doente, o *ynga* é introduzido, "guardado", dentro dele, pelo sopro e pelas massagens, fumaça de tabaco e mingau ingerido. É neste segundo caso, tratando-se de perda (e não retirada do *ynga*), que o paciente recebe o *moynga*. O *moynga* seria um *ynga* suplementar. Os Asuriní traduziram esta palavra por remédio, imediatamente após o contato que tiveram com a medicina do branco. Chamam de *moynga* os comprimidos e xaropes ministrados pelos agentes da medicina ocidental.

Todos os espíritos dão *ynga* para o xamã. O *moynga*, entretanto, só é dado pelos espíritos xamãs primordiais, ligados diretamente aos casos de tratamento de pessoas doentes (*imaryna*).

O porco-do-mato e o veado, ligados à caça e a agricultura respectivamente,<sup>6</sup> são chamados para dançar e tomar mingau com os

6 Nos tempos míticos, a mulher era casada com o veado que lhe traz os produtos da roça, ensinando-a a plantar e a cantar como fazem até hoje no *maraká* do *aranoá* (veado). O porco-do-mato fêmea se casou com o guerreiro (*boakara*), e levou-o consigo junto aos seus tornando-o seu chefe (*tenotara*), o que vai à frente. O guerreiro liderou o bando levando-o para lugares onde os parentes dele, previamente avisados, poderiam matá-lo.

xamãs, transmitindo-lhes o *ynga*. É neste sentido que a noção de *ynga* é mais ampla que a de *moynga*: trata-se do princípio vital existente não só no corpo das pessoas e elementos constitutivos de seres vivos, humanos e espíritos, mas extensivo aos resultados das ações que estes seres executam sobre a natureza, como a caça e a agricultura.

Neste sentido, é que chamo de propiciatório o ritual realizado com a presença destes espíritos.

Por outro lado, este também pode apresentar o aspecto terapêutico, quando nele se realiza o *petymbô* e se invocam os espíritos xamãs primordiais que dão o *moynga*. Aliás, o ritual propiciatório compreende a mesma seqüência de ritos dos *maraká* realizados só com a presença dos espíritos xamãs primordiais. Trata-se, portanto, de uma questão de ênfase no aspecto terapêutico ou propiciatório de um ritual xamanístico, relacionada, respectivamente, à ênfase no *moynga* ou no *ynga*.

A diferença entre os dois tipos de *maraká* é a maneira pela qual o xamã entra em contato com os espíritos em questão: no caso dos xamãs primordiais, o xamã perde os sentidos (*omanô* = morte), vai para o mundo dos espíritos, transforma-se num deles (casa, tem filhos, assimila seus hábitos). No caso do porco-do-mato e do veado, transforma-se num deles aqui, no estado de semi-transe (*omanoaip* = "desmaia"), comportando-se como um deles, na aldeia, isto é, os espíritos vêm para o mundo dos humanos e se assimilam a eles.

Podemos agora, distinguir entre o recebimento do *moynga* e do *ynga*, questão de intensidade: o primeiro serve para preservar o *ynga* que o doente está ameaçado de perder, e o segundo, está ligado à caça e agricultura e à preservação da vida do guerreiro, ameaçada por sua intimidade com a vítima e não necessariamente à doença.

### As relações entre humanos e espíritos

Como já foi dito anteriormente, o *maraká*, através do canto e da dança, traz os espíritos à aldeia, "visitantes" que se hospedam nas

casas feitas para eles. Sentando-se dentro da casa onde se realiza o ritual, no espaço cerimonial, ou em frente à cabana de folhas, recebem-se os espíritos, de maneira análoga aos rituais dos quais participam visitantes de outras aldeias.

Ao lado da dança que atrai os espíritos realizam-se outros atos em comum: fuma-se tabaco e bebe-se mingau.

No início do ritual, torna-se presente o espírito ou seria melhor dizê-lo, este é capturado e, com isso, instaura-se o princípio da comunhão com os espíritos, pois a Cobra é o princípio comum de todos os seres. Logo em seguida, no segundo dia, sentam-se os anfitriões no espaço cerimonial da casa, realizando-se os preparativos para a vinda dos demais espíritos. Em primeiro lugar, os charutos de tabaco e o *yvara*. Este é uma espécie de atrativo (nele se penduram os demais objetos do agrado dos espíritos) e um símbolo da equação tabaco = espírito.

O xamã auxiliar encarna as funções do tabaco, ao participar, junto ao principal, da própria metamorfose e ao desencadear este processo: ele dança e fuma o tabaco em frente ao *yvara* no rito que compreende este momento da ação xamanística. Neste momento, xamã principal e xamã auxiliar comportam-se de maneira idêntica.

O nome desta função ritual é, por isso mesmo, *gapetymbara*, o que faz comer o tabaco (*ga* = cle; *petym* = tabaco; *o* = comer; *ara* = o que faz, o agente). Responsável pela ingestão do tabaco, desencadeia a metamorfose, nele e no principal. É a manifestação do princípio de par, do "dois em um", como se o xamã necessitasse da própria representação de si (o outro idêntico a ele) para se metamorfosear em outro ser, garantindo com isso seu retorno à condição anterior, humana. O auxiliar, ao mesmo tempo, se identifica com o espírito por encarnar a função do tabaco, equacionado ao espírito.

O *maraká* é expressão, em todos os atos que desenvolve, desse contato íntimo e ao mesmo tempo, ambíguo: dança-se com o espírito, senta-se com ele, fuma-se junto, oferece-se o mingau, mas também, se mantém em relação a ele o mesmo comportamento que se tem com uma presa animal, tentando-se pegá-la quase à força. Os ruídos que o xamã faz, seus gestos de pegar algo no ar, seus gemidos dentro da cabana de folhas, expressam esta relação de conflito.

Conflito de um lado, troca de outro: ao espírito se oferece o mingau e ele dá o *ynga* e o *moynga*. No comportamento dos espíritos há diferenças e similaridade com os humanos: os espíritos se comportam como os animais – devem ser aprisionados, matam, agridem – mas participam também das atividades dos membros da aldeia, dançando, fumando e tomando mingau. Por outro lado, em comum com o xamã é o poder de transformação através do tabaco. A identificação do xamã com o espírito, na ação ritual, se manifesta através dos sons, ruídos que emite e da própria fala a eles dirigida, ininteligível aos outros, manifestações da comunicação que se estabelece entre eles.

O aspecto animal do espírito é enfatizado pelos ruídos agressivos e pelos assobios, sons próprios deles, cujo instrumento para sua produção são apitos feitos de coco ou de osso de uma ave. Os xamãs os exibem, durante os *maraká*, como se os tivessem recebido dos espíritos e os carregam em seu próprio corpo, na boca, por exemplo. Outros são dados aos assistentes que os guardam cuidadosamente, como os demais objetos próprios do *maraká*.

A agressividade dos espíritos também se expressa nos rituais propiciatórios, quando os porcos-do-mato dançam ameaçando os presentes com o charuto nas mãos.

O aspecto humano dos espíritos se manifesta através de sua participação nas refeições, no convite que se faz para ele entrar dentro da casa e fumar, tomar mingau, dançar.

O contato entre humanos e espíritos se realiza, mas é ameaçador. Conflito e ambigüidade, nas relações entre espíritos e humanos.

### Cosmologia e discurso

Para a compreensão da natureza dos seres e do pensamento Asuriní sobre o universo, é fundamental entender a noção da concomitância de planos que define a organização do cosmo e as relações entre os seres.

A concomitância de planos corresponde à idéia de “universo transformacional e multiplicidade de mundos”, descrita por Overing

Kaplan (1982, p.3) a respeito da cosmologia e xamanismo Piaroa. Segundo esta autora, para se compreender a cosmologia desse povo é fundamental que se reavalie o uso dos conceitos de metáfora e literalidade. Isto porque os Piaroa falam literalmente a respeito de transformações – mudança de identidade dos seres e movimentos de seres ou aspectos dos seres de um mundo para outro. Um ser pode ser isso e aquilo, não metaforicamente e isto é devido à própria natureza transformacional do cosmo Piaroa.

Assim também pode-se interpretar a incorporação do xamã Asuriní, literalmente, porque as metáforas nestas cosmologias são sua ontologia, ainda segundo Overing Kaplan (1982, p.5).

A separação de níveis cósmicos, instaurada pela história mítica, é um tema comum às cosmologias sul-americanas. A respeito dos Asuriní, tenho enfatizado a idéia de que a transformação, representada por esta separação está relacionada, além da descontinuidade, à concomitância de planos distintos, como mostra a ação ritual e a cosmologia.

A transformação implica em interação entre mundos e seres diferentes, que devem ter, por outro lado, uma aproximação possível para que haja interação. O xamã Asuriní se metamorfoseia em um ser sobrenatural, por ter se iniciado, tornando-se um deles, substancialmente (ao receber a substância *Ka'a* em seu corpo no ritual de iniciação ao xamanismo) e socialmente (ao receber nomes próprios pertencentes aos povos sobrenaturais e ao se casar entre eles).

O *ynga*, enquanto substância vital passa dos espíritos para os humanos e enquanto princípio vital, identifica espíritos e humanos como uma mesma categoria (uro/vivente). É a semelhança na diferença ou a equivalência de coisas diferentes ou múltiplas.

A noção de equivalência encontra-se também na duplicação dos papéis rituais: os dois xamãs (principal e auxiliar, o *gapetympara*). Esta duplicação também se encontra em outros rituais Asuriní além do *maraká*, os rituais cosmogônicos do *turé* (flautas).

Considerando a ação ritual como discurso não verbal – em uma outra perspectiva de análise, própria da lingüística, que é a Aná-

lise do Discurso – pode-se apreender propriedades e mecanismos que se cotejam a resultados correspondentes aos de Overing Kaplan sobre esta noção da cosmologia.

De acordo com os pressupostos teóricos da Análise do Discurso, que privilegia os processos de construção do fenômeno lingüístico e não meramente seu produto, a idéia de transformação, no caso da linguagem, implica em mediação, isto é, relação necessária, constitutiva e transformadora entre o homem e a realidade natural e social (Orlandi, 1983, p.2-3).

O que chamei de concomitância de planos, princípio de igualdade na diferença, corresponde, nessa concepção de linguagem, ao que se poderia denominar de “tensão entre o mesmo e o diferente” (Orlandi, 1983).

É da própria natureza da ação ritual e da cosmologia, consideradas como sistema de comunicação, isto é, consideradas em seu aspecto de linguagem, que se pode depreender a noção de multiplicidade e variação, inerente a esta. “A polissemia é o conceito que permite a tematização do deslocamento daquilo que na linguagem representa o garantido, o sedimentado” (Orlandi, 1983, p.6).

Ainda citando Orlandi, ao se considerar a tensão entre o processo parafrásico e o polissêmico, reconhecendo-se a multiplicidade de sentidos, inerentes à linguagem e o contexto como constitutivo do sentido, abandona-se a posição que privilegia a hipótese de um sentido nuclear, mais importante hierarquicamente (literal) em relação aos outros. “Não há um centro e suas margens, há só margens. Dessa forma, todos os sentidos são, *de direito*, sentidos possíveis e, em certas condições de produção, há *de fato* dominância de um sentido sem por isso se perder a relação com outros (implícitos). A sedimentação de processos de significação em termos de sua dominância se faz historicamente, produzindo a institucionalização do sentido dominante. Dessa institucionalização decorre a legitimidade e o sentido legitimado fixa-se, então, como centro: o sentido oficial, literal” (Orlandi, 1983, p.7)

Em certo sentido, Overing Kaplan faz distinção semelhante entre metáfora e literalidade, atribuindo a determinação desta última à história mítica, à cosmogonia, ao processo.

A relação entre paráfrase e polissemia, na Análise do Discurso, é, ainda para Orlandi, um critério para o estabelecimento de tipos de discursos: relevância de certos fatores (e não outros) para as condições de significação do texto (unidade de análise). O discurso lúdico, uma das categorias da tipologia que elabora, tende à polissemia: a reversibilidade é total, há troca livre de papéis ou de estatutos entre interlocutores e o objeto do discurso se mantém como tal no discurso. Como a autora sugeria em relação ao discurso cosmológico Asuriní, incluindo-se os cantos xamanísticos<sup>7</sup> – e eu estendo agora ao discurso não-verbal, isto é, à ação ritual –, este caráter lúdico se encontra nesta polissemia aberta, em que tudo pode ser tudo, o espírito, o xamã e os demais participantes, pela metamorfose do segundo, pela ambigüidade do primeiro e pela participação dos últimos nas relações entre os outros dois, tudo baseado na natureza transformacional do cosmo Asuriní. Os vários sentidos que os xamãs podem dar às relações com os espíritos, à possibilidade de ser humano e espírito ao mesmo tempo e à participação dos demais membros da sociedade, através das moças cantadoras e do jovem assistente na experiência do contato com os sobrenaturais, seriam características desse discurso lúdico.

A posição de liderança intimamente associada ao papel de xamã, ocorre num determinado momento histórico, durante o qual os xamãs atuam fundamentalmente na reprodução da sociedade. E a relação entre diferentes planos cósmicos, por eles vivenciada tem seu fundamento num princípio estruturante da cosmologia Asuriní: o da igualdade na diferença, multiplicidade de mundos, polissemia de sentidos, reafirmada pelo processo de metamorfose do xamã e transformação de seres e coisas.

7 Comunicação pessoal.

## Notas de referências

- MÜLLER, R.P. *Os Asurni do Xingu, História e Arte*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- ORLANDI, E.P. Linguagem e método. In: *Atas do Encontro Interdisciplinar sobre linguagem*. Rio de Janeiro: Depto. de Filosofia, PUC, 1983.
- OVERING KAPLAN, J. The paths of sacred words: shamanism and domestication of the asocial in Piaroa society. In: 44th INTERNATIONAL CONGRESS OF AMERICANISTS, England, Manchester, 1982.



## CÂNTICOS XAMÂNICOS DOS MARÚBO

*Delvair Montagner*

Cantar é um traço cultural marcante da sociedade indígena Marúbo, habitante do Rio Ituí e Rio Curuçá, afluentes do Rio Javari, no Estado do Amazonas. Pretendemos demonstrar, por intermédio da análise<sup>1</sup> de cânticos, uma das facetas do xamanismo Marúbo: seu aspecto lúdico e socializador. Estes comumente não são enfocados na literatura antropológica, mas o lado curativo do xamanismo, como se apresentam, por exemplo, nos Avá-Chiripá (Bartolomé, 1979), Siona (Langdon, 1979), Sanumá (Taylor, 1979), Sharanahua (Siskind, 1975).

Em outro trabalho (1985, p.591), afirmamos que a cultura Marúbo está calcada na sonoridade vocal e que a música permeia a vida diária da comunidade. Há um poder compulsivo de cantar, utilizando a letra ou a melodia, que varia conforme o estilo do canto e das modulações masculina e feminina. A manifestação musical inicia-se desde o nascimento, com as cantigas de acalantar nenê, e vai até à morte, com os lamentos fúnebres. A música passa também pelas esferas:

- Política, com os discursos rituais proferidos com voz empostada pelos homens ou por líderes de maloca;

<sup>1</sup> Agradecemos a Dominique Buchillet e a Lúcia Maria de Freitas Passos pelas valiosas contribuições feitas ao trabalho.

- Social, com os cânticos de recreação e de lazer, entoados pelos bailarinos enquanto executam uma coreografia;
- Mítica, onde histórias são cantadas por um mestre-de-cerimônia e repetidas pelos bailarinos em ladainhas;
- De saúde, em que os cânticos de enfeitiçar invocam as doenças, e os de cura, que tratam os enfermos;
- De subsistência, cujo canto/reza atrai determinadas caças para perto da maloca ou afasta animais predadores dos roçados;
- Xamânica, cujos cânticos ampliam e sedimentam os conhecimentos religiosos.

A característica mais importante de um rito xamânico é a presença dos cânticos que o pajé entoa, quando possuído pelos espíritos benevolentes cantadores. Esporadicamente, ocorrem falas xamânicas, ocasião em que alguns espíritos conversam com os homens que os assistem, às vezes brincando jocosamente com aqueles a quem as regras de parentesco permitem fazê-lo. Os espíritos também dramatizam, dançam, e, por último, efetuam curas se há enfermos, já que existe cerimônia específica para este fim. Assistir a um rito xamanístico Marúbo significa passar algumas horas agradáveis, quando diversos espíritos manifestam-se de maneiras diferentes, corporal e vocalmente, utilizando-se do corpo do xamã (Figura 6.1).

A presença da música, nos diferentes aspectos da cultura Marúbo, torna o modo de vida mais agradável aos seus indivíduos, e este estado continua após a morte destes, pois o mundo dos espíritos é bonito, alegre e musical. Saber cantar, rezar e encantar são qualidades que se adquirem, principalmente os homens adultos, aprimorando-as à medida em que amadurecem, orgulhando-se delas. Em muitos casos, exigem longos treinamentos e dedicação, às vezes apelando-se aos recursos de encantamentos para transformarem-se em bons cantadores e terem boa memória, a fim de absorverem o complexo conteúdo dos cantos.

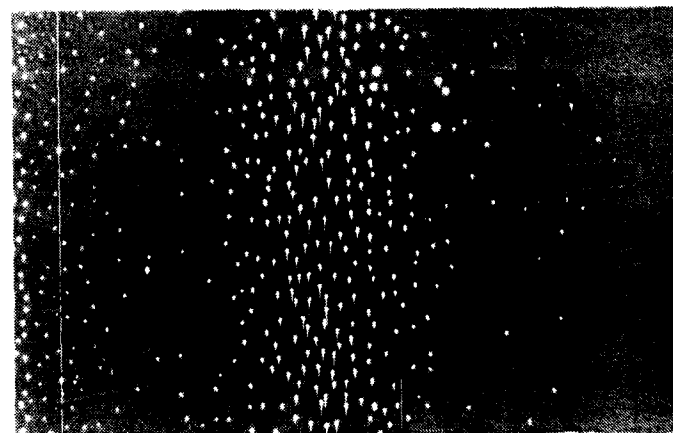


Figura 6.1: Xamã marubo incorporado entoando cânticos xamânicos (figura a esquerda) e dançando (a direita) entre os bancos paralelos. Desenho feito por Armando com caneta hidrocor azul em dezembro de 1987, no Motor Mats, durante uma viagem no Rio Itui.

## Aspectos da cultura Marúbo

Antes de comentarmos os cânticos xamânicos, faz-se necessário esclarecer sobre determinados temas que serão mencionados no decorrer do artigo.

O rito xamanístico é realizado por iniciativa do xamã, a pedido de alguém ou quando há doentes a serem tratados. A sessão efetua-se nos bancos paralelos, junto à entrada principal da maloca. Neste local-sala, os espíritos apresentam-se à platéia masculina, havendo acesso feminino só no final do ritual, se houver curas. A incorporação se dá quando o xamã, em transe, libera sua Alma do Lado Direito/Alma do Coração (o indivíduo possui várias almas) e permite que os espíritos benevolentes o encarnem.

Para a realização de uma sessão xamânica usa-se um inalador longo, pelo qual o xamã recebe doses de rapé (pó de tabaco) nas narinas, durante 2 a 3 horas, no início do evento, e porções suplementares, no decorrer da noite, até a madrugada. O mesmo acontece



com a ingestão da bebida conhecida na região por *ayahuasca*<sup>2</sup> (*Banisteriopsis caapi*), e denominada pelos Marúbo de *oni*, que é servida numa pequena cuia de cabaça, por um ajudante da sessão. Cada espírito é recepcionado com estes ingredientes, considerados suas comidas, pois os Marúbo seguem as regras de hospitalidade, que é a de alimentar os visitantes.

O número de xamãs é muito reduzido, embora os Marúbo alistem uma quantidade considerável que existiu antigamente, inclusive de mulheres. A partir de 1981 passou a ter três xamãs, sendo um, morador no Rio Curuçá e dois no Rio Ituí, e um deles muito popular, pela habilidade de contatar os espíritos benevolentes e pela sonoridade musical da entonação da voz.<sup>3</sup> Para ser um bom cantador, o aprendiz de xamã recebe dardos encantados do instrutor, dos espíritos auxiliares e daqueles que incorporará, posteriormente. Os dardos têm várias finalidades: para cantar, ter visões, ter voz volumosa e vibrante, saber andar no cosmo e dominar os conhecimentos esotéricos/"palavras" dos espíritos. Possuir estas qualidades, permite ao xamã exercer com proficiência a sua atividade principal: cantar (Montagner, 1985, p. 445).

Na realidade, eles acreditam que não é o xamã quem canta ou age, mas os espíritos benevolentes que recebe em seu corpo, visto por eles como uma maloca. Há uma associação entre a estrutura arquitetônica da habitação e a anatomia humana, sendo que os espíritos instalam-se no coração, que é comparado a entrada principal da maloca, local de recepcionar os visitantes. Por conseguinte, as regras de etiqueta são observadas também com relação aos espíritos visitantes (Montagner, 1985, p. 470).

Os Marúbo possuem três categorias de espíritos: os benevolentes (*yobé*)<sup>4</sup>, malevolentes (*yochi*) e neutros (*bacá*), sendo que os

2 A bebida é preparada com as fibras do cipó de *Banisteriopsis*, que após serem batidas, são cozidas na água durante algumas horas.

3 Este último morreu vítima de tuberculose, em 1991, recusando-se a sair da área para tratar-se na cidade.

4 A língua Marúbo que pertence a família lingüística Pano, pronuncia-se do seguinte modo: b – fricativa bilabial sonora; e – vocóide alto-aberto central não arredondado sonoro; tx – africada alveo-palatal surda; sr – equivale ao ch pronunciado com retroflexão; w – semi-vogal labial sonora; y – semi-vogal alveo-palatal sonora (Montagner, 1985, p.26).

xamãs incorporam apenas os primeiros. Os benevolentes têm sua origem em elementos minerais e vegetais, principalmente. Os corpos de aparência semelhante a dos humanos são bonitos e imortais. Os espíritos malevolentes são as antíteses dos anteriores: sua origem procede de animais, seres humanos ou míticos, etc. A aparência física é de um símio ou de um humano de pele preta, sem beleza. Os espíritos malevolentes são identificados como sombras, visagens, não possuindo o dom da fala. Os espíritos neutros associam-se às duas categorias anteriores, havendo representantes no reino mineral, vegetal, animal, etc., e atuam de modo ambíguo para o bem ou para o mal (Montagner, 1985, p.91).

Destes espíritos, os mais importantes para os Marúbo são os benevolentes e os malevolentes, devido aos papéis que desempenham em suas vidas. Os benevolentes são acionados em dois momentos rituais, o de cura e o xamânico. No primeiro caso, compete aos rezadores especialistas na arte curativa, entoarem cânticos, invocando as qualidades metafóricas (frio, calor, leveza, agilidade, etc.) dos espíritos benevolentes para despoluírem e revigorarem o corpo do doente, que foi invadido pelo espírito malevolente/doença, curando-o. Quando o estado do paciente for grave, os rezadores recorrem à ajuda do xamã, que na parte final do rito xamânico incorpora espíritos curadores, e efetua no enfermo, massagens e sopros, extraindo o objeto patógeno que representa o causador do distúrbio fisiológico. O rito xamânico tem, normalmente, um caráter de confraternização, em que os espíritos benevolentes cantadores e dançarinos incorporam no xamã, enquanto a Alma de Coração viaja pelo cosmo convidando-os a virem passear em sua maloca. Tanto os espíritos como a alma do xamã e os rezadores, comunicam-se através de cânticos, sendo que estes últimos recorrem a dois espíritos curadores para agirem como seus intermediários.

Os espíritos malevolentes estão associados às doenças, personificando-as. Estas têm origem sobrenatural e atingem os indivíduos de modo intencional, quando alguém, sentindo-se lesado, faz feitiçaria, entoando cânticos de cura "errados" (*isō srōca*), nos quais invocam os espíritos malevolentes para provocarem doenças na vítima; ou prepara um veneno (*yamati*) para ela ingerir sem o perceber. Há ou-

tros tipos de doenças que surgem naturalmente, atingindo indiscriminadamente qualquer um, sendo causadas pela ruptura de restrições alimentares, regras sociais, morais e outras. As diferentes categorias de doenças procedem do céu, da terra, da água ou dos civilizados, devido ao contato interétnico. Elas são tratadas pelos rezadores com cânticos de cura e com ingredientes encantados por eles; pelos ervalistas que aplicam remédios do mato; e por fim, pelo xamã em transe, nos casos difíceis, tocando o doente (Montagner, 1985, p.169).

Assim como há duas categorias de espíritos, existem também dois tipos de especialistas para manipulá-los, que atuam ritualmente de modos diversos. Os rezadores agem em grupo, cantando debruçados sobre o paciente deitado na rede, em seu compartimento familiar. Cada um entoa a mesma letra do cântico de cura, que tem relação com a doença que acometeu o doente, mas imprimindo estilos melódicos pessoais, de uma forma padronizada. Durante o rito, os rezadores não incorporam espíritos, a Alma do Coração não sai de seus corpos e não executam gestos rituais sobre o doente. No ritual de pajelança, o xamã atua sozinho, deitado na rede, junto aos bancos paralelos. Entoa músicas xamânicas para a assistência apreciar, imprimindo nuances vocais peculiares de cada espírito benevolente cantador que incorpora. Portanto, o ritual de cura realiza-se para amenizar o sofrimento físico do doente e o ritual xamânico, para suavizar a vida da comunidade.

O modo de interação destes agentes está em consonância com os tipos de espíritos, levando-se em consideração as características musicais específicas. No rito de cura os rezadores obedecem a uma seqüência padronizada no estilo musical e nas letras dos cânticos, que influem no estado psicológico e orgânico do paciente. A permanente improvisação, em cada ritual xamânico, dos textos dos cantos e suas variações melódicas e temáticas, permitem um fluxo regular do extravasamento de sentimentos hostis ou amistosos, do fortalecimento e da inovação de padrões comportamentais, sociais, morais, e da manutenção do sistema cosmológico, tornando-o atuante e dinâmico.

O cosmo é dividido em vários níveis superiores e inferiores, habitado por espíritos malevolentes e benevolentes, sendo que estes últimos reproduzem o modo de vida dos Marúbo (Figura 6.2). Cada

camada é ocupada por um povo com características próprias, que fornece o nome à mesma. Os mitos de criação narram como as camadas foram construídas pelos ancestrais dos Marúbo, detalhando o que nelas contém e suas particularidades. Destas, a mais visitada pela alma do xamã é a camada intermediária "Claro dos Paus" (*Tuma Srahá*), que fica entre os níveis de cima e os de baixo, por possuir a maior concentração de espíritos benevolentes (Montagner, 1985, p.51).

O cosmo é cortado por caminhos fixos e móveis, que são usados pelos espíritos benevolentes, pelas almas dos mortos de certas seções de descendência e pela alma do xamã. Dois desses caminhos merecem destaque: o "Caminho do Perigo" (*Bei Bai*) que se localiza entre esta camada terrestre e a segunda celeste e é utilizado pelas almas dos mortos que driblam os moradores locais, que as fazem cometer deslizes; e o "Caminho do Espírito" (*Yobê Bai*) que serve aos espíritos benevolentes e a alma do xamã em transe ou após a sua morte, para locomover-se no espaço. É uma via inofensiva e colorida (Montagner, 1985, p.482).

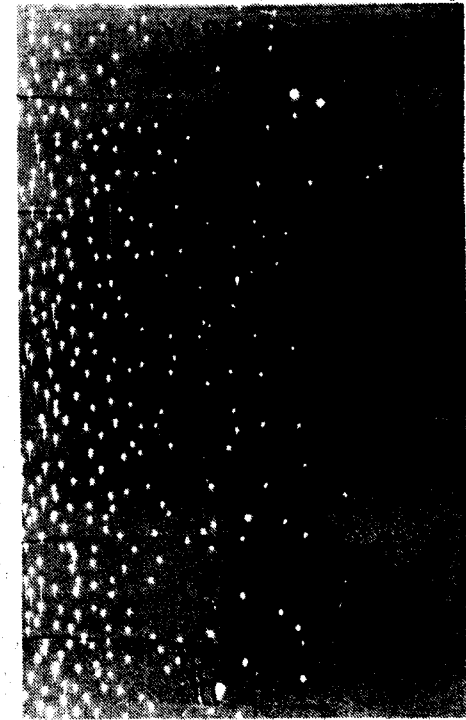


Figura 6.2: Desenho das camadas terrestres feito por Antônio (do Rio Itui) em maio de 1978. Líderes seguram lança e cocar de penas, símbolo de chefia. Nomes dos estratos de cima para baixo: Terra Nublada, Terra da Arara Vermelha, Claro da Terra do Japu, Claro da Terra do Sangue, Branco da Terra, Desenho da Terra e Terra da Fumaça. Desenhado com caneta hidrocor preta.

Os Marúbo organizam-se em seções de descendência matrilinear, assim como os espíritos benevolentes. Uma unidade matrilinear, exogâmica, desdobra-se em duas seções, que se alternam através de gerações. No passado, existiam várias destas unidades, e hoje, apenas nove (Montagner, 1985, p.34).

A música Marúbo é muito complicada para um leigo tecer comentários. Ela precisa ser abordada em diversos níveis, como a sua relação com possessão/transe, cura das doenças, repertório musical, dança figurativa e mímica, repercussão psicológica e afetiva, e outros, conforme estudos de Rouget (1980). Também deve ser analisada em sua estrutura e escala musical, estilos melódicos e rítmicos, por ser uma música basicamente vocal. Quanto ao estudo do aspecto instrumental, nos moldes de Bastos (1978) para os Kamayurá e de Aytai (1967-68, 1976) para os Xavante, este não é relevante nos Marúbo, devido à inexistência de objetos musicais. Eles empregam o tambor e a flauta, adotados do civilizado em algumas festas. As músicas tocadas não fazem parte do repertório tradicional. O trocano, uma peça Marúbo, tem a função de meio de comunicação, sendo usado esporadicamente nos rituais de cunho social.

O canto, de modo genérico, tem um caráter de musicoterapia para os Marúbo, sendo a maioria entoada de forma ritualizada. A ação varia conforme a finalidade, o local e o estado emocional dos participantes ou dos oficiantes. A música influencia o comportamento psicológico e fisiológico dos seres vivos (Rouget, 1980, p.64). A letra e a melodia têm o poder de sensibilizarem os ouvintes e os cantores, fazendo seus corpos vibrarem, principalmente, a laringe, como no caso dos xamãs e dos rezadores, em que alteram a emissão de sons de maneira bem peculiar.

### Apresentação dos cânticos xamânicos

Cada espírito benevolente que incorpora sucessivamente no xamã, entoa através desse, de modo diferente, cânticos que recebem o seu nome. O mesmo espírito pode cantar uma ou várias músicas de curta duração. Às vezes, determinados espíritos curadores entoam a

primeira parte de cânticos de cura, de competência dos rezadores, para ensiná-los, a fim de tratarem um enfermo de demorada recuperação. A aprendizagem destes trechos é fundamental para a descoberta da causa da doença do paciente (Montagner, 1985, p.329).

É inesgotável a criatividade do xamã, em transe, inovar cânticos. Dos cerca de 190 examinados, nenhum se repetiu, e, apesar dos conteúdos assemelharem-se, em algum trecho as mensagens diferiam. Não obstante o dinamismo, os cânticos xamânicos obedecem a uma seqüência de apresentação maleável e a uma estrutura de composição mais ou menos padronizada.

Normalmente, os cânticos de uma sessão xamânica seguem os seguintes passos: invocação ao espírito benevolente; saudação do espírito benevolente à platéia; transmissão de conhecimentos culturais, sociais, religiosos pelos espíritos; despedida do espírito e/ou de chamamento da alma do xamã. Tais fases não são rígidas, algumas podem ser suprimidas ou apenas uma delas ser seguida, conforme o interesse do espírito incorporado. Esta flexibilidade é uma constante nas sessões de João Pajé, o xamã mais popular, como nas de José Nascimento Novo, o mais jovem e principiante. (Figura 6.3)

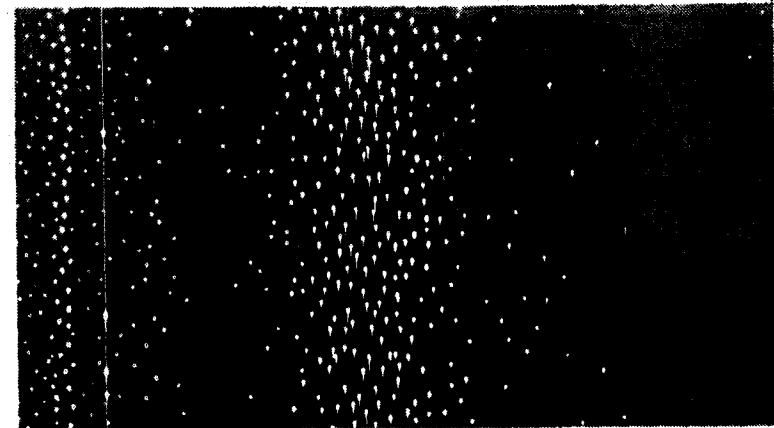


Figura 6.3: Desenho de sessão xamânica por Armando (Rio Itui). Pedi-o para fazer o desenho em dezembro de 1987. Pôs o xamã sentado na rede e a platéia masculina nos bancos paralelos, tendo aos pés de um dos homens, o pote com ayahuasca e a cuia. Elaborado com caneta hidrocor preta e o tórax dos dois homens maiores pintados de verde.

### a) Cânticos de invocação ao espírito benevolente

A Alma do Coração do xamã sai visitando às malocas dos espíritos, convidando-os a passear no seu corpo-maloca e contar-lhes histórias (comentários de mitos), rezas (primeira parte dos cânticos de cura) ou alegrá-los ("animá-los") com seus ensinamentos. O convite formal aos espíritos é expresso através dos cânticos xamânicos, bem altos e sonoros. Na vida diária dos Marúbo, a entrada de indivíduos não moradores da maloca é muito ritualizada. Os homens são recepcionados nos bancos paralelos, e as mulheres, na porta secundária.

Usualmente, os cânticos de invocação ao espírito são bastante curtos. Nem sempre eles ocorrem no início do rito, podendo aparecer no meio. Às vezes, os espíritos chamados, retornam imediatamente, por não terem gostado do ambiente; e o xamã recebe outros, logo a seguir. Nestas situações, ouve-se apenas uma leve introdução melódica, seguida de uma pausa silenciosa. Há exceções, contudo, quando o xamã incrementa o convite aos espíritos, tornando-o mais atrativo e persuasivo, ao acrescentar informações sobre o que os espera, o que encontrarão no corpo-maloca, como ele é formado e sua composição. Nestas ocasiões, o xamã emprega uma linguagem que se compara a dos espíritos benevolentes.

Nos cânticos de invocação mais longos, o xamã expõe aos espíritos às suas intenções, como as de ensinar trechos de cânticos de cura aos rezadores para casos de difícil solução; ou de ajudar a achar uma saída para problemas inesperados; etc.

Selecionamos um tipo de cântico de invocação ao espírito benevolente, entoado por João Pajé, em novembro de 1982, na sua maloca.

A vida (alma) do pajé fala aos espíritos benevolentes: abram os seus "Caminhos" (do Espírito)<sup>5</sup> para eu andar e (ir) conhecer todos vocês, quando eu vier avisá-los (convidá-los) para passearem na minha casa (corpo). Querendo ir muitos espíritos benevolentes, po-

5 O sentido simbólico dos Caminhos dos Espíritos é que representam os conhecimentos esotéricos e a sapiência que os espíritos são possuidores. Por isso, são considerados cheios de beleza, ausentes de impurezas e de doenças.

dem vir, quem não for, fica em sua casa. Vocês podem vir a minha casa para contarem umas histórias para o meu povo. Eles estão querendo ouvir as histórias que vocês sabem.

### b) Cânticos de saudação do espírito benevolente à platéia

Logo após o recebimento do convite pela alma do xamã, os espíritos começam, um a um, a incorporar no seu corpo-maloca, limpo (purificado)<sup>6</sup> pelo uso periódico do rapé e da ayahuasca. Somente neste estado de pureza ritual acontece a possessão, pois os espíritos freqüentam lugares sadios e bonitos, tendo medo de se contaminarem nesta terra cheia de males. Antigamente, eles apreciavam vir aqui antes de sua mudança. Em alguns cânticos, os espíritos manifestam seu desagrado em visitar o corpo-maloca do xamã por diversas razões: por estar insalubre e estragado; por concentrar tristeza, confusão, briga, morte e indivíduos sem adornos.<sup>7</sup> Os humanos têm o poder de poluir os espíritos e de serem sensíveis às suas emanações positivas. A alegria/saúde é a tônica procurada pelos homens, a eles transmitida pelos espíritos benevolentes. Estas transferências de qualidades energéticas e de animação, os espíritos também passam para os objetos que usam durante o rito: a cuia de *ayahuasca* e o inalador de rapé.

Os cânticos de saudação do espírito revelam dados que definem a relação e/ou comportamento dos espíritos com a assistência: se foram convidados para passear, dançar, ensinar temas esotéricos e cânticos de cura, tratar doentes ou conversar trivialidades; indicam qual a seção de descendência a que estão afiliados; salientam o grau de parentesco com a alma do xamã e com os homens da platéia, a fim de se dirigirem corretamente, sem causar constrangimentos; e especificam a formação (origem) do seu corpo. Estas apresentações e identificações sociais são necessárias para dar credibilidade e autoafirmação às atuações dos espíritos.

6 O corpo do xamã é considerado limpo, puro, bom, cheiroso (sem os odores peculiares) e leve para flutuar no espaço (durante as viagens cósmicas), após ter se submetido à limpeza corporal interna com a ajuda também de abstinências alimentar e sexual.

7 Um dos significados simbólicos dos efeitos corporais é identificar social e etnicamente os indivíduos.

Quase sempre os cânticos desta etapa mencionam os tipos de caminhos (feitos de várias espécies), que os espíritos usam para se deslocarem no espaço. Põem-nos à disposição da alma do xamã para visitarem as suas malocas ou a de outros espíritos benevolentes, que habitam em lugares diferentes e distantes. Os cânticos também costumam salientar a criação, a limpeza e a claridade dos "Caminhos dos Espíritos", cuja escuridão afastam com seus olhos para que se tornem visíveis, não impedindo a passagem da alma do xamã.

Os espíritos, ao aceitarem o convite, preocupam-se com o que vão fazer, falar e cantar aos seus anfitriões. Vêm com intenção de agradar, de ser útil e de ensinar os costumes do grupo, porque há poucos xamãs conhecedores das "palavras" xamânicas e das de cura. Acima de tudo, querem compartilhar com os homens a sua alegria, que é sinônimo de barulho, zoadas, festa, dança e canto. Os espíritos representam também a pureza, a saúde, a integridade moral, a beleza e são os repositórios do saber dos antigos. Em contrapartida, os homens saúdam os espíritos, oferecendo tabaco e ayahuasca, encontrando-se limpos, perfumosos, receptivos e ávidos para aprenderem seus ensinamentos. O rito constitui-se de uma permuta de afabilidades mútuas.

O modo como os espíritos estabelecem interação com os homens, depende do estilo de cada um. Há os espíritos benevolentes que cantam de maneira interrogatória, descritiva ou narrativa o que viram durante a viagem, como é o lugar em que moram, os seus conhecimentos culturais, os sentimentos em relação ao grupo, etc. A forma mais usual é a narrativa cantada.

Apesar do mundo dos espíritos ser constituído por entidades masculinas e femininas, há nítida preferência dos xamãs para convidarem os primeiros. Dos cânticos xamânicos registrados, apenas um foi de espírito feminino.

Exemplo de cântico de saudação do espírito benevolente, entoado durante rito xamânico na maloca de João Pajé, em novembro de 1982, por ocasião de um surto de gripe. Um dos espíritos cantadores foi o Beija-Flor Grande (*Peta Yobé*), da seção de descendência do Japu do Bico Branco (*Robonáwabo*), cujo atributo principal é a

acuidade visual. O cântico descreve para a assistência, o conteúdo do convite feito pelo xamã ao Espírito do Beija-Flor.

Meus tios (paternos), o Caminho (do Espírito) já está pronto<sup>8</sup> para vocês passarem em minha casa (corpo) e contar umas rezas (as letras da primeira parte de cânticos de cura) às pessoas (rezadores). Se quiserem passear, podem vir; se não quiserem, podem ficar. Se vocês não forem, eu ficarei com vergonha<sup>9</sup>. Não tenham vergonha de passear em minha casa, vocês são meus parentes de verdade. Ao chegarem nos bancos paralelos, falem as palavras (conhecimentos curativos) que os homens (rezadores) precisam, umas rezas. Se eles pedirem para contar umas rezas para aprenderem, podem contá-las até o fim. Se eles quiserem "curar" (memorizar) na cabeça,<sup>10</sup> aprendem-nas, se não quiserem esquecem-nas. Assim, a vida (alma) do pajé falou ao chegar em nossa casa. Se ela não tivesse passado (convidando-o) em nossa casa, eu não teria vindo (aqui).<sup>11</sup>

### c) Cânticos de transmissão de conhecimentos pelos espíritos

Estes são os mais cantados durante uma sessão xamânica. Como nos demais cânticos, os espíritos enfatizam de qual camada cósmica procedem e as suas afiliações de descendência. A menção é feita de modo explícito ou não.

Os cânticos desta etapa dividem-se em ensinamentos culturais/esotéricos e de confraternização, sendo que estes, às vezes, desdobram-se numa parte falada, em que os espíritos dialogam com a platéia. A maioria dos cânticos de ensinamentos que coletamos, dedica-se à arte curativa, descrevendo a formação do espírito malevolente/doença, que constitui a primeira parte dos cânticos de

8 Significa que está limpo, etc., saudável, inexistindo perigos em formas de doenças/espíritos malevolentes.

9 A vergonha, o recato é um sentimento/qualidade valorizado pelo grupo, estando presente em vários aspectos de sua cultura.

10 O coração é a sede do pensamento, mas o tradutor expressa-se de conformidade aos conhecimentos que possui da cultura ocidental.

11 A etiqueta manda convidar formalmente o visitante a penetrar na maloca, principalmente se este não tiver parentes consanguíneos.

cura entoados pelos rezadores. Alguns dos cantos narram a origem da doença com muitos detalhes, e, outros, superficialmente, mencionando ou não o seu tipo.

Normalmente, os cânticos de transmissão de conhecimentos são breves, em especial quando se limitam a ensinar as rezas de cura. Neste caso, um espírito pode entoar de 5 a 6 cânticos com letras semelhantes para tratar determinada doença, variando somente os elementos que a formam. Todos estes cânticos têm o mesmo desfecho: os espíritos ensinam as letras e esperam que os rezadores as tenham aprendido e memorizado. Há cânticos porém, que, após o espírito comentar sobre temas genéricos, são finalizados explicando a primeira parte de cânticos de cura ou enfatizando a sua habilidade curativa, e o empenho em repassar estes conhecimentos aos Marúbo.

Numa sessão realizada em 1981 pelo xamã José Nascimento Novo, possivelmente por haver indivíduos gripados, ele canta trechos de cânticos de cura. Alguns foram entoados pelo Espírito do Sabiá (*Mawa Yobé*), da seção *Robonáwabo* (Povo do Japu do Bico Branco), especialista em cantar, ser falante e possuir uma visão que detecta as doenças no enfermo. Este espírito ensina aos rezadores cânticos em que o elemento principal é o Tamanduá-Bandeira, de cujas diferentes partes do seu corpo dão origem a doença. O Tamanduá-Bandeira procede do "Céu da Fumaça" (*Coî Nai*), local de muitas doenças. Um desses cânticos narra que:

Tiravam as tripas do Tamanduá-Bandeira da Fumaça. Levavam e colocavam em cima do munduru (montículo) da Terra da Fumaça (*Coî Mai*), as tripas do Tamanduá. Aí, formava-se o Bicho da Doença (Espírito Malevolente). Colocavam o jeito, o "cabelo" (pêlo)<sup>12</sup> do Tamanduá no Bicho da Doença. Ele ficava cheio de catarro (*oco*). A tosse (catarro) era o leite (*oco pae*) do Bicho da Doença. Era para (ele) fazer mal à pessoa. Eu estou dizendo (contando) esta história (cântico de cura) para vocês (rezadores) aprenderem como é (esta doença).

A transmissão de conhecimentos esotéricos é uma praxis nestes tipos de cânticos. Salientam a saúde e a leveza do corpo dos espí-

<sup>12</sup> O pó do pêlo do Tamanduá-Bandeira provoca tosse (alérgica?), pois ele penetra no indivíduo.

ritos, qualidades buscadas incessantemente pelo xamã. Os espíritos propõem limpar o corpo do xamã, empregando uma de suas propriedades: o vento. Tanto o xamã como os espíritos enxergam a doença no corpo do paciente.

Possuir dardos encantados é fundamental para o xamã contatar o sobrenatural. Para fazer o convite aos espíritos benevolentes, a sua voz tem que soar alta, volumosa, a fim de que chegue até os convidados. Por isso, é que o aprendiz de xamã recebe o dardo encantado *môti* (tubo de taboca), do seu espírito auxiliar (associado ao inalador de rapé), durante o sonho, sendo instalado em sua garganta. O xamã pode recorrer também ao artifício do emprego do inalador longo de rapé, que gira em todas as direções, ao cantar/falar através dele.

Normalmente, os cânticos de transmissão de conhecimentos retratam a origem do corpo dos espíritos. A estrutura da narrativa assemelha-se à da primeira parte do cântico de cura, com a diferença que, imediatamente, o espírito é identificado, não acontecendo o mesmo para com o das doenças. Os cânticos salientam a beleza física, o porte altivo, a grande estatura e a ornamentação corporal dos espíritos. Demonstram também as tentativas dos espíritos em transformar o corpo do xamã nas qualidades e na aparência da dos seus (Figura 6.4). Exorta a plateia masculina que ajude o xamã a cumprir as regras alimentares e sexuais, com o objetivo de despoluir o seu corpo, tornando-o saudável.

Os cânticos que transmitem os conhecimentos culturais do grupo são importantes fontes etnográficas, pois registram aspectos que os informantes geralmente não mencionam. Referem-se a antigos detalhes da construção, cobertura e desenho de maloca, cercadas de talas de buriti; tipos de cocares de penas de pássaros; matérias-primas empregadas nos utensílios domésticos; etc.

A difusão de conhecimentos culturais de outras sociedades indígenas também está presente nos cânticos. Alguns comentam sobre os Kulina e os Katuquina do Rio Gregório/Juruá, que moram longe da área Marúbo, mostrando as semelhanças e as diferenças de suas culturas e a dos Marúbo, no que se referem às danças, melodias e textos dos cânticos, língua, pajelança, roçados e outros.

Determinados cânticos de transmissão de conhecimentos retratam regras comportamentais e sociais. Um espírito procura moça pelas malocas de seus patrícios para fins matrimoniais, descrevendo o medo e a vergonha que sente, se a família/pai dela recusar o pedido de casamento. Outro, procura moças casadoiras, filhas da irmã, entre os espíritos benevolentes, mas isto não impede que faça brincadeiras jocosas com certos homens da platéia, revelando interesse em mulheres Marúbo.

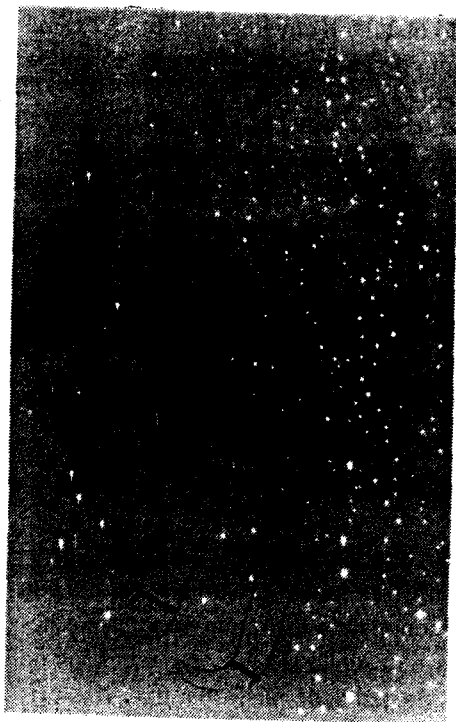


Figura 6.4: Canãpa, do Rio Ituí, desenhou o Pajé da Samaúma espírito muito grande, que canta na porta principal da maloca, se o xamã não possuir estatura corporal avantajada. Desenho é colorido, sendo identificado parte dele, cocar: enfeite nasal (amarelo), braços e pernas (preto), mamilos, papagaio (manom) pousado no braço para ensinar ao xamã a cantar; coração; costelas e espinha dorsal (marrom e laranja). Elaborado em dezembro de 1982.

Ao lado da decanta-beleza e juventude dos espíritos, os cânticos salientam, também, como os velhos ou a velhice é prestigiada e respeitada, sendo muitos deles líderes de maloca e "formadores" (ancestrais) dos atuais Marúbo. Os indivíduos de mais idade representam e simbolizam os saberes culturais do grupo.

Os cânticos de transmissão de conhecimentos são permanentes fontes de manutenção das tradições orais Marúbo. Através deles revivem e comentam episódios de mitos, que desta forma não

caem no esquecimento. Os cânticos relembram trechos do Mito do Caminho do Perigo, onde a alma do morto encontrará vários percalços (espíritos malevolentes) sob a aparência de mulheres, frutas, enfeites, etc. Comentam, inclusive sobre os mitos de origens. A estrutura das narrações xamânicas mescla-se com a mítica e a dos cânticos de cura.

Uma outra modalidade de apresentação dos cânticos de transmissão de conhecimentos é aquela que tem caráter confraternizador e solidário. Os espíritos envolvem-se nos problemas cotidianos do grupo, como se fossem simples mortais. Nestes momentos agem de dois modos: uma, mais formal em que cantam de maneira narrativa ou interrogativa, como se a assistência fosse responder a seus monólogos; a outra, de modo informal, em que o xamã senta na rede e o espírito, através de seu corpo, dialoga com os homens, identificando-se com eles.

Ilustraremos o tipo de cântico de confraternização com um fato ocorrido no Rio Ituí: o aparecimento de índios arredios nas proximidades de uma maloca, em janeiro de 1983. Realizada uma sessão xamânica, vários espíritos manifestam-se para ajudar a resolver o enigma. Um deles foi o Espírito do Tabaco (*Rome Yobé*), cuja habilidade é escutar e enxergar ao longe, e à noite. O rito foi executado por João Pajé, na maloca do interessado. O Espírito do Tabaco faz uma preleção sobre civilidade. Compara os índios isolados a bichos, pois não se identificam, ficando na floresta como sombras (espíritos malevolentes), não possuem roçado, roubando as plantações alheias, comportamentos e atitudes anti-sociais segundo os padrões culturais Marúbo. O cântico escolhido narra que:

As pessoas que estão escondidas e que aparecem aqui (na maloca de Reisamon), fazem medo a vocês. Eles são como animais valentes, querendo comer a gente. Eles estão com raiva das pessoas. A gente sempre mata os animais quando os encontra e come as suas carnes. Eles querem matar as pessoas, mas são estas que matam os animais. Estas pessoas (índios arredios) também vão fazer com vocês, igual (ao que fazem) aos animais. Vão ter vontade de matar vocês, mas não podem matar a todos. Estou ensinando (explicando) a vocês

para aprenderem (entenderem) o que eles vieram fazer na maloca, meus irmãos.

#### d) Cânticos de despedida do espírito

Estes cânticos raramente são entoados numa sessão. A sua frequência compara-se com a dos cânticos de invocação ao espírito. Os cantos desta etapa desdobram-se em cântico de despedida do espírito e/ou de chamamento da alma do xamã. No primeiro caso, são breves e os espíritos limitam-se a comunicar que terminaram de ensinar os cânticos de cura e presumem que os rezadores os tenham aprendido. Alguns comentam sobre a precariedade da memória dos rezadores em assimilar os cânticos. Certos espíritos alongam a despedida, falando sobre o contentamento de terem estado no corpo-maloca do xamã.

Exemplo de um cântico de despedida do espírito efetuado pelo Espírito da Queixada (*Yawa Yobé*), habitante da camada da Terra Choro Ritual (*Rona Mai*). O cântico foi entoado por João Pajé, na sua maloca, em outubro de 1982. O Espírito da Queixada, hábil em localizar coisas, depois de ensinar trechos de cântico de cura para tratar um doente gripado, entoou este:

Assim, é a minha história (cântico de cura) que contei para todos vocês (rezadores sentados nos bancos paralelos). Esta é uma reza (cântico de cura) que eu estou ensinando para vocês. Se não "curarem" (memorizarem) na cabeça, não vão aprender a reza.

Os cânticos de retorno da alma do xamã são mais longos e pormenorizados. Determinados trechos não diferem dos demais cânticos, em que mencionam a relação de parentesco entre espíritos e xamã, o uso e a claridade dos Caminhos dos Espíritos, a identificação da camada cósmica, o deleite provocado pelos espíritos no corpo-maloca do xamã, a saúde dos espíritos, a parafernália xamânica empregada por eles, e outros.

A etapa dos cânticos de chamamento da alma do xamã é importante para a sobrevivência do corpo, pois sua alma deve voltar a ele. Para isso, os espíritos fazem apelos comoventes à alma, conven-

cendo-a, aconselhando-a a regressar, argumentando que, em outra oportunidade, ela voltará a visitar os demais espíritos, e que muitos já o fizeram; acabara o rapé e a bebida *ayahuasca*; o corpo-maloca se estragará em sua ausência devido a penetração de espíritos malevolentes, vindo a falecer; o Caminho do Espírito pode fechar-se, ser tapado ou entrar nele espíritos malevolentes nublados, moradores do Caminho do Perigo, impedindo o retorno da alma ao corpo; e, assim por diante.

Amostra de um cântico de chamamento da alma do xamã pelo Espírito das Árvores (*Tama Yobé*), na sessão realizada por João Pajé, na sua maloca, em outubro de 1982. O espírito já tinha vindo anteriormente, retornando no final do rito para invocar a volta da alma do xamã.

É para você (alma do xamã) voltar, está na hora. Fica (ai) o Caminho do Espírito para você voltar para trás, em seu corpo, porque já chega. Você já convidou muita gente (espíritos benevolentes). Primeiramente, a vida (alma) do pajé não demorava muito lá no céu (cosmo), convidando as pessoas (espíritos benevolentes) porque um perigo (espírito malevolente) tapava o seu Caminho (do Espírito) para você se perder. Era o Espírito Malevolente Nublado (*Bei Yochi*) que o tapava para você não voltar. Não é só este dia que você vai passear, outro dia passará de novo. Já chegou a Estrela da Madrugada. Já é quase de manhã. Vida do pajé, venha que nem uma aranha, descendo ligeiro. Você já chegou no fim (do cosmo) com o Caminho do Espírito, volte de lá. Não é só este dia que vai passear, há outros dias que você querendo, pode passear. Venha logo, senão você se perde.

#### Conclusão: relações dos cânticos xamânicos com os sistemas sociais

Os cânticos xamânicos que comentamos, foram gravados no decorrer das pesquisas de campo de 1975 (poucos), 1978, 1982 e 1983 (a maioria). Apesar destes intercalamentos, não constatamos modificações nos seus conteúdos e nas apresentações. Não existem diferenças significativas entre os cânticos do xamã mais velho e atu-



ante, com os dos mais novos, observa-se apenas maior habilidade e experiência por parte do primeiro.

Pelo fato de nunca termos assistido a uma sessão do jovem xamã José Nascimento Novo e possuímos somente uma fita gravada de 1981, que nos fora emprestada em 1982, não pudemos verificar a sua preferência por determinados tipos de espíritos. Alguns deles foram os mesmos que incorporaram no João Pajé, que atua com um expressivo número de espíritos. Destes, apenas alguns perenciam a sua seção de unidade de descendência. O mesmo aconteceu com os cânticos entoados pelo José Nascimento Novo. Portanto, nem sempre os xamãs encarnam espíritos que sejam parentes por descendência matrilinear.

Provavelmente, o que leva um xamã a definir-se pela escolha de certos espíritos são seus atributos, aos quais recorrem em circunstâncias específicas. Os cânticos entoados por João Pajé, em 1982, são um caso típico. Eram destinados a ensinar diferentes cânticos de cura aos rezadores, para debelarem um surto epidêmico de gripe, que durou meses. Os Espíritos dos Passarinhos (*Chai Yobé*) foram invocados devido a sua leveza, agilidade, movimento e alegria; os Espíritos das Árvores, por serem curadores e possuírem o frio, a dureza, a seiva/sangue; os Espíritos dos Beija-Flores Grandes por serem cantadores, terem leveza, boa acuidade visual e auditiva, agilidade, beleza, percepção privilegiada para localizar objetos desaparecidos e doenças. Estas qualidades metafóricas dos espíritos que estão expressas nos cânticos de cura, são repassadas ao paciente para curá-lo. Pelo conteúdo dos cantos do xamã José Nascimento Novo, provavelmente, também haviam doentes na maloca, pois neles contém muitos trechos de cânticos de cura.

Um exemplo significativo de como as qualidades influem na seleção/convite aos espíritos para virem participar do rito xamânico, foi o episódio do desaparecimento de um menino, em 1982. Os Espíritos Curupiras (*Misrō Yobé*), por terem uma posição ambígua, podendo agir para o bem e para o mal, foram chamados pelo xamã para auxiliarem nas buscas. Ao mesmo tempo em que eram acusados pelos Marúbo como raptadores, eram por eles solicitados devido a seus

atributos simbólicos: andarilhos, cantadores, dançarinos, temperamento agressivo levando-os a matar gente e animal (por isso, auxiliam o caçador), ajudam na concepção de vida e a parturiente a dar a luz.

Ao celebrar-se um rito xamânico, uma variável importante é observada: a relação dos conteúdos dos cânticos/espíritos com o contexto social. Se, na ocasião, a sociedade está com problemas que perturbam a serenidade e o andamento das atividades rotineiras, a sessão tem o objetivo de retomar e resgatar o equilíbrio social, invocando a presença de espíritos que transmitem segurança e conhecimentos, a fim de que possam refletir sobre suas ações e comportamentos. É evocando as tradições tribais e de como agiam os antepassados em situações similares, empregando uma linguagem figurada, a maioria das vezes, e que, posteriormente, precisa ser decodificada pelos mais velhos ou pelo próprio xamã, guardiães culturais, que a normalidade volta a reinar. Estes mecanismos são reforçados em cada ritual, pois o xamã segue um roteiro pré-estabelecido, cujo repertório de cânticos contém mensagens parecidas, independente do tipo de espírito recebido. Mas, há uma preocupação por parte do xamã em escolher aqueles espíritos que têm algo em comum entre si, isto é, que possuem atributos simbólicos semelhantes.

Assim, na sessão xamânica realizada em janeiro de 1983, para resolver o enigma dos vestígios de índios arredios nas vizinhanças de uma maloca, foram entoados onze cantos, por sete espíritos diferentes, durante uma hora de gravação de fita. Todos os espíritos comentaram sobre o tema principal, dando enfoques diversos e matizando com peculiaridades comuns as suas especificidades. Cada espírito possuía um ou mais atributos ou qualidades metafóricas que os identificavam e os associavam diante da problemática que perturbava o grupo. Eles eram detentores de excelente acuidade visual e auditiva, coragem/valentia/agressividade, dom de localizar qualquer coisa, andarilho/viajante, corredor e falante.

Chamamos a atenção de que as especificidades apontadas para os diversos tipos de espíritos, também aparecem em outros aspectos da cultura, principalmente na arte curativa. As qualidades metafóricas dos seres sobrenaturais são imprescindíveis para curar e reabili-

tar a saúde dos doentes. Por isso, os rezadores invocam a presença ou o auxílio dos espíritos curadores, para repassarem seus atributos ao enfermo, que se acham expressos na terceira parte dos cânticos de cura. O mesmo processo ocorre quando os rezadores chamam as doenças por intermédio do feitiço (Figura 6.5). E, para tratarem dos doentes, os ervalistas escolhem remédios medicinais que possuam analogias semelhantes ou diferentes com a origem da doença. Estas são transferidas e introduzidas no corpo do paciente ou aplicadas, externamente, por meio dos remédios do mato, que neutralizam ou ativam os efeitos pretendidos (Montagner, 1989).

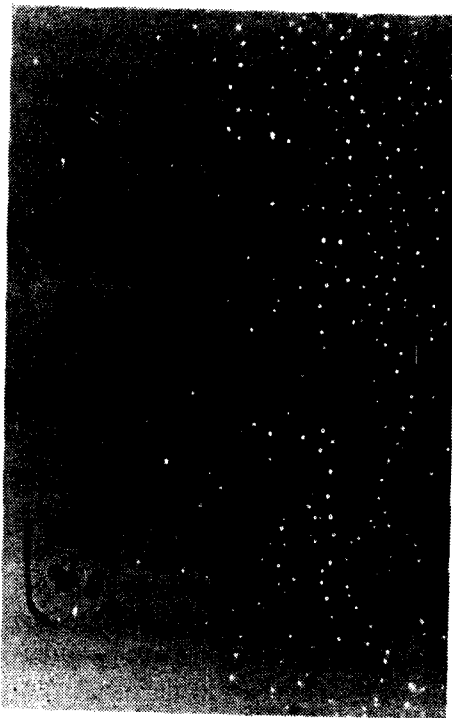


Figura 6.5: Desenho colorido de um homem fazendo feitiçaria nas raízes da árvore (lilás, amarelo e verde). O recipiente pontudo (lilás) de broto de coco é onde se encontra o feitiço, que o cantador o está cantando. Atrás dele estão o inalador logo (laranja), pote de ayahuasca (laranja) com a cuia (verde) e o inalador individual (preto) com o vidro de rapé (lilás). Solicitei ao Alberto que desenhasse uma pessoa fazendo feitiço, em dezembro de 1982, no Rio Itui.

das nos compartimentos familiares, junto aos filhos, escutam os cânticos que ressoam pelo interior da maloca e são ouvidos a grande distância. Desta maneira, elas também assimilam as mensagens esotéricas contidas nos cânticos, reforçadas pelo estilo lingüístico, em que frases e/ou palavras são repetidas seguidamente.

Os cânticos além de expressarem musicalidade, enfatizam o grande poder de criatividade do xamã em transe, que ao compor novas letras e músicas em cada sessão, imprime nelas noções da vida sobrenatural, os conflitos sociais, os anseios, os sentimentos e as preocupações de diversas ordens da sociedade.

Segundo Rouget, a música, psicologicamente, modifica o sentimento e a consciência dos indivíduos. Ela dá ao tempo uma densidade diferente de sua densidade cotidiana e uma materialidade que não é comum e que está em outra ordem (1980, p.179). Isto é o que acontece com o xamã Marúbo em transe, em que, cantando, viaja pelas diversas camadas do cosmo, entrando em contato com seres sobrenaturais num mundo invisível aos mortais. Ao visitá-los, convida-os a penetrar no mundo visível dos homens, oferecendo o seu corpo para teatralizações de danças e cantos destinados ao público. Neste momento, o xamã transforma-se num ser encantado, pois, ao cantar, desperta na assistência o mundo imaginário do invisível, estabelecendo um elo de comunicação entre ela e os espíritos benevolentes pelos quais é possuído, fundindo-se neles ao executar evoluções coreográficas e emitir sons característicos.

É um conjunto globalizante de situações específicas, que confere poder ou eficácia aos cânticos, independente da sua natureza. Rouget afirma que a música está carregada de associações emocionais, criando sentimentos de adesões ao que acontece ao nosso redor (1980, p.181). Daí, o alcance do efeito positivo da terapia da música curativa dos rezadores sobre os enfermos e da música xamânica sobre os homens, em que passa inconscientemente os conhecimentos culturais. No primeiro caso, ainda há de se acrescentar o poder de encantamento e o simbólico contido nas letras das músicas curativas. E, no segundo, a confiança depositada no xamã, por ser o representante legal e o porta-voz dos espíritos benevolentes, que são os verdadeiros detentores das tradições orais da sociedade.

## Notas de referências

AYTAI, Desidério. As flautas rituais dos Nambikuara. *Revista de Antropologia* (São Paulo), v. 15 e 16, p.69-75, 1967-68.

\_\_\_\_\_. O sistema tonal do canto Xavante. *Revista do Museu Paulista*, N.S. v. 23, p.69-83, 1976.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Shamanism among the Avá-Chiripá. In: BROWMAN, D.L., SCHWARZ, R.A. (orgs.) *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*. The Hague: Mouton Publishers, p.95-148, 1979.

BASTOS, Rafael José de Menezes. *A musicolôgia Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. Brasília: Fundação Nacional do Índio. Departamento Geral de Planejamento Comunitário. Divisão de Estudos e Pesquisas, 1978.

LANGDON, E. Jean. Yagé among the Siona: cultural patterns in visions. In: BROWMAN, D.L., SCHWARZ, R.A. (orgs.) *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*. The Hague: Mouton Publishers, p.63-80, 1979.

MONTAGNER, Delvair. *O mundo dos Espíritos: Estudo Etnográfico dos ritos de cura Marúbo*. Brasília, 1995. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Nacional de Brasília.

\_\_\_\_\_. *Mani Pei Rao: remédios do mato dos Marúbo*. In: BUCHILLET, D. (org.) *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/EUP, p. 463-487, 1991.

ROUGET, Gilbert. *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris: Gallimard, 1980.

SISKIND, Janet. *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press, 1975.

TAYLOR, Kenneth i. Body and Spirit among the Sanumá (Yanoama) of North Brazil. In: BROWMAN, D.L., SCHWARZ, R.A. (orgs.) *Spirits, Shamans and Stars. Perspectives from South America*. The Hague: Mouton Publishers, p.201-21, 1979.



## XAMANISMO E REPRESENTAÇÃO ENTRE OS KAXINAWÁ<sup>1</sup>

*Elsje Maria Lagrou*

A teoria da representação kaxinawá – relação desenho-imagem – está ligada ao xamanismo, onde o contato com o outro lado da realidade se torna possível somente através do tornar-se visível (em forma humana) da essência espiritual, *yuxin*, que no dia-a-dia é invisível ou é visto sob outra forma (animal, planta).

*Yuxin* é a réplica, a imagem mais fiel que existe de um ser animado. Por isto, foto é *yuxin*, mas um retrato bem feito também o é. Uma imagem é *yuxin* quando capta a essência da coisa, quando imagem e coisa coincidem. A representação da coisa se torna sua apresentação mesma.

*Yuxin* é espírito ou alma, mas estas traduções não cobrem bem seu significado. Pelo que pude observar no uso da palavra *yuxin* pe-

1 Os Kaxinawá pertencem ao grupo lingüístico Pano que habita a floresta tropical no leste peruano e no noroeste brasileiro (nos Estados do Acre e do Sul do Amazonas do Brasil). Hoje em dia os Kaxinawá contam com uma população de aproximadamente 5000 pessoas, das quais 1000 moram no Rio Purus e seu afluente, o Curanja no Peru, 500 no Purus do lado brasileiro e o resto ao longo de outros rios acreanos (Jordão, Envira, Tarauacá e.o.) Este artigo é baseado no último capítulo da minha dissertação de mestrado (Lagrou, 1991).

los Kaxinawá, *yuxin* não é algo sobrenatural ou sobre-humano, localizado fora da natureza ou fora do humano. O espiritual ou a força vital, *yuxin*, permeia todo fenômeno vivo na terra, na água e nos céus. Por ter esta *yuxindade* em comum a comunicação, a transformação e a percepção dos *yuxin* pelo olhar humano tornam-se possíveis.

Por se manifestar tanto como força vital quanto como alma ou espírito com vontade e personalidade próprias, nenhum termo capta bem este caráter efêmero e polivalente do *yuxin*. Escolhi assim não traduzi-lo e introduzir o neologismo *yuxindade*.

A transformação entre desenho, figura e espírito (*kene*, *dami*, *yuxin*) está no âmago da experiência com a bebida psicoativa *nixi pae* que é um meio privilegiado pelo grupo para entrar em contato com a *yuxindade*.<sup>2</sup>

O objetivo deste texto é demonstrar como arte gráfica, *kene*, e visão xamânica, *dami*, se relacionam e complementam na visão kaxinawá. Homem e mulher têm modalidades diferentes de relacionamento com o lado invisível e espiritual da realidade, e esta diferença expressa-se em sua arte. A arte de lidar com a *yuxindade* passa para os homens pelo xamanismo e sua expressão mais elaborada, a canção. Para as mulheres, esta relação se dá através dos desenhos. Mas se são só as mulheres que desenham e só os homens que desenvolvem atividades xamânicas, como então se daria a relação entre as duas modalidades de conhecimento da *yuxindade*?

Mostrarei primeiro que os mitos de origem do *kene* da mulher e do *dami* do homem falam desta distinção entre tipos preferenciais de relação com os *yuxin* segundo o sexo. E depois veremos como o rito de iniciação no desenho, suas canções, os nomes dos motivos e o próprio estilo gráfico, de um lado, e o rito de iniciação na viagem

2 *Nixi pae* significa "cipó forte, que embebeda", e se refere à beberagem feita do cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi* com a folha da *Psychotria*. Outros termos usados pelos Kaxinawá para se referir ao *nixi pae* são *huni* (gente), *dami* (transformação), *dunuã isun* (urina da sucure). O uso desta substância psicoativa é muito difundido entre os povos indígenas na Amazônia e deu origem ao Santo Daime entre os seringueiros do Acre. No Acre, a bebida, quando tomada fora do contexto do Daime, é chamada de cipó, no Peru de *ayahuasca*, na Colômbia de *yagé*.

xamânica com *nixi pae* de outro, elaboram a mesma questão: a relação destas artes com a cosmovisão xaniânica.

### Mito de origem do desenho e do *nixi pae*

Foi a sucure que deu o desenho às mulheres. O mito conta porque são só as mulheres que pintam e porque os homens não podem desenhar. A mesma sucure, desta vez uma jovem linda em vez de uma velha sabida, deu ou ensinou ao homem o preparo e as canções do *nixi pae*. O homem teve que sair da aldeia dos seus afins, as sucures, porque não agüentou o que viu e gritou o nome da cobra, insultando assim o dono da bebida.

### Mito de origem do *Kene*<sup>3</sup>

*Yube dunuan ainbu*, a sucure lua, ensinou a *Muka bakanku*, uma mulher velha, os desenhos de jenipapo, os desenhos da rede, da cestaria e da cerâmica. *Muka* ia toda madrugada para a mata e se sentava perto de sua cunhada, a cobra. Esta estava tecendo e cantava *he ika* para *Muka*:

"Vai aprender logo, não pisca com os olhos, a mão ligeira faz assim também, coloca todo tempo o fio, quero olho de desenhar bem, quero olho de filho do pássaro japini, quero aprender desenho, quero olho do pássaro japim, filha de *dua*, não olha todo canto, a mão de onça faz, a mão duas vezes, duas vezes faz." (Teresa)

Assim a velha *Muka* voltava toda madrugada para aprender as artes da sucure até que um dia a cobra falou: "Cunhada, agora você já aprendeu tudo, eu vou me embora", e ela voltou para o rio.

*Muka* só tinha um filho, *Napu Ainbu*. E quando sentia que ia morrer, ela só tinha a ele para ensinar o que sabia. Ensinou para ele como desenhar, tecer e cantar; e quando morreu e o filho ficou sozinho, ele foi viajar para procurar seus parentes de outra aldeia.

Quando chegou à aldeia, seus parentes, que não o conheciam, pensavam que *Napu* era mulher, porque *Napu* estava pintado como mulher, vestido como mulher e agia como mulher. "Vem cá cunha-

3 Contado por Teresa, mãe do líder do Cana Recreio e mulher mais velha da aldeia, e seu genro Arlindo que ajudou na tradução.

da”, falou para suas primas, “vamos desenhar”. “Você sabe?”, perguntavam, “sei”, disse. E *Napu* ensinava às mulheres o que tinha aprendido com a mãe.

Todos os *huni kuin* da aldeia ficaram entusiasmados com *Napu* e muitos queriam casar com ele. Certo dia uma das suas primas foi tomar banho com *Napu* e voltou surpreendida. Ela avisou os homens, falando: “não é mulher, é homem, eu vi”.

Mas um dos homens estava tão apaixonado por *Napu* que não quis escutar. *Napu* falou, “não faz isso comigo”, mas o homem insistia e finalmente convenceu *Napu* de ir com ele para a mata, onde o namorou (*puikini*, na bunda, *txutaniki*, fazer sexo) e assim engravidou *Napu*. A criança cresceu e quando era para nascer, sua cabeça não conseguia sair. *Napu* morreu e os *huni kuin* ficaram com raiva do homem que matou *Napu* que sabia tão bem desenho.

O nome *Yube* para a sucuri que ensinou o desenho para *Muka* sugere a ligação entre a lua – que se chamava assim também – e a pele da cobra: a ciclicidade e a fertilidade.<sup>4</sup> Coisas de mulher, proibidas para o homem. Por isso *Napu Ainbu* morreu.

A sucuri dá o desenho somente para as mulheres, mas os homens desejam muito ter o desenho. O desejo do homem pelo desenho está intimamente ligado a seu desejo pela mulher. O desenho tem a ver com a fabricação do corpo, que acontece no útero feminino e pelos primeiros cuidados da mulher com a criança. O homem depende da mulher para se procriar. Foi às mulheres que *Yube*, depois de tornar-se lua, deu o poder de parir filhos através da menstruação. E *Yube*, enquanto sucuri, dá e tira vida. Além disso a sucuri *Yube*, *xamã*, tem o segredo da vida eterna porque ouviu o aviso do pai ancestral *Pukan* de trocar a pele.

4 A origem da lua está ligada à primeira menstruação das mulheres, sendo esta a vingança de *Yube* porque elas não se lembraram dele. A lua é a cabeça de *Yube* que morreu numa guerra depois de ter sido descoberto como amante pela irmã (que marcou seu rosto com um jenipapo tão forte que não sairia nunca). Foi a vergonha que o levou a procurar a morte. Só que sua cabeça não queria morrer, queria ser visto por seus parentes para sempre e resolveu virar lua. Quando subiu no céu, avisou as mulheres que quando aparecesse a lua nova, teriam que dizer “olha lá a cabeça de *Yube* morto”. Falaram “olha a lua nova”, e perderam sangue. A menstruação é, para os *Kaxinawá*, condição *sine qua non*, para engravidar.

A transgressão no mito, que provocou a morte do herói, está na transmissão de um conhecimento fundamentalmente feminino: a mulher não passa seus conhecimentos para o filho porque estes estão relacionados à identidade de seu gênero. *Napu*, vestido de mulher, falhou como mulher porque foi incapaz de parir o filho.

Outro mito, registrado por Capistrano (1941, p.523), fala deste fascínio do homem pelo desenho. A estória porém não leva à origem do saber a respeito do desenho: o homem com ciúmes do desenho recebe somente o nome; mas com o nome, no mito, também a qualidade de *mukaya*, *xamã*.<sup>5</sup>

Um *caxinauá*<sup>6</sup> foi caçar, na mata avistou a sucuri, gritou por suas gentes. Suas gentes vieram, perguntaram: que é? – Avistei a sucuri deitada, vamos matá-la. Foram: levou-as, mostrou-lhes.

A pintura da sucuri era bonita, cubiçosos da pintura mataram-na, esfolaram-na, arrancaram-lhe o coração, penduraram a pelle, da pelle fizeram chapéus. Abandonaram o corpo.

O *caxinauá* que matou e esfolou a sucuri, jejuou, armou a rede alto, deitou-se, sonhou. A sucuri veio e perguntou: Que te fiz? porque me mataste? – Fiquei com inveja de tua pintura, matei-te. – Não te matei: porque me mataste? Dou-te meu nome: sou *iôbô* (*Yube*); agora teu nome é *iôbô*. Quando acordou disse a suas gentes: chamome *iôbô*: *iôbô*, que eu matei, me deu seu nome. Depois jejuou, não comeu caça, ficou deitado.

A sucuri apodreceu, o urubu estava comendo, o *caxinauá* fez *tapiry* para matá-lo. Disse-lhe o urubu: Porque me queres atirar? Não te atirei. Levo-te para o céu: o céu é muito bonito. O urubu tomou-o às costas. O *caxinauá* seguiu-lhe as asas, subiram, entraram no céu...

Suponho que o *Kaxinawá* levado ao céu pelo urubu seja o mesmo que matou a sucuri *Yube*. Sua identidade com a sucuri, trans-

5 Um ser humano se torna *xamã*, *mukaya* (quem tem o amargo), quando os *yuxin* plantam *muka* – substância/força que confere ao *xamã* o poder de matar e de curar sem usar recursos físicos – no seu coração. A partir do momento que este *muka* começa a assobiar, o *muka* está maduro e o *xamã* pronto para usar seu poder.

6 Respeitei a grafia de Capistrano, o neqrito para realçar o texto é meu.

mitida pelo nome, deu-lhe o poder xamânico de viajar ao céu e voltar. Pois o mito – comprido demais para transcrever integralmente – conta ainda o que o Kaxinawá vê no céu, como ele é levado de volta para sua aldeia e ensina aos parentes o que viu no céu.

No mito transcrito abaixo veremos como o homem é de novo seduzido pelo mundo das sucuris, que percebe na forma de uma linda mulher, linda porque coberta com desenhos, e aprende com elas como viajar com *nixi pae* para desta vez conhecer a vida do povo que vive na água. A combinação dos três mitos mostra bem o caráter feminino do conhecimento que o homem ali procura, um conhecimento que a mulher põe em prática, desenhando.

### Mito de origem do *Nixi Pae*<sup>7</sup>

Um homem foi caçar. Ele construiu um tapiri perto de um jenipapeiro para ver se a anta chegava. A anta veio, mas não comeu os jenipapos. Pegou um na boca e jogou-o no lago: *txibun*. Depois jogou outro e depois mais um: *txibun, txibun*. Do lago saiu uma cobra que se transformou numa linda mulher, toda desenhada com jenipapo. A mulher procurava a anta que estava escondida atrás da árvore. Achou a anta e a anta pinicou ela.<sup>8</sup> O homem, escondido, olhava. “Que linda mulher”, ele falava consigo mesmo, “eu quero esta mulher, amanhã vou fazer a mesma coisa que a anta fez”. A cobra voltou para o lago e a anta foi embora.

O homem voltou para casa. Em casa ele não conseguia esquecer o que tinha visto. Não queria comer a comida que sua mulher lhe dava e não queria contar o que acontecera. Deitou-se na rede mas não conseguia dormir.

Na manhã seguinte, o homem voltou para o lago. Pegou três jenipapos e jogou-os na água: *txibun, txibun, txibun*. A cobra saiu da água pensando que quem estava lá era a anta. A cobra era a mesma bela mulher do dia anterior e foi para a árvore onde encontrou o homem. Ela se assustou e perguntou ao homem: “O que você veio fazer aqui?”. O homem falou: “estava aqui ontem e vi que a anta pinicou você. Queria fazer a mesma coisa”.

7 Versão de Milton Maia, completada por Maria Domingo, ambos Kaxinawá de Cana Recreio.

8 Pinicar é a palavra usada no Alto Purus para “ter relações sexuais”.

“Espere um pouquinho”, falou a cobra-mulher, “vamos conversar primeiro”. Mas o homem era teimoso e agarrou ela. A mulher se transformou em cobra e se enrolou no corpo do homem. Ele ficou apavorado e a cobra falou “Viu? Somos assim também. Se você quiser mesmo me pinicar, vai ter que conversar primeiro”. Ela largou o homem e era a mulher de novo. “Você tem família?”, perguntou. E o homem mentiu, “não, não tenho família. Sou solteiro”. “Que bom,” falou a mulher, “sou solteira também. Estou procurando um marido para levar para casa, para ajudar meus pais. E vou fazer amor com você somente se você me prometer que vai comigo morar no lago”. E o homem falou, “É, queria isso mesmo, queria me casar contigo”.

O homem pinicou a mulher-cobra, e depois ela espremeu o sumo de uma folha nos seus olhos para ele não ter medo. Mas ele tinha medo. Mesmo assim a mulher pegou o homem nas costas e pulou com ele na água. O homem foi bem recebido pelas sucuris. Ele fazia roçado para sua mulher e caçava com seu sogro. Ele ficou três anos e fez três filhos com sua mulher.

Um dia a mulher avisou seu marido que as sucuris iam tomar *nixi pae*, e que seria melhor ele não tomar. “Não tome, você vai se assustar. Você não vai agüentar e vai gritar o nome da minha gente. Se fizer isso, eles vão te matar.” Mas o homem, teimoso como sempre, quis tomar.

Ele foi junto com seu sogro cortar o cipó e a folha e de noite sentou junto com a aldeia toda e tomou um copo inteiro. A visão veio e o homem ficou com medo, gritou: “As cobras estão me engolindo”.<sup>9</sup> E as cobras ficaram trabs. No dia seguinte ninguém mais queria falar com ele, ninguém o convidou para comer e ele saiu para a mata para ver se caçava alguma coisa. No caminho ele encontrou um bodozinho (peixe), que falou para ele: “você está em perigo, as cobras vão lhe matar. Veni comigo, vou lhe levar para o igarapé onde escutei tua mulher chorar por você. Ela está com muita saudade, faz três anos que você não volta para casa e ela não tem quem cace para ela”. E o homem se lembrou de sua família e ficou com muita saudade também. O bodó botou remédio nos seus olhos e levou o homem para o igarapé de sua mulher.

9 Passagem característica da primeira viagem com *nixi pae*: o aprendiz é engolido pela sucuri e faz uma viagem (assustadora) dentro do corpo da cobra, para ser vomitado no final da viagem numa praia, onde escuta de longe, do alto do barranco, as canções dos seus parentes que o estão chamando de volta. Informação de Pancho, líder de Cana Recreio.

Sua mulher levou um susto porque pensava que seu marido estivesse morto, mas quando viu que era ele mesmo, vivo, ficou feliz e levou o homem para casa. Serviu caiçuma, macaxeira e banana cozida para ele. O homem comeu e quando foi dormir, pendurou sua rede bem alto para as cobras não acharem ele. Assim ficou escondido durante um ano, quando seu filho nasceu.

O homem foi procurar jenipapo para pintar seu filho recém-nascido, mas começou a chover e os rios se encheram de água. O homem caiu com o pé num igarapé e uma cobra, seu filho menor, pegou o dedão do seu pé. Depois veio sua filha maior que engoliu o pé e quando chegou sua mulher, ela engoliu seu corpo inteiro até os braços; mais não podia porque ele tinha os braços abertos segurando uma árvore.

O homem gritava e seus parentes chegaram para salvá-lo. Mas seus ossos estavam quebrados e ele ficou todo mole. Ele queria saber quando ia morrer e chamou os homens para procurar o cipó e a folha do *nixi pae*. Os homens trouxeram todo tipo de cipó até acertar. O mesmo aconteceu com a folha. Ele explicou então como preparar a bebida e depois de deixá-la esfriar, a tomou de noite com os homens adultos da aldeia. O homem cantava os cantos que tinha aprendido com as cobras. Cantou a noite inteira, o dia seguinte, mais uma noite e um dia e no fim da terceira noite ele morreu.

Seu corpo foi enterrado e dos seus membros nasceram quatro tipos de cipó: o *xane huni* (passarinho azul-gente), nasceu do seu braço direito; o *baka huni* (peixe-gente), nasceu do seu braço esquerdo; da sua perna direita nasceu o *xawan huni* (arara-gente) e da sua perna esquerda o *ni huni* (formiga-gente).<sup>10</sup>

10 Estes quatro tipos de cipó (*Banisteriopsis* da família dos Malpighiaceae, contendo os alcalóides harmine e harmaline) dão mirações diferentes em cor e intensidade. São quatro "fitas", uma azul (*nanketapa*), outra branca (*huxupa*), a terceira vermelha (*taxipa*) e a última preta (*mexupa*). Disseram-me que o mais forte e perigoso mesmo era o *baka huni*, e que o que se tomava mais porque era bonito, eram o *xawan* e *xane huni*.

Existem também vários tipos de folha (chacrana, *Psychotria*, da família Rubiaceae), uma que provoca uma sensação de frio e dá pouca visão, o *kawa matsi*, segundo meus informantes usada só por engano ou se não se tiver a outra, porque a outra é a verdadeira, *ninkawa*. (Outros informantes mencionaram além destas duas, o *huni kawa* (gente), *nai kawa* (céu) e *dami kawa* (transformação)). Segundo DerManderosian, Kensinger, e.o. (1970, p.7-14), que identificaram dois tipos de folha, *nai kawa* e *matsi kawa*, somente o *nai kawa* seria a *Psychotria viridis* que tem o DMT (N,N-dimetiltriptamina). O DMT em si não é tido como

O dono do *nixi pae* é a mesina sucure que deu às mulheres o desenho, mas desta vez ela é uma jovem mulher cuja aparência leva o homem a se esquecer da caça e da família para deixar-se levar para o mundo embaixo d'água. Através da aventura que o levou quase à morte, ele aprendeu e trouxe para seu povo o segredo da bebida que dá acesso aos mundos invisíveis dos seres da água, do céu e da floresta.

A associação com o desenho aparece no início e no fim do mito: é com jenipapo que as mulheres pintam diariamente os desenhos nos corpos e nos rostos de homens, mulheres e crianças. A mulher sucure era muito bonita; ela estava toda pintada com desenhos de jenipapo. Este foi o primeiro contato do homem com o mundo do *nixi pae*, uma visão "alucinante", sem ter tomado nada. E o segredo de chamar a cobra estava também nos jenipapos. Assim como foram os mesmos jenipapos os culpados da sua recaída: foi quando saiu à procura de jenipapo para pintar seu filho, que as cobras se vingaram.

Vimos através desses dois mitos, que o envolvimento do homem com o mundo xamânico da sucure é mais radical que o da mulher: não é só pelo olho que ele absorve sua essência, é também pela boca e pelo sexo (e, no mito em Capistrano, pela matança e pelo

---

psicotomimético por via oral, porque é inativado pelo monoamine oxidase (MAO); a hipótese dos referidos autores no entanto, é que este MAO seria inibido pelo harmine e harmaline que se encontram no cipó. Assim, a mistura de folha com cipó resulta numa bebida forte, combinando três princípios psicoativos. Os autores não falam dos tipos diferentes de cipó identificados pelos Kaxinawá. Rivier e Lindgren (1972, p.161-129) notaram as mesmas folhas entre os Sharanahua (Pano) e lá também: "'Batsikawa' is said to be inferior to 'Pishikawa' (or *kawa kui*): it gives the impression of cold and produces fewer visions." E para completar a revisão do uso da mesma beberagem entre vários grupos Pano, a colocação de Harner (1973, p.4): "On the Río Ucayali in Eastern Peru, I found that the Shipibo-Conibo also add to ayahuasca the leaves of a botanically unidentified plant called *kawa*, which presumably is the *Psychotria* of the linguistically related Cashinahua. Carreiro also reports...that the neighboring and closely related Amahuaca Indians use *kawa* leaves as a strengthener."

Um informante (Antônio) me disse que, além do cipó e da folha (a folha e o cipó batido são servidos durante uma hora e tomados, quando esfriados, sempre no mesmo dia), a fumaça da lenha usada para ferver o *nixi pae* é importante para apurar a beberagem assegurando uma viagem segura. É a madeira do *yapa* (inurmuri) que se usa com este fim



nome). Ele tem que entrar neste mundo, transformar-se e tentar chegar – inteiro – em casa.

O homem vê, mas a experiência toda, a viagem, o movimento, a transformação e o perigo, não se expressa em desenhos geométricos; o meio de expressão masculina é a canção. As letras falam numa linguagem visual, que é cantada, não desenhada. Somente a canção capta e dirige a dinâmica quase cinematográfica da viagem psicodélica, onde o homem desafia os espíritos de forma individual e não os contempla como a qualidade única da arte gráfica feminina. São duas modalidades diferentes de relação com o mesmo mundo, com a mesma realidade invisível para a consciência comum.

As mulheres transformam o que vem de fora no que é de dentro: a comida nunca é crua, sempre cozida, tornada digerível; o algodão é tingido com corantes, achados na mata e cozidos para fazer tinta, assim como o jenipapo é cozido para se transformar em tinta resistente à água. A transformação feminina é uma transformação cultural, tornada cultura porque é incorporada segundo o estilo da etnia. O estilo marca a identidade *huni kuin* pela maneira particular de combinar e integrar formas e elementos que vêm de fora, de outros povos e da natureza e seus espíritos.

Os homens por outro lado, penetram mais no mundo do outro, onde, isolados, transformam-se eles mesmos no outro; vão e vêm entre o que está dentro das paredes (*kene*) da maloca, a cultura, e o que está fora: as mil e uma possibilidades de outros dentro, outras culturas.

*Kene* e *dami* têm a mesma fonte na sua origem mítica, a sucuri, xamã feliz, ser ambíguo que vive na terra, na água e no ar; que é homem e mulher, jovem e velho e que criou a água e as borboletas. O tempo e o espaço mítico são os da *yuxindade* para onde a sucuri leva a alma dos homens. É o outro lado da realidade onde a criação e a metamorfose do princípio vital continuam. Os *yuxin* das plantas, dos animais e dos homens comunicam-se na linguagem das imagens: é a lógica do sonho e da visão.<sup>11</sup>

11 A lógica da *yuxindade* lembra o que conhecemos de pesquisas feitas sobre estados alterados de consciência em culturas de todas as partes do mundo. Veja por exemplo Bourguignon, 1974 e Bárbara Lex. 1979.

A fonte em comum é mítica, e presente na *yuxindade* das coisas, mas ela se encontra também na noção kaxinawá da pessoa. Tanto o *kene* quanto o *dami* pertencem ao domínio do *bedu yuxin* (o espírito do olho, responsável pela percepção visual e raciocínio sintético). Assim como não se pode dizer que o conhecimento xamânico seja adquirido através de um processo de aprendizagem consciente, no sentido de memória voluntária e raciocínio discursivo, o desenho também não pertence a este tipo de aprendizagem racional e verbal (pertencente ao domínio do *baka*, sombra, espírito do corpo). É um entendimento que vem da capacidade de percepção, e a alma da percepção reside na pupila.<sup>12</sup>

As mulheres geralmente não tomam *nixi pae*, mas seu *bedu yuxin* viaja quando sonham. Um estudo comparativo de sonhos de mulheres com sonhos de homens seria muito esclarecedor para a fonte de inspiração feminina e para poder relativizar e aprofundar nosso entendimento sobre a diferença de gênero na modalidade de contato com a *yuxindade* aqui sugerida.

### Rito de iniciação no *dami*

*Dami* pode servir como símbolo chave da cosmovisão xamânica entre os Kaxinawá e pertence quase que exclusivamente ao domínio dos homens. O xamanismo quer conhecer e curar através do contato com o lado *yuxin* da realidade. Este contato e conhecimento exigem uma transformação (*dami*) corporal e de consciência do aprendiz, que entra num estado alterado de consciência EAC (não-cotidiano) para ver e interagir com a *yuxindade*. Neste sentido, toda pessoa é um pouco xamã (parafraseando Kracke (1987) que constata entre os

12 A noção kaxinawá de pessoa vê a pessoa como composta por um corpo animado por duas almas com faculdades mentais distintas e complementares: o espírito do olho e o espírito do corpo, a sombra. O primeiro tem origem e destino divinos, e sua ligação com o corpo é efêmera. O segundo depende do corpo para existir. Sem o corpo, a sombra se torna um monstro, uma ameaça, porque sua razão de ser está ligada a larbranças, emoções e laços sociais da pessoa. O espírito do corpo cresce junto ao corpo e sua força depende do aprendizado verbal e consciente do indivíduo durante a vida. Seu destino é de desaparecer na medida em que o corpo morto se desfaz.

Kagwahiv que “*everyone who dreams has a bit of shaman.*”). Os Kaxinawá têm, como vimos acima, quatro caminhos para entrar em contato com a *yuxindade*.

O primeiro é coletivo: rituais dos quais participa a comunidade inteira, com caráter de festa: o rito de passagem, o rito da fertilidade, o rito de iniciação do líder de canto, a festa da abundância de caça, e o ritual funerário. Tradicionalmente (até a interferência do Summer Institute of Linguistics e com exceção do ritual funerário) tomava-se nestas festas grandes quantidades de bebida fermentada de milho ou de mandioca, deixando todos alegres, bêbados. Nestes contextos os *yuxin* entram em cena em forma corporal. Homens e/ou mulheres mascaram-se e incorporam os *yuxin* no drama ritual. Vestidos de palha e com máscaras de cuia, são os *yuxin* da floresta; vestido com a plumagem de gavião e *cushma* com desenho, é o líder de canto, *Inká kuin*, *yuxin* que é o rei do céu. Estes rituais materializam a relação da comunidade inteira com a realidade *yuxin* no outro lado das coisas – tornada visível temporariamente – para garantir a continuidade da vida: a reprodução de plantas, animais e gente.

Os três outros caminhos para estabelecer o contato com os *yuxin* não envolvem a comunidade inteira. Grande parte da viagem e da interação dos envolvidos é individual e se desenrola em outras esferas, fora do mundo físico da vida da aldeia. Quando o *bedu yuxin* viaja, através de um contato direto do indivíduo com os *yuxin*, ele deixa o corpo e o *baka* em repouso. O *bedu yuxin* viaja quando a pessoa sonha, quando cheira rapé e quando toma a bebida psicoativa *nixi pae*. Estes são os três caminhos mais característicos da praxis xamânica entre os Kaxinawá, e são estes que envolvem uma manifestação específica da categoria chave, *dami*.

O xamã, *mukaya*, cura com seu *muka* e a ajuda dos *yuxin*, cheirando rapé (*dume*) ou através do *nixi pae*. Mas todos os homens adultos, se tiverem interesse e coragem, tomam o *nixi pae*, o veículo por excelência da cultura kaxinawá para aumentar a consciência e a percepção do lado invisível e espiritual do mundo. Os homens podem também cheirar rapé em combinação com o *nixi pae* ou para caçar, mas nunca para curar.

As mulheres, por sua vez, sonham tanto quanto os homens, mas procuram outro tipo de sonho. Vimos acima que é perigoso para as mulheres ver os *yuxin* na sua forma humana, *huni kuin*.<sup>13</sup> As mulheres procuram ver e criar outra imagem do espiritual, uma imagem contemplativa, que conseguem através da meditação do tear, acompanhada por *he ika* (canções-rezas para ensinar desenhos) e através de sonhos com desenho em vez de com *yuxin* em forma humana. Este contato com a *yuxindade* se aproxima do caminho oriental, um contato mais “pacífico” que a luta do xamã.

A ayahuasca – usada pela maioria dos povos da Amazônia ocidental – tem o poder de transformação visual; ela permite que a pessoa veja seres que normalmente são invisíveis, ou permite ver na forma de gente seres que normalmente têm outras identidades visuais. É isto que os homens<sup>14</sup> kaxinawá procuram quando tomam, assim como os Piro segundo Gow (1988), os Tukano segundo Reichel-Doimatoff (1978), os Shipibo-Conibo segundo Gebhart-Sayer (1986), os Siona segundo Langdon (1979b), e muitos outros.

As pesquisas sobre ayahuasca indicam que a ação da ayahuasca dentro da pessoa pode ter duas fases. A primeira fase provoca geralmente sensações fortes de mal-estar, náusea, vômitos e diarreia, acompanhado de medo. É a manifestação da sucuri, o cipó que se transforma em Sucuri, dona(o) da ayahuasca. Esta fase caracteriza-se pelos desenhos, *kene*, que aparecem, os desenhos da pele da Sucuri, co-

13 A proibição para a mulher com relação ao uso de *nixi pae* não é categórica. Tomei *nixi pae* com os Kaxinawá porque fui convidada depois de ter manifestado meu interesse no assunto. Na segunda sessão da qual participei, outra mulher tomou junto ao seu marido (na mesma rede). Vale notar que ela não era da comunidade. Além deste caso falava-se de mulheres kaxinawá no Peru que tomavam. É interessante lembrar também que no mito de origem do *nixi pae*, todas as sucuris, mulheres, homens e crianças, tomavam, assim como entre os Kampa, considerados pelos Kaxinawá como mestres do cipó.

14 Mulheres, quando velhas, podem também ser xamã, por terem recebido *muka* dos *yuxin*. A distinção entre a relação masculina e feminina com os *yuxin* não considera aqui as funções especializadas de xamã, onde os papéis se fundem (um homem xamã deixa de ser um homem típico, assim como a mulher deixa de ser uma mulher típica. Ele perde, por exemplo, o poder da caça), mas fala de “relação xamânica” do homem adulto em geral querendo se referir somente à viagem psíquica e onírica, sem se referir ao xamanismo *strictu sensu* que inclui o poder de cura e de doença através do *muka*.

brindo todo o campo visual. Esta fase é chamada, pelos Kaxinawá, de *nixi pae besti*, só coisas do cipó. Na segunda fase, com a ajuda das canções do xamã, começam a aparecer os *yuxin*, gente. O fato de *nixi pae* ser chamado também de *huni*, gente, é significativo neste contexto: fala desta segunda fase.

Not all the visual transformations of drug experience are the revelation of a person within a non-human being, but the most important ones are. (Gow, 1988, p. 28)

Esta constatação de Gow entre os Piro está muito perto da interpretação kaxinawá da sua viagem com *nixi pae*. Os desenhos são somente o começo, anunciam a transformação corporal que os levará ao encontro com os *yuxin* na sua qualidade humana e *huni kuin*, condição *sine qua non* para a comunicação e interação com os *yuxin*. O nome *huni*, gente para *nixi pae* refere-se a esta qualidade da bebida de deixar aparecer as forças ocultas para o olhar humano como reconhecíveis, entidades com corpo e rosto desenhados, que falam uma língua inteligível e agem com vontade e razões inteligíveis para os seres humanos.

O contato com a *yuxindade* que a mulher procura não leva a esta segunda fase de confronto onde o homem se transforma para perceber o outro, *yuxin* como igual. Não usa ayahuasca, mas usa o sumo de três tipos de folha que espreme no olho (veja adiante). Será que este provocaria uma leve alteração de consciência, capaz de produzir desenhos geométricos, fosfenos, na retina da menina? Para confirmar se estas plantas têm qualidades levemente psicoativas, precisaríamos da ajuda de botânicos e químicos. Mas esta confirmação só não resolveria o problema, porque a relação entre o aparecimento de figurinhas geométricas na retina, *kene* e o efeito de substâncias psicoativas não é tão automática, e a consideração do papel da cultura na experiência visual da pessoa, em EAC ou não, prova isto.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Experimentei as gotas das folhas nos olhos e sonhei com desenho. Estava no entanto tão envolvida com a identificação de nomes e motivos dos desenhos coletados na época do experimento, que teria possivelmente sonhado com desenho também sem gotas.

Está em questão a relação causa-efeito; o que veio primeiro, o desenho na vida cotidiana destes grupos, ou o uso destes psicoativos, capazes de produzir esta experiência visual subjetiva de padrões de desenhos luminosos?

Reichel-Dolmatoff (1969, 1978) e Gebhart-Sayer (1986) consideram a ayahuasca a origem tanto dos desenhos vistos na experiência psiquedélica, quanto dos desenhos pintados nos corpos e nos objetos das culturas por eles estudados. Segundo Reichel-Dolmatoff os próprios Tukano afirmam que seus desenhos são representações, réplicas, dos desenhos nas visões.

Esta linha de interpretação encontrou apoio nas pesquisas com LSD nos Estados Unidos de; entre outros, Ronald Siegel (1977, p.132-140). Estas pesquisas de laboratório distinguiram também duas fases, ou dois estados de intensidade e conteúdo da visão provocada pelo estírnulo químico.

Na primeira fase, quando o efeito do psicoativo é ainda ameno, aparecem no campo visual pequenos elementos geométricos, coloridos e luminosos, chamados de fosfenos, que se juntam em padrões rotativos ou em forma de favo de mel, transformando-se em outros motivos à maneira de um caleidoscópio.

Na segunda fase, a pressão aumenta e o ritmo de rotação das imagens também. Os estímulos provocados pelo psicoativo atingem nesta fase áreas maiores do cérebro, há um crescente envolvimento emocional e cerebral e cenas figurativas começam a aparecer: lembranças, criações imaginárias e sobretudo cenas nunca imaginadas ou vistas anteriormente. Esta é a viagem ou visão propriamente dita (Siegel, 1977, p.132-140; Reichel-Dolmatoff, 1978, p.12-20, 43-140).

Siegel e outros afirmam que nenhuma destas fases é provocada necessariamente por substâncias psicoativas. Existem outras técnicas para provocar visões, o que fica fartamente demonstrado nos fenômenos religiosos de todos os tempos e todos os lugares (veja p. ex. Lex. 1979, p.117-151; Winkelman, 1986, p.174-202; Bourguignon, 1974). As fases também não são necessariamente separadas. Muitas vezes os fenômenos figurativos da segunda fase continuam cobertos pelos desenhos geométricos da primeira.

É com base nos resultados deste tipo de pesquisas que se poderia perguntar se a diferenciação de gênero na modalidade de contato com o invisível entre os Kaxinawá seria comparável à distinção que Siegel faz entre as duas fases nas visões.

Gow, porém, critica essa abordagem por três motivos que já me perturbam desde o momento em que comecei a estudar o assunto e que considero cruciais na problematização do nosso objeto de pesquisa. Para começar, Gow critica a relação de causa-efeito proposta por Reichel-Dolmatoff e Gebhart-Sayer:

There is good evidence that the causal relation is in fact reverse, that the drug-induced experience of design is derivative from the experience of designs in every day vision. Indeed, while many peoples in Western Amazonia use ayahuasca, it is only for those peoples with an elaboration of design in their material culture that complex design forms part of visionary experience. (Gow, 1988, p. 24)

Gow sugere também que o uso extensivo da ayahuasca entre os povos da Amazônia ocidental poderia ter sua causa exatamente na qualidade desta de reproduzir desenhos culturalmente induzidos como experiência subjetiva. Concordo com a importância que Gow dá aqui ao papel da cultura na capacidade de percepção, mas é, de outro lado, inegável que a ayahuasca ajuda bastante nesta educação do olhar.

Estudos anteriores sobre a relação entre visões induzidas por substâncias psicoativas e expressão artística já enfatizaram o papel da cultura na própria experiência e visão psíquica, sem por isso colocar a questão em termos de causalidade.<sup>16</sup> A aprendizagem do iniciante está exatamente na capacidade de ver o que tem que ser visto. Entre os Siona por exemplo, o aprendiz pede ao mestre xamã para mostrar-lhe suas visões, as do xamã:

16 Esta discussão acaba girando de novo ao redor da velha oposição cultura/natureza, criatividade/determinação; o que veio primeiro? Não se trata porém de ver na visão a origem do desenho, nem vice-versa. A causalidade aqui não é diacrônica mas sincrônica. É a sincronicidade destes dois fenômenos que se reforçam mutuamente, que delineia um ethos particular, o de uma visibilidade espiritual amazônica.

As visões têm uma padronização cultural compartilhada por todos, e é esse aspecto compartilhado da experiência que o aprendiz deve dominar. (Langdon, 1992, p.70)

O canto do xamã fala de antemão sobre o que será visto durante a visão: os desenhos e os espíritos, donos dos desenhos. "Thus, that which is supposed to be seen by the participants in the yagé visions is already familiar to them." (Langdon, 1979b, p.67) E o aprendiz não conhece os motivos somente de canções e de visões, conhece-os também porque estão presentes, desenhados, em vários objetos de uso diário.

Outro problema inerente à interpretação da substância psicoativa como única fonte de inspiração para o desenho, é, segundo Gow, o fato de que, na maioria destas culturas, as mulheres desenhavam sem ter muito acesso à ayahuasca enquanto que os homens quase não desenhavam mas bebem-na. Para Gow, este fato é um argumento para sua tese que separa radicalmente a fonte de inspiração para a arte das mulheres, do mundo dos espíritos.

Não concordo com esta conclusão. "Whatever the ultimate, mythological source", diz Gow, "their immediate source is inside human society, they are women's thoughts" (Gow, 1988, p.24).<sup>17</sup> Mostrarei adiante que esta origem mitológica continua atual ao nível do ritual de iniciação ao desenho para as mulheres. Acho que aquilo que o próprio Gow coloca em rodapé está mais próximo da solução do problema:

The limited information available at the moment suggests that individual design classes in Amazonian complex systems may be conceived of as small fragments of the "total design" of such powerful supernaturals as the anaconda. (Gow, 1988, p. 31)<sup>18</sup>

17 O problema é a distinção entre o profano e sagrado, uma distinção que não todas as culturas fazem tão claramente quanto a nossa. Na sua análise da arte xamânica dos Siona, Langdon demonstra o mesmo: "Para os Siona, não há distinção entre o sagrado e o profano, e tudo o que fazem é ligado e subordinado a suas concepções a respeito do sobrenatural" (1992, p.68)

18 Os dados na etnografia sobre arte indígena, que apontam para esta hipótese não são mais tão escassos. Veja, por exemplo, Gallois (1988) para os Waiãpi, Van Velthem (1984) para os Wayana-Aparai, Reichel-Dolmatoff (1978) para os

Não separando a natureza do mundo espiritual, vemos que o problema, de saber se a inspiração para o desenho vem da pele da anaconda (sucuri) e de outros animais *keneya* (com desenho), vistos na vida diária, ou da anaconda mítica, mãe do desenho e da ayahuasca, é nosso e não dos indígenas. O desenho reflete uma certa relação da mulher com o mundo da transformação e do *yuxin*, só que é outra que a dos homens que vêem *dami*, a natureza transformada em gente e eles em natureza.

A terceira e última crítica de Gow à abordagem de Reichel-Dolmatoff diz respeito à omissão, nesses estudos, do objeto que recebe ou não desenho. A dialética entre o elemento plástico, o suporte e sua superfície de um lado, e o elemento gráfico, o desenho de outro, é crucial para entendermos esta arte. Este aspecto foi geralmente negligenciado pelos antropólogos da área e é parte constitutiva da estética [uma característica da arte da pintura facial que não escapou à atenção de Lévi-Strauss (1958, p.269-294, 1955, p.174-203, 1989)] Reichel-Dolmatoff descreve o processo de aplicação do desenho como se fosse uma transposição automática sob inspiração da visão, sem diálogo com a matéria do suporte e da tinta. Esta omissão obscurece o processo artístico-criativo.

### Rito de iniciação no *kene*

A iniciação da mulher na arte do desenho está ligada à cobra como o é a iniciação do homem no uso do *nixi pae*. A pele da cobra contém todos os motivos, todos os desenhos da pele dos outros animais e os desenhos dos objetos fabricados pela mulher: os desenhos tecidos na rede, os desenhos das cestas e da cerâmica e os desenhos corporais, de jenipapo (*nane kene*). É a unidade da *yuxindade*, diariamente tecida e desenhada pelas mulheres nos corpos e nas coisas,

Tukano, Roe (1982) e Illius (1987) para os Shipibo, Gow (1986) para os Piro, etc. O fato de existir, em todas estas culturas, uma associação entre o desenho e a sucure, mostra que se trata de algo mais do que uma simbologia idiossincrática de uma cultura particular, trata-se de um dado transcultural amazônico, um símbolo chave da região.

que os homens experimentam nas suas viagens psíquicas à procura do saber e do poder xamânico, *muka*.

O acompanhamento ritual do processo de aprendizagem da adolescente tem dois momentos. O primeiro acontece com a ajuda do marido, logo depois do casamento, quando a recém-casada passa grande parte de seu tempo aprendendo a tecer desenhos complicados de preferência com sua avó materna, e o segundo sob os auspícios da mestre da aprendiz.

O rito do qual participa o esposo lembra o mito de Capistrano do homem que mata a sucure porque deseja ter seu couro. No caso do rito, o motivo da matança é a inspiração da mulher. O homem, ciumento, quer para sua mulher o que a cobra tem. Na noite de *Yube nayan buxka* (cabeça de *Yube* morto: lua nova), o casal vai para a floresta à procura da cobra com desenho (*dunu keneya*). O homem mata a cobra e a mulher leva o couro (*dunu bitxi*) para casa, cantando: "Cobra, ajuda para eu pegar olho de desenho, vou pegar *xamanti* (placenta), vou pegar *txede bedu* (olho de maracanã)".

O couro é pendurado no alto do teto onde ninguém o veja, em cima do tear da mulher recém-casada. Não se pode apontar o couro com o dedo e perguntar "quem é que matou esta cobra?". Isto provoca risco de vida, porque normalmente não se mata cobra. "Cobra é pajé (xamã), cobra é feliz". A mulher fala para o couro: "Que desenho bonito você tem, *tsabe* (cunhada). Esta cobra é viva, vou desenhá-la também". A matança da cobra obriga o casal a jejuar:

Não come nada, nem carne, nem água, nem peixe. Come banana verde, amendoim cru e torrado durante uma lua, três, quatro luas. Depois come rato, paca, cutia, porque é isso que a cobra come, e toma *mabex* (caçuma) de mandioca, milho e amendoim.<sup>19</sup>

O momento ritual organizado pela mestre da jovem acontece também na floresta e igualmente em noite de lua nova. As duas mulhe-

<sup>19</sup> Assim como, para que a mulher possa desenvolver a arte principal para seu prestígio, é preciso sacrificar a vida de uma cobra, para o homem ser bom caçador, ele precisa, uma vez na vida, matar uma cobra, da qual ele tem que comer a língua, seguindo igualmente um período de jejum. Veja também McCallum, 1989, p. 148-153.

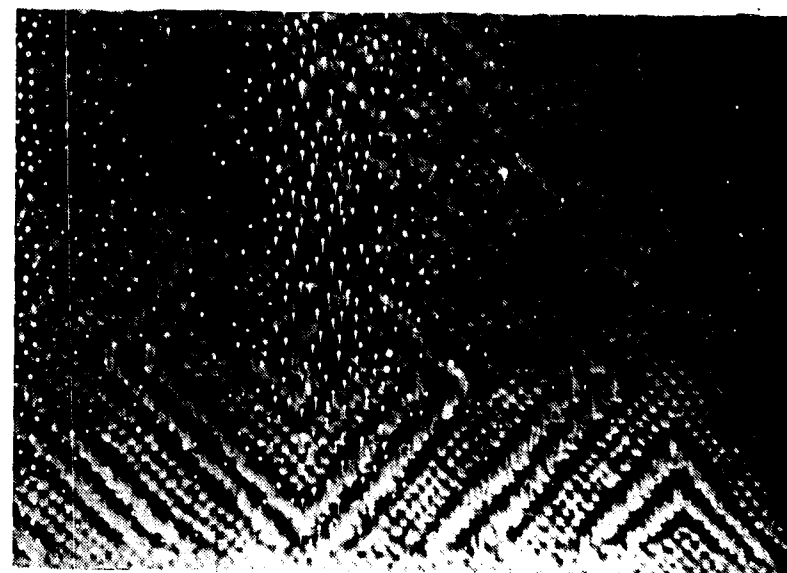
res vão para a floresta e a mestre espreme o sumo de três folhas nos olhos da moça, nos pulsos e debaixo dos braços. Estas folhas devem ajudar a moça a sonhar com desenho, o que aumentará sua capacidade de aprendizagem durante as horas em que olha sua avó tecendo.

Uma das três folhas usadas, *bawe*, é uma folha bonita, verde escura permeada por veias cor de vinho. Esta folha deu seu nome a um dos motivos básicos do estilo gráfico kaxinawá. Além de *bawe*, usa-se a folha *dunu make* (cobra-piranha). O uso triplo da folha é interessante: serve para ver desenho, protege contra a sucure (*dunuan keneya*, a dona do desenho) e é boa para matar jabuti. A terceira folha chama-se *manipei keneya* (folha de bananeira com desenho). Uma informante completou a lista com *dume* (tabaco). Segundo esta informação, o sumo do tabaco seria misturado com o das três folhas e com um pequeno pedaço de couro da cobra, morta pelo esposo. (Figura 7.1)

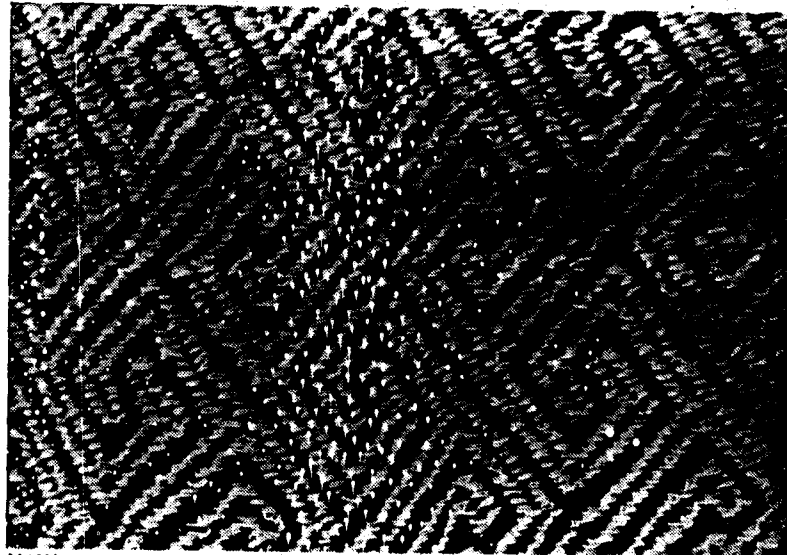
O rito de iniciação no desenho assemelha-se muito à iniciação masculina no xamanismo: jejum, canções, o domínio do *bedu yuxin* e a relação com a cobra-xamã: *Yube*. Neste contexto vale a pena notar a importância do nome da primeira mulher que aprendeu desenho com *Yube dunuan ainbu* (*Yube*(lua)-sucure-mulher), que chamava-se *Muka*. Lembre-se que *muka* é a substância que incorpora o poder e o segredo xamânico. *Yube* deu seu desenho a *Muka*, que a olhou e a escutou, e deu seu nome ao homem que a matou porque ficou com inveja da sua pintura. Significaria a posse, o saber fazer do desenho uma partilha maior na identidade da mestre mítica que a partilha conferida ao homem pelo nome? Ou expressaria este tratamento diferenciado de homem e mulher pela sucure-xamã uma imposição desta da questão de gênero no contato com a *yuxindade*: *dami* versus *kene*?

Vários nomes de motivos de desenho se referem ao mundo dos *yuxin*, a animais poderosos e à cobra: a figura mítica *Basnem*

20 *Basnem Pudu*, a aranha *yuxin* que viveu durante um tempo entre os seres humanos, ensinando as mulheres a fiar e tecer, e que, quando grávida foi comida pelo Inca. Outra versão do mito conta que *Basnem Pudu* abandonou os humanos por causa de fofocas. As mulheres, não entendendo a técnica de fiar e tecer da aranha, disseram que *Basnem* estava comendo todo seu algodão em vez de trabalhar. Uma fofocadeira informou *Basnem Pudu*, que, ofendida, sumiu para sempre.



ISU MEKE



NAWAN/BAWE

Figura 7.1 Tecelagem com o motivo *nawan kene*, desenho de estrangeiro/espírito e *bawe*, nome de uma planta cujo sumo é pingado nos olhos de mulheres jovens que querem aprender a sonhar com desenho (foto da autora, 1991).

*Pudu*<sup>20</sup> deu nome ao motivo *basnem pudu kene*, usado na cerâmica; entre os motivos que se referem à cobra registrei os seguintes: *kamux kate* (costas de cobra venenosa), usado nas flechas, *dunu kate* (costas da cobra), *dunu kene* (desenho de cobra), *tutum sanká* (desenho na cabeça do jucuruju (cobra)), *dunu muta* (peito de cobra), *dunu mapu* (miolo de cobra). Referente a outros animais temos *kape hina* (rabo de jacaré), *pisa xeta* (bico de tucano), *txinkeye bedu* [olho de chirriclés (espanhol, português?)], *kanaxau hina* (cauda de um passarinho azul). De insetos: *nibu hina* (cauda de escorpião), *awa bena bena waki* (fazer borboleta grande, azul), *bawadu* (inseto verde). (Figura 7.2)

Os desenhos de onça são usados somente nos rostos dos homens e usam exclusivamente pontos, linhas quebradas e linhas inteiras (horizontais) como elementos básicos. São o *inu xutu tuia* (peito de onça), *inu inu wakini* (fazer onça, onça) e *inu betu* (testa de onça).



Figura 7.2: Jovem Kaxinawá da aldeia Fronteira, A.I. Alto Purus, com pintura corporal feita em jenipapo. A faixa pontilhada que cruza o rosto tem o nome de *txede bedu*, olho de maracanã. O desenho no meio do peito se chama *dunu mapu txede bedu*, miolo de cobra – olho de maracanã. Desenho que acompanha o padrão central, à direita, é o *mae muxa*, desenho de um cipó espinhoso que contém água potável. Os braços estão desenhados com o motivo *kape hina*, rabo de jacaré (foto da autora, 1991).

Dois motivos de onça são usados pelas mulheres no estilo labiríntico: o *inu tae* (pata de onça) e *inu bitxi* (couro de onça). O motivo de base, *txede bedu* (olho de maracanã), é relacionado à visão, percepção, domínio do *bedu yuxin*. Este pássaro, e outros do mesmo gênero, simboliza, ou é, o *yuxin* do olho. Um sonho indicador da morte iminente da pessoa é o maracanã, ou qualquer tipo de papagaio, saindo da pupila e voando para o céu: seu *bedu yuxin* saiu para sempre. A pessoa vai morrer. (Figura 7.3)

Uma característica crucial dos *yuxin kuin* que aparecem na visão de *nixi pae*, é sua qualidade *keneya* (com desenho). O desenho não somente protege e chama a atenção para a formação humana. Ele é também um veículo para reconhecer o caráter *huni kuin* (gente nossa) entre os *yuxin*: desenhos aparecem no umbral de transformações de formas e de visibilidade (também entre os Piro. Veja Gow, 1988). O desenho traça caminhos para o outro lado, como fazem certos cheiros e certos sons: gritos e assobios que podem ser tanto de animais, quanto de gente ou de *yuxin*.

A relação entre o desenho e a cosmovisão xamânica está também no próprio estilo da arte gráfica kaxinawá: os desenhos não se encaixam na superfície. O objetivo não é de organizar o motivo dentro do espaço do suporte. Sempre o desenho fica em aberto, sugere continuidade além dos limites do suporte, quer seja um tecido, uma panela ou um rosto. É um recorte no desenho infinito que cobre os corpos do universo como uma pele, visualizando a unidade de essência, *yuxin*, que une as coisas, ou, em outras palavras, o que dá no mesmo, são os desenhos da pele da sucuri, dona do desenho.

O desenho é uma camada ao mesmo tempo protetora e de ligação do que está dentro com o que está fora. É como a pele do corpo e as paredes da casa, é como o útero e a placenta: o limite, o lugar de transição, onde o familiar e o estranho se tocam. Ao contrário dos homens que mantêm uma relação de confronto, conflito e perigo com os *yuxin*, as mulheres trabalham o lado contemplativo da atividade espiritual, tecendo a continuidade da aliança.

No período do rito de pegar desenho, a mulher passa horas olhando como sua avó tece. A avó trata sua neta regularmente com

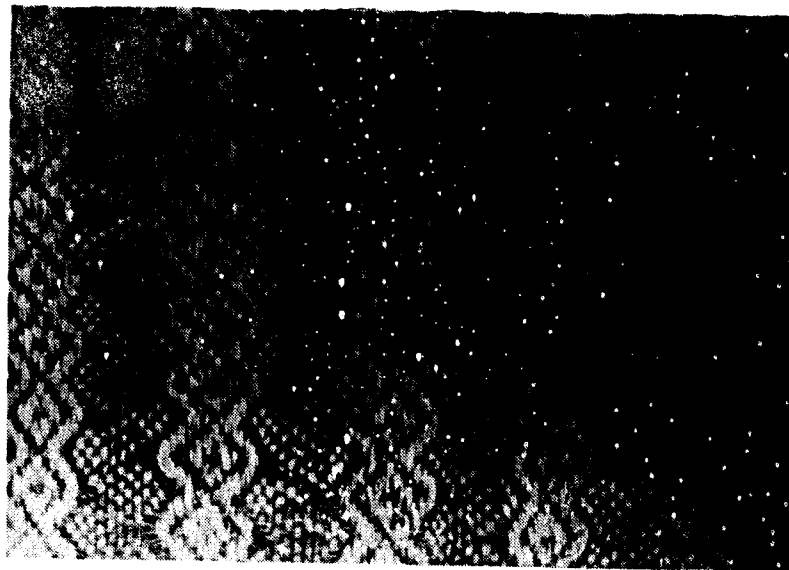
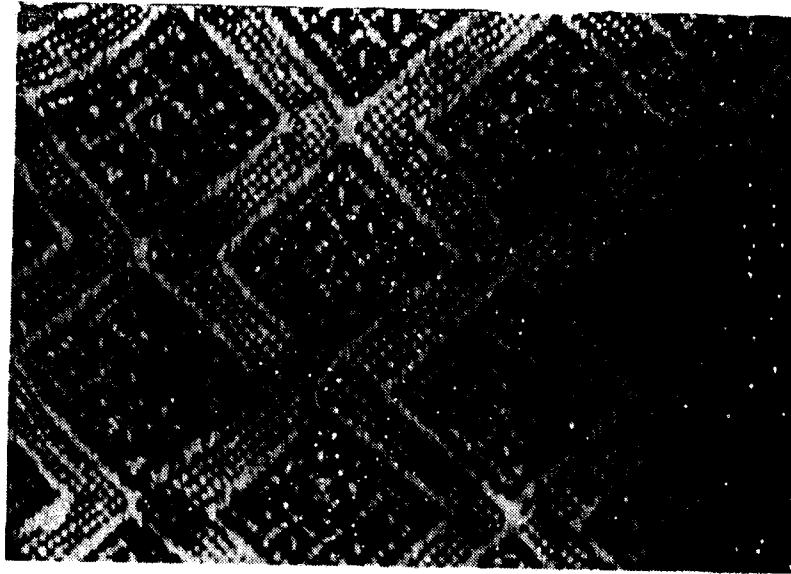


Figura 7.3 Tecelagem com o motivo *inu tee*, pata de onça (foto da autora, 1991).

banhos de folhas para aumentar a concentração e ensina os *he ika*, canções com os nomes dos desenhos que a jovem mulher tem que saber tecer e desenhar.

Quando uma mulher pinta alguém, ela pergunta “*hawa kene apa?*”, qual desenho faço? Uma canção do *txidin*, “cantada por muitas mulheres *humi kuin* juntas para aprender muitos desenhos” (Agosto), começa da mesma maneira:

*Hawa kene apa? Hawa kene apa?*  
*eeee.*

*Besti besti apa, eee, ee, besti besti*  
*apa, eee. Kenedan mani, ee, ee,*  
*kenedan mani, ee, ee, kene aku*  
*keneki.*

*Kene katisxinanki, ee, ee. Betsa*  
*bemu taema.*

*Hidi xanun mani ke, eee, hidixanun*  
*manike, banu abu mani ke, ee, ee,*  
*kene aku keneki, kene aku keneki, xei*  
*bai apae, ee, ee, ...*

*Kenekatisxinanki, ...*

*Xamanti apa, ee, ee, ee, xamunti*  
*apa, duni duni apa, ee, ee, ee, duni*  
*duni apae, xena xaka apae, xera*  
*xaka apa, umin kene apa ...*  
*Hawa kene apa? ee, ee, ee, hawa*  
*kene apa?*

*Xei bai apae, ee, ee, xei bai apae,*  
*xena xaka apae, txede bedu apae,*  
*ee, ee, txede bedu apa, xapu: tuxe*  
*apa, xapu: hexu: apae, kene aku*  
*keneki ...*

*Hawa kene apae? Hawa kene apae?*  
*Hawa kene apa? Hawa kene apa?*  
*Kuma tae apa, ee, ee, ee, ...,*  
*maemuxa apae, ee, ee, ee... ”*

Que desenho pego? Que desenho pego? eeee.

Um, só pega um, eee, ee. Um, só pega um, eee. Junta desenho, ee, ee. Junta desenho, ee, ee. Desenha muito desenho.

Quero aprender desenho. Não quero começar a esquecer de nóvo. Desenha muito desenho. Pega caminho de formiga com asas, ee, ee. Quero aprender desenho, ... Pega de colocar placenta, ee, ee, ee. Pega de colocar placenta. Pega o rio, rio, ee, ee, ee. Pega o rio, rio. Pega pele de lagartixa, pega a pele de lagartixa. Pega *umin* (desenho tecido em branco (negativo).

Que desenho pego? ee, ee, ee. Que desenho pego?

Pega caminho de formiga com asas, ee, ee. Pega caminho de formiga. Pega casca de lagartixa. Pega olho de periquito. Pega semente de algodão. Pega semente de algodão. Desenha muitos desenhos...

Que desenho faço? Que desenho faço? Que desenho faço? Que desenho faço?

Pega pé de nanibu, ee, ee, ee... Pega espinho, ee, ee, ee...



O *xena xaka* (casca de lagartixa) é desenhado na concha para tomar *nixi pae* para ter visões com lagarto. O *xapu buxe* e *kuma tae* são desenhos usados na testa de meninas e meninos respectivamente (nunca em adultos).<sup>21</sup> O primeiro, “semente de algodão”, serve para aprender a tecer bem e o segundo, “pé de nambu”, para correr ligeiro, duas qualidades importantes na construção de gênero (motivos usados no rito de iniciação mas também em dias comuns sem festa). O termo *bai* (caminho) e *duni* (rio) são muito usados na descrição de um desenho. O estilo *kene*: caminhos enquadrados nas paredes do labirinto.

Em outra canção, desta vez numa aula privada:

*Xunu kene detia wakinan. Txede bedu wakinan. Xena xaka wakinan. Xapu buxe wakinan. Awa bena bena wakinan. Dacibi en bake kenem:ski. Nibu hina hina wakinan. Xamanti bai xamanti akinan. Nawan kene, kape kene, xunu kene txamia wakinan.* (Teresa)

Faço desenho de sumaúma, amarrado. Faço olho de mara-caná. Faço a casca da lagartixa. Faço semente de algodão. Faço um (tipo de) inseto. Pintava sempre meus filhos com estes desenhos. Faço a cauda de escorpião. Pego o de colocar placenta, caminho de placenta. Faço o desenho do estrangeiro, desenho de jacaré, desenho de sumaúma, unido.

## Conclusão

A arte gráfica *kene* é ligada à identidade feminina, construída pelos papéis sexuais, de um lado, e ao xamanismo de outro. A mulher articula através do desenho uma relação específica com o mundo natural, cultural e sobrenatural, de acordo com a divisão social básica da sociedade kaxinawá: a complementariedade e a divisão entre os sexos.

<sup>21</sup> O repertório de desenhos usados em crianças inclui além destes dois, o *bixi* (estrela), chamado às vezes de *yaminwa kene* (desenho de Yaminawa). Outro desenho, usado somente em crianças, é o *pei* (folha), igualmente *yaminawa kene*, e o *huinti* (coração), *yaminawa kene*.

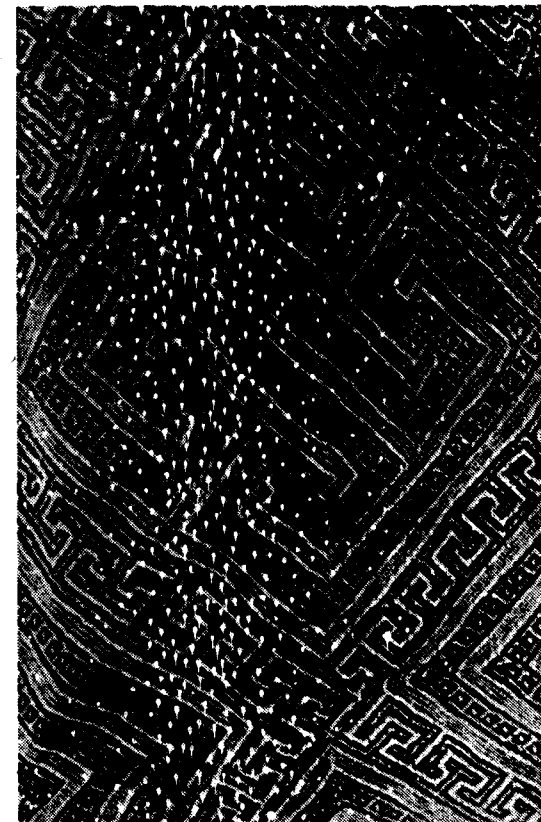


Figura 7.4 Tecelagem com o motivo central de *xamanti*, nome que invoca a palavra *saman*, placenta. O “caminho” de *xamanti* (*hawen bai*) é feito pelo motivo *inu tae txede bedu*, pata de onça - olho de maracanã. Em volta do motivo central (*hawen ketama*, seu acompanhamento) encontramos o *nawan kene*, desenho de estrangeiro/espírito (foto da autora, 1991).

Algumas associações nos nomes dos motivos revelam a significação do *kene* enquanto linguagem visual que une as esferas de experiência e produção especificamente femininas. Há uma ligação simbólica entre a função do útero e da placenta, no interior dos quais a substância é transformada na forma fixa, lisa e perfeita do nenê, e o pano que, na função de rede, *haxkanti* (para carregar nenê) ou *cushma*, envolve o corpo encolhido no seu interior. Por isso não me parece

uma mera coincidência que o verbo “tecer desenhos” (*xankeinkiki*), tenha em sua raiz a palavra “útero” (*xankin*). Também me chamou a atenção o nome de um motivo muito frequente *xamanti*. Esta palavra é composta por *xaman* (placenta) e *-ti* (lugar onde se põe algo).

O desenho e o tecido desenhado fixam e realçam a forma sobre a qual são aplicados e pertencem a um conjunto de coisas femininas, como a panela no interior da qual a substância crua (como o sangue no útero) é transformada em algo novo: comida. O desenho está relacionado à fabricação de novos corpos, marca o fim deste processo lento de dar a forma particular da cultura *huni kuin* às coisas e às pessoas e aparece por isso sempre em situações onde se quer enfatizar a novidade e a beleza da forma.

Além de relacionado ao mundo feminino, o *kene* está explicitamente ligado ao *bedu yuxin* (*yuxin* do olho); não é uma arte “profana”, com intenções exclusivamente sociais e culturais, sem preocupação com as relações com o mundo dos *yuxin*. Neste sentido meu argumento se opõe uma tendência de criar um novo dualismo que liga a mulher à arte social e cultural (dominada pelo *baka yuxin* (*yuxin* da sombra)) e o homem à arte espiritual, natural e sobrenatural (dominado pelo *bedu yuxin*).

Enfatizar o caráter social e cultural da arte feminina, em oposição à preocupação com o mundo espiritual, é supor que a distinção entre o profano e o sagrado entre os indígenas tivesse a mesma importância que tem na sociedade ocidental. Isto não me parece ser o caso. O sagrado e o ritual permeiam a vida diária, o que faz com que não se meça a participação feminina na esfera do sagrado somente a partir do seu papel ativo em rituais públicos. [Um bom exemplo da presença do lado espiritual da realidade em atividades diárias femininas é o trabalho de C. Hugh-Jones (1977).]

Como deve ter ficado claro no decorrer do texto, a clássica associação do feminino com o lado “natural” da vida humana (através da fertilidade), e o masculino com o lado “cultural”, não faz sentido entre os Kaxinawá, nem o contrário. Esta preocupação em separar o cultural do natural e associar a questão de gênero a estas cate-

gorias pareceu-me ausente do discurso kaxinawá sobre gênero. (Para textos que se referem a essa discussão, veja Ortner e Whitehead, 1981 e Rosaldo, 1974).

O dualismo entre o interior (o social) e o exterior (floresta, espíritos, estrangeiros), porém, parece-me uma categoria central no pensamento kaxinawá. O interior e o exterior, no entanto, não são nitidamente separados. Para fabricar a forma humana, as mulheres transformam os materiais, que os homens e elas mesmas trazem de fora, em algo de dentro. A diferença entre os papéis sexuais está no grau de contato com o exterior que seu trabalho exige (e este é bem maior para o homem que para a mulher) e na modalidade de relação, no tipo de transformação que ambos os sexos provocam e sofrem nos vários domínios da vida.

O processo feminino é *ba*: cozinhar, criar, parir, domesticar, estilizar. Traduzir os *yuxin* em desenho? O processo masculino é *dami*: dar forma de gente à bola de sangue coagulado, pelo sêmen, no útero da mulher, transformar e ser transformado. Os homens são transformados pelas forças de fora e têm que tentar salvar o corpo, não perder a alma, e voltar para o interior, inteiros, com caça e com conhecimentos.

São os dois lados do mesmo poder xamânico de transformação, que é hermafrodita: ambos, o *dami* e o *kene*, pertencem à cobra. Esta mesma complementariedade dos gêneros está no *ba* e *dami* da reprodução; duas maneiras de transformar os fluidos sexuais num feto. A mãe primordial, *Nete bekun* (*Nete*, a cega) era pajé também, porque se autofertilizou, cuspiendo no seu próprio ventre: dominou tanto o *dami*, quanto o *ba*, era andrógina.

### Notas de referências

BOURGUIGNON, E. Culture and the Varieties of Consciousness. *An Addison-Wesley Module in Anthropology*, Nº 47, Cincinnati: Ohio State University, 1974.

- BRODZKY, A. T., et al.(orgs.). *Stones, Bones and Skin. Ritual and Shamanic Art*. Canada: The Society for Arts Publication, 1977.
- CAPISTRANO DE ABREU, J. *Rã-txa hu-ni-kui~: A Língua dos Caxinauás do rio Ibuacú*. Rio de Janeiro: Edição da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguiet, 1941.
- \_\_\_\_\_. Os caxinauás. *Ensaio e Estudos (Crítica e História)*. Rio de Janeiro: Sociedade de Capistrano de Abreu, Livraria Briguiet, 3ª Série, p. 174-225, 1969.
- COELHO, V. P. (org.). *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico*. São Paulo: Editora USP, 1976.
- DAWSON, A. Graphic art and design of the Cashinahua. In: DWYER, J.P. (org.) *The Cashinahua of Eastern Peru*. Boston: Haffenreffer Museum of Anthropology, 1975.
- DER MANDEROSIAN, A., KENSINGER, K. et al. The use and hallucinatory principles of a psychoactive beverage of the Cashinahua tribe. *Drug Dependence*, Nº 5, p. 7-14, 1970.
- DWYER, J.P. (org.). *The Cashinahua of Eastern Peru*. Boston: Haffenreffer Museum of Anthropology, 1975.
- FURST, P. *Hallucinogens and Culture*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers, 1976.
- GALLOIS, D. Tilkin, O pajé Wayãpi e seus espelhos. *Revista de Antropologia* (São Paulo), 27/28, p. 179-196, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo: 1988. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo.
- GEBHART-SAYER, A. *The Cosmos Encoiled: Indian Art of the Peruvian Amazon*. New York: Center for Inter-American Relations, 1984.
- \_\_\_\_\_. Una terapia estética: los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América Indígena*, v. 46, p. 189-218, 1986.

- GEERTZ, C. Art as cultural system. In: *Local Knowledge*, New York: Basic Books, Inc., p. 94-120, 1976.
- GOW, P. Visual compulsion: design and image in Western Amazonian culture. *Revindi*, p. 19-32, 1988.
- GROF, S. The implications of psychedelic research for anthropology: observations from LSD psychotherapy. In: LEWIS, J. (org.) *Symbols and Sentiments: Cross-Cultural Studies in Symbolism*. New York: Academic Press, 1977.
- HARNER, M. Common themes in South American Indian Yagé experiences. In: HARNER, M. (org.) *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press, p. 155-175, 1973.
- \_\_\_\_\_. The sound of rushing water. In: LYON, P. (org.) *Native South Americans*. Boston: Little, Brown and Company, p. 276-282, 1974.
- HUGH-JONES, C. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge Studies in Social Anthropology, Nº 26, 1979.
- HUGH-JONES, S. *The Palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge Studies in Social Anthropology, Nº 24, 1979.
- ILLIUS, B. *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Tübingen: 1987. Tese (Doutorado em Antropologia).
- \_\_\_\_\_. Die "Grobe Boa": kunst und kosmologie der Shipibo-Conibo. In: *Die Mythen Sehen: Bilder Und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt: Museum für Völkerkund, 1988.
- JACOBS, B. How hallucinogenic drugs work. *American Scientist*, Vol.75, p. 386-392, 1987.
- KENSINGER, K. *Banisteriopsis* usage among the Peruvian Cashinahua. In: *Hallucinogens and Shamanism*. HARNER, M. (org.) London, New York: Oxford University Press, 1973.

- KRACKE, W. He who dreams: the nocturnal source of transforming power in Kagwahiv shamanism. In: LANGDON, E. J. M., BAER, G. (orgs.) *Portals of Power: South American Shamanism*. Albuquerque: University of New Mexico Press, p. 127-148, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Everyone who dreams has a bit of shaman": cultural and personal meanings of dreams. *Psychiatric Journal of Ottawa*, Vol.12, Nº 2, 1987.
- KRIPPNER, S. Psychedelic drugs and creativity. In: *Journal of Psychoactive Drugs*, Vol.17(4), p. 235-245, 1985.
- LAGROU, E. *Uma etnografia da cultura kaxinawá, entre a cobra e o Inca*. Florianópolis: 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina.
- LANGDON, E. J. The siona hallucinogenic ritual: It's meaning and power. In: MORGAN, H. (org.). *Understanding Religion and Culture*. Washington D.C.: University Press of America, 1979a.
- \_\_\_\_\_. Yagé among the Siona: cultural patterns in visions. In: BROWMAN, D., SCHWARZ, R. (orgs.). *Spirits, Shamans, and Stars*. The Hague: Mouton Publishers, p. 63-81, 1979b.
- \_\_\_\_\_. Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e história. *América Indígena*, Vol. XLVI, Nº 1, p. 101-115, 1986.
- \_\_\_\_\_. A cultura Siona e a experiência alucinógena. In: VIDAL, L. (org.) *Grafismo indígena*. São Paulo: Studio Nobel, FAPESP, EDUSP, p. 67-87, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, C. L. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955 (1973).
- \_\_\_\_\_. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958 (1974).
- \_\_\_\_\_. *Les Symboles et leurs Doubles*, Paris: Plon, 1989.
- LEX, B. The neurobiology of ritual trance. In: d'AQUILI, E., LAUGHLIN, C., McMANUS (orgs.) *The spectrum of ritual: A cognitive structural analysis*. New York: Columbia University Press, 1979.

- LURIA, A.R. *The Working Brain*. New York: Basic Books, 1973.
- McCALLUM, C. *Gender, Personhood and Social Organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. London: 1989. Tese (Doutorado em Antropologia) – London School of Economics, University of London.
- MÜLLER, R. *Os Asurini do Xingu. História e Arte*. Campinas: Unicamp, 1990.
- MUNN, N. *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*. Ithaca e London: Cornell University Press, 1973.
- NARANJO, C. Psychological aspects of the yagé experience in an experimental setting. In: HARNER, M. (org.) *Hallucinogens and Shamanism*. London, Oxford, New York: Oxford University Press, p. 176-190, 1973.
- ORNSTEIN, R. e SOBEL, D. *The Healing Brain*. New York: A Touchstone Book, Simon & Schuster Inc, 1987.
- ORTNER, S.B. e WHITEHEAD, H. (orgs.). *Sexual Meanings*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- OTTEN, C.M. (org.). *Anthropology & Art. Readings in Cross-Cultural Aesthetics*. Austin: University of Texas Press, 1987.
- PELT, J.-M. *Drogues et plantes magiques*. Horizons de France, 1971.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazon Cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: London, University of Chicago Press, (1968) 1971.
- \_\_\_\_\_. The cultural context of an aboriginal hallucinogen: *Banisteriopsis caapi*. In: FURST, P. (org.) *The Flesh of the Gods: The Ritual Use of hallucinogens*. New York, St. Louis, San Francisco: McGraw-Hill Book Company, p. 84-113, 1972.
- \_\_\_\_\_. *The Shaman and the Jaguar: A Study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indian*. Los Angeles: University of California, UCLA Latin American Center Publications, 1978.

- RIVIER, L., & LINDGREN, J-E. Ayahuasca, the South American hallucinogenic drink: an ethnobotanical and chemical investigation. *Economic Botany*, XXVI, p. 101-129, 1972.
- ROE, P. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1982.
- ROSALDO, M., e LAMPHERE, L. (orgs.). *Woman, Culture and Society*. Palo Alto: Stanford University Press, 1974.
- SCHULTES, R. An overview of hallucinogens in the Western Hemisphere. In: FURST, P. (org.) *The Flesh of the Gods: The ritual use of hallucinogens*. New York: McGraw-Hill Book Company, p. 3-54, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Plants of the Gods. Origins of hallucinogenic use*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1979.
- SEEGER, A. O significado dos ornamentos corporais. In: *Os Índios e Nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus, p. 43-60, 1980.
- SEEGER, A., da Matta, R., e VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.) *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero/ Universidade Federal de Rio de Janeiro, p. 11-30, 1987.
- SIEGEL, R.K. Hallucinations. *Scientific American*, 237, p.309-14, 1977.
- SISKIND, J. *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press, 1973a.
- \_\_\_\_\_. Visions and cures among the Sharanahua. In: HARNER, M. (org.) *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press, p. 28-39, 1973b.
- TEDLOCK, B. (org.). *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. New York: Cambridge University Press, 1987.
- TURNER, T. Social skin. In: CHEFAS, J., LEWIN, R. (orgs.) *Not Work Alone*. Londres: Temple Smith, p.112-140, 1980.

- VAN VELTHEM, L.H. *A pele de Tulupe: Estudo dos trançados Wayana-Aparai*. São Paulo: 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo.
- VIDAL, L. Contribution to the concept of person and self in lowland South America; Body painting among the Kayapó-Xikrin. In: HARTMANN, T., COELHO, V. P. (orgs.) *Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Prof. Egon Schaden*. São Paulo: Coleção Museu Paulista, Ensaios, p. 291-304, 1981.
- \_\_\_\_\_. (org.) *Grafismo indígena*. São Paulo: Studio Nobel, FAPESP. EDUSP, 1992.
- VIDAL, L., & Müller, R. Pintura e adornos corporais. In: RIBEIRO, B. (coord.) *Suma Etnológica Brasileira 3. Arte Indígena*. Petrópolis: Vozes, Finep, p. 119-151, 1986.
- WINKELMAN, M. Trance states: a theoretical model and cross-cultural analysis. *Ethos*, 14, p. 174-203, 1986.



## DO XAMANISMO AOS XAMÃS<sup>1</sup>: ESTRATÉGIAS TUPI-MONDÉ FRENTE À SOCIEDADE ENVOLVENTE

*Gilio Brunelli*

Em sua tese de mestrado, dedicada à análise da conversão dos Zoró ao evangelismo fundamentalista norte-americano da Missão das Novas Tribos do Brasil (MNTB),<sup>2</sup> Cloutier afirma que “o xamanismo, na pessoa dos próprios xamãs, é o primeiro elemento da cultura tradicional a ser atacado e qualificado de diabólico” (1988c, p.102) pelos missionários da seita norte-americana. Segue-se, logicamente, que tudo é feito para acabar com ele. A conversão de toda a população zoró, alcançada com poucos meses de pregação, consagraria sua erradicação.

No entanto, apesar do esforço etnocida desses missionários e apesar da aceitação aparentemente irrestrita pelos Zoró entre outubro de 1977 – data do estabelecimento do contato oficial com os sertanistas da FUNAI – e agosto de 1985 – data da primeira expedi-

1 A ninguém passará despercebido que se trata da inversão do título do artigo de Roberte Hamayon publicado por *L'Ethnographie* em 1982.

2 MNTB, daqui para frente

ção da guerra contra os invasores de sua reserva – de todos os elementos da sociedade envolvente que chegaram ao seu alcance, Cloutier, cuja pesquisa de campo é de 1984 e 1985, de forma alguma levanta a possibilidade do desaparecimento do xamanismo entre os Zoró. Ela considera a probabilidade – muito concreta, no contexto da aldeia zoró antes de agosto de 1985 – que os dois únicos xamãs sobreviventes possam vir a falecer sem que outros queiram se prontificar para assumir o lugar deles, mas isto não a leva a concluir que o xamanismo esteja por isso mesmo, prestes a desaparecer.

Trata-se de uma distinção que me parece muito pertinente e fecunda e é sobre ela que se constrói o restante das reflexões que seguem. Com efeito, é mister reconhecer que se o xamanismo é a atualização, a concretização, a cristalização da compreensão das relações entre o mundo dos espíritos e o mundo dos seres humanos, o desaparecimento físico dos xamãs não implica em si, necessariamente, o desaparecimento ontológico desta relação.

Enquanto os Zoró conceberem o universo como sendo constituído por uma interpenetração inextricável do mundo visível e do mundo invisível e por um trânsito contínuo entre seres e poderes de natureza e forma diferentes, não se poderá dizer que o xamanismo desapareceu para sempre. A ausência de sua atualização poderá ser interpretada por um lado como o resultado de pressões enormes exercidas por fatores exógenos, como por exemplo os missionários, e, por outro lado, como a incapacidade temporária de estabelecer relações corretas com o mundo dos espíritos e a necessidade de se encontrarem novos caminhos para ter acesso a esse mundo, pouco importando o nome que se lhe atribuir.

Se nos colocarmos na perspectiva zoró, poderíamos pensar o seguinte: num mundo que se transforma sem parar, qual a razão para que a atualização da relação mundo dos espíritos/mundo dos seres humanos permaneça reproduzindo-se segundo os mesmos ritos, as mesmas técnicas, a mesma compreensão, dentro das mesmas coordenadas? Dentro de um novo contexto, numa situação inédita, como continuar a crer que a relação fundamental, constitutiva do próprio

universo, possa continuar a ser percebida, vivida e celebrada como ela o era antigamente? A relação permanece – e por enquanto não existe nenhuma indicação de que esta estrutura profunda do universo zoró esteja próxima a desaparecer – mas seu conteúdo e sua atualização não podem continuar sendo os mesmos. Tudo no universo zoró pós-1977 empurra na direção de mudança.

Não é difícil, então, compreender porque: 1) os antigos xamãs não praticam mais e 2) nenhuma pessoa se anima mais a enveredar no caminho do xamanismo. Conseqüentemente, é legítimo acreditar que quando a compreensão da nova situação, e portanto também, quando as novas formas e conteúdos das relações mundo dos espíritos/mundo dos seres humanos, se enraizarem na experiência vivencial dos Zoró, ela possa vir a se manifestar em gestos e palavras capazes de explicitá-la de forma consciente e refletida. Pode-se prever, então, que novos xamãs aparecerão.

Estas considerações se entendem e se explicam na perspectiva (que é a minha) de que a fidelidade dos xamãs à tradição não consiste tanto na repetição mecânica de gestos e palavras herdadas dos predecessores, mas: 1) na continuação da confirmação da realidade da estrutura do universo e 2) na atualização da compreensão das relações que existem entre os vários elementos que o compõem, em especial entre os espíritos e os seres humanos.

Para compreender esta análise sobre o fenômeno do aparente desaparecimento do xamanismo entre os Zoró é preciso lançar mão de alguns elementos teóricos e etnográficos.

## O controle dos espíritos

Como referencial teórico, explícito simplesmente o que entendendo ser central na definição do xamanismo, ou seja, a identidade do xamã.

Shirokogoroff, o pai da pesquisa moderna sobre o xamanismo, pondera na Sibéria, que:

Em todas as línguas da família tungue, a palavra xamã indica pessoas de ambos sexos que têm controle sobre os espíritos, que com sua vontade podem introduzir estes espíritos dentro de si mesmos e utilizam seu poder sobre os espíritos para seus fins, especialmente ajudando as pessoas que sofrem por causa dos espíritos; no exercício destas funções, eles podem recorrer a um conjunto de técnicas para lidar com os espíritos. [1935, p. 269; citado por Lewis, 1984, p. 8-9 (tradução nossa)]

e sintetiza isso tudo dizendo que ninguém pode ser considerado xamã se não souber controlar os espíritos e não pode fazê-los ir e vir conforme sua vontade (Cf. Lewis, 1984, p. 9).

Mircea Eliade (1974) gravou no título de seu trabalho principal sobre este tema sua concepção do xamanismo e declarou que se trata de uma antiga técnica de êxtase. Para além das discussões que este livro desencadeou nos meios científicos e, ao meu ver, muito mais importante do que ficar discutindo para saber se o xamã lida com os espíritos do mundo celestial ou terrestres ou ainda, mas não última possibilidade, com os espíritos que vivem neste mundo junto de povos ou clãs inimigos, é mister reconhecer que a obra de Eliade está marcada pela indiscutível certeza de que o xamã é alguém que lida com espíritos!

Peter T. Furst apresenta o leque das atividades do xamã dizendo que são características do xamanismo operações como:

A transe estática, a escolha divina, a capacidade de se transformar em animais, os vãos da alma como passarinho, o conhecimento dos mundos dos espíritos e dos mortos, o controle do fogo, o renascimento a partir dos ossos, as artes mágicas da cura e a preservação da tradição e do equilíbrio psíquico e físico da comunidade. [1973/74, p. 34 (tradução nossa)].

Ele frisa que estes detalhes podem variar enormemente de um lugar para outro e uma boa parte pode até mesmo faltar porque, na realidade, nenhum deles é fundamental para a definição do xamanismo. Propõe, então, o que ele chama de *Weltanschauung* (visão do mundo) que sustenta o xamanismo, dizendo que este se enraíza numa concepção do universo em que:

...os seres humanos e os seres animais, e além deles, todos os fenômenos do ambiente, são qualitativamente equivalentes. (1973/74, p. 41),

e que é pela mediação com o mundo dos espíritos que esta unidade se apresenta aos olhos dos xamãs.

Chegamos assim a umas formulações mais recentes que, de uma certa forma resumem o resultado de várias décadas de pesquisa.

Hultkrantz, este grande conhecedor das crenças tradicionais dos índios norte-americanos, em precedente publicação, diz que o xamã é:

...um funcionário social que, com a ajuda dos espíritos protetores, consegue entrar em êxtase para estabelecer uma relação com o mundo sobrenatural em favor dos membros de seu grupo.

E continua precisando que:

Os componentes mais importantes do xamanismo são quatro: os pressupostos ideológicos, i.e. o mundo sobrenatural e os contatos com ele, o xamã como agente em favor de um grupo humano, a inspiração que recebe de seus espíritos auxiliares e a extraordinária experiência do êxtase. [1985, p. 512; Cf. também 1984, p. 32 (tradução nossa)].

Por seu lado, Lewis resume lapidariamente a pesquisa sobre a identidade essencial dos xamãs, asseverando que "they are masters of spirits" (1984, p. 10).

Estas referências, embora breves, me parecem no entanto suficientes para indicar o que, ao meu ver, é fundamental no xamanismo, a saber: 1) a relação com o mundo dos espíritos, o mundo normalmente invisível, 2) a forma característica desta relação, quer dizer diferente da relação típica das religiões e de outras formas de misticismo, caracterizada por ser ambivalente: o xamã pode ser dominado pelos espíritos ou pode dominá-los. E ao nível das representações, tanto subjetivas como coletivas, conseqüentemente, deve-se reter, 3) a compreensão que os seres humanos têm delas, isto é, a consciência



explícita que eles têm da existência destas relações e de sua importância para a vida da comunidade.

Com efeito, certas peculiaridades como as condições concretas da existência, as características sociológicas e mesmo certas técnicas ligadas à prática do contato com os espíritos certamente são importantes para se definirem os traços específicos, historicamente assumidos pelo xamanismo nesta ou naquela população. No entanto, percebe-se cada vez mais nitidamente que analisando o fenômeno como um todo, estas particularidades não chegam a se constituir em elementos discriminantes para definir terminantemente o que é xamanismo e o que não o é. Assim a literatura fornece casos de xamanismo tanto entre caçadores quanto entre agricultores, apresenta xamãs homens e xamãs mulheres, testemunha de contatos com os espíritos por possessão ou ascensão e pelas duas, relata a utilização abundante de psicotrópicos poderosos para alcançar o mundos dos espíritos e a sua mais completa abstenção. Pelo contrário, o que nunca falta, e não pode faltar, são os espíritos e a crença que sua ação interfere profunda e diretamente na vida dos seres humanos. Espíritos, portanto, que não ficam olímpicamente para cima das nuvens, nem espíritos que estão filosoficamente para além do bem e do mal e tampouco espíritos que são ontologicamente distintos dos outros seres do universo. Os universos, físicos e mentais, povoados por espíritos deste tipo não são os universos dos xamãs. Xamanismo se dá quando espíritos e outros seres não só partilham o mesmo universo, mas interagem e interferem continuamente uns com os outros, a um ponto tal que se possa afirmar que a verdadeira estrutura, no sentido lévi-straussiano, do universo é esta relação. Espíritos capazes e desejosos de se metamorfosearem em todas as formas e dimensões do ser, natureza que pode ser tanto o simples ambiente da vida diária quanto a habitação de forças e poderes misteriosos, fenômenos meteorológicos que podem ser ao mesmo tempo caprichos atmosféricos e epifanias estrondosas, seres humanos que podem se transportar misticamente para além da dimensão espaço-tempo... Eis a cultura do xamanismo!

É esta realidade física e metafísica, e a representação que dela fazem os seres humanos, que ao meu ver constitui o xamanismo, e

xamãs, conseqüentemente, são as pessoas que a atualizam na vida de todos os dias, interpretando-a e transformando-a para o bem ou para o mal. É exatamente esta conceituação que vai ser aqui utilizada.

## Os povos Tupi-Mondé

Digamos<sup>3</sup> logo que os conhecimentos adquiridos até agora sobre o universo dos Zoró parecem confirmar a hipótese interpretativa do aparente desaparecimento do xamanismo (Cf. Cloutier, 1987, 1988b e 1988c; Brunelli, 1988b, 1939). Como se pode facilmente deduzir das primeiras linhas desta reflexão, nenhuma vez durante nossa estadia junto deles tivemos a oportunidade de ver os Zoró praticarem alguma cerimônia xamânica e o único xamã da aldeia que poderia ainda executá-las reconheceu que há anos ele não era solicitado para isso. Em várias ocasiões – como a morte de duas crianças ou as primeiras ações de guerra contra os invasores – ficou patente que, em que pese a ação dos missionários da MNTB, a estrutura profunda das relações entre seres espirituais e seres humanos não foi muito alterado no universo zoró, mas nenhuma vez se recorreu ao xamã para explicitá-las cognitivamente ou para intervir sobre elas em prol da população.

Até aqui a interpretação se baseia numa apreensão do xamanismo como visão do universo e compreensão de seu funcionamento. Para aprofundar a reflexão, torna-se agora necessário com-

3 O material etnográfico é constituído pelas partes descritivas das publicações que começam a aparecer sobre estes povos, seja através das informações contidas nos arquivos da coordenação regional do CIMI-Rondônia e nos relatórios da FIPE, seja pelos dados colhidos por Sophie Cloutier e eu mesmo durante nossa pesquisa de campo junto aos Zoró e Gavião (de Rondônia) em 1984 e 1985 e ainda, pelos dados coletados por mim entre novembro de 1987 e março de 1989, junto de indígenas Gavião (de Rondônia), Suruí (de Rondônia) e Cinta Larga encontrados em inúmeras ocasiões, quer nas Casas do Índio de Porto Velho, Ji-Paraná ou Riozinho – podendo-se facilmente imaginar como o próprio contexto fora especialmente propício para falar de xamanismo, uma das tarefas mais apreciadas dos xamãs tupi-mondé consistindo justamente em controlar os espíritos responsáveis pelas doenças (Cf. Brunelli 1988b) – quer nas cidades que pontilham o traçado da BR-364, de Porto Velho (RO) a Cuiabá (MT).

pletar esta apreensão com a consideração do xamanismo como fenômeno social global, especialmente sensível à transformação da sociedade. Isto leva a perceber que o estudo deve ser feito em dois sentidos: do estudo do xamanismo para uma melhor compreensão da sociedade, porque a análise das transformações do xamanismo e de sua atualização revela algo dos processos de mudança da sociedade, e do estudo da sociedade para uma melhor compreensão do xamanismo, pela mesma razão mas no outro sentido. Evidentemente neste tipo de análise é muito difícil poder definir exatamente quem influencia quem, por se tratar de uma relação dialética extremamente dinâmica e de natureza sistêmica, na qual todos os elementos se influenciam continuamente. Assim, por exemplo, o fato dos xamãs Gavião imporem as mãos em função profilática sobre todos os participantes de uma cerimônia xamânica revela que nesta sociedade o xamanismo assumiu um gesto que é típico dos rituais de cura das seitas evangélicas fundamentalistas norte-americanas. Por sua vez, a razão e as modalidades desta transformação tornam-se claras ao descobrir que junto deste povo atuaram de 1966 a 1981 alguns pastores da MNTB, que os Gavião se converteram duas vezes (e duas vezes abjuraram) à religião que eles pregavam, e que uma das atividades importantes da nova crença eram as rezas pelos doentes, com imposição das mãos.

Portanto, a partir da interpretação do caso dos Zoró e da perspectiva metodológica agora levantada, procuraremos entender melhor a situação do xamanismo junto aos outros povos Tupi-Mondé. Considerando que todos eles partilham a mesma representação do universo, é preciso, então, investigar: 1) o que aconteceu com a atualização das relações que constituem este universo e 2) qual é agora o lugar social do xamã naqueles povos. Examinemos primeiramente os dados que podem clarear estas duas perguntas e, em seguida, procuraremos entender como se podem compreender.

"*Wāwā mene kará unga*", estava dizendo para um Cinta Larga com quem estava conversando desde uma boa hora em Cuiabá. Solicitado por mim, meu informante não parava de falar de *manhakóey*, de *Ngorá*, de *Pa-wop*, de *ngere bāi* e de tantos outros seres e poderes que me eram completamente familiares por tê-los conhecido anteriormente junto do Gavião e Zoró.

Tentando explicar porque me interessava tanto esta faceta da vida dos Cinta Larga, eu acabava de dizer, em sua língua, que queria me tornar xamã! E foi assim que comecei a aprender que atualmente esta especialização não é das mais almeçadas ou apreciadas pelos Cinta Larga e que aparentemente ela não goza de muito prestígio, pelo contrário! Ele disse que *wāwā*<sup>4</sup> não presta, não faz nada, fica deitado o tempo todo na rede, fumando, dormindo, sonhando e nada mais. Quase chocado por esta sua reação, quis saber se assim mesmo havia ainda algum *wāwā* Cinta Larga e, frente a sua resposta negativa, fui mencionando para ele os nomes dos postos indígenas e das aldeias Cinta Larga. Sua resposta era invariavelmente negativa, até descobriremos que na realidade havia um *wāwā*, velho, na aldeia do posto indígena Roosevelt.

Os demais encontros com Cinta Larga de várias aldeias confirmaram basicamente a informação de meu primeiro informante e relataram até o caso de um xamã que teria tomado algum "remédio" para abandonar sua condição. Mais tarde, outros informantes assinalaram a presença de um *wāwā* na aldeia do posto indígena Capitão Cardoso, mas sem poder fornecer maiores informações sobre sua atividade. De qualquer forma, esta incapacidade de indicar corretamente se, quantos e onde há *wāwānia* nos Cinta Larga, constitui em si uma informação preciosa sobre sua visibilidade social e sobre a consideração em que são tidos pelos Cinta Larga.

"A medicina tradicional continua sendo muito importante", diz Coimbra (1989, p.200) falando dos Suruí, é a atividade xamânica muito valorizada. Minhas informações o confirmam. Há pelo menos quatro xamãs atualmente praticando junto aos Suruí e esta especialização continua sendo grandemente apreciada e estimada. Também pude confirmar a existência compartilhada do mesmo universo tupi-mondé.

Contudo não foi sempre assim. Houve um período, durante a década de 1970, em que o xamanismo não era mais atualizado pelos Suruí, ou o era de forma muito marginal. Acometidos por epidemias

4 Xamã, nas línguas dos povos tupi-mondé aqui considerados.

que ceifavam até duas pessoas por semana, invadidos por todos os lados e espremidos cada vez mais para o Norte de seu território, privados de seus jovens guerreiros levados pela FUNAI nas frentes de atração dos Uruewauwau, os Suruí pareciam estar destinados a uma assimilação rápida e definitiva. Houve um abandono da atividade xamânica que, embora nunca total, era no entanto muito marcado. Por exemplo, um *wãwã* chegou a abandonar sua condição alegando que um caçador tinha matado sua onça protetora (Cf. Coimbra, 1980, p. 34). Foi a defesa do parco território sobrado que conseguiu motivar os Suruí, em fim da década de 1970, a se aglutinarem novamente e a buscarem em sua história e cultura os meios para fazer frente à sociedade envolvente. Mindlin (1985) relata que em 1979 os Suruí voltaram a celebrar suas festas "agrícolas" e sabemos por outra fonte que em 1978 tinham organizado uma grande festa para celebrar as façanhas guerreiras de Iptabira contra os Zoró (Cf. Chapelle, 1978). E os xamãs voltaram a ocupar seu lugar na sociedade suruí.

Durante nossa estada junto dos Gavião, na área indígena do Igarapé Lourdes, a presença e a importância do xamanismo nunca foi questionada ou discutida porque elas se apresentavam diante de nossos olhos com o caráter inegável da evidência. Tchipor-tsegop nos informou que ele pessoalmente nunca deixara de frequentar o mundo invisível, mas acrescentou que durante os dois períodos em que os Gavião se tornaram crentes, ele foi hostilizado e a atividade xamânica objeto de desprezo. Ele voltou a ganhar status com a abjuração da religião estrangeira. Assim, quando Sophie Cloutier e eu chegamos no posto indígena do Igarapé Lourdes, a prática xamânica e a formação de novos xamãs eram atividades que nós presenciávamos muito frequentemente. Um dos mais influentes e poderosos *wãwãnia*, o único que tinha sido qualificado de *wãwã poy* (grande xamã), era inclusive um dos nossos informantes. A atividade xamânica só não se podia definir corriqueira porque os seres e os poderes envolvidos eram tão poderosos e importantes que mesmo sua repetição diária não conseguia torná-la banal. Por exemplo, o *wãwã poy* ia praticamente todos os dias visitar sua família celeste e voltava para nossa dimensão da realidade trazendo para todos os

moradores da aldeia informações a respeito de seus amigos, parentes ou conhecidos que habitualmente inoram na dimensão invisível da realidade. Havia vários homens querendo aprender o caminho do xamã, além do *wãwã poy* já mencionado, de um *wãwã koro* (um xamã recém-formado ou nas fases finais de sua formação) e de um *wãwã* "aposentado" em razão de sua idade avançada.

Resumidamente, nos quatro povos tupi-mondé levados em conta temos esta situação:

povo	xamanismo	xamãs
Zoró	não praticado	ignorados
Cinta Larga	não praticado	tolerados
Suru	praticado	valorizados
Gavião	praticado	muito valorizados

### As razões da diferença

Várias hipóteses poderiam ser levantadas para explicar a diferença entre um povo e outro. Dentro delas, três merecem nossa atenção:

- trata-se de povos com culturas diferentes,
- o impacto da violenta e maciça penetração da sociedade envolvente nos territórios tupi-mondé,
- a atuação dos missionários e suas tentativas para catequizá-los.

Antes de começar a análise destas hipóteses, é mister deixar bem claro que estes povos começaram a ser estudados sistematicamente tão somente nos fins da década de 1970, e assim, foi somente no decorrer da década de 1980 que começou a se acumular uma evidência científica suficiente para validar a hipótese da existência deste conjunto lingüístico e cultural que já tinha sido anteriormente identificado e definitivamente nomeado tupi-mondé. Em que pesem os

relatórios, as apostilas e as publicações que começam a circular<sup>5</sup>, deve-se reconhecer que ainda é muito maior o que não se conhece sobre estes povos do que o que já faz parte de nosso acervo de conhecimentos.

Dito isto, e voltando para o nosso assunto, nenhuma das três hipóteses mencionadas parece por si só poder realmente explicar o comportamento diferenciado dos Tupi-Mondé no que diz respeito à prática atual do xamanismo e à posição dos xamãs na sociedade.

Com efeito, no que diz respeito à primeira hipótese, deve-se dizer que indiscutivelmente há razões para acreditar que cada um dos quatro povos considerados tem uma identidade própria – e é bem por isso que se fala em Cinta Larga, em Zoró, em Suruí e em Gavião e não simplesmente em índios Tupi-Mondé ou qualquer outro apelido que englobaria os quatro. No entanto, à medida que os estudos avançam, percebe-se cada vez mais claramente que estas peculiaridades jorram de uma mesma base cultural. Se considerarmos como elementos necessários para definir os limites de um conjunto cultural algumas variáveis mínimas como a organização social, a visão do universo, as técnicas de produção, um código de comportamento e a língua, não será difícil reconhecer que os povos Tupi-Mondé partilham: a) uma divisão em grupos locais de forma bastante autônoma em termos políticos e econômicos, morando em território contíguo e mantendo relações de aliança e de guerra, b) uma mesma visão do universo e concepção de seu funcionamento e uma mesma aproximação aos seres que o habitam, c) as mesmas técnicas de aproveitamento do ambiente para a produção de seus bens, d) a integração da pessoa na sociedade se dá pelos mesmos caminhos e o lugar de cada qual na sociedade é definido em função dos mesmos parâmetros.

5 Sem pretender apresentar aqui uma bibliografia completa, vejam-se os seguintes trabalhos: sobre a história e a organização social (Bontkes e Merrifield, 1985; Brunelli, 1987b; Junqueira, 1984, 1984/85; Mindlin, 1985), a língua (Bontkes, 1978; Moore, 1984; Rodrigues, 1966; Sandberg e Sandberg, 1978; Schultz, 1955; Vander Meer, 1982), a saúde (Botelho Vieira, 1984; Brunelli, 1987c; Coimbra, 1989), a música (Cloutier, 1988a, 1985b, 1985c; Leonel, 1984) e o universo simbólico (Brunelli, 1988b; Cloutier, 1987, 1988b, 1988c; Lovold, 1988; Queiroz et alii, 1988).

Os dois elementos importantes que divergem são: 1) a diferença lingüística entre os Suruí e os demais povos e, evidentemente, 2) a experiência histórica de cada um. Ora, ao meu ver, estas diferenças não invalidam a hipótese de uma mesma base cultural; elas explicam, pelo contrário, que se trata de um conjunto de povos. Com efeito, se mesmo estes dois elementos fossem basicamente iguais, não teríamos mais um conjunto de povos e sim um único e mesmo povo, cujas diferenças internas poderiam ser comparadas às diferenças entre, por exemplo, os antigos grupos locais *Nzabe-ap wey* e os *Njoiki wey* dos Zoró.

A primeira hipótese seria parcialmente verificada se no único povo que apresenta uma variação significativa nos níveis lingüístico e histórico – os Suruí – houvesse um comportamento singular no que diz respeito à prática do xamanismo e à consideração dos xamãs. Ora, tal não parece ser o caso, porque como o mostra a tabela, sua atitude é muito parecida à dos Gavião.

A segunda hipótese baseia-se sobre a história recente destes povos. O ingresso forçado na esfera das relações próprias da sociedade envolvente teria sido diferente por cada um destes povos e isto poderia explicar sua atitude atual frente a muitos elementos de sua vida e cultura, entre eles o xamanismo e os xamãs.

Não há como negar que, ao nível empírico, cada um dos quatro povos sofreu o choque da penetração da sociedade brasileira em formas, épocas e lugares que lhes são específicos. Alguns Gavião, cujas aldeias se encontravam próximas aos seringais do rio Ji-Paraná, foram integrados à economia nacional durante a década de 1940 e muitos deles foram obrigados a trabalhar na coleta da borracha. Na década seguinte, a de 1950, eles foram visitados por pesquisadores como Schultz (Cf. 1955 e 1962) e recebiam visitas periódicas por parte dos padres salesianos e visitas esporádicas por parte de oficiais do exército (Cf. Hugo, 1959). Enquanto os Gavião iam sendo progressivamente integrados, ainda nada se sabia sobre os outros povos, a não ser que eles existiam (“havia índios”), que se localizam entre o rio Ji-Paraná e o rio Jurucua, ao Norte da Chapada dos Parecis, e que defendiam valentemente seus territórios e suas vidas (Cf. Hugo, 1959).

Todos lembramo-nos do massacre dos Cinta Larga do paralelo 11, em 1963, mas embora menos conhecidas e menos espetaculares, chacinas de índios pertencentes provavelmente aos povos que aqui nos interessam aconteceram repetidamente durante a década de 1960 e até mais tarde. É sabido que naqueles anos em Vila de Rondônia (a atual cidade de Ji-Paraná) havia grupos especializados na caça ao índio que podiam ser facilmente contratados.

A recém-criada FUNAI conseguiu um primeiro contato pacífico com os Suruí em 1968, junto do posto de atração Sete de Setembro, mas teve que aguardar um certo tempo antes que estes índios convidassem seus agentes para visitar as malocas. Os Zoró contataram os peões da fazenda Castanhal, junto do rio Branco, em 1976, e receberam de braços abertos os sertanistas da FUNAI em outubro de 1977. Vários grupos Cinta Larga foram contatados durante a década de 1970, mas foi somente na década de 1980, com a abertura de vários postos indígenas entre os rios 14 de Abril e Jurueña, que a sociedade nacional começou a estabelecer seu controle sobre o território e as atividades dos Cinta Larga.

A busca de minério durante os anos 1960, a colonização do INCRA durante os anos 1970 e o projeto Polonoeste durante os anos 1980 atraíram para Rondônia e para o norte do Mato Grosso levadas cada vez maiores de garimpeiros, de colonos, de especuladores, de burocratas e de aventureiros. Sua presença e sua ação na região constitui a variável principal que explica a situação atual dos povos Tupi-Mondé muito mais do que os detalhes empíricos das relações específicas que cada um destes povos estabeleceu com os segmentos da sociedade envolvente com os quais se depararam. As publicações<sup>6</sup>, os relatórios da equipe de avaliação do componente indígena do Polonoeste<sup>7</sup> e os documentos disponíveis nos arquivos do

6 Veja, por exemplo, Altmann e Zwetsch 1980; Brunelli 1986, 1987a, 1988a; Brunelli e Cloutier 1986, 1987; Chiappino 1975; Cultural Survival 1981; FUNAI 1988; Greenbaum 1984, 1989; Junqueira et alii 1982; Junqueira e Mindlin 1987; Mindlin 1988.

7 Para não sobrecarregar este texto com longa lista de tais relatórios, prefiro sugerir ao leitor que consulte a bibliografia de Junqueira e Mindlin 1987.

CIMIRO<sup>8</sup> testemunham situações análogas e mostram que estes povos tiveram que enfrentar essencialmente os mesmos problemas que se arrastavam sem solução durante anos e anos. Para todos eles, com efeito, a aceleração incrível do movimento de avanço da sociedade envolvente sobre seus territórios e dentro de suas aldeias significou a perda de enormes porções de seu território, uma queda demográfica muita elevada, a impossibilidade de manter a dinâmica das relações entre os vários grupos locais que constituíam cada povo, a perda de sua autonomia política e econômica, um estado permanente de tensão e mesmo de conflitos abertos, a alteração prolongada dos ritmos e dos ciclos da vida da aldeia, uma crítica radical e mesmo uma ridiculização de sua concepção do universo e da compreensão de seu funcionamento e, finalmente, a introdução contínua de objetos, técnicas e idéias oriundas da sociedade ocidental. Neste nível não haveria como distinguir a situação dos Suruí da dos Cinta Larga ou aquela dos Zoró da dos Gavião. Há detalhes específicos, mas no nível estrutural a história recente de cada um se parece com a história de qualquer um dos outros três.

Em termos de história recente, o único povo que apresenta algum fator diferente é representado pelos Gavião, cuja familiaridade com a sociedade brasileira é de mais longa data. Poderia ser interessante tentar relacionar esses vinte anos a mais que eles tiveram de contato com a sociedade brasileira em torno do problema estudado, mas a hipótese não se sustentaria porque, por um lado, se repara que os Suruí, que não têm estes vinte anos a mais, se encontram frente ao xamanismo numa situação muito parecida com a deles, e, por outro lado, observa-se que os demais três povos apresentam entre eles variações muito marcadas no que diz respeito ao xamanismo.

Uma outra diferença poderia ser encontrada na grande extensão do seu território que, *comparativamente*<sup>9</sup> aos outros povos Tupi-Mondé, os Cinta Larga souberam preservar. Contudo, mesmo se a posição dos Cinta Larga com respeito ao xamanismo e aos xamãs é

8 CIMIRO (Arquivos) 1973, 1975, 1981, 1986, 1988.

9 Friso o advérbio comparativamente porque, em termos absolutos, as perdas de território dos Cinta Larga são provavelmente tão grandes quanto as dos demais povos.

algo diferente daquela dos demais, acredito que a dimensão do território não seja por si só a razão disso.

Parece, então, que tampouco esta hipótese possa explicar convenientemente as diferenças atuais quanto ao xamanismo e aos xamãs nos povos Tupi-Mondé.

A terceira hipótese considera a atividade dos missionários. Junto de cada um destes quatro povos atuaram, embora com êxito diferente, vários missionários pertencentes a diferentes igrejas e seitas.

Os padres salesianos, da igreja católica romana, “desobrigavam” junto aos índios – entre eles, um bom número de Gavião – dos seringais do rio Ji-Paraná já nos anos 1950. Contudo, nunca estabeleceram uma missão nas aldeias indígenas. Eles vinham de Vilhena, descendo o Ji-Paraná, e seguiam viagem até Porto Velho. Mais tarde, em 1966, os missionários da MNTB se estabeleceram junto do Igarapé Lourdes e começaram um trabalho sistemático de catequização dos Gavião. Contando com uma equipe relativamente numerosa, os agentes das MNTB alcançaram o objetivo almejado da conversão desses “infieis”.

Na mesma época, um casal do Instituto Lingüístico de Verão se estabelecia junto dos Suruí, no posto indígena Sete de Setembro, e, com vários altos e baixos, moram lá até hoje.

Em meados dos anos 1970, graças a um convênio entre FUNAI e este mesmo Instituto Lingüístico de Verão, um outro casal se estabeleceu junto dos Cinta Larga do posto indígena Roosevelt. Apesar de conseguir algumas conversões, sua atuação foi bastante limitada, nunca encontrando espaço suficiente para se expandir e se enraizar no meio deste povo indígena. Dois anos mais tarde os missionários desistiram de seu projeto e o abandonaram.

Embora nenhum missionário tenha conseguido se instalar junto dos Zoró, estes foram convertidos total e rapidamente quando, fugindo das brutalidades de alguns funcionários da FUNAI, refugiaram-se no posto indígena do Igarapé Lourdes, junto de seus novamente amigos Gavião, logo depois de terem aceitado o estabelecimento de relações pacíficas.

Entretanto, a maioria dos Gavião tinha largado as crenças e, sobretudo, o código moral fundamentalista da MNTB. Tinham em seguida voltado a adaptá-los durante um breve período e finalmente, tinham feito uma opção “definitiva” em 1981, quando exigiram da FUNAI que os agentes da MNTB fossem expulsos de sua reserva.

Além destes missionários, outros também vieram, por outras razões, se envolver na história destes povos. Assim, em 1979, um casal de pastores da igreja luterana (IECLB) morou com os Suruí e foi expulso pela FUNAI. Uma equipe de missionários leigos oriundos de organizações ligadas à igreja católica trabalhou junto aos Cinta Larga durante a década de 1980, inicialmente como membros da Operação Anchieta (OPAN) e posteriormente como membros da equipe da pastoral indígenista da diocese de Ji-Paraná. Ligadas a esta mesma diocese, algumas irmãs missionárias estão atuando junto dos Suruí desde os meados da década de 1980. Um pastor luterano da IECLB está atuando há quatro anos junto dos grupos Cinta Larga mais próximos de Espigão do Oeste (RO) e do rio 14 de Abril. Missionários Terena da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) se estabeleceram mais recentemente em Pimenta Bueno (RO) com o propósito de levar a “boa nova” a seus irmãos índios. Finalmente, devido aos problemas causados pela perspectiva da construção de barragens hidrelétricas no rio Ji-Paraná, houve uma aproximação dos Gavião à diocese católica de Ji-Paraná e um contato seguido se estabeleceu entre algumas lideranças Gavião e alguns agentes de pastoral desta diocese.

Cada uma destas missões e cada projeto delas junto aos povos indígenas mereceria uma análise detalhada e circunstanciada porque é sabido, sem que haja necessidade de muito aprofundamento aqui, que a atividade dos missionários da MNTB e da MEVA, por exemplo, não pode ser considerada a mesma dos missionários da OPAN ou dos pastores da IECLB. Embora não seja possível fazer esta análise mais fina aqui e agora, podemos dizer, mais genericamente, que houve e está havendo um trabalho importante desenvolvido junto aos povos Tupi-Mondé por várias categorias de missionários, mas que para os fins desta análise consideramos somente as missões que tinham o propósito explícito de pregar a “boa nova” aos índios, catequizá-los e convertê-los.

Quanto aos resultados, eles são muito diferentes. Dentro do esquema tradicional da missão como pregação do evangelho em vista da conversão dos gentis, somente os Zoró aceitaram aderir à pregação das crenças alienígenas de forma que parece permanente e que deve alegrar o coração dos evangelizadores. Os demais povos tiveram atitudes variáveis. Os Suruí até agora nunca aceitaram ser catequizados e convertidos, os Gavião fizeram e desfizeram duas vezes sua opção pela MNTB e os Cinta Larga, dependendo de sua localização e da frequência de seus contatos com os agentes das missões, nunca foram afetados ou chegaram a converter-se, com exceção de um pequeno grupo, mas que acabou recusando-se a aderir à pregação de novas doutrinas.

Se compararmos estes dados com a atitude de cada povo para com o xamanismo e os xamã, vemos que a terceira hipótese também não pode ser aceita. Com efeito, esta hipótese diz que a prática do xamanismo encontra-se em relação inversamente proporcional à atividade dos missionários.

Uma primeira formulação desta hipótese afirma que havendo conversão, o xamanismo seria logicamente abandonado; não havendo conversão, pelo contrário, a atividade xamânica continuaria vigorando. Esta afirmação se aplica, positivamente, no caso dos Zoró e, negativamente, ao caso dos Suruí e dos Gavião. No entanto, ela não se aplica ao caso dos Cinta Larga. Somente uma minoria destes últimos índios foi objeto de alguma forma de pregação evangélica e sua conversão foi muito efêmera. Meus informantes falam de uma aldeia somente que se teria convertido e somente por um breve período. No entanto, não resta mais que um xamã entre os Cinta Larga – talvez dois – e ele mesmo não é muito bem considerado. O xamanismo, por seu lado, não é mais atualizado. Além disso, necessitaria ainda explicar a diferença entre Gavião – um povo que se converteu, abjurou a nova fé e pratica regularmente a atividade xamânica – e o grupo de Cinta Larga que passou pelo mesmo caminho dos Gavião, mas não voltou a praticar o xamanismo.

Uma variante mais abrangente desta mesma hipótese considera os missionários tão somente como agentes ideológicos da sociedade envolvente, no mesmo nível que os funcionários da FUNAI,

antropólogos e outras pessoas não-índias que passam períodos demorados nas aldeias indígenas. Convertidos ou não, os índios seriam inevitavelmente atingidos pela pregação das novas doutrinas e, mesmo não necessariamente aderindo à nova fé, acabariam se convencendo que sua concepção do mundo espiritual já não faz sentido. Com isso, logicamente, abandonariam o xamanismo. Esta segunda variante poderia provavelmente explicar o caso dos Cinta Larga, mas não consegue explicar minimamente o caso dos Suruí e dos Gavião.

É preciso então reconhecer que nenhuma destas três hipóteses consegue, por si só, se constituir em modelo interpretativo capaz de explicar de forma coerente e clara a posição específica de cada um dos quatro povos Tupi-Mondé no que tange à problemática que aqui nos interessa.

### Parâmetros interpretativos

Esta análise, contudo, não foi vã porque permitiu: 1) clarear o campo de algumas interpretações fáceis mas pouco fundamentadas e 2) identificar alguns elementos que podem subsidiar o aprofundamento desta reflexão. De forma esquemática, eles são os seguintes:

a) a história recente dos quatro povos Tupi-Mondé é, pelos fins desta reflexão, bastante parecida e as conseqüências que eles sofreram pela chegada maciça dos não-índios são praticamente as mesmas. Contudo, é mister frisar que nesta história recente – consideramos aqui os últimos trinta anos – os Gavião entraram com uma bagagem de cerca de vinte anos de relações interétnicas não-conflituosas com os não-índios. Seringalistas e seringueiros, cientistas e padres salesianos, oficiais e soldados do 5º BEC, ao longo das décadas de 1940 e 1950 tinham fornecido a este povo – pelo menos a uma parcela significativa – elementos suficientes para, se não compreender, pelo menos gestarem uma idéia das dimensões e do modo de funcionamento da sociedade envolvente. Assim, a partir de 1960, enquanto os outros confeccionavam estoque de flechas, os Gavião desenvolviam outra estratégia.

b) os Cinta Larga representam o povo que, embora tendo vivido os mesmos fenômenos e sofrido os mesmos problemas que os demais, parece ser o menos afetado. Devido talvez à extensão territorial maior, ou ao retardo com que a colonização se estabeleceu em seus territórios, ou à pouca incidência da atividade dos missionários e dos outros agentes da sociedade envolvente, ou a uma atitude de beligerância que nunca deixaram, ou a outras razões que por enquanto desconheço, este povo, relativa e comparativamente falando, parece ser aquele que mais conseguiu guardar um espaço de autonomia e preservar seu modo de vida.

c) os Zoró nunca tiveram a presença de missionários em suas aldeias. Como já foi explicado, os Zoró encontraram os missionários da MNTB no posto indígena do Igarapé Lourdes, quando de sua estada com os Gavião, e se converteram naquela oportunidade. Desde sua volta ao posto da frente de atração Zoró, em 1981, continuam a celebrar os ritos da nova religião e a observar seu código moral sem fraquejar, mas os únicos contatos que eles mantêm com seus evangelizadores se realizam em Ji-Paraná, na mesma casa dos pastores da seita norte-americana, quando um ou outro Zoró se desloca para aquela cidade seja por doença, comércio, reivindicação ou visita.

d) dois povos, os Suruí e os Gavião, que durante alguns anos tinham reduzido enormemente o lugar acordado à atualização do xamanismo, voltaram a considerar esta atividade como muito importante e a lhe reconhecer um espaço fundamental na vida de suas comunidades.

Para aproveitar estes elementos, é preciso agora deixar de lado a observação direta dos fenômenos empíricos e aprofundar a reflexão graças a três parâmetros teóricos: o xamanismo como fenômeno social, xamanismo e identidade, a transfiguração étnica.

Primeiramente é importante dizer que, mesmo se suas raízes provêm do Paleolítico superior, conforme assevera Furst (1973/74), o xamanismo, como todo fenômeno social, é sujeito a mudança contínua. Sua atualização não foi fixada uma vez por todas e para sempre – ele continua moldando-se e transformando-se junto com a so-

cidade. Os xamãs tungues, por exemplo, incorporaram em suas crenças elementos de origem muito diferente, vindos da cultura chinesa, manchu, buriense e, naturalmente, russa, e das religiões budista e cristã. Além disso, São Nicolas foi adaptado pelos Tungues como o grande mestre do xainismo (Cf. Lewis, 1984, p. 11).

Basilov, por sua vez, consegue demonstrar de forma muito probante que os *chiltan*, espíritos que povoam o universo de vários povos da Ásia Central e ajudam muitos de seus xamãs, são na realidade uma mistura de vários seres e formas espirituais oriundos de cosmovisões e religiões diferentes. A definição de sua identidade nunca está acabada, como demonstra Basilov em sua pesquisa:

Os espíritos *chiltan* tinham duas personalidades, uma sendo a personalidade de santos (cristãos ou islâmicos) e a outra sendo a personalidade de espíritos inferiores de ambos sexos, muito freqüentemente espíritos auxiliares do xamã. [Basilov, 1984, p. 259 (tradução nossa)].

Mais perto da experiência indígena do xamanismo, à fronteira entre os Estados Unidos e o México, os Pima-papago oferecem um caso interessante para compreender a capacidade aparentemente inegotável do xamanismo de incorporar elementos oriundos de outros horizontes culturais e de transformá-los segundo seus critérios, e neste processo, de autotransformar-se também. Diz Bahr (1988) que já no começo de 1800 os Pima-papago conheciam os elementos essenciais da doutrina cristã, em sua versão católica e mexicana. Entre 1850 e 1860 começaram a experimentar os efeitos da política indigenista dos Estados Unidos e, talvez como reação a isso, se aproximaram ainda mais do modo de vida e de funcionamento da sociedade fronteiriça mexicana. No começo de 1900, a chegada de missionários estadunidenses, católicos e protestantes, estimulou ainda mais a prática religiosa cristã. Naqueles mesmos anos o governo dos Estados Unidos começava a organizar junto a eles a estrutura administrativa característica das reservas indígenas norte-americanas. O xamanismo, com altos e baixos, foi se adaptando e sobreviveu. Muitas atividades xamânicas foram deixadas, sua visibilidade diminuiu enormemente e – assevera Bahr – o xamanismo passou a se expres-



sar unicamente pela adivinhação particular em casos de doença e de feitiçaria; atividade esta que ocupa um lugar importante na atual sociedade Pima-papago (Cf. Bahr, 1988, p.74). Por outro lado, o xamanismo foi adquirindo novos elementos e foi assim que no começo da década de 1980:

Os católicos pima-papago organizaram uma campanha pela canonização da bem-aventurada Kateri, uma iroquense do século XVIII. O clero católico estava de acordo, mas não sabia ou fingiu ignorar que para contribuir a esta campanha os xamãs tinham pedido ajuda a seus próprios mortos pima-papago, todos cristãos aliás, que se manifestavam em forma de coruja. Os xamãs, pois, estavam apoiando a causa de Kateri porque eles acreditam no paraíso e acreditam que várias almas de índios estão lá. Assim, a canonização de uma índia de certa forma abrilhantaria também todas essas almas. [Bahr, 1988, p.78 (tradução nossa)].

Com isto não estou querendo dizer que para os povos tupi-mondé o xamanismo seja atualmente o produto de encontro de culturas diferentes e da absorção de formas e seres pertencentes originariamente de outras sociedades. Isto pode até ser, mas conhecemos tão pouco os povos indígenas desta região que não é ainda possível se lançar em análise deste tipo; o que eu estou querendo frisar aqui é o aspecto dinâmico e aberto do xamanismo tanto como visão de mundo quanto como fenômeno social. É isto que, a meu ver, pode lhe permitir de sobreviver através do tempo, do espaço e das formas históricas da sociedade.

Em novembro de 1985, durante uma festa na aldeia Gavião do posto indígena do Igarapé Lourdes, Tchapor-tsegop passou na frente de todos os presentes e impôs as mãos sobre cada um. Todo mundo compreendeu muito bem que, em sua qualidade *wāwā poy*, ele estava conclamando várias categorias de espíritos para proteger o seu povo dos ataques dos espíritos que provocam as doenças. O fato de recorrer a um gesto – a imposição das mãos – próprio da tradição cristã não incomodou minimamente e ninguém duvidou um instante sequer que Tchapor-tsegop não estivesse praticando uma ação genuinamente xamânica.

Secundariamente, lembramos, com Roberte Hamayon, que:

....não deve adinirar que o xamanismo seja o suporte da consciência étnica nas sociedades que estão perdendo sua cultura, e logo seja um instrumento político. (1982, p. 40, tradução nossa).

Evidentemente, esta afirmação faz sentido se considerarmos a identidade étnica não como um dado e sim como um processo sempre inacabado. Ao meu ver, a identidade étnica, tanto a dos povos indígenas quanto a dos povos ocidentais ou orientais e do mundo inteiro, também vai se moldando ao longo da história para refletir a experiência singular de cada povo a cada momento determinado e a compreensão que ele tem desta experiência (que, em si, já é parte da experiência singular). Ficaria muito mais fácil entender a relação entre xamanismo e identidade étnica se pelo menos um dos dois ficasse invariado e servisse de suporte para o outro. Assim, poder-se-ia imaginar que os Tupi-Mondé nesta fase de transformação de seu mundo – e deles mesmos – poderiam encontrar, em sua forma própria de compreender o universo e as relações que se tecem entre seus vários habitantes, um ponto firme e inalterável que sustenta e define sua identidade. Na realidade, isto não acontece porque os dois elementos estão em constante reformulação, de tal forma que a compreensão do problema passa pela análise das relações dialéticas – alguém diria sistêmicas – que se estabelecem entre um e o outro. A transformação de qualquer um dos dois traz como consequência a transformação do outro, num processo que nunca acaba, ou acaba quando o conjunto das transformações que foi se processando leva ao estabelecimento de uma relação com o mundo dos espíritos radicalmente diversa da antiga, originando assim uma nova visão do mundo, que os antropólogos – em que pese sua opinião – não considerarão mais como xamanismo. A identidade étnica também vai se transformando e pode até “se perder”, significando que no processo outra é moldada, e não que não se tem mais identidade. Os possíveis agenciamentos que, analiticamente, se podem detectar entre o xamanismo e a identidade étnica podem então ser inúmeros, variando desde a plena e total prática da atividade xamânica como manifestação da percepção de sua identidade étnica até a mais completa ausência desta atividade como afirmação de uma nova (real ou alnejada) identidade étnica.

Podemos assim compreender a afirmação muito séria de um Zoró que não hesita em afirmar que hoje para ser Zoró é necessário deixar de praticar toda atividade xamânica e ser crente. Como ele mesmo diz:

Até o povo Gavião não gosta dos Zoró porque os Zoró gostam de Deus. E até civilizado não gosta de Zoró porque os Zoró são crentes. O civilizado quer que nós vivamos com as coisas erradas que Deus não gosta.(...) Jesus fala que é para a gente não ligar e deixar eles falar.

Num mundo em que os grupos percebidos como sendo os mais significativos pelos e para os Zoró querem que estes não sejam crentes, os Zoró afirmam sua identidade/alteridade se apegando a esta nova religião. Assim, como frisa Cloutier,

A adesão ao evangelismo poderia ser um símbolo, se não de uma identidade, pelos menos da vontade de ser outros. (1988c, p. 141, tradução nossa).

e então, em forma de pergunta, ela pode afirmar:

Refutando a opinião dos Brancos que gostariam de vê-los retomar seus costumes ancestrais e, refutando de serem negados em sua qualidade de crentes, os Zoró não estariam na realidade afirmando, e mesmo reconstruindo, embora transfigurada, sua identidade como povo e talvez até mesmo como povo indígena? (1988c, p. 142, tradução nossa).

Parece-me que não se possa afirmar o contrário, a não ser que se acredite que a história possa voltar atrás.

A forma específica da relação entre a afirmação da identidade étnica e o abandono da prática xamânica junto dos Zoró não deixa de levantar uma série de perguntas quando comparada com a forma desta mesma relação junto dos Gavião. Com efeito, sobre este povo observa-se o contrário: na afirmação de sua identidade étnica acompanha-se sempre uma intensificação da atividade xamânica, enquanto a adesão à doutrina e ao código moral estrangeiros significa sempre

uma diminuição importante desta mesma atividade. Como explicar tal diferença de comportamento nestes dois povos que mesmo entre os Tupi-Mondé são os mais parecidos?

A resposta a esta questão se encontra, a meu ver, na análise das relações de poder que se estabeleceram entre cada um destes dois povos e os segmentos da sociedade envolvente presentes junto deles. Os Gavião convertidos à crença da MNTB eram diretamente controlados pelos pastores estrangeiros: mais aderiam à nova religião e mais tinham que aceitar as relações de subordinação aos pastores. Para sua auto-afirmação era então necessário se libertar deles e de sua pregação. Nada melhor do que a atualização do xamanismo para manifestar sua autonomia (parcialmente) recuperada, sendo esta a prática mais condenada pelos pastores.

Quanto aos Zoró é o contrário que acontece. Vários fatores explicam esta afirmação aparentemente absurda. Antes de mais nada, precisa-se dizer que o principal papel na conversão dos Zoró não foi exercido pelos missionários estrangeiros e sim por dois "pastores" Gavião. Como honestamente reconhece Stute, estes dois pastores trabalharam para a conversão dos Zoró mais do que a equipe de pastores não-índios que ele chefiava. Ora – não deixa de indicar Cloutier – os dois pastores gavião fizeram muito mais que uma simples transmissão de doutrinas numa língua compreensível aos Zoró; eles foram "mediadores entre esta ideologia religiosa dos Brancos e o universo indígena" (1988c, p. 15, tradução nossa).

Além disso, é importante frisar que os pastores estrangeiros controlaram os Zoró somente durante um curto período. Com a volta destes índios para seu território, a organização da nova religião passou inteiramente para as mãos de "pastores" zoró, sendo o único elo com os pastores estrangeiros as passagens de algum Zoró em Ji-Paraná. Em termos de controle efetivo da ortodoxia e da ortopraxis dos neófitas – e, logo, de poder sobre eles – a presença ou a ausência dos missionários na vida cotidiana da aldeia, constitui uma diferença enorme. Embora os Zoró que conhecemos em 1984 e 1985 representem um modelo de vida religiosa, cuja adesão à doutrina estrangeira e ao código ético conseqüente parecia não só aceita e sim totalmente

assumida, a profissão da nova fé e, sobretudo, a observância do novo código moral eram controladas por pastores Zoró, cuja compreensão da nova religião e de suas exigências se dava necessariamente dentro das categorias autóctones de entendimento.

Finalmente, de 1981 a 1986, a vida diária na então frente de atração Zoró era rigidamente controlada pelo chefe de posto da FUNAI. Compelidos a trabalhos dirigidos nas enormes roças planejadas pela FUNAI e, submetidos a chantagens para obterem munições, roupas, sabão, panelas de alumínio e outros artigos de mercado, os Zoró não podiam sequer se afastar da aldeia sem ter que pedir licença ao chefe do posto.

Com respeito à prática religiosa, era o contrário: por um lado os funcionários da FUNAI, nem mesmo aquele chefe de posto, não interferiam na organização do ensino, da celebração e da vivência da nova crença, a não ser por meio de alusões pesadas e de sugestões para abandoná-la. Por outro lado, os pastores da seita norte-americana, como já foi dito, também se achavam impossibilitados de exercer um controle efetivo sobre a prática religiosa Zoró.

Assim os Zoró chegaram a olhar para a nova religião como o único espaço que ainda lhes sobrava para exercer um mínimo de autonomia. Percebiam a nova religião como sendo sua própria, como sua única possibilidade de continuarem a ser capazes de organizar autonomamente algo de significativo. Eles eram muito conscientes desta situação e, aos poucos, a celebração religiosa tornou-se ocasião para cultivar, sem dúvida, aos deuses da MNTB, mas também para discutir os afazeres mais importantes da aldeia, longe dos ouvidos indiscretos dos funcionários da FUNAI. Neste contexto, abjurar a nova religião e voltar a atualizar o xamanismo significaria renunciar às migalhas de autonomia política que a sociedade envolvente, sem querer, lhes tinha proporcionado.

Finalmente, parece-me que tudo o que foi dito até aqui pode ser mais bem compreendido se considerarmos os acontecimentos vividos pelos povos Tupi-Mondé nestes últimos trinta anos dentro da categoria mais abrangente de transfiguração étnica, entendida como:

...o processo geral da passagem de grupos indígenas da condição de isolamento à integração, com todas as suas conseqüências de mutação cultural e social e de redefinição do *ethos* tribal. (Ribeiro, 1982, p.15).

O pensamento de Ribeiro é por demais conhecido e todos sabemos que ele elaborou esta categoria em razão de sua insatisfação crescente com o conceito de aculturação; assim acredito que não seja necessário explicar aqui onde ela se situa na reflexão antropológica.<sup>10</sup>

Mesmo que este conceito fora elaborado há algum tempo e mesmo que, propriamente falando, não se possa afirmar facilmente que os povos Tupi-Mondé estejam integrados à sociedade nacional, esta categoria analítica parece ser a mais apropriada para, pelo menos, descrever logicamente os acontecimentos aqui estudados. Queriram ou não, os povos Tupi-Mondé, se não desejam desaparecer, devem encontrar alguma forma de convivência com a sociedade brasileira.

A partir da apreensão do xamanismo como visão do universo e compreensão de seu funcionamento e como fenômeno social total torna-se evidente que ele tem um papel importante no processo de transfiguração étnica, autotransformando-se e assim contribuindo à transformação da sociedade. Quanto à sua atualização, se ela serve para a afirmação da sociedade e/ou de sua "nova" identidade, ela será praticada; se pelo contrário, é a abstenção desta prática que pode definir melhor a compreensão que a sociedade tem de si mesma, ela não o será. Assim, se pela definição mesma de xamanismo, a relação com os espíritos não pode faltar, sua atualização se dará provavelmente por outras técnicas, num outro contexto, por outras razões e... sobre outros espíritos. Assim acredito que não seja contraditório supor que, como os "pastores" Zoró se referem agora aos deuses da MNTB com o nome de *Ngorá*, nome que na realidade refere ao espírito principal de seu panteão tradicional, da mesma forma os *wáwania* zoró poderão amanhã, se voltarem a efetuar curas, chamar de *Tchitcho*

<sup>10</sup> Ver também um interessante ponto de vista sobre a origem e a finalidade da teoria da aculturação em Diaz-Polanco, 1987.

*tsarir* (o Espírito santo da religião cristã) os espíritos protetores e auxiliares que os assistem em suas atividades. Se *Tchitcho tsarir* pode ser compelido pelos xamãs a efetuar uma cura, não há como negar que nos encontramos em pleno xamanismo. O que conta – pela última vez – não são os nomes e, sim, a relação que se estabelece entre os espíritos e os seres humanos.

Poderíamos assim interpretar a situação do xamanismo e a consideração dos xamãs em função da percepção que cada um destes povos têm de sua situação no atual contexto de redefinição de sua identidade étnica. Chegaríamos assim, à elaboração de uma hipótese de trabalho que afirmaria existir uma relação importante entre a atualização do xamanismo, o processo de transfiguração étnica e a percepção que os povos envolvidos têm desta. Não há estudos e nem mesmo informações muito certas sobre o terceiro elemento da hipótese, no que diz respeito aos povos Tupi-Mondé, e portanto ainda deverá ser feito um longo trabalho de pesquisa de campo antes de podermos retomar o assunto. Contudo, os dois primeiros elementos permitem afirmar, tentativamente pelos menos, que contrariamente ao que poderia às vezes imaginar, nos povos que estão mais adiantados no processo de transfiguração étnica (como, aqui, os Gavião e os Suruí) a prática do xamanismo é muito importante, enquanto nos povos que se encontram nas fases iniciais deste mesmo processo (como aqui, os Cinta Larga e os Zoró) a prática do xamanismo não goza de qualquer prestígio e encontra-se mesmo ausente. É o que sugere o caso dos povos Tupi-Mondé.

### Conclusão

A hipótese acima formulada representa de certa forma a conclusão lógica da reflexão efetuada, porque resume, rapidamente, num outro nível, o processo pelo qual estão passando os povos Tupi-Mondé, incluindo o xamanismo, xamãs e tudo o que mais se inclui neste processo. Ela não será conferida aqui e agora pelas razões explicadas, mas pelo menos abre uma nova pista de reflexão que poderia ser investigada futuramente: a relação entre a prática do

xamanismo e a compreensão que cada povo tem de sua identidade na medida em que ela vai se moldando.

### Notas de referências

- ALTMANN, L., ZWETSCH, R. *Paíter: O Povo Suruí e o Compromisso Missionário*. Chapecó, SC: Cadernos do Povo – PU, 1980.
- BAHR, D. M. La modernisation du chamanisme pima-papago. *Recherches amérindiennes au Québec*, XVIII (2-3), p.69-81, 1988.
- BASILOV, V.N. The *Chitun* spirits. In: HOPPAL, M. (org.) *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot, p. 253-261, 1984.
- BONTKES, C., MERRIFIELD, W.R. On Surui (Tupian) social organization. In: MERRIFIELD, W. R. (org.) *South American Kinship, Eight Kinship Systems from Brazil and Columbia*. Dallas: The International Museum of Cultures, p. 5-33, 1985.
- \_\_\_\_\_, Willem. *Dicionário preliminar Suruí-Português, Português-Suruí*. Porto Velho. RO: Summer Institute of Linguistics, 1978. datilografado
- BOTELHO VIEIRA, J. P. Filho. *Informações e recomendações relativas à saúde das populações indígenas do projeto Polonoeste*. São Paulo: Relatório ao World Bank, datilografado, 1984.
- BRUNELLI, Gilio. Bebe! Bebe!... Jikkoi! Les Zorós vont à la chasse. *Recherches amérindiennes au Québec*, XV(3), p. 45-57, 1985.
- \_\_\_\_\_. Warfare in Polonoeste, indigenous peoples fight to save their lands. *Cultural Survival Quarterly*, 10(2), p. 37-40, 1986.
- \_\_\_\_\_. Le développement contre les Indiens. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, XII(23), p. 115-125, 1987a.

BRUNELLI, Gilio. Migrations, guerres et identité: faits ethno-historiques Zoró. *Anthropologie et sociétés*, XI(3), p.149-172, 1987b.

\_\_\_\_\_. La salud por meio de las plantas: etnobotánica zoró, Amazonía brasileña. *América Indígena*, XLVII(2), p. 241-268, 1987c.

\_\_\_\_\_. *Eletronorte quer mandar a história água abaixo*, Porto Velho: Relatório para CIMI-RO, 1988a. (Datilografado)

\_\_\_\_\_. Maîtres de l'invisible, notes et réflexions sur le chamanisme tupi-mondé. *Recherches amérindiennes au Québec*, XVII(1-2), p. 127-143, 1988b.

\_\_\_\_\_. *De los espíritus a los microbios, Salud y sociedad en transformación entre los Zoró de la Amazonía brasileña*. Quito/Roma: Abya-Yala/MLAL, 1989.

BRUNELLI, Gilio, CLOUTIER, Sophie. Zorós et colons: encore une guerre en Amazonie. *Recherches amérindiennes au Québec*, XVI(2-3), p.152-156, 1986.

\_\_\_\_\_. Os Zorós e os Yara invasores. In: CEDI, (org.) *Povos Indígenas do Brasil - 85/86*. São Paulo: CEDI, p. 299-301, 1987.

CHAPPELLE, Richard. *Les hommes à la ceinture d'écorce*, Paris: Flammarion, 1978.

CHIAPPINO, Jean. *The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Aripuanã Park*. Copenhagen/Genève: IWGIA/Amazind, 1975.

CIMI-RO-Arquivos. *Relatório do simpósio sobre o futuro dos índios Cinta Larga*. Cuiabá: Universidade Federal do Mato Grosso, 26 a 30 de março de 1973. (Datilografado).

\_\_\_\_\_. *Situação dos índios Suruí, Munxor (Cabeça Seca) e Cinta Larga*. Pimenta Bueno, RO: 1975. (Datilografado).

\_\_\_\_\_. *Índios, frentes pioneiras e situação de conflito*. Porto Velho, 1981. (Datilografado).

\_\_\_\_\_. *Carta ao Sr. Apoena Meirelles, Presidente da FUNAI*. Equipe de Pastoral Indigenista da Diocese de Ji-Paraná, Ji-Paraná. RO: 1986. (Datilografado).

\_\_\_\_\_. *Levantamento dos conflitos com os povos indígenas de Rondônia*. Documentos de trabalho números 1, 2 e 3, Porto Velho, 1988. (Datilografado).

CLOUTIER, Sophie. Sang et interdit chez les Zorós d'Amazonie brésilienne. *Cahiers du GRAL*, Montréal: Université de Montréal, 1987.

\_\_\_\_\_. Les instruments musicaux des Indiens zoró-pangueyens (Amazonie brésilienne). *Recherches amérindiennes au Québec*, XVIII(4), p. 75-86, 1988a.

\_\_\_\_\_. *La religion traditionnelle zoró*. Montréal: département d'anthropologie, Université de Montréal, 1988b. (Datilografado).

\_\_\_\_\_. *Une nouvelle éthique en rupture avec la tradition, La conversion des Indiens Zoró à l'évangélisme de la Mission Nouvelles Tribus*. Montréal, Canada: 1988c. Dissertação (Mestrado em Antropologia) -- Université de Montréal.

COIMBRA, Carlos Everaldo Alves Junior. *Relatório das atividades de pesquisa desenvolvidas por Carlos Everaldo Alves Coimbra Junior entre os Suruis do Posto Indígena 7 de Setembro, no Território Federal de Rondônia, no período de 25.12.79 a 17.01.80*. Brasília: 1980. (Datilografado).

\_\_\_\_\_. Estudos de ecologia humana entre os Suruí, Parque Indígena Aripuanã, Rondônia. 1. O uso de larvas de coleópteros (Bruchidae e Curculionidae) na alimentação. *Revista Brasileira de Zoologia*, 2(2): p. 35-47, 1984.

\_\_\_\_\_. Estudos de ecologia humana entre os Suruí do Parque Indígena Aripuanã, Rondônia. Aspectos alimentares. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 2(1), p. 57-87, 1985a.

\_\_\_\_\_. Estudos de ecologia humana entre os Suruí do Parque Indígena Aripuanã, Rondônia. Elementos de Etnozoologia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 2(1), p. 9-36, 1985b.

- \_\_\_\_\_. Estudos de ecologia humana entre os Suruí do Parque Indígena Aripuanã, Rondônia. Plantas de importância econômica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 2(1), p. 37-55, 1985c.
- \_\_\_\_\_. *From Shifting Cultivation to Coffee Farming, The Impact of Change on the Health and Ecology of the Surui in the Brazilian Amazon*. Bloomington, Indiana: 1989. Tese (Doutorado em Antropologia) – Indiana University.
- CULTURAL SURVIVAL, org., *In the Path of Polonoeste: Endangered Peoples of Western Brazil*. Cambridge (MA): Cultural Survival Inc, 1981.
- DIAZ-POLANCO, Héctor. Indigenismo, populismo y Marxismo. *Nueva Antropología*, 3(9), p. 7-32, 1987.
- ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot. 1974. (Primeira edição 1951)
- ERMEL, Priscilla Barrak. *O sentido mítico do som, ressonâncias estéticas da música tribal dos índios Cinta-Larga*, São Paulo: 1988. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- FUNAI. *Dados relativos às áreas indígenas subordinadas à 2 SUER*. Cuiabá: 1988. (Datilografado).
- FURST, Peter T. The roots and continuities of shamanism. *Artscanada*. 184/187, p. 33-60, 1973/1974.
- GREENBAUM, Linda. The failure to protect tribal peoples. *Cultural Survival Quarterly*. 8 (4), p. 76-77, 1984.
- \_\_\_\_\_. Plundering the timber on Brazilian Indian reservations. *Cultural Survival Quarterly*. 13(1), p. 23-26, 1989.
- HAMAYON, Roberte. Des chamanes au chamanisme. *L'Ethnographie*. LXXVIII (87/88), p. 13-48, 1982.
- HUGO, Victor. *Os Desbravadores*. Humaitá (AM): Edição da Missão Salesiana, 1959.

- HULTKRANTZ, Ake. Shamanism and soul ideology. In: MIHÁLY, H. (org.) *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot, p. 28-36, 1984.
- \_\_\_\_\_. The shaman and the medicine-man. *Social Science and Medicine*, 20(5), p. 511-515, 1985.
- JUNQUEIRA, Carmen. Sociedade e cultura: os Cinta Larga e o exercício do poder do Estado. *Ciência e Cultura*, 36(8), p. 1284-1287, 1984.
- \_\_\_\_\_. Os Cinta Larga. *Revista de Antropologia*, 27/28, p. 213-232, 1984/85.
- JUNQUEIRA, Carmen, DE BARROS, Abel Lima, e MINDLIN, Betty Lafer. Terra e conflito no Parque do Aripuanã – O caso Suruí. In: SANTOS, S.C. (org.) *O Índio Perante o Direito*. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 111-115, 1982.
- JUNQUEIRA, Carmen, e MINDLIN, Betty. *The Aripuanã Park and the Polonoeste Programme*. Copenhagen: IWGIA, 1987.
- LEONEL, Leda Lima. *Relatório de Pesquisa sobre Arquitetura e Meio Ambiente realizada nos postos indígenas Sete de Setembro e Roosevelt entre os grupos Suruí e Cinta Larga*. Belo Horizonte: 1984. (Datilografado).
- LEWIS, I.M. What is a shaman. In: *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: edition Herodot, p. 3-12, 1984.
- LOVOLD, Lars. First he locked them in: a creation myth among the Gavião and the Zoró Indians of Brazil. In: SKAR, H. O., SALOMON, F. (orgs.) *Native and Neighbors in South America: Anthropological Essays*. Göteborg: Göteborg Etnografiska Museum, p. 417-442, 1988.
- MINDLIN, Betty. *Nós Paíte, Os Suruí da Rondônia*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Índios e Grandes Projetos Econômicos. Um exemplo: O programa Polonoeste (Mato Grosso e Rondônia, 1982-1986/7)*. São Paulo: IAMA, 1988. (Datilografado).

MOORE, Dennis Albert. *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil*, New York, 1984. Tese (Doutorado em Antropologia) – The City University of New York.

QUEIROZ, Ana Leonel, WALTY, Ivete Lara Camargo, e LEONEL, Leda Lima, orgs. *Mantére Ma Kwé Tihin, Histórias de Maloca Antigamente, Contadas por Pichuvy Cinta Larga*. Belo Horizonte: SEGRAC-CIMI, 1988.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Vozes, 1982.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Classificação da língua dos Cinta Larga. *Revista de Antropologia*, 14, p. 27-30, 1966.

SANDBERG, Clive Donald, e SANDBERG, Patricia Mary. *Dicionário Cinta Larga – Português – Inglês*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1978. (Datilografado).

SCHULTZ, Harald. Vocábulos Uruk e Digut. *Journal de la Société des Américanistes*, XLIV, p. 81-97, 1955.

\_\_\_\_\_, Harald. *Hombu, Indian Life in the Brazilian Jungle*, New York: The MacMillan Company, 1962.

VAN DER MEER, Tine H. *Fonologia da língua Suruí*. Campinas: 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas.



## SOB AS ORDENS DA JUREMA: O XAMÃ KARIRI-XOCÓ

Clarice Novaes da Mota

Em 1984, Francisco Suíra, o então pajé – conhecido na literatura como *xamã* – Kariri-Xocó, descreveu suas funções dentro da vida tribal como sendo as de um “médico, conselheiro e padre”.<sup>1</sup> Neste trabalho, procuro descrever e analisar essas funções colocando o papel do pajé como o de símbolo focal (cf. Turner, 1967, p.89) da identidade étnica e, conseqüentemente, da própria sobrevivência deste grupo indígena integrado do nordeste brasileiro. Isto se deve à idéia de que é através dele e de seus descendentes que se tem mantido a continuidade e a legitimidade do processo de sacralização da natureza, no qual se insere a adoração da “Jurema”, entre os Kariri-Xocó.

Este grupo vive às margens do Rio São Francisco, vizinho à cidade de Porto Real do Colégio, estado de Alagoas, estando composto de dois grandes grupos nativos e mais os Tingui-Botó. Devido ao processo histórico de coionização na região nordeste do Brasil, os Kariri-Xocó acabaram por estabelecer uma convivência relativamente

<sup>1</sup> A exegese nativa sempre aparecerá entre aspas. Termos analíticos do autor e outros serão sublinhados.

pacífica com os demais regionais (cf. da Mota 1987). Assim sendo, participam das relações de produção e da vida comunitária desta região sertaneja, ao ponto de se confundirem com o resto da população local, tal a semelhança de trajes, linguajar, costumes e traços físicos. No entanto, o que os diferencia dos demais não é somente sua denominação como “indígena” e inclusão no espaço físico da aldeia-reserva Sementeira, mas a existência de um outro espaço físico – e ideológico – na mata conhecido como *Ouricuri*. É ali onde, periodicamente, tem lugar os rituais mais sagrados deste conjunto de pessoas.<sup>2</sup>

Em virtude de uma cultura anterior à colonização, foi estabelecida a homogeneidade deste lugar como o espaço eminentemente sagrado dos Kariri e daqueles que se vieram juntar a eles no início do século XX: os Xocó e os Tingui-Botó. As pessoas que podem entrar no recinto do *Ouricuri* e participar do ritual conhecido como Matekrai são os “filhos da Jurema”. Esta identidade, preservada durante quatro séculos de dominação européia-brasileira e de colonização externa e interna, garante e é também garantida pela presença do pajé e a consequente manutenção de um “segredo” tribal.

Assim se dá que, através de encontros rituais periódicos, crenças antigas e renovadas sobre o universo são reforçadas assim como modificadas, isto porque “ritual action not only gives meaning to the universe, it becomes part of the universe” (cf. Kertzer, 1988, p.9).<sup>3</sup> Todo o universo simbólico recodifica o universo físico, ordenando-o e explicando-o, assim reproduzindo cultura, sociedade e meio ambiente.

Os “filhos da Jurema” ou o “povo do *Ouricuri*” são donos de um “segredo” que lhes proporciona o que eles percebem como sendo uma “força.” Esta força inclui o poder de cura: um poder tão “sagrado e secreto” como o próprio ritual do qual se origina e com o qual se mantém e é mantido. Cura-se não somente um indivíduo doente que se consulta com o pajé ou uma das mulheres “rezadeiras”, mas a própria sociedade Kariri-Xocó, para que esta possa continuar existindo

2 Tomamos ritual aqui como todo o comportamento social padronizado e repetitivo, prenhe de significado igualmente compartilhado (cf. Kertzer, 1988).

3 A ação ritual não somente dá sentido ao universo, ela se torna parte do universo.

tindo como entidade social nos níveis da realidade concreta e da ideologia.

## A mítica do segredo

O segredo, portanto, torna-se o centro simbólico aglutinador dos “filhos da Jurema,” resgatando seu preço à liberdade grupal e à identidade indígena. Os “filhos” falam da existência de um segredo ritualístico, organizado em torno das cerimônias realizadas no *Ouricuri*, com um misto de orgulho e reverência. “É o segredo da tribo,” murmuram quando se pergunta algo a que não querem – não podem responder. Este símbolo também garante a ausência dos não-indígenas nas terras sagradas do *Ouricuri*. Na tradição deste povo que se auto-denomina de “tribo”, qualquer “branco” que ousar entrar no *Ouricuri* sem permissão, ou durante as festas do *Ouricuri*, morrerá de maneira misteriosa.

Esta pena de morte ameaçada faz parte do cotidiano regional, inspirando respeito e medo aos Kariri-Xocó e “seus feiticeiros” entre a população local. Produz também as mais variadas lendas e contos que se assemelham, pela fé e intensidade que deles emanam, às antigas lendas indígenas que fazem parte de um folclore nacional generalizado. Os locais, na realidade, parecem gostar de fazer certas declarações aos visitantes que ignoram, ou menosprezam, a “força do *Ouricuri*”. Em seus dizeres transparece uma certa admiração pelo “segredo do índio” e, consequentemente, por esta força que é simultaneamente conhecida e desconhecida. É como se isto fosse parte mesmo de um cenário turístico regional por seu próprio mistério, trazendo um toque de originalidade a estas pessoas assim perpetuamente vistas como “diferentes”. É a marca distintiva dos Kariri-Xocó, contrapondo-se ao estigma de serem índios. Não anula o estigma, mas o faz ressoar como algo imutável e imponderável. Mais do que isto: respeitável.

Kertzer explica como se dá esta superioridade perpetuada pela existência de uma organização social identificada com mitos e ritos de supostos antepassados:



In order to have members, or even adherents, an organization must have some way of representing itself, and it carves out a distinct identity through both mythic and ritual means. Organizations propagate myths regarding their origin and purpose, while members engage in symbolic practices that serve to mark off from nonmembers. These myths often assert the group's superiority. (1988, p.18).<sup>4</sup>

É sabido mundialmente que muitos outros grupos sociais em todos os níveis do processo histórico procuram ter sua marca de distinção social e, para tanto, se esforçam em manter um segredo que só poderia ser compartilhado entre seus membros (Fry & Vogt, 1985). O esoterismo, portanto, é uma das chaves para um poder que, por ser desconhecido, torna-se magnífico aos olhos de todos, tanto familiares como estrangeiros.

Uma das histórias do lore regional é, por exemplo, a de um fazendeiro local que ousa violar a sacralidade do *Ouricuri* e acaba morrendo. Uma história na qual a luta de classes e conflitos inter-étnicos são resolvidos pelo mistério do "segredo tribal". O ponto principal da história é que o fazendeiro estava tirando lenha da mata do *Ouricuri*, sem permissão de seus donos. Na exegese nativa a mata tem uma natureza sacra e, portanto, inviolável. Qualquer lenha, seja cortada ou caída, pertence tão somente aos "encantados da floresta", seres espirituais, ou a seus donos terrestres, os Kariri-Xocó. As árvores vivas não podem ser abatidas, porque nelas residem seres espirituais vivos, ou "encantados". Além disso, a floresta tem a proteção de seus habitantes invisíveis, que a dominam para o usufruto dos que os respeitam. As pessoas que entram na mata do *Ouricuri* são os iniciados já considerados como "filhos da Jurema" – isto é, os pertencentes aos grupos indígenas que celebram a santidade do seu espaço. Mas o fazendeiro não deu atenção a estes protestos, considerando-os "superstição" e continuou utilizando, para seu usufruto, um

4 A fim de obter membros, ou mesmo aderentes, uma organização deve ter alguma forma de se representar, e forja uma identidade diferenciada através tanto de meios míticos como rituais. As organizações propagam mitos em relação a suas origens e propósitos, enquanto membros participam de práticas simbólicas que servem para marcá-los em referência aos não-membros. Estes mitos geralmente afirmam a superioridade do grupo.

dos poucos espaços de mata ainda existentes na região. Ria-se das histórias de morte e vingança contadas pela população local. Logo, no entanto, começou a sofrer de alucinações auditivas, nas quais uma voz lhe comandava que tomasse veneno. Tal foi a insistência destas vozes, que ele acabou tomando um forte veneno, de origem vegetal, e se matando. O ponto crucial da história é que os "encantados" fizeram com que o homem desse fim à sua própria vida, castigando-se pela violação do que era alheio e sagrado. Outra versão do mesmo conto é que o pajé teria envenenado este homem por meios mágicos, fazendo com que sua bebida preferida se tornasse veneno. É uma lenda que se conta para perpetuar a crença no poder do pajé e dos "encantados" da "mata sagrada" dos Kariri-Xocó.

Acredita-se que o pajé, conhecido como o "feiticeiro índio", tem o poder de punir os que ousam tentar descobrir o "segredo" ou que violentam a "lei indígena" ao entrar no espaço que lhes é sagrado. O poder sacralizado do pajé tem um significado eminentemente político, embora no confronto com setores da sociedade dominante, os Kariri-Xocó estejam totalmente desprovidos de poder político. Remete-se a outro poder: o da vida e da morte; não só de seus "filhos" como de todos os regionais, principalmente dos que se intrometem ou tentam se intrometer na vida do grupo.

O mesmo destino trágico é reservado para os próprios índios se forem levados a revelar o segredo aos "de fora". Tais crenças conseguem reforçar uma forma de controle social, traçando os limites étnicos, ou limites sociais que definem o grupo, baseados por sua vez em ideologia e ação, mais do que simplesmente comunidade física e geográfica (cf. Barth, 1969). Servem também como uma barreira contra os conflitos sociais sempre existentes entre as categorias sociais definidas como índios e não-índios, desde que os últimos continuem amedrontados pela possibilidade de retaliação mágica por parte dos primeiros.

## Sistemas de crença e de cura

Ferrari liga a medicina Kariri a

...exorcismos, assopros, fricções, cantos, etc., práticas que foram abertamente proibidas pelos missionários, que por sua vez trataram de introduzir no contexto cultural dos Kariri novas aplicações curativas, uma vez que muitos dos religiosos também tinham noções da arte de curar os doentes. (1957, p.69)

Já se sabe que a modalidade de vida dos povos nativos e colonizados do Brasil foi abertamente oposta e adulterada por este processo que, aliás, continua em vigor hoje em dia, embora de outras formas. A ideologia dos colonizadores sempre e obviamente se baseia no princípio da dominação em todos os níveis, principalmente o cultural. Torna-se compreensível que o sistema médico, existente em todo e qualquer grupo social humano, também tenha sido deturpado e até mesmo extinto. No entanto, a própria força da identidade étnica, ligada à noção de esoterismo, foi capaz de manter e ser mantida por sistemas de crença que fundamentavam práticas tanto religiosas e mágicas, como médicas. Ferrari argumenta que.

...as práticas mágico-curativas de certa forma reforçavam o credo e o culto para com os antigos deuses, o que, certamente, redundaria em prejuízo da catequização. (1957, p.69)

Perseguidos pelos missionários e pelas forças políticas dos setores dominantes da sociedade nacional, alguns movimentos religiosos nativos, tanto indígenas como os provenientes da África, foram forçados a se tornarem mais ocultos, mais esotéricos, a fim de se preservarem (Pessoa de Barros, 1983). Era uma forma de se manter valores culturais e a si mesmos como seres livres. A prática da pajelança foi um fator importante para a manutenção cultural, o auto-respeito grupal e também a diversidade biológica, levando em conta o contínuo uso da flora, tanto nativa como não-nativa, para a reprodução, tanto de remédios como de crenças. A preservação de espécies medicinais é uma forma de preservação ambiental, embora limitada.

A medicina era e segue sendo um contínuo dentro da estrutura filosófica e científica da cultura indígena. Por vezes confunde-se com o fenômeno da religiosidade, sem no entanto perder seu caráter de sistema médico.<sup>5</sup> Apesar do segredo que envolve a maioria dos rituais, é possível verificar que o sistema de cura indígena é mesclado de elementos de origem africana, européia e mesmo de outros grupos indígenas. Não procuro, no entanto, apresentar um sistema que ficasse impune as muitas modificações sofridas pelos povos Kariri e Xocó durante quatro séculos de dominação, o que seria virtualmente impossível. No entanto, apesar do processo colonizatório e das mudanças culturais sofridas, os sistemas simbólico e médico dos Kariri-Xocó são formas de representação e afirmação da identidade étnica. Além do mais, quero continuar enfatizando a importância fundamental que a luta pela identidade grupal tem na formação não só do ego individual, mas da sociedade. Esta luta se coloca, em última instância, como uma verdadeira resistência à dominação cultural, que tem sido continuamente perpetrada pela classe dominante da sociedade abrangente e seus agentes de dominação (cf. Foley, 1988; da Mota, 1987, 1990).

Uma forma de prática médica muito difundida pelas Américas e que faz parte de variados sistemas de crenças nativos, é a “mesa” ou “mesinha”: um altar ritual onde as pessoas encarregadas da cura colocam objetos que acreditam ter poderes curativos, constando assim de um conjunto de coisas, seres vivos e mortos – isto é, os “encantados” – que formam tanto uma farmácia como um ponto de força mágico-religiosa.

Em trabalho recente, Polia & Bianchi descrevem uma “mesa” peruana da região andina: é o altar ritual em torno do qual as pessoas se reúnem durante a noite para ingerir o cactus sagrado conhecido como San Pedro. Estes autores analisam a “mesa”, de forma muito

5 Defino sistema médico como sendo: (a) um conjunto de crenças culturais sobre doença e enfermidade que formam a base de um comportamento pró-saúde e (b) as providências institucionais dentro das quais tal comportamento ocorre. Uma diferença é feita entre os sistemas de saúde nativos e o sistema biomédico ocidental (moderno, cosmopolitano) de saúde. (Scrimshaw, Hurtado & da Mota, n.d.)

perceptiva, como uma *representação simbólica da força negativa e positiva do mundo* (1991, p.68). A prática da “mesa” é, portanto, um fenômeno que se espalha pelo continente e que, até os dias de hoje, mantém seu prestígio nos sertões nordestinos. A região alagoana dos Kariri-Xocó engloba esta prática, que é conhecida e realizada por pessoas fora dos grupos diretamente descendentes de indígenas. A “mesa” só pode, no entanto, ser “posta” por pessoas especializadas, isto é, com reconhecido saber e poder. Estas pessoas são conhecidas como “mesinheiras”.

Várias “mesinheiras” trabalham dentro do sistema médico Kariri-Xocó, sendo o pajé o principal deles e quem confere autoridade a todos os demais. Os que trabalham com “mesa” para curar se utilizam de vários meios de cura: orações, cantos, adivinhações, remédios de origem vegetal, e principalmente a orientação de guias espirituais. Estes últimos são geralmente seres “desencarnados” pertencentes às classificações indígenas que devem permanecer “secretas”. Nem todas as sessões de mesa indígena podem ser observadas por pessoas não-iniciadas e que, portanto, não sejam “filhos da Jurema”. O número de participantes numa mesa “secreta” tem que ser seis: três homens e três mulheres. Estas pessoas são encarregadas de afirmar a “ciência indígena”, assim considerada como a base indispensável ao bem-estar físico e social de todos os membros do grupo.

O quadro de referência para a ciência Kariri-Xocó é o “mundo que não se vê”: um domínio cultural secreto ao qual os que não são membros da tribo não podem ter acesso jamais, ou, pelo menos, não deveriam ter. Este mundo simbólico, coletivamente construído pelo imaginário social, é a “tradição da tribo”: a garantia de sua existência e realidade.

O conhecimento sobre os remédios de origem vegetal e animal, os rituais de cura, a manipulação do meio-ambiente são as “marcas” ou os sinais do poder do pajé e outros especialistas de cura. Ciência e tradição são, portanto, dois termos inter-relacionados. Ciência significa conhecimento e conhecimento significa poder. Dentro desta visão de mundo, o que se aprende agora, não importa quão

importante e positivo, não tem o mesmo “poder” ou “força” daquilo que se aprende com os “avós”, isto é, a “ciência dos antigos”. Esta crença transparece nas palavras do “toré” -cântico nativo – do Caboclo Lindo, um “encantado que desce na mesa de índio”:

“Caboclo Lindo, que estás fazendo aqui?” pergunta a audiência. Na versão cantada na Sementeira, o coro responde por ele: “Eu venho de terra alheia caçando minha ciência”.

O “encantado” vai à “terra alheia” para procurar uma ciência perdida, porque a tradição tribal não pode desaparecer. Júlio, filho e herdeiro espiritual do pajé Suíra, assim explicou:

“Tradição é uma coisa muito antiga que eu tenho que conservar. A gente tem que ter a tradição que é pra gente continuar vivendo.”

## O complexo xamânico

Em termos da estrutura social dos Kariri-Xocó, o fenômeno conhecido na literatura antropológica como xamanismo é uma forma de se pensar o “poder” e que ocupa um lugar central nesta estrutura, permitindo a produção e reprodução de sua sociedade. Peter Furst explica que,

Wherever shamanism is still encountered today, whether in Asia, Australia, Africa, or North and South America, the shaman functions fundamentally in much the same way and with similar techniques – as guardians of the psychic and ecological equilibrium of his group and its members, as intermediaries between the seen and unseen worlds, as masters of spirits, as supernatural curer, etc. (1972, p. ix)<sup>6</sup>

6 Onde o xamanismo ainda é encontrado hoje, seja na Ásia, Austrália, África, Norte ou Sul América, o xamã funciona fundamentalmente da mesma forma e com técnicas semelhantes – como guardião do equilíbrio psíquico e ecológico de seus membros, como intermediário entre os mundos visível e invisível, como mestre dos espíritos, como curandeiro supernatural, etc.

Assim é que o pajé traduz esta mesma eficácia para seu povo: ele, seus auxiliares e herdeiros de ofício têm a responsabilidade de manter o conjunto de rituais, práticas e símbolos definidos por eles como a "tradição tribal". O papel do pajé Kariri-Xocó confirma a tese de que o xamanismo atua como uma força central na expressão da visão de mundo nativa (cf. Langdon, 1989, p.63). Esta visão reclama a volta do "encantado" Caboclo Lindo para casa, para que não precise continuar andando por terra alheia em busca de uma ciência e uma cultura perdidas.

O lugar que o grupo de especialistas de cura ocupa dentro da organização social tribal é legitimado continuamente pelas cerimônias realizadas no *Ouricuri* e pelo que eu chamaria de uma ideologia da ancestralidade. Mais do que a adoração aos ancestrais, esta ideologia étnica expressa a necessidade de se reclamar o passado como real e atuante ainda, tendo como praxis cultural a re-elaboração de uma tradição que deveria haver sobrevivido o processo de colonização. Francisco Suíra especialmente simboliza os ancestrais ao levar adiante o que se supõe ser a ciência grupal.

Ele se definiu como "médico, conselheiro e padre" sendo que estas três categorias, dentro dos sistemas de crenças e médico, têm a mesma finalidade e significado: manter o equilíbrio da vida social, o bem-estar físico, emocional e espiritual do grupo como um todo. A palavra "padre" tem um duplo sentido: o de líder espiritual e de genitor simbólico, ou ancestral. Suíra é o representante por excelência de um modo de vida a ser extinto pelas relações de produção da vida num estado capitalista. Sua centralidade deriva não só de seus conhecimentos e de seu poder mágico, mas também de uma necessidade política que, a meu ver, está bem explicada no texto de Kertzer:

For many people in nonstate societies, common ritual observances defined the boundaries of their polity... When such societies confronted European colonialists, the rituals that bound them together became a means for organizing politically on a larger scale than was previously known. Lacking formal political institutions, and under pressure to react in a more coordinated fashion to the perils posed by colonial expansion, these societies relied on

key ritual specialists to lead their political and military response. (1988, p.19).<sup>7</sup>

Atualmente, a resposta ao colonialismo moderno não é militar e nem propriamente "política", embora verdadeiramente aconteçam eventos de ordem sócio-política. Centra-se nos rituais mágico-religiosos e nas sessões de cura que se fundamentam no saber indígena e nas técnicas antigas. O pajé é um líder em todos os sentidos. Além disso, ele acredita no passado indígena e no presente da nação brasileira, como se o poder dos "encantados" fosse o suficiente para salvá-los do extermínio cultural. O pajé da pós-modernidade é um ser essencialmente bi-cultural. Aparece como homem atual e também como um "encantado". Representa a "raiz velha" – ou o que restou da "ciência indígena" – assim como o conselheiro, ao estilo de um psicólogo misturado com o confessor católico. No entanto, é fundamental que se entenda que esta "força" do pajé, em sendo simbólica, é ideologicamente real: isto é, faz sentido, tem lógica, sendo plenamente concreta para os Kariri-Xocó. Além de politicamente carregar o grupo todo para sua auto-suficiência, esta "força" de cunho espiritual, fundamentada no sistema de crenças, legitima-o como sendo "indígena" e "espiritualmente forte". Assim,

The shaman is the mediator between the natural world and the supernatural. He is ambiguous. Neither human nor spirit, he mediates between the two planes: natural and supernatural... He is neither god nor evil, because he can cause sickness or misfortune as well as heal. (Langdon, 1989, p.63-4).<sup>8</sup>

Um pajé, ao ser "feiticeiro", é um mestre que se comunica com os "mestres do universo" ou as forças que dominam os homens

7 Quando tais sociedades se confrontaram com os colonizadores europeus, os rituais que os unia tornaram-se meios para se organizarem politicamente em uma escala maior do que se conhecera antes. Desprovidos de instituições políticas formais, e sob pressão para reagir em uma forma mais coordenada aos perigos impostos pela expansão colonial, estas sociedades contaram com os especialistas rituais para liderá-los em sua resposta política e militar.

8 O xamã é o mediador entre o mundo natural e o sobrenatural. Ele é ambíguo. Sem ser nem humano nem espírito, ele media entre dois planos: o natural e o sobrenatural... Ele não é nem bom, nem mau, porque ele tanto pode causar doença e infelicidade, como também curar.

e que são tidas como sagradas. Acreditam que os humanos não exercem nenhum controle sobre tais forças, somente almejam obter sua benevolência para poder, então, influenciá-las a nosso favor. Esta valorização de um “reino invisível”, que para os Kariri-Xocó é o reino de Sonsé ou o Jurema, existe em outras culturas dotadas do complexo xamânico. Entre outros autores, Mehl explica este fenômeno da seguinte forma:

In the shamanic tradition,...., respecting the sacred means acknowledging that we are out of control, that we do not govern the entire fabric of our lives, and that larger energy systems move us here and there. The shaman respects these larger systems, acknowledges their consciousness and intentionality, and works with them. (1988, p.130).<sup>9</sup>

Para os Kariri-Xocó, ter este tipo de poder significa algo mais fundamental do que ter um posto no governo ou muito dinheiro. É, pois, uma forma de auto-defesa comunitária contra a dominação intelectual e econômica da sociedade capitalista nacional.

## Os eleitos

Francisco Suíra teve que ser “formado” assim como ainda atualmente “forma” seu filho Júlio Suíra e seus demais auxiliares, inclusive as mulheres do grupo que também trabalham como rezadeiras e curandeiras. Todos eles usam plantas medicinais e remédios considerados nativos. A ideologia da ancestralidade dita que os homens sejam os de “maior ciência” e que só eles possam vir a ocupar o ofício de pajé.

Os Suíra pertencem a uma linhagem que possui os direitos xamânicos passados através dos homens. Antes de Francisco, seu avô era o xamã. Depois dele será seu filho Júlio ou um de seus sobrinhos. Os Kariri-Xocó têm assim mantido uma organização social de

9 Na tradição xamânica,...., respeitar o sagrado significa reconhecer que estamos fora do controle, que não governamos a tessitura completa de nossas vidas, e que sistemas de energia mais amplos nos movem pra cá e pra lá. O xamã respeita esses sistemas mais amplos, reconhece sua consciência e intencionalidade e trabalha com eles.

base teocrática, na qual o xamã é a autoridade mais alta, seguido do “cacique” eleito, seu herdeiro de ofício e, por fim, o representante da FUNAI.<sup>10</sup>

Na época da morte de seu avô, Francisco era muito criança ainda e uma tia, de nome Matilde, tomou a responsabilidade do pajé por ser uma “feiticeira” famosa em toda região. No entanto, ela não poderia continuar no cargo por muito tempo por ser mulher. Para tornar-se pajé, um homem tem que, além de pertencer à linhagem apropriada, demonstrar vocação para o ofício.

Francisco Suíra responde à maioria das especificações clássicas para a tarefa de xamã ao demonstrar uma vocação especial para a cura, em termos nativos, e para aprender os rituais com devoção. Ele mesmo explicou que “O pajé não é simplesmente escolhido pela comunidade. Ele é escolhido de Sonsé, nosso criador eterno. O pajé é feito pelo ser superior e pela nossa lei. Não se pode apontar um novo pajé sem antes saber a escolha de Sonsé.”

O processo de seleção, dest’arte, requer a intervenção dos poderes do “mundo que não se vê”. No entanto, o processo se inicia quando os pajés, durante os rituais, observam cuidadosamente as atividades daqueles que poderão substituí-lo. Se algum dos que são ainda meninos dá mostras de ser um possível substituto, por seu poder de concentração durante as “obrigações” ou “trabalhos” no *Ouricuri* e sua devoção aos seres invisíveis da floresta, então o pajé pede a Sonsé que lhe aponte o herdeiro.

Sonsé – o ser criador na cosmogonia Kariri – tem a forma de falar com o pajé e a tribo que é através da Jurema. A Jurema, na realidade, é um conjunto de árvores típicas do agreste (*Mimosa hostilis* Benth. ou *Mimosa verrucosa* Lin.) com várias utilidades, servindo inclusive de alimento para gado. Para os Kariri-Xocó, no entanto, estes vegetais são seres sagrados que lhes trazem mensagens do ancestral criador.

10 A Fundação Nacional do Índio tinha, em 1983-84, um agrônomo como responsável pela chefia, depois que um Kariri-filho do “cacique” Cícero – deixou o cargo para tornar-se “chefe de posto” na Ilha de São Pedro, em Sergipe, residência dos recém-aldeados remanescentes dos Xocó.

O pajé tem uma ligação “especial” com Jurema, um tipo de poder ao qual ninguém mais na tribo tem acesso, embora todos compartilhem da bebida fermentada que se faz com as raízes de uma das Mimosas. Jurema traz experiências psiquedélicas auditivas e visuais a todos que participam da festa do *Ouricuri* e que bebem Jurema. Em um de seus trabalhos sobre xamanismo, Langdon coloca que o uso de substâncias psicoativas em rituais possibilita uma instância em que o imaginário se torna *realmente real* (1989). O caso em análise é um exemplo: a Jurema está realmente ali presente no meio da festa, pois ela não só “fala” como é “ouvida”.

No entanto, ao analisar o fenômeno visionário grupal é preciso também considerar algo mais:

1) Só o pajé tem a “chave” para decifrar o que Jurema diz nos sonhos de seus “filhos” ou durante a dança dos torés nos rituais: ou seja, quando a Jurema “fala” todos escutam, mas só o pajé entende verdadeiramente o que foi dito. Ele é, pois, o tradutor dos desejos divinos.

2) Só os iniciados podem “ver e ouvir Jurema”, tornando o imaginário em real: só os pertencentes a esta confraria esotérica podem se tornar “juremados”, o que garante a delimitação perfeita das fronteiras do próprio imaginário, visto que “os de fora” não conseguem possuir as mesmas visões, ou mesmo ter uma experiência visual. “Os outros endoida(m)”, explicou uma das rezadeiras, “mas nós não, nós recebe(mos) Jurema”. Cabe à tribo, portanto, sob a direção do pajé, concretizar os desejos de Jurema.

Assim, para saber se Júlio seria seu substituto, Francisco declarou que bebeu Jurema e escutou o que a divindade tinha para lhe aconselhar. Ao certificar-se de que Júlio era o escolhido, começou a treiná-lo nas artes esotéricas, muito embora o rapaz, na época, se mostrasse recalcitrante. Mas “o que a Jurema fala, tá falado, a gente tem que obedecer: a gente vive para cumprir as ordens da Jurema,” explicou Francisco Suíra.

Este tipo de comportamento e de processo iniciático se assemelha ao que sucede em outras sociedades xamânicas. De acordo com Eliade,

Shamans are of the “elect,” and as such they have access to a region of the sacred inaccessible to other members of the community (1964, p.7).<sup>11</sup>

O complexo xamânico existe e se espalha entre sociedades nativas, além das culturas ameríndias. Há uma descrição do trabalho dos curandeiros conhecidos como *n'anga*, da cultura Shona, em Zimbabwe, África, que nos mostra como seu trabalho é semelhante, em conteúdo ideológico e na prática, ao do pajé Suíra:

The *n'anga* is not only a minister of religion but also a diagnostician and healer. He achieves this skill, it is claimed, by being spiritually endowed. He is able to contact the spiritual world and so learn which of the ancestral spirits in a family is responsible for the illness or death or, if it should be an evil person, who caused it and what measures should be taken to remove this influence. Once the *n'anga* learns the reason for the illness, he proceeds to find out what are the requirements or offerings which have to be made in order to propitiate the offended spirit or, in the case of a witch, what action should be taken to eradicate the evil already perpetrated. (Gelfand et al., 1985, p.3)<sup>12</sup>

Os novos xamãs, ou sucessores do xamã velho, aprendem as artes de curar e fazer magia por observação e por aquilo que eles denominam como “instiãto” e que não deixa de ser um “dom divino.” Aprende-se, então, empiricamente e por experiência individual, visto que o aprendiz, ao receber tais dons divinos, tem a capacidade de “ouvir” das plantas quais são os potenciais de uso e de cura de cada uma delas.

11 Xamãs pertencem aos “eleitos”, e como tal têm acesso a uma região do sagrado que é inacessível aos outros membros da comunidade.

12 O *n'anga* é não só um ministro religioso mas também um diagnosticador e curandeiro. Dizem que ele chega a ter esta habilidade por ser espiritualmente capacitado. Ele é capaz de entrar em contato com o mundo espiritual e descobrir qual dos espíritos ancestrais numa família é responsável por doença ou morte ou, se for uma pessoa má, quem foi o causador e que medidas devem ser tomadas para tirar esta influência. Uma vez que o *n'anga* aprende a razão para a doença, ele procede para descobrir quais os requisitos ou oferendas que devem ser feitas a fim de propiciar o espírito ofendido ou, no caso de um(a) bruxa(o), que ação deve ser tomada a fim de erradicar o mal já perpetrado.

Júlio explicou como se dá esta forma de conhecimento: “Quando eu entro na mata do encanto – o *Ouricuri* – eu vejo uma planta que nunca vi antes, eu peço que ela se revele pra mim, que me diga seu nome e seu prestígio. Se for da sua vontade, ela vai me dar essa informação e eu vou escutar. Não preciso beber nada, tomar nada para receber a ciência, que eu já sou desenvolvido.” Indagado de como era possível “escutar” a resposta das espécies vegetais encontradas, Júlio sorriu e respondeu: “Só quem pode escutar é que sabe como é”. A voz surge “dentro” de sua cabeça, sendo portanto parte do “instinto” de que se fala e que decorre também de seu “desenvolvimento” como aprendiz do pajé. Desenvolvimento e instinto pertencem ao domínio do oculto, da magia ancestral que só pode existir nos que aprenderam a se comunicar com os seres invisíveis ou encantados. Tal aprendizado se faz possível através de meios apropriados, inclusive a ingestão de bebidas ou preparados de origem vegetal que contém substâncias químicas com propriedades psicotrópicas, tais como as que se derivam da *Mimosa hostilis*.<sup>13</sup> As plantas se comunicam com os aprendizes e iniciados porque, como eles, as plantas são portadoras de espíritos mais “altos” ou “iluminados”. A comunicação entre curandeiros, pajés e os espíritos vegetais que curam ocorre a nível mental. O conhecimento secreto é compartilhado com os que conseguem receber, em sua mente ou “idéia”, a mensagem da planta, visualizando seus usos e seus preparos. A ciência é “caçada” da mesma forma como atua Caboclo Lindo: saindo em viagens por terras alheias, que tanto podem ser “terras invisíveis” como as visíveis ou pertencentes ao mundo concreto dos viventes. Harner coloca que entre os Conibo, um grupo indígena do Alto Amazonas, o “aprender das árvores” era considerado uma forma de aprendizagem superior à que se obtém diretamente de outro xamã (1980, p.xv).

Uma outra maneira de se obter o conhecimento é através das “viagens” xamânicas, viagens puramente mentais nas quais o corpo

13 Esta espécie foi determinada como contendo substâncias de efeito alucinogênico cujo princípio ativo é N,N-dimetiltriptamina ou DMT (cf. Schultes, 1976). No entanto, se a poção foi ingerida oralmente, DMT torna-se inativo no trato digestivo. Como a Jurema é tomada como bebida, não está claro ainda que outra(s) substância(s) pode(m) estar presente(s) na bebida para bloquear a inativação dos efeitos de DMT (cf. da Mota, 1990).

do xamã permanece em um lugar, mas o seu espírito sai em busca de sabedoria, encontrando outras entidades que são geralmente outros espíritos. Tais “viagens”, ou “caminhadas”, se dão durante um estado de transe que pode ser considerado hipnótico ou fora do estado normal da consciência, o que Harner (1980) chamou de Estado Xamânico de Consciência (SSC). Harner admite que o xamã pode se movimentar entre os estados ordinários ou normais da consciência (OSC) e o chamado SSC. Francisco Suíra explicou que ele precisa se concentrar e fumar tabaco enrolado num cigarro de palha para “sair caminhando”. No entanto, ele afirmou que jamais se desprende completamente de sua consciência normal, podendo “voltar” a qualquer momento que queira ou necessite. A “viagem” pode também acontecer durante o sono, enquanto se sonha, especialmente depois de uma sessão em que se bebeu qualquer uma das Juremas.

Além da Jurema, há uma outra bebida que o pajé prepara e abençoa e que pode levar os que a bebem ao estado xamânico de consciência. A beberagem é devidamente secreta, sendo feita de uma árvore não identificada (que não nos foi mostrada) que ele chamou de *Kraunan*. Por ser uma bebida que claramente provoca mudanças de consciência, Francisco explicou o seguinte sobre a ingestão da *Kraunan*:

Pra mim não é preciso, porque eu chego lá de qualquer maneira. Eu preparo a *Kraunan* para os outros. A bebida é preparada durante três dias. A gente não precisa nem invocar o nome dela, que ela vem. A gente prepara com água virgem, da fonte, água que vem do centro da natureza, clara e fresca. Não precisa nem tomar um copo inteiro, só inieio copo e pronto! Ninguém fica tonto. Ela não endoidece a gente. A gente está sentado aqui, que nem eu e a senhora, e a gente vê tudo que está acontecendo, aqui e mais ali. A gente vê e ouve uma porção de coisa que ninguém mais está vendo. Coisas do Rio de Janeiro, de São Paulo, de qualquer lugar...Mas a gente fica aqui na aldeia...De noite, quando a gente vai pra cama, então começa a andar...O espírito entra e começa a andar no seu corpo. A gente está fora dos sentidos. Aquele pessoa, aquele espírito, vem e lhe diz isto, isso e aquilo outro. A gente olha e é como se fosse uma luz forte, um clarão. Daí a gente fica sabendo de tudo, sabe o passado e o futuro...Por três dias a gente pode conhecer tudo. Três dias é o bas-

tante pra gente ficar com a ciência de tudo. Depois a gente acorda e tudo parece normal, mas você sabe de tudo, pode ver tudo... Durante o *Ouricuri*, a bebida é tomada três vezes, no começo da festa, no meio e no fim. A *Kraunan* nunca vai se acabar para nós. Esta árvore, este espírito, segue o caminho da água. Se a gente não cuida dela, se não dá água, ela se muda de lugar, deixa o povo. Quando o pajé chama o povo e diz: 'Hoje o pajé vai dar a *Kraunan*,' todo mundo segue em *silêncio*, todo mundo vai saindo...É assim que a gente se torna um caminhante.

Há uma reciprocidade, portanto, entre a espécie vegetal e o grupo, uma troca de presentes: um dá água, nutrientes, o outro, visões e conhecimento. As pessoas da tribo saem nas "caminhadas" coletivamente, mas o pajé precisa "sair" sozinho, pois é através dessas "viagens" que ele mantém seus poderes e aprende, entre outras coisas, o que está perturbando seus pacientes. Nas sessões individuais de cura, Francisquinho – como ele é popularmente conhecido – olha num pequeno espelho de bolso constantemente, pois é então que ele "vê" o que há de errado com o paciente.<sup>14</sup> Mais tarde, então, ele confirma o diagnóstico numa "caminhada".<sup>15</sup>

Para podermos entender a cura segundo os Kariri-Xocó é necessário também entender seus conceitos de saúde e doença. Para tanto, é preciso começar diferenciando entre seus conceitos de "espírito morto" e "espírito vivo" na cosmologia Kariri-Xocó. Segundo esta teoria animista, quando uma pessoa morre, a alma que ocupava seu corpo físico transforma-se em "espírito de um morto," ou "espírito morto", mas que continua "vivendo" nas florestas, aldeias e lugares aonde vivia enquanto no corpo físico. Depois de algum tempo, estes espíritos se retiram para a aldeia de Sonsé, onde seu corpo material nunca habitou. Não há, portanto, nenhum inferno para o qual se ir. Se há algum castigo, será o de ter que ficar "penando" enquanto vaga pela terra, nos lugares onde viveu. Estes espíritos, depois que

14 Trata-se de um espelho "virgem" onde ninguém se olhou antes de ser usado pelo pajé.

15 Córdoba-Rios narrou a Lamb como, ao ingerir a *ayhuasca* ou o "cipó dos sonhos" (*Banisteriopsis caapi*), ele conseguia "ver" o que estava fazendo mal a seus clientes e também que plantas usar para a cura (cf. Lamb, 1989).

chegam à aldeia do Criador Sonsé, só voltarão à terra quando devidamente chamados pelo xaná para alguma tarefa especial: participar nas cerimônias sagradas, dançar nos torés (aos quais chegam assoviando para mostrar sua presença), para ajudar na resolução de assuntos ligados a seu povo ou sua família. Por sua vez, se não conseguirem chegar à aldeia de Sonsé, estes espíritos pedem a ajuda do xaná para que os ajude a encontrar seu caminho e não fiquem vagando eternamente pela terra. Espíritos vivos são os dos seres que vivem na terra e habitam os corpos visíveis das plantas, animais e pessoas. Alguns desses espíritos são mais "fortes" e "antigos" que os outros. Os espíritos que vivem nos vegetais são anteriores aos de animais e pessoas, porque se distribuem pelos diversos espécimes vivos, assim permanecendo. Os "planetas" – categoria à qual pertencem o sol, lua e estrelas – também têm seus espíritos, embora estes não pertençam à terra, mesmo interferindo em assuntos terrestres.

Há uma constante inter-relação entre os espíritos vivos, que não podem ficar longe um do outro por muito tempo. As pessoas precisam dos espíritos dos animais e das plantas, pois "são todos viventes". Neste sistema, os humanos não são superiores nem aos animais e nem às plantas. Pelo contrário, visto que necessitam deles para sua sobrevivência física e espiritual. Os espíritos mortos, no entanto, podem ficar ausentes, visto que nem sempre se necessita deles. Mesmo participando das sessões de cura e dos rituais, não são tão essenciais como os dos viventes. Os espíritos vivos da floresta, na forma de espécies vegetais, podem sempre ser chamados para ajudar, mas quem chama tem que saber como lidar com eles, mostrando-lhes o devido respeito.

Os espíritos vegetais nunca morrem porque, se uma árvore morrer, por exemplo, seu espírito vai habitar em outra da mesma espécie. Para um espírito de uma espécie em particular morrer, toda uma espécie teria que ser exterminada dentro da cadeia ecológica. Este é um dos motivos pelos quais os Kariri-Xocó acham que não se pode "mexer" na floresta sem um planejamento prévio que permita a sobrevivência das espécies ali presentes. Esta é, enfim, a sua razão ecológica particular e pela qual eles se percebem como "defensores da natureza".



De qualquer forma, de acordo com esta teoria, quando uma planta ou parte dela é cortada para ser usada como remédio, o seu espírito revive ao entrar no corpo da pessoa que ingeriu o remédio, assim adquirindo a medicina divinizada. Uma pessoa, no entanto, destrói uma parte do espírito da planta quando colhe ou corta um espécime sem necessidade alguma.<sup>16</sup>

Os espíritos que podem curar, então, vêm em socorro da pessoa enferma também na forma de um preparado de ervas. O espírito entra no corpo da pessoa através da substância vegetal, pois como disse um dos curandeiros: "toda a química está na floresta". Não são todos os curandeiros que têm a idéia de "substância química" ou, na linguagem científica, "princípio químico ativo." No entanto, todos eles acreditam, ou sabem, que cada espécie de planta tem alguma propriedade – que eles chamam de "prestígio" – específica para curar doenças específicas ou então para "proteger" o enfermo de malefícios em forma de doenças ou desastres. A idéia de que um princípio químico ativo possa ter o efeito de proteção espiritual não deixa de ser singular, mas existe entre os curandeiros e rezadeiras do sertão do agreste. Os Shona de Zimbabwe também acreditam neste poder dos vegetais pois *crêem* que para cada doença humana há uma planta que possui a propriedade de neutralizar o efeito da mesma (Gelfand et al., 1985, p.6).

Os Kariri-Xocó acreditam que o espírito do vegetal também é compelido a curar quando o pajé lhe solicita este especial favor. Estas invocações de cura são reservadas para doenças consideradas "perigosas" ou em estágio muito avançado, ou especialmente as que se considera que foram causadas por intervenção espiritual.

As doenças, de acordo com esta teoria, são causadas por espíritos ou intenções espirituais que entram no corpo de uma pessoa porque foram especialmente chamadas para fazê-lo ou porque assim o desejam. Tais malefícios devem ser persuadidos a abandonar o corpo

16 Para que pudessemos coletar um espécime para identificação, os informantes Kariri-Xocó faziam questão de também nos dar a parte da planta que servia para fazer o remédio, visto que não podiam conceber que se fosse secar a planta para ser guardada e não ser usada depois.

do doente através de interações com outro ser mais forte, proveniente de uma fonte eterna, como os espíritos dos vegetais.

O pajé, assim como alguns dos curandeiros/as de maior poder, usa técnicas de adivinhação, através de contatos espirituais, para obter informações sobre a natureza e a causa das doenças. Em geral o processo diagnóstico começa com uma longa conversa com o paciente, durante a qual os problemas dele são cuidadosamente investigados pelo curandeiro, o que, na estrutura da biomedicina talvez equivalha a se fazer uma *anamnese* do paciente. No entanto, este é o momento em que a relação médico-paciente se estabelece – embora sejam estes parentes ou vizinhos – em relação àquela situação de desequilíbrio e de manifestação mórbida. A natureza desta relação tem uma importância vital no processo de cura. Ao escrever sobre o *curandeiro ferido*, Achterberg se referiu ao laço existente entre o xamã e o paciente da seguinte forma:

There is an invisible bond of power between the wounded healer and the healee. The bond is the essence of the work of the healer. All else – all rituals, gadgets, medical maneuverings of the body and manipulations of the mind – are merely reminders of the divine process. The shamans know this full well and strengthen the bond with ritual. (1988, p.122).<sup>17</sup>

Levi-Strauss (1967) analisou esta relação e sua importância numa estrutura simbólica que torna eficaz não só a ação do curandeiro, mas qualquer ação levada a cabo pela pessoa que está investida de poder dentro do sistema de crenças que rege o fenômeno da cura. O pajé certamente simboliza um poder que tranquiliza e energiza o doente, tornando suas preces, suas palavras, seus cânticos, seus gestos, enfim, plenamente eficazes para o processo de cura. Esta análise antropológica corresponde essencialmente à dos atores, ou agentes sociais. Há, porém, uma importante ressalva: na interpretação

17 Há um laço invisível de poder entre o curandeiro ferido e o paciente. O laço é a essência do trabalho do curandeiro. Tudo o mais – todos os rituais, objetos, manipulações médicas do corpo e da mente – são meramente lembranças do processo divino. Os pajés sabem: disto muito bem e fortalecem o laço com o ritual.

nativa a eficácia do pajé é real e não simbólica. Assim sendo, a simples presença do pajé pode curar por causa do poder que dele “emana” e não simplesmente por razão da estrutura social que permite a afirmação e auto-realização de um sistema simbólico.

## O sentido da cura

Trabalhando com a idéia de integração da biomedicina com a *medicina tradicional* indígena, Mehl assim analisa a diferença de interpretação do processo de cura através das preces e trabalhos de visualização do pajé:

I am frequently asked to explain how visualization works. Within one context I speak of the potential biochemical and physiological mechanisms involved with hypnosis and visualization. From the shamanic standpoint, the explanation differs. From that perspective, visualization and hypnosis works because prayer works; and prayer works because the larger systems are conscious and can respond to our request for healing. (1988, p.131)<sup>18</sup>

Os “sistemas conscientes”\* de que Mehl fala nada mais são, para os Kariri-Xocó e outros grupos indígenas brasileiros, do que os espíritos que habitam em cada ser, em cada planta que cura, os quais respondem ao pajé. Por sua vez, o pajé e seu povo correspondem, obedecendo suas ordens, mantendo-se fiéis à Jurema e demais “encantados da floresta”. Assim sendo, este sistema de tratamento de saúde nada mais é do que Kleinman colocou como um sistema de significados e símbolos ancorados em padrões de interações interpessoais e a organização das instituições sociais. (1980, p.24)

Descrevendo a pajelança amazônica, Eduardo Galvão enfatizou que o que realmente dá prestígio a um pajé é sua capacidade de curar

18 Frequentemente me pedem para explicar como funciona a visualização. Dentro de um contexto, eu falo dos mecanismos bioquímico e fisiológico em potencial. Do ponto de vista xamânico a explicação é diferente. Daquela perspectiva, visualização e hipnose funcionam porque a prece funciona; e preces funcionam porque os sistemas mais amplos são conscientes e podem responder ao nosso pedido para curar.

(1955, p.133). O sistema de cura do sertão alagoano confirma esta afirmação. Mas é por meio de “viagens” que Francisco e Júlio Suíra são capazes de curar doenças físicas e psicológicas, e, além de tudo, cuidar do bem-estar e da sobrevivência grupal, garantindo sua permanência e continuidade. Este modelo analítico foi construído pelo próprio pajé que declarou: “Nosso trabalho é feito para que a aldeia e a comunidade não sejam destruídas. Eu aconselho, eu curo e assim a gente continua”.

O trabalho de cura do pajé tem significados opostos dentro e fora do *Ouricuri*. No contexto do *Ouricuri*, o trabalho xamânico é carregado de significado oculto, ligado às fontes ancestrais do conhecimento, sinalizando as fronteiras culturais e ideológicas do grupo. Embora outras pessoas fora do grupo se utilizem de um conhecimento de ervas medicinais e prática médica exatamente da mesma forma que os Kariri-Xocó, a manipulação dos vegetais para remédios e as práticas médicas são específicas destes últimos, visto que se relacionam a um sistema simbólico próprio. Para eles, a “raiz ancestral” é uma só e lhes pertence. Os demais apenas os copiam e roubam seus direitos à propriedade intelectual. Além do mais, o trabalho de cura do xamã, sendo mágico e secreto, não pode ser pago com dinheiro pelos membros do grupo.

Dentro do *Ouricuri*, os conceitos atuais de temporalidade e mercadoria se esvanecem ou deixam de ter sentido. O complexo simbólico e ritualístico do *Ouricuri* representa, antes de tudo, a “anti-estrutura” definida por Turner, em contraposição à lógica capitalista do sistema sócio-econômico regional e nacional em vigor.

Existe um trabalho feito pelo pajé fora do contexto do *Ouricuri*, que é o de trazer a “bruxaria” indígena ao alcance dos regionais que o procuram, assim como fazer a “propaganda” do poder secreto que jaz na “mata do encanto”. Tem, portanto, uma função dupla que é, paradoxalmente, oposta e simultânea: mistificar os símbolos do poder do pajé enquanto os usa na cura dos não-índios. Ao fazê-lo, como os clientes não são índios, recebe pagamento em dinheiro, assim transformando seu poder em mercadoria. No espaço secular da sua casa em Porto Real do Colégio, o xamã, pilar da cultura indígena, se vale

de sua sabedoria ancestral para tratar os “outros,” os que não compartilhem de muitos de seus valores e, muito menos, de suas raízes. Ele é capaz então de curar desde resfriados às chamadas obsessões maléficas ou satânicas, usando símbolos religiosos do Catolicismo rural, como as imagens do Padre Cícero – um famoso “santo milagroso” do sertão do qual o pajé também é devoto. Aos não-índios ele só atende em sua casa “mestiça” onde vive com sua segunda mulher, que é neta de “mestiços”. Ali ele faz o que se chama de “mesa de branco” e que difere – segundo ele – da “mesa de índio”. Na primeira, nem Jurema nem *Kraunan* são invocadas, pois nela não se procura restaurar um passado histórico-mítico. Com os “de fora”, portanto, as relações dominantes são as de médico/conselheiro vs. paciente, mediadas pela estrutura capitalista de consumo. Entre os Kariri-Xocó, porém, o “padre” – o que restaura um tempo original através das árvores divinas – está presente para levá-los de volta ao modo de pensar indígena, em contraposição ao “mundo dos brancos.”

Curar, portanto, tem um significado duplo que se baseia no que acreditam ser os aspectos físicos e espirituais da vida cotidiana de cada um e na cosmologia compartilhada pelo grupo. Por um lado, curar significa reestabelecer a bem-aventurança física. Por outro, também significa proteger-se do perigo, ser abençoado e ter poderes espirituais. O segundo significado tem conotações dúbias, refletindo o que é positivo e negativo dentro da estrutura simbólica da atual sociedade. O sinal positivo liga-se à força, bênção divina, energia que constrói. O negativo relaciona-se aos malefícios e à possibilidade de que a alma de uma pessoa seja “carregada” – cheia de maldades – ou “presa” por espíritos maus. A coisificação do espírito como um “peso” ou objeto difícil de transportar e que arrasta a pessoa para a morte resulta do mesmo sistema que igualmente coisifica o “outro”, idealizando-o como tendo poderes de morte sobre a vida tribal. A pessoa não tem que estar fisicamente enferma para mostrar que foi “curada” ao avesso: uma série de maus acontecimentos ou tragédias inesperadas que atacam a pessoa evidencia que um poder espiritual qualquer “carregou” a alma do aflito, “curando-o”. O objetivo da cura do pajé é reverter este processo, dominando a quem antes dominava. Uma das maneiras de objetivar a cura é fazer com que o/a paciente a reali-

ze ao ingerir plantas medicinais ou banhar-se com infusões das mesmas para o fim de concretizar uma proteção física, visto que as plantas são sempre a incorporação dos espíritos protetores.

A existência de uma cura negativa aponta para as discórdias internas e externas, pois oferece “armas” para se atacar supostos inimigos de maneira simbólica. Ao basear-se em crença, a cura do corpo físico não é vista como suficiente para reestabelecer um estado de saúde, especialmente se se acredita que o paciente tenha sido enfeitado, ou “curado” ao reverso. Pessoas que caíram em desgraça em relação ao pajé ou alguma pessoa “forte” do grupo, também encontrarão problemas para serem incluídas numa sessão de cura dentro da tribo.

## Conclusões

É certo que a tarefa mais importante do pajé é a de mediador entre seus associados e o mundo espiritual (cf. Hulkrantz, 1988). No entanto, Francisco Suíra escolhe a quem servirá ou a quem pode servir.

Uma certa vez, por exemplo, ele mandou uma mulher muito enferma para o hospital de Propriá, cidade sergipana do outro lado do rio São Francisco, dizendo que era impossível fazer algo por ela. Sua razão para não tratar da paciente foi que a jovem tinha sido enfeitada por uma outra mulher do seu grupo. Mesmo sendo pajé, ele não podia ir contra o trabalho de outro(a) curandeiro(a). Só se o feitiço tivesse sido feito por algum de fora, com quem ele não tivesse laços de lealdade. Ele não poderia contra-atacar a suposta “bruxaria”, não só porque respeitava o trabalho da “bruxa”, mas também porque esta não se encontrava em conflito com ele. Assim, ele estava reconhecendo o poder de outro membro de seu grupo, assim como afirmando os limites culturais, visto que a enferma não era índia.

O pajé igualmente não hesitaria em enviar um enfermo para o hospital ou a um médico “civilizado”, se ele assim considerasse necessário, pois há “doenças de branco” que ele não se considera capaz

de curar de imediato, tal como câncer ou problemas internos que necessitam de uma intervenção cirúrgica urgente.

Ele e os demais não vêem contradição alguma ao usar dois sistemas médicos lado a lado. Da mesma forma, há enfermidades que julgam impossíveis de serem curadas por um médico "civilizado". Isto se deve a que este último não entra em transe, nem recebe os guias espirituais. Não pode, portanto, ir ao fundo da briga entre a vida e a morte, nem desvendar seus mistérios. O médico moderno vive aprisionado dentro de uma única realidade. O pajé, por outro lado, tem o poder de voar a outro plano de existência, que é tão ou mais real do que o primeiro, ali entrando em contato com o cerne do problema: o próprio espírito da doença. No entanto, um tipo de cura complementa o outro, de forma que o pajé Kariri-Xocó nunca se sente ameaçado pela medicina "oficial" e nem está em conflito com seus colegas das instituições médicas ocidentais. O pajé e seus auxiliares percebem e constroem um conjunto de relações conceituais entre os tipos de cura e os tipos de doença. Assim sendo, uma doença cuja etiologia repousa numa intervenção espiritual/divina, só pode ser curada por meios mágicos ou que intervenham no campo do espiritual/divino também. De qualquer maneira, o modelo mecânico do médico moderno também não deixa de usar um imaginário social; só que no imaginário indígena o corpo existe em função do espírito. Conseqüentemente, nenhum dos dois pode funcionar como uma máquina. O xamã entrega o corpo para ser "arrumado" pelo médico moderno, mas continua se encarregando de que a cura seja completa e não tão somente que as peças da "máquina" estejam funcionando direito nos lugares certos. Por isto, a confiança do pajé e dos clientes nunca chega a ser total, pois "A cura só é completa na *mesa da Jurema*, quando os *mesinheiros* pedem a Sonsé pelo filho ou filha doente."

Francisco Suíra tem confiança total na "mata do encanto" pois é ali, diz ele, "que sou livre, sou eu, não tenho medo de nada. Ali que vou buscar minha ciência. Eu falo com a mata, eu falo com os bichos. Eles falam comigo. Ali eu sou eu," – bate no peito, orgulhoso e tranqüilo – "pajé dos Kariri-Xocó, filho de Sonsé, eleito da Jurema."

Enfim, ele é o povo Kariri-Xocó.

## Notas de referências

- BARTH, Frederick (org.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little & Brown, 1969.
- DA MOTA, Clarice Novaes. *As Jurema told us: Kariri-Shoko, and Shoko Mode of utilization of medicinal plants in the context of modern Northeast Brazil*. Austin: 1987. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Texas.
- \_\_\_\_\_. Jurema and ayahuasca: dreams to live by. In: POSEY, D. A., OVERAL, W. (orgs.) *Ethnobiology: Implications and applications, Vol. 2*. Belém, Brasil: MPEG, p.181-190, 1990.
- DE BARROS, J. F. Pessoa. *Sistema de classificação de vegetais nas casas de Santo Jêje-Nagô de Salvador, Bahia*. São Paulo, 1983. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo.
- ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Princeton: Bollinger Series, Princeton University Press, 1964.
- FERRARI, Alfonso Trujillo. Os Kariri, crepusculo de um povo sem historia. *Sociologia*, 3 (São Paulo), 1957.
- FOLEY, Douglas com Clarice MOTA. *From Peones to Políticos: Class and Ethnicity in a Texas Town, 1900 to 1987*. Austin: University of Texas Press, 1988.
- FRY, Peter e Carlos VOGT. Os mestres da 'lingua secreta' do Cafundo e o paradoxo do segredo revelado. *Boletim do Museu Nacional* (Rio de Janeiro), 51 (abril), 1985.
- FURST, Peter T. (org.). *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. New York: Praeger, 1972.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Ita, Amazonas*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional. 1955.
- GELFAND, M. et al. *The Traditional Medical Practitioner in Zimbabwe*. Gweru: Mambo Press, 1985.

- HARNER, Michael. *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- HULKRANTZ, Åke. Shamanism: a religious phenomenon? In: DOORE, G. (org.) *Shaman's Path*. Boston, MA: Shambhala, p.33-42, 1988.
- KLEINMAN, Arthur. *Patients and Healers in the Context of Culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Los Angeles: University of California Press, 1980.
- KRETZER, David I. *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- LAMB, Bruce. *Rio Tigre and Beyond: The Amazon jungle medicine of Manuel Cordoba-Rios*. Berkeley: North Atlantic Books, 1985.
- LANGDON, E. Jean. Shamanism as the history of anthropology. In: Hoppal, M., von SADOVSKY, O.J. (orgs.) *Shamanism: Past and Present*. Los Angeles-Budapest: Fullerton, p. 53-68, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural Anthropology*. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1967.
- MATA, Vera Calheiros. *A Semente da Terra*. Rio de Janeiro: 1989. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS, Museu Nacional.
- MEHL, Lewis E. Modern shamanism: integration of biomedicine with traditional world views. In: DOORE, G. (org.) *Shaman's Path*. Boston, MA: Shambhala, p. 127-138, 1988.
- POLIA, M. e A. BIANCHI. Ethnological evidences and cultural patterns of the use of *Trichocereus Pachanoi B.R.* among peruvian curanderos. *Integration, Journal for Mind-Moving Plants and Culture*, 1, p.65-69, 1991.
- SCRIMSHAW, S., HURTADO, H., MOTA, C. N. da, no prelo. *Procedimento Avaliativo para Pesquisa Antropológica Rápida (PAPEAR) para Atenção Primária de Saúde e Nutrição*. Los Angeles: Center for Latin American Studies, University of California Press.

- SCHULTES, R. E. *Hallucinogenic Plants*. New York: Golden Press, 1976.
- TURNER, V. O. *The Forest of Symbols*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.



## O SOBRENATURAL E A INFLUÊNCIA CRISTÃ ENTRE OS ÍNDIOS DO RIO UAÇÁ (OIAPOQUE, AMAPÁ): PALIKÚR, GALIBÍ E KARIPÚNA.

*Expedito Arnaud*

Nesta oportunidade, pretendemos mostrar as influências sofridas por três grupos indígenas, provocadas a princípio pelos contatos havidos com missionários católicos, e recentemente, em decorrência da adoção do pentecostalismo pelos Palikúr. Entretanto, para uma melhor compreensão do processo, dividimos o trabalho em quatro partes. A primeira, dá referências sobre o passado histórico desses grupos, suas origens, línguas, territórios e populações, estas na fase atual. A segunda, diz respeito ao influxo do sobrenatural sobre seus usos, costumes e tradições, incluindo elementos recebidos por intermédio da igreja católica. E também, acrescentamos a crença havida na existência de lobisomens, segundo os próprios índios, adquirida por intermédio de *civilizados*. A terceira, relativa às práticas xamânicas, revela não só as funções e atividades dos xamãs como as dos sopradores (igualmente chamados feiticeiros), bem como as semelhanças e as diferenças que ocorrem entre elas. E a quarta e última

parte, revela o impacto pentecostal sobre os Palikúr e sua não aceitação por parte dos Galibí do Uaçá e dos Karipúna.<sup>1</sup>

### Referências sobre o passado e o presente

Os Palikúr foram inicialmente identificados por Vicente Pinzon, em 1500, o qual declarou, em 1513, haver descoberto "La mar dulce"... e também a província que se "llama Paricura" (Brasil, 1899, 1, p.28). Em 1735-36, o padre Fauque referiu os Palikúr como bastante numerosos, já no rio Urucauá a Alto Uaçá, tendo como "capitão geral o índio Youcara", residente no igarapé Tapamouru (Coudreau, 1893, p.272). Em 1738, em decorrência de um projeto jesuíta para reagrupar os índios do Oiapoque, criou o Pe. Fauque uma missão entre os Palikúr do Uaçá, cuja duração foi efêmera. E conforme suas expressões, durante o tempo que entre eles permaneceu, não teve oportunidade de evangelizar mesmo um pequeno grupo, a si estritamente ligado e isolado do mundo exterior, e tudo fazia crer que "todos retornariam breve à sua primeira indiferença" (Hurault, 1972, p.213-214). Em 1900, quando o antigo Território Contestado Franco-Brasileiro (Província do Aricary), foi adjudicado definitivamente ao Brasil, por sentença do Governo da Suíça, as autoridades brasileiras começaram a desalojar do Oiapoque, os habitantes procedentes da Guiana Francesa, inclusive comerciantes, ao mesmo tempo que eliminavam "outros tipos de relações entre os índios e os crioulos" (Nimuendajú, 1926, p.16-17). Os Palikúr, atendendo a chamado do governo francês (excetuando a família do capitão Augusto Flote), somando 200 indivíduos, deixaram o Urucauá e foram localizar-se no Crique Maraoun, sob a direção do capitão Rousseau. Mas tendo sofrido significativas baixas, ocasionadas por gripe e malária, já com a tradição tribal modificada por influência dos crioulos, com exceção de cinquenta e oito, gradativamente foram retornando ao Urucauá (Nimuendajú, 1926, p. 16).

1 A elaboração do presente artigo teve como base, não só elementos existentes em nossos trabalhos anteriores (Arnaud, 1966, 1969, 1970, 1984), e nas demais fontes constantes da bibliografia referenciada, como em dados outros obtidos, posteriormente, através de informantes e de documentos oficiais.

Os Palikúr falam uma língua filiada à família Aruak. A denominação pode-se considerar como genérica, pois, aplicam-na não só a si próprios (Parikwenê), como para indicar outros grupos indígenas – Parikwenê-Galibí, Parikwenê-Karipúna, Parikwenê-Oiampik, etc. São organizados em clãs patrilineares exogâmicos, designados através de nomes de plantas, animais e fenômenos naturais, acrescidos do sufixo *yenê* (*yunê*) traduzidos por eles próprios para o francês como *nation* e para o português como raça. No passado, tais unidades possuíam localizações e dialetos distintos, acabando por prevalecer dentre estes, como língua tribal, o falado pelo extinto clã Kamuyenê.

Os Galibí do Uaçá (Karib), não possuem mais qualquer afinidade com os índios de igual denominação, ainda existentes na margem direita do baixo Oiapoque, Guiana Francesa e Suriname. Foram formados, basicamente, pela junção de indivíduos dessa unidade Karib com índios Maraón e Aruán (Aruak), havendo também participado da constituição do grupo índios Sakaka, Itután, crioulos guianenses, chineses (ou malaios), árabes e europeus. Os Maraón podem ser considerados como os mais antigos no Uaçá, pois, foram aí encontrados por Lawrence Keymis, em 1596 (Nimuendajú, 1926, p.7-8). Os Aruán procederam das ilhas situadas na foz do Amazonas, tendo chegado ao Uaçá no fim do século XVIII (Nimuendajú 1926, p.112). Quanto aos Galibí, as fontes que podemos consultar, nada esclarecem a respeito de sua procedência ou chegada ao Uaçá. Coudreau (1893, p.337) refere-se somente aos Aruán, e Nimuendajú (1926, p.113) estranha que nenhum autor fale sobre a presença dos Galibí, nos tempos históricos, à margem direita do Oiapoque. Mas presume, teriam eles chegado à região, posteriormente aos Maraón e Aruán (Aruak), procedentes talvez do rio Maroni, ou de uma missão do Ouanari. Ou poderiam ser índios que, pelo menos, falavam um dialeto Galibí, que então era a Língua Geral da Guiana Francesa (Ibid.)<sup>2</sup>. Ocorre que, nenhum dos dialetos falados pelos três principais grupos (Galibí, Maraón e Aruán), que formaram os atuais Galibí do Uaçá, conseguiu prevale-

2 Segundo Martius (1367, p.734). "O nome Galibi, sem dúvida é uma modificação da palavra Carib", tendo sido inicialmente registrado em "Memoire...Atlas, s/d, mapa 19 em 1703. Escreve Goeje (1943, p. 337) que, os índios assim chamados pelos europeus, autodenominavam-se Kalina.

cer como língua usual, que acabou por se tornar o crioulo da Guiana Francesa, um termo a princípio aplicado às pessoas brancas nascidas nos trópicos, em seguida às pessoas de cor e por fim ao próprio dialeto guianense. Face ao funcionamento na aldeia do grupo (Kumaruman) de estabelecimentos de ensino governamentais, há mais de quarenta anos, o português passou a ser falado também por toda a população, porém, o crioulo permaneceu como a principal língua de comunicação interna. Até bem pouco tempo continuaram os Galibí organizados em famílias extensas com residência matrilocal ou uxorilocal, mas presentemente já predominam em grande maioria as famílias nucleares.

Os Karipúna, conforme eles mesmos relatam, foram originados por elementos que falavam a Língua Geral do Brasil (Nheengatú), derivada do Tupi-Guarani, os quais, emigraram do estreito de Breves (Estado do Pará) para o norte em consequência da revolução da Cabanagem, ocorrida na década de 1830. Inicialmente, foram estabelecer-se no rio Ouanari (Guiana Francesa), havendo, logo em seguida, retornado para a margem direita do Oiapoque indo habitar no alto rio Curipi (afluente do Uaçá). Entretanto, tendo sido vitimados por uma epidemia de sarampo, que lhes causou grande baixa populacional, mudaram-se para o curso médio do aludido rio onde ainda permanecem. De modo semelhante como ocorrera na formação dos Galibí do Uaçá, introduziram-se no seio dos grupos, índios Palikúr, Galibí, brasileiros procedentes da embocadura do Amazonas, árabes, chineses, europeus e crioulos. Coudreau (1893, p.337), ao ocupar-se da citada população, diz ser a mesma formada por "brasileiros refugiados", mas também trata seus membros como Karipúna, acrescentando que eles habitavam não só no Curipi como no Baixo Oiapoque. Nimuendajú (1926, p.125) os mencionou como "brasileiros do Curipi", acrescentando que, na Guiana, aplicavam a denominação Karipúna não a uma tribo mas a "uma Língua Geral do Brasil", e que, provavelmente, eram assim chamados no Pará, os Tupinambá "antes da conquista" (Ibid., p.14). Tal como os Galibí do Uaçá, os Karipúna esqueceram o antigo dialeto, e passaram a usar o crioulo da Guiana Francesa. Mas em razão do funcionamento de escolas no rio Curipi, a partir da década de 1940, com exceção de raros elementos

mais velhos, a língua portuguesa hoje é usada nas relações externas e internas, nestas simultaneamente com o crioulo.

Presentemente, ocupam os três grupos uma área concedida pelo Governo Federal, já demarcada, com 434.600 hectares (4.346 km<sup>2</sup>), no município do Oiapoque (Amapá) abrangendo o rio Uaçá e seus afluentes Curipi e Urucauá, e tendo como principais elevações os montes Cajari, Carupina e Tipoc. Os Palikúr, habitam ao longo do rio Urucauá, totalizando 738 indivíduos – 404 na aldeia Ukuméné onde funciona a igreja pentecosta!; na Guiana Francesa, em 1980, habitavam cerca de 400. Os Galibí do Uaçá situam-se entre o médio e o alto Uaçá, estando a quase totalidade dos 1.100 indivíduos, aproximadamente, estabelecidos na aldeia Kumaruman (1.042). E os Karipúna, com 1.279 indivíduos estão distribuídos em várias aldeias, sendo a denominada Manga a mais populosa com 463. As três unidades indígenas, acham-se assistidas permanentemente pela FUNAI, por intermédio de Postos Indígenas que possuem escolas e unidades sanitárias.

## O sobrenatural

Assim como observou Malinowski (1976, p.292-293), entre os nativos das ilhas de Trobriand, pode-se dizer que, entre os índios do rio Uaçá (sobretudo os Palikúr), o sobrenatural também governa o destino dos homens. Naquilo que lhes é mais essencial, desde a concepção até a morte, nas passagens do ciclo de vida, nas situações de perigo, nos acontecimentos sociais e nas atividades econômicas.

A mulher, tão logo se sente grávida, inicia uma dieta alimentar. Não mais come animais de grande porte como o tapir, o peixe-boi, a capivara, e nos últimos tempos igualmente o boi, a fim de que o feto não cresça demasiadamente; animais de casco, como o tracajá, o jabuti e o tatu, para que não fiquem com os ossos muito duros; e o macaco, para que não se agite constantemente no ventre materno, a não ser que, no momento em que é abatido pelo caçador, fique com o rabo enrolado no galho da árvore. Logo após o parto, a mãe retorna a seus afazeres domésticos, abstendo-se porém dos trabalhos de la-



voura. E para não inflamar o umbigo da criança, não come peixe-de-ferrão e aves que arranhem o solo durante cerca de trinta dias. O pai, durante aproximadamente oito dias, interrompe as atividades de caça, pesca e lavoura; não ingere bebidas alcoólicas e somente come alimentos leves; e quando defeca ou urina, o faz muito vagarosamente, para não causar sofrimento ou a morte do filho.

Com respeito aos rituais da puberdade, desde muito tempo em desuso, assim que surgia em uma jovem a primeira menstruação, era ela colocada numa palhoça onde ficava reclusa durante cerca de trinta dias (Palikúr) e de oito a quinze dias (Galibí do Uaçá e Karipúna), comendo apenas alimentos leves, que lhe eram conduzidos pela mãe ou por outra mulher. Quando terminava o isolamento, era a iniciante flagelada com cipó, nos braços e nas pernas, e apenas entre os Palikúr, seu corpo era escarificado com quartzo, e os lábios queimados com fragmentos de cerâmica aquecidos no fogo, para que ficasse uma mulher discreta. Por fim, era pintada com urucu e jenipapo, vestida com roupas ornamentadas e seus cabelos trançados e amarrados no alto da cabeça. Entre os Palikúr, um rapaz, assim que passava a ser considerado adulto, não sofria confinamento, mas era escarificado com quartzo no peito e nos membros, surrado com cipó para não ficar preguiçoso, e amarrado nos braços com uma espécie de envira, a fim de adquirir destreza no lançamento da flecha.

No âmbito dos três grupos, as mulheres quando estão processando a mandioca, não tomam banho, nem bebem água, nem temperam a comida com pimenta, para o ralo não desamolar e a tapioca não sumir. E por ocasião da mistura da massa, têm o cuidado de não deixar fragmentos, a fim de não conceberem um filho de paternidade duvidosa. Os homens, durante as derrubadas, abstêm-se de comer e beber para o machado não desamolar; e nas ocasiões que trabalham na construção de canoas e em caieras, na queima do barro, interrompem a prática do coito para não provocar a rachadura da peça.

Uma desconfiança recíproca ocorre, no que diz respeito a prática de malefícios, envolvendo não raro até parentes próximos. Em vista disso, evita-se comer em casa de terceiros, receando estar a comida enfeitada. Invariavelmente, costumam lançar as sobras das

refeições nos cursos da água, com receio de serem colhidas por um desafeto, para serem utilizadas na prática de malefícios.

Os Palikúr, no decorrer das viagens efetuadas em canoas, de modo nenhum costumam fazer referências diretas a animais e a objetos, na crença de que, assim procedendo, aquele que for nomeado atinge enormes dimensões e cai sobre a embarcação, esmagando seus ocupantes. Por exemplo, o jaguar é referido como um animal feroz de mãos grandes; a cobra como um bicho comprido e liso; e uma panela como aquilo onde se faz a comida.

Numerosos remédios nativos são usados no tratamento de enfermidades, mais comumente por intermédio de xamãs, mais adiante apreciados. Entretanto, conforme observou Fernandes (1950, p.310), sobretudo os Palikúr acreditam que as doenças são causadas especialmente por "forças demoníacas". E as epidemias, presumem enviadas por xamãs de outros grupos indígenas, "Waiano, Emerenhon, Oiampí, etc., ou então por povos sobrenaturais de nações extintas como a dos Maié" (Ibid., p.311). Uma epidemia de gripe, que atingiu os Palikúr quando, em 1911, se transferiram para a Guiana Francesa, foi considerada como castigo de seus parentes mortos, por terem "abandonado seus cemitérios do território brasileiro" (Ibid.). Mais recentemente, um antigo servidor do S.P.I. nos revelou que todas as mortes ocorridas no Urucauá, mesmo por acidentes, foram reputadas como causadas por *feiticarias*.

Os Palikúr, observados pelo Padre Fauque no século XVIII, praticavam o enterramento secundário em urnas de barro, colocadas em sepulturas assinaladas "com pedras de dez e vinte quilos" (Niinuendajú, 1926, p.85). Na fase do citado autor, tais urnas, quando encontradas, eram quebradas para recolhimento das miçangas nelas existentes (Ibid.) Se a morte de um membro do grupo, ocorria distante da aldeia, seu corpo era retalhado e fervido para a remoção dos ossos, que ficavam "guardados com grande cuidado até o retorno da expedição, ou para ser recolhidos algum tempo depois" (Roth, 1924, p.665). E a cremos em velhos informantes, se se tratava de um guerreiro, quando o corpo estava fervendo, dois homens empunhando o arco e a flecha, ou um çacete, aproximavam-se do cadáver e

passavam a simular uma luta. O fluido causado pela fervura, considerado como possuidor de virtudes mágicas, era recolhido para ser utilizado na prática de malefícios.

Já na época atual, entre os três grupos, os eventos fúnebres passaram a conter, além dos elementos tradicionais, outros introduzidos por influência da Igreja Católica e dos crioulos da Guiana Francesa. Por ocasião dos velórios, são consumidas comidas e bebidas, fartamente, inclusive alcoólicas. E são cantadas ladainhas, numa mistura de crioulo, português e latim, costumando os mais idosos narrar passados acontecimentos-caçadas, pescarias, situações curiosas e hilariantes para divertir os presentes. Os Palikúr, entoam uma canção lamuriante na própria língua, relacionada ao clã do falecido. Mas a preparação e o enterramento do cadáver são confiados a pessoas não pertencentes ao clã do morto e que não sejam seus parentes próximos, a fim de não serem logo por ele chamados. No âmbito dos Galibí do Uaçá e dos Karipúna, que não possuem clãs, os parentes mais próximos do falecido, também não participam diretamente dos cerimoniais, por motivo idêntico ao alegado pelos Palikúr. Se o enterro ocorre através do rio, os acompanhantes vão batendo com os remos nas bordas das canoas, e anunciando o fato em altas vozes, à maneira crioula. O morto é colocado em caixão de madeira com seus objetos de uso, em sepultura de plano retangular com a frente voltada para o nascente, a fim de que possa encontrar o caminho do céu. A não ser que, entre os Palikúr, seja um xamã, que, é colocado em sentido contrário para não voltar a praticar malefícios. Nos cemitérios Palikúr os clãs possuem lugares distintos; e entre os Galibí do Uaçá e os Karipúna, as separações ocorrem entre as famílias. As sepulturas são assinaladas com cruzeiros, costumando os parentes dos mortos acender velas no Dia de Finados.

O mais importante cerimonial praticado pelos três grupos denomina-se a festa do *turé*.<sup>3</sup> Tem por finalidade homenagear os espí-

3 O nome *turé* (*toré*, *tolé*), provavelmente de origem Tupi-Guarani, aplicado basicamente a uma espécie de buzina e também a uma flauta, encontra-se difundido entre grupos indígenas de várias latitudes, além dos estudados no presente contexto. Crevaux (1883, p.296) diz ter assistido a um "toulé", entre os "Roucouyennes" (Wayana, Urukuyána, Oiana, Karib), situados nos rios Jari e

ritos benfazejos, sendo obrigatoriamente dirigida por um xamã. Realiza-se geralmente na fase do estio e em noite de lua cheia, podendo tomar parte na mesma elementos de ambos os sexos, os quais, porém, desde a véspera não devem comer peixe por ser alimento repudiado pelos espíritos (*yumawali*). Nimuendajú (1926, p.95), ao referir-se a uma dessas festas que presenciou na aldeia Palikúr do Urucauá, efetuadas pelo xamã Maximilien em homenagem ao falecido xamã Wiapí, diz que "no cimo do mastro, situado no centro da praça, havia uma barra horizontal muito comprida, e num pau delgado de um metro ou pouco mais, estava assentado um maracá sem chovalho, com duas penas simbolizando os espíritos guardiões, olhando para o nordeste e o sudeste. Esse pau servia como ponte (*ipai-ti*) para Waipí transitar entre o céu e a terra. Uma cruz estava orientada de acordo com os quatro pontos cardeais – o braço leste que tinha uma relação qualquer com a mãe-da-chuva e a cobra com as constelações escorpião e sagitário. O braço oeste da cruz, formava a cabeça da cobra e o braço leste o rabo. No braço sul, acreditava-se que pousavam acompanhantes da cobra.

Uma festa do *turé* que presenciamos entre os Galibí do Uaçá, na década de 1960, foi efetuada numa praça de contorno circular (cerca de 8 m de diâmetro), cercada por varas fincadas no solo (1,50 m de altura) e distantes entre si por igual dimensão. No centro da praça, estava cravado um mastro para trânsito dos espíritos (7 m) cercado por quatro varas, também ligadas de igual modo como as anteriormente mencionadas. Junto do mastro, estava colocado um banco estilizando um pássaro, para uso exclusivo do xamã dirigente da festa, e lateralmente dois bancos compridos (4 m), um figurando

Paru de Leste na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa e Suriname – cerca de 20 homens caminhavam em linha, o primeiro tocando uma grossa flauta de taboca e os demais tocando flautas menores. Os Emerilon (Tupi), situados no médio Oiapoque, também praticam o cerimonial do *Turé*, o qual assemelha-se ao efetuado pelos grupos do rio Uaçá (Cf. Fernandes, 1953, p.273-278). Os Asuriní do Xingu (Tupi) praticam igualmente um cerimonial de grande complexidade – "*Turé*, o ritual das flautas", dividido em dois conjuntos básicos: *Tauva*, dança executada por mulheres; *turé*, executada por homens e mulheres cabendo aos homens exclusivamente tocar a flauta (Cf. Müller, 1987, p.119-181). O *Toré* ocorre igualmente entre os grupos localizados "na área de influência do rio São Francisco – Tuxá, Fulniô, Kairi, Pankarú, Pankararé, Truxá, Atikun". Fora dos "ritos secretos" é dançado como "folgado" (Cf. Silva, 1983, p.28-30).

uma cobra e o outro um jacaré, destinados aos participantes. O mastro e as varas que, antigamente, eram ornamentados com plumagens simbolizando os espíritos guardiões da festa, estavam encimados com figuras de pássaros esculpidas em madeira, e os fios enfeitados com bandeirolas de pano.

O xamã, iniciou a cerimônia invocando os espíritos caracterizados por nomes de animais, plantas, fenômenos naturais e de pessoas falecidas. Manifestaram-se esses seres, através do xamã, por meio de canções em seguida cantadas pelos demais participantes da festa, acompanhadas ou intercaladas pelo tocar das buzinas pelos homens, e pelo bater dos maracás pelas mulheres. Dançavam geralmente aos pares, os homens com capacetes de penas, ou mais comumente com coroa de penugens de pássaros, e as mulheres com ornatos de fios e de borlas de algodão, entremeados com sementes e miçangas. Aqueles que transgrediam às regras estabelecidas para a festa, eram punidos pelo xamã com a aplicação de um castigo, consistindo em obrigar o transgressor a ingerir uma certa quantidade de caxiri, inclusive com a ajuda de outros dançantes, mas só lhe era permitido levantar do banco após a bebida prescrita ter sido totalmente consumida. Entretanto, a festa já não vinha sendo efetuada unicamente no seu sentido mágico-religioso, e já costumavam realizá-la apenas como simples diversão.

Os Palikúr igualmente efetuam um outro cerimonial chamado *kirapsá*, que tem por finalidade homenagear uma pessoa morta que, pela última vez, vem travar contato com os membros do próprio clã, e que, a partir de então deve ser esquecida. Ocorre cerca de um ano após seu falecimento, e vários dias antes da efetuação, a família do morto distribui, indiscriminadamente, convites feitos com talas presas por fios de algodão. Diariamente, os possuidores dos convites devem quebrar duas talas, nas extremidades, e se não restar nenhuma a festa será realizada logo à tarde, mas sobrando uma, ocorrerá no dia seguinte. Assim como a festa do *turé*, ocorre em uma praça de contorno circular, cercada por fios apoiados em varas, porém sem o mastro central, não sendo dirigida por xamã. Durante seu desenrolar, ocorrem cânticos e danças intercaladas pelo consumo de comidas e bebidas. Os parentes do homenageado, do sexo masculino, cortam o

cabelo circularmente, e as mulheres os amarram formando trança no alto da cabeça.

Os Palikúr introduziram em suas idéias religiosas alguns traços da doutrina cristã (afora os relacionados ao batismo e compadrio) em decorrência de seus antigos contatos com jesuítas e outros missionários da Guiana Francesa, e também por intermédio dos crioulos. Designam o Deus cristão pela expressão Ohogri, e chamam o Diabo Wapetpiyé. Consideram Ohogri como "o causador da grande enchente que deixou vestígios no monte Carupina (margem esquerda do rio Urucauá), onde se refugiaram os homens" (Nimuendajú, 1926, p.86). Segundo informantes, tendo sido avisados por Ohogri, construíram uma grande arca de barro bem queimado, para flutuar bem, e nela se refugiaram com numerosos animais. Quando a chuva começou a amainar e ela enalhou no monte Carupina, um menino que precipitadamente saiu do seu interior, morreu queimado, pois a água da chuva era quente. Por tal motivo, até bem recentemente, os meninos costumavam sair das habitações assim que se iniciava uma chuva, gritando "dói, dói, dói", a fim de a água não esquentar. Os Palikúr acreditam na existência de vários céus, entre os quais os denominados Nikene, Ena e Inoliku, sendo este último (o mais baixo) a morada de Deus (Nimuendajú, 1926, p.88). Fazem também em um pequeno céu especial, situado acima do primeiro dos três céus antes mencionados, onde habitam os xamãs míticos. E presumem a existência no monte Carupina de numerosos demônios que, às vezes, tomam a forma de uma ave chamada Tukimaská, semelhante ao gavião. E a presença, no monte Koupí (margem esquerda do Urucauá) de "um poderoso demônio chamado Kamubalú, que usa uma espécie de tanga atingindo os joelhos, onde é pintada" (Ibid.).

Ao contrário dos Galibi do Uaçá e dos Karipúna, os Palikúr não possuem capelas e santos padroeiros, continuando a influência da religião católica quase que restrita ao batismo, casamento e compadrio. Como no tempo de Nimuendajú continuaram pautando sua conduta principalmente nas crenças tradicionais. Acreditam que, quando uma pessoa falece, qualquer que seja essa conduta (boa ou má), seu espírito segue sempre para o alto. Mas provavelmente por

influência cristã, dizem que inicialmente permanece numa espécie de purgatório, durante tempo igual ao da vida terrena, sendo em seguida libertado para alcançar definitivamente o céu.

A crença na existência de lobisomens, como vimos inicialmente, foi adquirida por intermédio de *civilizados*. Geralmente são assim reputados indivíduos de palidez acentuada, ou de olhos esbugalhados, sobretudo quando são avistados caçando ou pescando assiduamente, à noite, nas proximidades de cemitérios. Além de temidos, como os xamãs e os sopradores, são também menosprezados, e em vista disso, ninguém gosta de ser apontado como tal.

Esses indivíduos são considerados capazes de transfigurar-se em animais ou em fogos-fátuos, podendo sob este aspecto, voar a grandes alturas sobre folhas de árvores ou quaisquer outros objetos. São acusados de desenterrar cadáveres para comer a carne, ou satisfazer instintos sexuais, sendo às vezes apontados como responsáveis por mortes ocorridas em circunstâncias estranhas. A respeito de lobisomens, tivemos oportunidade de ouvir o seguinte relato: "Há vários anos passados, uma viúva Palikúr pediu uma moça em casamento para o filho mais velho, que tinha a fama de lobisomem. Mas não havendo ele concordado com a escolha, conseguiu fazer seu segundo filho tomá-la como esposa. Acontece que, pouco depois do consórcio, aquele passou a assediar a cunhada com o intuito de possuí-la sexualmente. Entretanto, não tendo obtido êxito prometeu provocar sua morte, o que ocorreu de forma repentina alguns dias após. O viúvo, que tivera conhecimento da ameaça, resolveu retornar ao cemitério na mesma noite do enterro, aí escondendo-se na copa de uma árvore. Já altas horas da noite, tendo avistado um vulto aproximar-se da sepultura da esposa e enlaçar outro surgido do seu interior, disparou uma flecha no rumo das aparições, que sumiram transformadas em uma bola de fogo. Ao retornar à maloca, encontrou o irmão gemendo com uma ponta de flecha cravada nas costas. Arrancou-a com violência, e ele então passou a esvaír-se em sangue até falecer".

## As práticas xamânicas

O xamanismo entre os índios do rio Uaçá, basicamente, apresenta características semelhantes às registradas por Gillin (1948, p.856) no que respeita aos grupos da área guianense. Classificam eles, distintamente, o xamã propriamente dito e o soprador (também chamado feiticeiro). Quando se expressam no crioulo, aplicam ao xamã a denominação de *piayé*, possivelmente de origem Karib, usada igualmente com algumas variações por outras unidades da área (Ibid.). Os Palikúr, possuem outros designativos próprios como *sejam*, *yuhumulí* [*yihamulu(o)*] e *hiyepuene* para os antigos xamãs, e *akunari* (*airi*=tabaco), registrados por Nimuendajú (1926, p.90); e *inhamui*, conforme ouvimos pronunciar.<sup>4</sup>

São admitidos xamãs de ambos os sexos, porém faz muito tempo que não aparecem do sexo feminino entre os Palikúr e os Galibí do Uaçá. Na fase atual, apenas os Karipúna possuem mulheres xamãs. A função não é hereditária, a despeito de ser, mais freqüentemente, exercida por filhos ou parentes próximos de xamãs, sendo que, nos cinco casos que verificamos, três indivíduos foram iniciados pelos pais, um pelo primo e o outro por um xamã não pertencente a sua família. Alguns trabalharam primeiramente como ajudantes, e de vários xamãs ao mesmo tempo.

A assunção de chefias por parte de xamã, embora com pouca freqüência, ocorreu na época atual. Nimuendajú (1926, p.90-104) não cita nenhum caso de tal natureza entre os Palikúr, mas refere-se a existência do capitão de nome José Celso entre os Galibí do Uaçá, que "era apontado como feiticeiro" (Ibid., p.124). Fernandes (1953a, p.291), por sua vez, menciona o capitão Palikúr Guilherme Iramê como "um grande pajé da tribo". E nos informaram que, pela década de 1930, o xamã Galibí Evaristo Chinois exerceu o cargo de capitão, porém, o delegado do S.P.I. o destituiu por conveniência

4 Os Kaliña, aplicam termos semelhantes como *sejam mawari* (*miawale* ou *imuawali*) ao espírito do arco-íris (Cf. Goeje, 1943, p.33). Os Wawai (Karib da Guiana), chamam ao espírito criador *mawari*, e ao espírito cultural *yawari* (Cf. Fock, 1963, p.34-36). E os Akawaio (Karib) das terras altas das Guianas, chamam *imawali* ao espírito da mata (Cf. Butt, 1965/66, p.162).

administrativa. Entre os Karipúna, nenhum daqueles autores, nem membros do grupo com quem mantivemos contatos, noticiaram situações semelhantes. Atualmente, não existe nenhum xamã exercendo função de liderança no âmbito dos três grupos.

De igual modo como Nimuendajú (1926, p.90), não vimos qualquer pessoa aprendendo as técnicas do xamanismo. Todavia, segundo velhos informantes, embora possa surgir, inopinadamente, alguém como xamã por vocação especial, geralmente os que pretendem exercer o mister, inclusive ajudantes, submetem-se a um aprendizado cujas normas parecem não diferir muito das adotadas por outras unidades indígenas da área guianense (Cf. Gillin, 1948, p.856). Durante um período que pode variar entre vinte e trinta dias, o candidato a xamã fica recluso numa palhoça, sendo alimentado apenas com mingaus e pequenos pássaros, e sem entreter relações sexuais. O mestre lhe ensina então a entrar em transe, fumando cigarros de tabaco com invólucro de *tauari*, bem como a invocar os sobrenaturais, por meios de canções acompanhadas com a percussão do maracá. Ao mesmo tempo, lhe dá para ingerir infusões de água com tabaco, que atuam como vomitórios, aplicando-lhe também banhos feitos com líquidos de cascas de árvores reputadas como possuidoras de virtudes mágicas. Uma vez considerado apto pelo mestre, pode o iniciado entrar no exercício da função, mas deve submeter-se a novos treinamentos se pretende ser um grande xamã.

O xamã exerce sua ação sob a influência de espíritos que, na língua portuguesa, os próprios índios denominam demônios (ou diabos), mas sem afinidade com a figura da ideologia cristã assim chamada. E também sob influência de almas de pessoas falecidas, incluindo modernamente de crioulos e brasileiros. Aqueles seres, encontram-se disseminados pelos ares, rios, lagos, florestas e montanhas; podem encantar-se em animais e árvores, sendo crença que a sumaumeira abriga apenas os de caráter maligno; e podem também permanecer temporariamente nos instrumentos de um xamã ou no lugar onde sejam os mesmos guardados.

Como vimos anteriormente, o xamã tem a incumbência de dirigir o cerimonial do *turé*. Atua como adivinho e curandeiro, mas não trata de ferimentos, inclusive quando causados por cobras vene-

nosas. Atribui-se-lhe a capacidade de provocar ou de fazer cessar chuvas e tempestades, bem como de praticar malefícios contra pessoas e animais. Pode desempenhar a função em toda a complexidade, ou somente em determinados aspectos, variando sua capacidade de ação de acordo com o número, natureza e poder dos espíritos que lhes forem propícios. Segundo os propósitos em mira, procura o xamã ora encaminhar os espíritos diretamente contra os objetivos, ora angariar por intermédio deles, forças para agir pessoalmente, ou obter revelações e ensinamentos.

Nos dias atuais, entre os grupos em apreciação, o xamã não observa qualquer dieta alimentar. Enquanto trabalha apenas fuma e bebe caxiri. Tem como principais instrumentos o maracá e o cigarro de tabaco com invólucro de *tauari*, sendo este de reduzida espessura, com aproximadamente 20 cm. de comprimento. Para realizar uma sessão, pinta o rosto com urucu, e coloca na cabeça um ornato de penas em forma de coroa, o qual não é de seu uso exclusivo. Sentado em um banco de madeira estilizando um pássaro (igual ao do cerimonial do *turé*), atua em recinto fechado, antigamente feito com folhas de palmeiras (Cf. Gillin, 1948, p.856), mas presentemente no interior de um mosquitoireiro de pano, usado também para dormir. O ajudante tem a incumbência de transportar os instrumentos para o local da sessão. E durante esta, acender os cigarros para o xamã e servir-lhe caxiri na medida em que é solicitado.

O contato do xamã com os sobrenaturais, verifica-se não só por ocasião das sessões como durante os sonhos, quando empreende longas viagens. Em uma sessão ele invoca geralmente vários espíritos, cuja presença, em seu corpo, é manifestada por meio de fortes batidas com os pés ou com um bastão de madeira. Nas comunicações com os sobrenaturais e com o ajudante, a linguagem que emprega assume, geralmente, uma feição glossolálica<sup>5</sup>. Uma vez em transe,

5 Em algumas sociedades tribais e em algumas igrejas cristãs fundamentalistas, às vezes algumas pessoas, enquanto em estado de transe, podem produzir seqüências de sons vocais que não fazem parte da própria língua normal. O falante não pode ser capaz de fazer uma interpretação do que disse, nem de lembrar isso. Todavia, numa comunidade que ocorra a glossolalia, tal modo de expressão pode ser interpretado como de mágica impotência, imaginando-se às vezes pertencem, as palavras, a uma linguagem desconhecida (Burling, 1970, p.151).

desde que ocorram ruídos estranhos nas proximidades (latidos de cães, queda de objetos, etc.), o espírito atuante retira-se repentinamente. O xamã então desmaia, pois, sua alma acha-se afastada do corpo, sendo necessário, para sua recuperação, que outras pessoas o venham acudir.

As sessões são realizadas pelo xamã à noite, invariavelmente, e têm caráter público, seja para fortalecimento do seu prestígio junto aos espíritos, seja para tratamento de um enfermo ou para agradecimento de um êxito alcançado. Também costuma o xamã atuar isoladamente, e quando assim acontece suspeita-se estar ele provocando malefícios. Por ocasião de uma sessão de curandeirismo, segundo vários informantes, o xamã pede a cada um dos sobrenaturais invocados para expulsar a doença do paciente, ou então a indicação de um remédio capaz de extingui-la. Assim que se manifeste algum espírito de modo julgado satisfatório, o xamã sai do mosquiteiro e passa a fazer no enfermo repetidas fumigações com o cigarro, ao mesmo tempo que sacoleja o maracá em torno dele, detendo-se, por fim, em um ponto onde parece estar localizada a doença. Às vezes chupa o lugar afetado para extração de corpos estranhos os quais exhibe aos presentes. E não raro também receita beberagens para o enfermo. Nimuendajú (1926, p.92), com respeito a uma sessão que assistiu, diz que o xamã antes de penetrar no mosquiteiro, despediu-se “dos adultos presentes porque iria realizar viagens longínquas e perigosas, nas quais poderia sofrer acidentes”. E após terminar a prática, saiu do mosquiteiro, cumprimentando os presentes como se estivesse chegando de uma viagem” (Ibid., p.93).

Um tratamento geralmente se prolonga por vários dias, podendo ser efetuado por mais de um xamã. Quando a cura não acontece, via de regra a culpa é atribuída a um ou mais xamãs rivais, costumando-se às vezes admitir que “foi porque Deus não quis”. Antigamente, o interessado tinha apenas a obrigação de fornecer ao xamã, um pote de caxiri para cada função. E se recuperasse a saúde, um outro para ser bebido por ocasião da festa, comumente realizada pelo xamã, para agradecimento aos espíritos que proporcionaram a cura. Entretanto, nos dias atuais, os tratamentos são, na maioria, cobrados em

espécie ou em dinheiro, uma vez que o resultado seja satisfatório. Mas já ocorreram casos em que a remuneração foi solicitada adiantada.

Os xamãs da atualidade, são considerados insignificantes comparados com os dos antigos tempos. Escreve Nimuendajú (Ibid., p.89) haver escutado entre os Palikúr “diversas histórias emocionantes” sobre xamãs, tendo sido um deles “visto mergulhar no rio com uma cuia de caxiri, para beber com a cobra grande, emergindo depois de haver decorrido bastante tempo...”. Segundo a tradição Palikúr, foram os grandes xamãs do passado, que proporcionaram a abundância ainda hoje verificada no Urucauá, pois, atraíam peixes e animais silvestres de outras regiões.

A mais importante figura do xamanismo Palikúr (Karumayará), é atribuída origem mítica. De acordo com a versão colhida por Nimuendajú (Ibid., p.89), Karumayará “antes de nascer habitava no pequeno céu *Yinoklin*. No momento em que decidiu viver na terra, pediu ao bom Deus para lhe dar uma mãe, havendo a escolha recaído em uma mulher Palikúr. Realizou na terra grandes feitos desde criança, havendo inventado as flautas de *turé* e as respectivas danças. Após falecer, seu espírito retornou para *Yinoklin*, mas quando lá realiza festas com os demais espíritos, escuta-se o som das flautas na ilha que habitava no Urucauá”. Referem também os Palikúr à existência, em época não muito remota, de um outro xamã de nome Warawenê, “quase tão poderoso como Karamayurá”, mas que praticava muitos malefícios.

Entre os cinco xamãs que encontrou, destaca Nimuendajú (Ibid., p.90) Lexan Yuyú, seu principal informante, como muito benquisto no meio dos índios e dos crioulos. Porém, fala em um outro chamado Chevalier, “que era até odiado, porque entre os espíritos seus aliados, não havia nenhum honesto nem bom”. Quando aos que existiram a partir de então, mas já falecidos, soubemos da existência de mais oito, sendo sete Palikúr e um Galibí do Uaçá. Até por volta de 1987-88 sobreviviam quatro xamãs Palikúr, atuando entre os Galibí do Uaçá e outro na Guiana Francesa. E três xamãs Karipúna sendo um homem e duas mulheres.

O mais famoso era Costan, residente na Village Trois Paletuviers (Guiana Francesa), o qual, face ao temor que inspirava, diziam prover parte da subsistência através de outras pessoas. Consideravam-no capaz de provocar a morte repentina de uma pessoa ou animal; fazer alguém infeliz na caça ou na pesca; tornar improdutiva uma plantação; e fazer apodrecer de imediato qualquer espécie de alimento. No entanto, comentava-se no âmbito indígena, até com certa ironia, que a força de Costan prevalecia sobre os índios e os crioulos, mas não sobre os brancos, pois, tendo sido castigado várias vezes pelos gendarmes, em virtude de queixas levadas contra si, nenhum mal aconteceu aos mesmos. Dentre os residentes na bacia do Uaçá, destacava-se sobretudo Yapahá, que não era benquisto pela maior parte dos índios, inclusive porque proferia constantes ameaças de morte contra aqueles que consigo se desentendiam. Porém, gozava de boa reputação entre os habitantes do rio Cassiporé, tanto como adivinho como curandeiro. E de vez em quando, deslocava-se para o mencionado rio, de onde geralmente retornava com dinheiro e outros bens materiais, recebidos pela execução de serviços. No rio Curipi, vinha se destacando a mulher Cecília, cujo pai era xamã. É alfabetizada, eleitora e conhece Belém do Pará. Contra ela, nunca ouvimos acusações quanto à prática de malefícios. Entretanto, para algumas pessoas não passa de uma mistificadora, pois, só costuma assumir compromisso para cuidar de um enfermo, após constatar que ele está tomando medicamentos e com sintomas de recuperação. Ainda no Curipi, há para mencionar a rivalidade entre os xamãs Raimundo e Elza, mas apenas no que respeita a efetuação da festa do *turé*.

Uma incapacidade temporária, a redução à impotência ou a morte de xamãs reputados como nocivos, tenta-se por várias formas, inclusive mediante a defumação e a destruição de seus instrumentos de trabalho. Um velho Palikúr nos revelou haver, certa ocasião, defumado o cesto onde um xamã, seu desafeto, guardava esses instrumentos, "para afugentar os maus espíritos". Um jovem Galibí do Uaçá, por sua vez, queimou todo o material de trabalho do xamã Yapahá, para vingar a morte de um parente que havia morrido, imediatamente, após uma discussão que teve com o aludido xamã. E tendo Yapahá falecido logo depois, foi isso considerado como consequência dessa ação de represália.

Entre os Palikúr, procura-se também punir aqueles que praticam más ações, sejam ou não xamãs, através da Ilha da Mãe D'água, situada nos campos alagadiços, em cujo interior existem algumas pequenas depressões, as quais, segundo informantes, por ocasião das grandes marés, enchem-se de água, exalando vapores fétidos. Como prova da existência aí de forças sobrenaturais, costumam os índios narrar principalmente dois casos. O primeiro, ocorrido faz muitos anos, foi provocado por uma mulher que, em companhia de outras pessoas, subtraiu do roçado pertencente ao seu pai, mandioca e batata para fabricação de caxiri, destinado a uma festa. O velho ao constatar o furto inquiriu a filha, porém, tendo ela declarado nada saber a respeito, reuniu pedaços daquelas raízes, e foi depositá-los em uma das depressões da ilha, com o intuito de provocar a punição dos autores do furto. Em consequência, faleceram no dia seguinte ao da festa, não só esses autores como as outras pessoas que ingeriram a bebida. E tendo restado poucos sobreviventes na aldeia, os cadáveres na maioria ficaram insepultos, e foram devorados pelos urubus, denominação que passou a ser dada ao local. Um outro acontecimento, foi provocado por dois homens que furtaram um camaleão do xamã Maximilien, o qual, entretanto, suspeitou de duas mulheres avistadas às proximidades de sua habitação. Uma vez que ambas faleceram vítimas por gripe, isso foi atribuído ao xamã. Alguns parentes das vítimas resolveram então vingá-las e, com tal intenção, foram enterrar na ilha fragmentos de suas roupas, misturados com outros do xamã, pedindo a punição deste pela injustiça cometida. O falecimento de Maximilien verificado logo depois, atacado de forte disenteria, foi considerado como provocado por esse ato de vingança.

Uma vez que a aplicação de tais processos não venha surtir resultado contra um xamã, porque ele tem mais força, sua eliminação pode ser tentada de maneira violenta. Entre os Karipúna, às vezes ocorrem desentendimentos por causa de feitiçarias, porém nenhum ainda assumiu caráter sério. Entre os Galibí do Uaçá, além de serem mais freqüentes casos dessa natureza, estão de quando em vez reclamando a intervenção da administração oficial. Em fase recente, um estado de tensão foi provocado pelo xamã Alfredo, faleci-

do em conseqüência de tuberculose pulmonar. Primeiramente, ele apontou um velho servidor do S.P.I. como causador de sua doença, pois, conforme expressou-se, “o avistava todas as noites em sonho com uma vela acesa, rezando orações aprendidas com o padre do Oiapoque”. Em seguida, declarou que estava “secando”, porque um outro homem havia lhe furtado um cigarro e jogado ao fogo. Logo depois, lançou a culpa sobre mais dois homens – um o teria soprado e o outro o amarrado com Santo Antônio. Por fim, declarou “estar morrendo, antes de ter chegado sua hora, mas não estava podendo reagir contra os inimigos, porque Yaphá lhe furtara todos os diabos”. O dirigente do posto do S.P.I., face às ameaças que os parentes de Alfredo estavam proferindo contra os acusados, resolveu interferir antes que se complicasse a situação.

Entre os Palikúr, assassinatos de xamãs reputados como maus, já observados pelo Padre Fauque, há cerca de 200 anos (Coudreau, 1893, p.274; Nimuendajú, 1926, p.90), perduraram até a época atual. Segundo informantes do grupo o poderoso xamã Warawenê, que era muito temido, foi convidado para um repasto, mas quando se retirava foi morto com um arpão atirado pelas costas. Referiu Fernandes (1948, p.218-219) que, pela década de 1940, viu-se a braços com uma situação crítica, pois grande número de índios lhe pediram permissão para matar o xamã Volmá, apontado por um adversário como causador da morte de um líder do grupo. Acrescenta o autor haver solucionado a crise, dando permissão para matarem o acusado, mas de igual modo como ele havia procedido, isto é, “cantando, fumando e batendo o maracá”, e pelo próprio denunciante. Este então, alguns dias após, lhe foi comunicar ter cometido um engano, provocado por um espírito que consigo quisera brincar (Ibid.).

Outros fatos semelhantes ocorreram entre os Palikúr do Urucauá. O mais sério teve lugar em 1961, tendo sido provocado pelo xamã Payuyu, o qual acusou seu antigo mestre Ptibug como responsável pela enfermidade de uma menina atacada de sarampo, que só poderia recuperar a saúde se Ptibug fosse morto. Reputando como verdadeira tal acusação, o pai da menina e mais outros indivíduos foram abater Ptibug a pauladas, quando ele viajava em companhia de uma filha. Em seguida, Payuyu furou com uma flecha os

olhos do morto, assim se expressando na ocasião; “com esses olhos é que estavas matando as crianças”. Acontece que, embora Ptibug não fosse um legítimo Palikúr, houve ameaça de conflito, porque numerosos adeptos seus pretendiam ir ao encalço dos matadores, que haviam fugido para a mata. O Agente do Posto resolveu então empreender a captura dos mesmos, encaminhando-os em seguida para a inspetoria do S.P.I., em Belém. Todavia, Payuyu e mais três companheiros evadiram-se da embarcação que os transportava, indo refugiar-se no lado francês. Os demais foram enviados para um Posto do rio Tocantins, de onde foram se dispersando pelo meio regional.

A função do soprador (*aviri* = palikúr; *pota* = crioulo), de igual modo como a do xamã não é hereditária, sendo compatível com cargos de chefia e pode ser exercida por pessoas de ambos os sexos. Por volta de 1968, existiam em evidência seis sopradores Palikúr (entre eles uma mulher), quatro Galibí, dois Karipúna. No entanto, o número de pessoas se dedicando ao mister poderia ser bem maior, pois nem todos costumam desde cedo identificar-se. Os que possuem vocação, geralmente, procuram orientar-se por intermédio de um mestre, mas alguns de motivo próprio entram em plena atividade.

O soprador, ao contrário do xamã, trabalha de dia e de noite, sem indumentária especial e prescinde de ajudante. Não atua sob influência de espíritos, mas em decorrência de virtudes inatas. Emprega o sopro ao natural ou com a fumaça do cigarro (às vezes também de saliva), à distância ou diretamente em pessoas, animais, utensílios, bebidas, comidas, etc., ao mesmo tempo que murmura palavras (orações?), cujo sentido os informantes não sabiam ou não quiseram explicar.

Não age o soprador como adivinho, e não tem ação sobre fenômenos naturais (chuvas, tempestades, etc.), mas empenha-se em curar doenças e ferimentos, inclusive quando causados por cobras venenosas. Pode consertar através do sopro o sexo de uma parturiente, a fim de que ela possa reiniciar relações sexuais antes da conclusão do resguardo; antecipar o término de um período de couvade ou de luto, soprando nas armas ou nas ferramentas do interessado; e solucionar um caso amoroso soprando em algo destinado à pessoa



pretendida. Por outro lado, pode tornar alguém infeliz na caça, pesca ou lavoura, soprando em suas armas e utensílios de trabalho; e também pode fazer uma pessoa adoecer ou morrer, soprando diretamente contra ela ou em sua comida. E em razão da última circunstância, é que costumam os índios lançar nos cursos de água as sobras dos repastos, a fim de não possibilitar a terceiros sua utilização para tal fim.

Tanto como os xamãs, há sopradores que podem atuar simultaneamente na prática do bem e do mal. Na maioria, porém, não desempenham a função em todos os aspectos, e sim como especialistas. Por exemplo, o índio Palikúr de nome Labonté (Sans-Sous), muito ligado à administração francesa e que vivia em constantes atritos com o Posto do S.P.I., era considerado principalmente como "soprador de pajé". Chegam os sopradores a ser mais temidos que os xamãs, mas, pelo menos nos últimos tempos, nenhum sofreu ofensa física como represália pela prática de malefícios, embora alguns tenham sido ameaçados. Assim como os xamãs, costumam receber pagamento, em dinheiro ou em espécie, pela execução de serviços.

Às vezes um soprador, quando procurado para tratamento de uma doença, encaminha o interessado a um xamã ou vice-versa. Também há ocasiões em que, o próprio interessado, não conseguindo resolver seu problema através de um, recorre a outro. As opiniões, sobre uma menor ou maior eficiência dos sopradores, em contraposição a dos xamãs, variam segundo os acontecimentos. Por exemplo, para um velho saramacá habitante do rio Urucaú, "pajé Palikúr não vale mais nada". Passou a acreditar firmemente no valor dos sopradores, em virtude de um filho seu haver sarado de um ferimento, após ter sido soprado por um deles, embora estivesse sendo tratado com antibióticos pelo agente do Posto do S.P.I. Seu ponto de vista, manifestou mais ou menos nos seguintes termos: "Se o senhor adoecer e for tratado por um soprador, o senhor ficará bom. Porém, se um deles for seu inimigo e soprar em sua comida, o senhor irá perdendo o apetite até morrer. E se soprar em sua espingarda, o senhor não irá matar mais nenhuma caça".

Um informante Palikúr, nos relatou o caso de um rapaz com sintomas de loucura, que foi tratado durante várias noites por dois

xamãs ao mesmo tempo, mas sem resultado favorável. Todavia, ficou imediatamente curado, logo após um soprador haver soprado em seu corpo, e lhe dado para ingerir uma bebida também soprada. Na ocasião, o soprador teria declarado que a doença fora causada por um vento que se havia introduzido no corpo do rapaz. Um Karipúna radicado no Alto Uaçá, achando-se bastante debilitado, procurou tratar-se com um xamã, o qual não alcançando êxito, o encaminhou a um soprador, que conseguiu fazê-lo recuperar a saúde por meio de beberagens que lhe ministrava diariamente. Segundo outro informante, um soprador Palikúr teria curado, repentinamente, na presença de várias pessoas, uma mulher que vinha sofrendo de fortes dores abdominais, e estava sendo tratada por um xamã, fazendo-a ingerir um copo com água, onde havia cuspidado e soprado a fumaça do cigarro, ao mesmo tempo que "pronunciava algumas palavras". No entanto, outros casos não solucionados por sopradores, posteriormente o foram por xamãs. E recentemente, no caso de uma mulher em fase final de gestação e em estado grave, falharam os xamãs e sopradores que foram consultados, e ela acabou falecendo quando era conduzida para a cidade do Oiapoque.

### O impacto pentecostal entre os Palikúr

A primeira tentativa que conhecemos para introdução do protestantismo entre os índios da bacia do Uaçá, apreciados neste contexto, foi efetuada, em 1954, por dois missionários norte-americanos da Missão Novas Tribos do Brasil, os quais, provavelmente, face a indiferença com que foram recebidos, logo se retiraram não mais retornando à região. Em 1965, os lingüistas do Instituto Lingüístico de Verão (SIL), Harold e Diana Green (protestantes batistas), iniciaram estudos lingüísticos entre os Palikúr do rio Urucaú (aldeia Ukumenê), habitada então apenas pelas famílias dos índios Paulo Orlando (Watay), do seu irmão Leon Orlando e do seu cunhado Afonso Yoyô. Entretanto, após dois anos de estudos consecutivos, os referidos lingüistas interromperam os trabalhos, durante pouco mais de um ano, por terem viajado para os Estados Unidos. Precisamente nesse intervalo, é

que os Palikúr começaram a ser iniciados no protestantismo, ou melhor dizendo no pentecostalismo, após algumas visitas realizadas no Urucauá pelo pastor norte-americano Glen Johnson que então transitava pela região do Oiapoque na tentativa de fazer prosélitos para o aludido movimento. Nessa fase, eram raríssimos os índios que entendiam pelo menos razoavelmente o português, afora Paulo Orlando, Moisés Yapahá, Leon Orlando e Afonso Yoyô, mas somente os dois primeiros haviam recebido instrução elementar em escolas brasileiras.

O pastor Johnson, que quase nada entendia de português, a princípio procurou comunicar-se com os índios por intermédio de um soldado da Colônia Militar de Clevelândia, que possuía algum conhecimento de inglês. Ao mesmo tempo, conseguiu estabelecer relações estreitas com Paulo Orlando, as quais acabaram por lhe possibilitar atingir seus objetivos. A crermos em suas próprias palavras, decidiu Paulo Orlando tornar-se crente e orientar "seus irmãos de raça", para o mesmo caminho, influenciado pelos conselhos e ensinamentos do aludido pastor, quando enfrentava uma situação de crise, devido ao modo desregrado como vinha se comportando, ingerindo bebidas alcoólicas e não raro praticando desordens. A partir de então, passou Paulo Orlando a levar uma vida austera e dedicada ao trabalho. Ao mesmo tempo, foi-se esmerando no conhecimento da Bíblia e fazendo proselitismo, através de contatos pessoais e de prédicas, que consistiam na leitura de trechos do Evangelho, em português, com a tradução imediata para a língua Palikúr.

Em 1968 já encontramos Paulo Orlando liderando uma comunidade de crentes, composta de vinte e quatro famílias (cerca de 30% da população do Urucauá), todas já habitando na aldeia Ukumenê e pelas imediações. Esses crentes, haviam deixado de fumar e de ingerir bebidas alcoólicas, inclusive o caxiri, não mais participavam da festa do *turé* e de outras cerimônias tradicionais, bem como de danças à moda civilizada, pois "quem recebe Jesus (*Wohokri* = Deus-Filho) não deve pensar mais em divertimentos". Os dois xamãs, existentes no Urucauá, tinham os crentes repudiado por completo, embora ainda os continuassem temendo. E entre os sopradores apenas alguns reputados como bons continuavam consultando, mas em casos de doenças.

Nos officios religiosos, ministrados por Paulo Orlando aos sábados e domingos, as canções e as orações eram intercaladas pela leitura de trechos da Bíblia. Além dos crentes, diversos outros índios costumavam assisti-los, e de modo geral mostravam-se bastante incredulos, com respeito às palavras que ouviam. Em consequência, mesmo as pessoas mais velhas, que antes eram contrárias ao ensino escolar, passaram a manifestar o desejo de aprender para obtenção de um melhor conhecimento dos textos bíblicos.

Cinco anos após, ou seja, em 1973, encontramos o movimento pentecostal no Urucauá ocorrendo em toda sua plenitude, já com a participação da grande maioria da população Palikúr. A igreja (Assembléia de Deus) continuava sendo liderada por Paulo Orlando, que tinha como principais colaboradores os índios Moisés Yapahá (vice-pastor), Leon Orlando (o principal líder espiritual), João Felício, Daví Espírito Santo (Sarisci) e Balanchô. Por parte de todos os membros da comunidade, continuava se manifestando cada vez mais interesse pela instrução escolar, como vimos anteriormente, com o propósito sobretudo de melhor conhecer as palavras da Bíblia. E cerca de quinze índios já alfabetizados na própria língua pelos lingüistas Harold e Drana Green, que já então haviam reiniciados seus estudos entre os Palikúr, começaram a ler os primeiros textos divulgados pelo Instituto Lingüístico de Verão, entre os quais *A vida de Cristo* e cartilhas feitas com base nas tradições culturais do grupo. E uma equipe de catorze evangelizadores, com o objetivo de fazer adeptos, passara a percorrer o baixo Urucauá, Alto Uaçá e Curipi. E embora não tenha alcançado a equipe o êxito desejado, continuaram os Palikúr reputando como amigos, os Galibí do Uaçá e os Karipúna.

As rígidas prescrições contra o uso do fumo e de bebidas alcoólicas continuavam mantidas e eram rigorosamente fiscalizadas. Dois homens que foram avistados bebendo cachaça, por ocasião de uma viagem ao Oiapoque, severamente advertidos e ameaçados de expulsão da igreja, por um grupo de inquiridores dirigidos por Leon Orlando, confessaram-se arrependidos e não foram mais vistos transgredindo. Os rituais de nascimentos, já bastante negligenciados antes da aceitação do pentecostalismo, haviam sido abandonados por completo, bem como as abstinências das mulheres durante as gestações,

porque os alimentos que antes eram proibidos, nenhum mal lhes poderia fazer, "porque estavam protegidas por Deus". A sobra dos repastos, não mais lançavam nos cursos da água, por não temerem que continuassem sendo usadas por outros para feitiçarias. E no decorrer das viagens, diziam não temer mais que pudessem ser esmagados, por animais e objetos cujos nomes pronunciassem, pois "estavam protegidos pela Graça Divina".

Além da festa do *turé*, como vimos, logo abolida quando da introdução da nova crença, e cujos apetrechos já haviam sido cremados, também a festa *kirepsá*, que era realizada para homenagear um morto pela última vez, fora suprimida, sob a justificativa de que nunca as pessoas mortas deveriam ser esquecidas pelos parentes e pelos irmãos crentes. Os casamentos continuavam mantidos obedecendo a antiga exogamia clânica, porém não mais seguiam as regras impostas pelo compadrio através da igreja católica. Os cerimoniais fúnebres tinham sido alterados, não mais ocorrendo sua execução por elementos de clãs diferentes do falecido, porém, indistintamente, pelos irmãos crentes, uma vez que era Deus que determinava o falecimento das pessoas, sem interferência de seus parentes mortos. Os velórios festivos e o cortejos fúnebres, à maneira crioula, não mais se efetuavam. Os sepultamentos continuavam ocorrendo nos espaços destinados aos respectivos clãs, mas haviam sido eliminadas as cruzes das sepulturas. Os cadáveres deixaram de colocar com a frente para o nascente, uma vez que era Deus quem indicava o caminho do céu para aquele que merecesse. E os objetos não mais acompanhavam os mortos nas sepulturas, "porque não iria precisar mais deles, pois seus espíritos tinham se separado dos corpos, em definitivo".

Entretanto, em decorrência de uma maior dedicação ao trabalho, o padrão de vida material da comunidade mostrava-se mais elevado que por ocasião de nossa observação anterior, mostrando-se, em alguns aspectos, melhor que o dos Karipúna e Galibí do Uaçá. A vida no seio das famílias, ao contrário de antigamente, ocorria harmoniosamente, os homens proporcionavam bom tratamento às mulheres e aos filhos, e haviam cessado as separações entre os casais. As rixas, que antes eram comuns entre os componentes do grupo, não mais se verificavam, sendo que, conforme diziam, ninguém mais

relembra as ofensas antigas. Conseqüentemente, já manifestavam os crentes sentimentos de afeto para com os brasileiros, e diziam também que haviam esquecido as ofensas dos portugueses contra seus antepassados. Os linguistas Harold e Diana Green, apesar de batistas, eram convidados para frequentar a Igreja e também para fazerem prédicas e orações. E o vigário do Oiapoque, recebia muito cordialmente, havendo ele numa oportunidade rezado uma missa que foi assistida por numerosos crentes.

O xamanismo havia sido abjurado por completo, e todos sopradores e os dois xamãs ainda existentes no Urucaú tinham, também, se tornado crentes. Segundo Leon Orlando, a conversão de xamã Setuel foi bem difícil. A princípio ele reagiu, dizendo não acreditar no que diziam, e que se o seu trabalho era colocar os espíritos fora das pessoas, não poderia aceitar que esse novo Deus se lhe depositasse o próprio espírito. E acrescentou desejar viver a seu modo, como pensavam e viviam seus antepassados. Em seguida, após ter sido gravemente ferido pela mulher, que lhe bateu com um pesado remo pois desejava matá-lo para dele se libertar, admitiu que deveria ter aceitado esse novo Deus, porém, já era muito tarde para o arrependimento. Já um pouco antes de falecer é que confessou-se arrependido dos males que tinha feito, considerou que Deus lhe havia sido bom, permitindo viver o suficiente para reconhecer seus erros. Pediu perdão a todos que havia ofendido e perdeu sua mulher.

Comparando a religião católica com a que vinha professando, Atonso Yoyô, um dos crentes mais apaixonados, assim expressou-se: "O padre nada explicava, apenas dizia que devíamos estar com Deus, mas não fazia a doutrina penetrar em nosso coração. Agora eu oro, canto e choro porque estou alegre. Como amo a mim mesmo, amo todos os outros, até desconhecidos". Leon Orlando, por sua vez, disse que haviam acabado os compadres e os afilhados, bem como as regras a isso relacionadas, que tinham sido substituídas "pelo batismo na água e a crença no Espírito Santo". De modo geral, manifestavam os crentes a convicção de que, através da fé em Cristo e no Espírito Santo, todos poderiam alcançar curas milagrosas, entrar em transe e também falar línguas desconhecidas, ao contrário de antigamente quando isso constituía apenas privilégio dos xamãs. Antes para

ficarem alegres precisavam beber caxiri ou cachaça, porém, após terem se tornado crentes passaram a atingir tal estado sob a ação do Espírito Santo. Ao mesmo tempo, disseram que algumas curas milagrosas haviam sido conseguidas.

Por ocasião de uma sessão noturna que presenciamos, a maioria dos participantes atingiu um alto clima de exaltação. Todos penetraram na Igreja cantando, chorando, chamando Jesus e o Espírito Santo. De acordo com versões que nos foram fornecidas por Davi Espírito Santo, uma das mulheres pedia aos irmãos que orassem por ela, pois, sentia-se fraca para perdurar na religião. Arrependia-se do seu passado por não ter conhecido Jesus. Uma outra, pulava, tremia e jogava-se ao solo dizendo que havia pecado e sofrido, e sabia que fora da vida terrena só teria salvação se se arrependesse. Os ânimos foram serenando aos poucos, continuando exaltada apenas a última das mulheres. Segundo ouvimos, numa reunião anterior, "o Espírito Santo havia baixado sobre um número maior de crentes". E os mais exaltados sopravam sobre os rostos daqueles que iam encontrando no caminho, apertavam-lhes as têmporas com as mãos, e os atingidos começaram também a gritar e a tremer. Conforme explicou Davi Espírito Santo, "a gente não sabe como tudo começa, as mãos vão crescendo, alguma coisa vai entrando no corpo, depois a gente esquece tudo, ficando bêbado como se tivesse ingerido caxiri ou cachaça".

Este estado de coisas, em que a fé religiosa aliava-se à dedicação ao trabalho, e à harmonia entre os membros da comunidade, começou a sofrer significativas mudanças a partir de 1974-75. De um lado, em decorrência de alterações na administração do Posto, cujo novo agente passou a interferir na vida dos índios, procurando inclusive incentivar os jovens para voltarem a fazer festa, a fumar e beber caxiri, pois, "comidas e bebidas não faziam mal ao espírito, porque desciam para o estômago". Entrementes, dois protestantes que transitaram pelo Urucaúá, segundo Paulo Orlando teriam provocado dúvidas entre os índios. E também, conforme falou Moisés Yapahá, em razão de erradas interpretações da Bíblia, entre outras, porque o fim do mundo poderia estar próximo, só retornando a vida

no Dia do Juízo, o importante era orar muito e ter fé para alcançar a salvação eterna. Ocorreu então "uma fase de muita alegria muito amor, todos orando, cantando, pensando em Jesus, procurando ajudar uns aos outros, sem pensar em retribuição", assim falou Afonso Yoyó. Conseqüentemente, os que ainda trabalhavam, passaram a fazer isso com parcimônia, e do pouco produzido ainda ajudavam os que nada faziam. Os lingüistas do SIL resolveram então intervir com a cooperação de novo agente do Posto (Cícero Cruz), através de várias exortações baseadas no preceito paulino – quem não trabalha não deve comer –, conseguindo assim que, gradativamente, os índios fossem retornando ao labor quotidiano.

No entanto, a Igreja já começara a entrar em crise, por essa e por outras circunstâncias. O próprio Paulo Orlando, além de já não estar administrando com acerto os bens da comunidade, foi acusado de não estar mais vivendo de acordo com a doutrina que pregava, pois vinha mantendo namoro clandestino. Em razão disso, após julgamento levado a efeito por vários inquisidores, foi ele afastado da direção da Igreja, que passou a ser exercida por Moisés Yapahá. Paulo aceitou a destituição, porém, declarou que ia continuar como capitão, e isso efetivamente aconteceu, porque numerosos índios, sobretudo jovens decidiram igualmente sair da Igreja em companhia dele.

Em 1978, por ocasião de nossa última estada no Urucaúá, apenas umas vinte pessoas ainda se mantinham como crentes. As sessões ocorriam apenas uma vez por semana, invariavelmente aos sábados pela manhã, eram curtas e os testemunhos já não ocorriam com tanta exaltação, e não vimos nenhuma pessoa entrar em transe.

Os motivos apresentados para o abandono do pentecostalismo eram os mais variados. Um deles assim falou: "A carne é fraca. Passei sete anos sem fumar e lembrando o caxiri. Não sei o que é que há". João Felício, que também abandonou o pentecostalismo assim falou: "A mente faz umas coisas que não presta, que não agrada a Deus. A mente fica então com vergonha e medo de Deus. Fica triste, fica parada. Nós temos muitas mentes, há as que tem bom pensamento, mas tem outros pensamentos que julgo não ajudar a gente. Quando se julga que ele não presta, não agrada muito, aí fica-se com

vergonha dos outros e de Deus. O espírito pode ser forte, porém a carne é fraca. Jesus é um santo e assim não nos abandona. Mas se Jesus é santo e eu um pecador, não posso estar com Jesus. Assim deixei de ser crente. Voltei a dançar o *turé* e a beber o caxiri, embora não muito". Afonso Yoyô que permaneceu na Igreja, por sua vez assim expressou-se: "Meus filhos todos saíram desviados, fazendo festas, desobedecendo, gritando, dizendo mentiras por aí, querendo brigar. Vida futura, não sei o que pensam. Igual a antigamente quando a gente não gostava de civilizado".

Acontece que, embora mantido no posto de capitão, Paulo Orlando voltou a enfrentar situações críticas, principalmente de natureza econômica. Deliberou então reingressar no seio da Igreja, por volta de 1980, passando desde então a travar contatos e fazer pregações entre os índios da aldeia Ukumenê e adjacências conseguindo que grande parte deles, entre os quais João Felício, voltassem também a praticar o pentecostalismo. Logo depois, pôde Paulo Orlando reassumir a direção da Igreja, havendo Moisés Yapahá se afastado da mesma sem qualquer objeção, pois preferiu dedicar-se somente aos seus negócios. Posteriormente, foi noticiado que estaria Paulo Orlando fazendo pressões sobre os moradores de Ukumenê para o acompanharem em suas atividades religiosas, havendo afirmado em certa ocasião que, aqueles que não "quisessem respeitar a lei, poderiam sair, o que foi feito por várias famílias que se instalaram no alto Urucauá ou passaram para Guiana" (CEDI, 1983, p.36). A cremos, porém, em afirmações mais recentes Paulo Orlando vinha se mantendo firmemente como líder político e religioso. As migrações para Guiana Francesa estavam ocorrendo com certa regularidade, mas pelas vantagens aí oferecidas na remuneração do trabalho assalariado, na aposentadoria para os mais velhos (algo que já acontece também no Brasil), e devido aos proventos mensais que são concedidos às famílias na proporção dos filhos encaminhados às escolas públicas. E que aqueles que tinham se transferido para o alto Urucauá, continuavam crentes e regularmente baixavam para assistir os cultos.

Entrementes, passaram a ser ministrados cursos regulares na língua portuguesa por professores do convênio SESC-Amapá/Prefeitura do Oiapoque. E paralelamente, começaram a atuar na aldeia

duas professoras batistas da Missão Novas Tribos do Brasil, empenhadas em aprender o idioma Palikúr, para prosseguir ensinando-o aos índios em substituição ao Instituto Lingüístico de Verão. Ocorre mais que os índios já alfabetizados no próprio dialeto (cerca de 65), já estavam travando contato com o texto do Novo Testamento, editado por esse Instituto.

De acordo com os últimos testemunhos obtidos, as duas professoras acima referidas se retiraram do Urucauá, sem terem deixado marcante influência sobre os índios pentecostais, que prosseguem se conduzindo em suas relações, e modos de vida como logo na primeira fase da introdução do culto, porém sem aquela rigidez no que tange a conduta ascética. E os que não retornaram a Igreja, voltaram a dançar o *turé* mas como simples divertimento, mas nenhuma outra das danças tradicionais. Os tabus alimentares não voltaram a ser observados, bem como os antigos rituais sobre os cerimoniais fúnebres. E nenhum novo xamã ou soprador, surgiu não parecendo os não crentes predispostos a terem novamente tais agentes do sobrenatural em seu meio. E embora dizendo ter deixado o culto pentecostal, não admitem ter voltado a ser católicos, mesmo nominalmente. Assim, em razão do que foi exposto, no decorrer de um secular contato com missionários católicos, traços desta doutrina foram introduzidos nas crenças tradicionais dos Palikúr, mas sem alterá-las fundamentalmente. Todavia, a influência pentecostal havida no decorrer de aproximadamente vinte anos, provocou acentuadas alterações nessas crenças com reflexos sobre a vida tribal dos Palikúr do rio Urucauá. Não se pode naturalmente afirmar se tal estado de coisas possa ou não sofrer outras alterações, não só por problemas religiosos como provocados pelas lideranças internas ou por ações administrativas oficiais.

No que diz respeito aos Galibí do Uaçá e aos Karipúna, as tentativas feitas não só por parte dos Palikúr pentecostais, como de pastores não-índigenas desse culto, ou de outros, nunca surtiram efeito. Talvez porque as principais figuras das comunidades, com capacidade de liderança, nunca encontraram motivações para tentar experimentar mudanças em suas idéias religiosas, e nos seus modos de vida tradicionais. E provavelmente pela circunstância de os agentes

da administração oficial, sobretudo nos últimos tempos, terem dificultado tanto quanto possível a ação dos evangelizadores protestantes, ao mesmo tempo que vêm facilitando o desenvolvimento das programações do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), essencialmente de natureza econômica.

Na aldeia Açaisal (Karipúna), um pentecostal tentou fixar residência, apenas como professor, e prometendo “não interferir nos aspectos relativos à cultura da comunidade e nos seus problemas”, mas não se adaptou e, após dezoito dias, abandonou o local. Outros pentecostais e também batistas, tentaram, a seguir, introduzir-se entre os Karipúna, mas as comunidades não aceitaram, alegando que eles não costumam prestar auxílio algum”, desejando “apenas impor sua religião aos índios”, o que “poderia causar conflitos mais tarde...” (BRASIL. Fundação.... 1967-1989). Um outro documento refere que, os líderes das aldeias Manga, Santa Isabel, Espírito Santo, Açaisal (Karipúna), Kurnarumã (Galibí do Uaçá), Galibí (Oiapoque) e Tauarí e Flechas (Rio Urucauá), disseram não aceitar a atuação dos missionários protestantes por dois motivos: a) suas aldeias estão assistidas pela FUNAI, possuem auxiliares de ensino e atendentes de enfermagem, não havendo, portanto, necessidade da colaboração de missionários; b) por ter sido considerado que, “a prática de proselitismo religioso, concorre para a divisão religiosa de suas comunidades, o que poderia originar situações de desarmonia das mesmas” (Ibid.).

De modo geral, os Galibí do Uaçá e os Karipúna afirmam professar a religião católica, naturalmente em razão das influências sofridas através de contatos com padres, durante as desobrigas por estes efetuadas, bem como do estreito relacionamento com os crioulos da Guiana Francesa, que lhes transmitiram o próprio dialeto, e da introdução gradativa em seu meio, de brasileiros migrados para o Uaçá, principalmente entre os Karipúna, os quais, aliás, conforme informantes do grupo, já pertenciam à referida religião, quando chegaram ao seu atual território ainda no século passado. Ambos os grupos possuem santos padroeiros e, de certo modo, seguem as normas estabelecidas pela Igreja com respeito ao batismo, casamento, compadrio e ritos fúnebres. Entretanto, paralelamente, práticas

xamânicas ainda persistem bastante ativas, existindo xamãs e sopradores, que são amplamente consultados tanto no que concerne a problemas espirituais, como para o tratamento de doenças, apesar também da procura intensa de tratamento médico. A festa do *turê* prossegue sendo efetuada obrigatoriamente, sob a direção de xamãs. E sem estarem sujeitos a sanções espirituais, como no caso dos Palikúr pentecostais, o consumo não só do fumo e do caxiri, como de bebidas alcoólicas importadas, ocorre habitualmente entre as duas unidades, cujos componentes procuram burlar tanto quanto possível as proibições impostas pelo órgão de assistência oficial com respeito às últimas das bebidas acima referidas.

### Notas de referências

- ARNAUD, Expedito. Os índios Galibí do rio Oiapoque-tradição e mudança. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. (Belém, Antropologia. Nova Série), 30, p.1-52, 1966.
- \_\_\_\_\_. Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Antropologia. (Belém Antropologia, Nova Série), 40, p.1-37, 1969.
- \_\_\_\_\_. O xamanismo entre os índios da região do Uaçá (Oiapoque-Território do Amapá). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. (Belém Antropologia. Nova Série), 44, p.1-22, 1970.
- \_\_\_\_\_. Os índios Palikúr do rio Urucauá-Tradição tribal e protestantismo. *Publicações Avulsas Museu Paraense Emílio Goeldi*. (Belém, MPEG), 39, p.1-82, 1984.
- BRASIL. Fundação Nacional do Índio. 4ª Superintendência Executiva Regional – Documentos. Belém: 1969-1989.
- BRASIL. Tratados – Frontières entre le Brésil et la Guyane Française Second memoire présenté par les Etats Unis du Brésil au Gouvernement de la Confédération Suisse. Berna, Imp. Staepeli, 6 vol, 1899.

- BUTT, Audrey. The shaman's legal role. *Revista Museu Paulista*, N.S. (São Paulo) 16, p.151-186, 1965-66.
- COUDREAU, Henri A. *Chez nos indiens*. Paris: Hachett, 1983.
- CREVAUX, Docteur J. *Voyage dans L'Amérique du Sud*. Paris, Librairie Hachett et. Cie, 1983.
- FERNANDES, Eurico. Contribuição ao estudo etnográfico do grupo Aruak. *Acta Americana*, (México) 6(3-4), p.200-2221, 1948.
- \_\_\_\_\_. Medicina e maneiras de tratamento entre os índios Pariukur (Aruak). *América Indígena*, (México) 10(4), p.309-320, 1950.
- \_\_\_\_\_. A Festa do *turé* dos índios Emerenhom. In: RONDON, C. M. da S., (org.) *Índios do Brasil das Cabeceiras do Rio Xingu, Araguaia e Oiapoque*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 2, p.273-278, 1953.
- FOCK, Niels. *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Copenhagen: Nationalmuseet Skrifter, Etnografisk, Roeke, 8, p.1-315, 1963.
- GILPIN, John. Tribes of the Guianas. In: *Handbook of South American Indians*. Washington: Bulletin of Bureau of American Ethnology, 143(33), p.799-860, 1948.
- GOEGE, C. H. *Philosophy Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries*. Leiden: E. J.Brill, 1943.
- HURAUULT, Jean-Marcel. *Français et indiens en Guyane. 1604-1972*. Paris: Union Cer. d'editions, 1972.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental. Um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos de Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MARTIUS, Carl F.P. von. *Beitrage zur Ethnographie und Sprachenkund Amerikas zumal Brasiliens, Vol. 1.* Leipzig: Zur Ethnographie, 1867.

- MÜLLER, Regina A.P. *Os Asurini do Xingu*. São Paulo, 1987. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Die Palikúr-indianer und ihre Nachbarne. *Kungl. Vetenskaps – Och Vitterhets-Samhaelles Handiligar*. Goetborg: Fjaerde Foeljden, 31(2), p.1-144, 1926.
- CEDI. *Povos Indígenas no Brasil*. Vol. 3. São Paulo, CEDI, 1983.
- ROTH, Walter. An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians. *Thirty-eighth annual report of the Bureau of American Ethnology 1916/17*. Washington: Bureau of American Ethnology, 38, p.25-745, 1924.
- SILVA, Orlando Sampaio. *O Dilúvio na História, Mito e na Realidade Atual dos Índios Tuxá. Sociedades e Culturas em Confronto no Sertão São Francisco da Bahia*. São Paulo. RONDON, C. M. da S. (org.) 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Escola Sociologia e Política de São Paulo.



## SANTO DAIME: NOTAS SOBRE A "LUZ XAMÂNICA" DA RAINHA DA FLORESTA

*Alberto Groisman*

... o significado da luz sobrenatural é transmitido diretamente à alma do homem que a experimenta... (Mircea Eliade, 1979, p. 106)

Após, passaria a tirar conclusões sobre o sol – não apenas sua imagem refletida na água ou em outro lugar –, em seu lugar, podendo vê-lo e contemplá-lo tal como é. (Platão, 1985, p. 49)

Neste trabalho, tento levantar algumas pistas de investigação da categoria "Luz" que está presente na "Doutrina do Santo Daime". Parto basicamente de concepções recolhidas em pesquisa realizada na comunidade "Céu do Mapiá", núcleo irradiador daquele culto, organizado a partir da exegese formulada por Sebastião Mota Melo, o "Padrinho Sebastião", e institucionalizada através do Centro de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS).

Para isso, cerco-me de uma perspectiva compreensiva, baseada na antropologia interpretativa de Clifford Geertz, na obra de Mircea



Eliade, nas categorias analíticas de Victor Turner e, na visão de Michael Harner de que num contexto simbólico onde o xamanismo produz o "ethos" e a visão de mundo grupal, o xamã é um "iluminador das trevas do mundo" (Harner, 1989).

Procuro também, fazendo uma colagem de expressões fundamentais do vocabulário daimista, reconstruir o sentido das expressões referenciais, contextualizando-as dentro de um sistema de significados articulados. Este exercício possibilita percorrer a plausibilidade que assume a visão de mundo daimista, levando em conta o significado dos termos no contexto em que são utilizados.

\*\*\*

O "Céu do Mapiá" é uma comunidade localizada ao sul do Estado do Amazonas, na Amazônia brasileira, relativamente isolada dos núcleos urbanos regionais pela precariedade de locomoção no Igarapé Mapiá, muito sinuoso e crivado de troncos de árvores tombados sobre o leito na estação seca.

No "Céu do Mapiá", vivem em torno de 300 pessoas, cuja subsistência é garantida pela produção agrícola e extrativista, mais os donativos provenientes dos núcleos ligados ao CEFLURIS, espalhados pelo Brasil e por outros países das Américas e da Europa.

Os elementos motivadores do grupo no que se refere ao contexto simbólico, são o Daime, bebida sagrada elaborada a partir do cozimento ritual do cipó "Jagube" (*Banisteriopsis caapi*) e a "Folha Rainha" (*Psychotria viridis*), mais a "Doutrina", conjunto de "ensinamentos" provenientes do "Eclétismo Evolutivo".<sup>1</sup>

Para estabelecer uma perspectiva comparativa, busco mão da Alegoria da Caverna de Platão, de concepções indígenas acerca da "Luz Xamânica", e da visão grupal dos daimistas sobre a "Luz da Rainha da Floresta", procurando mostrar que é através da substân-

<sup>1</sup> O "Eclétismo Evolutivo" pode ser definido como a denominação abrangente das concepções reunidas e organizadas por Raimundo Irineu Serra, o "Mestre Irineu", fundador da "Doutrina", a partir do Espiritualismo e do Cristianismo Místico ou Esotérico.

cia, o Daime, que se manifestam os elementos de uma práxis xamânica entre os daimistas.

Pela natureza deste trabalho, não abordarei outros elementos do processo ritual e da cosmologia grupal, limitando-me a alusões incidentais quanto a estes aspectos. O que importa aqui é tentar uma compreensão das concepções pertinentes e a abertura de caminhos investigativos.

## O mundo espiritual

Parto do princípio de que há uma relação entre a cosmologia daimista e as cosmologias dos grupos nos quais o xamanismo ocupa papel decisivo como método de acesso a dimensões incomuns da existência humana. Um destes pontos de convergência é a "Luz", de natureza espiritual, que produz o conhecimento acerca do Mundo dos Espíritos que podemos considerar uma categoria básica das cosmologias amazônicas. Juntam-se a este tema central, outros elementos relacionados, como a "revelação", o "conhecimento", a "verdade", a "ilusão", a "visibilidade", as "trevas", todos incluídos, com suas traduções específicas, nos sistemas cosmológicos encontrados entre os grupos que admitem a existência de um mundo de natureza espiritual.

É preciso, preliminarmente, abordar o substrato simbólico que envolve a oposição entre "Luz" e "Trevas". "Luz" e "Trevas", enquanto categorias sintéticas, ocupam lugar fundamental em muitos sistemas explicativos de criação do Universo. Esta presença está intimamente ligada à correlação Cosmos/Caos. Em geral, a escuridão das "Trevas" está relacionada com o desconhecimento, simbolizado pela obscuridade do Caos. Por sua vez, a "Luz" é relacionada com o conhecimento, simbolizado pela integração no Cosmos (Eliade, 1979). Estas correspondências não são necessariamente colocadas da mesma maneira por todas as culturas. O que interessa aqui é que são um ponto de partida básico para definirmos seus desdobramentos culturais.

Nesta abordagem, enfatizarei o aspecto “Luz”, que não pode ser dissociado da categoria “Trevas”, sendo que para os daimistas possuem papel motivador destacado.

A tensão entre estes dois elementos cosmológicos fundamentais, a “Luz” (o Cosmos) e as “Trevas” (o Caos) está presente, segundo Eliade, em muitas culturas. “Luz” e “Trevas” são dimensões essenciais da experiência religiosa como categorias motivadoras e representam as dificuldades que os seres humanos têm ao viver a experiência religiosa transcendente.

Por outro lado, estas cosmologias, segundo Eliade (Eliade, 1988), estão baseadas na idéia de que o ser humano já viveu, no passado mítico, um “estado de divindade”, em relação ao qual, através das paixões, da “queda”, teria perdido contato. A partir desta ruptura que explica sua “separação” em relação à divindade, o ser humano tentaria a busca de uma “volta”, um “retorno”, que, acreditaria estar na busca de uma “Luz Interior”.

### A luz espiritual

Procurando definir o significado da categoria “Luz”, em diferentes correntes religiosas, Mircea Eliade (Eliade, 1979) parte da premissa que a “Luz” de natureza espiritual é uma manifestação íntima que, no entanto, deve estar envolvida por uma cosmologia pré-existente para ser compreendida. Diz Eliade,

(...) o significado da luz é, de um lado, e em última análise, uma descoberta pessoal; e, por outro lado, cada homem descobre o que está cultural e espiritualmente preparado para descobrir (...) (Eliade, 1979).

Esta descoberta é encarada como “revelação”, que nasce da dialética entre a experiência individual e a cosmologia grupal.

Enquanto “revelação” de uma outra dimensão da existência, esta descoberta reconstrói a concepção pessoal em relação ao “status quo” até então vivido, a partir de uma “ruptura na existência do su-

jeito” que “revela” ou “torna mais claro o mundo do Espírito” ou a “existência como criação divina” (Eliade, 1979).

Eliade busca também em sistematizações religiosas, como o budismo, o hinduísmo e o gnosticismo, entre outras, o significado da “Luz Espiritual”. Diz ele, que entre os budistas é reconhecida uma “essência divina” de cada homem, identificada por atman, ou o “ser espiritual em si”, que está “encoberto por várias paixões” e que para lhe ter acesso, o homem precisa viver um processo de “separação”, pois sua “essência divina” está “misturada” com a “prisão das paixões” a qual está submetido. E somente esta “separação” pode “libertá-lo”, proporcionando sua passagem para outros planos da existência.

Esta “separação” é também recomendada pelas doutrinas gnósticas, às quais podemos associar a “Doutrina do Santo Daime”. Os gnósticos propõe a “separação” da “Luz” e das “Trevas” para a “redenção” do homem, ou a “libertação” de sua “interioridade”, sua essência divina, e a conseqüente reintegração no “Reino da Luz” original (Eliade, 1979).

A temática da “revelação” é abordada de forma sintética também por Platão na sua “Alegoria da Caverna”. Platão, no entanto, aborda o tema da “luz”, observando a radicalidade da experiência da “revelação”, mas ressaltando o evento da perplexidade humana diante do conhecimento e a dramatização do contato com a “luz” da sabedoria. Para Platão, o contato com a “luz” do saber não implica num “retorno” mas numa transformação.

### A luz na concepção platônica

A Alegoria da Caverna platônica nos fornece uma base metafórica muito rica para que possamos entender as formulações simbólicas ligadas a esta “mística da luz”.

O diálogo entre Sócrates, o mestre, e Glauco, o aprendiz, contempla basicamente a idéia de “iluminação”, inserida numa relação entre “Luz” e “Trevas”. Sócrates, no diálogo, descreve uma situação hipotética cujo relato pode ser resumido da seguinte forma: ho-

mens estão confinados desde a infância numa caverna, iluminada apenas pela luz proveniente de uma pequena fogueira. Voltados de costas para a abertura da caverna, eles só divisam sombras dos eventos que ocorrem fora. Um dos homens é libertado e sai da caverna para o mundo exterior. Num primeiro momento, seu sofrimento é grande, seus olhos doem, fica ofuscado com tanta luz, e, ainda, não consegue contemplar a fonte desta luz. Para fugir ao ofuscamento desvia seus olhos para o chão, identificando aos poucos sombras e reflexos. Posteriormente passa a acostumar-se com a luz intensa até conseguir erguer a cabeça e contemplar o sol. Maravilhado, ele sente-se impulsionado a retornar à Caverna e mostrar aos seus companheiros de cativeiro o que vislumbrou. Ao entrar novamente na Caverna, a escuridão interior o cega e passa então a ser motivo de desprezo.

Na visão platônica, a “iluminação” possui alguns elementos essenciais que fazem emergir nos homens uma nova visão de mundo. Num primeiro momento, temos homens aprisionados numa situação aceitável apenas a partir das especulações que fazem acerca das sombras que identificam, ou seja, uma situação existente, mas no entanto, estranha, inatingível, da qual só se vê as aparências. Um homem, então, é “escolhido” e libertado, por algo ou alguém diferente de si, que o conduz a uma dimensão da qual recebia sinais, as sombras. Ao transpor a saída da caverna fica ofuscado com a luminosidade exterior, mas, aos poucos acostuma-se, utilizando artifícios orientados pela sua inteligência e intuição. Até que consegue compreender de onde vinham as sombras projetadas dentro da Caverna e como eram projetadas. Seu ímpeto posterior é voltar à Caverna e mostrar aos seus companheiros o que “aprendeu”. No entanto, a volta à Caverna é brusca demais e sua reação à escuridão faz seus companheiros desprezarem sua experiência.

A Alegoria da Caverna é utilizada por Platão para descrever o caminho inicial da “iluminação” do filósofo que, com efeito, a partir do aprendizado, poderá exercer o “governo da cidade”. Nela podemos ver uma representação da obscuridade de se estar aprisionado pelas aparências, se vê o papel do “libertado” que pode conduzir ou-

tros para a “libertação”. E sugere que uma vez “iluminado” o homem procura mostrar o que viu àqueles que compartilhavam com ele a situação obscura anterior.

Platão mostra que a experiência do conhecimento, que podemos transpor para a experiência religiosa, abrange sensações e pensamentos dramaticamente contraditórios, mas profundamente motivadores, que fornecem ao sujeito destas experiências significativos elementos de reordenação e reconcepção do mundo, nascidas de uma experiência radical de alteridade.

Platão nos possibilita pensar a “iluminação” como processo radical de transformação do ser humano, assim como ampliar para qualquer experiência radical de transformação das expectativas, a concentração de elementos simbólicos motivadores que permitam que alguns indivíduos, dentro de uma determinada cultura, assumam papéis especiais nas experiências grupais e passem a intervir na ordenação do mundo de forma ativa, refazendo os caminhos simbólicos. A “iluminação” filosófica, neste sentido, aproxima-se significativamente da práxis xamânica nas sociedades indígenas. Afinal, o xamã organiza simbolicamente a vida grupal atribuindo sentido às dificuldades da existência somente após ter uma experiência radical de alteridade, que corresponde a sua iniciação. Podendo assim formular e ordenar mítica e ritualmente a vida da comunidade.

### Luz xamânica

O “iluminismo xamânico” ocorre num contexto simbólico semelhante, reunindo estas três condições básicas da “iluminação”: alteridade, revelação e transmissão. O que transcende, no “iluminismo xamânico”, o simbolismo da Alegoria é que ele está envolvido num contexto cultural que o legitima “a priori” como elemento determinante do “dever” grupal (Eliade, 1976; Harner, 1989). Esta legitimidade dá consistência cultural para que o xamã possa “iluminar” as “trevas” do social, vencendo dificuldades e doenças do grupo, depois de ter passado pelas provas prescritas pelos Espíritos an-

cestrais, c/ou por "Seres Divinos" e transmitidas pelos xamãs mais velhos. Pois, a partir de sua vitória sobre as limitações pessoais, na superação das provas, ele recebe o "poder" ou "poderes" para que a "luz" recebida possa permitir que ele veja o que os outros não vêem. Como afirma Harner,

O iluminismo xamânico é, literalmente, a capacidade de iluminar as trevas, de ver nas trevas o que outras pessoas não podem ver. (Harner, 1989, p. 52)

Neste sentido, cabe aqui transcrever o depoimento de um xamã Iglulik sobre esta "Luz Xamânica":

... havia ganho a minha qaumaneq, meu iluminismo, a luz xamânica do cérebro e do corpo, e isso de tal maneira que não só eu podia ver através das trevas da vida, como aquela luz irradiava de mim, imperceptível aos seres humanos, mas visível a todos os espíritos da terra, do céu e do mar. E eles vieram ter comigo e se tornaram meus amigos, espíritos auxiliares. (Harner, 1989, p. 53, citando Rasmussen, 1929)

Harner observa ainda o aspecto da emergência desta luz a partir do uso de substâncias psicoativas. Afirma Harner,

A noção do xamã como alguém que está irradiando luz, principalmente de uma "coroa", uma aura que parte da cabeça, também é aceita pelos Jívaro. O halo, que é multicolorido, forma-se somente quando o xamã fica em estado alterado de consciência induzido pelo uso de ayahuasca. (Harner, 1989, p. 54)

Ou seja, Harner reforça com esta passagem que a "iluminação" é confirmada e legitimada através dos símbolos da cultura.

A Alegoria da Caverna e o "iluminismo xamânico" podem estar num mesmo campo desencadeador. Ou seja, podemos considerá-los modos de interpretar o acesso ao conhecimento acerca do "outro mundo", o "desconhecido", aquele que não é visível aos olhos do ser humano comum, enredado que está, no mundo da vida diária, numa panacéia de significados e eventos críticos sobre os quais pouco ou nenhum controle tem. O que vivencia com sua percepção não lhe

seria suficiente para aplacar seus ardores metafísicos. O mundo para este "homem comum" é uma incógnita que ele tenta transpor especulando, procurando trilhas, tentando satisfazer-se como pode. Esperando um "sinal", uma "luz", um "insight", que pode vir dos "céus", dos "infernos", da "sorte grande", do "suor do rosto", mas que depende fundamentalmente de sua "busca".

Os "estados alterados de consciência" assumem um papel fundamental nesta "busca". Em geral, em suas culturas, os xamãs são aqueles que conhecem o "outro" lado da realidade, onde se situam os verdadeiros motivadores do mundo visível e que só se revelam àqueles que sabem transitar em seu mundo, utilizando técnicas e substâncias que produzem estes "estados alterados". O "caminho do xamã" (Harner, 1989) não é exclusivo, na medida em que ele precisa conduzir outros para que possa garantir a continuidade do conhecimento ao qual teve acesso. Sua "luz" só pode ser irradiada constantemente se está envolvida num "ethos" grupal, que legitima sua existência e sua ação.

A práxis xamânica pode ser caracterizada, neste particular, como o conhecimento cosmológico e o exercício de métodos de reprodução desta "luz", entre os quais está o uso de plantas, de natureza considerada "sagrada", e muitas vezes identificadas como "plantas-mestre" (Harner, 1976). A origem do uso destas "plantas-mestre" ainda não foi conclusivamente investigado, mas sabe-se que é muito antigo (Naranjo, 1983).

### O Daime e as "plantas-mestre"

Assim como a Jurema, utilizada pelos Cariri-Xocó como "planta-mestre" (Mota, 1988), ou o Peiote, que segundo Lanternari aponta um "luminoso caminho" para os grupos das pradarias norte-americanas (Lanternari, 1974), também o Daime está inserido num contexto em que as plantas ocupam importante papel simbólico e produzem uma experiência de contato com uma "luz".

O cipó "Jagube" (*Banisteriopsis caapi*<sup>2</sup>) e a "Folha Rainha" (*Psychotria Viridis*), que a partir de cocção dão origem ao Daime, estão incluídos neste rol das "plantas sagradas". No entanto, o Daime é encarado como um "ser", ele contém o "Mestre". E o conhecimento, para os daimistas, está na natureza, mas só pode emergir a partir da intervenção do homem, ou mais precisamente, da manipulação física/ritual das plantas. Como veremos mais adiante, os sistemas xamânicos de conhecimento relacionam muito profundamente natureza e espírito. O poder dos xamãs em geral origina-se de seu contato com os espíritos da natureza que ele aglutina em torno de si através das técnicas de êxtase.

Na concepção daimista, o "Mestre" é uma entidade de natureza espiritual, identificada com Jesus Cristo, mas reencarnada no Mestre Irineu, também identificado como "Juramidan", o "Mestre-Império". O "Mestre", é quem "ensina o caminho", dando a "força" para o aperfeiçoamento pessoal, ou seja, sintetiza o princípio masculino, enquanto que a "luz" provém da "Rainha da Floresta", representação que corresponde ao princípio feminino. Existe então esta dualidade, que, unida ritual e fisicamente pela "comunhão" – o "Feitio", a elaboração física do Daime – pode "revelar" a "essência divina" de cada ser humano. Tomar o Daime é "entrar em comunhão" também, e conseqüentemente, ter acesso aos espíritos guardiões que estão no "Astral", o Plano Espiritual. Segundo as concepções daimistas, são estes espíritos que "iluminam" as "trevas" do mundo ilusório da "ignorância" ou da convicção exclusivista de que o mundo é composto apenas de uma dimensão material, física, visível. Na cosmologia daimista, eles mostram o "caminho", "àquele que merecer".

Podemos comparar a concepção daimista em relação ao indivíduo que toma o Daime àquela encontrada na Alegoria da Caverna

2 A utilização da *Banisteriopsis caapi* é muito difundida na Amazônia. Inúmeros grupos indígenas e mestiços usam a planta para fins religiosos. A *Banisteriopsis caapi* possui um alcalóide denominado harmina ou harmalina, cuja ação psicofarmacológica tem sido muito estudada, não se tendo ainda chegado a conclusões definitivas. Na maioria dos grupos usuários a *Banisteriopsis caapi* é cozida ritualmente juntamente com outras plantas como a *Psychotria viridis*, e produz experiências extáticas significativas, que marcam a vida religiosa regional.

platônica, ou seja, que ele entra em contato com uma "outra realidade", para a qual está protegido pela "Luz da Rainha da Floresta".

A "Luz Xamânica", assim como a "Luz da Rainha da Floresta" estão intimamente ligadas com o mundo espiritual, que é para os daimistas o campo da emergência das "reais" qualidades do ser humano. O mundo espiritual daimista é referenciado por uma sistematização simbólica, denominada Espiritualidade. A Espiritualidade é um conjunto de imagens, símbolos e sensações que organizam as concepções acerca do mundo espiritual, além de representar também sua territorialidade. Para ter acesso a Espiritualidade, é preciso que o ser humano reúna condições especiais de comportamento e ação, integrados num "sistema de merecimento", no qual operam a expectativa do grupo, dos "seres divinos" e do próprio adepto. Estas condições especiais poderiam ser sintetizadas pelas seguintes características pessoais: humildade, perseverança, desprendimento pessoal e confiança, indispensáveis, na visão dos daimistas, para a obtenção do "merecimento".

Por outro lado, o acesso à Espiritualidade está vinculado à busca do conhecimento contido no mundo espiritual. Na "vida espiritual" estão aqueles elementos necessários para que o conhecimento da Espiritualidade possa progredir e conseqüentemente trazer o progresso aos iniciados. O saber, ou seja, a "compreensão" acerca do mundo espiritual, nasce do caminho percorrido, cujos passos devem estar consagrados, segundo os daimistas, aos "ensinos" do "Mestre" e da "Rainha da Floresta". Ver a "Luz da Virgem da Conceição" é transpor a obscuridade da "ignorância", da "ilusão" das aparências do mundo material. É esta, para os daimistas a "Luz" que "ilumina" as "Trevas", ou o "Caos" do Mundo da Ilusão, onde se materializam as doenças, as dificuldades pessoais e grupais, o "aperto", a insegurança. Quem "conhece" esta "Luz" que rege a vida espiritual pode transpor este Caos e superar as dificuldades, os obstáculos colocados no "Caminho", que é também o "Caminho da Salvação".

A coleta e a manipulação do "Jagube" e da "Folha Rainha" e a elaboração do Daime, denominada "Feitio", são cercados por rígidas

regras rituais que garantem a concentração, ou “energização” (Durkheim, 1989) da substância que está bruta na natureza, para o uso dos seres humanos, além de representar o poder individual e coletivo de “criar” um “ser divino”, como é considerado o Daime.

Outro aspecto fundamental ligado à substância é que ela “vem da floresta”. Ou seja, está aqui presente toda a tradição xamânica que constrói no decorrer da história da humanidade uma relação de conhecimento com o meio ambiente que ultrapassa a sobrevivência física e estabelece um relacionamento transcendental com os seres que habitam a floresta.

Aqui, a herança cultural indígena e mestiça depositada imemorialmente no xamanismo regional tem participação ativa e fundamental.

### Profecia e iniciação

O Cristianismo Místico, ou Esotérico, neste contexto, adquire profunda significação, tanto nos “ensinos” de Jesus Cristo, o “Mestre-Ensinador”, quanto na visão profética contida no Apocalipse de São João.

O Apocalipse joanino é considerado uma profecia, na medida em que seu conteúdo simbólico antecipa eventos que podem ser relacionados com o estado crítico em que se encontra o mundo, povoado de tragédias, pobreza e seguindo um caminho ambiental auto-destrutivo. Por outro lado, o Apocalipse joanino é encarado como um referencial para orientar o indivíduo no “caminho da luz”. O conteúdo do Apocalipse é interpretado como passos a serem dados neste “caminho”. No versículo 22 do Apocalipse, São João descreve a “Nova Jerusalém”, ou o “Reino de Deus na Terra”, como o lugar onde brilhará eternamente esta “Luz”:

Nunca mais haverá maldições.

Nela estará o trono de Deus e do Cordeiro, e seus servos lhe prestarão culto; verão sua face, e seu nome estará sobre as fronteiras.

Já não haverá noite: ninguém mais precisará da luz da lâmpada, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e eles reinarão pelos séculos dos séculos.

(Apocalipse de São João, Versículo 22)

A “Luz” a qual se refere São João, na concepção daimista, pode ser relacionada à “luz interior”, a qual se reportam as filosofias orientais (Eliade 1979). Em sua obra clássica sobre xamanismo, Eliade afirma esta correlação, referindo-se comparativamente a Teologia Cristã Mística. (Eliade, 1976)

Esta visão, de certa forma ambígua do Apocalipse joanino (assim como de outros textos sagrados), reflete a concepção daimista de que a “iluminação” está ligada ao contato com uma outra dimensão da realidade, a vida espiritual. Poderíamos dizer que o sentido da “ilusão” para os daimistas é muito menos ligado a constituição física do mundo, mas muito mais ligada ao repertório perceptivo do ser humano. Por isso, é tão importante para os daimistas a transformação do *modus vivendi* a partir do ingresso formal no grupo. Assim, a prática dos “ensinos” do “Mestre” e da “Rainha da Floresta” não são apenas formas de construção do sagrado, mas também e principalmente uma espécie de estimulação ou desobstrução dos canais perceptivos do adepto para esta outra dimensão da realidade.

### A luz da Rainha da Floresta

Para os daimistas, os “ensinos” do “Mestre” e da “Rainha da Floresta” estão contidos integralmente nos “hinos”, que são “recebidos do Astral” a partir do “merecimento” pessoal. Seu conteúdo é considerado uma síntese das “Santas Doutrinas” herdadas do “Mestre-Ensinador”: Cristo. Neste sentido, servem de fonte privilegiada para que se possa identificar uma “exegese da Luz”, no contexto cosmológico daimista para, a partir desta, considerar suas semelhanças com a “Luz Xamânica” indígena.

Como é um tema pouco investigado isoladamente na Antropologia, estando em geral vinculado ao estudo totalizante das cosmologias

grupais, tentarei fazer aqui uma elaboração específica. Mas que sirva para organizar um campo de estudo que poderia ser identificado como uma “mística da luz daimista”.

### A origem

O primeiro elemento a ser abordado é a origem da “Luz Espiritual”, na concepção daimista. Repetidamente, os hinos referem-se à “Santa Luz”, que “Deus mandou”. Ou seja, num “mundo pecador”, envolto nas “trevas” da “queda”, ou da ruptura com a divindade, Deus teria “protegido” seus “filhos verdadeiros”, marcados na frente, concedendo-lhes uma “chave”. Esta “chave”, herança maior recebida do “Pai Eterno”, estaria oculta na intimidade de cada um, esperando que o autoconhecimento a “revelasse”. Ter acesso a esta “chave” produz, segundo os daimistas, uma modificação no indivíduo que lhe permite “compreender a Verdade”.

A “Santa Luz” pode ser contextualizada neste complexo simbólico como momento em que cada “irmão”, que é “filho do Pai Eterno”, a partir do que podemos denominar arqueologia espiritual, entra em contato com sua “memória divina”, (sua “verdadeira” identidade), encontrando o seu “caminho”, identificando a sua “jornada”. Esta “jornada” é a “batalha” que deve ser travada individual e coletivamente para a “Salvação”, através do uso humilde e perseverante da “chave” herdada. A “Santa Luz” origina-se, portanto, do divino, do “Pai Eterno”, “Soberano Criador”, que a “mandou” para seus “filhos”. Por outro lado, ela está contida na intimidade dos “escolhidos”, que com seu “trabalho espiritual” que é a busca do “contato”, estabelecem uma sintonia com divindade, que é encarada como “revelação”.

A “revelação” é outro aspecto que envolve a “Santa Luz”. A “Santa Luz” origina-se da divindade, e, ao mesmo tempo, revela-se em alguém cuja existência estava até então obscurecida pelo “Mundo da Ilusão”, o “filho”, o “irmão”, o “escolhido”, e motiva-o a “procurar” na vida espiritual, que é o “Reino da Verdade”, sua “memória divina”. Esta procura revela também, como já vimos, a “essência divina” de cada um, seu “Eu Superior”, que é um “alter-ego” e que

pode transpor os limites da consciência e ingressar no mundo espiritual.

Como podemos ver, a “Santa Luz”, ou esta “Luz” de natureza espiritual, constitui-se genericamente num contato produzido pela experiência individual e coletiva num contexto simbólico específico, onde funciona um “sistema de merecimento”, cuja origem está na divindade.

Mais especificamente, a “Santa Luz”, enquanto categoria motivadora para a existência humana, desencadeia no adepto uma “busca”. Esta busca, tão presente em diferentes sistemas religiosos, é ritualizada nos percursos que o adepto realiza em seu processo de “iluminação”. Por isso, a idéia de um “caminho”, uma “jornada” simbólica e mesmo física – o trajeto difícil até o “Céu do Mapiá”,<sup>3</sup> por exemplo – é legitimada pelos progressos espirituais esperados, e representa um outro elemento de fundamental importância na cosmologia daimista.

### O caminho

A trajetória espiritual do daimista está voltada para a superação dos obstáculos colocados pelo “mundo da ilusão”, ou seja, a ignorância em relação a “vida espiritual”. As “tentações” seriam então “provas” de convicção e vontade, que intimamente poderiam desencadear um processo de auto-estima e auto-reconhecimento.

O “caminho” deve estar, o mais possível, povoado de obstáculos iniciáticos. Neste particular, a “comunidade” ocupa lugar importante na seleção genérica destes obstáculos, pois eles devem necessariamente existir para colocar à prova os “irmãos”. Enquanto estado totalizante de reciprocidade ideológica e material, a “comunidade” daimista é modelada pela tradição oral e pelas “mensagens” recebidas dos “seres divinos”. Não basta, para os daimistas, um “estado interior de iluminação”, mas também, e, fundamentalmente, o contexto social onde ele ocorre, onde são partilhados os símbolos, os atos

<sup>3</sup> Ver Groisman, 1991.

pessoais e os “ensinos” recebidos do “Astral” e onde o adepto pode mostrar seu desenvolvimento. A “Santa Luz” não se manifesta aleatoriamente, portanto. Revela-se apenas aos indivíduos que a “compreendem”, que permanecem no “caminho” íntima e socialmente e que a “irradiam”.

### Irradiação e caridade

A “irradiação” da “Luz da Rainha da Floresta” é denominada “brilho”. A “Santa Luz” “brilha” no interior do indivíduo, assim como é irradiada para seus “irmãos”. Esta irradiação “faz tudo se iluminar”, criando um campo simbólico no qual a experiência grupal obedece à idéia de reciprocidade, que pode ser exemplificada através do termo “corrente espiritual”, utilizado para definir a “força” que emerge do rito coletivo, ou a concentração de forças espirituais que ocorre por ocasião dos “trabalhos”, ou ritos de consagração e cura. A “iluminação” daimista só se efetiva enquanto irradiação, isto é, o indivíduo que “recebeu a “Santa Luz” deve “expandi-la” aos seus “irmãos”. E, a visibilidade desta “luz” irradiada entra no contexto grupal, alimentando o universo simbólico com as “mensagens” que sua irradiação proporciona para todos.<sup>4</sup>

Esta idéia de “irradiação”, que pode ser encontrada em várias culturas (Eliade, 1979), foi consagrada definitivamente, segundo os daimistas, pela Doutrina de Cristo, que lhe atribui papel fundamental na “busca da Salvação”. Como vimos, Cristo, o “Mestre-Ensinador”, através de seus “ensinos” e de sua história pessoal, “mostrou” que somente a “irradiação” desta “Luz”, em forma de “caridade”, de desprendimento pessoal, de compreensão e de transmissão do “Verbo Divino”, traz a “Salvação” prometida pelo Apocalipse de São João. Esta premissa doutrinária, contida nas “Santas Doutrinas” (Monteiro, 1983), articulada com a experiência extática, pode sugerir uma explicação para a forma de organização grupal totalizante

4 Todos os eventos da vida da comunidade estão submetidos a esta visibilidade. Para todos estes eventos, deve ser procurada uma explicação espiritual, um significado implícito que denote a intervenção do mundo espiritual no mundo físico.

que reveste o advento da “irmandade” daimista, como fenômeno de comunitas (Turner, 1974). A experiência extática modelada, no sentido da organização de seus significados num contexto cosmológico, onde, como vimos, estão reunidas motivações de busca de bem-estar individual e grupal, faz com que o indivíduo ingresse num sistema de reciprocidades com o qual pode enfrentar as dificuldades do mundo da vida diária, respondendo através do “verdadeiro conhecimento” às dúvidas que antes estavam sujeitas à imponderabilidade do “Mundo da Ilusão”. A certeza acerca dos “ensinamentos” da “Revelação” da “Santa Luz” passa a povoar seu universo pessoal de forma que no ápice do processo, o indivíduo integra-se ao “Exército da Rainha da Floresta” para a “batalha” que deve travar contra as forças “trevosas”.

### A Rainha da Floresta

Nas cosmologias que incluem o êxtase aos procedimentos de busca da divindade, as entidades femininas de caráter maternal ocupam destacada importância. Identificada como a “Grande Mãe”, a “Senhora das Águas”, a “Grande Deusa”, ou a “Virgem Mãe”, por exemplo, estas entidades estão inseridas nos contextos destas cosmologias como fonte de “irradiação” de poder e de saber. Estão geralmente também no fim da “Jornada” iniciática (Eliade, 1976; Langdon, 1988), a espera de seus “filhos”, especialmente “escolhidos” e vitoriosos nas provas às quais se submetem para obter seus poderes espirituais.

Na cosmologia daimista, esta presença é também fundamental. Já na narrativa iniciática de Mestre Irineu (Monteiro da Silva, 1983; Couto, 1988; Groisman, 1991), a “Senhora”, identificada como a “Virgem da Conceição”, e posteriormente, como a “Rainha da Floresta” tem papel preponderante no recebimento dos “ensinos” doutrinários. É ela que propõe que Mestre Irineu fique isolado na mata, é ela que o orienta sobre o uso do saber que ela tinha para “lhe dar”, é ela que o avisa dos perigos e obstáculos que ele tem que enfrentar.

No Hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu, são inúmeras as referências a esta dupla intervenção da “Virgem da Conceição”, como



protetora, guardiã do Daim e de seus “filhos”, e portadora da “Santa Luz” que ela mostra somente a quem “merece”. Ela é “Soberana”, ou seja, faz parte de uma hierarquia superior espiritualmente, os “seres divinos”, e que por esta natureza divina está acima dos outros “seres” da Espiritualidade, possuindo o “poder”, o “saber” e a “verdade” da vida espiritual.

Como entidade “Soberana” e “Protetora”, a “Rainha da Floresta” “mostra o caminho”, ou seja, instrui “os que procuram” a “Santa Luz”. Nos hinários “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu, e “O Justiceiro”, de Padrinho Sebastião, os preceitos iniciáticos são denominados “ensinos” e representam dentro do contexto simbólico, um substrato comportamental que faz do indivíduo um “irmão”. Ser “irmão” é integrar-se na rede de reciprocidade na qual a vida espiritual e a vida material se encontram relacionadas. A comunitas daimista é, neste sentido, constituída ideologicamente pelos “ensinos” da Rainha e do “Mestre”. A “Rainha” e o “Mestre” são intermediários e juizes dos atos individuais. Para que possam intervir junto a “Deus Onipotente”, é preciso que o indivíduo cumpra sua parte, “rezando e praticando”, “ajudando a quem precisa”, “ensinando aos irmãos”, “tendo fé e tendo amor”. Quem não “aprende” não “recebe” a “Santa Luz”, e vive no “mar da escuridão”.

A “Rainha” é também guardiã do “destino”, do “caminho”. Ela protege, na medida em que o “irmão” que é seu “filho”, “segue nesta linha”, aceitando com “alegria” seus “ensinos”. Quem “fez por merecer”, recebe a “Santa Luz”, “compreende”, “conhece”, “pratica” a “Verdade” e “ilumina” quem está ao seu redor.

O caminho iniciático, que é “destino”, que é também “Carma” (Cavalcanti, 1983; Groisman, 1991), pressupõe a obediência aos “ensinos”, pois depende de uma transformação radical do indivíduo. Ele deve afastar-se do “Mundo da Ilusão”, voltar-se para a “Vida Espiritual”, abandonar o egoísmo e o materialismo, que são causas de suas “trevas” pessoais. E, somente irradiando a “Santa Luz” pode mantê-la acesa em si próprio.

Podemos sentir assim a força simbólica deste sistema de significados. Ele proporciona ao indivíduo e ao grupo, formular, orientar,

Podemos sentir assim a força simbólica deste sistema de significados. Ele proporciona ao indivíduo e ao grupo, formular, orientar, sintetizar e avaliar o “caminho” percorrido e a autenticidade da experiência iniciática, assim como organiza a comunidade, estabelecendo padrões de comportamento e um sistema de escolhas dinâmico, mas consistente do ponto de vista de seus parâmetros fundamentais.

## A luz da Rainha da Floresta e a salvação

O “Iluminismo Daimista” tem, como vimos, muitos aspectos semelhantes ao “iluminismo xamânico” de que nos falam Eliade e Harner. Ele pressupõe a morte iniciática, tanto do ponto de vista espiritual, quanto do ponto de vista social. Ele obedece a um “sistema de provas”, e a um “sistema de confirmação”, sendo assim um aprendizado para a “batalha”, travada no campo espiritual. Enquanto preceito de “Salvação” modela o comportamento do indivíduo e as formas para a compreensão de seu próprio devir. Enquanto caminho místico, prepara o indivíduo e o grupo para viver nas “trevas” do Mundo da Ilusão, irradiando a “Santa Luz”, a “Luz da Rainha da Floresta”, para a sua “Salvação”.

## Notas de referências

- CAVALCANTI, Maria L. V. de C. *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais: Ensaio em Religiões Comparadas*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição*. Lisboa: Edições 70, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GROISMAN, Alberto. "Eu Venho da Floresta": ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapia". Florianópolis: 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina.

HARNER, Michael. *Alucinogenos y chamanismo*. Madrid: Punto Omega, 1976.

\_\_\_\_\_. *O Caminho do Xamã: um guia de poder e cura*. São Paulo: Cultrix, 1989.

LANGDON, Esther J. Las classificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotânica, etnoquímica e história. *América Indígena*, XLVI, p. 101-116, 1986.

LANTERNARI, Vittorio, *As Religiões dos Oprimidos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LEWIS, Ioan, *Extase Religioso: um estudo antropológico da posseção por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

MONTEIRO, Clodomir da S. *Palácio Juramidan: O Culto do Santo Daimé, ritual de transcendência e tespoluição*. Pernambuco, 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco.

MOTA, Clarice, "Como a Jurema nos Disse": Representações e Drama Social Negro-Indígena. (Datilografado)

PLATÃO. *A República. Apres. e Comentários: Bernard Piètre*. Brasília: Editor Universidade de Brasília, 1985.

SCHULTES, Richard E. El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos. *América Indígena*, XLVI(1), p. 6-48, 1986.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.



## NEUROBIOLOGIA DO XAMANISMO

Ari Bertoldo Sell

O uso de substâncias "alucinógenas" nas sociedades atuais está relacionada aparentemente com diversão. Quando se observa os diversos nomes utilizados na referência a este tipo de fármaco, surgem basicamente dois grupos: um em que são enfatizados os efeitos negativos:

psicotomiméticos	–	que imitam psicose
psicodislépticos	–	desintegradores da mente
alucinógenos	–	que distorcem a mente

e outro que defende a utilização destas drogas na exploração e para o enriquecimento da mente,

psiquedélicos <sup>1</sup>	–	que manifestam a mente
psicolíticas	–	libertadores da mente.

Utilizamos o termo "alucinógeno" no decorrer do artigo para referir a este grupo de substâncias por ser um termo amplamente

<sup>1</sup> Escolhemos psiquedélico e não psicodélico porque *psico* está relacionado com psicose e *psique* com o mente. O termo psiquedélico não quer se referir a um estado psicótico (Shulgen, 1978).

utilizado na literatura, contudo, colocamos entre aspas por não querermos nos referir aos conceitos negativos normalmente associados com a palavra.

A utilização destas substâncias com finalidades místicas e curativas é conhecida desde a mais remota antiguidade até os dias atuais; como exemplo podemos citar:

- a) O culto de uma planta denominada Soma já há 3500 anos pelos Arianos que se estabeleceram na Índia (Wasson, 1970)
- b) Indicações do uso de peiote em práticas religiosas pelos índios da Mesoamérica encontradas em artes funerárias de há 2000 anos, ainda sendo utilizados no momento presente em várias partes do México e América do Norte entre populações indígenas e não-indígenas (Furst, 1976, p.26).
- c) O uso de cogumelos contendo psilocibina em práticas curativas no México antigo e atual (Furst, 1972; Estrada, 1984).
- d) A utilização com finalidades religiosa e curativa de bebidas contendo *Banisteriopsis* sp. pelos índios da América do Sul (Schultes, 1972).
- e) O Daime, a bebida sagrada do Santo Daime feita a partir de *Banisteriopsis* e *Psicotria*, relacionada aos aspectos espiritual e curativo no contexto de uma sociedade complexa (Monteiro, 1983; Groisman, 1991).

Nesta discussão pretendemos explorar alguns aspectos da neurofisiologia e da psicofarmacologia dos "alucinógenos" no contexto do uso positivo destas substâncias que favorecem a evolução mental, seja dentro de um sistema xamânico, algum outro caminho espiritual, ou em rituais de cura

### **A penetração do mundo externo no cérebro**

Segundo Luria (1973), as impressões do mundo externo penetram pelos cinco sentidos. Os estímulos visuais, auditivos, táteis, gustativos e olfativos após estimularem os terminais de fibras especializadas (órgãos dos sentidos) correm por neurônios aferentes

até chegarem a áreas específicas no córtex cerebral. Este primeiro encontro das impressões externas com o córtex cerebral se faz em zonas denominadas primárias que são regiões de pura percepção destes estímulos. Tomando como exemplo as regiões relacionadas à imagens visuais (córtex occipital), foi observado que a estimulação de áreas denominadas primárias produz visões como pontos luminosos coloridos e línguas de fogo.

Da zona primária, os impulsos nervosos passam a regiões denominadas secundárias que possuem a capacidade de elaboração da excitação visual, tendo ainda papel importante no armazenamento de informações visuais. A estimulação desta zona secundária produz visões mais complexas que as resultantes da estimulação de zonas primárias, como imagens de flores, animais e pessoas conhecidas.

Fenômenos semelhantes ocorrem com a estimulação de regiões relacionadas a audição, tato, olfato e gustação.

A integração das diversas zonas secundárias se faz em um sítio cerebral que está localizado entre as regiões occipital, temporal e parietal posterior, denominada zona terciária. Esta zona produz a integração dos impulsos provenientes das diversas regiões secundárias, onde uma impressão externa passa a ser analisada nos seus mais diversos aspectos: visual, auditivo, tátil, olfativo e gustativo.

Da zona terciária, as impressões externas já integradas se dirigem a partes mais anteriores do cérebro (zonas pré-central e pós-central), passando aí a serem convertidas em movimentos organizados. Estes impulsos nervosos também vão fazer conexões com o sistema límbico, resultando no relacionamento do objeto externo com aspectos emocionais e com a memória. No córtex pré-frontal há grupos neuronais responsáveis pela organização do comportamento humano, ou seja pela programação, pela regulação e verificação da atividade humana. Esta área relaciona-se também com a associação do pensamento. Poderíamos dizer que é nesta região que se localiza o núcleo da capacidade humana de auto-observação, crítica e regulação de seu comportamento.

## Neurotransmissores e "alucinógenos"

No sistema nervoso central encontram-se diversas substâncias denominadas neurotransmissores. Estes são responsáveis pela comunicação entre os neurônios, funcionando como uma ponte química para os impulsos nervosos que correm de uma célula nervosa a outra. Os neurotransmissores sintetizados e armazenados nos terminais nervosos são liberados pelos impulsos nervosos que aí chegam, num espaço denominado fenda sináptica que fica entre as membranas que recobrem os neurônios justapostos. O neurotransmissor ao entrar em contato com a membrana do neurônio seguinte pode se unir a receptores específicos a eles. A união neurotransmissor com seu receptor produz a propagação do estímulo nervoso. A repetição de estímulos por uma mesma via leva ao aumento do número de ligações nervosas entre os neurônios o que facilita a sua passagem por determinado caminho. O resultado é a formação de um sistema conservador, um caminho preferencial aos estímulos do mundo externo e interno.

Por exemplo, num dia de folga, Marcos vai buscar seu filho na escola, que fica a caminho de seu trabalho que ele trilha diariamente. Ele entra no carro, liga o motor e se lembra do filho. Visualiza mentalmente a esquina da rua da escola. Sai da garagem e quando se dá conta, está se aproximando de seu local de trabalho, tendo passado já alguns quilômetros da entrada da escola.

Durante a vida a repetição dos mesmos estímulos, em situações semelhantes, resulta na formação de hábitos que são aspectos da personalidade que se repetem automaticamente, sempre que surge a mesma situação. Estes hábitos são o resultado da passagem de estímulos semelhantes que penetram as mesmas vias nervosas, formando um caminho neuronal comum, imprimindo nele suas marcas, suas memórias. Forma-se um conjunto de hábitos muitos dos quais imperceptíveis à nossa consciência limitada, que participa do funcionamento de nossa personalidade.

O modo de ação dos "alucinógenos" com relação a seus efeitos psicológicos até agora não está bem elucidado. Os "alucinógenos", com algumas exceções como o tetrahydrocannabinol (THC -

princípio ativo da maconha), têm uma estrutura química semelhante a dois neurotransmissores do sistema nervoso central (SNC), a Dopamina e a Serotonina (Jacobs, 1987; Graeff, 1984).

É possível que os "alucinógenos", ao estimularem algum tipo de receptor desses neurotransmissores, favoreçam aberturas de vias neuronais comumente inativas. Sob o efeito de um alucinógeno, estímulos visuais podem ser sentidos também como auditivos, táteis ou vice versa. Este fenômeno é denominado sinestesia, sendo provavelmente o resultado da abertura de vias normalmente inibidas em estruturas que integram os estímulos externos, talvez nas regiões occipito-parieto-temporal, ou zona terciária.

Os "alucinógenos" parecem ampliar as ligações funcionais entre os neurônios. Os impulsos provenientes do mundo interno bem como os do mundo externo, sob o efeito do alucinógeno, parecem atingir áreas cerebrais não utilizadas no cotidiano. Os "alucinógenos" propiciam experiências religiosas, místicas, visionárias ou cósmicas, uma visão mais ampla do mundo, em que a utilização das palavras não consegue descrever o estado LSD (Cohen s.d.) Os "alucinógenos" favorecem a integração entre o hemisfério cerebral direito e esquerdo, entre racionalidade e intuição (Winkelman n.p.).

## Cérebro direito x cérebro esquerdo

As pesquisas dedicadas à exploração do cérebro direito e do cérebro esquerdo demonstram que "cada metade do cérebro percebe, aprende, e lembra separadamente, como se duas mentes conscientes existissem dentro de um crânio" (Erdman e Stover, 1991, p.38). O hemisfério cerebral esquerdo é responsável pelo pensamento linear e analítico e também pelas formas lógicas de organização da consciência dependente da fala. O hemisfério direito participa diretamente dos processos de percepção, estando relacionado com formas de relação visual mais direta com o mundo externo, bem como da análise direta de informações recebidas de nosso próprio corpo (Luria, 1973). Ou seja, o hemisfério esquerdo é a fonte de "raciocínio analí-

tico passo a passo”, enquanto que o direito produz um pensamento mais sintético, um “entendimento instantâneo e global da situação” (Erdman e Stover, 1991, p.38).

Ornstein e Sobel (1987) afirmam que o hemisfério direito é o cérebro das emoções e o esquerdo da lógica. Muitas formas de êxtases rituais, incluindo meditação, bem como estados hipercinéticos estão relacionados com o hemisfério direito (Ornstein, Ronald, 1972-1979). Os hemisférios direito e esquerdo têm duas formas de pensar diferentes mas complementares (Erdman e Stover, 1991).

O resultado mais intrigante destes anos de pesquisa é a hipótese de que o hemisfério direito assuma “um papel dominante nas perspectivas estéticas, emocionais, e **mesmo religiosas**, processos fundamentais não-acessíveis à análise lógica e contudo fundamental às inter-relações humanas” (Erdman e Stover, 1991, p.39).<sup>2</sup>

### Conclusões

O homem comum é estimulado em nossa cultura para a análise lógica e linear de si mesmo e do mundo externo, resultando na predominância do hemisfério esquerdo; uma quase independência: “o cérebro esquerdo”. O cérebro esquerdo sabe tudo, é arrogante, vaidoso; desvaloriza as manifestações do hemisfério direito, quer daquele que está ligado a si por vias nervosas, bem como das provenientes do hemisfério direito de outros grupos como formas de pensamentos e costumes diferentes. O hemisfério esquerdo passa a ser tomado por alguns grupos como “opressor”, enquanto que o hemisfério direito se torna o “símbolo” da liberdade (Erdman e Stover, 1991). O resultado desta situação é a impressão de que as manifestações do “cérebro esquerdo” são as únicas verdadeiras, enquanto as do direito seriam fantasias. O homem automático olha o mundo externo e interno, e não entra em contato direto com eles pois seu hemisfério direito está adormecido. Este homem não entra em contato com seu corpo

<sup>2</sup> Winkelman (n.p.) chegou a conclusões semelhantes com referência a ligação entre “alucinógenos”, experiência religiosa e a cura.

e com o mundo externo de forma direta, não os sente; usa seu pensamento para “senti-los”, e quando os sente, conceituá-los.

O surgimento de percepções estranhas às comumente experienciadas, muitas das quais provenientes do hemisfério direito, se integradas adequadamente ao mundo psíquico, pode resultar na expansão do relacionamento consigo próprio e com o mundo externo. Nesta integração têm parte importante as regiões pré-frontais que estão relacionadas com a regulação de nossos atos e com nossa capacidade de auto-observação. Sem a expansão desta capacidade de auto-observação, qualquer aprofundamento no conhecimento de nós mesmos e do mundo externo poderia resultar no aparecimento de um turbilhão de dados não-integrados, soltos. Pode surgir, então, o humano confuso mentalmente e em uma escala maior, o louco. O uso de alucinógeno fornecendo novas informações qualitativas e quantitativas dos mundos interno e externo sem um trabalho preparatório e paralelo ao seu uso, pode levar a danos psicológicos. Por outro lado, se for feito este trabalho por um xamã, todo o experienciar psíquico induzido pelo alucinógeno ao se integrar ao psiquismo do aprendiz pode resultar na expansão da percepção dos mundos.

O alucinógeno, favorecendo o desenvolvimento das funções do cérebro direito, vai possibilitar ao xamã andar pelo mundo dos espíritos. Contudo, o ir e vir, ou seja, a facilidade de locomoção entre os mundos do cotidiano e o mundo dos espíritos, não é somente favorecido pelo uso dos alucinógenos mas, também, pela conscientização do processo no curso do treinamento. Este trabalho orientado pelo mestre favorece a integração entre os dois mundos. Ao nível do sistema nervoso central nos parece que os “alucinógenos”, junto com a aprendizagem xamânica, facilitariam a comunicação e a integração entre os dois hemisférios, entre os dois mundos. Por outro lado, acreditamos que muitos sistemas xamânicos que não fazem uso de “alucinógenos”, usando outros caminhos espirituais, atingem esta mesma integração cerebral inter-hemisférica. (Harner, 1989; Ornstein, 1972)

## Notas de referências

- COHEN, Sidney. *A Droga Alucinante: História do LSD*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, s.d.
- ERDMAN, Erika e STOVER, David. *Beyond a World Divided: Human Values in the Brain-Mind Science of Roger Sperry*. Boston: Shambhala, 1991.
- ESTRADA, Alvaro. *A Vida de Maria Sabino: A Sábia dos Cogumelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- FURST, Peter T. (Org.) *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. New York: Praeger, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Alucinogénios e Cultura*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1976.
- GRAEFF, Frederico G. *Drogas Psicotrópicas e Seu Mecanismo de Ação*. São Paulo: EPU-EDSUSP-CNPq, 1984.
- GROISMAN, Alberto. "Eu Venho da Floresta": *ecletismo e praxis xamânica diamista no Céu do Mapiá*. Florianópolis: 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina.
- HARNER, Michael. *O Caminho do Xamã: Um Guia de Poder e Cura*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Recife: 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco.
- JACOBS, Barry L. How hallucinogenic drugs work. *American Scientist*, 75, p. 386-392, 1987.
- LURIA, A.R. *The Working Brain – An Introduction to Neuropsychology*. New York: Basic Books Inc., 1973.
- ORNSTEIN, Robert. *The Psychology of Consciousness*. San Francisco: Freeman, 1972.
- ORNSTEIN, Robert e David SOBEL. *The Healing Brain*. New York: Simon & Schuster Inc., 1987.

- SCHULTES, Richard Evans. *An overview of hallucinogens in the Western Hemisphere*. In: FURST, P. T. (org.) *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. New York: Praeger, 1972.
- SHULGIN, Alexander T. Psychotomimetic drugs: structure-activity relationships. In: IVERSEN, L. L., IVERSEN, S. D., SNYDER, S.H. (orgs.) *Handbook of Psychopharmacology*. New York: Plenum Press, p. 243-333, 1978.
- WASSON, R. Gordon. Soma of the Aryans: an ancient hallucinogen? *Bulletin on Narcotics*, XXII(3), July – September, 1970.
- WINKLEMAN, Michael, no prelo. Therapeutic effects of hallucinogens. *Anthropology of Consciousness*.

## Contribuidores

**Expedito Coelho Arnaud** (1916-1992), antropólogo que faz parte da história da Antropologia na Amazônia e no Brasil, publicou 49 trabalhos e preparou vários outros, a serem publicados, até sua morte súbita por um ataque cardíaco em 1992. Seu trabalho publicado neste volume atesta a sua longa experiência com grupos indígenas. Durante sua vida trabalhou entre os Asuriní, Parakanã, Gaviões do Oeste, Galibí do Oiapoque, Palikúr, Anambé, Waiãpi, Emeriôn, Kararaô, Mundurukú, Arawaté, Mirãña, Tembé, Tukúna, Gorotire, Canelas, Xipáya, Kuruáya, e Karipúna. Iniciou sua carreira com o SPI em 1942. Em 1959 foi convidado por Eduardo Galvão para estagiar no Museu Goeldi. Foi bolsista do CNPq até tornar-se funcionário do quadro em 1975, onde chefiou a Seção de Antropologia entre 1976 e 1978, e o Departamento de Ciências Humanas entre 1985 e 1988. Recebeu várias distinções e honrarias, entre elas a Medalha Marechal Cândido Rondon, pela Sociedade Geográfica Brasileira (1987) e o Diploma de Pesquisador Emérito do Museu Paraense Emílio Goeldi (1988). O seu livro *O Índio e a Expansão Nacional* (Edições CEJUP, 1989), contém dez dos seus trabalhos importantes que são testemunha de sua autoridade na questão indígena na Amazônia.

**Gilio Brunelli**. Mestre em Antropologia na Université de Montréal, Canadá, está atualmente trabalhando como diretor de projetos/programas para uma agência canadense de cooperação internacional. Fez pesquisa junto a vários povos indígenas de Rondônia e do Norte de Mato Grosso, sobretudo com povos de língua Tupi-Mondé. Entre várias publicações científicas sobre esses povos, publicou o

livro *De los espíritus a los microbios: Salud y cambio social entre los Zoró de la Amazonía brasileña*. (Ecuador, ABYA-YALA/MLAL). Sua tese de doutorado (em fase final) analisa os impactos do Polonoroeste sobre o conjunto dos povos indígenas que vivem em sua área de execução.

**Dominique Gallois**, Doutora em Antropologia, USP (1988), é professora de Antropologia na Universidade de São Paulo desde 1985 e coordena, atualmente, no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, o grupo de pesquisa "Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na região sudeste das Guianas". Desde 1990, desenvolve pesquisa entre os Zo'e do Cuminapanema e tem dado prosseguimento à sua pesquisa entre os Waiãpi. Tem vários artigos publicados em revistas nacionais e internacionais. Sua dissertação de mestrado foi publicada em livro: *Migração, Guerra e Comércio: Os Waiãpi na Guiana* (1986, USP-FFLCH). É autora também de *Mairi Revisitada: A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi* (NHII/USP, 1993).

**Alberto Groisman**, Mestrado em Antropologia da UFSC, 1992, é atualmente Professor Assistente da Universidade Federal de Santa Catarina. É autor de capítulo "Muerte y Renacimiento: Concepciones acerca de la espiritualidade de la muerte en la Doctrina del Santo Daime" em *La Muerte y el más allá en las culturas indígenas sulamericanas* (1992, Quito, Ed. ABYA-YALA), e "Healing Power: Cultural-Neurophenomenological Therapy of Santo Daime", junto com Ari Bertoldo Sell, a ser publicado em *Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psycho-Therapy, Vol. 4, The Constructive Potencial of Psychedelics: Cross-Cultural perspectives*. (WINKELMAN, M., ANDRITZKY, W. (Orgs.) Berlin: Verlag)

**Elsje Maria Lagrou**, formada em História na Universidade Católica de Louvain (Bélgica), é atualmente doutoranda em Antropologia na USP e professora assistente na UFSC. Sua dissertação de Mestrado (1991) aborda a cultura Kaxinawá sob vários aspectos etnológicos, com ênfase na arte e na cosmologia. No Doutorado se dedica à etnoestética e etnosemântica, com atenção especial aos ritos, à mitologia e ao xamanismo Kaxinawá na sua ligação com a

estética indígena. Publicou "Hermenêutica e Etnografia – uma reflexão sobre o uso da metáfora da textualidade para "ler" e "inscrever" culturas ágrafas", *Revista de Antropologia*, vol. 37, 1994 e "Uma experiência visceral: pesquisa de campo entre os Kaxinawá", (Grossi, orga. PPGAS, UFSC, 1993).

**E. Jean Matteson Langdon**, Doutora em Antropologia, Tulane University, 1974, é atualmente Professora Titular na Universidade Federal de Santa Catarina. Vem pesquisando o xamanismo, literatura oral e etnomedicina junto aos índios Siona (grupo tucano) da Colômbia desde 1970. Tem várias publicações em forma de artigos e capítulos de livros, publicados no Brasil e no exterior. Em 1993/94 fez pós-doutorado em Literatura Oral e Xamanismo na Universidade de Indiana (E.U.) Além de suas pesquisas sobre xamanismo, vêm trabalhando sobre a saúde indígena em Santa Catarina desde 1990. Organizou o livro *Portals of Power: South American Shamanism* (1991, University of New Mexico Press).

**Delvair Montagner**, Doutora em Antropologia, UnB, 1985, está atualmente trabalhando com Antropologia Visual, na área de vídeo etnográfico indígena e arqueológica, no Centro de Produção Cultural e Educativa/CPCE da Universidade de Brasília. Através de projetos de pesquisa financiados por instituições governamentais procura desenvolver um método e uma linguagem visual moderna de captação de imagem em grupos minoritários, que estejam adaptados à realidade brasileira. Em 1992/93 fez pós-doutorado em Antropologia Visual no Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet, Espanha. Além de seus artigos e capítulos de livros publicados no Brasil, já produziu seis vídeos.

**Regina Polo Müller**, Doutora em Ciências Humanas-Antropologia/USP, 1987, é atualmente docente do Instituto de Artes da UNICAMP, desenvolvendo pesquisa em Etnologia Indígena, Antropologia Estética e Análise do Discurso, sobre cosmologia, ritual e contato entre os Asuriní do Xingu e ritual e performance artística. É autora do livro *Asuriní do Xingu, História e Arte* (1990, Editora UNICAMP) e autora de vários capítulos de livros, entre eles em *Grafismo Indígena, Estudos de Antropologia Estética* (1992, EDUSP/



EDUSP/Studio Nobel), *Las Culturas Nativas latinoamericanas a traves de su discurso* (1990, Quito, Ed. ABYA-YALA), *La Muerte y el más alla en las culturas indígenas sulamericanas* (1992, Quito, Ed. ABYA-YALA) e *Suma Etnológica Brasileira*, vol. 3 (1986, Ed. Vozes). Também publicou artigos em *Revista de Antropologia da USP*, *Revista Trilhas do Instituto de Artes* (1989) e *Scripta Etnologica, Supplementa* (Buenos Aires, 1993).

**Clarice Novaes da Mota**, Doutora em Antropologia, Universidade de Texas, E.U., 1987, atualmente está trabalhando como Associada para Programas no Brasil em IPAS (International Projects Assistance Service) sobre as temas de saúde reprodutiva da mulher, medicina indígena, etnobotânica médica, e avaliação de projetos de saúde. É autora de vários capítulos de livros publicados no exterior e no Brasil, inclusive em *La Muerte y el más alla en las culturas indígenas sulamericanas* (1992, Quito, Ed. ABYA-YALA), *Ethnobiology: Implications and Applications* (1990, Museu Paraense de Emílio Goeldi), *A Dominação da Mulher: Os Papéis Sexuais na Educação* (1985, Vozes, Petrópolis), *Women in International Development Working Papers* (1992, Michigan University), e outros.

**Ari Bertoldo Sell**, formado em Medicina em 1966 na Universidade Federal de Santa Catarina, obteve seu Mestrado em Psicobiologia na Escola Paulista de Medicina em 1975, e o título de Especialista em Psiquiatria pela Associação Brasileira de Psiquiatria em 1978. Tem o título de Psicodramatista reconhecido pela sociedade Brasileira de Psicodrama, e também fez treinamento em Psicoterapia Centrada na Pessoa com a equipe de Carl Rogers. Atualmente é Professor Adjunto de Farmacologia na UFSC e Coordenador da Unidade Ana Tereza, no Município de São Pedro de Alcântara, S.C. Vem trabalhando junto ao grupo de Xamanismo e Saúde da UFSC desde 1988. É autor, junto com Alberto Groisman, do artigo "Healing Power: Cultural-Neurophenomenological Therapy of Santo Daime" a ser publicado em um livro organizado por M. Winkelman e W. Andritzky, Arizona State University, E.U.

**Kenneth Taylor**, nativo de Escócia, realizou seu doutorado em Antropologia na Universidade de Wisconsin, 1972. Além da pesquisa junto aos Yanomami, realizou pesquisa entre os Kalaallit da Groenlândia e os Koniags das Ilha de Kodiak, Alaska. Tem vários trabalhos publicados em livros e revistas nacionais e internacionais, entre eles no *Anuário Antropológico*. Foi professor da Universidade de Brasília e trabalhou como indigenista para o Survival International (E.U.). Em 1991-2 realizou trabalho entre os Yanomami junto à Fundação Nacional de Saúde, como consultor do trabalho da equipe de malária. Em 1988 se integrou na comunidade de Twin Oaks, uma comunidade rural e igualitária no estado de Virgínia nos Estados Unidos.

**Robin Wright**, Doutor em Antropologia, Stanford University, 1981, é professor de Antropologia na Universidade Estadual de Campinas. Vem pesquisando sobre etnologia e entohistória entre os Baniwa do Alto Rio Negro, Noroeste da Amazônia desde 1976. Entre 1981-9, trabalhou com diversas organizações não-governamentais, nacionais e internacionais, ligadas ao movimento indígena. Suas publicações incluem numerosos artigos sobre a história indígena, a religião e cosmologia e o indigenismo, em revistas e coletâneas antropológicas, nacionais e estrangeiras. Em 1982, organizou a coletânea *Native Peoples in Struggle*. Recentemente, terminou o livro *For those Unborn. Cosmos, Self and History in Baniwa Religion*, e está atualmente organizando outra coletânea sobre *Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil*.