

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

VIRGILIO DE ALMEIDA BOMFIM NETO



**Entre humanos e plantas:
Alianças ayahuasqueiras na Amazônia contemporânea**

**RECIFE
2023**

VIRGILIO DE ALMEIDA BOMFIM NETO

**Entre humanos e plantas:
Alianças ayahuasqueiras na Amazônia contemporânea**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink.

Coorientador: Prof. Dr. Peter George Gow

**RECIFE
2023**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

B695e Bomfim Neto, Virgílio de Almeida.
Entre humanos e plantas : alianças ayahuasqueiras na Amazônia contemporânea / Virgílio de Almeida Bomfim Neto. – 2023.
285 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink.

Coorientador: Prof. Dr. Peter George Gow.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2023.

Inclui referências e anexos.

1. Antropologia. 2. Xamanismo. 3. Ayahuasca. 4. Amazônia. 5. Noke Koí. 6. Yawanawa. I. Reesink, Edwin Boudewijn (Orientador). II. Gow, Peter George (Coorientador). III. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2023-125)

VIRGILIO DE ALMEIDA BOMFIM NETO

Entre humanos e plantas:

Alianças ayahuasqueiras na Amazônia contemporânea

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovado em: 30/01/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof^ª. Dra. Fabiana Maizza (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Dr. Jeremy Deturche (Examinador Externo)
Universidade Federal de Santa Catarina – UFPB

Dra. Lígia Duque Platero (Examinadora Externa)
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos desta pesquisa são feitos àquelas pessoas com as quais convivi ao longo desses anos de colaboração. Sem elas a pesquisa de fato não existiria e a contribuição de cada interlocutor foi indispensável para a obra final, assinada pelo autor, mas co-criada por todos. Estabelecemos diálogos que contribuíram imensamente para a elaboração das reflexões das páginas a seguir e a ausência de um de nós daria outros contornos ao trabalho.

Primeiramente agradeço a Biraci Nixiwaka e Shaneihu que acolheram as propostas e me auxiliaram na inserção do contexto ayahuasqueiro acreano. Biraci é uma das principais lideranças indígenas do Acre e sua trajetória de décadas estabelecendo alianças internacionais em prol de seu povo lhe tornou um mediador entre os mundos indígenas e cosmopolitas. Além de tudo isso é uma pessoa amigável, que gosta de conversar e detém na memória a história do seu povo. A partir deles conheci também Putanny, Hushahu, Kapakuru, Vinnya, Pëu, Rashu, Yawarani, Cesário, Taskã, Teika, Tuin Kuru, Nainawa, Tawahu, Kateyuve, Kuni, Nawa, Panani, Ikashahu, Biraci Jr e Matsini. A todos agradeço a colaboração fundamental para as informações que serão apresentadas adiante, por serem representantes de seu povo e juntamente com as plantas do xamanismo estarem a frente do movimento de fortalecimento da cultura. Todos aqui mencionados fazem o elo entre os anciões, os saberes ancestrais, as novas gerações e a contemporaneidade.

Entre o povo Noke Koî destaco Metsá Varinawa, Ako Kamanawa, Pataná Varinawa, Piña Varinawa, Kaku Kamanawa, Meronda Varinawa, Viña Varinawa, Tapu Varinawa e Txanu Varinawa, pela receptividade dentro do seu espaço das aldeias e a confiança em mim para tecer reflexões com base na vivência em sua terra com seu povo. Com eles conheci as situações que os Noke Koî da T.I. Campinas enfrentam, entre elas a BR-364, a invasão do território e a escassez de recursos alimentares provenientes da floresta, fundamentais não apenas para sobrevivência, mas também vinculados aos modos nativos de sociabilidade.

Agradeço especialmente a Tapu, Txanu e Metsá, da aldeia Varinawa, por me engajarem em seus próprios objetivos desde minha chegada na T.I. Katukina Campinas o que culminou na criação e formalização da Associação Sociocultural Varinawa, ampliando nossa colaboração de pesquisa científica para o trabalho social engajado. Esse desdobramento de nossa colaboração marcou o desenvolvimento argumentativo adiante e exemplifica o contexto vivido atualmente por muitos povos indígenas no Acre. As associações são um dos principais elementos das atuais alianças interétnicas, servem como um veículo para projetos que buscam

o fortalecimento dos vínculos com a cultura e se contrapõem ao processo histórico contínuo de marginalização social resultante do encontro colonial.

No âmbito acadêmico agradeço ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e a CAPES, sem os quais essa pesquisa não poderia ser realizada. Agradeço especialmente a Edwin Reesink que orientou a pesquisa com indicações bibliográficas e possibilitou o intercâmbio científico com o Departamento de Antropologia Social da Universidade de Saint Andrews. Um agradecimento especial a Laure Gabarré pela introdução à Antropologia engajada que resultou na reformulação metodológica e impulsionou a fundação da Associação Sociocultural Varinawa. Meus sinceros agradecimentos ao Departamento de Antropologia Social de Saint Andrews em particular a Peter Gow, Huon Wardle, Tristan Platt, Joanna Overing e Mark Harris, pela calorosa recepção.

Esta pesquisa também não seria possível sem as etnografias de Oscar Calavia Saez, Laura Pérez Gil, Miguel Carid Naviera, Phillipe Erikson, Edilene Coffaci de Lima, Cecília McCallum, Marcelo Piedrafita e Terri Aquino, aos quais agradeço por contribuições relevantes para o desenvolvimento deste estudo. Muita coisa aprendemos nessas caminhadas, as mais especiais são aquelas que não imaginávamos, por isso, agradeço às plantas, que ao longo desses anos se revelaram excelentes professoras, ensinando à sua própria maneira.

RESUMO

Tendo como ponto de partida as dinâmicas interétnicas e a revitalização do xamanismo Noke Koî e Yawanawa, esta pesquisa busca esclarecer as relações humanos e plantas na Amazônia contemporânea. O exame antropológico da redescoberta e dos significados correntes que circundam as plantas nos auxiliará na demarcação da dialética semântica que ocorre nas alianças entre indígenas e cidadãos cosmopolitas, mediadas em especial, mas não unicamente, pela ayahuasca. Retraçamos a origem da consagração dos enteógenos, bem como dos conceitos-chaves que conformaram o atual entendimento científico e cultural globalizado sobre as plantas dessa natureza, criando assim o fundamento reflexivo sobre o qual desenvolvemos a pesquisa etnográfica. Focalizando nos estudos etnológicos das Terras Baixas da América do Sul destacamos a magnitude simbólica da ayahuasca e outras poções, nas ontologias e práxis xamânicas, sua eficácia na mediação das relações entre alteridades, com a ancestralidade e o cotidiano dos povos mencionados. Após a elucidação do papel das plantas na sociabilidade de ambas etnias, descrevo a história e os aspectos sociológicos do movimento de fortalecimento cultural a partir do xamanismo. Ayahuasca, tabaco e suas ritualísticas são facilitadores de encontros e alianças caracterizados pela contínua emergência de agregados de significados e símbolos que delineiam um espaço discursivo mutuamente inteligível. O percurso etnográfico, bem como a elaboração sócio-histórica e antropológica, tornam evidente o papel das plantas enquanto agentes proeminentes do dinamismo identitário e cultural e como mediadoras do presente elo com segmentos das sociedades do Ocidente, união pela qual humanos e plantas entrelaçam os nós de uma emaranhada rede entre a floresta e o mundo.

Palavras-chave: Etnicidade; Xamanismo; Noke Koî; Yawanawa.

ABSTRACT

Taking as a starting point the interethnic dynamics and the revitalisation of Noke Koî and Yawanawa shamanism, this research seeks to clarify human and plant relationships in contemporary Amazonia. The anthropological examination of the rediscovery, search and current meanings that surround these plants will help us to demarcate the semantic dialectic that occurs in the alliances between indigenous and cosmopolitan citizens, mediated in particular, but not exclusively, by ayahuasca. We retrace the origin of the uses of entheogens as well as the key concepts that shaped the current globalised scientific and cultural understanding of plants of this nature, thus creating the reflective foundation on which we develop ethnographic research. Focusing on the ethnological studies of the Lowlands of South America, we highlight the symbolic magnitude of ayahuasca and other potions, in ontologies and in shamanic praxis, their effectiveness in mediating the relations between alterities that integrate the cosmos, the ancestry and the daily life of the mentioned peoples. After elucidating the role of plants in the sociability of both ethnicities, I describe the history and sociological aspects of the cultural strengthening movement based on shamanism. Ayahuasca, tobacco and their rituals facilitate these encounters and alliances, characterised by the continuous emergence of aggregates of symbols and meanings that delineate a mutually intelligible discursive space. The ethnographic course, as well as the socio-historical and anthropological elaboration, contribute to make evident the role of plants as prominent agents of ethnic identity and cultural dynamism, from which the present link with segments of Western societies arises, a union through which humans and plants intertwine the knots of the tangled web between the forest and the world.

Keywords: Ethnicity; Shamanism; Yawanawa; Noke Koî.

LISTA DE IMAGENS

Ilustração 1 - O teosinto e o milho contemporâneo.....	31
Mapa 1 - Territórios indígenas no Acre.....	111
Fotografia 1 - Acampamento de caça.....	114
Fotografia 2 - T.I. Campinas- Aldeia Varinawa.....	115
Fotografia 3 - T.I. Campinas- Aldeia Varinawa.....	117
Fotografia 4 - Ritual de <i>oni</i> Noke Koî.....	130
Fotografia 5 - Local para dietas aldeia Yawanawa.....	173
Fotografia 6 - Lideranças Noke Koî com cipó da ayahuasca.....	187
Fotografia 7 - Mulheres Noke Koî soprando <i>romë potu</i>	188
Fotografia 8 - Festival Yawanawa.....	198
Mapa 2 - Espaço ritual do uni Aldeia Nova Esperança.....	201
Fotografia 9 - Abrigo Yawanawa para os visitantes.....	205
Fotografia 10 - Festival de Cultura Varinawa.....	207
Fotografia 11 - Material para preparo do rapé.....	212
Fotografia 12 - Folhas de Kawa.....	214
Fotografia 13 - Primeiro Festival Ancestral de Cultura Varinawa.....	224
Fotografia 14 - Reuniões na escola para fundação da Associação (2018).....	232
Fotografia 15 - Hospedagem construída pela Associação Sociocultural Varinawa.....	236
Fotografia 16 - Início do Festival Ancestral de Cultura Varinawa.....	237

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
1.1	O pesquisador.....	11
1.2	Teoria e metodologia.....	14
1.3	A Tese.....	20
2	BREVES APONTAMENTOS PARA UMA PESQUISA SOBRE SERES HUMANOS E PLANTAS.....	26
2.1	A ciência e a narrativa das relações humanos e plantas.....	26
2.2	Ação antrópica e o reino vegetal.....	35
2.3	Globalização das culturas vegetais.....	39
3	ANCESTRALIDADE, HISTÓRIA E SEMÂNTICA “ENTEÓGENA”.....	44
3.1	Retraçando as origens e o encanto das plantas.....	44
3.2	A redescoberta das substâncias “enteógenas”.....	47
3.2.1	Estados alterados de consciência.....	52
3.2.2	Desdobramentos contemporâneos da renascença enteógena ocidental.....	57
4	ANTROPOLOGIA, XAMANISMO E AYAHUASCA NA AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA.....	62
4.1	Antropologia e xamanismo nas Terras Baixas da América do Sul.....	62
4.2	Xamanismo e a expansão global da ayahuasca.....	66
4.3	A Renaissance cultural indígena.....	73
5	OS VEGETAIS NAS COSMOVISÕES E RITUAIS INDÍGENAS.....	80
5.1	Povos ameríndios e o reino vegetal.....	80
5.1.2	Algumas histórias da origem dos alimentos cultivados.....	81
5.1.3	Alianças e cultura no tempo dos ancestrais.....	84
5.2	Enteógenos e os xamanismos ameríndios.....	89
6	ETNO-HISTÓRIA YAWANAWA E NOKE KOÍ.....	97
6.1	Contexto histórico e cultural.....	99
6.2	Os Yawanawa e os Katukina.....	100
6.3	Do tempo das malocas ao tempo dos padrões.....	104
6.4	Terras Indígenas Campinas e Rio Gregório.....	111
6.5	Tempo da Cultura.....	117
7	XAMANISMO E SABERES ENTRE OS NOKE KOÍ E YAWANAWA	122
7.1	Floresta, os corpos, as doenças e o xamanismo.....	122
7.2	Ayahuasca e tabaco	129
7.3	Sonhos e saberes.....	142
7.4	As visões.....	153
7.5	Rezas e encantos.....	156
8	CAMINHOS DE APRENDIZAGEM.....	168
8.1	Narrativas de iniciados no sameki Yawanawa.....	168
8.2	Narrativas de conhecimento xamânico Noke Koí.....	179
8.3	Os antigos.....	184
8.4	As mulheres na pajelança.....	187
9	NOVO TEMPO.....	193
9.1	Abertura.....	193
9.2	Ayahuasca nas aldeias.....	197
9.2.1	Reformulações dos usos do tabaco entre os Noke Koí e Yawanawa.....	207
9.2.2	O preparo das medicinas da floresta.....	211
9.3	Drogas do sertão indígena.....	216

10	ANTROPOLOGIA, BEM VIVER INDÍGENA E O FUTURO DA AMAZÔNIA.....	223
10.1	Abertura.....	223
10.2	O discurso de Metsá para a conferência da SALSA 2019.....	224
10.3	Circunstâncias históricas da emergência das associações indígenas no Acre....	225
10.4	Nossa colaboração	230
10.5	Associação Sociocultural Varinawa.....	234
10.6	Reflexões antropológicas.....	238
10.7	Desdobramentos futuros.....	244
11	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	245
	REFERÊNCIAS.....	250
	ANEXO A - Estatuto da Associação Varinawa.....	270
	ANEXO B - Assembleia de Fundação	279
	ANEXOS C - Programação do Festival.....	282

1 INTRODUÇÃO

1.1 O pesquisador

Para situar a elaboração da tese optamos por realizar um preâmbulo reflexivo, definindo para o leitor a pessoa do pesquisador e as coordenadas teóricas que norteiam o desenvolvimento argumentativo a seguir. Este procedimento vitaliza nossa análise antropológica, ciência que faz questão de evidenciar o conhecimento científico como uma expressão situada de saberes e o pesquisador como *locus* de ação de uma cultura, um “eu e suas circunstâncias”. Destaco que minhas pesquisas sobre xamanismo e etnobotânica advieram da possibilidade de convergência entre um interesse pessoal enquanto pesquisador e a linha de pesquisa em Etnologia desenvolvida pela UFPE-PPGA.

Antes de iniciar os estudos de mestrado e doutorado desenvolvi algumas pesquisas na região de Pernambuco. O estudo das relações humanos e plantas iniciou-se precisamente no ano de 2008, na Sociedade Panteísta Ayahuasca (SPA), uma instituição sem fins lucrativos localizada em Aldeia dos Camarás, Camaragibe-PE¹. A partir do primeiro contato foi estabelecido um vínculo com a temática, direcionando os estudos posteriormente para a pesquisa entre outros grupos ayahuasqueiros da região, onde participei em cerimônias, retiros, plantio e preparo da ayahuasca, em contextos religiosos espiritualistas sincréticos. Na SPA, passei a integrar o grupo que administra e mantém a instituição, ao longo dos anos de convívio aprendi sobre vários campos relacionados à ayahuasca: o plantio, o cultivo e o feitio, bem como o ritual e os referenciais simbólicos das diversas linhas religiosas ayahuasqueiras. A Sociedade Panteísta Ayahuasca funcionou em minha residência durante o ano de 2014-2015, período em que buscávamos uma nova sede para ampliação de suas atividades.

Foi nesse contexto que enquanto pesquisador aprendi com a experiência prévia das pessoas que até o presente momento seguem organizando as atividades da SPA. No tempo de reestruturação da SPA trabalhei ativamente para o desenvolvimento da instituição, que tem por referência elementos da cosmovisão andina associados a uma filosofia panteísta e o uso ritual da ayahuasca. Entrementes a pesquisa se tratava de conhecer as plantas, suas características botânicas e os usos das mesmas em contextos cosmopolitas, algo que estava ao alcance e que

¹ Para informações adicionais www.panhuasca.org

serviu de base para elaboração de pesquisas subsequentes vinculadas aos xamanismos ameríndios.

Assim, enquanto pesquisador, estava inserido no contexto contemporâneo de expansão global da ayahuasca. Isso significa também que antes de desenvolver pesquisas em Etnologia indígena estava ciente da procedência e dos efeitos da ayahuasca, as plantas e o preparo, bem como suas utilizações nas cidades e entre os indígenas.

Na esfera acadêmica, desde 2014 estou regularmente no estado do Acre, o que se expandiu para outros estados brasileiros e áreas do Peru. Pode-se dizer que, enquanto autor, ao longo da pesquisa conheci pelos meus próprios passos a expansão global do uso de ayahuasca, as redes conectadas pelos indivíduos e meios de comunicação que ampliam o alcance da ayahuasca. O trabalho de campo aconteceu em territórios indígenas, com destaque para a Terra Indígena do Rio Gregório e a Terra Indígena Campinas Katukina, mas a pesquisa como um todo pode ser considerada a partir de um caráter multisituado, especialmente quando consideramos a intensa circulação dos indígenas para participar de eventos ligados ao xamanismo, às plantas da ayahuasca e ao tabaco.

Ambas as pesquisas tinham por fundamento o destaque das relações interétnicas nos contextos atuais de circulação de pessoas, rituais e objetos vinculados à ayahuasca. A aprovação do estudo pela linha de pesquisa em etnicidade possibilitou o desenvolvimento da pesquisa de mestrado, quando estive em 2014 e 2016 no Território Indígena do Rio Gregório e estabeleci as primeiras conversações com os indígenas, conheci as aldeias do Gregório, documentei o Festival Yawa e o movimento de revitalização cultural.

Estar ao lado de Biraci Nixiwaka foi uma oportunidade ímpar para conhecer a experiência de várias lideranças indígenas com quem nos encontrávamos nas cidades de Tarauacá, em Cruzeiro do Sul e durante a II Conferência Indígena da Ayahuasca. Com Biraci foi possível compreender em detalhe a formação do movimento indígena no Acre, o trabalho de líderes e organizações indigenistas em prol da rearticulação após a demarcação dos territórios e a busca de possibilitar a autonomia indígena frente aos novos contextos que favoreciam a desagregação e marginalização social. Também foi nas primeiras viagens que conheci lideranças Ashaninka, Huni Kuin e Puyanawa, as cidades de Rio Branco, Cruzeiro do Sul e Tarauacá, bem como vilarejos menores, locais nos quais os indígenas circulam com frequência. A pesquisa de mestrado me possibilitou o conhecimento da região e a compreensão global do tema que se desenvolveria nos trabalhos subsequentes.

O estudo de doutorado inicial consistia em uma pesquisa sobre a função das plantas na formação dos especialistas de cura Yawanawa, descrevendo as narrativas de iniciação dos

interlocutores, entre eles dois anciões que repassaram os saberes para a nova geração que hoje os revitaliza de diversas maneiras. Contudo, durante a II Conferência Indígena da Ayahuasca, onde estavam presentes representantes de todas etnias localizadas no Acre, Biraci Nixiwaka me apresentou Kaku Kamanawa e sugeriu que eu fosse conhecer o povo Noke Koî na T.I. Campinas, que “eles estão fortes na pajelança também”. Fui a T.I. Campinas e estabeleci um vínculo de pesquisa com os Noke Koî que se iniciou em 2018.

Os Noke Koî afirmam que para superar as dificuldades que envolvem o território e sua posição social enquanto indígenas é necessário o planejamento comunitário e reorganização dos modos produtivos e articulações com a sociedade circundante. Minha chegada no território representava para as lideranças a possibilidade de organização para o desenvolvimento de seus planos de fundar uma associação com os registros necessários para receberem recursos destinados aos projetos socioculturais. Os Noke Koî da T. I. Campinas tinham uma associação geral (AKAC), no entanto, ela estava desatualizada nos papéis e até então beneficiava somente a principal aldeia da Terra Indígena. Os Varinawa Noke Koî queriam fazer semelhante aos Yawanawa e Huni Kuin, criar um centro de cultura onde poderiam receber visitantes e desenvolver projetos sociais. A conjuntura que emergia dos desdobramentos do convívio com os Noke Koî também modificou a pesquisa, que incluiu o trabalho de criação e fundação formal de uma associação indígena. A Associação Sociocultural Varinawa foi viabilizada pela interlocução com as lideranças de aldeias Noke Koî e será detalhada nos capítulos acerca de nossas colaborações.

Enquanto pesquisador vejo-me entrelaçado nas redes do cipó, relações estabelecidas ao longo dos anos de trabalho e que atualmente continuam se desdobrando em projetos e articulações. Posso dizer que a experiência de participação colaborativa é resultado não apenas do estabelecimento de diálogos em prol da pesquisa, mas da escuta atenta e engajamento com os problemas enfrentados por nossos interlocutores.

A pesquisa de doutorado ficou marcada pelos desafios enfrentados pelos Noke Koî na sua fuga da intensa marginalização social a qual estão sujeitos, buscando hoje reestabelecer o “bem viver indígena” seguindo uma estratégia eficaz para vários povos; organização comunitária e aliança com as sociedades circundantes em projetos socioambientais.

Foi assim que, de certo modo, ao trabalho documental etnográfico foi acrescentado um tipo de colaboração focalizando a salvaguarda dos territórios, o bem estar social comunitário, o equilíbrio ambiental e o fortalecimento de iniciativas para preservação da floresta e continuidade dos saberes tradicionais.

Os rituais de *uni*² (ayahuasca), tanto no rio Gregório como na Terra Indígena Campinas, aconteciam ao menos um dia por semana e com frequência reunia pessoas de outras aldeias e etnias. Foi um espaço onde pude me aproximar dos pajés, lideranças e aprendizes. Após esses rituais eram os momentos mais propícios para conversas sobre as histórias dos antigos, as pajelanças e os resultados da “noite de cipó”. Eram momentos aconteciam naturalmente, impelidos pelo contexto, de modo que a participação no ritual era de máxima importância para a coleta de informações gerais sobre o tema. Os encontros podiam ser sessões de xamanismo com rezas e assopros ou os rituais de *uni*. Gradativamente fui inserido e participei destes contextos de modo dialógico e integral, o que possibilitou uma compreensão nítida do que são os rituais, a sua relevância na contemporaneidade de ambos os povos.

Como Lopez-Pavillard (2016) nos recorda, nossos interlocutores afirmam que para estudar as práticas de ayahuasca é necessário que um “veja pelos seus próprios olhos”. Escreve o autor (2016, p.40):

“Michael Harner (1980:2) es informado por los Shuar que si quiere aprender, deberá tomar ayahuasca. Cuando Luis Eduardo Luna (1986:10) muestra su interés por conocer la ayahuasca, se le dice que para aprender debe seguir una dieta. Cuando Peter Gow (1993b: 276) pregunta a los chamanes el significado de los ícaros (canciones que cantan los chamanes durante las ceremonias), le responden que beba ayahuasca: “Tomando la droga aprenderás y entenderás”.

Estar engajado ativamente em rituais com o uso de plantas enteógenas já é uma prática corrente e reconhecida como forma de apreender e estabelecer uma inter-subjetividade com as concepções nativas, sendo inclusive um percurso já realizado por outros antropólogos da área que faremos menção ao longo da tese (HARNER, 1972; LÓPEZ-PAVILLARD, 2018; LUNA, 1986; REICHEL-DOLMATOFF, 1975).

1.2 Teoria e Metodologia

Nas últimas décadas vivemos um debate na Antropologia sobre a necessidade de reformulação de seus modelos teóricos em direção a um paradigma que inclua situar o pesquisador como parte relevante da metodologia, uma reflexão sobre sua autoria e os métodos de levantamento dos dados. Esta pesquisa está pautada em uma crítica à colonização do saber e busca a reflexividade sobre o fazer antropológico como modalidade de ciência que se dispõe

² Uni é o modo como os Yawanawa e os Noke Koî (oni) preparam e denominam a ayahuasca tradicionalmente.

a questionar sua formação histórica e cultural. Decolonizar o pensamento científico é fundamental, situando a Antropologia como filha de um tempo e de um povo e analisando-a com as mesmas questões e ferramentas conceituais utilizadas para compreender os “outros”. Esse é um trabalho próprio da Antropologia, ver quem significa, como o faz e qual o valor dos significados na práxis dos indivíduos e coletividades.

É certamente uma das opções analíticas que confrontam com a matriz colonial e buscam dela se desvincular na produção intelectual. Como já afirmava Clifford: ”Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de “otra” realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucre por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes (CLIFFORD, 2001, p.61)³. A construção de uma narrativa que dê conta da realidade do nativo envolve uma série de complexidades. A primeira delas é a reformulação de algo dinâmico, a vida, para o formato textual, de caráter científico e descritivo. Com estas referências e considerando como se desenvolviam nossas colaborações, busco priorizar a dialogicidade e a polifonia na elaboração do texto etnográfico, acrescentando sempre que possível as palavras de nossos colaboradores na íntegra.

Para Roy Wagner, o conhecimento antropológico é um processo dialógico de entendimento, no qual a cultura e os agentes culturais observados são amalgamados no texto etnográfico. O antropólogo deve deixar os limites de suas próprias convenções e questioná-las diante dos dados etnográficos. Para que isso aconteça, os pesquisadores precisam estar simultaneamente conscientes de sua própria circunstância e da cultura de seus interlocutores e portanto, como a cultura é estudada pela cultura, o resultado da pesquisa é algo próximo de uma cultura inventada.

The study of anthropology is culture, and the anthropology that wishes to be aware, and to develop its sense of relative objectivity, must come to this fact . The study of culture is in fact our culture; it operates through our forms, creates in our terms, borrows our words and concepts for its meanings, and re-creates us through our efforts (WAGNER 1975, p.16)⁴.

³ Até aqui a cultura é entendida como diferentes perspectivas sobre uma realidade objetiva e universal, sendo o trabalho do antropólogo questionado como uma forma de representação cultural das outras culturas. Este é o detalhe conceitual que é questionado pelos proponentes da virada ontológica que ao contrario propõem o reconhecimento de “vários mundos” e não várias cosmovisões sobre um mundo. É importante reconhecer que existe uma base comum, fenomenológica, que subjaz a qualquer conjunto humano e que a compreensão da coexistência de “vários mundos”, diz respeito principalmente ao humano e suas circunstâncias de desenvolvimento social que possibilitam a percepção e vivência de uma realidade específica.

⁴ O estudo da Antropologia é cultura, e a Antropologia que deseja estar ciente e desenvolver seu senso de objetividade relativa, deve chegar a esse fato. O estudo da cultura é de fato nossa cultura; ele opera por meio de

Podemos notar que, no senso comum, há uma distinção entre cultura como manifestações simbólicas particulares de um povo historicamente circunscrito e cultura como um ideal de aprimoramento humano, a transformação da natureza em um processo cumulativo. Alguns antropólogos compartilhavam seus resultados negligenciando a imposição de seus próprios preconceitos a outros povos (WAGNER 1975, p.23). Ao observar os jargões das descrições antropológicas sobre as sociedades indígenas Wagner se pergunta: o que são ‘sistemas de parentesco’, ‘compra de esposas’, ‘feitiçaria’, senão nossas imposições conceituais reflexivas? No ato de inventar outra cultura, os antropólogos inventam a sua própria, e de fato ele reinventa a própria noção de cultura (IDEM, p.4). Neste emaranhado de ideias reconhece-se os caminhos de elaboração e produção do conhecimento antropológico. A boa descrição insere o pesquisador como objeto de pesquisa.

Wagner também propõe que as principais características das culturas não são propriamente sua coesão, adaptabilidade a um meio ou mesmo seu arcabouço conceitual. As “características salientes da cultura” são a convenção e a invenção, a base da dinâmica entre a reprodução e a renovação das formas culturais (IDEM 1975, p.42). Referindo-se à noção de símbolos de Charles Peirce, Wagner afirma que os símbolos são convenções não estáticas que coexistem com o processo de interação com contextos específicos de vida. Os símbolos estão vivos e denotam algo mais do que eles próprios (IDEM, 1975, p.42); são convenções que inovam em processos perpétuos de transformação, onde a convenção subsiste no processo de reinvenção e a inovação toma forma nas premissas da convenção.

Entendemos que, como um processo dialético de construção de significados, a cultura existe nos indivíduos, em suas motivações e relações. A inovação é interna ao processo de conservação dos significados e também os amplia, modifica e conserva. A convenção media a inovação em contextos simbólicos emergentes, de modo que esses processos são necessariamente simultâneos e recíprocos. Veremos adiante o destaque dessa dinâmica quando se trata do fortalecimento e revitalização do xamanismo, tendo em conta a demarcação dos territórios, o fim das epidemias e a ampliação dos modos de convivência com a sociedade circundante.

A necessidade de invenção é inerente às convenções culturais e todo novo elemento simbólico será agregado como uma extensão inovadora a partir das possíveis associações com

nossas formas, cria em nossos termos, empresta nossas palavras e conceitos para seus significados e nos recria por meio de nossos esforços (tradução do autor).

a convenção. Dessa afirmação axiomática pode-se concluir que o significado existe a partir de suas relações, é contextual, dinâmico e historicamente circunscrito.

A etnografia de Wagner entre os Daribi e o encontro com conceitos distintos o levou a propor que, entre eles, o que nós entendemos como ‘cultura’ ou ‘convenções coletivas da vida social’, são aspectos considerados inerentes à humanidade, compreendidas como sua natureza. Questionando a universalidade do conceito de cultura, Wagner propôs que entre os Daribi não existe “cultura” como resultado do aprendizado e acúmulo de conhecimento ou como uma forma de transformação e aprimoramento humano da natureza. A Antropologia em seu labor detém o potencial para desconstruir as categorias que a edifica, a partir do diálogo com novas realidades empíricas que as contradizem ou sugerem releituras conceituais. Wagner e outros marcaram um período caracterizado pelo questionamento de categorias que *a priori* poderiam ser tomadas como definições universais. Proposições semelhantes foram feitas por Marilyn Strathern, Viveiros de Castro e Philippe Descola, que ao tecerem considerações sobre indígenas da Nova Guiné e da América ressaltaram entendimentos sobre natureza e cultura que apontam para diferentes relações com o meio ambiente e que proporcionam o fundamento das epistemes documentadas por antropólogos.

Como argumenta Viveiros de Castro (2002), a ideia de cultura atualmente estabelece um ponto de igualdade entre antropólogos e pesquisados. O autor ressalta que essa igualdade, empírica ou de fato, não implica a igualdade de direito, em contextos políticos e produção de conhecimentos. Nesta pesquisa reconhecemos essas problemáticas e nos esforçamos para dar o lugar de valor aos saberes indígenas. Evidentemente que os objetivos do antropólogo com as definições da cultura são distintos dos usos, interpretações e influência do conceito entre os Yawanawa e Noke Koî.

Descola (1994, 2014) propõe que noções ocidentais modernas possuem a tendência de considerar como realidade categorias de nosso *modus operandi*, por exemplo “natureza”, “cultura” e “evolução”. Semelhante a Wagner e seus proponentes contemporâneos este autor afirma que cada povo compartilha diferentes formas de averiguar as qualidades entre os vivos, o que inevitavelmente conduz a outras possibilidades de compreender e significar a continuidade entre humanos e não humanos e a distinção entre cultura e natureza.

Alguns autores buscam modificar a ideia de que as ontologias indígenas são mais uma elaboração simbólica acerca de uma única realidade, para entender o indivíduo social e seu aparato conceitual como *locus* de definição da realidade. Nesse sentido o termo ontologia se refere à conformação paradoxal entre significado e realidade e não ao fundamento último, a

possibilidade de uma factualidade fenomenológica que serve de base às várias possibilidades de mundos simbolicamente construídos em suas particularidades socioculturais.

A virada ontológica na Antropologia argumenta a existência de realidades alternativas e operantes que coexistem em paralelo (HENARE, HOLBRAAD, WASTELL, 2007, P. 11-12). Para Pedersen e Holbraad (2017), o giro ontológico funciona como uma ‘tecnologia de descrição etnográfica’, que aprofunda a reflexividade, a conceitualização e a experimentação. São argumentos que já estavam presentes na Antropologia e que na atualidade adquirem contornos específicos no desenvolvimento da disciplina. Alinhamos esse entendimento aos desdobramentos das reflexões sobre a produção do conhecimento científico, que determinam a concepção teórica-metodológica da pesquisa, no entanto, não é nosso enfoque temático.

Para os autores mencionados o giro ontológico é mais uma proposta metodológica do que um problema de definição. Esta forma de repensar a diferença é a maneira com a qual os antropólogos buscam substituir a descrição das elaborações simbólicas sobre a realidade pelo reconhecimento da dialética entre ontologias e epistemologias nativas. A proposta nos parece produtiva em vários de seus aspectos para pesquisas sobre o xamanismo e as plantas enteógenas. O que vamos valorizar nas páginas a seguir é a produtividade analítica de tais ideias e sua possibilidade de reforçar o respeito a partir de uma reflexão ponderada e detalhada sobre o que se entende enquanto realidade e suas decorrências na vida daquele povo que a manifesta no cotidiano.

Um exemplo de campo pode esclarecer a respeito da dialética de levantamento de dados com respeito às realidades outras. Metsá Varinawa comenta que o espírito da cobra canta em seu ouvido o canto certo para curar as doenças. Que ao soprar o *romë potu* (pó de tabaco) e beber ayahuasca vem a *rono yuxin romeya* (*jiboia pajé espírito*) e lhe dá os detalhes do diagnóstico ou mesmo aparece em seus sonhos para contar dos acontecimentos da aldeia. O pesquisador então deve saber representar esse fato com suas implicações reais na sociabilidade, nas ações dos indivíduos e coletividades e no que se denomina xamanismo, rechaçando uma interpretação puramente simbólica. Considerando que a ontologia não é o filtro pelo qual se vê a realidade e sim o fundamento da realidade vivida, a afirmação de Metsá deve ser tomada e entendida dentro do devir existencial daqueles que igualmente a vivenciam. O tema pode se tornar complexo quando vemos os sistemas ontológicos como abertos a absorver outras lógicas nativas que são resignificadas e integradas à lógica precedente.

O debate sobre ontologia deve resultar principalmente em uma questão metodológica ou heurística. A questão levantada por muitos (WAGNER 1975, VIVEIROS DE CASTRO,

2011; STRATHERN, 1995; HENARE, HOLBRAAD, 2006) é de como nosso arcabouço conceitual pode determinar o modo de apreensão e representação do objeto de estudo.

O caráter colaborativo desta pesquisa, a polifonia e o diálogo na apresentação dos resultados, favoreceram a multiplicidade de perspectivas na elaboração do texto e tem como objetivo produzir um material significativo a nível científico e de relevante impacto social (FLUEHR-LOBBAN 2008). A colaboração ativa com indígenas tem exemplos significativos e promove o intercâmbio de saberes entre pesquisador e pesquisado, sendo o antropólogo um possível catalisador de um processo que não poderia se realizar naquele momento sem intermediários externos.

Como autor busquei sobretudo que a metodologia de pesquisa valorizasse a experiência etnográfica em sua qualidade inter-subjetiva, um diálogo de ‘atores’ sociais, onde o etnógrafo vivencia o encontro integralmente, estabelecendo a dialogicidade com os interlocutores. A criação da associação e a aprovação do primeiro projeto foi uma forma de participação inesperada. A colaboração com os Varinawa Noke Koî nessa direção me proporcionou experiência direta da realidade que vivem e dos desafios que encontram para sua continuidade étnica na contemporaneidade.

Participar ativamente do processo que o campo apresentava implicava uma participação radical nas atividades da aldeia, mais que uma participação observante, uma participação engajada e ativa pelos interesses dos nossos colaboradores. Assim me aproximei da vivência cotidiana dos interlocutores que observam seu território cercado de propriedades rurais e enfrentam a crescente escassez de recursos outrora proporcionados pela floresta.

A articulação entre os povos indígenas do Acre com instituições de apoio à causa indígena favoreceu a soberania sobre o território, o crescimento populacional nas aldeias e a formação de lideranças para o estabelecimento de parcerias socioculturais. Atualmente entre as aldeias Yawanawa e Noke Koî, o movimento denominado de “resgate”, “revitalização”, “renascimento”, “retomada” e “fortalecimento de cultura” concentra-se na reformulação de elementos do xamanismo vinculados a ayahuasca e o tabaco.

Ao longo da pesquisa constatamos a dimensão regional, nacional e internacional da expansão da ayahuasca e dos xamanismos indígenas. Por vários ângulos isto será evidente mais adiante nas análises das dinâmicas históricas pelos quais os nativos adentram em novos contextos interétnicos e reformulam estratégias comunitárias considerando a contemporaneidade, seu bem viver e o futuro das próximas gerações.

O contexto de pesquisa revela que em certa medida a entrada de indígenas no circuito das terapias holísticas e das espiritualidades Nova Era é um processo dialógico e dinâmico que

advém de seus próprios interesses e acontece segundo os ditames da semântica hegemônica global em torno das plantas enteógenas e do “xamanismo”. Veremos detalhadamente a dialética que permite a chegada dos saberes indígenas da ayahuasca aos locais nos quais hoje os encontramos.

1.3 A Tese

A etnografia do mestrado (2014-2015) é um material a qual recorro eventualmente, considerando que foram contextos de pesquisa que proporcionaram informações sobre o tema. Levantamos nessa época um número significativo de diálogos sobre o xamanismo com interlocutores que haviam feito iniciações e que estão a frente do movimento de revitalização cultural Yawanawa.

A etnografia da tese foi realizada no ano de 2018 quando estive no Acre entre junho e dezembro e em 2019, durante o mês de junho e alguns dias mais. Neste período foi que se desenvolveu a pesquisa com os Noke Koî, conhecidos na Etnologia pela denominação Katukina-Pano.

Antes de iniciar com a pesquisa nossa apresentação foi um ponto chave do início de nossa colaboração e de como se desenvolveria a pesquisa. Havia estado com Kaku Kamanawa e Biraci Nixiwaka, na II Conferência Indígena da Ayahuasca e no caminho de volta conversava com Kaku a respeito de ir ao território Noke Koî nas semanas seguintes. Passados alguns dias conheci Metsá Varinawa na cidade de Cruzeiro do Sul, onde combinamos de ir a sua aldeia na semana seguinte.

Nosso diálogo seguiu para as necessidades da aldeia; segurança alimentar, zelo pelo território, especialmente as fronteiras, fortalecimento da cultura entre a geração jovem e a participação em projetos. Assim estabelecemos nossa colaboração que se sobrepôs ao projeto de pesquisa inicial, mas que integrou o estudo desenvolvido, tornando sobressalentes aspectos que não seriam apreendidos com os mesmos contornos em outras circunstâncias. A partir do primeiro encontro passei a colaborar na articulação da aldeia para a fundação da associação e busca de projetos. Veremos também que as associações indígenas no Acre lhes servem como um espaço de mediação entre os interesses e necessidades comunitárias articulados com as possibilidades de criação de alianças.

O engajamento com os objetivos dos indígenas nos impulsionou para possibilidades que estavam ausentes do planejamento do projeto de pesquisa: a fundação da Associação Sociocultural Varinawa Noke Koî, a captação de recursos do Fundo Casa Socioambiental

(2018-2022), a construção do Centro de Cultura e Memória Varinawa Noke Koî e a realização do primeiro evento da Associação.

A pesquisa entre 2014-2016 somada à colaboração com os Varinawa Noke Koî (2018-2022), a estadia breve no Território Indígena Puyanawa durante a Conferência Indígena da Ayahuasca e as conversações com indígenas Huni Kuin, Ashaninka, Shawadawa, Puyanawa e Nukini, possibilitaram uma compreensão multisituada da percepção indígena das dinâmicas sócio-históricas e culturais da região. Os encontros nas cidades do Acre e nas capitais foram também momentos etnográficos relevantes para documentar o fluxo de representantes das aldeias para as cidades, sendo o “ritual de ayahuasca” um espaço-tempo de convívio interétnico dos mais relevantes, epicentro de novas redes tecidas com a mediação da ayahuasca.

A coleta de dados acontecia gradualmente com o estabelecimento do convívio com os interlocutores. Tive em consideração questões levantadas por Crapanzano (1984) ao destacar que ao interpretar as histórias de vida de nossos interlocutores devemos ter atenção para não confundi-las com um retrato da cultura ou acreditar que o fato de estar por longo período em campo nos possibilita a coleta de informações com maior acuidade. Certamente as histórias de vida são construídas em um contexto de encontro etnográfico, ou seja, há um pesquisador com fundamentos teóricos, que possui vínculos específicos com os interlocutores e existem as circunstâncias da pesquisa e a própria maneira pela qual as histórias de vida se constituem enquanto tais, a partir da recordação e das narrativas dos protagonistas.

Crapanzano aponta que a reflexividade e linearidade dessas narrativas podem ser induzidas pelo pesquisador na busca de dados. Essas histórias geralmente são reconstruídas com fragmentos de conversas e adquirem uma completude em si hipotética, própria da reprodução textual etnográfica. As histórias de vida são resultado do ponto de vista do sujeito e sua relação com o que se conta diante do etnólogo, sua narração é contextual. Nas palavras de Crapanzano as histórias de vida são resultado de uma negociação complexa que se auto-constitui. “It is the product (at least, from the subject's point of view) of an arbitrary and peculiar demand from another - the anthropologist” (CRAPANZANO, 1984, p. 956)⁵. Os vínculos com instituições indigenistas e ambientalistas e a entrada na rede global do xamanismo ayahuasqueiro são elos decisivos para o rumo das aldeias que optaram por estabelecer alianças como uma estratégia de sobrevivência e fortalecimento étnico. Enquanto pesquisador, vivenciar o cotidiano dos interlocutores, lhes seguir e apoiar em seus percursos e projetos foi o principal modo de produzir e coletar dados.

⁵ “É o produto (pelo menos, do ponto de vista do sujeito) de uma demanda arbitrária e peculiar de outro - o antropólogo”. (Tradução do autor)

Hoje os Noke Koî e Yawanawa estão circulando nas cidades mais cosmopolitas e o xamanismo se revitaliza, resgata e fortalece, apoiado pelo crescente interesse de uma parcela da sociedade envolvente em plantas enteógenas e xamanismo (BOMFIM NETO, 2021; LABATE, 2011). A participação em eventos relativos à voz indígena, à proteção da Amazônia e dos povos originários são atividades das lideranças preparadas para representar a realidade de seu povo. Ao fazerem o deslocamento pendular e sazonal sempre encontram novas possibilidades de atuação e articulação.

O movimento pelas redes que interligam as florestas aos centros urbanos está possibilitando que nossos interlocutores aprendam sobre o “mundo do branco”, o universo ayahuasqueiro cosmopolita, âmbito no qual as lideranças formulam e aprimoram sua capacidade de criar pontes semânticas, políticas e econômicas entre os mundos. Particularmente no contexto ayahuasqueiro que se desenvolveu a partir da década de oitenta nas grandes capitais brasileiras, por meio da expansão da União do Vegetal e do Santo Daime, não encontramos evidências da presença indígena. No Brasil, os indígenas chegaram enquanto representantes das tradições ayahuasqueiras a partir da década de noventa, com a emergência de grupos de xamanismo e/ou neo-xamanismo, de novas tecnologias de comunicação e melhoria das condições de vida de algumas populações⁶. Por esses fatores, as distâncias físicas e fronteiras semânticas são cada vez menores, se atenuam as dificuldades de compreensão mútua.

Quanto a elaboração da pesquisa sobre as dinâmicas socioculturais do xamanismo, sublinho que estava ciente de que este é um campo de conflitos e poder no qual é essencial ter um modo adequado de abordar a temática, consciente das implicações e desavenças que podem surgir dentro das aldeias. O xamanismo de agressão entre grupos étnicos e pessoas é comum, acusações de feitiçaria e de envenenamento ocorrem. Como o etnógrafo Wright (2012) enfatiza a partir de suas experiências em campo, é necessário sobretudo estar ciente dos contextos nativos e de que modo nossa atuação pode afetar na vida local.

O contexto de pesquisa favoreceu uma análise multisituada que encontra nos rituais de ayahuasca, em subúrbios das capitais ou nas aldeias, espaços de conformação dialética de um idioma simbólico comum, que reúne os indígenas e pessoas provenientes de outras sociedades em uma “grande tribo”, identificada pelas alianças ambientais e socioculturais que vitalizam a causa dos povos indígenas. A divisão em três partes resultou na melhor forma de organizar o

⁶ Segundo Magnani (2005, p.222), “...o dito xamanismo urbano não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes”.

conteúdo de maneira que pudéssemos explorar detalhadamente as várias camadas que compõem a realidade etnográfica.

Sendo esta pesquisa um estudo sobre as relações humanos e plantas na Amazônia contemporânea, tendo como ponto de partida as dinâmicas interétnicas vinculadas ao xamanismo ayahuasqueiro Yawanawa e Noke Koî, o primeiro capítulo faz um percurso pelo arcabouço conceitual que subjaz em nosso vocabulário relacionado à vida e co-existência dos seres humanos e plantas. Compreenderemos a repercussão da ação antrópica em toda a sua extensão a partir de uma leitura antropológica que torna evidente fundamentos fenomenológicos que conformam a realidade sócio-histórica da interação co-evolutiva e simbiótica dos humanos e plantas. Veremos a partir da breve genealogia de algumas espécies vegetais que muito da “natureza” é parte de uma dinâmica comum as culturas humanas, que manejam o ambiente proporcionando novas possibilidades de interação dos seres vivos. A presença vegetal acompanhou o humano por onde ele caminhou e constataremos que a era da globalização é dinamizada e caracterizada pelo fluxo contínuo e global de vegetais e seus derivados.

O segundo capítulo segue a orientação antropológica para compreender a correspondência entre os conceitos e o objeto de conceituação, ou seja, os modos pelos quais criamos e comunicamos os significados culturais contemporâneos referentes aos enteógenos, tendo por fundamento reflexivo os indicativos socioculturais e históricos que situam a redescoberta científica tanto das propriedades quanto da utilização ancestral dessas substâncias. Exploramos as definições científicas atuais e suas chaves interpretativas em perspectiva. O exame antropológico da redescoberta, busca e significados contemporâneos que circundam essas plantas, fungos e animais nos auxiliarão na demarcação dos elementos sociológicos das dinâmicas entre indígenas e suas alianças com cidadãos cosmopolitas, mediadas predominantemente, mas não unicamente, pela ayahuasca.

O terceiro capítulo discorre sobre a Etnologia do xamanismo nas Terras Baixas da América do Sul e a história contemporânea da ayahuasca. Adentramos nos caminhos da ayahuasca desde a floresta até o mundo. Compreendemos a realidade sócio-histórica de povos situados na região do Acre e o atual campo semântico relacional do xamanismo, ambientalismo e vertentes correlacionadas, que possibilitaram a entrada de grupos indígenas em novos contextos de interação com as sociedades circundantes. Explico de que forma a ayahuasca se torna uma agente central na reorganização dos povos após o período de opressão colonial, no fortalecimento comunitário e identitário e na articulação entre etnias.

No quarto capítulo reúno as *histórias dos antigos*, onde é possível encontrar a proeminência das alianças com outros seres para o surgimento de elementos fundamentais que definem a sociedade indígena. Os alimentos cultivados e as plantas enteógenas são frequentemente retratados como conhecimentos de outras espécies que em algumas ocasiões fortuitas foram aprendidos pelos antepassados dos indígenas. Constatamos nas Terras Baixas da América do Sul uma intrincada simbolização e relação com o universo vegetal, particularmente no âmbito do xamanismo enteógeno. Descrevo a interação com dimensões supra sensíveis da realidade, experimentadas nos estados ampliados de percepção. Tendo em consideração que as plantas são auxiliares na prevenção de infortúnios, em diagnosticar doenças e compreender o universo, que suas utilizações são marcantes das práxis dos povos indígenas e de suas ancestralidades, busco as características de um modelo epistemológico nativo fundamentado no empirismo e na consagração ritual de substâncias psicodélicas.

O capítulo cinco situa em perspectiva histórica e sociocultural os povos Yawanawa e Noke Koî. Veremos as dinâmicas interétnicas na região antes e após o estabelecimento da empresa seringalista, o convívio com povos vizinhos e com os patrões, seringueiros e missionários. Acompanhamos esse encontro que é sucedido pelo período de reconhecimento e demarcação dos territórios no Acre, quando os indígenas passam também a se articular com instâncias governamentais e da sociedade civil com a finalidade de aprender conhecimentos necessários para defender seus direitos e buscar soluções para os desafios correntes. Aqui se encontra um ponto chave de mudança no convívio com a sociedade envolvente que agora acontecerá pelo intercâmbio cultural a partir do xamanismo e da ayahuasca.

O capítulo seis adentra especificamente no universo ontológico e simbólico dos xamanismos Yawanawa e Noke Koî. Abordaremos conceitos fundamentais que definem a compreensão desses povos acerca da floresta, da pessoa e da interação com os outros seres. Veremos a ligação entre os conceitos, a aprendizagem e exercício do xamanismo enteógeno como um caminho de conhecimento. O xamanismo é um espaço de saberes dinâmicos que se desenvolvem no âmbito dos sonhos, dietas e visões durante os rituais e rezas, por onde é possível adquirir saberes por meio de alianças com seres espíritos que povoam a floresta.

O sétimo capítulo reúne as narrativas sobre iniciação no xamanismo. Destaco as características sobressalentes de tais práticas a partir das plantas enteógenas presentes em rituais, iniciações e práticas que convergem na constituição do que denomino de *est-ética*. *Est-ética do xamanismo* é a confluência paradigmática entre uma estética que se desenvolve em padrões gráficos (kenê), musicais e experiências visionárias enteógenas e uma ética, que delinea as relações de alteridade entre os seres que habitam a floresta.

O capítulo oito concentra as dinâmicas internas de revitalização da cultura. Reúno as informações sobre o uso ritualístico da ayahuasca e do tabaco na contemporaneidade bem como as impressões indígenas sobre as possibilidades de articulação surgidas das alianças em torno dos saberes do xamanismo. Descrevo a entrada expressiva de jovens para o xamanismo, suas formas de participação na revitalização da cultura, com a inovação nos cantos tradicionais, a arte visionária e a representação de seu povo nos itinerários percorridos pelas cidades. Exponho as questões em torno da mercantilização das “medicinas da floresta”. Constato de que forma o xamanismo e a articulação com segmentos das sociedades ocidentais representam o cerne da reestruturação do cotidiano comunitário em torno da “cultura”.

O nono capítulo detalha nossa colaboração para fundação da Associação Sociocultural Varinawa. Apresento o passo a passo desde a fundação jurídica da Associação até a aprovação de dois projetos socioculturais pelos quais foi possível a criação do Centro de Cultura e Memória Varinawa Noke Koî. Os festivais crescem exponencialmente e os meios digitais de comunicação favorecem a difusão das informações que aproximam a floresta da cidade. Essas articulações são um dos elementos de destaque do movimento cultural em torno do xamanismo.

2 BREVES APONTAMENTOS PARA UMA PESQUISA SOBRE SERES HUMANOS E PLANTAS NA AMAZÔNIA INDÍGENA

2.1 Ciência e narrativa das relações humanos e plantas

Começamos por recapitular o vínculo entre os povos e as plantas, tendo em conta a relevância dessas interações com o nosso propósito amplo da pesquisa, esclarecer pela Antropologia a complexidade do entrelaçamento entre culturas humanas e os vegetais. Vamos iniciar a partir de uma breve recapitulação do conhecimento científico arqueológico e histórico das relações humanos e plantas.

Dissertamos na direção de elaborar aportes teóricos e metodológicos, discernindo as dimensões vegetais da vida humana e os significados e ritos que fundamentam as práxis sociais. Um tema em si de extrema relevância na atualidade e que se destaca nos estudos antropológicos e etnológicos recentes, pelas novas abordagens da Ecologia Histórica. No que concerne a região amazônica, uma série de autores constata que a floresta está sendo elaborada pelos povos indígenas por vários séculos, confirmando que aquilo que se pensava outrora, que a Amazônia era uma floresta prístina, na verdade é resultado de sucessivas intervenções humanas (BALÉE 1989, 2000; DENEVAN 1992, 2001; LEVIS et al, 2018; KAWA, 2008; ALLABY et al 2015, ERICKSON, 2008).

A história humana e vegetal se entrelaçam de maneira a produzir uma simbiose co-evolutiva que modela ambas as partes e os ecossistemas como um todo. Assim, este primeiro capítulo versa sobre o aspecto antropológico de forma abrangente, apresentando premissas científicas que organizam o entendimento da relação entre humanos e plantas nas sociedades ocidentais, bem como de que forma esses entendimentos se fazem presentes no contexto etnográfico e na elaboração de redes de intercâmbio entre indígenas e sociedade circundante.

Esta reflexão antropológica também é uma resposta aos desdobramentos da pesquisa, ao perceber a dialogicidade de perspectivas sendo contrapostas e interpretadas por nossos interlocutores quando se deparam com a realidade Noke Koî e Yawanawa. Iremos verificar as convenções que formam o fundamento da experiência Ocidental com os vegetais, que fazem parte do senso comum e tem origem nos estudos científicos⁷. Veremos que os encontros na floresta, caracterizados como entre indígenas e não-indígenas, são um espaço-tempo ritual no

⁷ A categoria Ocidental é tão limitante como a de Indígena e por isso que empregamos o termo para se referir apenas aos elementos comumente compartilhados de maneira abrangente. Conjuntos localizados e as agências individuais podem apresentar diferenças contrastantes quando observados em detalhe e comparados com a categoria ampla na qual inserimos. Em momento oportuno retornaremos essa reflexão.

qual ocorre uma dialética entre semânticas, onde a convenção e a invenção interagem na conformação de um conjunto de significados que possibilitam o entendimento mútuo. Plantas do xamanismo e as formas de lidar com o meio ambiente são os eixos onde acontecem a articulação entre indígenas e cidadãos cosmopolitas. Com essa orientação avançaremos para os dados de campo que elucidam aspectos etnológicos e a compreensão acerca dos vegetais de acordo com os povos Yawanawa e Noke Koî.

Iniciando do princípio, surpreende comparar o tempo de existência do nosso objeto de estudo, o auto-denominado, em algumas culturas, de *homo sapiens sapiens*, e o quão recente, acelerado e marcante é o processo de interação co-evolutiva com os vegetais. Entendemos que o progressivo sucesso na compreensão da natureza vegetal, somado à condução do crescimento e o manejo ambiental, conformam parte do que é ser humano, desde a organização da vida social até nossa ocupação e interação com a vida que nos circunda (HARRIS, 1989). O dito ser humano carrega a bagagem da ancestralidade de espécies animais que já interagem com os mecanismos de desenvolvimento vegetal, mas em sua capacidade de observação somam outras possibilidades de interação. Vivemos diariamente cercados em um mundo vegetal que foi retrabalhado, que nos rodeia em todos ambientes, móveis, utensílios, medicamentos em todos ambientes nosso redor. Sobretudo, necessitamos biologicamente dos vegetais para sobrevivermos, alimentarmo-nos, curarmo-nos e protegemo-nos.

Pensar a gênese do cultivo de alimentos, da agricultura, é também necessariamente refletir sobre esse potencial cognitivo natural, que garantiu o gradual desenvolvimento de conhecimentos acerca dos ciclos sazonais em que interagem as várias formas de vida, sincronizadas com o movimento celeste e com os ciclos hidrológicos e vegetais.

Sabemos muito mais sobre os desenvolvimentos posteriores nos vales férteis do que sobre o período embrionário de surgimento das formas de cultivo. A complexidade e o múltiplos focos de origem desse fenômeno só poderiam ser reduzidos em termos bem amplos, contando com o fato de que os ciclos vitais fundamentais da natureza vegetal são quase os mesmos em todo lugar.

Na tentativa de criar um panorama, estudos científicos propõem a emergência da agricultura como multifocal e distribuída pelas várias regiões férteis ocupadas por humanos entre 5.000 e 12.000, período denominado de Neolítico (HARRIS, 2015). As datações variam bastante e onde encontramos informações sobre o assunto vemos que não existe acordo para a data de desenvolvimento dos cultígenos, existindo diferenças de 1.000 anos como no caso do milho, por exemplo (BEADLE, 1980,1981). Atualmente, pesquisas fundamentadas em outros paradigmas e com base em tecnologias inovadoras (MAHER et al., 2011) apresentam novas

propostas de análise e datação na tentativa de definir com mais precisão e considerando uma multiplicidade de fatores⁸.

Os dados são limitados, mas as pesquisas apontam que é possível que as datas sejam muito anteriores. Isso porque a capacidade humana para entender a dinâmica do cultivo de plantas, além de inata, resulta de uma interação simples. Em algumas práticas de subsistência a sazonalidade da frutificação é conhecida e entre os frutos maduros que caem no solo algumas sementes germinam. Fenômeno facilmente observável com algumas árvores como cajueiros, coqueiros, mamoeiros e jaqueiras; umas sementes apodrecendo, outras começando a germinar e algumas já com um par de folhas abertas, idênticas à da árvore mãe. A árvore mãe faz o sombreado e as folhas que caem formam um tapete que cobre o solo, permitindo a semente rapidamente enraizar-se, mesmo estando na superfície, tudo em conformidade com o ciclo natural da localidade. Outra possibilidade está ligada aos locais de refeição e abrigo, onde os restos de alimentos no solo, em algumas estações do ano, revelam por si só a manifestação da germinação. Um galho de mandioca com apenas um nó pode rapidamente enraizar-se. Uma batata em local úmido e ao abrigo da luz apresenta os princípios de raízes em poucos dias.

Há ainda plantas que vivem com condições mínimas de recursos, os cactos que se rompem, caem no solo arenoso e daquele pedaço já ressurgem outros que enraízam entre as pedras. As sementes, co-formadas com aquelas condições naturais, voam com os ventos e alojam-se nos espaços entre as pedras e com algumas chuvas germinam do solo rochoso. Não é por acaso, pesquisas mais recentes estão confirmando a antiguidade e complexidade dessa interação co-evolutiva. Com novos achados arqueológicos e métodos de datação inovadores esse quebra-cabeça está começando a formar uma imagem coerente de movimentos migratórios e dispersões continentais e globais de espécies vegetais, dinâmica que para os vegetais resulta em uma complexidade genealógica extremamente fecunda, intrincada com a vida e os anseios humanos.

O grupo de pesquisadores que atuam no The Epipalaeolithic Foragers in Azraq Project (EFAP) estão repensando as teorias vigentes do paradigma núcleo-periferia para a transformação da cultura pela agricultura. Suas análises enfocadas consideram as possibilidades de que a origem da agricultura nessa região seja anterior às estimativas anteriores e foi estimulada por mudanças climáticas. O EFAP está questionando um paradigma que simplifica esse período a partir de teorias que pressupõem o desenvolvimento unilinear das sociedades e culturas, comumente utilizado e que forma a base do conhecimento arqueológico. Os

⁸A dificuldade de encontrar fontes arqueológicas mais antigas mantém a arqueologia em datas bastante recentes. É difícil imaginar que com aproximadamente 200 mil anos de espécie somados à ancestralidade mamífera que os povos em várias localidades levariam tanto tempo para apreender aspectos gerais do reino vegetal.

pesquisadores (MAHER et al, 2011) querem destacar precisamente o papel do meio ambiente nos desenvolvimentos culturais relacionados à construção de nichos e cultivo de alimentos. Com o foco no Epipaleolítico na região de Azraq, a pesquisa busca identificar sobretudo os traços de sedentarismo, expressão artística, cemitérios, características que atestam o desenvolvimento de elementos sociais convergentes com a agricultura.

Summerhayes (2010) e outros pesquisadores apresentam mais evidências da utilização de plantas essenciais para sobrevivência humana. Sítios arqueológicos em Sahul, de longa datação para presença humana, nas Terras Altas da Nova Guiné, guardam resquícios de várias plantas e entre elas, o inhame, com datações de sua utilização de até 49,000 mil anos. O estudo com fitólitos, que reconhece pequenas partículas celulares minerais de longa vida, identifica a presença da sílica no tecido celular das plantas e com ela estima o tempo de existência do mineral naquele organismo. Recentes pesquisas por esse método, na Caverna de Fahien em Sri Lanka, comprovam a utilização e consumo de espécies como a palma, duriões, fruta-pão, palmeiras, bambus e bananas silvestres há ao menos 46.000 anos (HUNT, PREMATHILAKE, 2018)⁹. A confirmação de que uma variedade de vegetais já eram amplamente utilizados há 46.000 anos constitui um indício de que existiam conhecimentos acumulados sobre plantas de todas as sortes e que parte significativa deles havia sido herdada, com datas que se estendem no passado no qual os dados não são suficientes para responder todas as perguntas.

De fato, sabemos pouco sobre esse período embrionário devido à falta de registros escritos ou mesmo materiais, já que a cultura predominante até então era bem restrita e orgânica e decompõe-se no decorrer de alguns séculos. As estimativas evidenciam a antiguidade e o valor do conhecimento empírico sobre os ciclos das plantas e seus potenciais alimentícios, medicinais e todas suas aplicabilidades na elaboração de inúmeros utensílios e antibióticos (SCHULTES, HOFMANN, RATSCH, 2001, p. 18).

Em uma determinada ocasião encontrei uma representação que havia em uma sala de aula em uma das escolas onde lecionei. Ela será certamente limitada, especialmente no mundo globalizado de pessoas, plantas e outros seres vivos, mas é ilustrativa o suficiente. Tentei encontrá-la na rede, ainda não consegui, assim que tentarei descrevê-la. No centro da imagem havia um *mapa mundi* dividido em regiões climáticas e dando contornos ao que ensinamos como os continentes. Para cada um dos continentes havia um casal representante; Asiático, Americano, Europeu e Africano, representando algo similar a etnias, tornando nítido seus traços

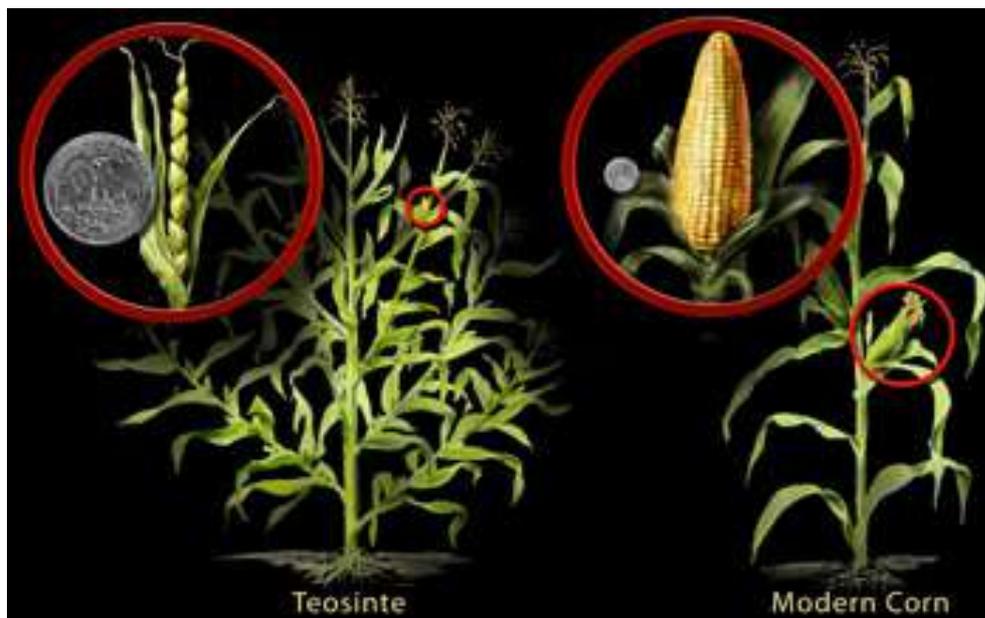
⁹ <https://phys.org/news/2018-07-prehistoric-people-domesticated-bananas-world.html>. Acesso em 4 de setembro de 2022

físicos, as roupas e utensílios originários do ambiente em que vivem e cada um acompanhado de uma cesta com grãos: a cultura do arroz, do milho, do trigo, do inhame respectivamente. A imagem ilustra bem a ligação ancestral entre os grãos e nós humanos, as culturas de vegetais e seu vínculo com toda organização humana, “ food, shelter, health” era o título da ilustração. De fundo via-se a casa, cada uma recorrendo a diferentes espécies vegetais, bambus, carvalhos e palmeiras. O que isso ilustra exatamente? Que nos locais onde houve um largo período de ocupação e desenvolvimento em torno das fontes naturais de recursos, cada povo dependia dos vegetais para realizar-se enquanto humanos. Em alguns casos muitos vegetais também se beneficiaram dessa interação, tendo em conta que se difundiram e multiplicaram. Outros já foram explorados ao ponto de restarem uns pouco vivos.

Um desdobramento dessa relação é que cada grão cultivado como o conhecemos hoje tem a sua história intrinsecamente ligada à dos seres humanos, que por sucessivas seleções foram capazes de dar relevo às características de valor de cada planta para a utilização desejada, mudando, selecionando e transformando os vegetais encontrados ao estado natural. Felizmente e diferentemente do caso dos humanos, encontramos alguns dos vegetais ancestrais e comprovamos o potencial da mão humana em agir e conduzir a transformação da natureza. Essa ligação *co-forma* a humanidade e por isso seu estudo é relevante dentro do âmbito das ciências sobre o humano.

Um dos exemplos intrigantes que confirma esse fato é o do milho, que alimenta o mundo e, supostamente natural, não existiria sem a intervenção de várias gerações de humanos. O milho foi um invento da natureza humana, que modificou a natureza das plantas em experimentos e descobertas empíricas. O geneticista George W. Beadle (1980, 1981) foi pioneiro em reconstruir esse processo e desenvolveu nos anos trinta a teoria da origem cultural do milho a partir do teosinto. Beadle tanto reconheceu a similaridade cromossômica das plantas como reproduziu um experimento em larga escala onde o cruzamento entre o teosinto com o milho geraram híbridos férteis similares às duas espécies, um processo que pode ocorrer naturalmente a longo prazo e ser acelerado pela cooperação humana.

Ilustração 1. O teosinto e o milho contemporâneo



Fonte: <https://www.nsf.gov> (2021)

Estudos mais recentes (Kistler et alii, 2018) já identificam linhas de diferentes tipos de milho criados há 9.000 anos a partir do *Balsas teosinte* (*parviglumis*), sendo o México o primeiro local de desenvolvimento, a partir de onde difundiu-se para a América do Sul gerando as variedades Andinas e das Terras Baixas e para a América do Norte entre os indígenas das planícies e da costa oeste.

Assim, quando pensamos em alimentos e nas plantas que nos rodeiam, esse mundo que enxergamos como “natural” é na verdade resultado de séculos de co-existência e formação vinculada ao ser humano, ou seja, é resultado da natureza cultural, que conduz o crescimento das plantas em direção aos seus interesses: mais doces, maiores, mais coloridas, suaves, menos sementes, mais propriedades medicinais, resistentes a diferentes climas. Na imagem do teosinto e do milho visualizamos a modificação de uma planta que ao estado natural possui muitas ramas, com frutificação esparsa e o fruto coberto por uma dura capa que dificulta o acesso ao alimento para uma planta de frutificações densas e concentradas, com menos ramas e folhas. Friso que nada disso seria possível sem a intervenção humana. Processos semelhantes foram utilizados em várias plantas sendo necessário uma arqueologia vegetal para averiguar suas origens bem como os possíveis aspectos que eventualmente conduzem à cognição humana a compreender os processos vitais.

O desenvolvimento de sistemas agrícolas pelo manejo do solo, água e conhecimento dos ciclos naturais coloca nas mãos humanas a possibilidade de garantia de suprimentos e

alguma estabilidade de recursos. A necessidade de cuidar das plantações evitando pragas e outros animais que poderiam ocasionar a perda de trabalho tornava preponderante a morada nas proximidades dos cultivos, só assim eram garantidos os suprimentos de alguns grãos por períodos estendidos (PRANCE, 2005).

O estabelecimento permanente de grupos humanos próximos das fontes de água e alimento é natural já que essas são áreas de concentração de animais, espécies vegetais e tudo necessário à vida. Juntamente com o desenvolvimento dos campos agricultáveis e a criação de animais cresce a população dos agrupamentos humanos. A necessidade de proteger os territórios férteis de invasores da mesma espécie também impulsionaram o desenvolvimento de técnicas bélicas, territórios fortificados e plantações protegidas. Poderíamos inclusive afirmar que na história do Ocidente a origem das *urbis* se vincula ao sedentarismo promovido principalmente pelo trabalho com os campos agricultáveis.

A imensa área de terra que é ocupada por plantas que vivem às custas humanas pode nos proporcionar a visualização do grau dessa convivência, dependência e repercussão na história e na sociedade. Quando retraçamos a história dos grãos, encontraremos sempre a nós mesmos, conjuntos étnicos situados em habitats, compartilhando de similaridades linguísticas, culturais e territoriais, trabalhando a seu favor as formas naturais que compõem seu entorno de vida. A história de boa parte das plantas consumidas hoje é inconcebível sem a ação do ser humano. Ao buscar os dados que comprovam a recente história dessa interação co-evolutiva, nos surpreendemos como em pouco tempo fomos capazes de mudar biomas e influenciar o equilíbrio da fauna e flora.

A arqueologia contemporânea evidencia que por volta de 11.500 encontram-se os vestígios arqueológicos dos grãos fundadores da agricultura neolítico, trigo emmer (*Triticum dicoccum*), trigo espelta (*Triticum monococcum*), cevada, ervilhas (*Pisum sativum*), lentilhas (*Lens culinaris*), ervilha amarga (*Vicia ervilia*), grão de bico (*Cicer arietinum*) e linho (*Linum usitatissimum*) eram cultivados na Grécia e Roma. Trigo, aveia, cevada, oliva, ervilhas e feijões são alguns dos vegetais mais consumidos pelos quase 8 bilhões de humanos. Junto com a criação de cabras e ovelhas, o cultivo de alimentos nessa região foi um dos principais determinantes para o desenvolvimento do que se denominou vida sedentária, em contraposição aos modos do nomadismo sazonal (NESBITT, 2005).

Relações interétnicas merecem destaque como elemento catalizador para expansão de conhecimentos e técnicas de cultivo, especialmente de cultígenos. No caso do Ocidente, foi principalmente pela reemergência de rotas de comércio, por volta do século VIII, que os caminhos entre a Europa e África trouxeram inúmeros derivados de vegetais, medicamentos,

tecidos, alimentos e conhecimentos. Os desenvolvimentos posteriores da navegação ampliaram as rotas comerciais, interligando a Índia, China e as Américas, tornando o comércio marítimo e o escambo uma das atividades mais lucrativas e decisivas na atual organização geopolítica em que se inserem os indígenas e seus saberes botânicos. Com esta globalização, espécies de plantas foram introduzidas em novas regiões, tão aprazíveis ou inclusive melhores para seu desenvolvimento que o local de procedência original.

A conquista da América é um exemplo consagrado, pois sabe-se que o arroz, a cana e a manga crescem bem em regiões da Amazônia e as batatas, milhos, tomates também se desenvolvem em regiões temperadas do continente europeu. Ou seja, partindo da reprodução da planta, a conquista de territórios por humanos pode ser algo desencadeador da sua expansão territorial e genética ou, na mais contraditória das hipóteses, sua extinção. Essa dinâmica conforma os biomas atuais e pesquisas avançam em comprovar que existem muitos locais que foram outrora pensados como intocados eram na verdade resultados de sucessivas intervenções humanas. No que concerne a região amazônica, pesquisas de ecologia histórica confirmam que a região de ‘floresta intocada’ (POSEY, 1985; BALÉE 1989; ERICKSON 2008) na verdade foi cultivada por indígenas a partir de várias estratégias agroecológicas ainda presentes nos dias atuais, o que promoveu o surgimento das conhecidas florestas oligárquicas, assim denominadas por possuírem uma densa população de plantas amplamente utilizadas pelas comunidades tradicionais. Entre as técnicas reconhecidas destacam-se no passado e na contemporaneidade: a retirada de plantas não úteis, a proteção das úteis, o transporte de plantas para novas localidades, a seleção de fenótipos, a manipulação do fogo e manejo do solo (LEVIS, 2018, p.4). As pontes que surgem entre indígenas e conquistadores resultam também da história indígena, que permitiu acesso a um vasto conhecimento botânico de plantas exóticas. As plantas enteógenas adentram neste espaço dinâmico onde as relações interétnicas são propulsoras da expansão vegetal.

Tanto as rotas de migração primordiais humanas como as rotas modernas de comércio viabilizaram a difusão e circulação de conhecimentos, tecnologias, objetos e seres. Na colonização da América inúmeras plantas cruzaram o oceano Atlântico e hoje ocupam áreas enormes¹⁰.

¹⁰ Veremos que com ayahuasca e os rituais indígenas não será muito diferente e a rede de intercâmbios acontece vinculada a uma lógica de demanda e oferta global. Tanto o tabaco na forma de rapé como a ayahuasca são comercializados internacionalmente via internet, nos mercados locais de Iquitos, Pucallpa e Cusco. No Acre é comum a venda do cipó e das folhas.

É importante destacar que parte significativa da agricultura mundial se desenvolveu em simultâneo com a domesticação e criação de animais. A tração animal é utilizada desde a antiguidade para lidar com plantações maiores, arados puxados por bois, cavalos ou camelos são amplamente utilizados até os dias de hoje, na produção de subsistência e para comercialização. É com apoio de outros animais ou instrumentos que se leva adiante o cultivo de alimentos na escala observada nos diversos contextos humanos. A produção global de alimentos, a qual muitos indígenas estão ligados como consumidores e/ou produtores, seria impossível sem o auxílio de outros animais ou máquinas que possibilitam o manejo da vida vegetal.

Outro aspecto dessas atividades é que elas estão condicionadas pela sazonalidade, por aspectos do crescimento e frutificação dos vegetais, bem como pelas condições propícias ao crescimento e amadurecimento, sendo obviamente necessário um planejamento, visando que a produção de vegetais possa convergir com necessidades da comunidade que dessa plantação depende.

A Revolução Industrial e a mecanização dos campos, a monocultura, somada à rotação de cultivos, irrigações, fertilizantes e pesticidas, seleção genética e relocação das plantas longe das pragas, resultaram no aumento de produtividade em troca da contaminação das águas, do solo, do ar e do próprio vegetal. O método Haber-Bosh de síntese química do nitrato de amônia passou a ser aplicado em larga escala nas monoculturas, o que permitiu o controle da nutrição dos vegetais garantindo plantações mais produtivas e possibilitando o desenvolvimento de pesticidas modernos. Junto com a globalização colonial e o advento da indústria é imposta a padronização e expansão dos métodos de cultivos. Progressivamente parte significativa dos territórios de cada nação é ocupada pelos vegetais essenciais que preenchem as prateleiras dos supermercados e nossas mesas. Vale salientar que em boa parte das populações da periferia do mundo globalizado a agricultura familiar continua sendo um meio de subsistência para um grande número de pessoas, sendo as técnicas empregadas, devido a falta de recursos, as mais orgânicas e ecológicas possíveis.

Qual o intuito dessa breve exposição se não aclarar que a racionalização e o conhecimento empírico humano modifica significativamente o ambiente e este transforma o humano, conformando assim uma unidade relacional sem um começo nítido, tendo em consideração que o próprio humano carrega a ancestralidade evolutiva de outras espécies. São relações que podem ser compreendidas pela reciprocidade com essas formas vegetais que, existindo no planeta há aproximadamente 3.2 bilhões de anos, crescendo, progredindo com outras espécies animais e ampliando seus descendentes, passaram a estar vinculadas ao

desenvolvimento do ser humano em um devir conjunto, traçado pela ação humana dentro de suas possibilidades. Todavia, os vegetais não necessitam de nós, somos nós que dependemos deles. Essa ação humana é que resultou em inúmeros alimentos de nossa dieta. Frutos e verduras são tão naturais quanto culturais¹¹.

“Aquele que procede, que pertence à terra”, assim soa a decomposição etimológica da palavra “humano”, a raiz “humus”, que pode ser traduzida como terra e o sufixo “-anus”, que assinala o que “pertence ou procede de”. Em decorrência, o humano pode ser interpretado como um ser que pertence a terra. Além do mais, dizemos que os humanos são feitos pela cultura, sendo cultivar alimentos também uma característica que desenvolve a humanidade. Não por acaso que o conceito antropológico é um empréstimo dessa atividade essencial, apontando para a evidência de que passamos por processos de formação e condução de desenvolvimento semelhantes aos de formas vegetais.

2.2 A ação antrópica e o reino vegetal

A ação antrópica sobre o reino vegetal é um dos fenômenos mais significativos na vida e no desenvolvimento dessas plantas, no habitat ocupado, bem como nas próprias possibilidades de sobrevivência humana. Afirmei que existe uma ligação simbiótica que é resultado principalmente da necessidade do animal se alimentar. É simbiótica justamente por que grande parte dos vegetais dependem da existência de várias espécies de animais que as polinizam e favorecem sua reprodução. Igualmente, os animais dependem do reino vegetal para se alimentar e propagar-se. Onde e quando essa interação evolutiva começa? Desde o início dos tempos e ocorre incessantemente em todo o mundo e a todo instante, unindo os reinos em um sistema autopoietico da vida¹².

O devir co-evolutivo ao qual fazemos referência está em nosso cotidiano, sua complexidade é essencialmente fenomenológica. Da janela vejo a chegada de abelhas e pássaros que, com a mudança das estações, ainda no início da floração e frutificação de algumas árvores, passam a percorrer os ramos das mesmas observando o estado de madurez do alimento,

¹¹ K. Kris Hirst no artigo *Plant Domestication Dates and Locations of Human Farming Advances* disponível em <https://www.thoughtco.com/plant-domestication-table-dates-places-170638> lista os principais alimentos “domesticados”.

¹² O conceito de autopoiesis foi elaborado por Humberto Maturana e Francisco Varela (1974) para descrever a química de auto-manutenção das células vivas no nível microcelular. A autopoiesis se refere a capacidade dos organismos vivos de produzirem a si mesmos em relação perpetua com o meio. A ideia foi reaproveitada por Niklas Luhmann (1997) e José Maria García (1997) para pensar as sociedades em sua constituição a partir da auto-referência contraposta a outras possibilidades de sociabilidade. Aqui retomo o conceito para explicar a reciprocidade simbiótica evolutiva entre humanos e plantas.

esperando nos próximos dias passar uma tarde em família debaixo do pé de fruta. O ser humano igualmente possui suas formas de observação.

Determinadas características das formas vegetais e a comprovação de que certas espécies possuem as mais diversas utilidades nos permitiu selecionar algumas plantas de uma infinidade de vida vegetal. Com a capacidade da espécie chegamos à possibilidade de interagir com o crescimento destes seres, o que nos converteu nos maiores re-criadores, manipuladores da natureza, elaborando novos ambientes a partir da modificação e adaptação das formas viventes.

Muitas das questões que vivemos são decorrentes de um período exponencial de difusão do potencial antrópico. Agora o sistema agrícola com pesticidas também ameaça a saúde das pessoas e de outros viventes. Métodos empregados provocam a extinção da fauna e flora, surgem riscos associados a dietas inadequadas e alimentos repletos de pesticidas que causam doenças, como é o caso do DDT (LONGNECKER et al. 1997).

Esta breve recapitulação histórica possibilita identificar como chegamos na contemporaneidade e a partir de que premissas conceituais compreendemos as plantas. Veremos mais adiante que parte dessas premissas são levantadas pelos cidadãos cosmopolitas que, nos diálogos que ocorrem nas aldeias, contrapõem as sociedades indígenas às ocidentais, definindo as sociedades industrializadas a partir lógica da mercantilista e da apropriação desenfreada dos recursos e as sociedades indígenas como modelos sustentáveis em harmonia com as dinâmicas dos ecossistemas.

Cultivos em larga escala se desenvolveram em todos os vales férteis do mundo há mais de 5.000 anos, com vegetais ricos em carboidratos, vitaminas e com qualidades para a fabricação de ferramentas, moradia e utensílios (PRANCE, 2005). A escolha dos locais para viver esteve determinada pela possibilidade de aproveitamento dos vegetais da região. As dinâmicas ambientais estão também correlacionadas com a ação antrópica. A ação humana acontece sempre dentro desse princípio inquebrantável, indivíduo-do-ambiente, situado em tramas que os entrelaçam a outras formas de vida das quais ele é dependente para a reprodução de si mesmo.

Considerando a ocupação dessas áreas pensemos por exemplo na influência da monocultura, da pecuária e da exploração de jazidas minerais praticadas em larga escala que em todo o mundo se fazem há milênios, a construção de portos, barragens, rodovias e a urbanização contemporânea dos últimos séculos e teremos uma imagem da real influência sobre ecossistemas. Podemos imaginar três momentos. Uma dinâmica processual, circunstancial e não linear que levou alguns grupos humanos a integrar o cultivo de alimentos às atividades de

caça e coleta. Alguns povos em seus contextos históricos-culturais produziram os primeiros cultivos de grande magnitude nos vales férteis, proporcionais ao tamanho de suas civilizações e organização sociopolítica.

Podemos pensar na “domesticação” como um ponto chave no desenvolvimento das interações humanos e plantas¹³. Considerando que a assistência que as plantas têm para reproduzir-se advém de insetos, das aves, mamíferos e de fenômenos atmosféricos como a chuva e o vento, veremos como a ação humana modifica esse movimento e o leva a outro patamar interativo. O reino vegetal reúne em torno de si praticamente todas as formas de seres, fungos, insetos, pássaros e mamíferos e dentre todos estes foi só recentemente com a intervenção humana que determinadas espécies de vegetais úteis passaram a se disseminar pelo mundo e terem seu desenvolvimento assistido.

A domesticação é comumente descrita como a atividade humana de conduzir o desenvolvimento das plantas para o uso e consumo. A planta domesticada pode ser definida como aquela que não existiria em estado natural, que sua natureza já foi modificada pela ação humana. O que chamamos de domesticação está mais próximo de um diálogo entre as possibilidades de interagir no desenvolvimento das plantas, reforçar umas características e minimizar outras, com finalidades claras de atender interesses humanos. Assim, a domesticação é principalmente uma forma de interação com o desenvolvimento das plantas.

Os vegetais que utilizamos hoje são resultado da interação do humano no crescimento e propagação das plantas, ou seja, paralelamente aos utensílios, roupas, abrigos, armas, tintas e remédios, aprendemos a selecionar as qualidades e criar largos cultivos que interferiram decisivamente no rumo evolutivo desse reino e particularmente na história dos seres humanos.

Pelo cultivo, a mão humana expandiu a área ocupada por plantas como o milho, o inhame, a batata, o arroz e tantas mais¹⁴. Por meio da compreensão dos processos de desenvolvimento aliada às necessidades de prover-se de utensílios, medicamentos e alimentos é que se define a seleção de certos fenótipos, o que produziu ao longo do tempo espécies com características aprazíveis para nossos interesses, uma verdadeira inter-ação com as possibilidades de desenvolvimento dos vegetais.

¹³ Não encontramos nenhum paralelo conceitual semelhante a “domesticação” entre os indígenas. Ao se referirem aos alimentos cultivados falam da roça, do plantio e o definem em contraposição a *Nii*, que foi definido da mesma forma por *Ninawa Yawanawa* e *Metsá Varinawa*: “*nii é a floresta, tudo que não plantamos*”. Em ambos os povos o plantio obedece a sazonalidade de recursos e espécies são selecionadas, no entanto, a roça não é entendida como um conjunto de plantas domesticadas.

¹⁴ The cultural History of plants (PRANCE et. alli, 2005) reúne informações relevantes sobre o assunto.

Este é o caso de alguns dos principais alimentos nas nossas mesas, como a banana do sudoeste da Ásia, cultivada e selecionada há 6.800 anos a partir de variedades selvagens, muito menores e com mais sementes (HUNT; PREMATHILAKE, 2018). Como já referido também é a história do milho, que por volta de 9.000 A.P. foi criado pela influência humana no teosinto, planta originária do centro-sul do atual México (MANGELSDORF, 1983; BEADLE 1980), da batata (SANDERSON, 2005) e do arroz (NESBITT, 2005)¹⁵. No que se refere aos alimentos, quase tudo que comemos passou e passa pelo processo de domesticação. Certamente essa ideia terá contornos próprios em cada contexto etnográfico, revelando nuances de como grupos humanos percebem a atividade de cultivar plantas e as sincronizam com a sazonalidade e os recursos naturais disponíveis.

Todavia, enquanto fenômeno e a nível conceitual, podemos delinear com mais precisão essa atividade que descrevo. Ela é o ato de trazer plantas para o uso social, selecionando das variedades aquelas que contêm as qualidades mais desejáveis e, se possível, acelerando seu ciclo reprodutivo. A seleção das variedades pode inclusive contornar empecilhos para seu consumo, como por exemplo o ácido cianídrico na mandioca-doce doméstica foi reduzido pela seleção de variedades. Associadas às plantas são as técnicas de preparo e por isso a mandioca amarga só pode ser consumida após lavada e passada por um *tipiti*. Contemplar as plantas que utilizamos hoje, em especial as alimentícias, é pensar em algo indissociável e constituinte das culturas humanas. Essas plantas têm algumas de suas atuais características e qualidades devido a essa condução do crescimento chamada comumente de “domesticação”.

Ainda sobre a ação antrópica, a descoberta de regiões favoráveis para o cultivo de determinadas espécies é mais um elemento que influi nas distâncias percorridas pelas sementes, que frequentemente encontram locais inclusive mais aprazíveis que sua terra natal. O desenvolvimento e a qualidade dos nutrientes nos solos, os tipos de climas, bem como a interferência de seres vivos que agem diretamente sobre as plantas, serão determinantes no desenvolvimento dos vegetais. O caso da cana e do café no Brasil são exemplos bem sucedidos. Originárias de outras regiões encontraram terra fértil para desenvolvimento de excelentes culturas, resultando em plantas ricas nas características desejadas, inclusive mais do que as encontradas nas regiões de origem. As seringueiras desenvolvidas na Malásia são cultivadas em larga escala, o que não era possível no seu local de origem, a floresta Amazônica, onde infestações das lagartas mandarová (*Erinnyis ello*) podiam destruir as plantações.

¹⁵ Por volta de 6.500 A.P. o milho já estava nos Andes e Amazônia e há 4.000 A.P. por várias regiões da América do Norte

Considerando o contexto histórico de ampliação das áreas ocupadas por humanos é evidente que as rotas traçadas pelas populações bem como a descoberta de regiões férteis onde ocorreriam o estabelecimento fixo nos conduzem a um aspecto interessante da relação simbiótica entre humanos e plantas e sua repercussão nos biomas. Por onde o ser humano andou, sementes levou e foi assim que muitas plantas encontraram outras moradias mais favoráveis para o desenvolvimento saudável, seja por questões climáticas e de solo ou por parasitas. A ampliação da área ocupada por nós está em direta relação com a ampliação das áreas ocupadas por algumas variedades de plantas, particularmente as que nos são úteis.

Quando se considera a antiguidade dos povos da Europa central, as rotas de comércio tornavam mais frequentes a presença de toda sorte de coisas, com destaque para os vegetais. Pelos desertos, pela navegação fluvial e costeira, os vales férteis eram ligados entre si, na Mesopotâmia e no Mediterrâneo, posteriormente as rotas romanas e a mais longa de todas, as Rotas da Seda, que passava entre a atual China, Turquia, Grécia, Síria, Cazaquistão, Uzbequistão, Iraque e Índia, interligando passo a passo o Oriente e Ocidente histórico. Os percursos marítimos para Índia, África e Américas, expandiram significativamente a área de ocupação vários vegetais, acrescentando novas espécies que integraram outros ecossistemas e culturas humanas.

2.3 Globalização das culturas vegetais

A febre da colonização das Américas revela uma história que reúne as rotas de comércio, o manejo de plantas e dimensões socioculturais das relações entre humanos e plantas. Os indígenas desde o princípio ajudaram os conquistadores apresentando espécies vegetais exóticas que rapidamente adquiriram grande valor internacional. No Brasil, país que hoje está entre os líderes da produção agrícola mundial, encontramos em cada capítulo da sua história um vegetal que anima conflitos e fornece riquezas, que determina a ocupação do espaço territorial, a relação com o tempo e até mesmo a sociabilidade.

A cultura desses vegetais era associada ao modelo de organização da empresa colonial, aos percursos marítimos, ao sistema escravista, de relações sociais específicas e que estão presentes na feição do Brasil. No primeiro capítulo, a notória ibirapitanga dos Tupi, pau-brasil (*Caesalpinia echinata*) ou pau-de-pernambuco dos colonizadores, se tornou matéria-prima exportável já nos tempos do reconhecimento territorial, e muitos sabem, era utilizada para tingir tecidos.

A cana-de açúcar (*Saccharum officinarum*), de origem asiática, foi trazida ao continente por Colombo, em 1493. Todavia foi a partir de 1532 com Martim Afonso de Souza que a cana-de açúcar foi introduzida no Brasil e posteriormente na região Nordeste, entre os atuais estados de Pernambuco e Bahia, região de clima e solo favoráveis onde a planta se adaptou perfeitamente e se desenvolveriam as maiores extensões de monocultura, onde a organização social da vida e os costumes locais passaram a estar em estreita relação com as etapas do cultivo e beneficiamento da cana-de-açúcar.

A organização dos engenhos, o movimento dos portos, as possibilidades de trabalho e tantos outros aspectos da vida foram ditados pela sazonalidade do cultivo, formando o relevo natural e sociocultural de uma região e de um tempo. O brasão do estado de Pernambuco contém a representação de uma cana-de-açúcar e de um algodoeiro em flor. No Nordeste do Brasil a cana domina as paisagens, em grandes latifúndios e em alguns casos empregando os boias-frias, trabalhadores rurais sem vínculos empregatícios que atuam sazonalmente no plantio e colheita das culturas regionais. Hoje, o Brasil lidera a produção de açúcar do mundo, exporta 739 267 toneladas. No Brasil, uma quantidade imensurável de produtos são adoçados com açúcar da cana.

O algodão (*Gossypium hirsutum* L.) é outro exemplo similar, mais um vegetal de destaque na história humana. Cultivado há 4.000 anos, é levado para o Brasil na segunda metade do século XVIII. A produção de algodão, semelhante a outros vegetais já citados, era regida pelo mercado externo. A produção no Brasil atendia às demandas da crescente indústria têxtil inglesa. A Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e do Maranhão, criada em 1755 por iniciativa do Marquês de Pombal, detinha legalmente o monopólio do tráfico de mercadorias e escravos da capitania. Os trabalhadores eram escravizados, para produção do algodão destinado à comercialização e na produção têxtil regional. O Brasil segue um grande produtor de algodão e está entre os cinco maiores do mundo¹⁶.

Foi também pelo governador do Maranhão e Grão-Pará que a cultura do café chegaria ao Brasil, precisamente em Belém. Posteriormente a planta dominou os solos da Bahia, do interior de São Paulo, o norte do Paraná e o sul mineiro. No território que corresponde ao Brasil, existem atualmente plantas de origem exógena que ocupam áreas de cultivo equivalentes ao tamanho de outros países inteiros. A mão humana é um dos agentes mais influentes na dispersão global de espécies vegetais que, ao encontrarem condições ideais, ali mesmo se “nativizam”, na natureza e nos coletivos humanos. Esse fluxo tem infinitas direções; a título de exemplos

¹⁶ <https://www.embrapa.br>

temos os ribeirinhos e os indígenas que na Amazônia plantam arroz originário do sudeste da Ásia; os polacos a batata do Andes; os brasileiros são os maiores produtores do café de origem Etíope; da cana da Índia e da soja do nordeste da China; e a China do milho, de origem americana. Assim vivemos a globalização humana que é também a de outros seres, insetos, animais, vegetais, bactérias e vírus, alguns indesejáveis e frequentemente inevitáveis.

De fato, a necessidade do reino vegetal impulsiona a simbiose entre animais e vegetais. Essa simbiose vai além do humano e o antecede, ela con-forma e faz os reinos convergirem na reprodução da vida, insetos, pássaros e mamíferos, todos entrelaçados na co-criação.

Vivemos essa intrínseca ligação biológica com o reino vegetal perpetuada pela complexidade dos processos de transformação exemplificados que dependem de fatores naturais, humanos e históricos. Esclarecer esse vínculo enraizado em nossa ancestralidade, nuclear para história do desenvolvimento dos seres humanos, é uma tarefa para a Antropologia. Na sua origem e desenvolvimento milenar, as plantas tem a sua convergência formal com seu ambiente de origem, onde encontram os recursos que necessitam para desenvolver-se. O humano, naturalmente atuando no ímpeto de aproveitar as qualidades dos vegetais, interage criando novas condições neste desenvolver ‘natural’, principalmente pela seleção de algumas variedades em detrimento de outras.

Conhecendo como alguns vegetais reagem à luz, aos nutrientes e os percalços do seu desenvolvimento, foi possível influir intensamente no processo de crescimento dos mesmos. Existem tantos seres humanos distintos quanto ecossistemas e em cada área contextual um povo carrega um conjunto de grãos, frutos e vegetais que acompanham a ancestralidade da formação de conjuntos étnicos e suas histórias, extindo também profundos vínculos socioculturais às plantas, expressados em rituais, simbologias e cultura material.

Outra imagem exemplar pode ser a de que para cada pessoa a cada ano é cultivada ou extraída uma área de plantios que corresponde ao que ela consome cotidianamente, para suas roupas, medicamentos, embalagens, livros e mais. Se observarmos a quantidade de produtos que se consome a cada dia e calcularmos a média anual poderíamos ter uma ideia aproximada do espaço cultivado necessário para garantir nossa existência individual.

Por exemplo, é justamente porque existe a demanda por vegetais específicos que crescem exponencialmente as plantações de cacaueteiro na África e na América Latina, destinadas à exportação, plantações que por outro lado garantem o sustento de milhares de famílias em

economias monetárias¹⁷. Outro exemplo são medicamentos a base de opióides, que dentro do quadro médico global são considerados indispensáveis para manutenção da saúde de milhares de pessoas. As plantações de ópio garantem o sustento de inúmeras famílias indianas, país que lidera a produção mundial, onde o cultivo para fins medicinais é regulado¹⁸.

O café não fica para trás, são coletados mais de 6.000 milhões de quilos de grãos de café sendo o Brasil líder em disparada¹⁹. É desde o tempo dos latifúndios dos colonizadores pioneiros que o milho, o algodão, o café, o coco, a cana e o feijão dominaram a paisagem visual de algumas regiões do Brasil, ocupando áreas equivalentes a metrópoles.

Quando pensamos a nível global, o crescimento populacional não tem precedentes, o que aumenta proporcionalmente o número de consumidores das cidades globalizadas, que orbitam em torno do mercado de produção e consumo abastecido primariamente pelas regiões periféricas.

É impossível pensar o mundo contemporâneo sem a presença de alguns vegetais. O que aconteceria com os usuários habituais do açúcar, do café e de opióides se uma peste dizimasse as plantações a níveis catastróficos? Ou se por exemplo desaparecesse o estoque de insulina sintética produzida a partir de leveduras, que mantém a vida de aproximadamente 415 milhões de pessoas²⁰? É por meio dessas imagens e dados estatísticos que podemos visualizar categoricamente que não há humano sem vegetal.

As plantas tem tanta história quanto os humanos. Os alimentos que se imaginam “naturais” são descendentes de outras plantas estas também já cultivadas por uma linha de cultivadores, selecionando sementes, fazendo cruzamentos, marcando com determinadas singularidades o desenvolvimento de cada planta. Grande parte do que usamos e comemos são invenções humanas trabalhadas a partir das formas de vida vegetais.

Para imaginar o ser humano é imprescindível tornar evidente as inter-relações com outros seres que lhe humanizam. Imaginar o humano apenas pela interação restrita entre humanos, deixando em segundo plano outras espécies, seria equivalente a teorizar sobre um vegetal como uma entidade que flutua numa existência individual, sem terra, água ou luz. A árvore não pode existir sem o conjunto de relações que a “arvorizam”. O ser humano é semelhante e buscamos na Antropologia as relações que lhe “humanizam”.

¹⁷ De acordo com a Internacional Cocoa Organization em 2012 existiam ao menos 14 milhões de pequenos proprietários espalhados pela África, América e Ásia ligados ao comércio de cacau. <https://www.icco.org> acesso em 23 de abril 2020

¹⁸ Estima-se que até 53 milhões de pessoas espalhadas em todos continentes consumiam opiáceos no ano de 2017, o que representa um aumento de 56% ao ano.

¹⁹ <https://www.botanical-online.com/en/food/coffee-plant-characteristics>

²⁰ (www.diabetes.com.uk)

Com o exposto entendemos o quanto planta é o ser humano e o quanto indispensável é essa reflexão para a construção de um paradigma que inclua os processos mencionados como co-constituintes da humanidade, da cultura, conceito inclusive considerado um tributário das nossas interações com o reino vegetal. A Antropologia, por ter na sua formação a interdisciplinaridade científica e o constante aprimoramento dos seus aportes teóricos, possui a abertura e o potencial para ampliar o conhecimento sobre a complexidade dessa interação. Adiante veremos que as primeiras conclusões aqui apresentadas nos conduzem a compreender o campo semântico relacional que se estabelece entre indígenas e a sociedade circundante, tendo como eixo discursivo o ambientalismo, os saberes indígenas, as plantas e os modos de entender e interagir com a natureza.

3 ANCESTRALIDADE, HISTÓRIA, SEMÂNTICA E ENTEÓGENOS

3.1 Retraçando as origens no encanto das plantas

Antes de adentrarmos em uma descrição que trata do xamanismo é pertinente se questionar de que maneira tomamos conhecimento das qualidades das substâncias presentes nesses seres vivos. Inicialmente pensaríamos que o uso dessas plantas seria restrito aos humanos, no entanto, este não é um fato, as evidências deixam claro que várias espécies buscam intencionalmente plantas que atuam de modo particular no organismo. Se os povos de todo o mundo as utilizam desde tempos imemoriais é porque a observação atenta do que denominamos de natureza, particularmente mamíferos, anfíbios e insetos, proporcionou o conhecimento de muitas das formas de vida que possuem substâncias psicodélicas²¹.

Vamos então começar por um exemplo já bem observado, os frutos que naturalmente fermentam e assim adquirem altos teores alcoólicos. A fermentação espontânea já foi observada em vários frutos e alimentos o que justifica nossa afirmação de que a ação humana de realizar bebidas alcoólicas a partir do mesmo processo também é resultado da observação e posterior reprodução de métodos pelos quais a fermentação é induzida e controlada intencionalmente. O apreço por bebidas alcoólicas não é uma característica limitada aos humanos, outros animais buscam intencionalmente embriagar-se, uma prática já documentada entre muitas espécies²².

Um exemplo simples na região do Nordeste brasileiro é o *Didelphis albiventris*, popularmente chamado de timbú, uma espécie de marsupial da família Didelphidae, amplamente distribuída pela América do Sul. No Nordeste esse animal pode vir a infestar lugares úmidos e escuros de uma casa. Uma estratégia para retirá-los é simples: coloca-se nas proximidades um recipiente com cachaça, bebida destilada da cana-de-açúcar, o que rapidamente é percebido pelo olfato do marsupial. Alguns momentos depois podemos ver a sede do animal pela cachaça, que termina embriagado ao ponto de dormir ali mesmo, como se estivesse na mesa de bar.

Nas regiões da Índia e Indonésia sabe-se que tigres, orangotangos e morcegos buscam repetidamente o fruto durián (*Durio Zibethinus*), na África os elefantes comem espécies de palma *marula*, *doum* e *mgongo* que, quando maduros, fermentam e adquirem até 7% de teor alcoólico. Algo interessante de se observar: o comportamento não é muito diferente dos *sapiens sapiens*, se movem cambaleando, agitados e emitindo sons repentinos, podem apresentar perda

²¹ Abordaremos mais adiante as questões de nomenclatura e o significado etimológico de cada uma.

²² Recomendo para compreensão do tema as obras de Giorgio Samorini. Faço referência ao autor adiante.

do equilíbrio e no final a fadiga lhes consomem. É fato que alguns podem se tornar inclusive agressivos contra os semelhantes ou mesmo humanos como é o caso de elefantes e tigres, que podem também se tornar verdadeiros dependentes da bebida (SAMORINI, 2003).

Igualmente, a Sidra de Toyon (*Heteromeles arbutifolia*) é uma bebida que pode provocar forte efeito cinestésico. É utilizada tradicionalmente pelos Chumash, Tataviam e Tongva, mas certamente há muito tempo já eram consumidas sazonalmente por pássaros que buscam as árvores e ao consumir os frutos entram em um estado de embriaguez que foi documentado por J. Grinnell (1926) W.H. Bergtold (1930).

Outras variedades de plantas também são usadas por animais com o intuito de limpeza do organismo. Um conjunto de plantas purgativas são utilizadas por gatos, elefantes e ursos. A mais conhecida dela, a *Dactylis glomerata* é também nomeada popularmente de pé de galo, grama de pomar ou grama de gato. É uma erva perene de estação fria, nativa na maior parte da Europa, Ásia temperada e norte da África. Os gatos a apreciam pelo seu sabor doce e a utilizam para eliminar as bolas de pelo que se formam nos intestinos. Com frequência estudiosos do tema demonstram que os animais conhecem as plantas de onde vivem e lançam mão delas para lidar também com parasitas e fungos .

A simbiose e co-evolução entre plantas e animais acontece desde sempre, sua análise é limitada se recorremos a uma simples cronologia linear. O advento do cultivo de alimentos e a descoberta das plantas psicodélicas são semelhantes à descoberta do fogo, emergiram de múltiplos focos em tempos distintos. Os ancestrais das espécies animais que destacamos, de formação muito anterior aos humanos, também já consumiam esses frutos com o mesmo fim. Ao largo do tempo temos uma dinâmica simbiótica entre as formas de vidas que pode inclusive envolver alguma reciprocidade, como se constata no caso dos insetos polinizadores, que se beneficiam das flores e favorecem a reprodução das plantas.

Na montanhas rochosas do Canadá, cabras comem avidamente os líquens de efeitos narcóticos que também são utilizados pelos nativos da região. A história que nos narra o descobrimento do café também atribui aos animais de criação o conhecimento da planta. Samorini (2003) reúne pesquisas sobre animais e as plantas que alteram a percepção e os resultados invariavelmente apontam para o mesmo:

En las selvas de Gabón y Congo, los nativos afirman que hace mucho tiempo vieron a los jabalíes escabar y comer las raíces alucinógenas de la iboga (tabernanthe iboga Baill., familia de las apocinaceas). Los jabalíes asumen entonces un comportamiento convulsivo, saltando de un lugar a otro, mostrando reacciones de miedo y estados alucinatórios. También los puerco espín y los gorilas sufren intencionalmente estos

efectos. Observando estos animales, los nativos los imitaron y fue así como descubrieron los efectos visionários de estas plantas.

Entre os Fang, Mitsogho e Apindji, que utilizam iboga em seus rituais, se conta que quando o Mandril macho (*Mandrillus sphinx*) entra em afrontas com outros pelo domínio do bando, acontece ocasionalmente deles tomarem iboga e terem um comportamento curioso de esperar a chegada do efeito para então ir à resolução do conflito.

É comum a invasão de animais em locais com concentração de plantação da cannabis, já documentada há muito tempo para cordeiros na Europa, cervos na América do Norte e entre os macacos na América do sul (CARDASSIS, 1951). Algumas espécies de pássaros são ávidas frequentadoras das plantações de ópio (*Papaver somniferum*) e maconha (*Cannabis sativa*) sendo inclusive observado que “en efecto, numerosas espécies de aves adoran comer cañamones, considerados, en varias regiones del mundo, modificadores de su conducta: cantan con mayor ardor y durante más tiempo, teniendo una gran inclinación hacia comportamientos amorosos”. (SAMORINI, 2003, p. 47)

O mesmo acontece nas plantações do ópio (*Papaver somniferum*) que cobrem as paisagens de regiões da Turquia, Irã, Índia, China, Líbano, Grécia, Iugoslávia, Bulgária e sudoeste da Ásia. Na região de Madhya Pradesh algumas espécies de papagaios passam dias inteiros a se alimentar das plantas ao ponto dos produtores locais não saberem como lidar com a questão e terem de recorrer às instancias governamentais²³.

Sejam os outros animais induzindo os humanos ou o contrário, vemos a influência que tais plantas podem exercer, entrelaçando nossa história com os ecossistemas desde tempos imemoriais. A ação humana moldou alguns vegetais na busca de obter suas propriedades desejadas e as plantas lograram sua expansão graças aos humanos.

Se olharmos atentamente vamos nos dar conta de que ocorrências como essas não são casos isolados, estão mais para regra que exceção, existindo uma variedade expressiva de seres que fazem percursos em busca dessas plantas e seus elementos. O conhecimento por parte de outros seres vivos dos componentes influenciadores do comportamento e da percepção é a evidência cabal de que a nossa existência é profundamente relacional com outras formas de vida, e as qualidades diversas de cada planta é algo que entrelaça os rumos evolutivos de vários seres.

²³ <https://www.independent.co.uk/news/world/asia/parrots-opium-addicted-india-eating-crops-parakeets-birds-a8803396.html>. Acesso em 4 de setembro de 2022.

Durante a floração das árvores de *Datura meteloides* (planta de altas propriedades alucinógenas e com larga história de utilização no xamanismo) na região do Arizona é sempre possível encontrar variedades de esfinges (*Manduca quinquemaculata*). Após tomar o néctar da flor o comportamento dos insetos muda abruptamente, mal são capazes de voar, caem ao solo e voltam a voar lentamente, evidentemente entorpecidos. A flor é perfumada e também possui propriedades anti-inflamatórias.

Contudo, esse não é um caso restrito no reino dos insetos. Temos as abelhas dos gêneros *Eulaema*, *Euplusia* e *Euglossa*, que consomem o néctar de orquídeas e apresentam um comportamento claramente diferente depois da refeição, as larvas *Cossus cossus*, lepidópteros que consomem as secreções de seivas em fermentação. Também as moscas demonstram uma predileção por estas substâncias, como fica claro no nome do cogumelo *Amanita muscaria*, popularmente conhecido como matamoscas, pois é utilizado para evitar a presença de moscas em ambientes domésticos.

Acreditava-se que os insetos morriam ao terem contato com *Amanita*. Um estudo científico mais detalhado constatou que na verdade, durante um período de torpor, as moscas demonstram espasmos musculares e após o fim dos efeitos do cogumelo os insetos voltam à vida, como se nada tivera acontecido. O que se pensava ser puramente acidental, revelou-se como um comportamento recorrente das moscas. Segundo Samorini “es probable que esta particular asociación entre insectos y flores, en la que las plantas recompensan a los insectos polinizadores con una droga, esté mucho más difundida de lo que hasta ahora se ha observado (SAMORINI, 2020, p. 57)

As renas de Siberia são outro exemplo de ávidos consumidores de cogumelos, tendo inclusive o conhecimento de que a urina posterior à ingestão possui propriedades alucinógenas. Essa mesma prática de consumir os cogumelos e a urina foi feita por xamãs siberianos. Samorini (2003) vivenciou uma situação inesperada, quando foi atacado por uma cabra que reivindicava o cogumelo que ele havia colhido em campo.

Assim está claro que não é apenas nas elaborações mitológicas que os outros animais de um ecossistema podem ser a razão dos conhecimentos que entrelaçam nossa história com as plantas. Certamente, enquanto espécie carregamos também uma ancestralidade animal que nos imbuíu de capacidades para descobrir, do mesmo modo que fazem outros animais.

3.2 A redescoberta das substâncias enteógenas

Dentro dos elementos de destaque desta pesquisa estão algumas plantas em específico, reconhecidas por possuírem propriedades alucinógenas, psicotrópicas ou enteógenas²⁴. A redescoberta e busca por plantas dessa natureza é essencial para enquadrarmos o movimento que será abordado nos capítulos seguintes, entre indígenas e cidadãos cosmopolitas, mediados pela ayahuasca e o tabaco. A redescoberta dessas plantas e posteriormente o conhecimento Ocidental de outras está imbricada em uma semântica específica que se faz presentes nos contextos de intercâmbio com os indígenas. O estudo e conhecimento de suas propriedades vem sendo objeto de estudo muito recentemente e sua aplicabilidade é primariamente no campo da psiquiatria.

O MDMA ganha espaço recentemente no âmbito terapêutico sendo recentemente seguido da psilocibina e similares²⁵. O MDMA foi detalhadamente estudado e cada dia mais conclusões confirmam seu valor terapêutico aliado a métodos de terapia assistida. O MDMA segundo pesquisas, pode auxiliar a curar os danos psicológicos e emocionais causados por agressões sexuais, guerras, crimes violentos, ansiedade relacionada a doenças potencialmente fatais e outros traumas²⁶.

A história contemporânea dos “alucinógenos” a serem estudados quimicamente foi iniciada pelo cacto peiote (*Lophophora williamsii*). Consiste de um pequeno cacto sem espinhos, nativo do México e do sudoeste do Texas, carregado de alcaloides psicoativos, conhecido desde os tempos imemoriais entre os nativos americanos que o utilizam com finalidades rituais e medicinais (MYERHOFF, 1974). Atualmente é utilizado também como enteógeno, na medicina tradicional e pouco a pouco adentra nas diversas práticas terapêuticas Ocidentais com uso de psicotrópicos. É uma espécie conhecida pelos efeitos de seus alcaloides do grupo das feniletilaminas, particularmente a mescalina. Do cacto foi possível o isolamento de um alcaloide batizado de mescalina em 1896 por A. Heffter e produzido sinteticamente em 1919 por E. Späth. Na década de 20 aconteceram experimentos extensivos com humanos e animais, descritos no livro *Der Meskalinereich* de K. Beringer (HOFMANN, 2013).

Por muito tempo no Ocidente pouco foi feito em relação a essas plantas, raras eram as pessoas que os conheciam. Ainda que já existissem largos relatos de missionários e viajantes sobre as experiências induzidas pela ingestão de poções entre os ameríndios, não se compreendia bem o que acontecia, especulavam sobre possessão demoníaca, tampouco era

²⁴ Cada uma dessas definições encerra um modelo para compreender de que forma essas plantas influem na mente humana. Enteógeno acrescenta a relevância cultural e simbólica das plantas e seus compostos nas sociedades.

²⁵ Metilendioximetanfetamina (MDMA), comumente visto em forma de comprimido (ecstasy) e forma de cristal (molly ou mandy), é um potente estimulante do sistema nervoso central.

²⁶ <https://maps.org/mdma/>

possível estabelecer paralelos com a civilização de onde eram provenientes os viajantes, na qual o consumo de narcóticos era preferível e bastante difundido.

O isolamento do LSD por Hofmann em 1943 desencadeou mais uma mudança histórica dos usos e conceitos em torno das substâncias presentes nestas plantas e outros seres, como por exemplo os cogumelos e as secreções glandulares de anfíbios. Na perspectiva do cientista, as evidências indicavam intensa atividade cognitiva e experiências da ordem sensorial até então desconhecidas. A substância se apresentava como algo que poderia ser potencialmente utilizado dentro da medicina, no entanto, sua atuação era até então pouco explorada. A descoberta foi testada em outros animais para em seguida ser utilizada por especialistas para o estudo e pesquisa psiquiátrica relacionadas à aplicabilidade das substâncias para tratamentos.

Foi o laboratório Sandoz, onde Albert Hofmann trabalhou, que distribuiu para alguns psiquiatras e institutos de pesquisas interessados as amostras do fármaco Delysid (lysergic acid diethylamide tartrate), para que avaliassem suas qualidades nos tratamentos psíquicos. Era esperado que a substância promovesse um estado de suspensão da barreira sujeito e objeto, a ativação memórias esquecidas e que eventos traumáticos poderiam ser revividos no contexto psicoterapêutico, desencadeando a resolução das tensões e conflitos. Acontece que os estudos foram interrompidos rapidamente e não foi possível desenvolver sua aplicabilidade naquele tempo. O experimentalismo que viria nas décadas seguintes com a Contracultura foi que disseminou o uso recreativo do LSD, da cannabis entre outras. Segundo Hofmann o LSD era uma ajuda farmacêutica para ser aplicada na psicoterapia. A descrição do laboratório suíço das propriedades segue abaixo:

The administration of very small doses of Delysid (1/2-2ug/kg body weight) results in transitory disturbances of affect, hallucinations, depersonalization, reliving of repressed memories, and mild neurovegetative symptoms. The effect sets in after 30-90 minutes and generally lasts 5 to 12 hours. However, intermittent disturbances of affect may occasionally persist for several days. (HOFMANN, 2013, p. 40)

Mas não foram apenas os departamentos de psicologia e psiquiatria de algumas universidades e centros de pesquisa que passaram a trabalhar com a substância. Por exemplo, o psiquiatra do Exército americano James S. Ketchum, que na década de sessenta iniciou um programa militar secreto nos EUA em Edgewood Arsenal, Maryland, com o intuito de desenvolver uma arma química que alterasse a mente do inimigo sem no entanto prejudicá-lo, o que segundo o mesmo poderia salvar vidas e limitar a mutilação e morte no campo de batalha (KETCHUM, 2012). A princípio, Ketchum imaginava que alucinógenos, usados corretamente

poderiam incapacitar a mente dos adversários. Os testes eram feitos com soldados voluntários. No período entre guerras se questionava a possibilidade de alguma nação utilizar substâncias dessa natureza nas reservas de água do inimigo.

Experimentos conduzidos pelo C.I.A. na década de 1950, também tinham como foco os potenciais do LSD para o controle da mente humana. LSD, morfina, éter e mescalina faziam parte do programa, que testou as substâncias em voluntários, levando a conclusão de que o LSD estimulava a recordação de memórias esquecidas e poderia ser eficaz na extração de informações, servindo como um elixir da verdade (LEE, SHLAIN; 1992). Contudo, as respostas variavam de acordo com cada indivíduo, o que aparentemente dificultava a aplicabilidade para o objetivo bélico, resultando no fim das pesquisas. Os modos de aplicação apresentados atestam o que se pensava dessas substâncias.

Os relatos sobre o uso tradicional de enteógenos despertavam a atenção de missionários e pesquisadores, no entanto, foram frequentemente entendidos como uma panaceia primitiva ou uma droga que distorce a percepção. O LSD abriu o caminho para pesquisas subsequentes com outras substâncias das quais já se tinha notícia dos usos tradicionais. Sabia-se algo acerca dos cogumelos no México e o interesse em compreender a composição química detalhadamente fez com que o Laboratório de criptogamia do Musèum National d’Histoire Naturelle em Paris levasse adiante essa pesquisa.

Hofmann, que trabalhava fazendo investigações para o desenvolvimento de medicamentos, por assim dizer, mais convencionais, viu sua história de cientista se entrelaçar com os enteógenos e a medicina tradicional indígena. O cientista conta que inclusive duvidava-se até da existência de tais cogumelos (HOFMANN, 2013, p.79.) Caberia a R. E. Schultes e Robert J. Weitlaner a descoberta da utilização de cogumelos para fins xamânicos nos Mazateca em Hualta de Jimenez, denominado de Teonanácatl- estando Wasson e Hofmann entre os primeiros ocidentais a estudarem o *psilocybe mexicana*, em 1955. A psilocibina foi isolada a partir do *psilocybe mexicana*, nos laboratórios da Sandoz, também por Albert Hofmann. Em Março de 1958 Hofmann e seus companheiros publicavam a descoberta de duas novas substâncias, psilocibina e psilocibe, reconhecendo posteriormente sua similaridade de estrutura molecular com o LSD.

O *psilocybe mexicana* entrelaçaria a história de Hofmann e R. G. Wasson, já que Hofmann receberia em seu laboratório exemplares de sementes de *ololiuhqui* no ano de 1959. Seu estudo efetivamente isolaria os princípios ativos da *ololiuhqui* dos Aztecas (*Turbina corymbosa*), usada entre os Zapotecas, Chinanteca Mazatecas e Mixteca e mundialmente comercializada no mercado de enteógenos. A hipótese de Hofmann era de que a estrutura

molecular e os princípios ativos da ololiuhqui seriam correspondentes ao LSD. Hofmann confirmaria a hipótese ao dar-se conta que os alcaloides encontrados eram praticamente idênticos aos encontrados durante a pesquisa com ergot: o lysergic acid amide, lysergic acid hydroxythylamide e outros alcaloides de composição semelhante a ergometrina. Hofmann acompanharia Wasson em uma viagem ao México em 1962 na busca da *María Pastora*, uma planta cujas folhas são utilizadas no xamanismo Mazateca. Hofmann e Wasson foram à Sierra Mazateca, onde após longas viagens conheceram a planta pelas mãos de uma mulher chamada Natividad Rosa. As tentativas de isolar os princípios ativos da *Maria Pastora* em seu Laboratório não obtiveram sucesso sendo o primeiro componente isolado pelo grupo de Alberto Ortega no México. (ORTEGA; BLOUNT; MANCHARD, 1982).

As últimas etapas da pesquisa de Hofmann seguem na tentativa de entender os Mistérios de Elêusis. Aqui é um ponto importante de nossa pesquisa, pois se trata da redescoberta da ancestralidade enteógena na forma de um culto organizado na Grécia helênica. As iniciações nos Mistérios eram realizadas todos os anos por meio de um culto ritualístico agrário que reverenciava Deméter e Perséfone e que aconteciam no Santuário Pan-helênico de Elêusis, na Ática. Eles são emblemáticos pelo seu caráter religioso e se especulava a partir das esparsas fontes históricas a possibilidade de utilização sacramentada de uma substância psicoativa. Hofmann tentava juntar a descoberta do LSD a partir do ergot à possibilidade de que a bebida consumida nos Mistérios fosse feita com base no mesmo fungo. Hofmann e seus companheiros especulavam se na Grécia antiga os gregos poderiam ter encontrado um método para isolar um alucinógeno do ergot, o que resultaria em uma experiência comparável ao LSD ou psilocibina (WASSON, HOFMANN, RUCK, 2013, p.35).

Ergot (*Claviceps purpurea*) é um fungo parasita em cereais como o centeio, trigo e cevada e algumas gramíneas selvagens. No passado o ergot de centeio causou uma série de epidemias para as quais naquele tempo não existia explicação científica. A causa da contaminação era o pão, motivo desconhecido até o século XVII (IDEM, 2013, p.36). As pesquisas anteriores sobre ololiuhqui confirmavam que os principais alcaloides contidos nas sementes mexicanas também estavam presentes no ergot e que o amido de ácido lisérgico, a hidroxietilamida de ácido lisérgico e a ergonovina são solúveis em água, revelando o procedimento necessário para extração. O ergot já estava presente na região mediterrânea da antiga Grécia, na cevada, no trigo e na gramínea selvagem *Paspalum distichum* L. on (*Claviceps paspali*).

Hofmann chega à conclusão de que o ergot com as propriedades ativas solúveis poderia estar no trigo e cevada bem como na gramínea. O autor destaca a evidência de que o culto de

Eleusis tinha como principais deidades Demeter Kore e Triptolemus, conhecidos como os progenitores do trigo e da cevada. Quantidades significativas de trigo e centeio foram cultivadas nessas regiões mediterrâneas, existindo também a confirmação empírica da presença de espécies de ergot e inclusive do ergot da gramínea *Paspalum distichum* L., com seus princípios ativos solúveis em água.

As similaridades das etapas de inebriação e visões com projeções de formas geométricas se soma à evidência histórica das descrições do culto e da ingestão da poção, acompanhada de tremores, suor frio, cinestesia e vertigo. O conjunto das provas apresentadas corroboraram a proposição de Hofmann e Wasson e confirmaram a relevância de um culto enteógeno para sociedade helenística.

Hofmann, um químico a serviço de um laboratório farmacêutico internacional, trabalhando com a composição molecular do ergot, na intenção de encontrar soluções farmacêuticas para enfermidades, encontrou o LSD. Antes de desenvolvê-lo, a pesquisa gerou três medicamentos para variadas aplicabilidades clínicas: Methergine, Hydergine e Dihydergot (HOFMANN 2013, p.17). É no contexto da análise das micro-estruturas moleculares que se descobre, ou melhor, se redescobre, por experimentação acidental, um componente capaz de gerar as sensações pelas quais são renomados.

O mesmo cientista junto com um grupo pequeno de pesquisadores foram primeiros a chegar às conclusões científicas modernas sobre os componentes dessas plantas. O LSD desencadeou uma onda de estudos que resultou no encontro do Ocidente científico com outras plantas que já eram adoradas ininterruptamente por vários povos e que sem recorrer a procedimentos laboratoriais eram capazes de ativar os efeitos próprios das mesmas.

3.2.1 Estados alterados de consciência

Estas plantas e preparados derivados delas se destacam por seus aspectos de interação com o corpo, sua influência psicofisiológica. A taxonomia que é proposta pela ciência as distanciam da maioria dos vegetais de consumo alimentício e para bens primários. Essas plantas se distinguem por possuir diferentes modos de atuar na mente humana, gerando disposição e percepções distintas das ordinárias naqueles que as consomem.

Os estados proporcionados por elas são tão importantes para os nativos de onde são oriundas que segundo os pesquisadores seria impossível pensar a elaboração conceitual de um

grupo humano que as utilize sem que elas tenham papel de destaque²⁷. O distinto potencial dito psicoativo é o que faz a ciência Ocidental reunir as plantas em uma única taxonomia, baixo neologismos que buscam dar conta dos estados gerados por elas.

É visível na origem da elaboração conceitual que o paradigma científico e discurso secularizado enfatizaram os aspectos relativos à consciência, o pensamento, a mente e a psicologia. A ideia de estado alterado de consciência é também o principal componente para a elegibilidade das plantas para o conjunto. Destacamos que a nomenclatura também reflete uma interpretação que enxerga nessas plantas substâncias nocivas, que prejudicam a mente humana, que geram alucinações e comportamentos dissociativos.

O termo plantas *psicoativas* certamente terá seus limites, várias plantas que consumimos tem impacto no comportamento e na psiquê e nem por isso compartilham do mesmo espaço taxonômico. *Alucinógenos* é uma nomenclatura também imprecisa, por carregar na etimologia e no senso comum a ideia de que as substâncias gerariam alucinações, distorções da realidade a um nível da percepção, sendo entorpecentes que desorientam o indivíduo. Para definir essas experiências, o termo *psychedelic* (mind-manifesting or mind-expanding) foi criado por Humphry Osmond, um dos primeiros a pesquisar o LSD nos Estados Unidos (HOFMANN, 2013, p. 42).

O campo etnográfico que agora nos aproximamos irá revelar outra face dessas plantas, denominadas pelos indígenas de *professoras*, que ensinam sobre a floresta, o corpo e a realidade, sobre a verdadeira face dos seres, do pasado cosmogônico. Para muitos nativos as plantas lhes mostram a Realidade, e não lhes faz sentido a definição de que as mesmas distorcem a percepção e criam ilusões perceptivas. Constatamos assim que é possível encontrar definições contemporâneas co-existentes que divergem, como é o caso de ambos os paradigmas interpretativos, os dos Yawanawa e Noke Koí e os que estão disponíveis sociedades globalizadas. Ambos paradigmas são contrapostos nos discursos indígenas e na argumentação daqueles que estão participando dos eventos nos subúrbios das capitais e na floresta amazônica.

Uma análise antropológica sobre os paradigmas científicos confirma que o conceito se elabora a partir da visão da composição química, supondo assim que uma substância basta por si só para desencadear um efeito alucinatório. Esse é o modelo conceitual pelo qual as plantas estão sendo observadas nas sociedades Ocidentais, sua composição química e a interação com o organismo humano são as principais questões científicas. Ainda que se reflita sobre seu uso

²⁷ Na Etnologia Gerardo Reichel-Dolmatoff faz essa observação para os grupos Tukano (1987)

contextualizado socialmente o viés interpretativo considera a substância e a relação com a mente humana os principais.

Para a Antropologia, as plantas podem ser culturalmente circunscritas no Ocidente por duas perspectivas; no âmbito social e político são interpretadas como drogas recreativas, consideradas potencialmente danosas para a saúde humana e o seu uso e comercialização estão quase sempre sujeitos a punições severas equivalentes a crimes hediondos. Nessas circunstâncias, as plantas professoras dos indígenas se tornaram drogas recreativas consideradas um problema social. A perspectiva biomédica busca a possibilidade da utilização desses componentes no tratamento psico-terapêutico, creditando a elas o potencial para resolução de problemas dessa ordem, resignificando os usos feitos por povos de onde os conhecimentos são provenientes.

Na geopolítica das *urbis* o espaço que elas ocupam é no mínimo duvidoso. Criminalidade, ilegalidade e violência são contextos que ressoam quando falamos de Coca, Cannabis, Ópio e tantas outras. São ilegais e inacessíveis e atendem à lógica de mercado, como foi o caso do tabaco, da coca, da maconha. As plantas enteógenas passaram por um processo de ressignificação que descaracterizou suas práticas e usos nativos, sua relação com a cosmovisão, relocando-as para um espaço que atende as necessidades de desencontro religioso e de sentido das *urbis* cosmopolitas.

É importante notar que os estudos médicos consideram os usos tradicionais das plantas em questão, mas as aplicações no campo médico as utilizam com outras finalidades. É para pacientes que sofrem de dependência e que se encontram em tratamentos severos com medicamentos de alta influência na disposição emocional-física²⁸. O médico não toma a ayahuasca para entender as doenças, como fazem frequentemente os pajés nos contextos primários. A ayahuasca ou o cogumelo é receitado ao paciente que então será acompanhado e observado pelo médico durante toda experiência.

Ainda que no campo médico a aplicabilidade seja inovadora não podemos deixar em segundo plano os conhecimentos nativos e as práticas tradicionais de onde o conhecimento original provém. Por isso Terrence McKenna (1997) considerava extremamente importante a união da ampla documentação etnográfica, dos avanços farmacológicos e da sofisticação dos estudos etnobotânicos na tentativa de reconstruir o papel dessas plantas na formação das culturas humanas.

²⁸ <https://maps.org> é uma das plataformas digitais que reúne grande parte da pesquisa relacionada ao uso terapêutico no âmbito da medicina psicoterapêutica.

São justamente os dados etnográficos coletados que confirmam que o destino dado a elas por cada sociedade é convergente com as suas argumentações acerca dos potenciais presentes nos enteógenos. Um divisor de águas por exemplo é o fato de que entre as etnias onde a utilização dessas plantas é parte consagrada da cultura, constatamos que a utilização está associada às práticas de cura, comunicação com os espíritos e visões premonitórias²⁹. Em muitos povos indígenas experiência enteógena, é do mediador ritual, do médico, por assim dizer, e não do paciente. Os espíritos das plantas com os quais se pode comunicar são acessíveis ao curador por meio da consagração, seria impossível curar sem recorrer às plantas, como nos diz um colaborador de pesquisa adiante.

O campo biomédico modificou os usos tradicionais e as plantas passaram a ser oferecidas ao paciente, com o intuito de lidar com situações de doenças crônicas irreversíveis, vícios, traumas e reabilitação social de infratores da lei. As qualidades das poções enteógenas são circunstanciadas por um paradigma cultural que por um lado estuda os efeitos psicossociais e por outro os aspectos farmacológicos, a composição química. Pesquisadores pioneiros propuseram o termo enteógeno, com o intuito de abarcar os ditos estados de êxtase religioso onde ocorre um encontro profundo com o divino e o inefável.

“In greek the word entheos means literally ‘god, (theos) within’, and was used to describe the condition that follows when one is inspired and possessed by the god that has entered one’s body. It was applied to prophetic seizures, erotic passion and artistic creation, as well as those religious rite in which mystical states were experienced through the ingestion of substances that were transubstantial with the deity”³⁰. (WASSON; HOFMANN; RUCK, 2008, p. 123)

A definição de enteógeno é uma construção pensada para substituir a definição de droga alucinógena, para um conceito em que a ideia de deus surge para definir a vivência³¹. Certamente a definição pode abarcar vários casos e serve para os usos feitos nas cidades contemporâneas. Ainda assim, theos, de origem greco-romana, parece remeter a um conjunto de entendimentos distintos das cosmologias Ameríndias originárias analisadas.

²⁹ Evidentemente que a generalização feita aqui vem da necessidade de estabelecer um espaço conceitual que possibilite a apreensão do objeto de estudo, uma tradução aproximada que não deve tomada como similaridade conceitual com as definições Ocidentais. Adiante apresentamos dados etnográficos que descrevem em detalhe as conceituações nativas.

³⁰ Em grego, a palavra entheos significa literalmente ‘deus, (theos) dentro’, e foi usada para descrever a condição que se segue quando alguém é inspirado e possuído pelo deus que entrou em seu corpo. Aplicava-se aos encontros proféticos, à paixão erótica e à criação artística, bem como àqueles ritos religiosos em que se experimentavam estados místicos pela ingestão de substâncias transubstanciais com a divindade.

³¹ Termos como entheogens, delirants, delusionogens, hallucinogens, misperceptinogens, mysticomimetics, phanerothymes, psychotocants e muitos outros tentaram denominar o potencial desses compostos na cultura globalizada (SCHULTES, HOFMANN, RÄTSCH, 2001, p. 12)

As formas de utilização dessas plantas são variadas no tempo e no espaço. Para o Ocidente contemporâneo, Timothy Leary (1964) categoriza o que parece ser um pressuposto axiomático inevitável para a compreensão científica, que serve como fio condutor para o modo como estão sendo realizadas as pesquisas com estados ampliados de percepção. As pesquisas pioneiras na ciência contemporânea priorizam o estudo da comunicação e percepção antes, durante e após os estados induzidos pelas plantas.

Nestes contextos, a variedade de narrativas acerca do bem estar e das sensações sugeriu a Leary que os aspectos que compõem as circunstâncias e o indivíduo são determinantes na experiência, não se restringindo à atuação apenas de substâncias psicodélicas³². Ou seja, o local onde se está, as sensações descritas como físicas ou mentais e o indivíduo e sua história pessoal são componentes indispensáveis para a experiência.

Podemos lançar mão de alguns termos e discursos correntes entre atuais grupos nativos onde se recorre as plantas mencionadas. Nos contextos etnográficos da ayahuasca o estado ampliado era denominado de vários modos pelos interlocutores. Em espanhol se referem frequentemente la “fuerza”. No Santo Daime é comum referir-se à “força”, as visões são “mirações” viagens no astral. Na União do Vegetal chamam de “borracheira”, em outros grupos, “ayahuasqueira”. A informação que se recebe na ayahuasqueira está longe de uma alucinação ou algo do tipo, é considerado o conhecimento verdadeiro, único, não tendo dentro desses grupos um uso de caráter propriamente terapêutico ou recreativo.

Assim que nos vemos diante de dois paradigmas distintos quando encontramos um discurso que professa que o DMT é uma substância que interage no cérebro estimulando conexões neurais não registradas nas atividades corriqueiras e quando se escuta que a ayahuasca é um ser divino, luz na terra, ela nos ensina, comunica coisas, por mirações e sonhos, nos ensina a estudar na floresta. Dela recebe-se informações, cantos que são verdadeiros ensinamentos da Natureza. A oposição de paradigmas conceituais acerca do poder dos enteógenos é frequente no encontro entre indígenas e ocidentais, particularmente nos festivais, retiros e encontros é destacado que os povos indígenas as consideram medicinas sagradas. Muitos representantes de seus povos quando viajam para o exterior se sentem afrontados ao saber que sua “medicina” é considerada droga.

Por exemplo, para boa parte das pessoas com as quais convivo no Acre o debate sobre o que é a composição química, ainda que possa existir, parecia pouco significativo para as suas

³² O conceito de “set” e “setting” foi introduzido pela primeira vez por Timothy Leary e seus colegas em Harvard e apresentado em seu guia psicodélico de 1964, *The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*.

experiências pessoais com o daime ou o uni. Entre alguns dos meus interlocutores do Santo Daime da Reserva do Croa, em Cruzeiro do Sul, é comum a referência ao encanto presente nas plantas da ayahuasca. A Rainha (rainha) e ou Jagube (*Banisteriopsis Caapi*), que dão luz e força, ensinam sobre a floresta. Essas plantas são melhor entendidas como seres encantados da floresta, mensageiros do divino, o cipó guerreiro tem a força, a chacrona rainha tem a luz, ou, como canta Mestre Gabriel, fundador da União do Vegetal, “O Mariri é o Rei da Força; a Chacrona Rainha da Luz”.

3.2.2 Desdobramentos contemporâneos da renascença psicodélica Ocidental

Segundo a ciência, é a hiper estimulação dos receptores e as transformações das atividades cerebrais que geram as visões, não existindo qualquer espírito ancestral ou entidade que se manifeste ou viva nas plantas. São processos de uma ordem neural e química, uma ativação dos potenciais imaginativos. De outro lado, alguns psiquiatras e pessoas acreditavam que essas substâncias desencadeavam sensações semelhantes a surtos esquizofrênicos e comportamentos psicóticos, revelando-se assim como substâncias de potencial para o estudo das enfermidades mentais.

A questão do uso recreativo posterior ao contexto de pesquisa foram decorrências não esperadas por Hofmann. A difusão do LSD foi multisituada tendo várias fontes de origem considerando que os detalhes dos procedimentos de obtenção estavam publicados em periódicos acadêmicos. Isso resultou em um crescimento do número de pesquisadores e pessoas interessadas nessas experiências. Wasson um determinado dia levaria o psicólogo e figura Contracultura americana Timothy Leary para conhecer essas substâncias e Leary se tornaria pioneiro em conduzir experimentos, especialmente com o LSD e a psilocibina. Outras pessoas também se dedicaram ao tema como Aldous Huxley (*Portas da percepção*, 1954), Carlos Castaneda (*The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, 1968) Timothy Leary (*The Psychedelic Experience* 1964), William Burroughs (*The Yage Letters*, 1963); artistas e pensadores influentes de uma época conturbada que difundiram e popularizaram o tema dos “psicodélicos”.

Foi no contexto de expansão do uso dessas substâncias pelo movimento intitulado de Contracultura que surgiram uma série de ações controversas por parte dos governos, que decidem não apenas interditar o uso, mas punir de forma severa os que tenham posse e utilizam essas plantas e seus extratos. O uso denominado recreativo acontecia sobretudo entre uma

geração jovem que buscava experiências de conhecimentos místicos e libertadores aliadas a um ideal pacifista que na década de 60 rogava pelo fim de conflitos bélicos e criticava a representatividade política. Foi no movimento Contracultura que o LSD e outras substâncias encontraram seus aliados. Dado seu potencial visionário, o LSD favoreceu experiências artísticas e místicas que adquiriram pouco a pouco sua forma representativa, influenciando na compreensão e elaboração artística, filosófica e existencial dos desdobramentos do movimento na atualidade, o neo-xamanismo e os movimentos Nova Era.

O crescimento do movimento de posição anti-bélica e a desaprovação da atuação do governo é uma das principais motivações para os Estados Unidos, centro do movimento, iniciar a política proibicionista. Encabeçada por Richard Nixon na década de 70, popularizada nos meios midiáticos como “Guerra às Drogas”, esta seria direcionada à erradicação e interdição das substâncias entorpecentes. Foram restringidos o uso de várias, entre elas o LSD e plantas com pesquisas em andamento passaram a ser consideradas ilegais (PAYAN, 2013).

Décadas de perseguição e preconceito tornariam escasso o debate sobre o assunto, permitindo a disseminação da opinião de que as substâncias são sobretudo drogas que desvirtuam os indivíduos, desagregam as famílias e que até causam mutações genéticas. Podemos afirmar inclusive que essa opinião é bastante comum entre os que não tiveram a oportunidade de se informar melhor sobre o assunto, revelando o impacto do momento proibicionista na cultura. Atualmente, na renascença dos psicodélicos como formas de tratamento alternativo, existe por parte dos defensores dos enteógenos a esperança de mudar o preconceito que ainda prevalece.

A retomada desses estudos ainda é recente de modo que os pioneiros estão começando a reconstituir as dimensões profundas do uso dessas plantas nas culturas humanas, levando as datações destes conhecimentos para os tempos mais remotos e para os lugares mais distantes dos centros de pesquisa. O que está no passado é uma história que está sendo reconstituída a partir de vários campos de pesquisa.

Na Antropologia particularmente, os enteógenos e seus usos sociais sempre fizeram parte das descrições etnográficas e a fecunda interdisciplinaridade exercida pela área facilitou o estudo etnobotânico das mesmas. Richard Spruce, médico e botânico do século XIX apresentou ao mundo cosmopolita várias espécies amazônicas e andinas. Entre 1849 e 1864

Spruce coletou as primeiras espécies do cipó da ayahuasca (*Banisteriopsis Caapi*) que seriam encaminhadas ao Royal Botanic Gardens, Londres, no Trinity³³.

As análises antropológicas e etnobotânicas mais recentes constataam a dimensão ancestral dos usos ritualísticos, que remontam aos tempos míticos dos indígenas, plantas e conhecimentos dados pelos ancestrais de um passado remoto. Algumas dessas plantas não exigem qualquer manipulação, a simples ingestão já desencadeia suas propriedades, o que sugere a antiguidade de sua utilização. Combinações de plantas como ayahuasca tem uma datação imprecisa e divide pesquisadores da comunidade científica entre os de uso milenar (METZNER, 1999; LUNA, 1986; NARBY, 1998) e os de difusão recente (GOW, 1994; BRABEC de MORI, 2011). Nesse contexto de conhecimento ancestral das plantas de poder, a Antropologia pergunta: qual a relevância a nível sociocultural do uso de plantas que interagem no processo de percepção, elaboração simbólica e sociabilidade?

É um tema complexo de compreender, pois partimos de uma concepção que qualifica essas plantas como drogas que destroem quem as consomem, desvirtuadoras da mente, para então compreender a dimensão sociocultural revelada pela pesquisa científica, que atesta o valor fundamental delas nos sistemas terapêuticos, sociabilidade, cosmologias e epistemologias nativas. Não é possível questionar a importância e o valor que outros povos encontraram nessas plantas que, surgidas nos tempos dos ancestrais, são reconhecidas como parte essencial dos saberes do xamanismo.

Atualmente o alcance dos estudos seguem praticamente restritos para entusiastas, cientistas e nativos. Todavia, setores da indústria farmacêutica estão muito interessados nas aplicabilidades terapêuticas e já estão financiando pesquisas, especialmente nos Estados Unidos da América.

Observa-se que um número expressivo de pessoas submetidas a esses tratamentos apresentam respostas positivas mais rapidamente que nos tratamentos convencionais, dispensando também a utilização de medicamentos com efeitos colaterais indesejáveis. Os entusiastas advogam que os enteógenos proporcionam a dissolução da pessoa na totalidade e na experiência compreende-se que tudo está interconectado, que a natureza é uma só.

³³ Utilizo a denominação quechua para referir-me a essa poção disseminada pela região amazônica entre várias etnias indígenas que possuem seus modos de preparo. O uso de outras variedades de cipó *Banisteriopsis* é comum a depender de costumes e da presença das plantas na região habitada. O mesmo acontece para as folhas de *Psychotria*, que podem ser *Psychotria viridis* ou de *Diplopterys cabrerana*, outro cipó da região amazônica. Ambas as espécies são fontes ricas em N, N-DMT, uma triptamina endógena em humanos e em muitas outras espécies. A *Diplopterys cabrerana* produz 5-MeO-DMT.

Ralph Metzner (1999) propôs que as pesquisas sobre Ayahuasca e seus usos na atualidade revelam o potencial psicointegrador da experiência, no sentido de orientar o indivíduo para padrões de comportamentos mais condizentes com o almejado para o desenvolvimento humano. Tendo como referência o “The Hoasca Project” o autor faz essa afirmação considerando os novos usuários da Ayahuasca em contextos religiosos, que após uma análise psiquiátrica apresentavam mudanças positivas no comportamento, melhoras em relação ao vício, instabilidades emocionais, responsabilidade e confiança (METZNER, 1999, p. 277).

Terrence McKenna, etnobotânico e micologista, defendeu o uso responsável de plantas psicodélicas de ocorrência natural. Nos anos noventa ele e Dennis McKenna falavam sobre uma variedade de assuntos, entre eles, cogumelos na história evolutiva, enteógenos feitos a partir de plantas, xamanismo, metafísica, simbologia, linguagem, cultura, tecnologia e ambientalismo. Uma contribuição impactante do autor foi o levantamento de questões centrais em torno do consumo contemporâneo e histórico de inúmeros estimulantes, em sua concepção, drogas potentes das quais fizemos pouco caso do seu potencial. Os autores destacam o açúcar, o álcool e o café, todos derivados de plantas com princípios considerados estimulantes para manter um indivíduo operante em uma sociedade fundamentada no consumo e no trabalho. Segundo ele vivemos um tempo que se organiza a partir dessa hiper-estimulação, sendo ela apenas possível pela presença de tais plantas. Estas plantas não são consideradas propriamente drogas entre nós, no entanto possuem grande poder e influência no comportamento de todos animais.

McKenna advogava a favor do estudo dos estados não ordinários de percepção, que poderiam ser explorados tanto por técnicas meditativas como por meio da ingestão de substâncias psicodélicas de ocorrência natural, como os cogumelos psicodélicos e a ayahuasca. Como outros estudiosos do ramo, era profundamente cético quando se tratava das ações governamentais contra os seres detentores destes potenciais.

Verdade seja dita, na última década a retomada dos estudos pela sociedade Ocidental é crescente e os resultados são positivos quando aplicados dentro das lógicas ocidentais de compreensão da aplicabilidade das substâncias em tratamentos³⁴. A nível global, existem algumas instituições como A Multidisciplinary Association for Psychedelics Studies (MAPS) que atualmente lidera pesquisas com psicodélicos. Desde 1986, a MAPS tem a missão estudar detalhadamente os efeitos dos psicodélicos e a partir de testes clínicos criaram oportunidades seguras e legais para o uso de psicodélicos. Outras instituições como o Instituto Chacruna e o International Center for Ethnobotanical Education, Research and Service (ICEERS) são

³⁴ Aqui há uma mudança radical de utilização em comparação com os usos milenares tradicionais. Quem ingere a substância não é o terapeuta, é o paciente.

organizações sem ânimos lucrativos que promovem a educação sobre plantas psicodélicas com o objetivo de desmistificar preconceitos estabelecidos, esclarecer a importância das mesmas para história da humanidade e promover o respeito às culturas guardiãs nas quais as plantas recebem lugar de destaque. Ambas as instituições fazem levantamentos de dados com o intuito de atualizar informações sobre os problemas fundamentais que surgem com a expansão e globalização das práticas relacionadas à ayahuasca, iboga entre outras.

Em suas mais recentes conferências estavam entre as principais pautas os problemas ecológicos que podem vir a suceder com a globalização, como o desequilíbrio ambiental e o risco de sobre-exploração dos biomas de onde as plantas são provenientes. Outra pauta essencial que está sendo desenvolvida pelo Instituto Chacrana é o estabelecimento de uma rede de reciprocidade com os povos indígenas, chamada Indigenous Reciprocity Initiative of the Americas (IRI). A intenção é facilitar que empresas e doadores possam dar suporte a povos indígenas e associações.

Seja o Soma na Índia, na Sibéria o amanita muscaria, ayahuasca e o tabaco nas Américas ou iboga na África, a cada década que passa desde o início dos estudos recentes se revela o quanto profunda é essa ligação com seres que promovem estados não ordinários de consciência, sejam plantas, fungos ou animais. As conclusões apresentadas por Hofmann sobre os Mistérios de Elêusis são mais uma confirmação de que a consagração de enteógenos aconteceu em todos os tempos e lugares.

Das primeiras documentações sobre as plantas feitas por Richard Spruce em 1851 até a atualidade, é notável que o interesse pelo estudo da ayahuasca venha ressurgindo com o auxílio de tecnologias avançadas de mapeamento do cérebro e outras, que abrem espaço para o diálogo científico, destacando suas qualidades para uso terapêutico e a inocuidade para o organismo. Devemos destacar o protagonismo indígena que enquanto cientistas das florestas descobriram as propriedades presentes nas plantas, utilizavam-as em rituais e abriram seus conhecimentos botânicos para tantos pesquisadores ocidentais.

Atualmente existe uma rede mundial que liga pesquisadores aos povos indígenas, tecida pelo fascínio que as plantas despertam, por onde indígenas e ayahuasqueiros circulam, entre países os mais distantes imagináveis dos seus locais de origem, confirmando que globalização contemporânea dos enteógenos é um fenômeno de caráter científico e espiritualista. O crescimento da comunidade científica estudando o tema e de grupos que aderiram o sacramento expande o alcance das plantas e as levam para novas localidades.

Hoje estas substâncias extraídas de seres vivos estão em todo lugar. Com uma rápida busca na internet é possível encomendar um conjunto delas.

4 ANTROPOLOGIA, XAMANISMO E AYAHUASCA NA AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA

4.1 Antropologia e xamanismo nas Terras Baixas da América do Sul

No contexto da Nova Era e nova consciência religiosa (LOSONCZY, MESTURINI, 2010), dos grupos neo-xamânicos (MAGNANI 2005) e ayahuasqueiros cosmopolitas (BOMFIM NETO, 2021), os saberes dos xamanismos Yawanawa e Noke Koî adquiriram contornos particulares e novos significados que matizam com o contexto cosmopolita, suas representações e expectativas a cerca do mundo ayahuasqueiro indígena.

O xamanismo contemporâneo nos contextos mencionados se caracteriza pelo movimento de especialistas, técnicas e objetos em redes que mediam as fronteiras físicas e semânticas entre as metrópoles globalizadas e as florestas. A constante circulação entre ambos os mundos é uma atividade das lideranças do xamanismo. O convívio e alianças com os indígenas possibilitam o estabelecimento de diálogos pelos quais as representações antes desprovidas de referências são gradativamente substituídas por indígenas reais. Alguns dos grupos ayahuasqueiros que com eles mantêm vínculos estabelecem diálogos duradouros criando inclusive espaços em que os indígenas ofertam aulas sobre o xamanismo e cosmovisão. Emerge um espaço discursivo que relaciona elementos fundamentais que definem o xamanismo, os indígenas e a ayahuasca, onde nossos interlocutores interagem buscando sobretudo o fortalecimento de alianças que possibilitam a elaboração de projetos e eventos que beneficiam as aldeias.

Veremos no contexto amazônico que o conceito-chave dos sistemas xamânicos é o poder e a relação com a alteridade na forma de entidades/espíritos. Em nosso contexto de pesquisa, o xamã e aqueles que se dedicam ao fortalecimento dos potenciais xamânicos possuem a capacidade de intervir no curso da realidade, particularmente no que concerne as relações sóciocósmicas com seres espíritos causadores de doenças, curadores e de ancestrais.

Para a América, a proposta de entender o xamanismo como um complexo cultural-social dinâmico Langdon (1992) Overing (1984), contribuiu para que pesquisas subseqüentes evidenciassem as interrelações entre sociabilidade, corporeidade, ritual e xamanismo. O destaque dos cantos como elemento indispensável dos ritos xamânicos e da formação do xamã Marubo (MONTAGNER, 1996), a presença dos enteógenos na aprendizagem dos especialistas (MOTA,1996; MONTAGNER,1996), nos rituais de caráter socializador, nas sessões de

diagnóstico e cura e como via de comunicação entre entidades xamanísticas são os elementos centrais nas curas e agressões praticadas pelos xamãs (GALLOIS, 1996, p. 43).

O que chamamos de xamã é um proeminente agente social conhecedor das forças que atuam no mundo. Acrescentamos a essa definição o reconhecimento de que esta prática enquanto fenômeno é dinâmica e “emerge das interações entre fatores sociais, culturais, históricos e demográficos em situações específicas. O papel do xamã não é um fenômeno homogêneo, mas um que está em construção contínua, dependente da ação dos agentes sociais em contextos particulares” (LANGDON, 2012, p. 62).

Xamanismo é sobretudo um conceito, são os exemplos em etnografias que nos permitem olhar para os agentes em seus contextos, as particularidades e as dinâmicas de permanência e transformação. Por meio desse percurso conceitual, podemos reafirmar o papel central dessa figura emblemática, o xamã, na reprodução das ontologias, das relações e técnicas eficazes de direcionamento do curso da realidade, particularmente no contexto da sanção de enfermidades.

Seeger, Matta e Viveiros de Castro (1979) a partir de um estudo comparativo detalhado destacam a centralidade da produção “fisiosocial” do indivíduo em muitas sociedades ameríndias. Esse estudo que se compõe de etnografias da década de 1970 em distintos grupos linguísticos e regiões etnográficas (Jê, Tupi, Tukano), estabeleceu na Etnologia os elementos gerais para uma teoria do corpo nas sociedades ameríndias.

Quando se trata do xamanismo Pano, observamos que a elaboração cultural da formação dos corpos engloba todas as etapas de desenvolvimento dos indivíduos, é particularmente detalhada quanto às restrições alimentares e de convívio social para os especialistas rituais e xamãs. Parte significativa dos autores que trabalharam em povos Pano da região em que se localizam os Yawanawa e Noke Koî (McCALLUM, 2013, 1996, LIMA, 2000, LAGROU, 1998; NAVIERA 1999) tiveram como referência os destaques sociológicos elencados por Seeger, Matta e Viveiros de Castro.

O estudo dos povos Pano se beneficiou desses aportes desenvolvidos a partir de etnografias de outras regiões e conjuntos étnicos, pois o conjunto etno-linguístico Pano tem na elaboração do corpo a via de constituição plena do indivíduo social, dentro de um equilíbrio de relações de reciprocidade com seres que habitam na floresta. Os saberes do xamanismo acontecem por meio de várias intervenções no corpo, inserção de objetos invisíveis e absorção de substâncias vegetais que possuem poder e que transformam a pessoa em suas capacidades de aprender, perceber e interagir em uma rede sociocósmica, onde xamãs e entidades causadoras de doenças se comunicam.

A elaboração do corpo do xamã por meio do uso de enteógenos é frequente em várias etnias da Amazônia e entre os Noke Koï e Yawanawa esse processo acontece com a ingestão regular de plantas xamânicas que facilitam a aprendizagem (LIMA, 2000; PÉREZ GIL, 1999 ; BOMFIM, 2021). O oeste amazônico e a região hidrográfica que compreende o rio Negro, Putumayo, Ucayali, Juruá e Purus, reúnem conjuntos etno-linguísticos nos quais as práticas xamânicas se realizam com a utilização ritualizada de plantas, destacando-se entre elas a ayahuasca, o toé, o tabaco, a coca e o cacto huachuma, também conhecido como São Pedro.

O elo entre xamanismo e enteógenos despertou a atenção dos pesquisadores que se ocuparam dessa região e se depararam com o destaque atribuído à ayahuasca e outras poções e plantas correlatas, elementos indispensáveis nos rituais de iniciação, aprendizagem e exercício do xamanismo Tukano (SPRUCE, 2000; LANGDON, 1992; DOMALTOFF 1987), Arawak (WEISS 1969; MENDES 1969, BAER, 1996, WRIGHT, 2005, GOW 1991) Pano (MELLATI, 1986, KENSINGER, 1973, TOWSLEY, 1988, PÉREZ GIL, 1999, 2006) e outros conjuntos étnicos.

Conforme descrito nas etnografias, as plantas formam o corpo e a pessoa integralmente, influenciando em suas aptidões para compreender a floresta, interagir com os que nela habitam, aprender sobre plantas medicinais, saber a causa de doenças e o resultado de conflitos e alianças vindouras. Entre os Yawanawa e Noke Koï veremos que a presença do tabaco e várias outras plantas associadas a resguardos alimentares e distanciamento da aldeia possuem a finalidade de ampliar a percepção, estabelecer contato com espíritos (*yuxin*), auxiliar no diagnóstico de doenças, no fortalecimento do corpo e no desenvolvimento da capacidade premonitória. Entre os vários povos indígenas dessa região amazônica, a iniciação no xamanismo era comum aos homens adultos, que por meio dos rituais incorporavam as plantas e saberes com o intuito de se fortalecerem e estarem preparados para a vida na floresta (PÉREZ GIL, 2006; HARNER, 1972; RUBENSTEIN, 2012). Dessa forma, todos os adultos eram iniciados nos saberes do xamanismo, conhecimentos importantes para vida na floresta, no entanto, poucos continuariam até tornarem-se especialistas.

Quando falamos da região compreendida entre as bacias do Ucayali até o Purus, estamos nos referindo também a uma região que nos finais do século XIX foi forçadamente integrada a trama histórica global com avanço de frentes migratórias peruanas e brasileiras na busca da seringueira (*Hevea brasiliensis*). Em suas estratégias de avanço e ocupação a empresa seringalista causou a dizimação de várias etnias e provocou reorganizações do espaço social da floresta. Os indígenas tiveram que adequar os invasores em suas dinâmicas locais e o confronto de visões de mundo suscitou reformulações dos conceitos nativos. Os barracões, estradas de

seringa e missões religiosas se tornam um espaço social de confluência de várias etnias, o que favorece o intercâmbio permanente com os colonizadores e a participação dos indígenas no sistema de aviação (TAUSSIG, 1987; LANGDON, 1985; GOW, 1996).

Nas relações com os colonizadores, caracterizadas pela assimetria de poder e pela ameaça à integridade física e cultural dos povos indígenas, os xamãs aparecem como agentes catalisadores para dinâmicas como reformulações cosmológicas e adaptações, manejando elementos essenciais dos saberes e práticas perante os novos contextos de conflito. São várias as pesquisas etnográficas que enfatizam a dinâmica adaptativa do xamanismo frente ao sistema colonial e à chegada de missionários religiosos que pretendiam, na maioria dos casos, erradicar totalmente essas práticas dos conhecimentos indígenas. A criatividade indígena na inserção do branco em seus mundos está sendo destacada a partir da dialética entre concepções cosmológicas, modos de sociabilidade e dinâmicas interétnicas específicas que emergem com o encontro colonial (APARECIDA, 2008; ALBERT, KOPENAWA, 2015; ALBERT, RAMOS, 2002), possibilitando repensar as histórias de contato a partir das concepções nativas expressadas por nossos colaboradores.

Quando se trata da incorporação de elementos do cristianismo, constata-se que entre alguns povos a simbologia Cristã é interpretada pelos indígenas à sua própria maneira (WRIGHT, 1999, 2005), confirmando que mais que ações mágicas, o que se chama de xamanismo se assemelha a sistemas dinâmicos de compreensão e ação sobre a realidade, com decorrências práticas e eficazes na sociabilidade indígena, tanto dentro das comunidades como na relação com o mundo afora. Na contemporaneidade, foi justo o potencial dinâmico e interpretativo dos xamanismos que permitiu aos xamãs adequar elementos exógenos às suas próprias lógicas e atuar como uma ponte semântica entre os dois mundos, não sendo nesse aspecto muito diferente de alguns missionários que desde os primeiros encontros coloniais se esforçavam para encontrar paralelos do cristianismo nas cosmologias nativas. Como pontuou Townsley (1993, p. 452) acerca do xamanismo Sharanahua “It is not a system of knowledge or facts known, but rather an ensemble of techniques for knowing. It is not a constituted discourse but a way of constituting one”³⁵

As elaborações conceituais extraídas das práxis locais facilitaram a compreensão dos elementos chaves que possibilitam uma definição, em linhas gerais, dos xamanismos amazônicos. O xamanismo que descreveremos será compreendido a partir das relações com as alteridades que convivem na floresta e a influência que os seres exercem uns sobre os outros,

³⁵ Não é um sistema de conhecimento ou fatos conhecidos, mas sim um conjunto de técnicas para conhecer. Não é um discurso constituinte, mas uma maneira de constituir um” (Tradução do autor)

por meio de fluxos energéticos que afetam particularmente a vida dos indígenas. Ressaltaremos as dimensões sociológicas do vínculo entre xamanismo e relações interétnicas. Em seu aspecto de lidar com o invisível, a interação socio-cósmica da prática xamânica se realiza frequentemente no espaço das experiências oníricas e em rituais com ingestão de enteógenos (KRACKE, 1986; WRIGHT, 1986; LAGROU, 1991; SISKIND 1973; BOMFIM NETO, 2021).

Estamos em um contexto etnográfico em que xamãs indígenas que outrora atendiam apenas às questões locais passaram a adentrar no centro da renascença psicodélica e da expansão global de modalidades de xamanismos ayahuasqueiros, representados por um uso ritualístico ressignificado, em conformidade com as tradições indígenas, contudo, ajustadas à semântica dos contextos interétnicos (BOMFIM NETO, 2021; BRABEC de MORI, 2018; LABATE, JUNGABERLE, 2011; LANGDON, 2016). Adiante veremos de que forma, nos contextos interétnicos, ontologia e práxis convergem e são reinterpretadas nas dinâmicas entre convenção e inovação cultural. Constataremos a relevância de tais saberes a partir da elaboração simbólica acerca das plantas e suas utilizações na atualidade.

4.2 Xamanismo e a expansão global da ayahuasca

A entrada dos indígenas na expansão global da ayahuasca é um novo desdobramento das relações com segmentos específicos das sociedades pós-industriais e que não tem precedentes semelhantes no que diz respeito aos modos de socialização tradicionais entre os Yawanawa e Noke Koí. A participação nas redes da Nova Era e do ambientalismo (LOSONCZY, MESTURINI, 2010; BOMFIM NETO, 2021) são significativas para as dinâmicas de inovação e “revitalização das tradições”, criam novas possibilidades de convívio com segmentos da sociedade circundante, tendo como eixo a diferença cultural dos povos indígenas. O uso da ayahuasca e a relevância da bebida na interação com os não indígenas e sua ampla utilização na Amazônia e além (LABATE; CAVNAR, 2014) se delineiam em várias frentes de expansão no decorrer de um século, que reorganizam saberes nativos a partir da ressignificação e hibridização dos usos ritualísticos.

A presença e atuação de xamãs entre povos não-indígenas na verdade vem de muito antes e na atualidade acontece em muitos contextos diferentes (ALBERT, KOPENAWA, 2015; GOW, 1996; CARNEIRO DA CUNHA, 1996; LANGDON 2006), confirmando que há séculos os xamãs conseguiram expandir sua influência entre os ocidentais. Estes vínculos, no caso do oeste amazônico, se estabeleceram desde a colonização e se desenvolveram especialmente nos

finais do século XIX e início do XX, com a ocupação dos afluentes do Amazonas por uma população migrante que buscava o ouro vegetal e a possibilidade de melhorar suas condições de vida. Os soldados da borracha estavam interessados nos conhecimentos dos xamãs, especialmente no noroeste da Amazônia, onde o estabelecimento da empresa seringalista na região e o convívio com os indígenas possibilitou o surgimento de vínculos duradouros entre os nativos e a população migrante, que impeliram a gradual hibridização de práticas xamânicas com a medicina popular (LABATE, CAVNAR, 2014; LUNA, 1986; WHITE 2016; LANGDON 2012).

Mas do que realmente se trata a expansão da ayahuasca quando a estamos documentando enquanto processo histórico-social? De que modo ela acrescenta novas dinâmicas às culturas nativas da Amazônia que atualmente são protagonistas da expansão desses saberes? A noção de xamanismo que se desenvolve nos centros urbanos, tem equivalência com as nativas?

O próprio contexto etnográfico revela diferenças incontestáveis da ordem semiótica e demanda a compreensão da viagem de ida e volta da ayahuasca, entre a floresta e as cidades. Um exame do que já se sabe sobre ayahuasca em termos antropológicos permite visualizar a trama de um conhecimento que teve sua difusão original também circunscrita por relações interétnicas.

Higpina (2016) e outros pesquisadores acreditam que os usos da bebida teriam iniciado da prática de combinar o cipó com outras plantas, na região do rio Napo. Esse rio tem aproximadamente 1130 km de extensão, nasce no Equador atravessa o Peru e deságua no Solimões³⁶. Pela fertilidade e conectividade a região foi densamente povoada, ambiente também naturalmente propício para trocas culturais. Nesse contexto difundiram-se ayahuasca e outros saberes e técnicas circularam entre os rios e igarapés, nas tramas das relações com os povos vizinhos³⁷. Se múltiplos focos de origem são uma possibilidade ainda não cogitada para o surgimento da ayahuasca, esse momento se constitui como a primeira onda de difusão, entre os meandros das bacias hidrográficas afluentes e adjacentes ao rio Amazonas.

A época de expansão da exploração gomífera do caucho (*Castilloa elastica*) e da seringueira, nos fins do século XIX, foi o segundo período de expansão territorial e cultural da

³⁶ Existem teorias que supõem caminhos de difusão da ayahuasca. Para mais informações consultar também ‘Probable Prehistória, Rastreado lo origenes de la ayahuasca, el yagé y bebidas análogas’ (2019) de Constantino Manuel Torres .

³⁷ O argumento científico corrobora o que também podemos imaginar intuitivamente, mas nada impede de pensar múltiplos focos de emergência da criação da combinação de plantas.

ayahuasca, quando os migrantes que chegaram à região onde a ayahuasca é oriunda aderiram às práticas indígenas³⁸. As várias frentes de ocupação territorial em busca das seringueiras possibilitaram o encontro com um conjunto de etnias que, no estabelecimento do contato com os estrangeiros, tornaram possível seu conhecimento e hibridização cultural.

Na região do Ucayali, ayahuasca se difundiu rapidamente entre a população *mestiza* e se naturalizou na medicina popular como uma das plantas de destaque no curandeirismo vegetalista (DOBKIN de RIOS 1972; LUNA, 1986; LABATE, 2011) . Geralmente ayahuasca não está sozinha, vem acompanhada do tabaco. Quando a força se eleva os xamãs frequentemente entoam cantos com os quais é possível mudar o curso de um infortúnio, por exemplo, feitiçarias, doenças e pessoas capturadas pelos espíritos³⁹. É sob o efeito gerado pela ingestão desses preparados que é possível ao xamã compreender e combater as doenças. A região amazônica de fronteiras entre o Brasil, Bolívia, Peru, Colômbia e Equador é onde se encontram ambas as plantas que compõem a ayahuasca, mas atualmente a expansão global está impulsionando o cultivo das mesmas em outros países, na Espanha, nos Estados Unidos e na Tailândia pessoas já cultivam as plantas.

Ayahuasca se popularizou entre migrantes que adentraram nas florestas. Difundiu-se entre a população que vinha de outras regiões do Brasil em busca de se beneficiar da floresta. Em pouco tempo passaram a viver em convívio com os povos nativos e encontraram uma forma de tratamento nas práticas tradicionais de cura indígenas. Notavelmente, esse conhecimento antes restrito aos nativos foi apropriado pelos recém chegados no estabelecimento de relações sociais com os indígenas em um contexto de reformulação do espaço social da floresta. A ayahuasca e seus rituais que circulavam por estes povos foram sendo reinterpretadas nesses encontros, resultando na hibridização de práticas e saberes. As conceitualizações nativas foram reformuladas ou mantidas e também surgiram novos significados resultantes do encontro entre grupos, antes circunscritos em dinâmicas históricas distintas e que a partir de então passaram a conviver na floresta. Pontes semânticas se edificam entre preceitos cosmológicos cristãos, a medicina popular, as cosmologias nativas e as técnicas de cura ameríndias. Algumas características fundamentais são descritas por um ayahuasqueiro e pesquisador do assunto, Stephen Beyer (2009, p. 281):

³⁸ Do quechua, “kawchu” é a liga elástica produzida por várias Moraceae e Euphorbiaceae intertropicais, que, após coagulação, forma uma massa impermeável e modelável que possui muitas aplicações na indústria.

³⁹ Essa é uma tradução sem dúvidas imprecisa, como muitas que recorreremos para estabelecer paralelos entre entendimentos antropológicos e o contexto etnográfico. As características dos seres espíritos entre os yawanawa e noke koi serão detalhadas no próximo capítulo

“Mestizo shamans are recognizably part of a large Upper Amazonian religious culture area, characterized by a number of common features - the use of psychoactive plants; the presence of magical substances kept within the shaman’s body; notions of sickness as caused by the intrusion of pathogenic objects; the ambiguity of shamanic ability to do both good and evil; the central sacrality of tobacco; the acquisition of songs from the spirits; the use of songs for the creation of both medicines and poisons; a focus on healing with the mouth through blowing and sucking; and the importance of singing, whistling, blowing and rattling in both healing and sorcery”⁴⁰.

O curandeirismo mestiço junta conhecimentos botânicos e epistemologias, indígenas e ocidentais, e tem em comum o uso da ayahuasca em tratamentos de doenças. A prática tem raízes no xamanismo indígena com a inclusão de elementos do conhecimento popular. Santos e demônios se tornam entidades equivalentes aos espíritos benevolentes ou malfazejos. Está presente também a figura do curandeiro/xamã que faz uso de técnicas xamânicas dos povos amazônicos, como por exemplo o assopro, a sucção, os cantos e a indicação de dietas purgativas. Bênçãos, orações, são as invocações desses espíritos que, juntamente com o poder do xamã, tornam possível a cura da doença. É a sua capacidade visionária e comunicativa e por meio dos cantos que o xamã treinado adivinha os causadores da doença, da feitiçaria e mantém contato com os espíritos. Como sugere Lopez-Pavillard (2018, p.73), “o curandeirismo mestiço é aberto à incorporação de várias tradições religiosas e terapêuticas, sempre desde uma perspectiva animista”.

Essa modalidade de curandeirismo não é restrita necessariamente a “*mestizos*”, um especialista dessa área pode muito bem se identificar com suas raízes indígenas ou ocidentais e utilizar as mesmas técnicas, de modo que a categoria abrange principalmente os que trabalham com as técnicas mencionadas em contextos religiosos e terapêuticos. A ayahuasca aqui desempenha um papel decisivo na aprendizagem dos cantos, dos conhecimentos sobre plantas e nas práticas de cura, espaço onde o xamã exerce o seu mister e conquista a clientela na medida de sua aptidão. Aqui observa-se também o distanciamento do xamanismo dos sistemas de reciprocidade com fundamentos no parentesco e alianças para sua entrada em trocas mediadas pelo dinheiro, que ocorrem nas aglomerações urbanas e nos eventos promovidos pelos indígenas.

⁴⁰ Os xamãs mestiços são reconhecidamente parte de uma grande área de cultura religiosa do Alto Amazonas, caracterizada por uma série de características comuns - o uso de plantas psicoativas; a presença de substâncias mágicas mantidas dentro do corpo do xamã; noções de doença como causada pela intrusão de objetos patogênicos; a ambigüidade da habilidade xamânica de fazer o bem e o mal; a sacralidade central do tabaco; a aquisição de canções dos espíritos; o uso de canções para a criação de remédios e venenos; um foco na cura com a boca por meio de sopro e sucção; e a importância de cantar, assobiar, soprar e chocalhar tanto na cura quanto na feitiçaria. (tradução do autor)

A expansão contemporânea da ayahuasca é mais recente e acontece concomitante ao que denominamos de movimento contracultura. Artistas e entusiastas recorriam à experiências “psicodélicas” sendo ayahuasca uma das mais exóticas entre elas. *The Yagé Letters*, um livro publicado em 1963, está entre as primeiras publicações de impacto sobre ayahuasca que circulou na geração Beat. O livro é uma série de correspondências e outros escritos de William Burroughs e Allen Ginsberg que relata as suas experiências com ayahuasca. Carlos Castaneda, também foi um dos primeiros a popularizar o conhecimento sobre a cultura nativa do peiote, em *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1968) e tantos outros livros subsequentes.

Na região de Iquitos, Pucallpa e Puerto Maldonado, desde os anos setenta, cresce exponencialmente o fluxo de pessoas que viajam em busca da ayahuasca e assim consagraram a cidade de Iquitos como a atual “Meca da ayahuasca”. Ali a população local e os povos indígenas se unem com estrangeiros na organização de espaços onde podem receber os interessados não apenas na ayahuasca, mas também em dietas purgativas, desintoxicantes e de isolamento na floresta, yoga e muitas outras práticas holísticas. As cerimônias são desenhadas pensando na integração dos conhecimentos nativos locais e outros importantes para o bem estar dos visitantes; a psicologia integrativa e a alimentação natural. Alguns deles estabeleceram elos de aprendizagem com seus iniciadores e eventualmente levam o conhecimento aprendido ou até mesmo o curandeiro ou xamã para seus países de origem, expandindo as redes ayahuasqueiras, integrando-a a novos elos, regiões distantes geograficamente e culturalmente do ponto inicial de difusão. Esse momento é a terceira onda de expansão da ayahuasca, quando ela então ampliou seu alcance aos lugares mais distantes, às cidades globalizadas, cosmopolitas; onde encontrou terreno fértil para ser adequada a novas finalidades ritualísticas e terapêuticas.

Com a expansão o uso da ayahuasca foi sendo interpretado a partir de novas formas de compreensão da experiência, em parte já codificadas no *ethos* do segmento social em questão. É assim que nas mãos dos indígenas a ayahuasca se insere nos contextos cosmopolitas, acessível agora pelos meios de comunicação e transporte, espaço que dá forma às práticas definidas como xamanismo ou neo-xamanismo (MAGNANI, 2005, p.222; LOSONCZY, MESTURINI, 2010, p.10). Trata-se de um movimento global, centralizado entre a América e Europa, que surge na era da comunicação e amplia suas fronteiras sobretudo pelos meios virtuais. Sobre os grupos mencionados, Labate situa que no caso particular do Brasil:

A partir de meados dos anos 90, novos grupos começaram a aparecer e se multiplicar. Tratam-se de vertentes oriundas dos desdobramentos da chegada do Santo Daime e da UDV nas grandes cidades do país. Essas combinam elementos das matrizes

ayahuasqueiras das quais derivam com aspectos da religiosidade urbana, como o movimento Nova Era, o xamanismo de origem norte-americana, o hinduísmo, a umbanda, as terapias holísticas. (LABATE, 2014, p. 216).

A expansão global da ayahuasca é constantemente dinamizada por grupos associados ao xamanismo. Cresce a entrada dos indígenas nas redes, emerge um espaço dialógico onde os xamãs são reconhecidos como legítimos portadores do saber originário da ayahuasca, contexto no qual as lideranças buscam estabelecer alianças que fortalecem na realização dos planos comunitários.

Atualmente existem vários grupos em todos os continentes, caracterizados pelo hibridismo sincrético religioso/filosófico, que utilizam a ayahuasca como uma forma de sanção, uma sabedoria indígena, como um caminho de auto-conhecimento para lidar com a vida, resolver conflitos, para “encontrar a si mesmo”, e “seguir na vida espiritual”. Constata-se essa composição quando em conversas eram recorrentes diversas associações de cunho espiritual, religioso e psicológico relacionadas à ayahuasca. Falava-se também da expansão da consciência, dissolução do eu, ligação com a floresta e a vida, vidas passadas e o plano celestial. Conversas nas quais arquétipos, animais de poder, chacras, orixás e fluxos energéticos não eram tratados como campos distintos, prevalecendo a princípio um holismo que abarca todas as possibilidades. Se produz assim um contexto em que reflexões de cunho psicológico/existencial se sobrepõem a uma prática nativa e suas especificidades, dando lugar a outros modos de compreensão e significação do que se vivencia durante a ayahuasqueira.

Dentre uma variedade de temas, os sites e propagandas dos centros que integram a rede Yawanawa e Noke Koí contém textos sobre novos tempos da humanidade, contra a “insustentável cultura capitalista” e que realçam os saberes indígenas do xamanismo como caminhos para compreensão da “nossa verdadeira natureza e propósito”. Afirmam em suas páginas serem espaços voltados para atividades que promovem o equilíbrio integral do indivíduo; cursos, terapias integradas, cerimônias/jornadas xamânicas ou de meditações sagradas, reiki, yoga, leitura de aura, círculo feminino, ecologia entre outras. Quando se encontram textos sobre indígenas percebe-se uma matriz no discurso; os povos nativos, originários ou indígenas vivem em harmonia com a terra, sabendo ouvir a natureza, especialmente os xamãs. Ayahuasca é um conhecimento ancestral xamânico que permite por meio de seus efeitos e rituais uma “busca de visão”, a “cura” e o acesso a “planos além do visível”, onde é possível o encontro com seres em suas formas encantadas ⁴¹.

⁴¹ Existem muitos grupos que optam pelo ecletismo e definir as características pertinentes de cada um exigiria um estudo mais detalhado.

O que se chama de Caminho do Guerreiro, o Temazcal, rituais xamânicos de ayahuasca ou busca da visão são alguns dos exemplos de re-significação da terceira onda de expansão da ayahuasca, espaços ritualísticos que articulam e intensificam o convívio com povos indígenas. A reunião de elementos de distintas culturas nativas da América favorece o fortalecimento de uma rede de apoio e sociabilidade onde o propósito é a valorização dos saberes indígenas, de onde emerge uma espécie de ecumenismo que aproxima etnias indígenas e os segmentos da sociedade interessados em suas tradições.

É notável que o termo xamã, proveniente de povos de outras regiões geográficas, chegou ao Peru e ali se enraizou. Chamán, falso-chamán, chamán gringo, são termos comuns usados entre a população ribeirinha e indígenas da região ucayalina para referir-se àqueles que especialistas ou não, fazem cerimônias, trabalhos e curas.

Os indígenas que se dedicam a essas atividades compreendem o exotismo e valor atribuído aos saberes tradicionais, aprendem sobre os visitantes e com criatividade articulam suas questões locais com as buscas e expectativas dos cidadãos cosmopolitas. O aumento do fluxo de pessoas por estas regiões impulsionou o crescimento do número de interessados na aprendizagem do xamanismo, motivados pelo prestígio do conhecimento e com o objetivo de reunir recursos advindos de servir a bebida em rituais. Contextos assim evidenciam uma reestruturação das técnicas, plantas e práxis dos xamanismos que envolvem o uso de tabaco e ayahuasca e que lida com os espíritos da floresta. A busca de atender às necessidades dos viajantes cria novas arestas para essas práticas, evitando inclusive expor questões como a utilização do xamanismo para prejudicar terceiros, algo que ocorre entre os Yawanawa e Noke Koí, mas que nos contextos ecumênicos são ausentes, prevalecendo nos festivais e rituais o discurso da cultura, da sabedoria dos pajés, das medicinas da floresta e da proteção do meio ambiente.

Alguns viajantes carregam uma ideia do que é o “xamanismo”, a “pajelança”, entendido a partir do conceito antropológico como um fenômeno universal. Xamanismo, que já é um neologismo criado em torno do termo nativo, passou a designar a relação com o espiritual mediada por “técnicas de êxtase” ou uso de plantas que as induzem. O conceito se mostra produtivo no sentido de mapear características de ontologias animistas e os contextos nos quais é possível a comunicação com outros seres em uma dimensão hipersensível.

Já a sua popularização no senso comum revela uma apropriação mais ampla. Hoje, existem xamãs ocidentais atuando em países com plantas amazônicas. Existem também os especialistas de várias etnias que estão viajando por centros terapêuticos, “fazendo trabalho com a medicina”, graças a uma rede global que interliga floresta aos centros urbanos. Aqui a

re-semantização é máxima, a ambivalência do poder xamânico, as relações de equilíbrio com os ditos espíritos, restrições específicas dessas práticas, estão sendo reorganizadas para dar conta dos novos pacientes, que mais que interessados em curar ataques de espíritos e atos de feitiçaria, buscam soluções para o desencontro com algo que eles definem como o “modelo hegemônico de desenvolvimento”, com um dito “racionalismo” exacerbado, com o “capitalismo voraz” (BOMFIM NETO, 2021).

Como bem propuseram Losonczy e Mesturini (2010, p. 11) “o mistério e o poder atribuídos à ayahuasca se apoiam sobre uma dialética particular da identidade e da alteridade, dialética que se constrói graças à oposição binária e emblemática entre o ‘Ocidental’ e o ‘Indígena’”. Com a ênfase voltada para o indígena, chama atenção ao olhar etnológico o fato de que vários sites apresentam uma descrição abstrata do xamanismo que não abarca a complexidade e ambivalência do mesmo na sociabilidade nativa. No entanto, veremos a partir da etnografia que na medida em que se estreita o convívio e se estabelece um diálogo frutífero com os indígenas que viajam às cidades, as noções simplistas são substituídas pelas explicações dadas pelos guardiões da cultura. Os referidos centros passam então a serem reconhecidos como locais onde é possível vivenciar a tradição do respectivo povo. São locais onde os xamãs e lideranças estão mais presentes e se tornam intermediadores da cultura ayahuasqueira, recorrendo a discursos mutuamente inteligíveis, que integram e apresentam o xamanismo como um saber para responder aos anseios e problemas enfrentados por um segmento da sociedade que se vê em discordância com a *urbis*. As religiões sincréticas da ayahuasca, que se formaram do convívio com os indígenas na floresta, bem como os grupos de xamanismo, se tornam espaços anfitriões onde essa dialética semântica se desenvolve.

4.3 A Renaissance cultural indígena

Nossa pesquisa destaca as características do campo semântico emergente do ambientalismo e vertentes correlacionadas que possibilitaram a entrada de indígenas em novos contextos de interação com as sociedades circundantes, a partir da articulação com instâncias governamentais, da sociedade civil, com ativistas e pesquisadores. Enquanto lideranças essas pessoas lograram criar planos de reorganização social em torno da revitalização da cultura, traçado também como estratégia de resistência às adversidades do processo de marginalização social no qual foram inseridos. As alianças possibilitam aos indígenas reformular as condições em que se encontram, na direção dos planos comunitários do bem viver, associados à

preservação da floresta e fortalecimento das tradições. Esse contexto é de extrema importância para a pesquisa porque nele estão as pontes semânticas por onde se desenvolvem as relações entre os mundos indígenas e as sociedades circundantes.

O período da borracha foi devastador para muitos povos indígenas que se viram escravizados, massacrados por epidemias, quando não capturados e inclusive marcados como gado, com as iniciais dos patrões. Massacrados pelas epidemias e fortemente influenciados pelo trabalho dos missionários, a prática do xamanismo estava reduzida ao mínimo e por décadas não surgiam novos rezadores ou pajés nas aldeias Yawanawa por exemplo. Entre os Yawanawa as dietas, rezas e consulta de ayahuasca eram muito restritas e secretas, pois os missionários puniam aqueles que estavam presentes em reuniões de cipó e de cantoria. Os próprios indígenas recorriam a estratégias de escamoteamento de sua identidade, se denominando de caboclo com o intuito de serem considerados “amansados”, segundo o jargão dos seringais.

Com a demarcação dos territórios, o fim das ondas epidêmicas e a reorganização comunitária, jovens lideranças iniciaram o movimento de “retomada da tradição”. Impulsionados pela interlocução com organizações indigenistas e concomitante a fundação de organizações socioculturais pela soberania e autonomia de seus povos, os jovens passaram a documentar os conhecimentos dos anciões e criar estratégias para impedir a desagregação do grupo, dispersos pelo território buscando formas de suprir a necessidade de recursos para os bens externos incorporados aos seus cotidianos. Esse é o caso dos Yawanawa que melhor reorganizados e cientes do contexto no qual estavam inseridos se dispuseram a retomar as dietas, “como faziam os antigos”, dando início a um movimento de revitalização do xamanismo. “Sem nossos velhos nada disso seria possível, eles guardavam nosso conhecimento da cultura, do *uni*, da cantoria de cura e das plantas medicinais” (Biraci Nixiwaka). Eles são o alicerce em que se levanta a revitalização da cultura entre as etnias localizadas no Acre, muitas dizimadas nas ‘correrías’.

O caso Yawanawa não é restrito para a região e exemplifica características próprias do encontro entre indígenas e o exército da borracha. A retomada dos Puyanawa, de alguns Huni Kui, dos Shawadawa e outros povos se desenvolve em uma historicidade semelhante, caracterizada pela dominação interétnica. Foram os avanços na demarcação de territórios, crescimento populacional e articulação indígena que permitiram a reorganização sociocultural e política que presenciamos na etnografia. A Conferência Indígena da Ayahuasca na Terra Indígena Puyanawa possibilitou o intercâmbio de experiências de todos os povos localizados no Acre, sendo a sua maioria deles falantes de língua Pano. A trajetória de perda de domínio do território, submissão a patrões seringalistas e décadas catequização manipuladora

fragilizaram os modos de sociabilidade locais e os serviços dos xamãs já não eram solicitados devido a ameaça dos religiosos de romperem com o suprimento de medicamentos e utensílios.

Entre os Kuntanawa, por exemplo, o processo de reafirmação étnica perante o Estado se iniciou com o Milton e Mariana, filhos de um Nehanawa e uma Kuntanawa do Rio Envira (Pantoja, 2014, p. 43), perante também a necessidade de demarcação de região própria e separada dos ribeirinhos. Os Kuntanawa dividiam a Reserva Extrativista do Alto Juruá como famílias ribeirinhas e ainda que fossem reconhecidos como indígenas por outros povos da região, os registros sobre eles eram escassos. Soma-se o fato de que devido a dizimação e a reorganização dos grupos étnicos durante a exploração da borracha, muitos indígenas se dispersavam pelos seringais e lá afirmavam serem caboclos, com a intenção de obter melhores posições na economia da borracha, considerando que para alguns padrões o caboclo era sinônimo de “manso”. A reivindicação tardia do reconhecimento público da etnia Kuntanawa chega ao máximo com Osmildo e seu aprofundamento no universo da ayahuasca. Em 1988 bebeu ayahuasca com o indigenista Antônio Macedo e posteriormente com vários indígenas até que decidiu levar a poção para seus conterrâneos. Após sucessivos contatos com povos e especialistas, Osmildo recebe em suas visões a autorização para se dedicar a sabedoria das plantas e se tornar um pajé.

As reivindicações de reconhecimento étnico se intensificaram, Osmildo se dedicou a documentar o conhecimento de seus pais e utilizava da ayahuasca para conhecer outras plantas e estudar a medicina tradicional. As casas em que viviam, similares às das famílias ribeirinhas, deram lugar a Aldeia, espaço pensado a partir da identidade Kuntanawa e vinculado à acensão do xamanismo. A rede que conecta os povos em cursos de formação e programas governamentais aumenta o fluxo às cidades amazônicas para acesso a recursos e estabelecimento de alianças. O uso da ayahuasca, do tabaco e os cantos circulam nos espaços de convivência dos povos indígenas. A relevância dos contextos interétnicos fortalecem a comunicação e protagonismo de lideranças que compreendem as formas ideais de articulação com os não-indígenas. No Acre, a ayahuasca se torna um emblema de identidade e da cultura. Como afirma Pantoja (2014) referindo-se aos Kuntanawa, ayahuasca é central na sua identificação enquanto indígenas, no convívio com outras etnias e com a sociedade envolvente. O processo de identificação com as tradições e o rechaço por costumes advindos com o contato é uma das características marcantes dos discursos dos interlocutores. Desde 2014 a impressão que tenho é que em algumas aldeias o forró e a cachaça que outrora ocuparam provisoriamente o lugar das tradições indígenas estão sendo substituídos pela cantoria do cipó e a ayahuasca.

Entre os Kuntanawa, segundo Pantoja, “With ayahuasca as their guide and teacher, they explore unknown depths, bringing back their people’s history and their ancestral traditions from their ayahuasca journeys” (2014, p. 41)⁴². Osmildo se apoiou no conhecimento dos seus familiares e nas orientações que recebia da ayahuasca, passou a dedicar-se intensivamente à composição de cantos e estudo da medicina tradicional. O movimento cresceu com a entrada de Osmildo e Haru na Organização dos Povos Indígenas do Juruá.

A extensão das relações interétnicas se fortalece em 2010 durante uma reunião em que estavam presentes várias etnias Pano. Por seis dias debateram os rumos da cultura em busca do fortalecimento da rede de intercâmbios. Houve inclusive a presença de indígenas de outros países. Nas redes que se estabelecem há várias décadas entre os povos indígenas do Acre o mariri de ayahuasca (ritual de uni, cerimônia de ayahuasca) é um espaço que reúne os povos da região e que junto com o mercado de projetos fortalece as etnias em seu processo de afirmação cultural perante o mundo do *nawa*, do não-indígena. O mariri com a presença da ayahuasca se constitui enquanto um espaço-tempo de caráter ritualístico e político, que possibilita o diálogo entre vários indígenas, um contexto de encontro entre povos, quando também se articulam para garantir seus direitos, alcançar e conquistar representatividade local e no contexto de expansão global da ayahuasca.

Pantoja também comenta a subsequente afirmação étnica dos Arara do rio Amônia e os Nawa do rio Moa, etnias que vem se aproximando do contexto Pan-Pano no Acre, adentrando no processo de recordação e afirmação de suas origens, fortalecidas justamente pelo uso ritual da ayahuasca, como foi possível documentar durante a semana que estive com Biraci Nixiwaka na Terra Indígena Puyanawa, em 2018, para a Conferência Indígena da Ayahuasca. Representantes de várias aldeias e povos falaram de suas realidades enquanto povos indígenas e da importância que ayahuasca adquiria nas suas aldeias, por aproximar todos da cultura. A liderança Nawa afirmou a importância da participação nas rodas de mariri com seus “parentes” como elemento central do fortalecimento da coesão do povo. O mesmo dizia Puë Puyanawa, que destacava a mudança que ocorreu em sua aldeia quando um grupo de pessoas decidiu abandonar os cultos para se dedicarem aos conhecimentos do xamanismo. Conforme afirmei anteriormente, nessa conferência, ouvi de indígenas de diferentes etnias que com os rituais de ayahuasca as pessoas deixavam de frequentar o forró ou tomar a cachaça para estarem nas noitadas de cipó.

⁴² Com a ayahuasca como guia e professora, eles exploram profundezas desconhecidas, trazendo de volta a história de seu povo e suas tradições ancestrais de suas jornadas com a ayahuasca”. (tradução do autor)

A circulação dos saberes, técnicas e plantas é inerente ao movimento humano. Esse foi o caso de inúmeras plantas, estejam elas situadas em contextos de conflitos ou aliança. Antes do atual contexto a circulação de plantas do xamanismo e suas técnicas já atraíam o interesse dos migrantes, no entanto, com finalidades distintas das que são objetivadas pela atual geração. Gow (1996) e Taussig (1987) constataram a circulação da ayahuasca entre as populações ribeirinhas e os povos indígenas, no contínuo gradual entre as áreas de exploração extrativista, os pequenos assentamentos para o escoamento de produção da floresta e as grandes metrópoles.

Foi ao largo de mais de um século que a ayahuasca atingiu vários segmentos da sociedade envolvente, foi re-significada, em circunstâncias específicas e para novos propósitos, não deixando no entanto de possuir semelhanças com os usos originários. Na atualidade presenciamos modos de interação entre as populações indígenas e os setores das sociedades ocidentalizadas que apontam para reconfigurações na valorização das identidades indígenas.

Em Langdon e Rose (2014) encontramos um exemplo etnográfico que representa a influência e a complexidade da expansão do uso da ayahuasca na contemporaneidade, bem como as características que compõem a semântica dos novos contextos interétnicos. As autoras narram uma história que une a “Medicine Alliance”, os Guarani de Mbiguaçu, um membro do Fogo Sagrado de Itzachilatlan e integrantes do Santo Daime, que estabeleceram uma rede de reciprocidade pela cultura Guarani. A intensa circulação de saberes promovida pela aliança e a adesão à consagração da ayahuasca como uma tradição são aspectos que compõem o fortalecimento da identidade e cultura Guarani.

Contam as autoras que os Guarani de Mbiguaçu souberam da ayahuasca por Haroldo Vargas, as plantas da ayahuasca não são endêmicas e estavam até então ausentes do xamanismo praticado pelos Guarani. Segundo a história, a entrada da ayahuasca surge também associada à lógica xamânica e a divinação, pois o encontro já havia sido sonhado pelo pajé, onde ele viu alguém que surgia para ajudá-lo a valorizar e fortalecer sua cultura. Vejamos a complexidade da rede. Vargas tratava um indígena Guarani em sua clínica quando soube mais sobre a Aldeia e seus Karaikuery (mediadores espirituais). Vargas passou a viver por um período com os Guarani, participou nas cerimônias conduzidas por Alcindo e nesse contexto passaram a utilizar ayahuasca, meio pelo qual Alcindo pode encontrar outras formas de comunicar com os espíritos e seus ancestrais (LANGDON, ROSE, 2014, p. 89).

Vargas e as lideranças Guarani ampliaram o espaço da aldeia Mbiguaçu dedicado aos rituais. Por meio de um projeto viabilizaram a construção de uma nova casa de oração e de um Temazcal (tenda do suor), construção essa proveniente do México e que surge nesse contexto

pela ligação de Vargas com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, uma instituição que realiza rituais de origens indígenas.

Celita Antunes Guarani diz em parte de seu depoimento que “when we take ayahuasca medicine, we are ingesting knowledge itself. It is the knowledge of our grandparents; the blood of our grandparents” (IDEM, 2014, p. 90).⁴³ É inquestionável o papel agregador da ayahuasca e seus rituais, bem como de outras plantas em outros contextos, como por exemplo, a jurema e o ritual do *toré*, ambos igualmente essenciais para comunicação com os ancestrais e aprendizagem do xamanismo⁴⁴.

No caso Guarani, as autoras argumentam que o uso de ayahuasca foi facilmente adotado considerando a existência de um xamanismo prévio e o fato de que nas cerimônias o uso da ayahuasca se adapta às suas noções nativas. Dentro do contexto da Medicine Alliance, além de plantas, circulam objetos, cosmologias e estéticas associadas a rituais da ayahuasca. No contexto em que se encontram os três grupos, circulam ponchos peruanos, cocares e objetos rituais de referências étnicas ameríndias. O mesmo pode-se dizer no Acre, quando encontramos com nossos interlocutores utilizando artigos peruanos. Como disse recentemente um interlocutor Huni Kuin do Breu; “ayahuasca conecta”.

Os Varinawa do povo Noke Koî (Katukina-Pano) convivem de vários modos com os vizinhos da região acreana. No contexto relacionado ao uso da ayahuasca muitos indígenas estão se aproximando dos usos regionais da planta. Isso se dá por dois motivos; um deles é a contiguidade e a facilidade de locomoção entre as terras indígenas, os territórios regionais e os centros urbanos, antigas áreas de escoamento da produção de borracha. Outro é o fato de que o crescente interesse das lideranças em criar associações e buscar formas de angariar recursos para suas aldeias os faz manter-se em contato com a rede da ayahuasca.

Alguns Noke Koî vão esporadicamente ao Rio Croa, reserva habitada por população ribeirinha a aproximadamente 45 km de distância da Aldeia, para participar em cerimônias com os locais da reserva. Lá existe uma Igreja do Santo Daime, o seu Jorge que se diz caboclo curandeiro, uma família Shawadawa que faz reuniões de cipó e rapé e Cíntia Flores, que conduz um negócio de eco-turismo e que frequentemente realiza rituais também. As redes se

⁴³ “Quando tomamos a medicina ayahuasca, estamos ingerindo o próprio conhecimento. É o conhecimento de nossos avós; o sangue dos nossos avós” (Tradução do autor).

⁴⁴ Há diferenças sobressalentes na ritualística e simbolismo das plantas ayahuasca e jurema nos contextos indígenas contemporâneo. Contudo, quando observamos as dinâmicas interétnicas com a sociedade circundante, é possível constatar similaridades na semântica relacional que possibilita a compreensão mútua. São as plantas professoras e o saber é ancestral e indígena. Funcionam também como demarcadores da identidade étnica perante o Estado.

estabelecem e favorecem a movimentação dos indígenas por locais antes pouco frequentados, que possibilitam colaborações em torno do xamanismo.

Interlocutores Noke Koî, Yawanawa e Shawadawa com os quais conversava sobre o Croa diziam ter boas amizades lá, que eventualmente iam e passavam noites em casa de amigos para rodadas de ayahuasca. Durante o período de fundação da Associação, meus interlocutores foram ao rio Croa pedir folhas de rainha (*Psychotria viridis*) que crescem naturalmente ali, para suprir a demanda da sua aldeia onde se reúnem ao menos dois dias por semana para os rituais de *oni*⁴⁵. Quando bebem em contextos como esse, os Noke Koî que conheci seguiam o andamento ritualístico do grupo em questão e eram requisitados para fazerem a cantoria tradicional.

A ayahuasca é um agente central no engajamento com o conhecimento da medicina tradicional, vem servindo como um elemento chave na articulação de etnias no Acre, tecendo relações e rituais em que a bebida é consumida coletivamente e a história de um passado com opressões é renovada por discurso sobre o presente, tempo de reconhecimento dos territórios indígenas e planejamentos comunitários pelo bem viver de todos. Os indígenas, cientes da importância da ayahuasca como um conhecimento tradicional, também se organizaram junto com a FUNAI, ONGs e outras instituições, para criar a Conferência Indígena da Ayahuasca, uma reunião onde representantes de cada etnia do Acre podem debater a expansão global dos saberes indígenas.

Em linhas gerais, a expansão internacional da ayahuasca é um dos fenômenos mais marcantes na história dos povos localizados no Acre e nos recorda da história do peiote que, por meio da constituição da Native American Church também resultou na agregação de vários povos, inclusive aqueles nos quais a consagração do cacto era desconhecida, animando a revitalização e disseminação dos saberes tradicionais.

A efervescência é tão poderosa que já haviam entre alguns de nossos interlocutores aqueles que desejavam cozinhar a ayahuasca nos vasos de barro, como foi anteriormente, “usando materiais que vem da floresta e não da cidade”.

⁴⁵ Oni é a denominação Noke Koî para o preparo tradicional da “ayahuasca”, composta de *oni* (*Banisteriopsis caapi*) e *kawa* (*Psychotria viridis*). Foneticamente é idêntica a denominação Yawanawa, *uni*.

5 OS VEGETAIS NAS COSMOVISÕES E RITUAIS INDÍGENAS

5.1 Povos ameríndios e o reino vegetal

As pesquisas sobre os povos das Terras Baixas da América do Sul constataram a importância que certos vegetais adquirem em suas histórias, rituais e simbologias, afora evidentemente os seus usos culinários e medicinais. Plantas alimentícias, medicinais e enteógenas estão presentes na ancestralidade dos povos indígenas, em histórias de suas origens, do surgimento dos alimentos cultivados e do xamanismo, a partir das quais é possível averiguar a intrincada simbolização e relação com o universo vegetal, particularmente no âmbito do xamanismo enteógeno⁴⁶.

Nosso foco de pesquisa na interação com os vegetais tem fundamento no destaque que eles recebem no xamanismo, no elaborado conjunto simbólico ritual das plantas enteógenas, mas também no seu papel na emergência étnica e identitária, nas articulações entre os povos indígenas e as nações globalizadas na contemporaneidade.

Particularmente na região amazônica, constata-se a presença de plantas indutoras de estados ampliados de percepção em grupos étnicos de vários troncos lingüísticos: Tupi, Arawak, Pano, Yanomami e Tukano, povos que habitam os locais onde as plantas são nativas e recontam histórias do passado longínquo, associadas a rituais que reafirmam coletivamente o estreito vínculo, a importância e valor dos vegetais dentro de suas sociedades. Podemos destacar entre plantas e poções o tabaco, a ayahuasca, trombeteiro (*Brugmansia suaveolens*), huachuma (*Echinopsis pachanoi*), epena (*Virola theiodora*), jurema (*Mimosa Tenuiflora*) e uma lista memorável, todas de uso imemoriais.

Em cada etnia a presença de plantas enteógenas conformam suas práticas de xamanismo, compostas de cantos, práticas de cura e uma lógica própria de compreensão e interpretação da floresta. Podemos dizer sem ferir as particularidades locais que com plantas e poções o pajé e aqueles que a ingerem facilitam sua comunicação com não-humanos, agentes que influem na vida de todos.

Algumas histórias indígenas serão exemplares sobre essa interação com vários seres no passado, que resultam na aquisição de um saber divisor de águas na história do povo. Isso reafirma a importância das alianças do “tempo dos antigos”, anterior ao que vivemos, confirmando que entre alguns povos indígenas aquilo que compreendemos como elementos da

⁴⁶ Estas elaborações culturais são resultado da convivência milenar que integra e torna única as histórias dos humanos e vegetais, não sendo um fenômeno particular da América.

cultura: o fogo, os alimentos cultivados, os remédios, são frutos de encontros com esses seres no tempo dos ancestrais, diferentemente da história Ocidental que os reconhecem como produtos da ação humana⁴⁷.

O que no Ocidente é considerado enquanto criação humana, que define a humanidade, a cultura, em muitas histórias indígenas são resultado do encontro com outras espécies. Particularmente no tempo dos ancestrais esses seres estabeleciam contato com frequência, se comunicando como humanos e apresentando características que são pensadas pela ciência como unicamente humanas: regras matrimoniais, rituais, agricultura e xamanismo. Aliança, alteridade e os intercâmbios com outros seres são características fundamentais na constituição do que chamamos de culturas indígenas e seguem sendo elementos marcantes de suas práticas de xamanismo, que atualizam essas relações pela utilização de enteógenos.

5.1.2 Algumas histórias da origem dos alimentos cultivados

Levi-Strauss é o pioneiro incontestável da exegese minuciosa das mitologias indígenas e reuniu nas “*Mythologiques*” (1964-1971) um compêndio de histórias de vários povos Ameríndios. De fato, o autor apresenta narrativas dos tempos ancestrais onde constata-se recorrentemente que as plantas cultivadas, o fogo, a aprendizagem da tecelagem e elementos da vida cotidiana foram resultado do encontro com outros seres, que já detinham esses conhecimentos, as vezes compartilhando de bom grado com os humanos e em outras o evitando. Entre alianças e desavenças o mundo atual é resultado dialético e contínuo das sucessões de agências recíprocas entre indígenas e animais em forma humana, uma rede de interações que definem o modo de vida dos povos da floresta. Quando enveredamos pelas histórias dos alimentos cultivados constatamos que Levi-Strauss centra sua reflexão em uma série de mitos que creditam o conhecimento da agricultura a três figuras ancestrais: a mulher estrela, as formigas ou o rato. Esses seres são mediadores do conhecimento no passado dos ancestrais e sem eles cada povo ainda estaria em seu dilema para garantir os alimentos.

Retornando ao compêndio de Levi-Strauss, a origem da agricultura entre os Apinayé começa com um jovem viúvo, que dormia ao ar livre e se apaixona por uma estrela. Ela aparece para ele, primeiro na forma de uma rã e depois uma bela jovem, com quem ele se casa. Naquela

⁴⁷ Claro que ambas perspectivas convivem em muitas aldeias sem necessariamente serem divergentes ou conflitantes.

época, os homens não sabiam cultivar plantas, comiam carne com madeira podre no lugar dos legumes. Estrela leva para o marido a batata-doce e o inhame e o ensina a comê-los⁴⁸.

O rapaz esconde cuidadosamente a mulher numa cabaça, onde seu irmão mais novo a descobre. A partir de então ele vive publicamente com ela. Um dia, ao tomar banho com a sogra, Estrela se transforma em sarigueia e faz a velha reparar numa árvore grande carregada de espigas de milho. “É isso”, diz ela, “que os humanos deveriam comer, em vez de madeira podre”. Ela sobe na árvore e colhe espigas. Depois, volta a ser mulher e inicia a sogra na arte de preparar beijus. (LEVI-STRAUSS, 2010, p. 198). Constatamos que o conhecimento da agricultura, culinária e inclusive o fogo não são descobertas, mas o estabelecimento de um contato entre o humano e outros seres que já detinham esses saberes e os ensinam⁴⁹. Veremos que entre o povo Noke Koî e Yawanawa as *shenipahu* (histórias dos antigos) e as iniciações xamânicas apontam na mesma direção, alianças⁵⁰.

O início da agricultura Kayapó-Gorotire guarda semelhanças com o Kisedjê, uma mulher que se banhava no rio sabe do milho por um rato que lhe ensina sobre a planta. (LEVI-STRAUSS, 2010, p. 200). Já na história Xerente o rato aparece na forma humana e convida a mulher para ir comer milho na sua casa. A mulher leva o beiju de volta para aldeia, o que chega rapidamente ao conhecimento dos aldeões que então buscam as plantas.

Na história Tukuna apresentada por Levi-Strauss, a mulher aprende das formigas o segredo da mandioca e um pássaro lhe entrega o fogo necessário para cozinhá-la (LEVI-STRAUSS, 2010, p. 154).

Anthony Seeger (2015) se detém unicamente no complexo ritual ligado ao início da agricultura para os Kisedjê. Contam os Kisedjê que antes de conhecerem o milho todos se alimentavam de madeira podre. Em “Por que cantam os Kisedjê” Seeger descreve detalhadamente a origem e importância do ritual da festa do rato, que trata justamente de um momento no passado em que uma mulher foi ao rio banhar-se e em um encontro com o rato aprende os detalhes sobre o cultivo do milho que em seguida é aprendido por todos, dando origem a festa do rato, realizada cada ciclo de plantio pelos Kisedjê. Cosmogonia, ritual e agricultura unem o passado e o presente em uma única narrativa. São mais de duas semanas de cantos, festa e performance ritual que congrega toda aldeia, geralmente ocupados com os afazeres cotidianos. Os cantos recontam toda a história do encontro e ao longo dos dias de festa

⁴⁸ Em alguns locais a época do plantio e frutíferas coincide com o período em que a estrela d'alva, a estrela matutina, a estrela vespertina, a estrela do pastor aparece no horizonte justo antes na alvorada. Hoje sabemos que se trata do planeta Vênus.

⁴⁹ Shenipavu em Noke Koî

acontecem refeições, danças e a personificação dos animais, contando também com a utilização de ornamentos e máscaras ritualísticas confeccionadas com o buriti.

Entre os povos Pano é possível encontrar histórias que contam como os animais ajudaram a obter o fogo e também as plantas cultivadas. Consta em Melatti:

“Um homem saiu para buscar caripé e viu um mutum, o qual tentou abater. Mas o mutum pediu para poupá-lo, pois tinha a esposa grávida, e o convidou para visitar sua casa, onde ofereceu ao homem uma refeição, com os vegetais cultivados, que este desconhecia. Ao despedir-se do homem, o mutum ofereceu-lhe sementes de milho, mudas de bananeira, maniva e outras plantas cultiváveis. A partir de então os homens deixaram de comer caripé, e passaram a plantar roças, de onde tiram seus alimentos.(MELLATI, 1975, p. 49)

A *shenipavu* adiante nos fala sobre a origem das plantas cultivadas segundo ouvi entre os Noke Koï e foi contada por Metsá Varinawa.

Conta-se que nos tempos antigos o povo Noke Koï não sabia plantar e apenas comia um coquinho e uma batata da terra. Quando árvores de coquinho floriam iam na mata recolher para comer. Um dia uma senhora foi com sua filha buscar os coquinhos quando se deu conta que o “Kapa”, Quatipuru, havia comido todos que tinham. Aí ela disse : rapaz, se Quatipuru fosse gente ele plantava toda comida para nós...o Quatipuru então apareceu na forma humana e disse..-o que é que você estava dizendo? -Disse que se Quatipuru fosse gente plantava tudo pra nós. O Quatipuru disse que se a senhora desse sua filha em casamento faria um roçado pra ela. Quatipuru casou com a filha, foi morar na casa da sogra. Lá disse que abriria um roçado à noite e que ninguém devia ir até lá antes do tempo da colheita. À noite saía com uma pequena maleta que continha fogo. Escolheu uma área de uns 6 hectares, marcou e então abriu a maleta e o fogo queimou todo terreno. No outro dia deu a mesma instrução para a sogra de não ir no local. A noite foi e convidou os espíritos quatipuru para lhe ajudar na plantação e plantaram de tudo, inhame, arroz, mandioca, mamão, abacaxi. Seguindo as instruções, a sogra não foi no roçado e um dia, muitos meses depois, o vento trouxe o cheiro doce do abacaxi e ela ficou se perguntando o que seria aquilo. Quatipuru então disse que ela podia ir no roçado. Ela viu toda aquela plantação e convidou seus parentes para irem lá, disse que havia comida para todos. Quatipuru então ensinou como fazer roçado e compartilhou o fogo de sua maleta com os parentes Noke Koï.

Uma das histórias Yawanawa da aprendizagem do cultivo é bastante similar à Noke Koï. O povo de antigamente não sabia cultivar e as plantas não eram como as de hoje. Depois de muito explorada a terra, esse povo foi embora em busca de outro local. Passavam fome e não conseguiam alimentar a família.

Um dia ouviram um quatipuru na floresta do outro lado do rio. Uma das irmãs falou “Ai se Quatipuru fosse homem podia cuidar de nós”. O Quatipuru nesse dia aparece em forma humana como um guerreiro pois havia ouvido a conversa das meninas enquanto juntava grãos na mata.

Kapa pingou um suco de folhas nos olhos das meninas e as chamou para pesca. Ele sopra um *tepi* que abre o rio e ali mesmo de maneira mágica ele recolhe com as mulheres os peixes⁵¹. A habilidade de Quatipuru surpreende e as meninas decidem casar com ele. Levam o pretendente para a maloca onde encontraram com os pais que ficaram espantados com a quantidade de peixe que as meninas traziam. Ao questionarem sobre os peixes as meninas explicaram a história de Quatipuru. Quatipuru esperava na porta e havia instruído as meninas de que para ele entrar as pessoas não poderiam estar olhando para ele. Quatipuru pinga o suco das folhas nos integrantes da família e a partir daquele momento casa com as meninas.

Na primeira noite ele se levanta e vai preparar o roçado. Desse modo se inicia o cultivo do roçado, da aliança feita com quatipuru⁵². Quatipuru ainda aparece na história como um xamã, tem seu *tepi* de poderes excepcionais, segue dietas e também é capaz de se transformar em outros seres.

O início da agricultura é um tema fecundo de elaboração simbólica o que confirma a importância dos vegetais para a constituição do ser humano nas sociedades indígenas. Seja no passado ancestral com as histórias dos antigos ou no cotidiano, com as práticas de alimentação e elaboração do corpo fundamentadas em vegetais, encontramos exemplos que atestam os significados e a práxis pelas quais os indígenas expressam suas maneiras de perceber a interação com as plantas e outros seres. As alianças entre esses seres e os humanos constituem eventos de tempos imemoriais, quando vários intercâmbios entre humanos e outros seres constituíram os fragmentos iniciais do que viria a ser o que os pesquisadores identificam como cultura indígena.

5.1.3 Alianças e cultura no tempo dos ancestrais

Mas não é apenas o cultivo dos alimentos que foi repassado para os humanos. São muitas as histórias nas quais a interação com a alteridade é a origem de conhecimentos básicos

⁵¹ O *tepi* é o instrumento utilizado para aplicar o rapé em outras pessoas. Geralmente é feito com ossos de animais fortes e ágeis pois considera-se que essas características atribuem poder ao instrumento e ao rapé. Frequentemente são feitos com ossos de aves como a Arara e o Gavião-real.

⁵² Existe outra história Yawanawa dos alimentos cultivados, a do sovina que se negava a compartilhar as sementes.

da vida indígena. Uma história Yawanawa nos conta como as mulheres aprenderam a parir as crianças. Antigamente elas não sabiam e por isso outra mulher chamada Putani os fazia, mas resultava em um sofrimento para que poderia inclusive levar a morte. Um belo dia quando uma parturiente está prestes a dar a luz surge na forma de uma mulher a Suya yuxinhu (rata espírito). Ela se apresenta como prima e questiona o que está acontecendo, o que a mãe contesta explicando toda história. Suya yuxinhu explica que já teve muitos filhos e sabe muito bem como fazê-lo, não sendo necessário a intervenção de Putani. Suya yuxinhu junta folhas hoje conhecidas como *rau* (remédio da mata). “Os nomes das folhas são *suya ina* (rabo de rato), *suya shama* (placenta de rato). Quando voltou com as folhas, amassou-as e deu a beberagem à mulher. Suya yuxinhu sentou a mulher num banco e quando chegou a hora, ajudou-a e ensinou a parir.” (PÉREZ GIL, 1999, p. 175). Ali mesmo na floresta onde se encontra as plantas e ensina como as utilizar para ajudar no parto. Destaco a forma como a Suya yuxinhu se apresenta, prima. O intercâmbio e as alianças marcam as histórias. Alguns Yawanawa contaram-me uma história antiga onde os seres humanos não sabiam fazer sexo e que aprenderam com o macaco preto.

Em outra *shenipahu* Yawanawa se conta a descoberta da ayahuasca por um indígena que estabelece matrimônio com uma jiboia. *Nanë putani* narra a história de um caçador que habitualmente saía cada manhã seguindo rastros de animais ou em direção dos rios e lagos em busca de alimento para sua família. Um dia em particular seguiu o rastro de uma anta que lhe levou à beira de um lago onde avistou o animal. Quando se preparava para avançar, a anta levou um fruto de jenipapo até o lago e empurrou para água. Em seguida soou do rio uma voz que dizia - “irmã, o marido tá te chamando”. Nesse instante a água começou a balançar e do lago surgiu uma mulher ornamentada com pinturas de jenipapo. A mulher se agarrou à anta e ali na beira do lago fizeram sexo. O caçador entre as árvores observava imóvel aquela estranha cena. A anta então vai em direção da floresta e a mulher desaparece no lago da mesma forma que surgiu. O caçador volta para casa, não conta nada a ninguém e passa a noite sem dormir, pensando no ocorrido. No dia seguinte ele pede para a mulher lhe pintar com jenipapo, pois aquele dia voltaria com bastante alimento da floresta. Ele então sai em direção ao mesmo local onde encontrou a anta, faz o mesmo que observou, joga o jenipapo na água e fica escondido entre as árvores. Repetiu-se como antes e uma voz falou “nosso marido tá chamando, vá irmã. Quando a mulher ornamentada vai em direção do local onde esperava encontrar seu marido é rapidamente agarrada pelo caçador. A mulher resiste para se livrar e o homem indaga: “Você namora com a anta mas comigo que sou como você não?” Nesse momento ele entende que se tratava de duas irmãs que tinham como marido a anta que lhes dava jenipapo a beira do rio. A

mulher em seguida pergunta se ele tem esposa, o que ele responde que não. Ele tem relações sexuais com ela. Em seguida ela diz que vai lhe passar o líquido de uma folha nos olhos para que ele veja melhor. Neste momento o caçador descobre que se trata de uma jiboia e junto com ela adentra no lago onde chegam até uma grande maloca. Ali o tempo passa em outro ritmo e o homem segue vivendo na casa com aquelas irmãs e seus parentes.

Um dia o homem percebe a movimentação e toma ciência de que à noite teria uma reunião de pajelança em que tomariam *uni*. O homem não conhecia o *uni* mas insiste em querer tomar parte na reunião, o que suas esposas preferem evitar, sabendo que se ele tomasse podia se assustar com a força e terminar causando problemas a todos. O velho pai era um pajé que fazia *uni* e *rume* e o recebeu na reunião com hesitação, porque sabia que seu genro era de outro povo e não conhecia *uni*. Na noite em que participa da pajelança, quando a força do cipó sobe, o homem não aguenta e começa a gritar, atrapalhando a reunião e a cantoria do pajé, que confirma que o homem não aguentaria o cipó. O pajé jiboia chegou a soprar e rezar no homem, mas sem obter nenhum resultado. Após várias cantorias o homem parou de gritar e a sessão se encerrava. Nesse tempo o caçador já estava habituado à sua vida no lago e suas esposas jiboias haviam inclusive dado a luz a filhos seus. No entanto, na aldeia, a família sentia sua falta, passava fome e sofria. Isso ele soube por um pequeno camarão de água doce chamado de *ishkin*. *Ishkin* viu a família na beira do rio, chorando a ausência do pai. Uma das crianças tentou pegar o camarãozinho, mas ele escapou com vida e fugiu na direção do lago onde o pai da família se encontrava. Ali um dia se deparou com o homem e lhe perguntou se ele tinha uma família na aldeia do igarapé, o que ele respondeu que sim. O *Ishkin* chama o homem de primo e lhe conta sobre o encontro recente com sua família e o estado em que se encontravam, o que deixou o homem aflito querendo voltar para a aldeia. O homem combina com *Ishkin* de subir o igarapé com ele que sabe o caminho de volta e nesse dia abandona sua família de jiboias.

A história se prolonga em vários episódios, mas resulta que após a morte dessa pessoa, nascem de sua sepultura as plantas hoje utilizadas no xamanismo: a *yutxi* (pimenta), o *rumē* (tabaco), várias espécies de *uni* (*B. caapi*), *kawa* (*P. viridis*) e o *xupa* (possivelmente uma espécie de toé (*B. suaveolens*)). Uma outra versão fala de um indígena *ruá* (termo traduzido como um “rei”, o melhor em suas habilidades) que lidera uma caçada e encontra com um animal na floresta e quando vai lhe flechar surge uma jiboia que projeta várias coisas dentro de seu corpo. Ele volta para aldeia inconsciente e desperta depois de algum tempo. Contam os Yawanawa que até então eles não conheciam a norte. Quando o *ruá* morre de fato seus parentes não sabem o que fazer com o corpo até que decidem enterrar na maloca, pois era uma pessoa importante na aldeia, que se distinguia por suas habilidades. De seu túmulo crescem plantas que

nascem de partes de seu corpo, foi a primeira morte que aconteceu na história. Segundo ouvi de Kuni Yawanawa “do coração o cipó, dos pés o *kawa*, da mão direita o tabaco, da mão esquerda a pimenta e da cabeça o xupa”. As plantas começaram a ocupar toda maloca, emaranhando-se pelos pilares. Os xamãs daquele tempo então decidiram experimentar cada planta para averiguar suas propriedades.

Existem exemplos de outros grupos étnicos situados em regiões onde ayahuasca e outras plantas são igualmente importantes vias de conhecimento no xamanismo. As evidências apontam para compreensão de que em várias ontologias indígenas o uso de plantas como via de comunicação entre mundos é paradigmático e, em alguns casos, indispensável. Os Noke Koï diziam não poder curar sem a utilização do tabaco rezado e os Yawanawa bebiam *uni* em cada sessão de rezas. As plantas mediam a relação com vários seres invisíveis, comumente descritos como espíritos, que atuam como entidades de poder nas sessões de xamanismo.

Para os Desana quem trouxe ayahuasca para os homens foi Gahpí Mahsó, a mulher Yajé. Ela engravidou do Sol apenas pelo olhar, que colocou o grande calor do universo dentro dela. O próprio sol era uma “pessoa Yajé” e se expressou na intenção de comunicar aos homens como usar a luz amarela. Gahpí Mahsó chegou de canoa na primeira aldeia, no início dos tempos, onde viviam os ancestrais dos grupos Tukano. Dando Yajé aos homens ela lhes deu vida e as regras que deviam seguir.

“Now they had Yajé, and so many other things besides with which to reciprocate: conversations, songs, food, and also evil things. Now they had found their place, even if it was in the midst of troubles and errors. Sitting there, in the House of Waters, they had found their way of life” (REICHEL-DOLMATOFF, 2016 p.41)⁵³

Na história que conta o surgimento da planta para os Huorani, um grupo de homens (WEISBERGER, 2016) está passando pela floresta até que se dão conta de que uma das árvores está repleta de filhotes de pássaros. Eles decidem coletar alguns filhotes para criá-los, mas se deparam com a dificuldade de subir na árvore que era muito grossa. Contornam a dificuldade subindo em uma palmeira próxima, criando uma ponte com outro galho. Acontece que nem todos adquirem um pássaro e um deles, com inveja e raiva, derruba o tronco que lhes servia de ponte deixando assim um dos homens lá no alto. Todos voltam para aldeia e ficam apenas o homem e seu cunhado. Seu cunhado era um xamã e ele mesmo invocou uma serpente colorida

⁵³ “Agora eles tinham Yajé, e tantas outras coisas para retribuir: conversas, músicas, comidas, e também coisas ruins. Agora eles encontraram o seu lugar, mesmo que fosse em meio a problemas e erros. Sentados ali, na Casa das Águas, eles encontraram seu modo de vida”

gigante, com a cabeça presa no céu e o rabo que chegava até o solo. O que estava preso desceu e foi instruído pelo seu cunhado para cortar a ponta do rabo da serpente. A serpente desaparece e o xamã diz a seu cunhado para não falar nada sobre o assunto, lhe instruindo a retornar ao local que ali encontraria uma planta crescendo. Ele deveria retirar um galho e plantá-lo em outro local. Os eventos que se sucedem revelam a qualidade da planta, ele encontra sempre com jaguares ao redor dela, inicialmente pequenos do tamanho de um rato e sucessivamente, a cada ida ao local se depara com jaguares maiores e a planta também maior. Inicialmente os jaguares fogem, todavia, os jaguares maiores não fogem mais e começam a ameaçá-lo. Para poder entrar em contato com a planta ele resolve caçar alguns animais e colocar carcaças próximas dos jaguares. No momento em que os jaguares vão em busca da caça ele colhe um pedaço da planta e segue o caminho de retorno para aldeia. No caminho ele mesmo espreme as folhas na palma das mãos na busca de observar suas qualidades. Poucos momentos depois animais cruzam seu caminho de modo incomum, o que o leva a concluir que é uma planta para atrair caça. Ele se pergunta se essa planta também pode atrair mulheres e confirma em um festival entre aldeias, quando ele guarda as plantas na rede em que está deitado e como que por encanto várias mulheres passam a lhe atacar.

O fogo, as plantas do xamanismo e a agricultura são frequentemente resultado de encontros fortuitos como os que exemplificamos, que possibilitam a aliança com outros seres e novos desdobramentos na socialidade humana. Aqui vemos que a relação entre humanos e animais nos tempos que recontam as histórias dos antigos apresenta também o paradigma perspectivista das diferentes naturezas mesma cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). A família da mulher e o Quatipuru desenvolvem alianças matrimoniais tendo as plantas comestíveis e o cultivo como intermediadores. A história Yawanawa igualmente repete o tema da aliança com o casamento com as jiboias, que vivem como os humanos e eram detentoras das plantas do xamanismo outrora não conhecida pelos indígenas.

Cada uma das histórias representa o argumento de que as plantas e o reino vegetal estão no cerne das ontologias e modos de saber ameríndios, que se confirmam também pela importância que as plantas e os saberes associados adquirem nos contextos interétnicos de pesquisa. O conhecimento a respeito dos enteógenos advém de uma sucessão de alianças e percursos feitos pelos ancestrais, em um tempo no qual a convivência com outros animais, também dotados de humanidade, possibilitou a aprendizagem de elementos indispensáveis para o que hoje se constitui como sociedade, “gente de verdade”.

Veremos que a realidade de alianças e alteridades segue se manifestando e co-criando o presente, especialmente no xamanismo, onde a reciprocidade com os seres da floresta,

conhecidos por meio dos sonhos e de plantas enteógenas, é o espaço onde o xamã é capaz de aprender novos saberes botânicos, rezas e ter o poder de cura.

5.2 Enteógenos e o xamanismo Ameríndio

Apresentarei alguns exemplos etnográficos coletados durante a pesquisa bibliográfica, com o intuito de exemplificar a variedade de uso de plantas enteógenas que ocorrem atualmente nas Terras Baixas da América do Sul, buscando uma compreensão geral do fenômeno sem no entanto borrar as diferenças significativas entre os povos⁵⁴.

As plantas professoras, como nossos interlocutores as denominam, são consagradas sobretudo no xamanismo, na busca de informação, comunicação com espíritos, entidades que podem ser ancestrais humanos ou mesmo os seres criadores do cosmos, podem ser também espíritos de animais, dos vários elementos que compõem a floresta como as árvores e minerais. A comunicação que os xamãs realizam com esses espíritos é o meio essencial para o equilíbrio da comunidade e o reestabelecimento da saúde dos indivíduos, sendo também uma forma de consulta às informações difíceis de decodificar em outras condições. Discorreremos sobre vários grupos de regiões e histórias distintas, mas que guardam semelhanças entre si quanto a utilização de plantas e substâncias enteógenas, em suas formas de aprendizagem do xamanismo e apresentam elementos que realçam aspectos já elencados.

Entre os Yanomami, realizar uma sessão de xamanismo é *xapirimuu*, “agir como espírito”, se diz também *yãkoanamuu*, “agir sob influência do pó de *yãkoana*”. Embora se use a expressão “beber (*koai*) o pó de *yãkoana*”, este é inalado⁵⁵. O pó de *yãkoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amath* (minus) (ALBERT; KOPENAWA, 2015 p. 612)

Segundo Kopenawa, o xamã antigo ao soprar pó de *yãkoana* em um noviço transmite seus espíritos e força vital, o que os *xapiri* observam, escutam os xamãs e escolhem aqueles onde farão sua casa e os ajudarão a manter o equilíbrio da floresta. Os espíritos buscam fazer a casa no indivíduo que segue bebendo o pó de *yãkoana* e que sendo capaz pode chamá-los para

⁵⁴ Me refiro a ameríndios de modo abrangente inicialmente pelo simples fato de que por toda a região da América se encontraram xamanismos em que o uso de plantas é um elemento quase indispensável.

⁵⁵ O pó é elaborado a partir da resina tirada da parte interna da casa da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). A DMT possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do LSD.

dançar. *Yãkoana* ensina aos Yanomami conhecimentos e caminhos, como consta nas palavras de Davi Kopenawa; “*yãkoana* que nos permite, guiados pelos xamãs mais experientes, ver os caminhos dos espíritos e os dos seres maléficos. Sem ela, seríamos ignorantes” (IDEM, 2015, p. 137). Inclusive o pó das árvores *yãkoana* é descrito, de maneira similar à ayahuasca e o tabaco entre os Noke Koî, como alimento dos *xapiri*, dos “espíritos” (IDEM, 2015, p. 77). Os que consomem bastante os alimentos dos espíritos e também cumprem as etapas de aprendizagem se tornam capazes de chamá-los para “descer e dançar” em suas aparências humanas (IDEM, 2015, p. 82).

Entre os Yanomami o sonho também é o espaço de convívio com os *xapiri*, onde o espírito do Yanomami viaja. A depender de como ocorrem, estes encontros eles representam confirmações da iniciação e aceitação dos espíritos ou comunicados importantes que estes têm a fazer.

O sonho (mari) é considerado um estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital (*utupë*), que se destaca do invólucro corporal (*siki*) para ir para longe. O sonho xamânico (designado como “o valor de sonho dos espíritos” *xapiri pë nê mari*) ocorre quando os *xapiri* viajam levando a imagem do sonhador. (IDEM, 2015, p. 616)

Na fronteira entre Brasil e Colômbia, os Yagua praticam a ingestão de várias substâncias como primeiro passo para a interação com os espíritos dessas plantas, descritos como “mãe”. O iniciado passa por diversas provações utilizando toé (*brugmansia*), ayahuasca, tabaco e *piripiri*, separadas e misturadas. Então passará por sucessivos jejuns para que os espíritos das plantas apareçam em seus sonhos, em encontros na floresta e passem a lhe ensinar. Os iniciandos tomam o tabaco e outras plantas e por meio da ingestão delas se comunicam com os espíritos. Não é possível curar sem a presença desses espíritos. Quando os espíritos aparecem em sonhos o aprendiz pede para que eles lhes ensinem e lhes dê a roupa mágica que o protegerá, oferecendo em troca tabaco. Eles dão cigarros e pílulas ao aprendiz que lhe vão garantir o poder de ver e de curar. (CHAUMEIL, 2016, p. 87).

Segundo Harner (1972, p. 282), entre os Conibo, grupo indígena Pano do Alto Amazonas, o “aprender das árvores” era considerado uma forma de aprendizagem superior que aprender de outro xamã. Além da ayahuasca, *kraunan* era outra planta utilizada pelos Conibo para comunicações com espíritos, que adentram em seus corpos, passeiam e comunicam saberes.

A comunicação com espíritos mediada por plantas e poções é uma característica marcante também dos Jivaro, que viajam para algumas cachoeiras conhecidas por serem moradas de espíritos e por lá realizam jejuns, tomando o caldo do tabaco e a *maikua*, com as

quais devem ter uma visão de um ser espiritual, Arutam, que confere ao visionário poder e longevidade. A visão comum envolve os jaguares e anacondas que se atacam entre si e o visionário que deseja adquirir o poder deve aproximar-se e tocar o Arutam, que futuramente se apresentará em sonhos lhe conferindo poder. Entre os Conibo especialmente as espécies de *Banisteriopsis* e *Datura arbórea* são cultivadas nos jardins e coletadas também silvestres na floresta. (HARNER, 1984, p. 48).

Em toda área Pano encontraremos as práticas de xamanismo vinculadas às dietas associadas ao consumo de plantas e poções enteógenas. A ayahuasca, o tabaco são as principais na atualidade, mas os Yawanawa e Noke Koî sabem de outras plantas usadas para xamanismo. A dieta do caldo do tabaco se inicia com a ingestão do caldo seguida do isolamento na floresta com ingestões diárias de ayahuasca e rapé seguidas de sessões de rezas e histórias dos antigos. Existe também a dieta da saliva da jiboia que está sendo retomada por Kateyuve Yawanawa. A dieta segue com isolamento na floresta, alimentando-se pouco, com comida sem sal, sem alimentos doces e carne de alguns peixes.

A dieta do *muká*, a “raiz dos sonhos”, é entre os Yawanawa a dieta dos aspirantes a pajés. Em sonho o aprendiz deve entrar em contato com antepassados e seres que vão lhe ensinar “como caminhar no mundo espiritual”. Espera-se que aqueles que estão em dieta entrem em contato com seus antepassados e seres espíritos e com eles se aprenderá os cantos e as plantas. Como antes mencionado, os Yawanawa afirmam que antigamente não existia morte e que foi da sepultura da primeira pessoa falecida, um *ruá* (um “rei”), que nasceram as principais plantas do xamanismo, *uni*, *kawa*, *yutxi*, *xupa*, *rome*⁵⁶. Foram poucas semanas para que os cipós ocupassem todo o *shuhu* (maloca) e as plantas cresciam e frutificavam rapidamente. De início não sabiam o que fazer com elas. Começaram a experimentar vários preparados e assim descobriram as qualidades de cada planta. Uma história dos antigos conta que no passado os Yawanawa só sabiam imitar os animais até que um dia receberam Yuve, exímio cantador e tomador de cipó e com ele aprenderam a cantar como hoje cantam.

Para os Noke Koî quem ensina os cantos é a *rono romeya/rono yushin* (jiboia espírito/jiboia pajé). Os aprendizes devem participar das sessões de xamanismo e ingerir bastante *romë potu* (rapé) e *oni* (ayahuasca) para que a *rono romeya* estabeleça o contato que se inicia em sonho e termina na floresta, com a jiboia pajé acrescentando o *rome* no corpo da pessoa. Algumas semanas de resguardo atento aos sonhos e a pessoa aprende os cantos e passa a exercer a função de rezador (*shointya*) ou *romeya* (pajé).

⁵⁶ *Ruá* é utilizado para marcar o aspecto singular e superlativo de um ser. Dentre as espécies de urubu, *ismín*, o *ismín ruá* é o urubu rei.

A ideia de que forças invisíveis atuam sobre a realidade visível, de que é possível intervir no curso de eventos interagindo com entidades em sonhos e durante a ingestão de poções é recorrente no xamanismo, que lança mão da ayahuasca como principal veículo de comunicação. Consta em Harner (1984, p. 153) “A vida normal de vigília, como observado antes, é simplesmente uma “mentira”, ou ilusão, enquanto que as verdadeiras forças que determinam os eventos diários são sobrenaturais e só podem ser vistas e manipuladas com o auxílio de drogas alucinógenas”. Por essas razões os jovens eram introduzidos ainda na infância nas práticas de jejum e caminhavam por vários dias com seu pai até uma cachoeira, onde consumiam *tsáank* e *maíkua* para encontrar um *Arútam* em um estado visionário que poderia durar até 3 dias (RUBENSTEIN, 2012, p. 48). A formação do xamã Jivaro passa pelo conhecimento de cantos e preparações durante um período de distanciamento da vida social, uma reclusão com ingestões sucessivas das plantas e a inserção dos *tseñk* (elementos do poder) no corpo do aprendiz.

Os Matsigenka da família linguística Arawak, atualmente a principal população indígena do Parque Manu, ocuparam o curso do Rio Manu em grande número até o início de 1960, quando missionários protestantes empregaram guias nativos da região de Urubamba para contatar assentamentos Matsigenka remotos em toda a região, com o objetivo de definir uma comunidade centralizada em Tayakome. Ironicamente, embora os missionários não gostassem do xamanismo, foram precisamente esses guias indígenas que primeiro introduziram os Matsigenka de Manu à mistura com Psychotria da poção de ayahuasca (SHEPARD, 2014, p. 19)⁵⁷.

O povo Matsigenka têm como principais plantas do xamanismo o tabaco e a trombeteira (*Brugmansia*). A palavra *seripigari* que designa o xamã é traduzida como “aquele intoxicado por tabaco”. Os Matsigenka inclusive misturam o tabaco com ovos de Bufo Alvarius. A trombeteira é bastante intensa e a depender do preparo seu efeito pode durar até meses. O xamã adentra na floresta e ali fica por tempo indefinido até entrar em contato com as entidades que povoam o local. Ali ele pode conhecer as aldeias desses espíritos e lá é possível aprender sobre plantas, pedir ajuda para curar e liberar a caça de animais.

A ayahuasca entre os Matsigenka é utilizada coletivamente, entre os homens com a finalidade de obter sucesso na caça, por meio da qual podem entrar em contato com os espíritos

⁵⁷ O mesmo ocorreu com os Huaorani que utilizavam outro cipó, o *Banisteriopsis muricata*, com fins voltados para desenvolver as habilidades de caçador. A introdução do *Banisteriopsis Caapi* é recente e advém do contato com povos de língua quechua, e, apesar das diferenças as duas recebem o mesmo nome e a elas se atribui as mesmas qualidades (LUNA;WHITE, 2016, p.76).

que controlam o acesso aos animais de caça (SHEPARD, 2014, p. 22)⁵⁸. Até o momento não presenciei nenhuma dessas rezas, mas entre os Yawanawa os velhos Yawarani e Tata as conheciam.

Os Matisgenka reconhecem ao menos seis espécies de *Banisteriopsis* cultivadas (SHEPARD, 2014, p.20), mas consideram a selvagem inapropriada para o uso. Essa informação se distingue no caso Yawanawa e de alguns ribeirinhos que consideram a selvagem a mais poderosa. Segundo Yawarani e Biraci Nixiwaka, “alguns antigamente nem precisavam das folhas das chacronas, de tão potentes que eram”.

Os Matsigenka atribuem as visões negativas de cobras às folhas da chacrona e preferem outra variante (IDEM, 2014). A informação é significativa considerando que para os Noke Koí e Yawanawa o encontro com a jiboia é um aspecto indispensável do xamanismo.

Essas substâncias dentro do corpo do aprendiz confere o poder xamânico e são o meio pelo qual ele passa a receber os cantos, os ensinamentos e a proteção do tabaco:

The Shuar in Ecuadorian forest are also known for the use of a variety of plants of that kind, such as tobacco, ayahuasca, and datura, each of them with its specifically prescribed use. These plants are used with the objective of power and knowledge. A capacity to apprehend subtle aspects of a reality where spirit human like beings confer power to people, use of plants like these start at very early age, with a few days of born... receives a leaf of *tsentsemp* “to ensure that it would be healthy, and again when the child was 2 or 3 years old. (RUBENSTEIN, 2012, p. 47- 48)⁵⁹

O consumo de *natem* é comum em todas as idades, os Shuar fazem festas onde integrantes do grupo o consomem com o principal objetivo de receber visões de futuro. O poder xamânico também é passado de um curandeiro a outro conforme indica a passagem.

Os povos do Rio Negro também utilizam ayahuasca e outras plantas com delineamentos simbólicos e finalidades que em linhas gerais se assemelham aos povos Pano. Renato Athias destaca o preparo do corpo por dietas alimentares e a ingestão frequente de ayahuasca, parica, coca e tabaco. Segundo o Athias (1998, p. 252) “Quando se utiliza a coca [*puhunc*], o tabaco [*hunt*] ou o *karpí* (*Banisteriopsis* sp.)²⁰ pode-se perceber o *hawang* (alma). O pajé utiliza-se destas plantas para sonhar e assim obter um diagnóstico de um doente”. Os cantos são feitos

⁵⁸ O uso associado à caça também era comum entre os Noke Koí e Yawanawa.

⁵⁹ Os Shuar da floresta equatoriana também são conhecidos pelo uso de uma variedade de plantas desse tipo, como tabaco, ayahuasca e datura, cada uma delas com seu uso especificamente prescrito. Essas plantas são utilizadas com o objetivo de poder e conhecimento. A capacidade de apreender aspectos sutis de uma realidade onde os espíritos humanos conferem poder às pessoas, o uso de plantas como essas começa desde muito cedo, com poucos dias de nascimento... recebe uma folha de *tsentsemp* “para garantir que seria saudável, e novamente quando a criança tinha 2 ou 3 anos. (RUBENSTEIN, 2012, p. 47-48). (Tradução do autor)

em uma pequena cuia com um líquido sobre o qual o pajé entoa e assim acrescenta o poder do canto no medicamento que será tomado ou aplicado sobre o corpo (IDEM, 1998, p. 254). O autor também constata que, segundo os sabedores indígenas, a principal causa dos adoecimentos e mortes é a redução das práticas e da passagem de saberes tradicionais, bem como o desequilíbrio da natureza.

De acordo com Robin Wright, o *pariká* (*Anadenanthera* spp. e *Virola* spp) e o *caapi* (*Banisteriopsis* sp.) são utilizados pelos pajés Baniwa para terem visões do tempo da criação e para sessões de tratamento conduzidas pelos xamãs. Consta em uma história que uma divindade criadora, *Nhiãperikuli*, quando encontrou o pariká, passou a “ver”, sendo esse um dos eventos mais significativos da criação. O pariká dá aos xamãs o poder para ver e transformar (WRIGHT, 2005, p. 169).

Nos distanciando da região contudo mantendo-se no campo de pesquisa, no Nordeste brasileiro na área do Rio São Francisco prevalece entre os povos indígenas e as comunidades tradicionais o uso da jurema (*Mimosa tenuiflora*), árvore com a presença de significativas quantidades de DMT⁶⁰. Indígenas e regionais a utilizam e consagram em rituais de cura e para invocar a presença dos espíritos encantados.

A *jurema* e o *toré* são os principais elementos tanto de continuidade da cultura como de afirmação identitária, meio pelo qual se garantia o reconhecimento da identidade indígena no âmbito das relações com o Estado brasileiro, que legitima a nível jurídico as identidades e os territórios (GRUNEWALD, 2005, 2018; REESINK, 2002). De acordo com os autores mencionados, o *toré* e a *jurema* teceram uma rede de alianças entre povos do Nordeste, servindo como uma estrutura nuclear para a reconstituição e aprendizagem de conhecimentos e rituais. A *jurema* junto ao ritual do *toré* foram decisivos no reconhecimento da identidade étnica de vários grupos que, dizimados ao longo da conquista e colonização, mantiveram o vínculo com a ancestralidade e garantiram a continuidade do xamanismo fundamentado na consagração da jurema. São vários os grupos que a consagram e aqui trarei dados a respeito do uso entre os Kariri-Xocó a partir da análise feita por Clarice Novaes da Mota.

Os pajés e as rezaderas são os únicos que podem conduzir o *Ouricuri* e participar do ritual conhecido como *Matekrai*, eles são os “filhos da Jurema” (MOTA, 1996, p. 268). Durante os rituais na força da jurema se estabelece o contato com seres encantados que ensinam e mostram conhecimentos. Pela jurema “Sonsé - o ser criador na cosmogonia Kariri - tem a forma

⁶⁰ O salto de região e contexto histórico é feito para tornar evidente linhas gerais das relações humanas e plantas no contexto do xamanismo na América Indígena. Encontramos assim as características “fronteiras” para definições dos elementos convergentes que delineiam o xamanismo e as plantas enteógenas.

de falar com o pajé e a tribo. As mensagens chegam pelo contato com os vegetais, com eles se estabelece a comunicação e se tem acesso às informações importantes sobre a ancestralidade e as plantas medicinais. A bebida ainda pode ser usada pelos pajés para indagar sobre o futuro e depois que a tomam se tornam capazes de ouvir os seres encantados (IDEM, 1996 p. 280). Consta também que apenas o pajé tem a chave para decifrar o que a 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. O tabaco também é um meio de acesso a esses saberes e informações, fumar tabaco é um modo de “sair caminhando”, tendo acesso ao mundo espiritual, em sonhos e em sessões de jurema. (IDEM, 1996, p. 283)

Nas sessões de cura, os pajés invocam os espíritos de vegetais e encantados para socorrer a pessoa enferma. O pajé e as rezaderas convocam em suas rezas os espíritos das espécies vegetais, sendo isso possível devido à relação de reciprocidade que o pajé mantém com os espíritos no exercício de sua função. Durante o ritual eles pedem com respeito para as plantas se apresentarem comunicando seu “prestígio” (IDEM, 1996, p. 282), a voz que se escuta, segundo um aprendiz, é resultado do desenvolvimento na pajelança, ou seja, de frequentar, tomar e liderar os rituais de Jurema.

Os novatos são acompanhados e treinados pelos pajés e após sucessivos rituais, se manifesta o dom, o indivíduo pode ouvir as plantas, como o caso do pajé Kariri-Xocó, que entra na mata e pede para que a planta se revele para ele em sua qualidade. “Se for de sua vontade, “Ela vai me dar essa informação e eu vou escutar” (IDEM, 1996, p. 282)”. Os Kariri-Xocó acreditam que o espírito do vegetal também é compelido a curar quando o pajé lhe solicita.

A força que recebem da Jurema é curativa e segundo Mota “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 como entidade social nos níveis da realidade concreta e da ideologia (MOTA, 1996, p. 268). Além de desempenhar funções de proeminência no xamanismo dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, a jurema e o Toré se constituíram como espaços rituais de articulação e interlocução dos povos indígenas, na reemergência cultural e luta por reconhecimento identitário. Símbolo máximo da identidade indígena, a jurema também passou a compor os altares dos curandeiros da região, que a utilizam junto a rezas e cânticos.

Como podemos averiguar neste percurso por xamanismos de algumas etnias de distintas localidades, a preparação do corpo para receber a sabedoria das plantas, a ligação do tabaco, da coca e da ayahuasca com a comunicação com os espíritos e os rituais de cura são elementos

recorrentes que delineiam os xamanismos que lançam mão das plantas enteógenas como principal meio de aprendizagem e agência.

6 ETNO-HISTÓRIA YAWANAWA E NOKE KOÏ

6.1 Contexto histórico e cultural

Nos capítulos anteriores foi desenvolvida a complexidade histórica e simbólica na qual indígenas e não-indígenas se vinculam, formando alianças a partir dos contextos de festivais, comitivas internacionais, retiros e projetos socioambientais que centralizam o uso consagrado de plantas enteógenas e os saberes tradicionais. Contemplamos o universo conceitual de ambos, definindo os parâmetros de uma dialética semântica que emerge do convívio no âmbito do ambientalismo, das causas indígenas e especialmente pela comunhão dos rituais com ayahuasca. É nesse contexto, impulsionado inicialmente pelos tempos de conflito interétnico, que lideranças indígenas entenderam e informaram seus parentes sobre o contexto histórico no qual foram inseridos, onde descobriram as possibilidades de organização que existiam dentro do cenário político hegemônico e estabeleceram novas articulações com a sociedade circundante. Os jovens indígenas que se instruíram na língua e cultura brasileira passaram a criar estratégias de articulação comunitária para superar as condições adversas das dinâmicas vividas anteriormente. O encontro que presenciamos na atualidade, dos indígenas com os segmentos das sociedades globalizadas, decorre de um movimento e busca sincrônica de ambos que, no entanto, não havia sido previamente combinados.

Antes de começarmos a levantar dados etnográficos da nossa colaboração com os Noke Koï e Yawanawa, apresentarei algumas características que dizem respeito aos movimentos sócio-históricos, afim de expor, na medida do possível, as dinâmicas que se relacionam com os fatos atuais. Buscamos compreender o contexto de pesquisa considerando o processo histórico e as relações interétnicas enquanto elementos importantes na composição do passado e da atualidade.

O Acre é definido como território nacional apenas em 1903 com a assinatura do Tratado de Petrópolis⁶¹. Essa região de fronteiras ainda indefinidas foi palco de conflitos devido ao crescente interesse nas seringueiras. Peru, Bolívia e Brasil enquanto nações passaram a adentrar nos tributários do Amazonas onde habitam árvores de *Hévea Brasiliensis*. O domínio sobre a região foi em parte garantido por um exército informal de seringueiros associados à empresa seringalista sediada em outros estados brasileiros e que apoiaram com armas a tomada do território. O Estado brasileiro permaneceu fora desse conflito, pois a distância dificultava a ação

⁶¹ Na língua Apurinã, povo indígena oriundo dessa região, a palavra *Aquiri* quer dizer rio dos jacarés.

e naquele tempo o observavam mais como um conflito regional. Tomando ciência das incursões do exército boliviano na tentativa de tomar o território, o governo brasileiro passou a intervir na região até garantir sua anexação ao território nacional⁶².

O Acre é a última região a integrar o território do Brasil e por essa razão as informações etnológicas são mais recentes quando comparadas com outras áreas da América. Devemos a Jean-Baptiste Parrissier (1856-1931), Constantin Tastevin (1880-1958) e Capistrano de Abreu (1853-1927) as primeiras documentações etnográficas. Neles se encontram as primeiras informações sobre o xamanismo vinculado à plantas, dietas e cantos, sendo já destacado nas descrições dos três o papel da ayahuasca, do tabaco e do kambo na vida de alguns dos povos mencionados. Pouco se sabia sobre as etnias que vivem na “região que se estende do rio Purus até o Javari, fronteira com Peru, particularmente no que trata da bacia do médio e baixo Juruá e dos rios intermediários entre este e a bacia do Ucayali” (REESINK, 1995, p.1). Com a definição das fronteiras, o vilarejo de Puerto Alonso fundado em 1899 por José Paravicini foi renomeado como Porto Acre.

No entanto este não seria o primeiro momento de encontro com povos denominados Pano. Isso porquê o conjunto Pano está distribuído entre as atuais regiões do Peru, Bolívia e Brasil, ao longo de “uma área quase ininterrupta que se estende praticamente do alto Solimões (5°S) até o alto Purus (10°S). Indo de oeste para leste encontram-se Pano desde o Ucayali e seus afluentes da margem esquerda (75°S) até as cabeceiras do Javari, do Juruá e do Purus”.(ERIKSON, 1994, p. 239).

Do lado peruano, no Ucayali, o conflito com os espanhóis ocorreu nos primórdios da conquista, em meados do século XVI. Segundo Erikson o nome Pano é proveniente de um dos ramos dos Shetebo que juntamente com os Shipibo e Conibo habitavam o baixo Ucayali e compõem os primeiros grupos a conviverem com a dominação espanhola. Já nesse tempo a língua e costumes serviram de modelo para os colonizadores reconhecerem os outros indígenas da região (ERIKSON, 1996, p. 38)⁶³.

Foram a partir dos encontros em vários momentos históricos e em distintas localidades da Amazônia que se elaboraram os primeiros registros linguísticos e culturais que, trabalhados pela etnologia, serviram no processo de levantamento de dados iniciais e identificação dos

⁶² Um situação principalmente motivada pelo domínio sobre um território que continha espécies vegetais nativas cobiçadas pela suas aplicabilidades na indústria moderna automobilística. Mais uma vez nos deparamos com a relação humanos e plantas influenciando na ocupação geográfica humana e nos conflitos étnicos.

⁶³ “É provável que o nome 'Pano' seja a denominação da espécie de tatu gigante *Prionates Maximus* (TESSMAN, 1999, p. 58). De fato, o tatu-canastra, como é conhecido popularmente, recebe o nome de *panu* em Yawanawá. (SOUZA, 2013,p. 46)

povos, permitindo a compreensão dos movimentos migratórios e sua relevância dentro das dinâmicas históricas da região, antes e depois da presença dos colonos.

Coube a Erikson parte do mapeamento dos grupos e regiões a partir dos quais estabeleceu os conjuntos etno-históricos. Os Yawanawa, Katukina-Pano, Marubo, Shawanawa, Poyawanawa, Nukini e outros, como os Nawa do Acre, são reunidos com a denominação de Pano centrais, devido a sua localização com relação ao conjunto Mayoruna (Matis, Matses, Korubo) ao norte, o conjunto Amahuaca ao sul, os Shipibo, Conibo e Cashibo ao sudoeste e os Kaxinawa (Huni Kui) a sudeste. O grupo reunido com os Kaxarari, Chacobo, Pacaguara se encontra também na direção sudeste, no entanto já se localizam a uma distância geográfica maior e ocupam os rios Madeira e Madre de Dios.

Diferentemente do caso dos grandes grupos linguísticos amazônicos (Tupi, Carib, Arawak e Jê) que ocuparam regiões além das fronteiras amazônicas e dos pequenos grupos linguísticos isolados, a família etnolinguística Pano se assemelha mais aos grupos Tukano, Jivaro, Yanomami por seu tamanho, uniformidade linguística, territorial e cultural.

Atualmente as regiões habitadas pelos povos de língua Pano correspondem ao território do Brasil, Peru e Bolívia. Essa região de floresta e rios afluentes do Amazonas foi continuamente habitada e os Pano já conviviam com inúmeras pressões externas de origem Tupi, Arawak, Andina e posteriormente colonial (MYERS 1988, apud ERIKSON, 1993). Possivelmente a grande diversidade de grupos que ocupam essas regiões seriam descendentes de várias migrações saídas da região próxima ao rio Beni e ao Guaporé em direção ao Ucayali, iniciadas por volta de 100-300 A.C.

Erikson encontra alguns elementos de similaridade cultural entre os vários povos como por exemplo a particularidade do sistema de parentesco predominante entre os Pano, semelhante ao tipo *karia*, incomum na América. Se destacam também as guerras e alianças, o estilo de habitação coletiva (*shuhu*, *shobo*), as concepções acerca da construção social do corpo associada aos alimentos doces e amargos, o uso da secreção do *kambô* associada ao fortalecimento do caçador e no xamanismo destaca-se o uso do tabaco, da ayahuasca e outras plantas enteógenas. É recorrente especialmente na região do Alto Purus e do Ucayali, entre os Kaxinawa, Shipibo e Marubo, a figura do Inka⁶⁴, nas histórias dos antigos, devido ao convívio que aconteceu, não se sabe ao certo quando, mas foi constatado pela presença de machados de metal, técnicas de tecelagem, música, sistemas de medidas e empréstimos linguísticos (ERIKSON, 1994).

⁶⁴ Uma reflexão detalhada acerca deste tópico pode ser vista em Calavia (2000), McCallum (2002), Mellati (1989).

Pesquisas em Etnologia Pano (CALÁVIA, 2002; TOWNSLEY 1986; ERIKSON, 1996; KEIFENHEIM, 1990) esclarecem a noção nativa de *nawa* e a codificação que esta representa nos contextos que centralizam a alteridade. *Nawa* é um termo polissêmico, que adquire seu sentido de acordo com o referente e circunstância. Quando junto a um dos pré-fixos que ditam os nomes das etnias Pano, sejam eles um etnônimo ou não, adquirem o significado de povo; *Yawanawa* (povo da queixada), mas quando desprovido de qualquer nome pode ser entendida como aquele que é parte de outra etnia ou mesmo inimigo.

Erikson (1996, p.79) atesta que *nawa* ocasionalmente aparece em subdivisões internas, pelo uso de nomes compostos por uma das metades exogâmicas que representa e desempenha o papel de *nawa*. Nesse sistema de metades, cotidianamente e ritualmente um dos grupos de intercassamento representa o *nawa*, incorporado pelo matrimônio. O termo *nawa* opera como um elo entre o nós e eles, entre o outro e si, desde os mais próximos até os grupos mais distantes.

Nawa enquanto estrangeiro também é estendida a povos de origens Tupi, Arawak e passou designar os colonizadores, o que os insere dentro do contexto de interações preexistentes, como estrangeiro, mas ainda assim *nawa*. Considerando essas características Erikson propôs que “Par bien des aspects, le concept de *nawa* (toute comme celui d’*utsi*) connote non seulement celui d’indispensable antagoniste, mais sert encore à l’autoréférenciation. Il s’agit non seulement de s’accaparer les qualités de “l’autre”, mais encore de s’y retrouver” (ERIKSON, 1996, p. 79)⁶⁵. Simultaneamente *nawa* é diferenciador e integrativo ao apontar para coletividade Pano. Nas relações interétnicas, o termo aparece na nomeação dos grupos vizinhos que habitam um território em comum e, sejam aliados ou inimigos, compartilham parentesco, por meio dos casamentos resultantes das dinâmicas locais de guerra e aliança.

6.2 Os Yawanawa e os Katukina

Para situar a origem destes povos, pesquisas anteriores no campo da Etnologia levantaram a história da formação étnica de alguns dos povos indígenas mencionados. Esta observação histórica é importante porque a entrada dos migrantes na região gerou um novo centro de gravitação de grupos étnicos, entre as áreas povoadas por seringueiras e de escoamento de produção, locais onde a empresa seringalista ainda não havia alcançado mas se tinha notícia do possível perigo que ela representava. A região anteriormente era habitada por

⁶⁵ De muitas maneiras, o conceito de *nawa* (assim como o de *utsi*) conota não apenas o de antagonista indispensável, mas também serve para auto-referência. Não se trata apenas de pegar as qualidades do “outro”, mas também de se encontrar ali. Tradução do autor

diversos agrupamentos que formavam unidades autônomas e eram reconhecidas por algum etnônimo decorrente das histórias de convívio interétnico. O conflito e a aliança entre grupos promovia a mobilidade de pessoas e o estabelecimento de alianças. Entre conflitos e alianças formaram-se as atuais redes de parentes com outras etnias.

Destaco esse aspecto particularmente na área Pano pela existência verificada de matrimônios e guerras que dinamizavam a circulação de pessoas entre as etnias. Quando pensamos os Yawanawa podemos recorrer a um histórico de vínculos resultado das dinâmicas entre conflitos e alianças que justificam a afirmação de nossos interlocutores ao dizerem “tenho *imiki* (sangue) Kamanawa, Iskunawa, Ushunawa, Rununawa, Sainawa, Shawanawa, Kaxinawa. Biraci Nixiwaka dizia que se chamavam Yawanawa pela escolha de Antônio Luiz, que o decidiu dentre outros nomes que poderiam ter representado seu povo porque sua origem era tanto Yawanawa como Ushunawa. O termo “Katukina” não parece ter qualquer vínculo com o passado do povo e sim advir do novo contexto de convívio com o seringal. Os “Katukina” eram conhecidos como índios mansos. A primeira fonte histórica que os descreve enquanto tal é o Padre Tastevin, que fez algumas notas de caráter etnográfico sobre o grupo, identificando também suas autodenominações.

Alguns dos nomes que atualmente designam povos indígenas decorrem de uma cristalização de dinâmicas étnicas promovidas também pela entrada dos migrantes da borracha no cenário sociopolítico da região e posteriormente pela ação do Estado, como legitimador das identidades e territórios. Analisando o contexto histórico podemos observar o xamanismo juntamente com as relações interétnicas, pois como destacam várias pesquisas, a entrada de seringueiros e missionários na região rapidamente afetou os contextos interétnicos locais. A pressão sob os territórios indígenas fazia com que eles optassem entre fazer contato ou fugir dos locais onde os padrões encontravam estradas de seringa. Yawarani e Kuni Yawanawa contam que antes de chegarem os *brancos*, os Yawanawa era um povo guerreiro e que frequentemente faziam guerras contra povos vizinhos, nas quais buscavam exterminar os homens e capturar as crianças e mulheres. Os Yawanawa relatam que seus vizinhos faziam o mesmo. Os ataques entre grupos eram estrategicamente pensados da seguinte maneira: antes do amanhecer do dia faziam uma emboscada à maloca do inimigo e atacavam os homens ainda enquanto dormiam, buscando exterminar todos os adultos. As mulheres e crianças eram poupadas e incorporadas ao grupo. A incorporação do outro partir dos conflitos e alianças é constituinte da noção de identidade Yawanawa, como podemos constatar em outras pesquisa (CALAVIA, 1999; BOMFIM NETO, 2021). A chegada dos brancos impacta diretamente nas dinâmicas mencionadas, primeiramente com as correrias e conflitos com grupos indígenas e em

seguida com a reorganização das relações interétnicas entre os povos que passam agora a incluir o novo *nawa* como possível aliado ou inimigo na trama local.

Como mencionaram os Yawanawa: “antes nosso povo era muito guerreiro”, frase que inicia explicações sobre os conflitos bélicos que decorriam de acusações de enfeitiçamento, envenenamento, domínio territorial entre outras razões. Os “brancos”, com as armas de fogo e recursos até então desconhecidos e que posteriormente foram adquiridos por indígenas, seriam também utilizados para vencer inimigos com os quais perduravam as desavenças. As alianças com os patrões podiam também garantir segurança para grupos fragilizados que poderiam ser dizimados por seus inimigos. Essas articulações caracterizaram a dinâmica sócio-histórica da região, exigindo uma reorganização do convívio entre povos indígenas. Considerados esses fatos, é imprescindível para a compreensão das práticas de xamanismo ter em conta os contextos interétnicos e de que maneira o intercâmbio é algo representativo do que estamos apresentando e descrevendo enquanto unidades étnicas.

Quando nos detemos em compreender as denominações dos povos, as unidades étnicas que encontramos condensam a historicidade da região. O povo Noke Koî, por exemplo, ficou conhecido nas pesquisas antropológicas e regionalmente a partir do nome Katukina, no entanto, essa denominação é fruto das dinâmicas históricas já elencadas acima. Quando perguntados acerca de tal denominação, vários dos nossos interlocutores dizem que o nome surgiu no encontro com os brancos que costumavam lhes chamar de Katukina em referência a outro grupo indígena, que eles não utilizavam a denominação antes do contato. Com essa denominação passaram a ser reconhecidos em documentos oficiais e posteriormente nas pesquisas antropológicas como “Katukina-Pano”, os diferenciando assim dos outros “Katukina”.

Internamente os Noke Koî (Noke Kui, Noke Kuin, Noke Koî) se referem entre si de acordo com os nomes que compõem cada segmento entre os quais se estabelecem matrimônios, sendo estes os Kamanawa (povo da Onça), Varinawa (povo do Sol), Waninawa (povo da Pupunha), Satanawa (povo da Lontra), Nainawa (povo do Céu) e Nomanawa (povo da Juriti). Ainda que nos documentos conste como sobrenome Katukina e sejam conhecidos como Katukina, cada indivíduo se reconhece a partir de etnônimos que correspondem aos segmentos de matrimônio no conjunto que hoje se autodenomina Noke Koî. A denominação Katukina é operante principalmente no contexto interétnico, no entanto, está sendo gradualmente substituída por Noke Koî.

Outro “povo Katukina” está localizado no atual estado do Amazonas e são conhecidos regionalmente como Katukinas do rio Biá, mas se autodenominam Tukuna que quer dizer “gente”. Os Yaminawa igualmente reconhecem que passaram a utilizar essa denominação

depois do contato com os brancos, que lhes chamavam assim (PÉREZ GIL, 2006). Essas identidades se constituem nos contextos regionais, juridicamente por meio da ação de antropólogos, juristas e indigenistas, sedimentando como nome o etnônimo gerado das circunstâncias interétnicas passadas. As dinâmicas históricas recentes com a sociedade ocidental promoveram a cristalização de dinâmicas interétnicas anteriores.

Os Shanenawa que atualmente habitam o Envira também foram por muito tempo chamados de Katukina. Segundo fontes locais a moradia no Envira era mais recente, dos tempos da correria, baixaram pelo Juruá, Purus e só posteriormente que passaram a habitar o Envira. Pelos regionais eram conhecidos como Katukina e o equívoco seguiu por décadas. Até mesmo a Terra Indígena recebeu o nome de Katukina/Kaxinawa e os Shanenawa evitavam o conflito porque quando buscaram solucionar o erro, as autoridades lhes diziam que isso poderia pôr em risco o direito sobre o território. Kroemer também documenta o extermínio de um grupo chamado Katukina na região do rio Cuniuá, no estado do Amazonas, entre os anos de 1940 e 1965 justo quando migrantes da borracha adentravam nessas regiões (KROEMER, 1985, p. 96).

O motivo da presença de tantos grupos “Katukina” em regiões tão díspares se explica pelas dinâmicas interétnicas e possivelmente está associado ao fato de que “Katukina” nos tempos da correria era entre os padrões sinônimo de “índio manso”. Possivelmente os indígenas se utilizaram da associação entre “Katukina” e “mansos”, para evitar possíveis conflitos já que os Pano eram temidos pelos exploradores (CALAVIA, 2016, p.159). Os Noke Koî confirmam parentesco estabelecido por matrimônios com os Kulina e Yawanawa. Ao longo de nossa análise consideramos as dinâmicas interétnicas como indispensáveis na compreensão do que definimos enquanto xamanismo “Noke Koî” ou “Yawanawa”.

Tanto o povo Yawanawa como Noke Koî se formaram a partir das dinâmicas próprias do processo histórico que envolviam esses povos. Conflitos bélicos e alianças tiveram como resultado a composição de etnias que se formaram nessas circunstâncias, a partir de alianças promovidas por essas dinâmicas e posteriormente englobadas pelo contexto de expansão da exploração da seringa. Os Yawanawa e Noke Koî antes da chegada dos brancos se reuniam em grandes festas, às quais hoje denominam de mariri, quando faziam alianças pelo matrimônio e objetivando a cooperação entre os grupos. A chegada dos brancos, dos nawa, resultou em etnocídio, deslocamentos forçados, busca de refúgios e alianças entre os povos. Como no passado, existem atualmente matrimônios entre Noke Koî e Yawanawa e a circulação entre aldeias é comum, especialmente na Terra Indígena do rio Gregório, território compartilhado entre as etnias.

6.3 Do tempo das malocas ao tempo dos patrões

Os Yawanawa com quem tive a oportunidade de conversar sobre o período dizem que quando seus parentes fizeram primeiro contato no Gregório, outros povos que habitavam regiões adjacentes já tinham conhecimento e convívio com os invasores. Alguns patrões eram conhecidos pela estratégia de agregar indígenas que tinham interesse em trocar trabalho por mercadorias. Segundo os mais velhos Yawanawa e Noke Koî era assim que as chefias garantiam a sobrevivência, isso porque muitos patrões atacavam as aldeias com grupos de homens armados e dizimavam povos que não colaboravam. Outros como Ângelo Ferreira e Felizardo Cerqueira eram reconhecidos pela sua capacidade de articulação com caciques, gerando intercâmbios em que os indígenas se beneficiavam das mercadorias e os seringueiros, patrões e toda rede de aviamentos, se beneficiavam dos indígenas, que sabiam onde estavam as seringueiras e tinham pleno conhecimento das características da região. Esse convívio aparentemente gerou um desdobramento nas dinâmicas históricas promovendo também mudanças nas formas de sociabilidade entre os povos.

Entre os Yawanawa se narra que esse encontro aconteceu na época em que os Yawanawa se dedicam à preparação dos roçados e à pesca. Entre os anos de 1900-05 que Ângelo Ferreira chegou no Gregório e subiu até as aldeias Yawanawa já acompanhado de diferentes etnias (Sainawa, Iskunawa, Katukina) e entre eles um Katukina mediou o primeiro contato com os Yawanawa. Conta a história que esse Katukina (Noke Koî) falou na língua com os Yawanawa para que não fizessem guerra, que Ângelo era uma pessoa boa. O chefe Yawanawa dizia que só falaria com aquele nawa se tomassem rapé juntos. Ângelo recebeu um sopro de rapé e momentos depois houve uma grande refeição.

Ângelo Ferreira recebe posteriormente uma criança de presente, que não ficou claro se era Yawanawa ou Iskunawa, mas que fazia parte dos “Yawanawa”. Essa criança foi para a cidade, aprendeu português e quando se tornou adulto passou a ser o *shaneihu* (cacique) dos Yawanawa e mediador das relações com o patrão. Aquino e Iglesias, indicam que a atuação de Ângelo Ferreira na região se deu entre 1905 e 1909, quando foi assassinado por capangas de Alto Furtado (AQUINO, IGLESIAS, 1992, p.9).

Conforme narrava Biraci Nixiwaka, “no passado haviam muitas guerras também, antes da chegada do seringueiro, nosso povo se juntava com outro ou mesmo sozinho e atacava a maloca de outro povo, quando todos ainda estavam dormindo”. “Eles aprenderam com nós índios, era assim que fazíamos antigamente” dizia Zé Gomes. Atacavam os homens, pegavam

as mulheres e as crianças e levava pra aldeia”. Prevalecia nas aldeias o medo da ação dos seringalistas e os indígenas da região temiam o poder bélico e a ação dos estrangeiros. A notícia da chegada dos migrantes da borracha chegou primeiro pelas vozes de outros indígenas, por movimentos de migração entre regiões, fugindo das correrias. Os seringalistas igualmente estavam atentos aos indígenas, temidos por sua belicosidade perante a frente expansionista e por ataques furtivos à noite nos acampamentos, em busca do invasor e de itens já conhecidos como panelas, facões etc.

As várias frentes de colonização da região, seguindo os cursos dos rios e a disposição topográfica da seringueira, se deparavam com os indígenas e vice-versa. Constatam informações sobre o ataque de indígenas a acampamentos na tentativa de obterem utensílios, bem como de patrões que organizavam seus companheiros para emboscadas que dizimavam etnias inteiras (IGLESIAS, 2008). Essas circunstâncias aumentaram a mobilidade pela região, os encontros entre etnias que até então não se conheciam, conflitos, alianças e ocupação do território. Se os etnônimos e as autodenominações já são um tema complexo quando tratamos dos contextos entre grupos indígenas, a complexidade aumenta com a chegada dos brancos, nomeado pelos indígenas de *nawa*, que passam também a difundir denominações dos grupos de acordo com as autodenominações ou as denominações atribuídas por eles mesmos e outros povos. A combinação de revisão documental, pesquisas etnográficas de longa duração ou a existência de nativos que detêm a memória da ancestralidade, podem nos auxiliar a traçar com precisão a origem de cada etnia e como se compuseram dentro de um quadro de relações interétnicas preexistente ao período do barracão.

Os patrões adentravam a região entre o Ucayali e o Purus sempre já acompanhados de indígenas “amansados”, que lhes guiavam na floresta, caçavam, descobriam as áreas de seringa e o mais importante, mediavam o encontro com outras etnias. Os contextos de contato não eram fáceis para ambos e a melhor estratégia dos patrões para lograr o êxito do empreendimento era estabelecer alianças com chefias locais. As alianças tinham como benefício para os indígenas o acesso a utensílios desejados e a possibilidade de proteção em conflitos com outros grupos, para o patrão o acesso às seringueiras e aos indígenas.

Os indígenas, em troca dos itens já mencionados, ensinavam rotas na floresta, o conhecimento dos principais rios e os locais de concentração das espécies vegetais. Se o local fosse propício se abria as estradas de seringa e a depender das condições se levantaria um barracão e uma casa para o patrão. A partir de então o fluxo do aviamento pelos rios criava um contexto de rápida reorganização do convívio entre patrões, seringueiros e indígenas. Progressivamente as chefias indígenas e patrões estabeleciam novos contextos relacionais.

Muitos grupos decidiram pelo contato intencionalmente, reconhecendo uma supremacia bélica dos estrangeiros e a possibilidade de alianças que lhes renderiam bens e proteção contra outros migrantes e povos nativos com os quais estavam em guerra. “Era também uma questão de vida ou morte, naquele tempo das correrias”, dizia Rashu Yawanawa, também conhecido como Nego Véio.

A chegada do governo Federal na região, a criação do Acre e a instituição da Prefeitura do Alto Juruá repercutiriam nas dinâmicas interétnicas locais. Os padrões seringalistas que já agregavam indígenas “amansados” foram em seguida nomeados funcionários pela Prefeitura do Alto Juruá, que lhes atribuiu a responsabilidade de levar adiante a pacificação e catequização dos índios.

Como afirma Iglesias (2008, p.9);

...a "proteção" e "civilização" dos índios estariam inseridas em um projeto mais amplo do governo federal para a região, visando a institucionalização do poder público, a integração territorial, o controle de zonas fronteiriças, a regulação das relações de trabalho nos seringais, o alargamento da utilização dos recursos naturais, uma maior arrecadação de impostos e a promoção de novos fluxos migratórios.

Alguns padrões se destacaram por reunir grandes contingentes de indígenas e passaram a exercer influência nas dinâmicas da região. Os indígenas eventualmente ajudavam o padrão em conflitos por estradas de seringa com seringueiros ou com outros padrões. Felizardo Cerqueira e Ângelo Ferreira receberam da Prefeitura o papel de promover a pacificação e catequese dos indígenas. Felizardo foi nomeado em 1906 Engenheiro Chefe da Comissão de Obras Federais e Ângelo Ferreira com frequência trabalhava em nome da Prefeitura. Ambos protegiam seringueiros dos ataques de indígenas e intervinham evitando as represálias aos grupos indígenas e a dizimação de aldeias inteiras em favor do estabelecimento de relações amenas com as chefias, visando garantir os objetivos do governo e para melhorar a capacidade produtiva dos seus seringais por meio da cessão dos conflitos.

Essa estratégia possibilitou a agremiação de vários grupos indígenas que acompanhavam os seringalistas e a criação gradual de barracões em várias localidades, tornando a exploração da seringueira uma força centrípeta fisicamente localizada no barracão e nas estradas de seringa, onde se reuniram remanescentes de aldeias dizimadas, pelas epidemias e pelos colonizadores, os caciques e padrões, em uma reciprocidade movida pela troca de serviços e mercadorias. Esse contexto também promoveu o convívio próximo de algumas etnias e o estabelecimento de alianças e matrimônios com outros povos em condições antes inexistentes. De modo similar às missões religiosas as quais Peter Gow se refere como espaço

decisivo de difusão de conhecimentos da ayahuasca no Ucayali, no lado acreano, onde as missões tardaram a chegar, vemos o barracão como espaço central de interação entre indígenas e seringueiros.

O convívio com os patrões era mediado pelas lideranças das aldeias de cada povo e era assim que trocavam mercadorias por serviços como abertura de roçados, animais de caça, descoberta de estradas de seringas entre outros. No início, segundo nossos interlocutores, os Yawanawa e Noke Koî colaboravam com os patrões por meio dessas chefias, conhecidos também como *tuxaua* pelos patrões.

Entre os Yawanawa o encontro com Ângelo Ferreira aconteceu no Gregório nas proximidades de onde habitam atualmente. Quando Ângelo subiu o rio ele já estava acompanhado de vários indígenas que lhe serviam de guias e interpretes quando se encontravam com os nativos. Como vimos, Ângelo estabelecia alianças com indígenas para o trabalho no seringal e para os trabalhos propostos pela Prefeitura do Alto Juruá e a Comissão de Obras (IGLESIAS, 2008). Ele subiu acompanhado de vários indígenas, entre eles um “Katukina” que fez a mediação do encontro evitando o conflito. Conta a história que o “Katukina” falou com os Yawanawa que não comessem um conflito, que Ângelo era uma pessoa boa. O chefe Yawanawa disse que só falaria com aquele nawa se tomassem rapé juntos. Ângelo recebeu um sopro de rapé e momentos depois houve uma grande refeição.

“Depois que comeram, Ângelo Ferreira começou a falar e o rapaz Katukina traduzia. Quando o chefe falava, o rapaz fazia a tradução também. Assim se entenderam. Logo o povo indígena ficou sabendo que os homens brancos que estavam matando seu povo eram os caucheiros peruanos. Não eram os seringalistas e seringueiros brasileiros”. (VYNNA, OCHOA, TEIXEIRA, 2007, p. 20)

O contexto do seringal promoveu a aceleração das fusões e fissões entre os grupos que aos poucos foram significativamente reduzidos, por ondas epidêmicas e conflitos bélicos. Os remanescentes se agregavam em torno dos patrões desse modo se protegendo inclusive de ataques de povos inimigos. Unidades étnicas desestruturadas puderam se fundir a outras, agora em contextos distintos da guerra ou dos “festivais dos mariris”. Desse modo, a melhor maneira de compreender os Yawanawa e Noke Koî como grupos étnicos é a partir da dinâmica de alianças e sua relação com concepções de corporeidade. Hoje essas identidades se cristalizam, formando unidades étnicas definidas dentro de lógicas relacionais próprias da contemporaneidade.

Assim que enquanto pesquisava com os Yawanawa, constatei que todos se reconheciam como Yawanawa, mas igualmente se recordavam das origens dos pais que geralmente não eram “Yawanawa puros” e afirmavam a sua ligação com outros povos, mesmo não os conhecendo na atualidade⁶⁶. A ideia é diretamente ligada à noção de compartilhamento de substâncias, de “ter sangue” (*imiki*), Arara, Katukina, Iskunawa, mas realmente se autoidentificar como pertencente à unidade étnica Yawanawa, que em seu processo de formação já se moldava nas dinâmicas de alianças que promoviam a mobilidade entre os grupos da região⁶⁷.

“Desde o seringal que os Yawanawa não fazem mais guerra com outros povos, mas antigamente era assim mesmo, raptavam as mulheres, matavam os homens, todos os povos que são dessa região aqui viviam assim” (Kateyuve Yawanawa)

Estabelecer alianças matrimoniais com mulheres de outros grupos era também um sinal da capacidade de articulação e liderança comumente esperado do *shaneihu* (cacique) e grandes guerreiros. Antônio Luiz, cacique Yawanawa, teve como esposas mulheres “de sangue” Katukina, Kaxinawa, Yawanawa e Arara e filhos com mulheres de várias etnias. Conhecendo sua história familiar os interlocutores traçavam sua consanguinidade com etnias denominadas de Shawanawa, Shanenawa, Iskunawa, Kamanawa, Rununawa. Alguns podiam situar a partir de que momento o *imiki* de outros grupos passam a fazer parte da constituição familiar e da aldeia. Cada Yawanawa e Noke Koí se situam também perante os etnônimos particulares dos pais. Entre jovens e anciões todos sabiam sua proveniência paterna e materna. Alguns mais velhos sabiam situar os etnônimos que seus avós e bisavós carregavam.

“...O avô do meu pai era de uma aldeia Arara e quando veio pro Gregório se juntou com minha mãe que é Yawanawa”. (Kapakuru Yawanawa)

Segundo Biraci Yawanawa, a decisão de manter o nome “Yawanawa” havia sido de Antônio Luiz, o antigo *shaneihu* que estabeleceu o convívio com os patrões no segundo momento do contato. “Ele poderia ter elegido outro nome, inclusive de sua origem, mas optou por Yawanawa”. Os Yawanawa e suas práticas de xamanismo estão vinculadas com essas dinâmicas históricas e as possibilidades de intercâmbio cultural favorecidas por elas. Para

⁶⁶ Durante a pesquisa algumas lideranças Yawanawa afirmavam que “Yawanawa puro mesmo não tem mais quase nenhum. Com essa afirmação se referiam que poucas pessoas foram feitas por pais Yawanawa também por sua vez gerados por Yawanawa. “ Eu tenho sangue Yawanawa da minha mãe mas meu pai é Arara, ou Iskunawa. Duas pessoas eram Yawanawa puros naquele tempo, Yawarani, um era nosso interlocutores da pesquisa. Biraci Nixiwaka dizia que se podia notar que eram puros pelo tipo de seus pés.

⁶⁷ Detalhes acerca das relações interétnicas entre os Yawanawa (BOMFIM NETO 2021; NAVIERA, 1999), entre os Huni Kui (IGLESIAS, 2008) e entre os Katukina-Pano (LIMA, 2000).

entendermos o que denominamos de “xamanismo Yawanawa” é essencial compreender que esse conjunto de técnicas atuais se constituiu também dos processos interétnicos aqui descritos.

Já os Noke Koî, apesar de reconhecerem a denominação Katukina e também a utilizarem em contextos interétnicos, a consideram atualmente um resquício do passado e criação dos brancos. Os “Katukina” estão divididos entre si em seis internamente, os Katukina identificam-se a partir de seis etnônimos: Varinawa (Vari- Sol), Nainawa (Nai- Céu) Kamanawa (Kama-Onça), Nomanawa (Noma- Juriti) Waninawa (Wani-Pupunha) e Satanawa (Sata-Lontra). Atualmente preferem se denominar como “Noke Koî” sendo “nossa gente/povo” uma possível tradução.

Na Terra Indígena Campinas, cada um desses conjuntos possui sua aldeia e a circulação de pessoas como moradores entre elas acontece de acordo com o estabelecimento de matrimônios entre membros de distintos grupos. Segundo os Noke Koî e de acordo com as observações feitas na Terra Indígena Campinas, geralmente após o matrimônio as mulheres passam a morar na aldeia de seu cônjuge, mas essa não é uma regra e existem várias situações diferentes desde o passado, por exemplo os matrimônios com pessoas de fora da aldeia ou de outra etnia.

Nessa região e entre esses grupos aconteciam frequentemente movimentos entre etnias muito antes da chegada dos migrantes da borracha (NAVIERA, 1999). Era comum entre os Yawanawa e Noke Koî a promoção de reuniões interétnicas onde se festejava por vários dias onde aconteciam também matrimônios. As mulheres produziam o alimento daquela festa e os homens adultos organizavam as atividades que seriam realizadas. Assim Iskunawa, Yawanawa, Kamanawa e vários outros grupos étnicos estabeleciam alianças, permitindo o intercâmbio cultural pelo fluxo de pessoas e saberes entre as aldeias.

É possível conjecturar que os grupos que compõem os Katukina-Pano, Noke Koî, resultam de unidades maiores que se agremiaram como um conjunto endogâmico preferencial contudo não restrito. Em campo, quando questionamos a origem, a referência do conjunto é o *shenipavu* da origem dos povos, quando todos saíram de um buraco e posteriormente fizeram uma migração. Os Noke Koî reconhecem algum parentesco no passado com os Marubo e situam sua separação justamente quando passaram de uma margem a outra de um rio (também descrito como o Juruá) nas costas do jacaré. Essa é a explicação corrente de alguns indígenas para justificar a grande semelhança linguística e cultural, nas denominações dos grupos endogâmicos e das técnicas e conceitos do xamanismo.

A chegada dos migrantes para habitar as florestas acrescentou novidades nesse contexto. As alianças com padrões geraram novas interações entre os povos que agora conviviam

próximos, e com a ajuda dos patrões poderiam proteger-se e receber apoio para combater os povos inimigos. Em geral a mobilidade dos grupos foi afetada pela produção da borracha e muitos se aproximaram dos seringais, o que favoreceu uma reorganização dos povos, uns optando por locais mais distantes e outros se aproximando dos novos *nawa*. Os Yawanawa por exemplo disseram que até o tempo de Antônio Luiz, tempo de malocas, eles mudavam constantemente a localidade da moradia e evitavam estar muito próximos dos cursos do rio⁶⁸. Desse modo mantinham a aldeia escondida dos povos inimigos, conheciam o território e os melhores locais para viver. Hoje as aldeias se localizam a proximidade dos rios, onde é costumeiro receber os viajantes.

As alianças dos Yawanawa e Noke Koî com os patrões fizeram com que os indígenas se reunissem em torno do barracão. O engajamento em torno das atividades da borracha era a solução mais adequada para estar bem situado dentro da rede interétnica que existia no local. O patrão além de mercadorias tinha mais poder bélico quando surgiam conflitos para dominar locais e sujeitar populações.

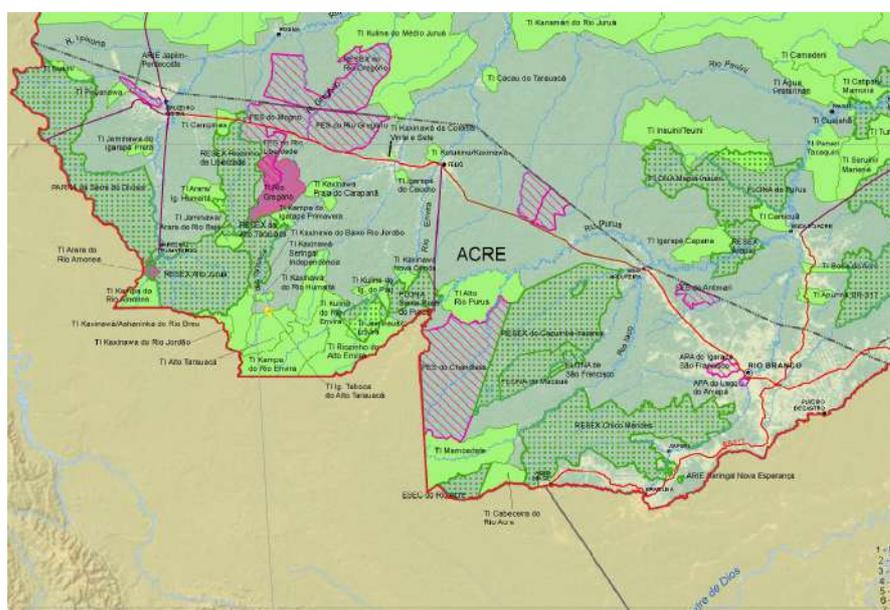
A rápida reorganização de territórios incitada pelo conflito e o estabelecimento de um sistema de reciprocidades com base na troca de serviços caracterizam o primeiro período de convívio entre indígenas e patrões. Quando pensamos os sistemas de conhecimento e as técnicas de xamanismo da região é sobretudo necessário saber que a composição dessas práticas se configuraram dentro dos contextos de alianças. As dinâmicas que antes eram promovidas pelos contextos de guerras e alianças foram pouco a pouco substituídas pela empresa seringalista que exerceu uma força gravitacional e influenciou a vida das etnias que habitavam a região, levando às reconfigurações sociais e espaciais às quais nos referimos. Com a delimitação dos territórios e o gradual entendimento do contexto em que foram inseridos, os encontros com instituições indigenistas nas cidades e a articulação em torno da cultura, vivencia-se na contemporaneidade o fortalecimento e cristalização de unidades étnicas, a redução dos movimentos migratórios e a consolidação de um território permanente.

6.4 Terras Indígena Campinas e Rio Gregório

⁶⁸ Os Yawanawa dividem sua história em “tempo das malocas”, quando apenas povos indígenas ocupavam o local, o “tempo das correrias”, do barracão, quando os indígenas fugiam dos colonizadores da borracha, o “tempo dos direitos” com a delimitação do território e expulsão dos missionários e o “tempo da cultura” que são os dias de atuais.

Durante o período de etnografia na Terra Indígena Campinas circulei entre as aldeias de ambos os territórios, acompanhando os indígenas em encontros com parentes, pescarias, caçadas, abertura de roçado, colheitas de *uni* (*Banisteriopsis caapi*) e do *kawa* (*Psychotria viridis*) entre outras atividades. Cada um dos territórios tem características ambientais, sociais e históricas que favorecem a escolha por um modo ocupação e convivência com o contexto regional.

Mapa 1: Territórios indígenas no Acre



Fonte: Instituto Socioambiental

A Terra Indígena Campinas é próxima da cidade de Cruzeiro do Sul onde é possível acessar a serviços públicos, a FUNAI, a mercados e outros serviços como os correios, por onde enviam produtos para compradores em outras regiões do Brasil. Há um posto de saúde indígena e uma escola para os Noke Koî, o que incentiva alguns a se deslocarem do Gregório para Campinas em busca de melhores condições de estudo e acesso aos serviços mencionados.

As formas de movimentar-se entre as aldeias eram caminhando ou com motos que algumas lideranças possuíam. Para ir à cidade era possível também viajar de pau de arara de manhã cedo, quando as cooperativas movimentam parte da colheita e dos trabalhadores para Cruzeiro do Sul. A Terra Indígena Campinas possui 33.235,59 mil hectares e se constituiu a partir do movimento de migração dos Noke Koî do rio Gregório para a região do Campinas com a intenção de trabalharem na construção da estrada que na época era apenas uma trilha na floresta. Muitos Noke Koî trabalharam nessa obra que hoje é uma rodovia por onde circulam

vários veículos ligando as duas maiores cidades do estado do Acre, Rio Branco e Cruzeiro do Sul. Essa rodovia que liga Rio Branco a Cruzeiro do Sul e outras cidades menores corta o Território no meio sendo hoje a principal forma de comunicação e integração que os Noke Koî possuem com o mundo fora das aldeias. Segundo eles “trouxe benefícios mas também muitos problemas. Já ocorreram casos de atropelamento de indígenas, invasões ao território, roubo nas aldeias, sem contar com o ruído que os veículos ocasionam ao passar, especialmente os caminhões e linhas de ônibus que fazem o percurso diariamente. É pela rodovia que os indígenas chegam a Cruzeiro do Sul e retiram seus soldos do trabalho como agentes agroflorestais, de saúde, professores indígenas. É o local em que os indígenas também se encontram na FUNAI ou mesmo pelo centro e se informam sobre as novidades.

A circulação nas cidades é algo frequentemente desejado por muitos e as razões podem ser variadas: comprar uma peça para o motor do barco, milho para os animais, artigos de alimentação de uma maneira geral, acesso a serviços de saúde, comunicação, correios, retirar salários, comprar roupas entre outras. Sempre que alguém vai à cidade, seja de barco até São Vicente e depois Tarauacá ou para Cruzeiro do Sul e Tarauacá desde a T.I. Campinas, outros parentes irão aproveitar a ocasião para também ir, levando consigo vários cartões de bolsa família e dinheiro de outras pessoas que desejam pagar por algo, mas não podem fazer a viagem no momento. O movimento pendular para as cidades já é parte da maioria da vida dos indígenas e acontece ao longo de todo ano. Os Noke Koî de Campinas quando vão a Cruzeiro do Sul voltam no mesmo dia, no entanto, alguns alugam um quarto ou se hospedam em casas de amigos quando necessitam permanecer na cidade por mais tempo. Os Yawanawa têm uma casa de apoio na cidade com espaço para vários familiares na qual recebem algumas pessoas que estão para realizar a viagem pelo rio Gregório. É também por Cruzeiro e Rio Branco que os indígenas que conduzem rituais de ayahuasca, viajam para outras cidades no Brasil e no mundo.

A época do ano define algumas das atividades, por exemplo o período de abertura do roçado, plantio e colheita da roça. Essas atividades são feitas dentro do núcleo familiar, as aldeias ficam praticamente vazias todo o dia e as famílias se encontram reunidas na derrubada de árvores, queima do solo e preparação da terra para semeadura. Durante a abertura dos roçados (julho-setembro) as famílias compartilham a comida, ficam por alguns dias dentro da floresta trabalhando e as mulheres com as crianças nos acampamentos temporários. Durante as caçadas ocorria o mesmo, um grupo de homens e mulheres adultos de um conjunto familiar levam os jovens e crianças para um acampamento na floresta de onde os homens adultos partem para caçar. Na Aldeia Nova Esperança existe o roçado coletivo, uma atividade que possibilitava

encontros e momentos distintos do cotidiano, com a presença do cacique e outras lideranças no planejamento e coordenação das atividades diárias.

A época da piracema também reorganiza o cotidiano e as famílias passam a se dedicar a longas pescarias, os homens passam o dia pescando nos locais já conhecidos pela reunião de peixes e alguns Noke Koî migram por alguns meses para a T.I. do rio Gregório para aproveitar a fartura de peixes e o encontro com os familiares que lá habitam.

O futebol é uma das atividades de lazer mais comum nas duas localidades, frequentemente se reúnem ao final da tarde para praticar até o anoitecer. Nesse momento do dia as mulheres também estão aquecendo o fogo de casa para preparar algo para jantar. Nas pesquisas em questão sempre observei a casa das chefias como locais mais frequentadas no momento da alimentação, eram frequentes reuniões durante a refeição para conversar os assuntos relativos à aldeia, o andamento de atividades planejadas para conversar do cotidiano. As malocas coletivas foram reconstruídas em algumas aldeias, no entanto atualmente são utilizadas como espaços cerimoniais onde eventualmente além dos rituais hospedam todos participantes, mas já não são espaços de moradia regular.

Todas as tardes crianças junto com as mães também vão ao rio para banhar-se, lavar alguma roupa. Os meninos com os oito a dez anos de idade se desenvolvem na pesca e passam momentos nos remansos e balseiros ocasionalmente tendo resultados satisfatórios. As mulheres quando possível se reúnem para fazer artesanato, especialmente os de miçanga, que geram peças ritualísticas únicas e são vendidas nos centros urbanos ou em eventos nas aldeias.

Os homens também quando fazem rapé com a finalidade de venda escolhem os horários de sol mais intenso. É comum a reunião de jovens e adultos para soprar rapé. Em seguida se reúnem com os violões e começam a cantoria, passam os instrumentos entre si, tambores, flautas e cordas. Como já foi dito anteriormente, com os novos contextos de uso da ayahuasca e o convívio com o segmento ayahuasqueiro que chegam nas florestas, instrumentos musicais estão sendo rapidamente incorporados nas suas músicas e rituais de ayahuasca. Muitos jovens praticam todos dias para se tornarem especialistas nos cantos tradicionais.

As mulheres frequentemente estão nas áreas ao redor das casas, cuidando das crianças, limpando os espaços, preparando as refeições e trazendo alimentos do roçado. Agora no xamanismo yawanawa a participação de mulheres cresceu significativamente e presenciamos reunião de grupos para estudo dos cantos tradicionais.

Nas aldeias em que moram cantores e mediadores de rituais, que recebem grupos para tomar parte nos rituais de ayahuasca, a participação de homens e mulheres é equivalente. Com o movimento de “revitalização da cultura” muitas mulheres estão participando das sessões de

xamanismo e também se iniciando nas dietas onde alcançaram alto grau de conhecimento. Putanny Yawanawa e Hushahu conduzem as tomas de cipó em suas aldeias, em outros locais do Brasil e outros países, sendo reconhecidas dentro e fora da aldeia como pajés.

Nas aldeias da T.I. Campinas era comum uma visita quinzenal de um agente de saúde às aldeias para acompanhar casos de malária das crianças. O mesmo já não ocorre com tanta frequência nas aldeias do rio Gregório devido a distância para chegar nas aldeias.

Fotografia 1. Acampamento de caça



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

A T.I. do Rio Gregório apresenta as vantagens naturais para a subsistência, proporcionando muito maior fartura de peixes e caça que hoje estão bastante escassos na T.I. Campinas. No Campinas o fato da T.I. ser a várias décadas contígua a territórios regionais com atividades extrativistas resultou na escassez de recursos provenientes da floresta. A caça é escassa, a pesca também e boa parte da alimentação animal dos Noke Koî era proveniente da cidade de Cruzeiro do Sul, do Mercado do Peixe, vendedores ambulantes e supermercados onde compramos carne congelada, sal, açúcar, arroz, feijão e ovos. Alguns Noke Koî criam galinhas e porcos.

Os adultos estão reclamando da falta de animais de caça na floresta e ausência total de peixes nos rios. Eventualmente se encontra alguém fazendo os instrumentos de aplicação do rapé e artesanatos para possível venda aos visitantes ou em viagens. Quanto mais essas atividades relacionadas à cultura da ayahuasca expandem o processo de mercantilização de materiais ligados à mesma.

Fotografia 2. T.I. Campinas- Aldeia Varinawa

Fonte: Virgilio Bomfim Neto

No Gregório era comum as famílias se reunirem para caçadas e pescarias com *tingui*, a cada época do ano uma atividade era priorizada, sendo a pesca a atividade mais regular. Já a pesca na T.I. Campinas é praticamente inexistente e a caça está precária, sendo por isso a venda de artesanatos e a ocupação de cargos renumerados a principal fonte de alimentos afora a agricultura.

As escolas nas aldeias são quem marca o movimento das crianças e jovens, que circulam no pátio, entre as casas e no rio. A frequência e atividades das escolas variavam e não seguiam o calendário de atividades de uma escola regular. No rio Gregório a principal escola está localizada em Nova Esperança. Na Terra Campinas ela se localizava próximo ao posto de saúde. Quase todas as crianças e jovens frequentavam a escola, mas sempre que atividades da Aldeia se sobressaíam as aulas eram interrompidas.

Menos frequente que nas aldeias Yawanawa, no Campinas apareciam viajantes de mochila e/ou pessoas da cidade de Cruzeiro do Sul querendo participar dos rituais de *ayahuasca* das aldeias. Esses rituais hoje acontecem regularmente e toda semana ao menos em uma aldeia acontece uma reunião conduzida pelas jovens lideranças ou pelos pajés. As pessoas vão se reunindo, tomam o *oni* e dali começam a cantoria junto com a dança, ou apenas o canto com os violões, a depender da ocasião⁶⁹. Esses eventos representam a nova conjuntura do xamanismo

⁶⁹ Mais informações no capítulo seguinte.

e das relações interétnicas porque são o espaço onde os indígenas articulam com seus aliados os possíveis projetos, ritos. É o espaço ritual onde “a juventude vem se fortalecendo na cultura” (Metsá Varinawa) e estão entusiasmados com a aprendizagem do xamanismo, da cantoria tradicional e da organização de festivais.

Na T.I. Campinas é comum o movimento entre aldeias com bicicletas e motos. Alguns indígenas que tem mais facilidade de transporte ou acesso a alguma forma de renda vão à cidade com regularidade, de pau de arara, moto, carona com algum carro da FUNAI. Na maioria das ocasiões saímos antes do sol nascer para estar nos primeiros caminhões que saem cedo e levam trabalhadores de cooperativas para cidade com o objetivo de vender a produção de farinha.

Chegando em Cruzeiro do Sul é comum encontrar com “parentes” de outras aldeias que foram para mesma finalidade, almoçávamos por ali mesmo. Com os celulares os Noke Koí também acessam as redes sociais, se comunicam com pessoas que podem estar interessadas em artesanatos, rapés e cerimônias de xamanismo tradicional. Todos os indígenas aproveitam a cidade de Cruzeiro do Sul para comprar alimentos e objetos úteis para a vida na floresta. Campinas e a Terra Indígena Puyanawa são as T.I. mais próximas à cidade de Cruzeiro do sul. À tarde saem os últimos pau de araras e um ônibus que segue até um pouco depois da Terra Indígena Campinas indo até o riozinho Liberdade.

Se locomover das aldeias do Gregório para o São Vicente ou Tarauacá demandava mais esforço especialmente para as aldeias como Mutum, Nova Esperança e Aldeia Sagrada que seguindo contra o fluxo do rio estão a uma média de seis horas de barco a depender das condições climáticas. Entre algumas aldeias é possível seguir as trilhas nas matas, mas parte das pessoas preferem e esperam a oportunidade de algum barco que suba ou desça o rio e possa lhes dar carona. Assim os parentes se visitam, passam uma tarde com familiares em outra aldeia, pescam juntos e comunicam-se sobre assuntos que os concernem. Nos Yawanawa o movimento entre aldeias é frequente dado a quantidade de barcos e motores que este povo conseguiu reunir. Ainda assim o movimento me parecia menos frequente e restrito em aldeias mais próximas. Até pouco tempo os Yawanawa tinham apenas alguns botes, quase nenhum motor e a viagem até Tarauacá podia levar semanas. Os projetos e seus desdobramentos possibilitaram a aquisição de botes, motores e veículos que dão suporte logístico ao trabalho das associações Yawanawa.

Fotografia 3. T.I. Campinas - Famílias Varinawa



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

Atualmente, sempre que surge uma oportunidade, algum representante está viajando entre capitais nacionais e internacionais com seus parceiros do xamanismo, com o objetivo de desenvolver relações de conhecimentos e comerciais que vinculam as cidades e aldeias em imersões, retiros e festivais. Esse movimento entre as cidades mais distantes para os “trabalhos de xamanismo” em alguns casos pode resultar no acúmulo de alguma soma de dinheiro a qual os indígenas aplicam em melhorar suas condições de vida na aldeia, com a compra de ferramentas, barco e melhoria da infraestrutura de suas casas.

6.5 Tempo da Cultura

Entendemos que o convívio contemporâneo destes povos com os grupos em questão é resultado do trabalho de lideranças que hoje coordenam e incentivam o engajamento dos parentes com o movimento de fortalecimento cultural, este tendo fundamento na revitalização do xamanismo com ayahuasca e no desenvolvimento dos vínculos comunitários a partir dos projetos socioambientais. Nas aldeias Noke Koï e Yawanawa, as lideranças atuais, diferentemente da geração anterior, frequentaram os cursos promovidos por ONGs e instituições governamentais que os auxiliaram no processo de reorganização social após o período de domínio dos patrões e missionários. Alguns deles se formaram como agentes

agroflorestais, professores e agentes de saúde, recebendo retornos financeiros. Aprenderam as questões em torno dos Direitos Indígenas e da realidade vivida pelas sociedades circundantes.

Esses cursos permitiram situar a geração de adultos na necessidade de preservar seus valores culturais, da documentação do conhecimento dos mais velhos para a educação diferenciada. Esse é um momento chave para muitos indígenas que iniciaram a documentação de saberes e que se tornaram mediadores para suas aldeias por serem capazes de compreender e traduzir conceitos como “cultura”, “natureza”, “comunidade”, “meio ambiente”. É também o momento de formação das cooperativas e associações que tinham com o propósito de garantir atividades econômicas laborais que pudessem suprir a ausência dos patrões nos intercâmbios com bens materiais. Como diz Kateyuve Yawanawa “As associações Yawanawa desempenham atividades importantes para a articulação que promove a proteção do nosso território e o fortalecimento das nossas tradições”.

Nesse momento de emergência das associações e reorganização dos povos indígenas localizados no Acre, os Yawanawa e Noke Koî estavam reduzidos a uma centena de pessoas. Como diziam alguns yawanawa, “éramos quase um povo extinto”. Soma-se a esse contexto a atuação missionária a partir da década de 70 que marcaria permanentemente a história de algumas aldeias, monitorando e condenando o uso da língua indígena, as reuniões dos mariris e o exercício do xamanismo. Quando realizavam um mariri ou o “pajé” fazia sessões de cura noturnas, os missionários buscavam se informar quem eram os responsáveis para questionar o que faziam.

Antes da demarcação dos territórios, fundação das associações e cooperativas, os indígenas até recentemente viviam contextos interétnicos marcados pelo ocultamento proposital da visibilidade sociocultural, devido a persistência de circunstâncias de dominação interétnicas. O ocultamento marca a história Noke Koî e Yawanawa, a caboclicização intencional com fins de sobrevivência num contexto adverso onde perderam inclusive o domínio sobre seus territórios. O ocultamento da origem indígena evitava conflitos com patrões, seringueiros e missionários que em diversos graus e de maneiras diferentes depreciavam o idioma e os modos de vida nativos. Evitando os conflitos podiam garantir a melhor cooperação para beneficiar seus parentes garantido a entrada dos recursos manufaturados e industrializados pelo “nawa”. A maioria das pessoas que trabalhavam com a seringa relatavam que escondiam sua identidade indígena e nesses contextos não faziam uso da língua nativa, das técnicas tradicionais de cura ou qualquer outro elemento que poderia lhes caracterizar como índio. Para garantir o trabalho na década de sessenta e setenta era uma condição necessária escamotear a identidade indígena, uma época difícil que, segundo os interlocutores, mudou seu modo de vida tradicional

decisivamente. A situação em que os Yawanawa e Noke Koî foram encontrados por Terri Aquino era de quase extinção dos grupos, com população reduzida e fragilizada por epidemias e pela dominação colonial.

É justamente a partir desse momento, de encontro de indigenistas e populações indígenas no Acre, que visualizamos o princípio da dinâmica gradual de retomadas que irão acontecer a partir da década de oitenta, com os primeiros líderes, “caciques”, tomando conhecimento da realidade brasileira, de suas leis e dos povos indígenas. Tuin Kuru (Raimundo Luiz) e outras lideranças foram até Brasília durante o processo de delimitação do território. Com a delimitação acontecerá o aceleração das dinâmicas sociológicas interétnicas, delineadas principalmente pelos parâmetros jurídicos do Estado de reconhecimento étnico e/ou cultural, favorecendo a cristalização de identidades a partir da aplicação de medidas para auferir a “cultura”. Convivendo com antropólogos e agentes governamentais, os indígenas, nesta dialética, rapidamente entenderam os conceitos-chaves que lhes serviriam para situar-se nos contextos interétnicos contemporâneos: cultura, natureza, cacique, pajé, artesanato, sociedade, ritual, religião, território e obviamente, “direitos”.

No Acre, os cursos de formação promovidos pelo CPI-AC e outras instituições informaram aos jovens sobre a realidade brasileira, a legislação, especialmente explicando os direitos indígenas e ajudando os povos na conquista da autonomia do território e econômica a partir da fundação de cooperativas e associações socioculturais e ambientais que ajudaram os indígenas a adentrar nas redes em que hoje circulam. Com apoio do BNDES, da OXFAM e de outras fontes de recursos o CPI promoveu regularmente reuniões entre lideranças para debates da questão indígena, criou cursos de formação para professores e agentes de saúde indígenas que passaram a ser ofertados com regularidade, impulsionou a criação de materiais didáticos e o registro escrito e audiovisual dos povos indígenas. A educação indígena no Acre possui sua gerência independente das modalidades de ensino tradicionais e surgiu justamente do trabalho desenvolvido pelo CPI-AC.

Em poucas linhas constata-se que o trabalho indigenista do CPI foi decisivo na elaboração de um novo paradigma de interculturalidade, substituindo o modelo opressor e depreciativo das culturas indígenas com os quais se acostumaram nos seringais e nas missões por formas de valorizar os saberes tradicionais a partir da utilização das ferramentas acima mencionadas. É aqui que “cultura” em seu aspecto reflexivo e intercultural passa a ser constantemente abordada nos cursos de formação entre as principais lideranças de cada povo que, em um movimento pendular entre cidade e aldeia, desenvolveram linhas de ação voltadas para as novas possibilidades de cooperação com o emergente mercado dos “projetos”.

A partir desse momento, as pessoas que estavam posicionadas para andar nas redes deixaram os contextos regionais onde a *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1971) com a população local ainda é frequente, levando a uma *caboclicização intencional*, e adentraram nos contextos cosmopolitas, que favorecem uma *indigenização intencional* onde todos os elementos que compõem o sentido de identidade nativa serão reforçados, bem como noções particulares do arcabouço conceitual Ocidental formarão a opinião de lideranças que atuam no contexto da interculturalidade. “Vivemos o tempo da cultura”, “da tradição” se afirma frequentemente.

Este campo semântico que tipifica termos como “pajé”, “indígena”, “cacique”, “comunidade” entre outros, passa a ser compreendido e recorrido por pessoas que atuam na linha de frente de comunicação com instâncias externas, delineando características fundamentais das relações interétnicas em questão. Os sentidos presentes no idioma e lógica nativa estão em diálogo com o idioma franco interétnico, próprio das relações com os representantes do Estado, meios jurídicos e regionais, que hoje se desdobram para o convívio com os “*nawa*”, visitantes dos eventos. Esses conceitos são fundamentais para a criação de um ambiente que é inteligível por ambas as partes, que se amplia em todas as direções firmando mais pontes entre os grupos e para ambos os lados.

Quarenta anos após a delimitação do território, o fim dos surtos epidêmicos e o início da articulação entre indígenas e indigenistas possibilitaram o protagonismo de lideranças, tornando-os fortes atores na elaboração e manutenção dessa rede que liga florestas e cidades .

Os novos contextos suscitam reformulações ativas da tradição, a dialética entre convenção e invenção da tradição, a partir de reflexões emergentes do encontro com os grupos de xamanismo, de terapias holísticas e de religiões ayahuasqueiras, os representantes da cultura, pajés e membros da aldeia absorvem as ideias, objetos, rituais e uma semântica diversificada sobre a qual os xamãs fazem um exercício de “tradução” e conexão com seu arcabouço conceitual nativo, facilitando o surgimento de uma forma de comunicação eficaz e mutuamente inteligível.

Ainda que haja um grande interesse cosmopolita no uso ritualístico de ayahuasca, este elemento não basta, os “indígenas” que o promovem precisam falar um segundo idioma, e entender as redes das plataformas digitais. É necessário que os indígenas saibam criar a sociabilidade necessária, o espaço, as condições para tornar possível esses encontros. O sucesso dos eventos e conseqüentemente a chance de estar nas redes que lhes possibilitam alianças depende dessa inteligibilidade e convívio baixo a sombra de uma árvore em comum. A elaboração desse entendimento mútuo é contínua, dinâmica e multilateral, própria do encontro

interétnico, no entanto, com a diferença de que os novos “*nawa*” ou os “*txai*”, do “tempo da cultura”, não estão empurrando os indígenas de maneira coercitiva a ideologias que depreciam a forma de vida dos povos originários. A formação de cooperativas e associações é a formalização que possibilita inserção na redes por onde então é possível captar recursos para os projetos comunitários encabeçados pela organização jurídica.

A capacidade de articulação dos indígenas está visível nos festivais e eventos que acontecem nas aldeias e nas cidades distantes do território acreano. A cada ida aos territórios indígenas podemos constatar novas mudanças que surgem no seio dessas colaborações e são fundamentais para a criação de semânticas que estabelecem a convergência da realidade indígena com a dos aliados. A reflexividade indígena é bastante intensa no momento e os atuais contextos são chaves para as dinâmicas de sociabilidade estabelecidas com o exterior, bem como na “renovação da tradição”, influenciada pelo intercâmbio cultural mediado pela ayahuasca.

Me recordo de um diálogo entre duas lideranças de povos diferentes onde um perguntou ao outro “-e o festival esse ano fulano, como vai ser?” E a resposta “-não estamos mais chamando de festival, agora chamamos de imersão”. As alianças que descrevemos dinamizam o fortalecimento das práticas xamânicas e suscitam a reflexividade indígena de como proceder para alcançar seus objetivos enquanto povos, cientes do contexto que os circunda e orientados por uma perspectiva de bem viver comum.

7 XAMANISMO E SABERES ENTRE OS NOKE KOÎ E YAWANAWA

7.1 Floresta, os corpos, as doenças e o xamanismo

No presente capítulo concentro a documentação etnográfica nos aspectos que compõem o xamanismo dos povos com os quais trabalhamos e outras etnias Pano próximas culturalmente. Um conjunto de conceitos que tomam forma na práxis cotidiana de nossos interlocutores nos conduzirá para compreensão dos elementos indispensáveis do xamanismo Noke Koî e Yawanawa.

Veremos adiante que a noção de substancialidade, de fabricação social do corpo, envolve a relação entre pessoas e a vida na floresta, espaço de convívio e agências de seres que estão mutuamente criando a realidade, a partir de envolvimento compartilhados no cotidiano. O aspecto relacional será fundamental no que diz respeito aos conhecimentos do xamanismo. Entre os Noke Koî e Yawanawa o exercício do xamanismo centraliza o uso de substâncias e rituais específicos que favorecem aprendizagem, a comunicação com os *yuxin* (*yushin* em Noke Koî) e o diagnóstico de doenças. Os xamãs atuam com um conhecimento experiencial, acumulado por um processo de aprendizagem e ingestão de substâncias que lhes tornam aptos para aprender a curar. Essas substâncias, conferem poder e força ao indivíduo porque possuem *xinã* (força, pensamento) e são *tsimu* (amargo). Quando incorporadas pelo indivíduo, nas condições necessárias, o fortalece e capacita a estabelecer encontros com o *yuxin* de vários seres e de ancestrais que lhes ensinam a curar, principalmente pelo canto e retirada da doença. A expulsão da doença que habita no indivíduo passa por um processo com cânticos, reza, sucção na região afetada, dietas alimentares e sociais; restituindo-se assim a saúde da pessoa⁷⁰.

Os especialistas identificam as causas (interdição alimentares, ataque de *yuxin*, feitiçaria), interpretam os sintomas (febres, desmaios, dores locais) e questionam os enfermos sobre o que fizeram no seu cotidiano, se romperam alguma dieta, com o que sonharam. Mas o que são as doenças na concepção de alguns desses povos e nossos interlocutores? Vamos compreendê-las a partir de um conjunto de conceitos nativos que definem a ordem da vida e as formas em que as doenças podem se manifestar.

⁷⁰ Em Yawanawa esses cantos/rezas são chamados de *shuanka* e são realizados por um *xinaya*, *shuintia* e outros especialistas. Para aprender a executar essas rezas os Yawanawa “rezam muká”, associado a dietas de isolamento e ao *uni* e o *rumë potu*. *Shointia* e *Cusá* são denominações de rezadores entre os Noke Koî e *romeya* seria propriamente o pajé com mais saberes.

Para os Yawanawa e Noke Koî as doenças são provocadas por entidades invisíveis, espíritos de animais e de quase tudo que compõe a floresta, minerais, vegetais, chamados de *yuxin* (Yawanawa) *yoshi* (Noke Koî), que se vingam (*kupia*) por ruptura de restrições alimentares, de regras sociais e morais. A ação de xamãs pode provocar o ataque direcionado de um *yuxin* para a pessoa para a qual se conjura o encanto. Ninguém adoece por acaso e frequentemente a razão do adoecimento é atribuída a ação de espíritos e descuidos de indivíduos. Entre os Noke Koî e os Yawanawa se atribui a mesma origem das doenças e elaborações como vírus, bactérias são também correntes.

O ser humano, de acordo com as concepções e práticas desses povos, precisa estar constantemente atento para o que absorve, pois vários alimentos serão decisivos no desenvolvimento das aptidões gerais da pessoa e conseqüentemente em seu desempenho social. Segundo nossos interlocutores, a criança Noke Koî e Yawanawa, desde antes de seu nascimento, já é “fabricada” pelos seus parentes, que sabem como devem se alimentar para o crescimento saudável e pleno da criança durante a gestação. Após o nascimento os pais devem evitar praticamente todo tipo de carne em especial as que contém sangue. Isso porque os alimentos formaram a criança em todos os seus aspectos constitutivos. O descuido com a constituição do corpo o deixa vulnerável à ação de espíritos causadores de doenças, o que afeta a criança e eventualmente outras pessoas da aldeia. Por essas razões que determinados alimentos são proibidos para as crianças, porque produzem corpos fracos, deixando-as preguiçosas ou desobedientes.

Para os homens adultos, por exemplo, o alimento *vata* (doce) enfraquece seus corpos e os animais de caça desaparecem para o caçador que não mantém uma boa conduta com relação ao alimento. Os odores corporais de um caçador que come alimentos doces afugenta as presas. O *kapum* (*kambô*) e o banho com folhas, ao contrário, fortalece e atrai as presas para o caçador. O alimento doce (*vata*) deve ser sempre evitado pelos aprendizes de xamanismo porque afeta o *xinã*.

Em ambos os povos, nos momentos de refeição, caçada ou pescaria era comum nossos colaboradores destacarem as qualidades de cada alimento em seus saberes tradicionais. O *shawe* (jabuti) por exemplo, é um animal lento de carne gordurosas e que deve ser comido apenas por homens e mulheres adultos. Isso porque se as crianças os ingerem irão se tornar vagarosas e preguiçosas. O mesmo se diz do bodó que tem uma dura couraça e vive escondido nos remansos e balseiros de água fria. A criança que come bodó não quer tomar banho e fica preguiçosa. A piranha entre os Yawanawa, como também constatou Coffaci Lima (2001, p.61) para os Noke Koî, é um peixe que causa dores na coluna vertebral de quem o consome com frequência.

Nainawa Yawanawa explicava que isso decorre da espessura fina do peixe como também das características dos dentes e das vértebras pontiagudas⁷¹.

Igualmente às plantas do xamanismo, aquelas que são utilizadas pelos caçadores possibilitam sucesso nas incursões de caçadas e pescarias. Os banhos com essas plantas fortalecem o corpo, possibilitam melhor acuidade perceptiva e escondem a presença do caçador ao tornar seu odor imperceptível a outros animais.

A falta de zelo com essas orientações facilita a ação predatória dos *yuxin/yoshi*, que habitam todos lugares da floresta e que aparecem quando se faz necessário vingar um animal morto ou atacam quando alguém descuidado expõe sua pessoa a eles nos momentos e locais inapropriados, em um banho sozinho já no começo da noite ou caminhando no interior da floresta. Ser atacado por um *yuxin* implica diretamente no adoecimento e em alguns casos, à morte. O tratamento é feito pelo rezador, formado pela ingestão de plantas xamânicas e capaz de identificar a causa da doença e rezar a cura.

É por essa razão que a vida de cada um deve ser regrada por certas interdições que tem também como finalidade o convívio em equilíbrio com a floresta, seus espaços e habitantes. Para viver livre das ações vingativas e predatórias desses seres é imprescindível estar respeitando resguardos, restrições dietéticas, conduta moral, abstinência sexual e restrições para locais de caça. Esses dados apontam para uma espécie de alianças com seres em forma de *yuxin*, que atuam como entidades sempre determinantes no destino humano. Por isso, a existência de parâmetros que mantém o bom convívio com os *yuxin*, tendo no corpo o espaço nuclear da relação.

Por outro lado é também pelo corpo e absorção de substâncias específicas que os praticantes de xamanismo são capazes de estabelecer contatos fortuitos com esses seres e aprender novos conhecimentos⁷². É com a força do rapé, alimento dos espíritos que o *shointya* Noke Koî assopra a doença, com a força da jiboia. Por isso os xamanismos dos povos Pano nos apontam para as relações diplomáticas e de aliança dos xamãs com as plantas e os espíritos de poder, pelos quais é possível obter informações sobre doenças, feitiços, plantas medicinais e comunicar-se com os parentes e ancestrais.

O que é notável em várias etnografias correlatas é a construção do ser social vinculada em todos os estágios à fabricação intencional do corpo. Essas práticas visam o fortalecimento das

⁷¹ Segundo Coffaci Lima. Esfregar o tutano do veado (txasho napo) nas pernas das crianças pode fazer com que aprendam mais rápido a andar. Passar o sangue do tatu-canastra (pano imi) na testa das crianças, pode fazer com que vivam muitos anos. Comer a cabeça do pica-pau (voi mampo) prepara os meninos para, no futuro, derrubarem árvores, acertando as partes ocas, facilitando assim a abertura dos roçados. (2000, p.62)

⁷² No xamanismo Noke Koî a runu yushin é o principal espírito que surge e canta no pensamento

qualidades que se almejam enquanto indivíduos de suas respectivas sociedades. Vale notar também que são da mesma ordem daquelas que visam o bom convívio com os *yuxin*. A depender de gênero, faixa etária, das relações de substância entre parentes, existem algumas condutas que devem nortear o desenvolvimento e atividades do indivíduo. Para os caçadores: banhos com folhas, o *kambô*, as restrições alimentares, em especial ao *bata* (doce); são todos métodos que garantem aptidão na caçada e são também uma prática preventiva da ação de *yuxin* entre os caçadores, que por estarem nas áreas de caça distante da aldeia, estão em espaços de concentração desses espíritos.

Como já foi dito anteriormente, as crianças recebem dietas especiais para fortalecerem os corpos, serem dispostas. A alimentação é específica em cada estágio de desenvolvimento e o rompimento levará inevitavelmente a corpos fracos, a doença e o mal desempenho nas habilidades esperadas. Uma prática antiga entre os Yawanawa era usar os talos de urtiga para dar leves pancadas nos braços das crianças, para tirar-lhes a preguiça. Alguns alimentos são bons para desenvolver uma voz forte no canto, como a carne do macaco guariba. Entre os Noke Koî sempre que se come o bodó era recordado aos presentes que o costume diz para não lhes dar às crianças, porque ficam sem querer tomar banho. A mulher grávida por sua vez deve evitar comer animais de grande porte para que não afete a constituição corpórea da criança.

A elaboração dos corpos pelos hábitos dietéticos é a ação cultural ativa para constituição da pessoa plena, o que garante também proteção nas situações em que se pode estar vulnerável à ação de um *yuxin*, em caçadas, dietas xamânicas, nos sonhos e durante as sessões de xamanismo. Os xamãs particularmente se desenvolvem corporeamente para interagir na rede invisível de predação e alianças da qual os *yuxin* são os protagonistas. Essa interação quando negativa sempre se manifesta na substancialidade dos corpos, em forma de doenças.

As regras dietéticas são parâmetros imprescindíveis quando se pensa na interação com os *yuxin*. Os alimentos *bata* (doces) são considerados mais apropriados para crianças, mas já não são benéficos para os caçadores, por lhes trazer *panema*, franqueza no corpo, e menos indicado ainda para os rezadores Yawanawa pois a quebra de resguardos durante uma dieta pode implicar na perda de poder. É importante ressaltar que o xamanismo Noke Koî difere do Yawanawa quanto à necessidade de seguir com as restrições alimentares no processo de aprendizagem do xamanismo. As restrições são consideradas importantes entre os Noke Koî, no entanto, o essencial para se tornar um rezador é receber o chamado da *rono yushin* nos sonhos, que pode se concretizar em um encontro na floresta onde ela “joga na pessoa o *rome*”.

Em geral, quando se está de dieta, é por alguma razão que é correspondente a ação dos espíritos. Decorre disso que, entre os Yawanawa e Noke Koî, os alimentos e comportamentos

devem ser regulados de acordo com a faixa etária e vínculos de substância e parentesco, desenvolvendo assim o *yura* (pessoa/corpo) pleno, o que evita estar vulnerável à ação de determinados *yuxin*⁷³.

A centralidade do corpo enquanto espaço de manifestação das doenças como consequências decorrentes dessas forças, o papel das dietas e de como agir considerando a reciprocidade sociocósmica, os voos do *huru yuxin* quando se deixa o corpo ao sonhar, todas essas informações colocam a elaboração do corpo e do indivíduo como um elemento indispensável da formação da pessoa.

Desde cedo, como disseram Tika, Kateyuve, Metsá Varinawa, Kaku Kamanawa e outros interlocutores, o ideal é que os pais seguissem todas as prescrições dietéticas e controlassem a dos filhos, no intuito de compor um corpo com as características desejadas que amplificam suas qualidades e evitando desvios na construção desse corpo. Seguindo as orientações se constitui um corpo saudável e plenamente desenvolvido, considerado completo socialmente.

Para algumas doenças é necessário que inclusive que os parentes realizem resguardos, seja para evitá-las ou tratá-las, existindo doenças que podem afetar os parentes que compartilham sangue, em Yawanawa *imiki*.

O conjunto de pessoas *imiki* a respeito de alguém, define-se pelo compartilhamento dos fluídos vitais, o sangue da mãe e o sêmem do pai ou pais que formam o feto no útero da mãe. Trata-se de um conceito egocentrado e que se desenvolve por meio de um esquema concêntrico, isto é, cada indivíduo tem um conjunto de pessoas às quais considera *imiki*, sendo que existem diversos graus de *imiki* em função da proximidade de parentesco (PÉREZ GIL, 1999, p.74).

Detalhe pertinente é que a substância não conforma os indivíduos apenas em sua gestação. Esse compartilhamento de substâncias segue toda vida e assim se estende para o campo da saúde, considerando que a falta de saúde de uma criança que adoece, por exemplo, pode ter sido resultado do não cumprimento de interdições específicas aos pais durante a gestação.

Pérez Gil (1999) para os Yawanawa e Coffaci Lima (2000) para os Noke Koî já haviam constatado e descrito essas concepções em campo e ao realizar a pesquisa etnográfica encontramos os conceitos igualmente operantes. Essa noção já encontrada em outros grupos Pano, (MCCALLUM, 1996 ; TOWNSLEY 1988; LAGROU,1991) propõe que “a criança se gera a partir da confluência do sangue menstrual da mãe (*imi*) e do sêmen (*uku*) do Pai” (PÉREZ

⁷³ Alguns adultos entre os Yawanawa e Noke Koî diziam que tanto eles como a nova geração seguinte estavam mais sujeitos a doenças porque “já não se respeita mais como os antigos faziam”

GIL, 1999, p. 75). O cuidado com a formação das crianças é uma tarefa levada principalmente pelos pais, avós e co-residentes, mas acontece envolvendo também toda aldeia, como nas situações de festividade ou rituais onde conjuntamente e continuamente as crianças são formadas pelos adultos por meio da aplicação de plantas que predisõem a aprendizagem e fortalecimento do corpo. O compartilhamento de substâncias liga as pessoas pelo *imiki* e, em situações de doença, a ligação é reafirmada sendo necessário seguir o prescrito para o sucesso no tratamento. Em alguns casos de picadas de cobras as prescrições devem ser cumpridas pela vítima, seus pais e seus irmãos.

Recentemente McCallum (2019) descreveu a presença do milho e do amendoim na constituição da pessoa Huni Kuin, a partir do destaque que ambos alimentos adquirem na socialidade Huni Kuin⁷⁴. Com o milho se faz o *mabushi*, bebida com a qual se recepciona. O *mabushi* ajuda na produção do sêmen que, como vimos no caso Yawanawa e Noke Koî, junto com o sangue menstrual da mulher, dará origem à criança. De acordo com a pesquisa de campo, tanto nos Noke Koî, quanto nos Yawanawa e Huni Kui, a genitora de uma criança e seus possíveis pais devem seguir determinadas restrições alimentícias para garantir o crescimento saudável e pleno da criança. Esse entendimento parte do mesmo princípio de substâncias em comum, podendo a criança ser prejudicada pelo não respeito às interdições. A dieta alimentar é tão importante na constituição física do corpo que não se pode pensar um Yawanawa sem ter em conta esse processo de constituição corporal no qual os alimentos, substâncias ingeridas e as experiências vividas formam o ser em sua integridade, inclusive nos aspectos emocionais e comportamentais. É pela mesma lógica que a dieta do xamanismo possui várias restrições e seguindo-as entidades *yuxin* se aproximam, como a *rono yushin*, a *jiboia espírito* dos Noke Koî, já que tabaco e ayahuasca são seus alimentos.

Existe uma história Yawanawa chamada Puyahunihu que exemplifica bem os efeitos da fabricação intencional do corpo. Diz que quando o primeiro homem morreu, do seu corpo nasceram as várias plantas utilizadas no xamanismo. Toda aldeia ao ver aquelas plantas saindo de uma grande liderança decide tomar o cipó para se encontrarem com ele e tomam bastante cipó, “nossa comida é só cipó, já dá para nós viajar” como consta na versão em Laura Pérez Gil (1999, p.168). E todos seguindo naquela dieta de cipó se tornam leves e começam a subir em direção ao céu, junto com a maloca. O caminho vai se tornando complicado e eles sopram tabaco, pimenta e *xupa* e assoprando subiram até o mundo dos mortos. É o fato de todos terem

⁷⁴ Ao questionar os Yawanawa e Noke Koî sobre tais alimentos foram ressaltadas suas qualidades contudo, a elaboração encontrada por McCallum parece estar mais restrita aos Huni Kuin,

seguido as restrições que permitiram-lhes alcançar as alturas e aquele que não seguiu as mesmas restrições não pode ter acesso à camada celeste⁷⁵.

Realmente não pude averiguar com que cuidados seguem os resguardos hoje, mas sempre que comíamos algo que apresentava esse tipo de característica, meus interlocutores relatavam que podia afetar especialmente nas crianças. Ouvi de alguns interlocutores que essas restrições eram seguidas à risca antigamente e por isso as crianças também adoeciam menos. No que diz respeito ao xamanismo, as dietas e obediência às prescrições alimentícias e sociais adquirem relevo no contexto de revitalização dos saberes e intercâmbio com não indígenas. Os indígenas que estão em aprendizagem do xamanismo e seguindo dietas devem evitar beber água, fazer uma refeição singela por dia sem alimentos *bata* (doce), beber ayahuasca e soprar tabaco todos os dias do *sameki*.

Kateyuve Yawanawa atribuía o fato de muitas doenças afetarem as crianças e adultos devido a ingestão excessiva da comida do branco (açúcar, arroz, pão, cachaça), que “não era boa como a do índio” e porque a nova geração, desde o tempo dos missionários e suas preleções contra a cultura nativa faziam pouca questão de seguir as prescrições dietéticas, “desacreditaram os pajés” e por isso muitos estavam colocando pouca atenção na tradição. Segundo Kateyuve, hoje os jovens que se iniciam no xamanismo estão compreendendo a importância desse conhecimento e estão orientando as novas gerações. Nos dois povos a elaboração do corpo do xamã é uma característica sobressalente, sendo a abstinência de alimentos específicos e a frequente ingestão de preparos enteógenos o método corrente descrito por nossos interlocutores para “começar a ver”.

A distinção entre os valores dos alimentos doces e amargos, bem como a possibilidade de que características negativas do animal predado podem afetar a disposição do ser humano é uma concepção nativa que prevalece, recorrente e operante no cotidiano dos povos com os quais colaborei.

Entre os Yawanawa confirmei a existência de uma série de prescrições alimentares para aqueles que desejam ter corpos fortes, saudáveis. Os interlocutores me destacavam três momentos de atenção deveria ser máxima: durante a gestação deve-se alimentar de forma que produza o fortalecimento do feto, de maneira que carnes e peixes devem ser evitados, nada gorduroso, peixes grandes e animais com grande quantidade de sangue. Os caçadores, que sempre devem lançar mão de uma série de plantas, banhos e restrições alimentares, para que seus corpos sejam fortes, não sofram as ações dos *yuxin* maléficos e sejam capazes de produzir

⁷⁵ Há uma história semelhante Huni Kui xanka uni ou cipó leve. (LAGROU, 2018, p.32)

odores que atraem a caça (BOMFIM NETO, 2021). Durante a aprendizagem do xamanismo, no sameki (dieta), quando um descuido pode afetar o futuro rezador para sempre, seja com uma doença ou até mesmo a incapacidade de efetuar curas. Quanto mais o aprendiz seguir as dietas e ingerir ayahuasca e tabaco maior será sua capacidade de aprendizagem e maior será seu poder de curar e agredir por meio de encantamentos.

Um dos métodos mais eficazes na produção de um bom caçador, entre os Yawanawa, Noke Koî e Huni Kui, é pela absorção da secreção do *kambô* (*Phyllomedusa Bicolor*). O kambô para os Noke Koî elimina as doenças e o cansaço, o azar e o cheiro do caçador, que ao adentrar na floresta após o tratamento inclusive atrai a caça. O *kambô*, como chamam os Noke Koî, foi dado por Kuka Piñu Txari diretamente aos Noke Koî para curar as doenças na aldeia e é aplicado nas crianças desde os primeiros anos de idade para que sejam fortes. Entre os Yawanawa a “vacina do sapo” também é usada e para fortalecimento dos corpos em geral, sendo inclusive aplicada para tratamentos de malária. Entre os Noke Koî, as crianças com um ano completo tomam *kambo* para fortalecer os corpos contra as doenças. Vale destacar que o *kambô*, ayahuasca e tabaco são todos *tsimu*, amargos e por isso também estão vinculados ao fortalecimento do corpo.

A construção dos corpos por meio de alimentos foi sempre lembrada para o antropólogo apontando o alimento e elencando sua influência nos corpos das crianças em gestação e crescimento, caçadores, xamãs e mulheres. As restrições ou prescrições, dietéticas e morais, permitem o desenvolvimento pleno do indivíduo, tornando-o apto não apenas corporalmente em nossos termos, mas como um todo, pois a alimentação influi nas suas disposições ditas emocionais, psicológicas e de relação com o entorno, na formação do indivíduo social. Num sentido mais amplo, o que se come *realmente* falará muito sobre a pessoa e faz toda diferença em quem ela será. São povos que compreendem o desenvolver da vida do indivíduo a partir de uma rede complexa de relações que incluem tudo que compõe a floresta, seus habitantes e os *yuxin*.

7.2 Ayahuasca e tabaco

Já reforçamos que um dos aspectos fundamentais da formação da pessoa nas sociedades ameríndias é a fabricação do seu corpo, físico e cultural (SEEGER, MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979). É dedicado tempo e atenção a essa atividade, pela seleção de alimentos e realização de rituais que visam a fabricação social da pessoa. Entre os povos Pano o corpo é

algo aberto, em constante elaboração a cada escolha. O xamanismo é mais uma área onde modelar o corpo é essencial para aprendizagem dos saberes e sem tal atividade é praticamente impossível aprender (LAGROU, 2018; PÉREZ-GIL, 1999; LIMA, 2000).

Os saberes dos xamãs não podem ser passados para um aprendiz pelo simples interesse demonstrado pelo último em aprender ou mesmo sua aptidão para memorizar as rezas. O aprendiz passa por um longo período de aprendizagem e entrada ativa no mundo dos espíritos, quando toma parte nas pajelanças e passa a constituir um corpo de acordo com as características necessárias para se tornar um xamã. Os sopros do pajé já possuem seu poder acumulado, o *xinã*, resultado da constante ingestão de substâncias que lhe confere poder, capacidade de ver, sonhar e aprender.

Fotografia 4. Ritual de *oni* Noke Koî



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

Retomando um dos aspectos já elencados do xamanismo Yawanawa, a transmissão de saber xamânico acontece envolvendo tarefas que visam tornar-se corretamente apresentado ao “mundo *yuxin*”, por meio das dietas, do acompanhamento de um *xinaya* e da transformação do corpo. Para isso, o fortalecimento e purificação do corpo são indispensáveis na iniciação. Nos casos listados (MONTAGNER 1996, PÉREZ GIL 1999, HAIBARA, 2016, BOMFIM, 2021) na formação dos especialistas há uma intensificação da ingestão de substâncias amargas, a utilização de ayahuasca, tabaco e outras plantas consideradas possuidoras de *tsimu* purificam o corpo do iniciando, tornando-o apto para engajar-se com o mundo dos espíritos em sonhos e cantos. Em alguns casos acontece a inserção de objetos ou mesmo espíritos no corpo do

iniciando, como no caso Marubo (MONTAGNER 1996, p.85), do espírito do tabaco e da ayahuasca, que podem acelerar a aprendizagem de cantos de cura e a comunicação com os espíritos benevolentes. Algo similar é feito pelo *romeya* Noke Koî (GOÊS, 2012) e Yawarani confirma que essa prática era mais frequente no passado. Como consta em Cesarino para os Marubo (2012, p.170) :

No que se refere ao xamanismo atual, o vínculo entre “vegetais” ou “psicotrópicos” e formas de conhecimento e surgimento também se faz central. O “dono da ayahuasca” (oni ivo), chamado de Broto de Ayahuasca (Oni Shãko), é quem pensa (chinã) pelo xamã, assoprando em seu ouvido (Oni Shãko mi peshitka, “broto de ayahuasca posta-se às suas costas”) o complexo encadeamento de fórmulas poéticas em que consiste um canto de cura.

O processo de iniciação é simultaneamente um momento de *aprender como e aprender com*. Aprender como se ouve, vê e interpreta as ações dos *yuxin* durante sonhos e visões, como se comunicar e simultaneamente aprender remédios, cantos e conhecimentos sobre doenças por meio da interação com essas entidades. Não é uma relação unidirecional por parte do aprendiz, mas uma dialética entre ele e os espíritos, onde, de certa maneira, adquire-se capacidade de ser co-autor da realidade num sentido mais restrito, por meio do engajamento com as forças sutis que influem em processos sociais centrais na vida dos indivíduos e do grupo. As sessões de xamanismo em que o xamã canta com ayahuasca e tabaco são momentos de encontro intencional com a realidade sutil e de *inter-ação* com os *yuxin*.

Atualmente, entre os Yawanawa a principal dieta de aquisição de poder xamânico é a do *rare muká*. Trata-se da raiz de um tipo de cipó que é roída ou ingerida. É considerada a “raiz dos sonhos” por despertar essa faculdade naqueles que seguem as prescrições, sendo também auxiliar na realização de algo que se deseja. A partir da ingestão o aprendiz deve estar em isolamento contactando apenas com os que lhe ensinam, outros aprendizes, sempre o mínimo de pessoas possíveis. A duração do isolamento pode variar, quando questionei quanto tempo, ouvi de alguns que as dietas mais simples tem como período mínimo de três a quatro meses. De todos os modos, segundo disse Pëu, um dos nossos principais informantes justo por ter seguido longas dietas, “quem diz o tempo da dieta é o *muká*”. A interação com os *yuxin* das plantas se aprofunda durante a dieta e deve ser cultivada com toda atenção porque cada encontro guarda um saber relativo aos conhecimentos do xamanismo. Ingere-se o amargo diariamente pelo *uni* e *rumë* , interpreta-se os sonhos, fala-se e movimenta-se pouco. É necessário seguir a risca o *sameki*, com apenas uma pequena refeição por dia com restrição de alimentos, sem beber água e sem estar em contato com os parentes, bebendo *uni* e soprando *romë potu*.

Os sonhos (*namá*) interpretados juntos com o *xinaya*, possibilitam que o iniciado tome conhecimento de símbolos que revelam o andamento de sua iniciação. O corpo, local central nos processos de enfermidade é também concebido como centro da possibilidade de aprendizagem das formas de sanção. Isto acontece pela transformação gradual por meio da aplicação de técnicas de fortalecimento e abertura, pelo isolamento e aprendizagem conduzida por conhecedores.

Como ouvi de um interlocutor, “para um pajé ter poder ele não irá se alimentar como os outros, deve seguir as prescrições se quiser curar” (Pëu Yawanawa). Pëu havia passado por uma dieta e seguia com restrições na aldeia e dizia que, “depois de ter feito o *muka* não se sentia mais o mesmo”.

Entre os Marubo, os *yobê* (traduzidos como espíritos benevolentes) optam por entrar nos *romeyá*, fortalecê-los e ajudá-los a curar porque seus corpos são limpos e sadios⁷⁶. A ingestão de substâncias também são imprescindíveis na iniciação e ao longo da vida de um *romeya* (aquele com tabaco) Noke Koî. Os Noke Koî, que igualmente chamam de *romeya* um dos principais especialistas, afirmam que a *rono yuxin* (jiboia espírito), *rono romeya* (jiboia pajé) convida nos sonhos a pessoa a ser um curador. O indivíduo para aprender precisa induzir os sonhos com o estudo do rapé e ayahuasca, ambos alimentos da *rono romeya*, a cobra pajé. A localização do poder xamânico no corpo do pajé é outro elemento de destaque em todos os locais que pesquisamos, já que pelos assopros se coloca o poder bom e pelas sucões se retiram as doenças (BOMFIM, 2021)⁷⁷.

A pessoa que adoecer, está com o corpo vulnerável, seja por resultado do que chamam de feitiçaria ou por quebra de uma das várias possíveis prescrições sociais, de conduta e alimentos, que podem desencadear o adoecimento. A feitiçaria e muitas doenças só podem ser curadas pela reza e por outras técnicas adicionais de cura, como a sucção do patógeno no local afetado seguido do sopro protetivo.

Se para o doente a presença de espíritos é decorrente do não seguimento das regras, o poder do xamã advém justamente da sua atenção meticulosa para com elas, ingerindo o que é agradável aos espíritos, que é também a forma com a qual se tem acesso a comunicação com

⁷⁶ Como já mencionado, apesar da distância geográfica as etnias Marubo e Katukina possuem muitas similaridades linguísticas e culturais. São tantas que meus interlocutores explicavam que os Marubo e os grupos que hoje compõem essa etnia são “alguns dos parentes” que ficaram do outro lado do rio quando no passado, quando um jacaré gigantesco permitiu a passagem de pessoas por suas costas até a outra margem de um rio caudaloso. Algum dos que passou pelas costas do jacaré desrespeitou a interdição imposta pelo réptil, de não comer carne de jacaré. Quando o animal se deu conta, mergulhou, e por isso, alguns passaram o grande rio e outros continuaram vivendo no local onde habitavam anteriormente.

⁷⁷ A técnica de assopros em regiões afetadas não são unicamente realizadas por aqueles considerados especialista mas por todos que em algum grau tomaram parte no xamanismo e se encontram capazes de aplicar a técnica.

eles. Assim, é no conjunto de ações e engajamento que se desvela para os iniciados a face da realidade em que os seres espíritos atuam. Algumas substâncias contidas em plantas e animais são a principal forma de absorver poder xamânico, ser capaz de perceber, chamar os *yuxin* e interagir com eles.

Junto com as plantas, as rezas e as técnicas de eliminação da doença compõem o principal elemento de formação no conhecimento xamânico. É para tanto que o xamã é como uma epítome do poder das plantas, sua denominação carrega o que é próprio das plantas xamânicas, o amargo e o poder⁷⁸. Segundo Yawarani, *tsimuya* (aquele com amargo) era o “pajé Yawanawa mesmo”, porque retirava e colocava objetos visíveis no corpo, tanto o poder como as doenças. Ele mesmo dizia não ter esse grau, que era *xinaya* (aquele com pensamento/poder), mas que antigamente alguns o tinham e que entre os Noke Koî parecia haver um. Para os Marubo encontramos a mesma denominação que a Noke Koî, *romeya* (aquele com tabaco), para o xamã que introduz e retira objetos, além de rezar, curar e enfeitiçar.

Vemos um exemplo “a palavra *romeyá* significa pajé ou xamã, rome:tabaco e romeoá, a sua flor. Portanto, a figura do xamã relaciona-se com o pé de tabaco, de cujas folhas se fabrica o rapé, aspirado e/ou ingerido durante uma sessão para ajudá-lo a entrar em estado de transe. Montagner (1996, p.107)

Entre os grupos destacados, as sessões de cura pelas rezas, cânticos e incorporação, acontecem sempre com plantas mediadoras que, nos casos etnográficos explicitados, são o tabaco e a ayahuasca, plantas e poções que permitem ao especialista ter acesso a domínios supra sensíveis, espaços habitados pelos *yuxin*. Para os Noke Koî é semelhante ao que consta em Montagner (1996, p.86) “O curador não canta sobre o enfermo sem ter bebido ayahuasca e aspirado rapé, pois precisa estar em condições físicas propícias para invocar os espíritos benevolentes curadores”. Os Noke Koî afirmam e fazem o mesmo.

Em campo Metsa Varinawa dizia que não começava suas técnicas de assopros sem ter soprado o rapé, que é justamente o convite para que a *rono romeya* venha trabalhar na cura. O *rome* e o *oni* são alimentos da cobra e aquele que os consome está mostrando sua afinidade com ela. O espírito então se aproxima e pode ajudar o curandeiro a salvar o *wero yuxin* (espírito dos olhos) perdido do paciente⁷⁹. Entre os aprendizes Marubo é essencial o inalar constante do rapé de tabaco, essa prática é pela qual o espírito do broto de tabaco confere poderes, na forma de dardos e pedras mágicas, guardados em diferentes partes do corpo do xamã.

⁷⁸ Em Yawanawa *tsimuya* quer dizer “aquele que tem amargo”, idêntica a palavra *mukaya* que designa um dos especialistas *Huni Kui*, ambos considerados “pajés de grande poder”

⁸⁰ Em hatxa Kuin *bedu yuxin* e Yawanawa *huru yuxin*.

Góes observa uma correlação dos Marubo com as interações entre humanos e espíritos dos Yanomae já que em yanomami o seu pó *yākōanahi* é chamado de alimento dos espíritos, sendo a *yākōanahi* que torna os seus xamãs aptos para convidar, ver e comunicar com os espíritos em sua linguagem.

Tal como o pó *yākōanahi* descrito por Kopenawa, na língua ritual dos cantos do *romeya* Katukina, *yove vana* (fala do espírito), o rapé que ordinariamente é chamado de *romē potu* (pó de tabaco) é referido como *chinã potu* (pó-pensamento). Tal como o pó Yanomae, o *chinã potu* alimenta e agrada este(s) espírito(s)/*yove* que então se aproximam da pessoa. (GÓES 2012, p.181)

Em Pérez Gil confirmamos a importância das plantas nos sistemas xamânicos pois “através dos estados alterados de consciência produzidos por estas substâncias, o aprendiz entra em contato com o domínio dos *yuxin*” (1999, p.340). Confirmamos o mesmo em pesquisa de campo, ainda mais no presente, considerando a efervescência cultural sobre os saberes do xamanismo e o número crescente de pessoas que fazem o percurso de aprendizagem.

No xamanismo Noke Koî, tanto *rome* (tabaco) quanto as plantas que compõem o *oni kawa* (*Psycotria viridis*) e *oni* (*Banisteriopsis caapi* e *B. Muriacata*) tem um reconhecimento distinto, resultado da função social fundamental que cumprem, estão presentes nas histórias dos antigos e são o fundamento da aprendizagem e exercício do xamanismo.

Como diz Metsá; “*shinã potu* é o rapé do *shointya* (*shuindia*), quando pajé toma *shinã potu* ele vai pensando, qual espírito que ataca essa pessoa? Há é esse espírito. Rapé também é um pajé que se chama *Sheni*-essa palavra, *shinã potu*, só os pajés falam na força do *oni*”. “Os pajés Noke Koî também põem rapé na boca, mas isso não é para qualquer pessoa”.

Existem várias possibilidades de combinações de plantas para fazer o *romē potu*, mas na maioria dos casos é feito da combinação do tabaco macerado junto com cinzas e partes de árvores como o mulateiro e cumaru, procuradas e reconhecidas pela longevidade⁸⁰. Este é um conhecimento também disseminado entre populações ribeirinhas. As principais árvores comentadas pelos meus interlocutores são *Vashawa*, *Yonô*, *Rowe*, *Mulateiro* e *Ako* (*Cumarude-cheiro*).

Os caminhos da substancialidade estão presentes nas concepções Pano por todas as partes, mas é apenas com as elaborações vegetais que é possível avançar no conhecimento do cosmos. Em Lagrou, seu interlocutor *Sebirua* explica:

⁸⁰ Conta uma história dos antigos que antigamente o *Kuka Pinu Txari* (“nosso Deus”) fez um canto e aquele que memorizasse e repetisse com perfeição teria a vida eterna. Os indígenas não aprenderam e por isso não adquiriram a longevidade de alguns seres que o souberam fazer entre eles o cumaru, o mulateiro e a jiboia, que apenas trocam de pele mas não envelhecem.

“When we inhale *dume* powder he will make us see, he will shape our thought, he will make us feel *nisun*. Therefore I have to sing how to take away *nisun*. When you inhale *dume*, if you ate game warm, or male game, you will have headache. It’s when we inhale *dume* that we feel this *nisun*. It’s when we take *nixi pae* that we feel *nisun*.⁸¹” (LAGROU, 2018, p. 40)

Os Noke Koî conhecedores das *shenipavo* (histórias dos antigos) contam que desde o surgimento *Kuka Pinu Txari*, “Deus”, mostrou as “árvores sagradas” utilizadas para as cinzas do rapé dos pajés. Os pajés foram orientados a tirar sua casca, que se renova periodicamente, queimá-la e misturar suas cinzas com tabaco moído. “Ela cura e traz alegria, tira doenças de toda aldeia, de tudo. Com a força desse rapé o pajé consegue ver tudo que a aldeia precisa, pois ele facilita o recebimento de informações do mundo espiritual” (Kaku Kamanawa). A árvore *Vashawa*, em si, é grande, é um pajé, e as sementes são seus filhos, suas crianças.

O *Yonô* é uma árvore comprida, tronco grosso, liso e resistente. O povo *Varinawa* usa apenas a casca ou os galhos para fazer as cinzas, sem derrubá-lo. Depois de três meses, a casca volta a se formar. Seu espírito é forte, assim como seu corpo, portanto dificilmente animais e espíritos chegam perto. *Yonô* também quer dizer “afasta espírito”. Os pajés tomam esse rapé e afastam todos os maus espíritos que estão na floresta ou na aldeia.

Rowë é uma árvore muito comprida, dura e os ventos não derrubam sua força. À medida que envelhece, a cada 3 meses, seu tronco naturalmente descasca. É um rapé de cura que limpa o corpo assim como a árvore faz consigo mesma. A pessoa fica ‘lisa’, então nem picada de mosquito nem doença pode atacá-la. A força desse rapé deixa a pessoa igual a árvore, daí a sua força.

Akô assim como o *Rowë*, a cada três meses descasca e fica lisa. Ela solta muita semente sendo muito fácil encontrar mudas na floresta. Sua casca não é queimada, mas sim ralada e misturada com tabaco moído, pilados e misturados na mesma proporção. O seu cheiro limpa o corpo das pessoas.

O *oni* apresenta elaborações simbólicas semelhantes. Segundo *Cacu Kamanawa* a palavra *oni* tem muitos significados⁸². Significa cipó e também um curandeiro encantado (*Yuve Shanko*), que já se foi, mas que como espírito continua em comunicação ensinando os atuais

⁸¹ Quando inalarmos pó de *dume*, ele nos fará ver, moldará nosso pensamento, nos fará sentir *nisun*. Portanto eu tenho que cantar como tirar *nisun*. Quando você inala *duma*, se você comeu caça quente, ou caça masculina, você vai ter dor de cabeça. É quando inalamos *duma* que sentimos esse *nisun*. É quando tomamos *nixi pae* que sentimos *nisun*.

⁸² Assim como entre os *Yawanawa*, os *Noke Koî* denominam a ayahuasca de *oni*.

pajés. *Yuve shanko* é uma palavra que apenas os pajés utilizam para se referirem a *oni*. Também significa pessoa e a bebida sagrada de tempos imemoriais do povo Noke Koî.

Contam as *shenipavo* que quando surgiu Oni, esse homem foi encantado e encantado virou Oni. Oni era uma cobra e depois virou o cipó. Quando os pajés recebem o espírito da *rono yushin* (espírito da jiboia) se tornam verdadeiramente pajés e trabalham com o espírito da jiboia.

“O *yushin* cobra entra no corpo do pajé e se trabalha com o *yushin* da cobra. Os cantos de cura, quando toma *oni*, os pajés acompanham os cantos do *yushin* da cobra. Há várias cobras com cantos e afastam os maus espíritos. Com esses cantos os pajés conseguem ver tudo que acontece na aldeia. A pessoa que vai ficar doente, amanhã ou depois, e são os espíritos da cobra que estão cantando pelo pajé, afastam os males que podem chegar a aldeia”. (Cacu Kamanawa)

Nesse momento, tendo bebido *oni*, o *shointiya* está observando o corpo de cada um e vê o espírito mal em cada corpo, o especialista faz a reza no corpo de cada pessoa para o espírito ruim sair. Quando saem o *shointiya* e o *romeya* colocam romê no corpo da pessoa para que não receba mais os espíritos maus. Quando recebem o romê do pajé, as pessoas não são atacadas. Por isso quando o *romeya* toma *oni* ele garante a saúde das pessoas da aldeia, está protegendo as pessoas para que não tenham doenças. O *romeya* sabe que cada cobra tem um canto diferente e são os cantos delas que curam. Ele chama o *wero yushin*, um dos espíritos que habita a pessoa de volta ao *yura* (corpo).

As plantas foram descritas por alguns interlocutores como os “verdadeiros pajés”, os “pajés originais” que ensinam e falam sobre tudo. Segundo os interlocutores Noke Koî, quando a força do cipó está chegando, o *cusa* e *romeya* podem ouvir e ver a jiboia entoando seus cantos e o ato de cantar do xamã é justamente curativo porque são os cantos da jiboia⁸³. Quando Metsa, Reka, Cacu e Kamarati faziam sessões de cura nas aldeias na T.I. Campinas, confirmavam igualmente que eram eles quem estavam cantando, mas que seguiam o canto da jiboia. *Oni* e *rome* são equivalentes a alimentos da Jiboia. Pode-se conhecer dos espíritos porque come-se os alimentos da *rono yushin* e eles estão formando substância em seu corpo.

Ter uma dieta alimentar com os alimentos da *rono yushin*, o ser com o qual é necessário um encontro para se tornar rezador, é a melhor forma de aprender os saberes do xamanismo entre os Noke Koî. Como vimos anteriormente, alguns alimentos carregam um componente nutricional-comportamental e *oni* e *rome* possuem o poder para ver e viajar. O *shointiya* e o *romeya* tem sua força a depender da quantidade de romê que acumula ao longo da sua

⁸³ Cusa é outra denominação para o rezador ou *shointiya*. Não encontrei a origem da palavra, mas a sua atuação e formação é similar a dos outros rezadores.

aprendizagem e por meio da inserção do *romë* feito pela jiboia com a qual ele encontre. Confirmamos que as noções de substancialidade são um dos aspectos mais elaborados no xamanismo Yawanawa e Noke Koï e que é impossível aprender esse ofício sem as experiências induzidas pelo uso do *uni*, do *romë*. É com ayahuasca e tabaco que os indivíduos se tornam aptos para a aprendizagem do xamanismo.

Em paralelo vemos similaridades no arcabouço conceitual de povos vizinhos com os quais alguns Yawanawa e Noke Koï possuem laços de parentesco desde antes dos tempos dos patrões. A pesquisa de Lagrou (2018) também constata a importância das plantas na percepção da floresta e do cosmos entre os Huni Kuin, que igualmente afirmam “to make strong and clear one’s body, to become conscious of the complex agentive web of doubles and entities, Yuxin beings, that act within and around one’s body, trying to capture one’s soul and cover it with another body, it is necessary to take Nixi pae, the vine that makes you see what is normally invisible (LAGROU, 2018, p. 27)⁸⁴.

Segundo Sebirua Huni Kuin quando ele bebeu *nixi pae* teve seu corpo transformado no próprio cipó. A ingestão do *nixi pae* se converte em capacidade de percepção ampliada da floresta:

During the rituals of collective intake of the hallucinogenic brew ayahuasca (cipó, nixi pae, Nawa Huni) the forest and its animals transform for the drinkers into human beings and ‘spirits’, while large trees and their inhabitants transform into huge foreign cities before the closed eyes of those who themselves become transformed into the mythical ancestor/anaconda Yube through the ingestion of its “blood”.⁸⁵ (LAGROU, 1998, p.22)

No entanto as plantas não ensinam apenas pelas visões e sensações que despertam, é possível estabelecer comunicação com o *yuxin* de uma planta e se comunicar com ele, “no plano espiritual” (Pëu). Em uma caminhada na Aldeia Sagrada, durante uma coleta de folhas de *kawa*, passamos por um *muká*. Pëu, lembrando de seu *sameki*, afirmou para ter cuidado e não tocá-lo porque que se acontecesse seria necessário fazer dieta. Pëu disse que quando provou a raiz do *muká*, ouviu do *yuxin* da planta dizer quanto tempo deveria ficar de dieta e em isolamento da

⁸⁴ “Para tornar o corpo forte e claro, para tomar consciência da complexa teia agentiva de duplos e entidades, seres Yuxin, que agem dentro e ao redor do corpo, tentando capturar a nossa alma e cobri-la com outro corpo, é necessário tomar Nixi pae, o cipó que te faz ver o que normalmente é invisível.

⁸⁵ Durante os rituais de ingestão coletiva da bebida alucinógena ayahuasca (cipó, nixi pae, Nawa Huni) a floresta e seus animais se transformam para os bebedores em seres humanos e 'espíritos', enquanto grandes árvores e seus habitantes se transformam em grandes cidades estrangeiras antes da olhos fechados daqueles que se transformam no ancestral mítico/anaconda Yube através da ingestão de seu “sangue”.

aldeia, o qual decidiu cumprir à risca, lembrando também que o descumprimento poderia acarretar em problemas irreversíveis em sua aprendizagem⁸⁶. Ainda adicionou que seguir as restrições impostas para a aprendizagem era inquestionável e a quebra delas representava perigo para sua pessoa. Aqueles que não seguiam tinham a triste sina de ficarem vulneráveis, serem desacreditados quanto ao seu poder de cura e não aprender por completo.

A aprendizagem com *oni* (*nixi pae* para os Huni Kuin, *uni* para os Yawanawa) e *rome* (*rumë* para os Yawa, *dumë* para os Huni Kuin) irá abrir para os envolvidos novas formas de perceber e se relacionar com a alteridade, representada pelos espíritos, predadores e auxiliares dos humanos. Sessão após sessão o indivíduo acumula essa força no seu corpo e viajando na forma de *huru yuxin* passa a entender a perspectiva de outros *yuxin* com os quais articulam suas alianças para aprendizagem. Entre os Noke Koî o chamado da jiboia é um elemento de proeminência. Até onde me foi detalhado é impossível aprender a curar sem receber o poder do *rono yushin*.

Como Metsá afirmava - “Se não sopro *romë potu* durante a reza, não posso curar, é o *romë potu* que chama a força da Jiboia”⁸⁷. Em algumas situações, segundo rezadores Noke Koî, é a própria jiboia espírito com o qual o *rome* tem ligação que joga uma espécie de feitiço em indivíduos que estão contra esse pajé, lhe protegendo também de ataques lançados por terceiros.

Entre os Huni Kuin a jiboia também é a guardiã dos saberes da ayahuasca. O conhecimento do *nixi pae* advém do homem que foi morar na maloca das jiboias debaixo do lago e lá participou nos rituais de *nixi pae*. Entre eles o cipó pode ser considerado como a anaconda e a bebida o sangue/urina dela⁸⁸.

É importante destacar que existem outras substâncias e iniciações Yawanawa e Noke Koî, que entraram em desuso mas que retornam com o fortalecimento do xamanismo. Estas são as dietas da planta *xupa*, o *nawëne* (caldo do tabaco) e a *yutxi* (pimenta) e do *uinti aka* (coração da sucuri). Outras práticas também eram valorizadas para aprendizagem do xamanismo no passado, como a derrubada da colméia, quando a pessoa se deixava picar por abelhas para fortalecer-se e adquirir saberes. Até o período de etnografia essas dietas tinham sido realizadas apenas pelos mais velhos. Segundo nossos interlocutores a planta *xupa* e a *yutxi* eram mais usadas para fins de causar danos. Recentemente Kateyuve Yawanawa havia realizado a dieta da saliva da sucuri.

⁸⁶ Pëu também associou o tempo da dieta ao tamanho da planta de *muká*.

⁸⁷ O que não impede atualizações e extensões das relações sociocósmicas a seres de outros sistemas de crença, como ouvi de um rezador que ele curava, mas era porque Deus queria.

⁸⁸ “The vine is called the blood or urine of Yube and can be considered to be both the substance of Yube the anaconda people, and Yube, the ancestor who became Yube” (LAGROU, 2018, p.35).

A nova geração que se iniciou nas dietas enfatiza que os antigos eram mais fortes porque faziam muitas dietas e aguentavam os resguardos. Ouvi em ambas terras indígenas que os jovens comem muita comida do branco e por isso não tem a mesma disposição e capacidade para aprender. Justificavam os Yawanawa que para se tornarem grandes pajés como os antigos eles precisam se ater a dieta correta porque “o corpo tem de estar preparado para aprender”.

Entre os Yawanawa a aprendizagem do xamanismo hoje está concentrada na “dieta do *muká*”, no *uni* e no *rome potu*, substâncias vetoras do poder xamânico e sem elas é impossível formar uma pessoa apta para o xamanismo. O fato de atualmente os Yawanawa não colocarem atenção à atividade bélica promoveu a redução e o rompimento com algumas técnicas e dietas comuns das práticas de xamanismo. Acontece também que as motivações e campo de atuação da geração anterior eram ligadas principalmente a necessidade do tratamento da família e proteção do grupo.

De acordo com nossas pesquisas, os iniciados com os quais conversamos consideram que a retomada das dietas e a revitalização do xamanismo é uma das principais características do fortalecimento da cultura promovida entre os jovens, que abre possibilidades de parcerias ligadas a cultura que podem beneficiar os projetos comunitários. Muitos de nossos interlocutores decidiram aprender o xamanismo para “fortalecer a tradição” ensinar e constituir uma renovada unidade do povo com a tradição. Os que fizeram as dietas são os próprios criadores do movimento cultural e acreditam que os saberes do xamanismo são determinantes na revitalização da cultura. Nossos interlocutores inclusive afirmam terem recebido durante dietas as instruções do *uni* e de seus antepassados, de como proceder com a renovação. Eventos atípicos interpretados à luz do xamanismo sinalizaram para a tomada de rumos decisivos na história dos Yawanawa.

Os Noke Koî jovens que começaram a “beber cipó” relataram seu interesse em fortalecer a cultura, a pajelança e por isso participam regularmente das sessões de xamanismo e do ritual de *uni*. Alguns dizem que estão se preparando para receber o chamado da jiboia e então se tornarem rezadores. Os rezadores mais experientes afirmam que são poucos os que realmente terão o encontro, porque a maioria não se comporta como deveria, não se alimenta de acordo com o esperado pela jiboia espírito⁸⁹. Com os ensinamentos do *oni* e do *romê potu*, os jovens se tornam protagonistas dos eventos coletivos, com novas composições a partir dos saberes recebidos nas noitadas de cipó. É importante destacar que os Noke Koî consideram essas

⁸⁹ Entre os Noke Koî não há uma dieta para aprendizagem, no entanto, toda pessoa que decide aprender esses saberes deve manter uma dieta rigorosa eliminando o alimento doce e os substituindo pelos amargos, especialmente o consumo de tabaco e ayahuasca que são uma das principais formas de comunicação com *runuã*.

reuniões de oni como “pajelança”, no entanto, são raras os momentos em que acontecem sessões de reza e tratamento tradicional, prevalecendo quase sempre a cantoria festiva chamada *txirinti*⁹⁰. Esses jovens são guardiões da cultura e puxam os círculos de cantoria do início ao fim, assistidos pelos mais velhos conhecedores das canções.

Segundo nossos interlocutores de ambos os povos, em passado não muito distante, ayahuasca e tabaco eram de uso restrito dos xamãs, raramente acompanhados de alguns adultos, homens exemplares e seus filhos que eventualmente tomavam um pouco com o intuito de desenvolver a sensibilidade da criança. Os rezadores recorriam a elas apenas em contextos de tratamentos, antes de conflitos bélicos e com fins de invocar espíritos para causar danos a outros.

Com a chegada de missionários no Gregório foi aberta uma pista pouso e a Missões Novas Tribos passou a exercer influência coercitiva sobre todas as aldeias, condenando o trabalho dos xamãs. O proselitismo dos missionários contra os xamãs fez com que muitos parassem de buscar os modos de tratamento tradicional e optassem pelos medicamentos que a missão trazia consigo. Como alguns Yawanawa nos disseram, “ninguém fazia *uni* e rapé” e algumas jovens lideranças estavam se encaminhando para serem eles mesmos os futuros missionários.

Com o auxílio do movimento indigenista, especialmente a atuação de Txai Terri pelo CPI-AC, a terra indígena foi delimitada e os seringueiros e missionários remanescentes retirados. Os indígenas elaboraram estratégias para viver esse novo momento e receberam apoio de instituições indigenistas, o que motivou a documentação da cultura e a revalorização dos conhecimentos tradicionais. Os que participavam dessas reuniões foram pesquisando com os velhos e aprendendo os conhecimentos até se iniciarem nas dietas o que também está resultando na formação de novos possíveis rezadores.

Foram justamente esses adultos de faixa etária entre 35 e 55 anos que decidiram “abrir o uso de *uni* no terreiro” como dizia Biraci, porque *uni* junto com a cantoria do *saiti* aproxima a nova geração da cultura. “Esse é o conhecimento de nossos anciões que passaram para nós e por isso nos apoiamos nele”. O movimento cultural está acontecendo desde a década de noventa e hoje vem criando uma rede de intercâmbios em grande parte pelo interesse externo em conhecer os usos tradicionais de ayahuasca.

Por isso quando chegamos em campo encontramos um contexto de expansão das práticas de xamanismo, com pessoas fazendo as dietas, documentando os conhecimentos e recriando

⁹⁰ Os tratamentos ocorrem em outros contextos, sempre a noite, na casa dos rezadores, do doente ou na escola. As sessões de tratamento tem outras características, como por exemplo a presença de poucas pessoas, o silêncio intercalado com as rezas e a ausência de luz ou circulação de pessoas.

rituais com a intenção de promover o fortalecimento da cultura. Nos rituais que acontecem cada semana, quando questionados sobre a noite de *uni*, os pajés e participantes relatam a aprendizagem e os conhecimentos que lhes surgem nas visões e que lhes orientam como proceder com esse movimento da cultura. Como disse Matsini Yawanawa “ayahuasca orienta a gente para fortalecer nossa tradição” ou Metsa Varinawa “seguimos tomando *uni* txai, aprendendo muito, fortalecendo a cultura, fazendo a cantoria”. É importante destacar que essa é a realidade de muitas aldeias, especialmente as maiores em cada terra indígena do Acre. Ayahuasca e o tabaco na forma de rapé são consumidos regularmente e do ritual coletivo advém a força que une a aldeia. Como dizia Pëu, é *uni*, que é gente, mas também é união. Vinnya afirma que o uso da ayahuasca e tabaco é aberto “para que todos possam aprender do conhecimento dos nossos ancestrais”.

Constatamos que no xamanismo Yawanawa e Noke Koî o uso da ayahuasca e do tabaco é imprescindível para o atual momento que vivem. Ayahuasca, tabaco e xamanismo estão fortalecendo a cultura e promovendo projetos coletivos pensados no futuro das aldeias. Os encontros regulares não são propriamente sessões de xamanismo, contudo, promovem a possibilidade da socialidade fortuita com os espíritos, para os aprendizes que conduzem as reuniões e para todos que estão participando. São também um ponto de abertura para um pensar comunitário em torno dos princípios conceituais que norteiam o xamanismo. A ingestão regular do *uni* e do *romë potu* está formando o corpo e o xinä dos participantes. Como disse Kateyuve “toda aldeia tomando *uni* está afastando as doenças, os espíritos que fazem mal e aproximando os bons com a cantoria”.

Entre os Noke Koî diz-se igualmente que as tomas coletivas de *oni* atraem os espíritos, com destaque para os da *rono* e outros que se alimentam do rome. A *rono* carrega dentro de si o rome que também introjeta nos que recebem seu chamado. É justamente o continuo tomar dessa substância que carrega o xamã de *romë* e assim o assemelha à jiboia espírito. A pessoa transformada por plantas pode conhecer os vários locais do universo porque elas conferem a capacidade de atuar com intencionalidade na rede sociocósmica. Esse espaço dos sonhos e da ayahuasca não é no entanto uma realidade a parte daquela que se experimenta diariamente, pelo contrário, existe uma correspondência entre o que se vivencia em ambos. É por isso também que as dietas não podem ser rompidas entre os Yawanawa, pois corre o risco de que a pessoa se encontre fragilizada e seja presa fácil de um *yuxin*.

As etnografias apresentadas somadas ao trabalho de campo colocam em evidência que a ayahuasca, o tabaco e várias outras plantas aqui já apresentadas se destacam nas cosmologias, nos rituais e nas práticas tradicionais de cura, sendo impossível pensar o xamanismo sem

recorrer a elas. O movimento de revitalização e fortalecimento da cultura constitui-se também da dinâmica de ampliação e ressignificação dos usos tradicionais diante das atuais circunstâncias.

7.3 Sonhos e saberes

Este campo é fundamental na constituição do xamanismo e desde as pesquisas pioneiras vem sendo observado como uma vivência extensiva da realidade por um dos espíritos que habitam o corpo⁹¹. Os sonhos são um espaço indispensável nas experiências xamânicas. Eles são uma das formas para o contato inicial com as entidades espíritos. O sonho é um espaço para a aprendizagem do conhecimento das plantas e de convocação para receber o chamado da *runuã romeya*. O sonho vem sendo interpretado por vários antropólogos como uma área da rede sociocósmica destinada à aprendizagem do xamanismo e dos conhecimentos acerca da dimensão extensiva espiritual da realidade. Entre os Huni Kuin, o *dauya*, similar ao *niipuya* Yawanawa, precisa também conhecer o sonho da pessoa para entender qual é a doença e saber com quais plantas pode fazer o tratamento.

Os sonhos e as visões decorrentes do uso das plantas são concebidos pelos indígenas como uma extensão contínua da realidade vivida enquanto despertos. Podemos afirmar que na concepção nativa, visões e sonhos são o espaço privilegiado para a comunicação com os não humanos e para viagens por outras dimensões da realidade. Várias pesquisas já destacaram a importância dos sonhos na cultura e particularmente no xamanismo de povos Pano (LIMA, 2000, PÉREZ GIL 1999, LAGROU, 1998; SISKIND, 1973) e de outros povos ameríndios (LANGDON, 1999 ; WRIGHT, 1986, 2005; ALBERT, KOPENAWA, 2015). De acordo com os Yawanawa e Noke Koî o sonho é um espaço em que é necessário ser cauteloso porque o *huru yuxin* (*espírito dos olhos*) corre o risco de ser levado e não mais retornar, ocasionando a morte do indivíduo.

Veremos que a etnografia confirmará os modos de conhecimento do xamanismo a partir das narrativas de nossos interlocutores que, como destacamos, aumentaram exponencialmente as sessões de cipó e ingerem essas poções regularmente. Esse aumento é acompanhado também de mais reflexividade e exercício das técnicas.

⁹¹ Alguns Huni Kui afirmam que a única ocasião da saída do *bedu yuxī* é no momento de falecimento da pessoa (HAIBARA, 2016, p.62).

Os Yawanawa particularmente, passam meses nos abrigos de dieta, no limiar entre a floresta e a aldeia, com o intuito de fortalecer suas capacidades de interagir nesse âmbito, para ter possíveis encontros com ancestrais e seres que possam por ventura lhes ensinar conhecimentos. Os Noke Koî sopram *romë potu* cada dia para sonhar e aprender. As plantas, os cantos e os sonhos são as principais fontes de saberes dos *shointiya* Noke Koî.

Para os Yaminawa, Townsley (1993) descreveu que os sonhos são precisamente entendidos como as andanças do *yoshi* humano neste mundo percebido apenas nos sonhos e rituais de ayahuasca e rapé. Entre os Noke Koî tanto os sonhos como a força do *oni* possibilitam que o *wero yushin* saia do corpo e viaje pelo espaço cósmico. Tudo que se vê nas viagens do *wero yushin* pode indicar eventos terrenos que ainda acontecerão (LIMA, 2000, p.52). Consta também em Pérez Gil, (1999, p.131) que é durante o sonho que o *huru yuxin*, espírito que habita nos olhos, viaja pelo domínio *yuxin*. Entre os Huni Kuin o mesmo acontece com o *bedu yuxin*, que durante o sonho pode se despegar do corpo e interagir com os *yuxin* nesta dimensão da realidade (LAGROU, 1998, p.100) e o mesmo podemos dizer entre os Yaminawa⁹². Segundo os interlocutores Yawanawa e Noke Koî, existem momentos específicos em que o *yuxin* dos olhos pode sair do corpo da pessoa, durante uma doença ou “feitiço forte” e na morte, momento em que o *huru yuxin* já abandonou por completo o *yura* (corpo/pessoa) e vai ao encontro de seus parentes falecidos na aldeia celeste.

O que chamamos de sonho é um dos elementos chaves para a compreensão de coisas que se vive na vida cotidiana, um dia azarado, uma doença que chega, o presságio de uma morte, onde se localizam os animais de caça, o resultado do plantio e a doença são algumas dos eventos que se pode obter informações nos sonhos. Constatamos definições semelhantes para outras etnias correlatas e distantes, o que destaca a importância do campo onírico em várias sociedades ameríndias e seu significado e relevância no xamanismo. Abaixo elencamos os aspectos mais importantes reunidos a partir dos dados coletados em campo, tendo como interlocutores xamãs reconhecidos nas aldeias, aprendizes e pessoas interessadas em contribuir para pesquisa.

Embora sonhar seja uma habilidade de todos e cada um faça suas interpretações, no âmbito do xamanismo cada sonho tem seu significado e os especialistas são considerados os mais aptos para compreender o que cada um representa. Para os povos Yawanawa e Noke Koî,

⁹² Na pesquisa de Pérez Gil entre os Yaminawa também encontramos que “Algumas pessoas mencionaram que, durante o sonho ou os estados alterados de consciência que implicam visões, o *wëro yuxin* sai do corpo, mas outras o negaram enfatizando que o *wëro yuxin* apenas sai quando a pessoa está morrendo” (2006, p.95).

sonhos podem ser comunicação com antepassados e podem representar presságios de algo por vir. Adentrar no xamanismo é também ser habilidoso com as entidades que aparecem nesses momentos, para aprender os saberes e recordar ao despertar.

E como os sonhos são frequentemente viagens do “espírito dos olhos” da pessoa, que volta ao corpo pouco antes da pessoa despertar (PÉREZ GIL, 1999; BOMFIM, 2021), os pajés buscam aumentar sua capacidade de viver essas viagens, bebendo ayahuasca e soprando rapé. Quando chega o sonho ele se encontra com algum rezador, parente antigo ou recentemente falecido, que ensina a fazer as rezas ou que pode falar dos motivos de adoecimento na aldeia. Os pajés adquirem conhecimento sobre tudo que compõe seu universo, interagem com os espíritos dos animais como a jiboia, o gavião real, a onça, aprendem a cantar e curar com os ancestrais e parentes. Um sonho pode colocar uma aprendiz Yawanawa do xamanismo na busca de uma planta que lhe foi apresentada, para estudar suas propriedades, ou uma pessoa Noke Noí em busca do encontro com a Jiboia na floresta.

É possível aprender destacando um dos seus espíritos *yuxin* que então interage com outros seres *yuxin*, visualizando ou mesmo vivendo situações representativas de presságios ou de encontro com um parente falecido⁹³. É importante ter atenção na viagem, pois é possível se perder e apenas a reza de um especialista poderá resgatar o espírito perdido. É justamente pelo treinamento, com as dietas e ingestões de ayahuasca, que o xamã facilmente viaja nos sonhos e estabelece vínculos com os espíritos como o da jiboia, da onça e dos seres *yuxin* dos vegetais, o *yuxin* do *muká*.

Todos estão igualmente aptos para a interpretação dos sonhos e eventualmente alguns momentos presenciei pessoas comentando seus sonhos e tentando entender o que representavam. Entre os Yawanawa, a nova geração que fez o *sameki* (dieta) com Yawarani ou Tata tinham de lhes contar regularmente os sonhos de cada noite da dieta, para que fosse examinado pelos especialistas e então explicado ao dietante os significados profundos dos elementos que surgem durante o período de reclusão. Os jovens particularmente interessados no xamanismo estão sempre atentos aos sonhos, especialmente após os rituais de *uni*. Tomar *uni* e *rome* os aproxima dos espíritos e os espíritos surgem nas visões e nos sonhos, comunicando conhecimentos, indicando novas cantorias⁹⁴.

⁹³ As pessoas que passaram por alguma forma de iniciação no xamanismo são as que mais comentam sobre o espaço onírico e se questionam sobre ele. É assim também que se desperta a afinidade no xamanismo em jovens para a prática. Os filhos de Biraci Nixiwaka e de Kateyuve já foram assim introduzidos nos saberes no ambiente doméstico, em convívio com a aprendizagem dos pais.

⁹⁴ Entre alguns “caboclos” que conheci e que se autodenominam desse modo, “caboclo”, filho de índio e branco, também é comum a ingestão do Daime e do rapé para sonhar e se encontrar com os seres da floresta, que ensinam

Nas aldeias Yawanawa e Noke Koî, o xamã, denominado nos contextos interétnicos de rezador ou pajé, é um especialista nos sonhos justamente pelas suas muitas andanças no mundo dos espíritos. Os rezadores são bons sonhadores e excelentes intérpretes dos sonhos, interagem com os espíritos, viajam pelas malocas dos animais e falam com os antepassados.

Como nos dizia Isaka, pai de Mapu Huni Kuin, em um breve encontro que tivemos em Rio Branco, “Sonhar é necessário para aprendizagem do pajé e se não sonha não tem como aprender muito” (Isaka Huni Kuin). Consta também em etnografias que os principais métodos utilizados para se tornar um *mukaya* está na prática intensa do sonho com a intenção de estabelecer comunicação com os *yuxin*, existindo a possibilidade de que o *yuxin* plante sua substância no corpo do *mukaya*. (LAGROU, 1998, p.262). Pesquisando pelo Acre ocasionalmente encontrei com pessoas de outras etnias, seja nas aldeias ou nas cidades, alguns com mais vivência nesse campo e outros menos, mas podemos afirmar que contatos sucessivos com os *yuxin*, por sonhos e rituais com essas poções constituem as principais fontes de conhecimento do *mukaya* Huni Kuin, do *shointya e romeya* Katukina e do *xinaya e tsimuya* Yawanawa⁹⁵.

Entre os Noke Koî, por exemplo, sonhar com a *rono yushin*, com antepassados e espíritos que lhes revelam conhecimentos sobre a floresta é indispensável para todo xamã. A jiboia, os ancestrais e os espíritos das plantas se comunicam por meio de sonhos e visões da ayahuasca e do tabaco. À tarde é comum a reunião daqueles ligados às práticas de xamanismo para soprar rapé. Essas mesmas pessoas fazem reuniões de cipó menores, apenas com a presença dos que estão estudando o xamanismo. Tomar *uni* e *romë potu* nos rituais são as formas mais eficazes para aprender, pois assim estabelecem comunicação com o mundo espiritual.

A abordagem antropológica pode revelar que nessa concepção o sonho é uma viagem do espírito até o local onde os encontros com os duplos dos seres, alteridades espíritos, de animais, plantas e ancestrais, são autênticas continuações do tempo das *shenipavu*, pois reconstituem a vivência dos ancestrais no presente, a partir dos que enveredam no xamanismo e adentram nos espaço de comunicação com os *yuxin*. Nesta concepção o sonho não é uma simples criação psíquica da mente, mas algo real e que dita os caminhos da vida desperta.

sobre plantas medicinais e alertam sobre possíveis perigos. Costumes assim já não se limitam aos indígenas. Kuni Yawanawa por exemplo ensinou as mesmas práticas nas andanças pelas cidades junto aos centros onde as medicinas e tradições indígenas são consagradas.

⁹⁵ Entre os Noke Koî, meus interlocutores afirmavam que havia apenas “um pajé, mas tinham muitos rezadores. O pajé romeya “tem mais poder que o shuindya sabe mais reza e canto”. Yawarani dizia que entre os Yawanawa não havia “pajé” se referindo com a denominação franca em equivalência ao tsimuya, “que tira objetos do corpo doente.

“os antigos sabiam sempre o que iam fazer porque estavam observando os sonhos e nós hoje também seguimos aprendendo com os sonhos”. (Txanu Varinawa)

O sonho premonitório foi algo que se destacou nas descrições da etnografia de Coffaci Lima que afirma:

As coisas que se vêem nessas viagens ao outro mundo podem pressagiar eventos terrenos. Assim, sonhos com beija-flores (pino) e jiboias (mana rono) anunciam a chegada de pessoas distantes e sonhos eróticos prenunciam caça farta. É possível através dos sonhos prever também doenças, acidentes, mortes. Um rezador antes de uma sessão de cura tenta saber os sonhos do doente e de seus familiares diretos e algumas vezes estabelece o seu diagnóstico a partir deles. (LIMA, 2000, p. 52)

Os pajés antigos, como frequentemente se referia Nixiwaka Yawanawa aos anciões do tempo de Antônio Luiz, sonhavam com os resultados dos conflitos com povos vizinhos. Quando o resultado lhes era favorável, tomavam *uni* juntos com os guerreiros, faziam os cantos antes da emboscada e partiam sabendo que a vitória era garantida.

Acontecem sonhos de presságios ou que indicam possíveis ataques. Os Yawanawa que faziam dietas diziam que esses sonhos eram importantes caso alguém adoecesse porque seus elementos podiam indicar a doença que lhe acometera. É a larga experiência com as plantas e a intensificação dos contatos e alianças com seres espíritos pelos sonhos e rezas que confere experiência ao xamã nas viagens feitas pelo seu *huru yuxin*. O outro espírito, *yura yuxin*, o espírito do corpo, só o deixa com a morte da pessoa, já o *huru yuxin* pode sair do corpo nos sonhos, nas sessões de xamanismo e quando morre. O rezador conhece o caminho e facilita para que outros possam adentrar no entendimento dos sonhos e das interações com os seres espirituais. Apenas alguns podem interagir nos sonhos em seu próprio benefício ou de outros, pela habilidade adquirida como resultado do treinamento.

Entre os Noke Koî a maior parte dos interlocutores dizia que na medida em que se vai tomando *uni* e *romë* os sonhos se tornam mais frequentes e surgem os encontros emblemáticos para o aprendiz. Para interlocutores Yawanawa, o sonho é o espaço onde se obtém informação sobre o andamento do *sameki*. Enquanto se está em dieta os sonhos são mais significativos justamente pela ingestão de *uni* e *romë* e o contexto de distanciamento do espaço social da aldeia para o adentramento na floresta, no espaço de dieta. O local entre os Yawanawa era reverenciado como um espaço de concentração dos espíritos da floresta, por se tratar também de um local que não é propriamente habitado, como a aldeia por exemplo. Nas proximidades das casas de dieta, misteriosamente, plantas de *tabaco* e *muká* começaram a ressurgir. Alguns

Yawanawa, surpresos com nascimento espontâneo das plantas, estabeleceram correlações com todos os saberes do xamanismo e o momento que viviam, chegando à conclusão de que as “forças espirituais” atuavam a seu favor.

O desempenho de um indivíduo Yawanawa no campo onírico está diretamente relacionado ao manejo gradual do corpo que será formado para estar apto a interagir no espaço sociocósmico com os espíritos. Para os xamãs as sessões de cura e os sonhos são contextos equivalentes de encontros com os *yuxin*, diferindo que nas sessões de cura Noke Koî e Yawanawa, pelas rezas chamam a força de espíritos e batalham contra a doença específica. Quando cantam sobre um pote de caiçuma ou jenipapo, as palavras encantam a bebida com o poder do rezador, seu *xinã*. Nos sonhos e em alguns casos de adoecimento, o *huru yuxin* da pessoa sai do corpo e está viajando pelo cosmos, vivendo na dimensão onírica extensiva da realidade desperta.

Quando falamos do xamanismo, os sonhos e as plantas enteógenas são o campo desde princípio. Para uma criança que sonha muito à noite, pode ser indicada a iniciação no xamanismo. Entre os Yawanawa, durante as dietas os aprendizes eram instruídos por Yawarani e Tata a se moverem pouco, estar na rede, soprar tabaco e tomar ayahuasca, para entrar nos sonhos fortalecidos e terem os encontros necessários. Ali devem saber agir corretamente para se estabelecer aliança com os *yuxin* de cura. Entre os Noke Koî a principal aliança é com a jiboia, que canta nos ouvidos dos rezadores e aparece nos sonhos e nas sessões dos que tomam *oni*. Os iniciados no xamanismo devem ter especial atenção aos sonhos, pois a ingestão da ayahuasca e do tabaco os aproxima dos seres com os quais se encontram nos sonhos e aprendem as rezas e conhecimentos.

A aprendizagem pode também acontecer tendo contato direto com parentes que eram especialistas, mas que já faleceram. Os Yawanawa que fizeram dietas relatavam ser possível encontrar com eles e aprender vários ensinamentos. Durante sua dieta Biraci Nixiwaka encontrou com Antônio Luiz e dele recebeu instruções. O mesmo Antônio aparecia nos sonhos de Yawarani muito tempo antes:

Vicente contava, como durante seu processo de iniciação, sonhava que assistia a rituais nos quais participavam seu mestre Antônio Luiz e outros especialistas da aldeia, pode ser que já falecidos, e aprendia as rezas e cantos que depois, já acordado, experimentava em solidão. Durante estes sonhos recebia também de Antônio Luiz certos objetos, como o *maiti* ou uma lança, que o legitimavam em seu aprendizado. (PÉREZ GIL, 1999, p.130)

Foi em um sonho durante uma dieta do *muká* que o mesmo Vicente Yawarani visualizou um arco-íris que saía de seu umbigo e chegava até o local onde um filho seu estava preso. No dia seguinte, ele recebeu a notícia de que o rapaz estava livre e considerou o sonho um presságio. Essa história também exemplificava para os outros uma confirmação do poder que estava presente na dieta do *muká* (BOMFIM NETO, 2021).

Quanto mais se sonha mais informações sobre o mundo se pode ter. É um processo de familiarização e prática com algo que todos vivenciam, a diferença está no preparo adquirido pelas pessoas que fazem longas dietas que tem como um dos fundamentos as incursões oníricas diariamente sob os efeitos do tabaco e da ayahuasca. As próprias plantas se apresentam para os xamãs e ensinam suas propriedades. A *rono yushin* marca no sonho o lugar de encontro na floresta com o *shointya* Noke Koî. Sonhar com os *yushin* não é restrito ao xamã e iniciados, todos podem sonhar e encontrar com algum *yuxin*, podendo inclusive ser predado por eles, resultando em adoecimento. Pelo sonho é possível decodificar a razão do adoecimento de alguém, pois o *yuxin* de uma doença aparece no sonho sem no entanto o sonhador dar-se conta. Se alguém realizou rezas contra outro *shointya*, durante o sonho, tratamento ou mesmo quando tomam o rapé, a “Jiboia mesmo vem dizer quem jogou o mal” (Cacu Kamanawa).

De fato, apenas sonhar já é atrelado ao desenvolvimento de conhecimentos sociocosmológicos, são viagens a lugares distantes, a outros tempos onde encontram com antepassados e os seres em sua forma dupla⁹⁶. Segundo nossos interlocutores Noke Koî e Yawanawa, as plantas e dietas incitam a interação com estes seres em domínios denominados “espirituais”, no sonho é possível e mais fácil a comunicação com outros seres.

As plantas facilitam o voo do *espírito dos olhos*, que passeia no espaço cósmico onde interagem os espíritos. O sonho é uma realidade dentro e em correlação com a imanência e as contingências da realidade desperta. Evidentemente, são as pessoas que estão aprendendo xamanismo e absorvendo *uni* e rapé que estão mais atentos aos sonhos.

A confirmação de que pelo consumo regular de *uni* e *romë* é possível formar o corpo reafirma a importância da substancialização, consumir as plantas xamânicas, também conhecidas como alimentos dos espíritos, é se co-substancializar e assim estarem semelhantes, possibilitando a comunicação. São nestes encontros que se aprende sobre os animais, a floresta, as doenças e se estabelecem vínculos com os espíritos.

Os Noke Koî dizem que *oni* também é a comida da anaconda, “tomar *oni* e soprar *romë* atrai “o espírito dela para permitir que o pajé possa curar” (Cacu Kamanawa). Veremos adiante

⁹⁶ Um animal caçado pode aparecer em sonhos do caçador na sua forma espírito.

que na maioria das narrativas dos aprendizes e especialistas é após o uso do *romë potu* e do *oni* que a *rono yushin* aparece em sonho, marcando um local de encontro na floresta onde ela então irá passar o poder em forma de cristais com de âmbar que são projetados para o interior das pessoas, o *romë*. A pessoa quando se encontra com a cobra mareia, sente tonturas e febres e nesse momento a *runuã* lhe projeta o *romë* que entra no alvo e passa a fazer parte de seu corpo.

Dizem os Noke Koî que sonhando entram em contato com os espíritos dos ancestrais também, avós e tios antigos pajés, da *cobra pajé* (*rono romeya*, também chamada *rono yushin*) e outros, pelos quais informações importantes podem surgir. Um pajé pode por exemplo sonhar com uma planta, com alguém lhe mostrando essa planta, o que lhe sugere a possibilidade de uma utilização da mesma dentro de suas atribuições como conhecedor. Para qualquer aprendiz, antes de iniciar as rezas para curar é necessário ter um encontro com a *rono yushin*, que surge em um sonho, marcando o local do encontro. A atenção com os sonhos é fundamental para atender esse chamado.

Ainda que essas entidades espirituais estejam em tudo, a morada dos espíritos é comumente concebida como localizada no interior da floresta, em lugares distantes de onde habitam os humanos, e na aldeia celeste onde vão residir após a morte. Por essa razão que o *sameki* Yawanawa foca no isolamento da aldeia e adentramento no espaço onde não existem moradias, seguindo várias restrições alimentares que visam sobretudo possibilitar preparar para o trabalho xamânico. Na dieta é crucial sonhar e nos sonhos se encontrar com seres que passam conhecimento para o aprendiz. O rezador então fará uma exegese do sonho, contextualizando o processo de iniciação no mundo espiritual. Sonhar é mais que fundamental para se desenvolver no xamanismo, para ambos os grupos é uma condição *sine qua non*, para o exercício do xamanismo⁹⁷. A maior diferença entre as etnias está na importância dada pelos Noke Koî ao encontro com a jiboia, que será detalhado pelas narrativas no próximo capítulo.

Conforme mencionado, o sonho pode ter um caráter de presságio. Piña Varinawa disse que depois da noitada de cipó iria sonhar para saber se eu havia chegado na cidade. Em sonho Metsá identificou quem havia enviado uma doença ao seu filho. O sonho com roupas boiando no rio pode indicar ao sonhador a morte de alguém (LIMA, 2000, p.87). Após a morte de uma criança várias lideranças Varinawa sonharam que estavam enfeitiçados e buscaram tratamento com Koshti, renomado rezador que vive no rio Gregório. Os Noke Koî dizem que “enquanto sonha, o pajé pode saber da *rono* que espíritos estão afetando a aldeia, saber se outros andam

⁹⁷ Assim foi a iniciação de Kateyuve, Biraci Nixiwaka, Peu, Tawahu e outros que foram instruídos por Yawarani e Tata.

fazendo feitiçaria para seus parentes, a Jiboia lhe mostra” (Kaku Kamanawa). No sonho se revelam elementos da aprendizagem espiritual, símbolos específicos carregam mensagens relativas ao mundo espiritual.

Alguns comportamentos característicos durante o sonho, falar ou andar por exemplo, podem ser sinais que a pessoa está sendo levada pelos *yuxin* e precisa ser tratado com *yuxin dau* para evitar que a pessoa se perca (LAGROU, 1998, p.100). Para acalmar um sonho agitado de crianças podem ser queimadas plantas *sada dau* e *kumawã* (IDEM, 2000, p.310). Segundo Metsá Varinawa, o mesmo é feito para crianças *Noke Koî* que tem o sonho agitado: rezas e banhos de plantas.

Para diagnóstico de doenças, o *xinaya* Yawanawa procura saber o que a pessoa fazia antes do adoecimento e com o que estava sonhando⁹⁸. Quando iniciei a pesquisa de campo em 2014 houve o caso de uma mulher de idade avançada que desmaiou e ficou inconsciente um dia à tarde. Convocaram um rezador da aldeia vizinha que estava passando algumas noites na aldeia Nova Esperança para rezar *caičuma* para esta senhora. Estavam presentes quatro estudiosos das rezas mais o rezador. Depois que todos se serviram de *ayahuasca* e *rapé* houve um momento de uns vinte minutos de silêncio, rompido pelo rezador que comentou que o *oni* estava forte para começar a reza. Ele seguiu entoando a reza praticamente toda a noite e madrugada a não ser por uma pequena pausa para tomar mais *oni*, quando o rezador comentou da dificuldade de rezar corretamente, porque não soube com o que a paciente havia sonhado antes do desmaio. Após o tratamento e defumações, no dia seguinte a senhora estava se recuperando e por isso a reza foi considerada satisfatória. O adoecimento era possivelmente resultado da captura repentina do *huru yuxin*.

O sonho pode ser um dos meios de identificar se um *yuxin* possivelmente prejudica uma pessoa doente ou se a doença foi causada por feitiçaria. Isso porque nas narrativas constam indicações dos possíveis. Os sintomas são associados a alimentos, substâncias, atividades que podem indicar a atuação do *yuxin*, como banho noturno, ir ao roçado sozinho e perder-se na floresta⁹⁹.

Essas informações confirmam a importância do sonho no xamanismo, que junto às visões proporcionadas pela ingestão das plantas compõem o espaço de conhecimento e

⁹⁹ Assim por exemplo, a diarreia (*txisu*) está fortemente associada à gordura (*sheni*) e ao amendoim (*tama*); o *reshu* – que é traduzido como gripe - relaciona-se com a preparação do *tingui* ou a realização de uma pesca com qualquer veneno; os elementos que se referem à febre são o boi, o fogo, o sol, o avião.... Da mesma forma, sonhar que se está bebendo álcool, cachaça, significa que vai se sofrer febre e dor de cabeça; ou se uma pessoa deparar no sonho com alguém que sofre *ninsu* (ataque) e o segura para ajudá-lo, a doença passará para ele. (PÉREZ-GIL, 1999, p. 134)

interação com seres *yuxin*, que lhes ensinam novas canções, plantas, mas que também podem capturar o espírito da pessoa, que sofrerá um adoecimento súbito com um desmaio resultado da ausência do *huru yuxin* (*wero yushin* em Noke Koî). É importante ressaltar que a dimensão onírica é imanente e co-existente com realidade desperta. Sonhar por essa concepção é parte integral do viver e da experiência do ser e não se limita à criações de imagens na mente.

Nesse momento é o espírito dos olhos, ele que possibilita esse conhecimento dos vários aspectos do universo, os encontros com os duplos de animais e os *yuxin* que causam doenças¹⁰⁰. Juntamente com o uso das plantas e a atenção com a constituição do corpo, os sonhos são indispensáveis na aprendizagem e ofício do xamã. Como já destacamos, as vivências oníricas com *uni* e *romë potu* permitem adentrar na esfera sutil que rege a realidade e por isso não podem ser comparáveis com as definições comumente estabelecidas pela ciência do que são os sonhos e as experiências enteógenas.

Cada noite, após sopros de rapé e sessões de ayahuasca, os aprendizes e xamãs adentram no mundo onírico para aprenderem novos saberes, encontrarem com os ancestrais, receberem informações sobre o que possivelmente sucederá nos próximos dias. O repertório de possibilidades de aprendizagem por meio do sonho se assemelha ao que se aprende durante as dietas de ingestão contínua de ayahuasca, confirmando a complementaridade dos campos para aprendizagem do xamanismo.

Deve-se ter especial atenção com os sonhos e por isso a existência de resguardos próprios da aprendizagem do xamanismo, com o intuito de facilitar a experiência onírica relevante para aquisição de saberes. No *sameki* Yawanawa esse resguardo distante da aldeia, dos convívios e hábitos cotidianos, ouvindo as *shenipahu* e aprendendo cantos, criam o contexto para o surgimento de sonhos próprios do xamanismo. Entre os Yaminawa, durante a iniciação no xamanismo é importante que se sonhe apenas com seres do gênero masculino. Isso porque a ação própria de um homem no sonho será oferecer tabaco enquanto que a mulher o esperado são relações sexuais, que já foi destacado, dissipam o poder dos aprendizes. “Sonhar com homem oferecendo tabaco implica que vai se aprender rápido; sonhar que se tem relações sexuais com uma mulher indica que não vai se aprender” (PÉREZ-GIL, 2006, p. 157-158).

Atualmente entre os Yawanawa o uso de tabaco (*romë*) e ayahuasca (*uni*) são possibilidades ao alcance de todos não sendo restritos aos especialistas e um círculo pequeno de pessoas como era comum anteriormente. Desenvolver-se nessas modalidades de

¹⁰⁰ O “duplo de um animal é a sua forma espírito, que pode atacar o caçador que porventura foi descuidado com alguma das etapas de tratamento da carne ou com as restrições alimentares. Esse espírito do animal pode atacar o caçador no sonho e causar-lhe o adoecimento.

conhecimento é uma atividade do xamanismo que visa sobretudo o acúmulo de saberes sobre o mundo espiritual, a aprendizagem dos novos cantos, desenvolver a capacidade de diagnosticar doenças e encontrar com espíritos ancestrais. Os especialistas que sonham são aqueles que possuem mais poder de interagir com os *yuxin* e que sabem descrever os detalhes das viagens oníricas. Os saberes e poderes de cada especialista dependem de suas habilidades durante o sonho e nos estados induzidos pelos rituais. A frequência com a qual se atende aos rituais e o modo como leva a vida, seguindo as prescrições alimentares, também irão determinar o êxito no espaço onírico.

Tanto para os Yawanawa como para os Noke Koï o simbolismo e a capacidade de interpretar os sonhos é um conhecimento de todos e esse saber pode influenciar os acontecimentos que se sucederão. Por exemplo, um jovem cantor decidiu não ir mais na aldeia de alguns parentes porque sonhou que um deles na verdade lhe queria mal, um rezador identificou em um sonho que alguém com inveja havia “jogado na criança” um feitiço que lhe dava dores abdominais, Yawarani previu a libertação do seu filho e até os dias em que a caçada poderia ter sucesso ou não, a depender do que o sonho podia confirmar. Quando viajei a Cruzeiro do Sul no dia de um ritual de *uni*, Piña Varinawa disse que à noite iria tomar *uni* e saberia se eu tinha chegado bem.

Entre os Noke Koï veremos nas narrativas de conhecimento a importância central do sonho com *rono yushin*, a confirmação do chamado para receber o poder xamânico que conferirá aos xamãs seu poder de curar ou prejudicar outros¹⁰¹. Aqueles que querem se tornar rezadores seguem o comportamento necessário para que o espírito da Jiboia se aproxime: não se envolvem com mulheres, mantêm uma dieta alimentar priorizando substâncias que fortalecem as capacidades xamânicas e se reúnem com os que tomam *oni* e *romë potu*¹⁰². Assim é possível chamar a atenção da “cobra pajé”, que se sente atraída por aqueles que se alimentam de tabaco e ayahuasca. A *rono romeya* então aparece em um sonho para lhe conferir *rome*, poder necessário para que as rezas, assopros e outras técnicas tenham a eficácia esperada.

Entre os Yawanawa e os Noke Koï, bem como entre povos como os Huni Kuin (LAGROU, 1998), sonhar também pode ser perigoso caso o *yuxin* se encontre perdido e não

¹⁰¹ Esse é o caso da maioria no entanto, existem rezadores que encontram com a cobra de outras maneiras como Ne'e que “ao invés de ter visto uma cobra, ele teria sido picado por uma (no caso, uma imi rono, “cobra sangue”, numa tradução literal) e, durante sua recuperação, teria sido eleito por intermédio dos sonhos”. (LIMA, 2000, p.141).

¹⁰² Na pesquisa de Edilene Coffaci Lima (2000) os Noke Koï estavam realizando o xamanismo principalmente com o rapé sendo o uso de ayahuasca menos frequente. Atualmente o uso de ayahuasca é frequente em todas as aldeias Katukina, sendo os rituais frequentados pelos jovens e conduzidos pelos mais velhos, alguns rezadores principalmente. No período em que estive acontecia ao menos um ritual com ayahuasca por semana.

consiga retornar para seu corpo, devido a ação de outros *yuxin* ou mesmo do próprio *bedu yuxin* da pessoa, que pode descuidar-se e ser capturado, por exemplo, por estar se alimentando com os espíritos. O estudo detalhado dos sonhos permite saber a reza correta para o restabelecimento da unidade da pessoa, fazendo retornar o seu espírito. Para isso é importante que o rezador tenha conhecimento dos sonhos tidos pela pessoa doente, para entoar as rezas adequadas chamando o espírito de volta para o corpo (*yora*). A ideia de que o xamã deve restabelecer essa unidade por meio de encantamentos e outras técnicas também está presente em várias etnografias culturalmente distantes dos Pano, como por exemplo entre os Matsigenka (BAER, 1992, p. 48, 1994, p. 212), Guajiro (PERRIN, 1992, p. 105), Toba (WRIGHT, 1992, p. 159), Baniwa (WRIGHT, 2005, p. 194), o que nos indica semelhanças entre muitos dos povos localizados nas Terras Baixas da América do Sul.

Nos xamanismos ameríndios averiguamos que a cosmogonia, os sonhos e os rituais compartilham de um sistema simbólico comum. Veremos a seguir que as visões proporcionadas pelo uso de plantas associadas aos rituais são mais uma forma de estabelecer contato com as dimensões *yuxin* e interagir no curso da realidade espiritual.

7.4 Visões

Como estamos mostrando com as referências específicas, o contato com as entidades espírito é um objetivo comum entre os Yawanawa e Noke Koî ao realizarem rituais com ayahuasca e tabaco. O objetivo é chamar os espíritos e adentrar espaços inacessíveis no cotidiano. Cada um que viajar por sonhos e visões do *uni* aprende sobre as várias dimensões do mundo além da aldeia e da floresta. É possível visitar a terra dos animais, encontrar com eles em forma humana e aprender diretamente deles. As visões como já foi dito anteriormente também são viagens pelos vários locais do cosmos. Essas viagens são uma das principais formas de saber acerca do universo assim como concebem os Noke Koî e Yawanawa.

As visões apresentam justamente um lado oculto da realidade difícil de conceituar e que é de extrema importância para os xamãs, considerando que essa é uma das formas de conhecimento para curar as doenças e se proteger. As visões assim como os sonhos são o espaço onde se veem com seus ancestrais, com os animais humanos em sua forma espírito. As visões trazem indicativos das doenças, da aprendizagem e do contato com ancestrais. O sonho e o estado gerado pelo *uni* lidam com espaços da realidade de interação direta com os *yuxin*. O encontro com esses espíritos pode tanto surpreender como assustar.

As visões estão representadas nas histórias de origem do conhecimento da ayahuasca. Em uma versão Huni Kuin na qual os indígenas aprendem sobre o *nixi pae*, Dua Yube foi viver com a mulher jiboia, se habituou àquele mundo e até filhos teve lá. Um dia Yube Shanu foi se reunir com os parentes para tomar cipó, mas a mulher lhe avisou que era forte e que se ele não aguentasse não poderia gritar, pois poderia ter visões de uma cobra engolindo-o. Sucedeu que quando tomou *nixi pae* teve visões das jiboias lhe devorando e diante disso gritou sem cessar, conforme as jiboias já lhe haviam advertido¹⁰³. Resulta que em uma das versões o homem acaba sendo devorado por seus parentes jiboias, mas antes disso passa a seu cunhando o conhecimento das plantas que nasceriam do seu corpo. Essa história dos antigos revela aspectos que compõem a experiência visionária e os modos adequados de interagir com os *yuxin*. Para os Huni Kuin a visão de *Yube*, o ancestral que conheceu *nixi pae*, corresponde também ao estágio de iniciação no conhecimento xamânico¹⁰⁴. Os cantos do cipó chamados de *huni meka* são de três tipos distintos cada um relacionado com os diferentes estágios da força visionária do cipó (HAIBARA, 2016, p.179). Os *pae txanima* trazem as “mirações mais fortes”, os *dautibuya* ajudam as visões a estabilizarem a força, clarear e trazer a miração colorida (IDEM, 2016 p.179). Para baixar as mirações são entoados os *kayatibu*, cantos outrora feitos pela mulher jiboia e pelo carangueijo para reduzir e controlar a intensidade da força do cipó. Entre as cantorias são feitos momentos de silêncio “para poder ver e escutar e entender daquela visão do cipó que está explicando, está dando aula” (IDEM, 2016, p.196)

O encontro com ancestrais e seres como o gavião, a jiboia, a samauma são frequentes nas sessões Noke Koî. Esses seres são chamados para atuar como guardiões de saberes que aparecem nas visões dos participantes. Eles também percebem esses seres como doadores de cantos que aparecem para ensinar durante as sessões de cipó. Alguns cantos fazem referência a vegetais e animais e suas características sugerindo assim a formação de uma experiência visionária correlata ao canto.

Quando as visões se tornam intensas se mantêm um comportamento particular padrão dos rituais que estão de acordo com as normas de conduta ao adentrar neste espaço. As descrições de nossos interlocutores apontam para a recorrência de encontros específicos durante um ritual que podem variar entre grandes animais como onças, jiboias, gaviões em sua forma espírito, com seus *kenë* destacados, espíritos vegetais e da floresta, lugares mágicos, aldeias, rios, lagos e locais povoados de seres encantados.

¹⁰³ Os Matsigenka atribuem as visões negativas de cobras as folhas a *psychotria viridis* e preferem outra variante que não proporciona esta visões (id 2014)

Os cantos funcionam em articulação com a intensidade do *uni*, das visões e das sensações. O Noke Koî conhecem cantos para suavizá-las, para a força crescer ou que a força diminua ou para trazer a cura e a presença de algum *yuxin* de poder nas sessões. Se necessário um *shointiya* pode entoar uma reza e realizar tratamentos em indivíduos que sejam acometidos por uma força muito elevada e estejam incapazes de lidar com a situação. Assim se estabelece uma convergência dinâmica e criativa entre os cantos e as visões e viagens do *yuxin*, juntos criando um ritual.

Soprar o rapé também é uma maneira de manejar a intensidade da força e repelir visões que estão turvas. Nas sessões de cura Kamarati soprava bastante rapé na etapa de diagnóstico antes de entoar as rezas para verificar o que realmente afetava a pessoa. Soprando o rapé e rezando ele visualizava espinhos que afetavam a garganta de um jovem cantor enfeitiçado. Uma pessoa que está nas sessões de xamanismo também pode ser atordoada por imagens de animais que por ventura caçaram sem seguir as prescrições que deviam. O animal aparece nas visões do *uni* e se a pessoa adoecer é muito provável que as visões eram indicativos de que o animal retornou de forma vingativa.

Quando em uma sessão de xamanismo ou durante as dietas o *xinaya* narra uma história dos antigos, alguns participantes experienciam as narrativas nas visões, especialmente quando as narrações acontecem nas etapas mais avançadas do ritual, quando os participantes já absorveram bastante *rome* e *uni* e se encontram no efeito coletivo da “força”.

Era comum nos rituais Yawanawa alguns dos participantes apresentarem dificuldades com a força e visões muito intensas. Aqueles que já fizeram dietas, que realizam o *vê kushi* (assopros) e a *shuanka* (canto/reza) usam os seus conhecimentos para equilibrar o que acontece com a pessoa. Entre os Yawanawa nem sempre as visões são consideradas viagens do *huru yuxin*, mas elas são em geral fonte de saber importante no xamanismo, em especial para os que seguem a aprendizagem.

Entre os Noke Koî, os rezadores ao tomarem o cipó e iniciarem a reza ou tocarem a área afetada relatavam visualizar o que está afetando internamente. Karamarati após uma serie de rezas sobre o pescoço de Piña, comentou que viu em sua garganta algo parecido com espinhos e que aquilo parecia ser “trabalho” de alguém que queria lhe afetar. Para Piña nada fazia sentido, sua voz estava ótima, sempre cantava nos rituais e de repente estava sem voz. Passou mais de uma semana até que a passagem de Kamarati pela aldeia Varinawa foi uma oportunidade de tratar a garganta pelas rezas. Naquela noite também receberam rezas uma bebê que não dormia bem e uma senhora com dores nas costas. Soprando bastante rapé e tomando *uni* Kamarati podia enxergar e descrever de que forma a pessoa estava afetada.

Diferentes tipos de cipó podem trazer visões com características distintas, particularmente nas cores. Segundo os Noke Koï o *tungu uni* provoca visões muito intensas. Segundo Yawarani, “antigamente havia cipó tão forte que nem das folhas agente precisava”. Consta em Haibara (2016, p.168) que :

O baka huni, chamado por Dua Busê de “mijo da jiboia” se associa frequentemente às visões de cobras, (KEIFENHEIM, 2002, p. 2) mesmo que essas também se façam presentes quando outros tipos de cipós são ingeridos. Além dos tipos citados acima, há também ni huni (cipó da floresta), basa huni (cipó do macaco) - “que é aquela miração que traz tudo amarelinho”.

Segundo Ninawá coisas que ele viveu depois de sua iniciação com *nixi pae* eram confirmações de mirações (HAIBARA, 2016, p. 236). As visões e os voos do espírito que habita os olhos podem indicar os estágios de aprendizagem, a causa e localização de uma doença.

Semelhante aos sonhos, as visões do *uni* possibilitam conhecimentos sobre a realidade que são indispensáveis para saber como atuar perante processos de adoecimento, conhecimentos sobre o futuro e contato com os seres que manifestam as doenças e a cura. Mais uma confirmação de que é impossível pensar o xamanismo da região sem considerar a importância das plantas e poções como agentes influentes e decisivos .

7.5 Rezas e encantos

Os cantos também são porta de entrada para compreensão dos aspectos ainda mais profundos além da musicalidade. É um dos principais elementos do xamanismo ameríndio. São junções de narrativas e estéticas sonoras que expressam cosmovisões e lógicas de compreensão da floresta. O canto é uma das formas de reprodução do social (SEEGGER, 2015, p.251), cantar é uma forma de definir tempo, espaço e pessoa, é uma arte verbal co-criadora da realidade. Uma *shenipahu* documentada por Pérez Gil narra justamente como os Yawanawa um dia aprenderam a cantar. Ela se chama *Kapi Yuve unini* ou “O kapi que gerou conhecimento”

No começo, as pessoas se interessavam em aprender alguma coisa, para rezar, para cantar, mas sem beber nada, não sabiam nada. Eles se reuniam todas as noites e imitavam todos os animais para saber, para ver se eles criavam algum pensamento, alguma idéia de reza, mas sem esperança, agiam assim porque não sabiam fazê-lo de outra forma. Alguns imitavam o macaco preto, outros imitavam o nambu-galinha,

outros imitavam o bico de brasa, outros imitavam o macaco prego, outros imitavam o jacamim, outros imitavam o uru, e todos os tipos de animais. Faziam isso todas as noites, com a esperança de aprender a rezar, de crescer. Como não tomavam nada, tinham o sangue frio. Isso acontecia todos os dias, até que um certo dia o Yuve apareceu, ninguém sabe de onde ele veio, só viram ele quando estava já no terreiro, quando já estava chegando. Ele não procurou a casa de ninguém importante, foi na casa de um velho igual a ele. O velho o recebeu bem e mandou-o atar a rede. Todos os outros estavam reunidos, imitando os animais, para ver se viravam pessoas sabidas. Yuve chegou, atou a rede na casa do outro velho e ficou escutando. Então perguntou, “O que está acontecendo lá? O que estão fazendo?” “Eles estão tentando aprender alguma coisa, eles estão querendo aprender, mas não tem nada, é um esforço sem esperança porque não vem ninguém para ensinar eles, é todo dia assim, é por isso que não vou nem lá, vivo minha vida aqui”, o velho respondeu assim para o Yuve que tinha chegado. Yuve disse “Ah, bom”, ficou dessa forma, só fazendo perguntas, “E porque que eles não fazem o kapi? Tira um pedaço de kapi e raspa e ferve e toma, eles não querem aprender?”, o outro velho contestou “Ninguém sabe aqui, ninguém sabe tomar isso”, disse, “então amanhã se eles quiserem fazer isso eu ensino”, disse Yuve, “É então amanhã eu vou avisá-los”. Bem cedinho, antes de Yuve levantar ele foi avisar os outros homens “Rapaz, aquele velho que chegou ontem disse que tem um tipo de bebida, que vocês vão aprender, disse que vocês vão ter visões, e disse que vocês vão aprender”. Quando o velho deu o aviso para o pessoal, pensaram “Mas que coisa, vamos, vamos, vamos, vamos cuidar, vamos cuidar, ver como é que ele diz que é para fazer”. Chamaram o Yuve e ele ensinou “É, tu tira uma casca do kapi, raspa e depois ferve, aí deixa esfriar e toma”, disse “Ah! vamos já fazer”, todo o mundo se mobilizou e fizeram rapidamente, de tardezinha chamaram Yuve, “Vem para ensinar, vem para ensinar a gente tu que sabe”, disse “É, então faz a roda lá, deixa o kapi lá no meio, aí começa a tomar um por um, até fechar a roda”, assim fizeram, e ele começou a cantar. Foi a primeira vez que eles ouviram cantar dessa forma assim. (...) (PÉREZ GIL 1999, p.171-172).

Em *Kapi Yuve unini, shenipahu* Yawanawa, conta-se que nos tempos antigos os humanos queriam aprender a rezar ou cantar, “mas sem beber nada, não sabiam nada”. Como não sabiam imitava todos os animais que conheciam e faziam isso todas as noites, “com a esperança de aprender a rezar, de crescer” (PÉREZ GIL, 1999, p. 171). Um dia Yuve chega ao local, se depara com a situação e indaga porque eles não tomam Kapi (bebida enteógena), eles não tomavam porque não conheciam. Yuve ensina todos os detalhes aos homens, tirar a casca ferver, esfriar. À tardinha Yuve bebe kapi e canta com eles, todos aprendem “estão ali ouvindo e aprendendo na pressão do kapi”. Essa imagem representa a aprendizagem dos cantos e rezas como acontecia na aldeia Yawanawa, quando os iniciados no xamanismo se reuniam para ouvir Yawarani e Tata rezarem.

Quando retornamos para os saberes do xamanismo como presenciamos em campo, constatamos que os mesmos se desenvolvem gradualmente e pela participação em vários contextos: sessões de cura, dietas de isolamento e os rituais coletivos. São momentos nos quais a ingestão de plantas é o elemento principal que desencadeia os estados não ordinários de

percepção e seguem sendo uma via ininterrupta de aprendizagem desde o tempo das *shenipahu*, do tempo dos antigos, constituem a principal via de saber no xamanismo.

A habilidade de cantar é indispensável nos xamanismos das Terras Baixas da Amérca do Sul (MENEZES BASTOS 2007; MANÁ. IBÃ KAXINAWÁ 2006; HIIL 1993, DÉLÉAGE 2009, CHAUMEIL 1983).

Os Yawanawa que lideram as sessões de xamanismo abertas são experientes cantadores da modalidade de canto *saiti* e são indispensáveis para reuniões que envolvem toda aldeia. Possuem prática em tomar cipó noite adentro cantando por longas horas, animando o terreiro e o mariri. O canto *shuanka*, que consiste na modalidade denominada de reza ou canto, foi ensinado por Yawarani e Tata para as pessoas que retomaram as dietas. Hoje alguns já mais avançados estão executando as rezas e são requisitados por membros da aldeia para isso, como por exemplo, Biraci Nixiwaka, Putanny, Kateyuve e possivelmente outros.

Entre os Yawanawa e os Noke Koî há vários jovens cantadores e potenciais rezadores, por estarem realizando dietas e acompanhando os pajés, além de estarem à frente das sessões coletivas conduzindo a cantoria com o conselho dos mais experientes. É importante destacar que a modalidade de canto feita nesses contextos é diferente do que os indígenas traduzem como reza, que é o canto feito pelos *shointya* Noke Koî.

Ouvi pessoas dizerem que sem os cantos não seria possível realizar as curas. As dietas do urucum (*mashe*) e do jenipapo (*nane*) entre os Yawanawa sempre contam com uma reza sob a bebida para lhe conferir o poder¹⁰⁵. Há um encantamento nas palavras e sopros do *xinaya* que ao fazê-lo sobre as pessoas ou substâncias no princípio e término das rezas, transmite-lhes o poder xamânico interior, o *xinã*.

Como e com quem se aprende é relevante para o aprendiz que tem como propósito aprender a rezar. Biraci Nixiwaka em 2014 dizia estar aprendendo fazer as rezas de cura, mas que não estava no momento exercitando essa função já que Vicente Yawarani atendia às necessidades da aldeia, possuía mais conhecimento na área para atuar como rezador e também lhe ensinou a fazer o *sameki*. Essa relação de aprendizagem se sobressai na atualidade quando um expressivo número de jovens decidem fazer as dietas que estavam caindo no esquecimento com os poucos especialistas que ainda as conheciam (BOMFIM, 2021).

Os menos experientes sempre comentavam que ficavam acanhados de cantar na frente dos que lhe ensinaram, o que justificam dizendo que enquanto a pessoa que lhe ensinou

¹⁰⁵ A substância, é coletada ou preparada especificamente para a sessão de xamanismo. O pajé reza e assopra dentro do recipiente em que ela se encontra para passar o poder para substância.

estivesse viva deveria ser a responsável pelos atendimentos e os que com ela fizeram dieta devem lhe acompanhar, auxiliar se solicitado e aprender o máximo possível.

No caso Yawanawa existe uma relação entre a dieta chamada de *sameki* e a aprendizagem de cantos e histórias. O quanto mais dieta se faz, seguindo a risca todas as exigências, mais apto para memorizar, criar, sonhar, aprender e criar. Aqueles que fizeram mais dietas também são os que conhecem o maior número de cantos e histórias. É esperado que as pessoas que atualmente adquirem mais prestígio no âmbito do xamanismo e do grupo sejam as que fizeram os longos períodos de dieta e aprenderam as técnicas necessárias para seguir o exercício do xamanismo também nas funções de rezador.

É igualmente importante soprar o rapé ou tomar ayahuasca quando se canta nas sessões rituais para que reza e a força do cipó andem juntas. Os rezadores esperavam a força chegar para então saber exatamente com quais cantos que devem iniciar a sessão. Assim, voltamos a destacar a corporeidade no vínculo entre a aprendizagem e realização das rezas, pois é com a absorção de poções que a longo prazo alteram o corpo e o *xinã* que a pessoa se tornar apta a aprender os longos cânticos de cura.

“Tomando uni e rapé que nós podemos aprender melhor, quando a força tá equilibrada dá de escutar melhor os cantos e entender as *shenipahu*”. Eu aprendi muito ouvindo meu pai cantar na força do *uni*”. (Tawahu Yawanawa).

Entre os Marubo vemos uma elaboração bastante similar a dos Noke Koî quando tratamos da formação de especialistas nas rezas e encantamentos:

Para que a pessoa esteja apta a aprender e a articular fórmulas em cantos mais complexos, ela deve passar por sucessivos treinamentos xamanísticos que visam alterar as suas disposições corporais. Desta forma, torna-se mais agradável, próxima ou atrativa para os espíritos e os duplos dos quais provém grande parte do conhecimento especial. O consumo constante de substâncias como a ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) e o rapé de tabaco (*Nicotiana tabacum*), de dietas específicas, as aplicações de ferroadas de insetos, o uso do veneno da rã *kãpô* (*Phyllomedusa bicolor*), associados a pinturas corporais elaboradas através dos padrões *kene*, garantem uma alteração paulatina da pessoa que, desta forma, se torna capaz de estabelecer relações com o campo sociocósmico¹⁰⁶. (CESARINO, 2013, p. 443)

Esses estados são buscados com a finalidade de estar mais apto para aprendizagem do canto, adquirir mais sabedoria sobre a floresta, obter algo desejado, saber o que vai acontecer. Todos os Yawanawa que se engajavam em *sameki* e seguiram esse curso de aprendizagem do

¹⁰⁶ Os aprendizes de xamanismo noke koî devem ter moderação com o kambo para não estar vomitando o romê cedido pela jiboia.

xamanismo se tornaram cantores da aldeia, organizadores do mariri e alguns encaminhavam-se para serem rezadores. Foi unânime a declaração dos Yawanawa de que o *sameki* lhes prepararam para memorizar as cantorias e histórias e lhes deram forças para conduzir os rituais de *uni*¹⁰⁷. Se não se sabe rezar e cantar não se pode curar já que o canto sob a influência dos vegetais é imprescindível para saber quais elementos acrescentar na caiçuma sobre a qual reza. A cantoria de alguém que não passou pelas iniciações, por mais bem feita que seja, não pode curar, pois a cura advém não apenas da habilidade de cantar, mas de quem canta, de sua afinidade com o mundo dos espíritos e com a passagem de seu *xinã* do canto para a bebida contida no recipiente rezado¹⁰⁸.

Em uma das sessões de reza, dada a gravidade do adoecimento, presenciei dois rezadores Yawanawa, Yawarani e Tata, cantarem simultaneamente cantos distintos, gerando a sensação de duas melodias conjuntas. A finalidade, segundo os interlocutores, era a manifestação do poder de ambos no restabelecimento da saúde do doente. Entre os Yawanawa registramos duas modalidades de canto de cura, *shuãnka* e *mëka*, ambas feitas por Yawarani. Recorriam a *shuãnka* com o intuito de curar as doenças resultado dos ataques de *yuxin*. A reza é feita sobre a caiçuma dentro de um recipiente chamado *xumu*, que por sua estrutura faz com que a voz de quem canta ressoe. Bebiam ayahuasca acompanhados de aprendizes, que são seus sobrinhos, netos e netas. A modalidade *mëka* era conhecida por Antônio Luiz que ensinou a Yawarani e outras pessoas. Antes do falecimento de Tata e Yawarani todos que passaram pelo *sameki* e decidiram seguir na prática do xamanismo estavam ao lado de ambos, esperando uma oportunidade para fazer perguntas ou acompanhar uma sessão de reza e gravar o momento quando as rezas são entoados¹⁰⁹.

Se faz necessário delinear diferenças do xamanismo Yawanawa e dos vizinhos Noke Koî. Ainda que tenham um século de história de convivência e matrimônios em comum, existem elementos que os Noke Koî destacam como diferenças de seu xamanismo. Sobre o aprendizado das rezas por exemplo, os Noke Koî diziam que não era necessário longas dietas na floresta para aprender a rezar. O que acontece é que uma peça central do xamanismo Noke

¹⁰⁷ Há pessoas que fazem o *sameki* por razões diferentes que aprender o xamanismo. Abordaremos em detalhe no próximo capítulo.

¹⁰⁸ Existem *shenipahu* (histórias dos antigos) de pessoas que “entraram na mata e saíram já sabendo cantar. Segundo Kateyuve existe uma cobra que quando se encontra com ela a pessoa pode se tornar pajé imediatamente.

¹⁰⁹ Os cantos *shuankka* não eram entoados em cerimônias de *uni* que são as sessões coletivas em que todos da aldeia interessados participam. Para as grandes reuniões os cantos adequados são os denominados de *saiti*.

Koî é ausente do Yawanawa; o encontro com a *rono yushin* em sonho e, posteriormente, na floresta, acontecimentos que consagram o *shointya* e o *romeya* nas suas tarefas¹¹⁰.

“Pode fazer dieta, tomar muito rapé ayahuasca chama a *rono*, ela pode vir até você e lhe convidar em um sonho. Nós fazemos assim, tomamos nosso rapé e *uni*, vamos cantando, sonhando. Quem quer mesmo tomar rapé e *uni*, ela se aproxima de você, porque é a comida dela, é o que ela gosta, se encontrar com a jiboia é porque ela tá marcando lugar na floresta com você. No remanso, embaixo de um toco, no igarapé, aí ela apareceu no sonho, quem tá sonhando vai buscar o lugar na floresta. Mas sem receber o chamado da jiboia não se pode tomar pajé, mesmo de dieta” (Metsá Varinawa).

Da jiboia espírito é que se vai aprender os cantos, depois de haver recebido o *romë*, materialização do poder que existe na *rono* que é atirado no escolhido, que poderá receber informações nos sonhos e aprender os cantos ouvindo a jiboia cantar, similar a um cochicho no ouvido. Os cantos de cura são os cantos da *ronoã yushin* (cobra grande espírito) ou, como algum a chamam, *rono romeya* (cobra pajé). Ela canta nos sonhos e nas tomas de cipó, ensinando quais cantos que devem ser feitos em cada momento.

O aprendizado de cantos entre os Yawanawa está ligado às dietas, à convivência com anciãos e ao acompanhamento de suas rezas com atenção, concomitante ao uso das plantas do xamanismo e a dieta rigorosa. Os Noke Koî também aprendem pela ampla utilização das plantas, nos sonhos e do convívio nas noites de reza, mas precisam do chamado da jiboia espírito para que a reza tenha poder. Aprender os encadeamentos das rezas, reproduzir os cantos das jiboias, todas essas atividades são desenvolvidas nos estados de percepção ampliada em que a ingestão dos preparos são uma forma de tornarem-se mais aptos para os cantos, para “receber canções dos ancestrais, chamar os espíritos dos antigos pajés e dos animais da floresta” (Piña Varinawa). Um bom pajé tem de ser um bom rezador e desenvolver a habilidade do canto. A reza apresenta elementos estilísticos e melódicos que se desenvolvem pela prática, que acontece nas sessões de reza. Quando os indígenas queriam fazer referência à velocidade de sua aprendizagem dos cantos diziam “estamos tomando muito *uni*”.

Entre os Noke Koî atualmente se diferenciam três modalidades de cantos: *txirindê* (*txirinti*) que são os cantos festivos; *saiti* cantos de cura usados nas sessões de xamanismo, feitos também nas reuniões coletivas de *uni* com a finalidade de chamar as visões do *oni* e equilibrar a força e o *shointi* (*shuindi*), que são as rezas das sessões de tratamento e cura. Os cantos *saiti* são feitos por pessoas que tem algum desenvolvimento na aprendizagem do

¹¹⁰ Kateyuve e Nixiwaka me contavam de “pajes” que alcançaram a aprendizagem de maneiras inusitadas, mas são casos isolados, como do homem que encontrou com uma jiboia encantada, que não tem rabo. Voltou e já sabia rezar tudo. Outros que fizeram tantas dietas que possuíam muitos espíritos e animais que lhes auxiliavam.

xamanismo, possuem um perfil de futuros rezadores. *Txirindê* (*txirinti*) são os cantos que toda aldeia conhece, feitos em reuniões em geral acompanhadas do círculo de danças. As rezas são apenas para os rezadores em atividade e estão reservadas para sessões de tratamento. Ocasionalmente os rezadores podem se disponibilizar a rezar quando acontecem celebrações ou nos dias de reunião, por serem ocasiões nas quais é possível atender aqueles que residem em outras localidades do território. Os cantos *txirinde* e as novas composições com instrumentos são os cantos que os Noke Koî mais recorrem no contexto de encontro com pessoas interessadas no xamanismo.

Na aldeia Nova Esperança, Yawarani sempre amanhecia o dia cantando as canções festivas, chamadas entre os Yawanawa de *saiti* ou *cantos do mariri*. Essas canções são entoadas coletivamente no pátio central da aldeia ao longo de todo ano e durante o *mariri*. Segundo Yawarani elas afastam os *yuxin* que trazem doenças e dão ânimo à aldeia. A reunião com *uni* e *romë potu* tinha cantorias *saiti* e a maioria das pessoas da aldeia as conhecem bem. Muitos *txirindê* Noke Koî são semelhantes aos *saiti* Yawanawa, mudando apenas a pronúncia das palavras. O espaço do *saiti* Yawanawa é o terreiro da aldeia, são as noites de *uni* e a cantoria dos jovens com os violões. É a modalidade de canto principal das sessões coletivas de *uni*, com a participação de integrantes da aldeia ou mesmo de outras localidades do território indígena. São os cantos que conduzem os rituais com a participação de visitantes sejam eles indígenas de outras etnias ou cidadãos de alguma nação. O *saiti* é cantando por todos em consonância, sendo o início das estrofes primeiro entoadas por quem “puxa o mariri”.

Já as rezas são realizadas em um contexto com diferenças significativas. Ao invés de um espaço coletivo, aberto e de reuniões, as rezas aconteciam à noite, depois da grande maioria das pessoas estarem já dormindo e em um espaço descentralizado da aldeia, os fundos de uma casa, um tapiri próximo a um local de feitiço na mata ou no local das dietas. O espaço era de pouca luminosidade, com a presença apenas dos aprendizes e alguns familiares. No escuro da noite se toma o rapé e todos seguem em silêncio até o momento em que o rezador começa a cantar. No povo Yawanawa vi as rezas sendo cantadas sempre para dentro de um pequeno recipiente de barro chamado *shumu*, o que fazia ecoar a voz do rezador. Depois de iniciadas, as rezas duravam ao menos 45 minutos momento no qual os rezadores e aprendizes faziam um intervalo para beber mais *uni*.

No período de minha etnografia no Rio Gregório encontrei uma juventude entusiasmada que estava sempre solicitando Yawarani ou Tata para lhe rezarem caçuma, e jenipapo. Após longas dietas do *muká* Pëu, Rashu e Matsini solicitavam para que lhe rezassem caçuma ou jenipapo, para seguirem em dietas menores, fortalecendo os corpos e capacidades xamânicas.

As rezas também foram feitas para crianças e adultos que estavam doentes e em sessões de rezar caçuma e jenipapo, quando tinham a finalidade de fortalecer os corpos antes de eventos onde “muitas forças eram movidas”. Os que faziam dietas e se identificavam com o ofício de rezador buscavam Tata e Yawarani pois eram os únicos que ainda conheciam e as executavam com perfeição. Dizia Yawarani que isso era resultado das várias dietas que havia feito e do que aprendeu com Antônio Luiz.

Cantar melhor é um objetivo de todos e alguns indígenas eram criativos nas estratégias para cantar bem. Um dia um dos nossos colaboradores do povo Noke Koî, Piña Varinawa, fez questão de me mostrar o copo que ele havia feito do “gogó do macaco guariba”. Esse macaco é bem conhecido pelo ruído alto que emite e faz o som ecoar pela floresta nas primeiras horas do dia. Os indígenas quando escutam dizem que o guariba está cantando e canta bem, todos podem ouvi-lo. Era uma noite de ritual de *oni* com várias pessoas das aldeias da Terra Indígena Campinas, que também celebrava a finalização da construção do Centro de Cultura e Memória Varinawa Noke Koî. Sua intenção era que todos bebêssemos nele, para tornar nosso canto melhor, “para melhorar nossa voz” (Piña).

Melhorar as capacidades de canto e memorização são um dos principais temas de um ritual *Huni Kuin* realizado periodicamente e que tem o objetivo desenvolver a memória e a capacidade de canto dos iniciados. O *rãmpaya* segundo Haibara é a prática traduzida pelos Huni Kuî como “batismo da pimenta”, quando um cantador experiente aplica o sumo de pimentas malaguetas maceradas na língua dos aprendizes que desejam tornar-se bons cantadores, utilizando o bico do pássaro *txana* (japiim) (HAIBARA, 2016, p.20).

O *txana* é conhecido também por ser capaz de aprender o cantos de vários outros pássaros. Todos que querem se tornar bons cantadores passam por esse ritual para futuramente ser um cantador da aldeia, que pode realizar o *rãmpaya* para novos futuros cantadores. O *txana* que conduz o ritual aplica a pimenta malagueta macerada com o bico do pássaro *txana* e entoa palavras que buscam gerar um efeito específico na pessoa junto à substância (IDEM, 2016, p.102). Dessa maneira é transmitido o poder do pássaro e do *txana* cantador, que executa as etapas do ritual e manipula os objetos que serão utilizados para imprimir nos jovens as capacidades do pássaro, reconhecido também entre os Huni Kui como semelhante aos humanos, por seus hábitos de vida, modo como criam seus filhotes e a forma com que fazem seu dia, retornando para os lares nas copas das árvores ao fim da tarde para ensaiar os cantos que aprenderam de outros pássaros.

Para as crianças a aprendizagem dos cantos é uma atividade educativa e de importância na vida e ao longo de cada ano. Aprender a cantar acontece em espaços de socialização em que a cultura e a história emergem constantemente e possibilitam a aprendizagem de um modo de vida. Desde a primeira infância as crianças aprendem a cantar as canções no pátio de cada aldeia, nos eventos festivos e na escola. Nas aulas que estive presente do professor Tawahu, que também fez *sameki*, ele terminava cada atividade convidando os alunos a fazer uma cantoria tradicional. As crianças vão aprendendo a cantar de modo bastante natural, acompanhando as mães nos seus braços enquanto dançam, participando dos *saiti*. Com as épocas festivas a aprendizagem do canto se prolonga por dias nas grandes reuniões dos mariris e festivais.

Entre os Noke Koî e Yawanawa, cantar era uma experiência de participação social, sendo o pátio de reunião o espaço de destaque na atualidade. Em rituais coletivos a maior parte dos presentes estão sob efeito da ayahuasca e passam toda a noite até o raiar do dia seguinte cantando e executando o caminhar circular que une todos ritmadamente ao compasso das canções. No ápice desses encontros percebe-se toda ritualística se modelar em consonância com a energia do grupo e com as sucessivas tomas de cipó. A euforia certamente não seria atingida da mesma forma se não fosse a utilização da ayahuasca e do tabaco. Os cantadores são invariavelmente pessoas de experiência com o xamanismo e com a liderança do canto ou, são os anciões da aldeia, conhecedores da cultura, sendo liderar as cantorias uma atividade reverenciada e realizada por poucos.

Existe uma diferença notável entre os contextos e estilo dos cantos do mariri e das rezas. Os cantos *saiti* Yawanawa são reconhecidos por seu caráter coletivo, de reuniões na aldeia para os mariris festivos ou para o ritual de *uni*. São cantos próprios desses encontros e da sociabilidade específica da ocasião. Sua estrutura repetitiva de menor complexidade verbal e rítmica facilita a rápida aprendizagem pela repetição. Por serem feitos regularmente e por várias pessoas são também mais fáceis de memorizar. O ritual do mariri coletivo, também chamado de cerimônias de *uni*, é realizado em um espaço grande e aberto da aldeia, onde muitos eventualmente se encontram no dia a dia. Os cantos *saiti* e o ritual de *uni* são destinados aos espaços coletivos, a festa, ao novo momento que vivem hoje, a renovação das tradições.

Já as rezas e cantos dos pajés, como se referem em português, são vistos como formas de canto distintas, especialmente por sua ligação com as longas etapas de aprendizagem do xamanismo e seu potencial curativo. Essas rezas que são entoadas em casos de adoecimento ou proteção são feitas em espaços familiares, na casa do rezador ou do doente, mas raramente próximo aos espaços coletivos como os do *saiti*, sua aprendizagem é individual entre os Yawanawa e advém de acompanhar o trabalho dos rezadores e das dietas. Poucos aprendem as

rezas e a aprendizagem é individual, fora dos espaços cotidianos da aldeia. As rezas possuem uma estrutura cíclica, mas diferentemente do *saiti* que é curto e se repete, as rezas a cada repetição do refrão ou motivo de finalização vem acompanhada de variações no enunciado, fazendo delas uma composição de motivos e variações infinitas. As rezas nos Yawanawa são para os que cumpriram os resguardos necessários, concluíram etapas de aprendizagem consideradas desafiantes, desenvolveram seu *xinã* e habilidade para memorizar os saberes. Entre os Noke Koî, conforme ressaltamos, para começar a rezar é necessário receber o chamado de uma Jiboia pajé, *a rono romeya*.

Considerando o relato de nossos interlocutores deduzimos que é não é fácil tornar-se um rezador, como eles mesmos disseram, pelos desafios que tem de passar com a ingestão de várias substâncias, isolamento na floresta e aprendizagem de cantos por horas a fio. É justamente por conta dos desafios da aprendizagem que as dietas são longas e dentro das florestas, para tornarem o *yura* (corpo) e o *xinã* (pensamento) preparados para executá-las. Se pudéssemos tentar exercitar esse ofício por poucas horas ficaríamos surpreendidos com a complexidade que envolve. São horas ritmando cantos durante o efeito forte da ayahuasca e do tabaco.

Assim como o que ocorre em um sonho pode ter vários significados, o significado de frases e palavras da reza fazem referências ao idioma dos pajés, que representa por meio de outras palavras o modo como as coisas podem ser percebidas no olhar espírito¹¹¹. Ainda que possamos estabelecer semelhanças entre as rezas com o *saiti* Yawanawa ou o *txirinde* Noke Koî, seu contexto de realização é bem distinto¹¹². O *saiti* é cantado em vários contextos, Yawarani os cantava pela manhã, os jovens que os tocam nos violões diariamente no *mariri* e no *ritual de uni*. No *mariri* e *ritual de uni* o *saiti* tem um papel de importante condutor do ritual e das atividades festivas, intercalando momentos e conduzindo a toma de cipó. Já as rezas são endereçadas a pessoas doentes. Tudo era feito muito silencioso, com a presença apenas do rezador e alguns aprendizes que se juntavam para aprender o ofício. Enquanto o espaço do *saiti* é no centro da aldeia, iluminada, com a presença de várias pessoas cantando em uníssono, a *shuanka* é realizada em espaços pouco iluminados e rodeados de um ar de seriedade e cautela. Devido aos perigos de contactar a dimensão *yuxin* da realidade os presentes não conversavam e tampouco se moviam. Alguns intervalos aconteciam e eram os momentos nos quais o rezador

¹¹¹ Um dos exemplos se refere ao tucano e o por do sol. As cores das penas do tucano se assemelham às do final da tarde e por isso falar sobre o tucano em cantos pode referir-se as cores do final da tarde.

¹¹² Entre os Noke Koî *saiti* me foi traduzido como uma modalidade de canto de cura, diferentemente do *txirinde* que é um canto reconhecido como festivo.

explicava o que estava vendo durante a sessão do cipó: que espíritos as afligiam, um rezador antigo lhe dando um conselho de tratamento ou a pessoa responsável pelo adoecimento. Aconteciam poucos movimentos e a reza terminava quando os que executavam os cantos, Yawarani, Tata, Kamarati e outros, concluíam o trabalho. Em seguida cada um dos presentes seguia a caminho de suas casas ou continuavam ali no local onde suas redes estavam atadas. No Rio Gregório pude presenciar algumas rezas chamadas *shuanka* feitas por Yawarani e Tata, em 2014 e 2015. Apesar da tradução nativa descrevê-las como rezas, a cadência e musicalidade presentes na *shuanka* eram significativamente diferentes. Entre os Noke Koï elas sempre terminavam extraindo do local afetado o objeto patogênico, invisível, retirado do corpo da pessoa. Entre os Yawanawa a reza era feita no *xumu* e quando terminada eram feitos assopros sobre a bebida que se encontra no recipiente, acrescentando nela mais *xinã* do rezador.

As modalidades de expressão musical possuem claros contornos que as distinguem. O *txirinde* Noke Koï (equivalente ao *saiti* Yawanawa) é memorizado e aprendido com muito mais facilidade já que essas canções fazem parte do espaço de socialização da aldeia, envolve todos periodicamente e possuem uma estrutura musical mais simples de memorizar. As rezas, como vimos anteriormente, exigem um contexto distinto para sua aprendizagem e são feitas numa “língua dos antigos” que poucos logram aprender.

Entre os Noke Koï, as rezas aconteciam com a presença de rezadores e algumas pessoas. Segundo interlocutores Noke Koï do Campinas, Aru Satanawa era o pajé que “rezava tudo”. O poder do canto é um dos elementos de mais destaque no xamanismo Pano, já que é impossível efetivar a cura para certas doenças sem cantar.

Pesquisadores confirmam (BRABEC DE MORI, 2015) que entre os Shipibo e a população dita mestiça da região do Ucayali o canto sobre o remédio é feito para que este adquira também os poderes curativos que apenas o *meraya* e xamãs experientes são capazes de fazê-los. Presenciamos algo semelhante entre os Yawanawa e Noke Koï, que cantavam sobre remédios, plantas e áreas do corpo onde os pacientes se sentiam afetados. Durante uma das minhas idas a campo contrai uma bactéria em uma ferida no pé depois de uma pescaria com tinguí. A ferida não cicatrizou e a cada dia mais insetos se aproximavam da região afetada ao ponto que perguntei a alguns indígenas se conheciam aquele tipo de ferida e algum medicamento para ela. Um interlocutor disse que no caso de ferimentos como este poderia se rezar um rapé. E assim procedeu um indígena Nukini que estava no Rio Gregório, rezou o rapé e em seguida o colocou sobre a região afetada. Sabe-se bem que as folhas do tabaco possuem propriedades medicinais e é amplamente utilizada para tratamento de picadas de insetos, parasitas da pele e inflamações tópicas, vermes intestinais, problemas circulatórios etc. Como

não consegui solucionar o problema e a ferida seguia crescendo solicitei a ele que fizesse a reza, já que havia feito iniciações nesses saberes. Os insetos certamente pararam de incomodar porém nesse caso a ferida não sarou.

Alguns interlocutores Yawanawa (Biraci, Kuni, Kateyuve) relataram situações nas quais a presença do doente não é necessária, apenas em casos de adoecimentos extremos ou de retirada de objetos patogênicos seria imprescindível a presença do enfermo. Beber uma caiçuma rezada pelo pajé é outra forma utilizada para afastar o espírito responsável. Um *shointya* Noke Koî dizia poder rezar para a pessoa mesmo à distância, que no momento estava rezando para um jovem que estava no hospital na cidade de Cruzeiro do Sul, mas que apesar da distância receberia os benefícios da reza. “O médico faz o trabalho dele lá e eu o meu daqui, sem conflitos”.

Entre os Noke Koî ouvi dos rezadores que a reza é das jiboias, que cantam baixinho no ouvido dos pajés e eles escutam e acompanham. Vemos o canto “como se fosse” ele cantando, mas na verdade está apenas acompanhando os espíritos das jiboias pajés. O conhecimento dos sonhos da pessoa doente é muito importante para o momento das rezas. Como mencionado, entre os Yawanawa presenciei um tratamento longo por reza na caiçuma em que o rezador dizia ter dificuldade de saber a reza certa porque a pessoa havia desmaiado antes do tratamento, mas que pelas visões que teve podia supor qual *yuxin* estava lhe afetando.

Existem as canções próprias para as plantas de alimentos que estão também ligadas a concepção da interação com os *yuxin* das plantas cultivadas e da floresta, para alimentação e produção de remédios. No período em que a etnografia foi realizada não presenciei sua realização, contudo, os Yawanawa que participaram da pesquisa afirmavam que os mais velhos as conhecem. Entre os Huni Kui “cantam canções para o Nii ibu, guardião da floresta, para o plantio e a colheita do milho e do amendoim. Alguns cantos também são realizados durante a coleta de frutas e a derrubada de árvores. São um pedido de permissão para o *yuxin* que habita naquele ser. A não execução dos cantos pode levar a um ataque do *yuxin* ou mesmo a perda do poder de cura de um remédio vegetal (*dau*). Por isso, quando se retira o cipó *nixpu*, usado no ritual de bastismo, é necessário que uma invocação seja feita para garantir a eficácia e qualidade do *dau* coletado. (LAGROU, 1998, p. 38).

8 CAMINHOS DE APRENDIZAGEM

8.1 Narrativas de iniciados no sameki Yawanawa

Entre os anos de 98 e 2000 o grupo em torno de Biraci Nixiwaka, parceiros e porta-vozes da revitalização cultural, decidiu retomar as práticas de *sameki* (dieta) para aprendizagem do xamanismo e dos saberes tradicionais de cura. O povo Yawanawa já havia iniciado uma longa jornada de reconquista retirando os padrões e os missionários do território e prosseguindo com o fortalecimento das articulações com o movimento indigenista, a fundação da Cooperativa e a articulação socioambiental. No xamanismo particularmente as maiores referências na atualidade eram Yawarani, Tatá e Tuin Kuru, que repassaram o conhecimento da mesma forma em que aprenderam; ensinando os cantos e histórias, demonstrando a maneira correta de realizar as dietas, interpretando os sonhos dos aprendizes e demonstrando as técnicas aos iniciados. Foram suas tarefas ensinar a nova geração a fazer o *romë potu* (pó do tabaco) e o *uni* (ayahuasca) ao seu modo tradicional, recontar as várias *shenipahu* (história dos antigos), ensinar as técnicas do assopro, da sucção e da reza. Antes muitos Yawanawa evitavam pedir a ajuda dos anciões devido ao dedicado trabalho dos missionários em erradicar os saberes tradicionais, repudiando especialmente o que chamamos de xamanismos e xamãs.

O uso das plantas hoje adquire mais destaque e a frequência de rituais e festividades reforçam essa prática nas várias aldeias do Acre, constituindo um movimento de revitalização do xamanismo até nos povos que já não detinham mais especialistas, como afirmo no tópico *renascimento cultural indígena*. A ayahuasca é uma mediadora com alteridades sociocósmicas acessadas durante o ritual e possibilita o movimento de “resgate dos saberes”. Como diziam alguns interlocutores: “o *uni* é nosso professor de cultura”.

A participação no cenário global ayahuasqueiro contemporâneo promoveu o surgimento de debates acerca de como conduzir o movimento de revitalização das tradições e a recepção de não indígenas para participação nos rituais, sem gerar conflitos com o que se identifica como fundamentos da cultura Yawanawa. Yawarani, Tata, Dona Nega e Tuin Kuru eram os conselheiros consultados e ouvidos a respeito das inovações que surgiam. Yawarani dizia estar gostando do que via, que não se recordava de reuniões tão grandes como as que acontecem hoje. Alguns dos mais velhos destacavam que as colaborações do “Bira”, “os amigos do Bira”, do Taskã, fizeram uma grande mudança nas condições de vida deles e isso ajudou a “voltarem para cultura”.

Vamos observar que o xamanismo Yawanawa se reconstituiu tendo como pilares os especialistas que haviam outrora realizados as dietas, detinham o conhecimento e se disponibilizaram em ensinar. A continuidade do conhecimento aprendido distante da aldeia, mais próximo à floresta e das áreas pouco frequentadas, se perpetua após as dietas, com a organização de rodas de mariri, tomas de cipó na aldeia, com a apresentação de novos cantos no pátio central. Esses pajés observavam o desempenho dos recém iniciados, nos rituais e nas sessões de reza e faziam as correções que achavam necessárias, relativas ao canto, a entonações de palavras e a condução do *saiti*.

Passo a passo fiz uma lista de todos que haviam feito o *sameki* e passei a procurar essas pessoas na aldeia para conversar sobre o assunto, o que em geral recebiam bem. Reencontrei com pessoas envolvidas com a revitalização cultural e constatei que parte significativa das pessoas que estavam a frente do movimento fizeram também iniciações no xamanismo. Constatamos que muitos adultos estão buscando fazer o *sameki* por várias razões além da vontade de aprender para se tornar um rezador (*xinaya*). A principal forma de aquisição de saberes xamânicos vem sendo pelo consumo do *muká*, uma planta poderosa que abre a dieta de isolamento na floresta, com ingestão diária de *uni* (ayahuasca) e *rome potu* (rapé)¹¹³.

Da primeira geração de iniciados e representantes das aldeias Yawanawa, Kuni, Kateyuve, Biraci e Teika foram os que primeiro se dedicaram intensamente ao *sameki* e a aprendizagem do xamanismo. Biraci se destaca pela dedicação constante aos saberes do xamanismo, fez dietas, incentiva os jovens nos saberes xamânicos e inclusive reza caiçuma e jenipapo para seus filhos, como forma de protegê-los. Sempre que nos encontramos Biraci relata seguir com as atividades das rezas e dietas e incentivava seus filhos a adentrarem nos saberes do xamanismo.

Com esse conhecimento Biraci se tornou também um mediador mundial do xamanismo e da revitalização cultural Yawanawa. Já esteve em vários países na América, Europa e Ásia, conduzindo rituais de *uni*, apresentando a cultura Yawa e defendendo os direitos indígenas. A cada retorno à Aldeia, sempre que possível, Biraci Nixiwaka renova as dietas. Como ele próprio relata, as dietas eram muito difíceis.

“...surgiam todos os tipos de coisas durante esse período te chamando pra sair da dieta; uma mulher te buscando, um trabalho importante, uma pessoa que precisa da tua ajuda e tudo que você imaginar! Mas o *muká* é coisa séria, ele abre para muitos

¹¹³ Essa “batata” é considerada uma “medicina” muito amarga que abre atualmente o processo de formação de um especialista no xamanismo. Depois de roer o *muká*, a pessoa em dieta adentra no mundo dos yuxin para aprender. O tempo da dieta pode variar, mas segundo Biraci Jr., o *muká* só vai estar realmente “enraizado na pessoa” depois de um ano.

entendimentos que não conhecemos, para muitas forças que tem de saber como funciona. É por isso que muitos de nós não consegue levar a dieta até o fim (...) mas o poder da reza vem também de um *sameki* bem feito. “O juramento do *muká* é o momento de abertura para o mundo espiritual, a partir dele é como se o mundo não fosse mais o mesmo, não tem como voltar atrás”. Sempre que se faz um novo *sameki* é mais um aprofundamento no mundo espiritual, você está ali na floresta só, com os anciões, os parentes que também fazem a dieta e ali você vai pelos sonhos, aprendendo”. (Biraci Nixiwaka)

O *uni* e o rapé ajuda na realização da reza e aos que estão em dieta facilita a sua aprendizagem. Dizia Biraci que a dieta do *muká* era uma forma de proteger a si e aos parentes e que também era importante as crianças e jovens fazerem a dieta de jenipapo rezado para fortalecer contra as influências externas negativas.

Kuni fez a dieta do *muká* com Yawarani e aprendeu a fazer o rapé, o *uni* e a “usá-los de acordo com a cultura”. Kuni reforça que a dieta não era fácil e que “ela também não era tudo, é só o começo”.

“Vai precisar de muito tempo ainda, ouvindo os velhos rezar, aprendendo, tomando *uni* pra então ver se a pessoa vai ter a força mesmo para curar as doenças, que é para isso que os antigos faziam as dietas, pra aprender a curar as doenças e se proteger do mal”. (Kuni Yawanawa)

Segundo a aprendizagem de Kuni o rapé era o meio pelo qual o rezador se aproximava do estado do doente por que “quando a gente sopra ficamos ali leves, com o corpo naquele estado, parecido ao doente, aí a gente pode entender a doença e curar”. Enquanto desenvolvia a pesquisa no Gregório não presenciei Kuni rezar ou fazer tratamentos, no entanto, ele executa técnicas de assopro ao servir o *uni* e naquelas pessoas que passam por apuros durante o efeito da infusão¹¹⁴. Kuni também viajou para os centros de xamanismo, conheceu o Santo Daime e compartilhava alguns saberes com seus aliados inclusive ensinando dietas para que as pessoas “entendessem o verdadeiro valor do *uni* e do *rome potu*”.

Dos três, Teika foi o que menos falou sobre o assunto. Em poucas frases resumiu que a dieta era “muito forte”, que “nos colocava longe da família e em contato com os espíritos da floresta”. Dizia que era difícil manter o jejum de alimentos e a distância da aldeia. “O *uni* e *rome* cada dia abriam muito as visões e os sonhos”.

Kateyuve destacava que o conhecimento das dietas era para toda a vida e que ele mesmo nessa época ainda não sabia onde as dietas o levariam. Kateyuve considerava que desde a dieta

¹¹⁴ Alguns yawanawa disseram estar aprendendo as rezas contudo por haver outros rezadores mais experientes em atividade se dedicavam unicamente a aprendizagem.

o *uni* se tornou seu conselheiro e para cada decisão importante ele consulta o *uni* para refletir e saber a escolha correta.

O *muká* é chamado também de raiz dos sonhos, pois leva ao muno onírico aqueles que seguem as prescrições sendo também uma dieta que auxilia na realização de algo que se busca. Desde o princípio o iniciando deve seguir no isolamento, em contato apenas com seu iniciador e outros aprendizes, o mínimo de pessoas possíveis. A duração do isolamento pode variar, mas tem como período mínimo de três a quatro meses. Durante o período é feita apenas uma pequena refeição por dia seguindo uma grande restrição de alimentos, não se bebe água mas caiçuma, sendo também proibido qualquer alimento considerado doce (*vata*). Inger-se o amargo (*tsimu*) diariamente através do *uni* e *rumë*, interpretam-se os sonhos, falam e movimentam-se pouco ao longo do dia. Os sonhos interpretados junto com o especialista apresentam símbolos reveladores da desenvoltura de sua iniciação.

É interessante notar o forte caráter interétnico dos saberes do xamanismo no povo Yawanawa. Eles dizem ser um povo composto de vários povos e lembram a consangüinidade com várias etnias. Segundo as palavras de Yawarani, “a dieta do Rare Muká não fazia parte do povo Yawanawa”. Ele foi o primeiro a realizá-la sob a orientação de Antônio Luiz. Yawarani teve um filho encarcerado depois de uma confusão com um seringueiro no antigo seringal Caxinauá. Antônio Luiz o aconselhou a fazer a dieta que “aprendeu com um Kaxinawa”. Yawarani roeu muká e após alguns dias teve a mencionada visão que um arco-íris ligava seu umbigo até o local onde seu filho estava. Houve inclusive um movimento repentino de um bando de queixadas a noite que também lhe chamou a atenção. Seu filho foi solto no dia seguinte e a dieta foi considerada eficaz, o que corrobora com a atual forma de uso do *muká* para obter algo desejado, como o caso de Vinnya, que fez a dieta para obter sua formação profissional em biologia. Como resultado Vinnya também se tornou um protagonista dos festivais e um dos principais professores da cultura. Atualmente a dieta do *muká* é central no complexo xamânico Yawanawa, o que confirma a relevância das dinâmicas interétnicas locais na formação de práticas e técnicas do xamanismo.

Durante a dieta o iniciado deve também seguir com a abstinência sexual. Se porventura romper as restrições certamente uma das consequências é a redução ou mesmo perda do poder adquirido. Após quatro ou mais meses, a depender do *sameki* e da pessoa, pode-se retornar à aldeia mantendo-se reservado, mas ainda assim com restrições alimentícias por aproximadamente mínimo cinco meses, período que pode ser estendido de acordo com o que se almeja alcançar e a dieta sugere. Neste isolamento da floresta, a absorção das plantas de poder é condição *sine qua non* para aprender a ver o invisível. A dieta é um porta de entrada

para a participação ativa no mundo dos *yuxin*. A iniciação não garante a aquisição de poder, que ocorrerá durante e após um longo período com restrições diversas e a depender do sucesso de quem faz o *sameki*¹¹⁵.

Dos três que primeiro fizeram Biraci Nixiwaka era o mais ligado às dietas e se dedicava inteiramente aos “saberes da espiritualidade Yawanawa”¹¹⁶. Seu principal comentário sobre as dietas na floresta era de que após fazê-las era como se tudo a sua volta mudasse.

“Esse conhecimento do muka é misterioso e quando a gente entra na dieta as coisas já não são as mesmas e depois dela também. Nós dizemos que o *muká* tá plantado em nós. É difícil segurar a dieta do *muká* e por isso também que alguns jovens se tornaram lideranças no mariri, do Festival, com a força do *muká*, mas pra rezar ainda teriam que fazer mais dietas e aprender muito”. (Biraci Nixiwaka, Aldeia Sagrada, 2015)

Pëu, Tuin Kuru (Vadé), Rashu, Isku Kuá e Tawahu são os mais jovens iniciados depois que as dietas foram retomadas. Tawahu, filho de Yawarani, foi o primeiro dessa geração na atualidade a fazer o *sameki* e outros se iniciaram.

Tawahu após as dietas disse ter se tornado um melhor cantador, atualmente viaja para realização de rituais de *uni* e era sempre acompanhado do seu pai Yawarani, que também viajou para vários países em todo o mundo, “representando a cultura Yawanawa”. “Durante esse período muitas alianças frutíferas para aldeia foram estabelecidas”, dizia Tawahu a respeito dos grupos de xamanismo com quem estabeleceram amizades duradouras. Tawahu também conduz os *saiti*, o *mariri* no terreiro ao longo de todo o ano e durante os festivais, lidera as cantorias de violão e ensina outros jovens como tocar e cantar o *saiti*. Trabalhava como professor na escola onde também leva desses saberes culturais para sala de aula. Semelhante a outras pessoas Tawahu afirmou que depois da dieta tudo era diferente.

Coincidentemente, tive oportunidades em ambos períodos de pesquisa de presenciar e participar nos preparos de *uni*. Em uma dessas ocasiões fomos no local de dieta para buscar folhas de *kawa* para o feitiço de *uni* e sentamos por alguns momentos no local do *sameki*. Um dos que estavam presentes falou “quando a gente vem aqui agente já sente aquela força da dieta”. O local é pouco frequentado e restrito aos que estão vinculados a ele pela dieta. Nessa área poucas pessoas passavam, apenas quando estavam de dieta ou desenvolvendo alguma atividade com as plantas. O comportamento dos interlocutores era de reverência e quando

¹¹⁵ Rashu e Pëu me contaram a comida sua comida era feita em separado sempre pela mesma pessoa.

¹¹⁶ Um colaborador da AVEDA com a qual os Yawanawa tinha já uma história de cooperação participou de parte da dieta e foi o primeiro “nawa” a participar.

saímos dali eles estavam envolvidos daquela energia de quando haviam se sentado e recordado das etapas de aprendizagem do conhecimento xamânico.

Fotografia 5. Local para dietas aldeia Yawanawa



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

São provações sem as quais não é possível aprender verdadeiramente, porque é necessário o preparo do corpo (*yura*) e do espírito (*huru yuxin*). O corpo se fortalece no mundo espiritual durante a dieta, pela ingestão das plantas de poder e pelo acesso aos saberes do xamanismo. É um local repleto de força, especialmente quando estão acontecendo as dietas. Os *yuxin* se aproximam com os cantos e devido à presença do *uni* e do *rumë*.

Os anciões passaram longas noites para ensinar as histórias dos antigos e os conhecimentos xamânicos aos jovens, que com a abertura dada por *uni* e pelas dietas encontravam-se aptos a memorizar e aprender as histórias dos antigos, entender tudo aquilo que compõe os sonhos e as plantas de poder xamânico. Durante o período várias pessoas se iniciaram na dieta nesse local. Segundo os Yawanawa, o local é de muita força, lá foram enterrados os pajés e também ressurgiram espontaneamente as plantas do xamanismo. O local da imagem se encontra na proximidade do rio Gregório e está localizado precisamente depois da última aldeia habitada.

Nas conversas nossos interlocutores sempre falavam dos grandes desafios do *sameki* e do conhecimento que dele surgia, das mudanças que trazia na vida do aprendiz. Alguns dos jovens que não falavam a língua Yawanawa fluentemente ou apenas a entendiam, hoje se

comunicam no idioma e como afirma Pëu, querem falar “bem porque um pajé forte precisa ter domínio da língua”.

“Porque tem a nossa língua Yawanawa txai Virgilio, mas tem outra língua também que é a dos pajés e essa é muito difícil, pra curar tem de conhecer essa língua. Agente aprende ela no sameki e ouvindo os velhos rezarem e tem aquele poder nela, o poder do *uni*, do *rome putu*”. Aprender a reza é só pra quem quer mesmo e faz sameki” (Pëu Yawanawa)

Pëu fez longas dietas, é liderança de rodas de mariri e acompanhava todas as sessões de rezas de Yawarani e Tata. Nos períodos em que estava nas aldeias do rio Gregório, quando Yawa e Tata faziam uma sessão de reza estavam presentes Pëu, Rashu, Putanny, Biraci e Matsini. Sempre que possível Pëu está entrando em dieta. Ele mesmo dizia que seguiria estudando, e que são várias etapas de aprendizagem contínua, semelhante ao ofício do pesquisador.

“...como você txai Virgilio que está aí fazendo uma pesquisa que ainda vai levar muito tempo para concluir, eu tô estudando esse conhecimento dos antepassados e ainda tem muito o que estudar”. (Pëu Yawanawa)

No período de pesquisa, Pëu havia retornado à aldeia de uma dieta há alguns dias e pouco interagiu com as pessoas, falava baixo, estava bastante magro e o corpo totalmente pintado de *nane* (jenipapo). Nossas conversas sobre esse assunto foram mais espontâneas, durante as sessões de reza dos velhos e nos rituais de *uni*, quando a força do cipó também cria o contexto para o assunto.

Pëu atualmente é um dos principais representantes do povo Yawanawa, responsável pelo feitio do *uni* dos festivais. Em 2014 quando lhe conheci ela já ocupava essa função e segue nela, o que confirma sua dedicação ao fortalecimento cultural por meio da revitalização do xamanismo. Sendo Pëu um dos principais guardiões do movimento em Nova Esperança, conversamos com frequência sobre o tema.

“Durante o feitio do *uni* ou do *rome* tem de ter muita atenção até com o pensamento e como está fazendo, quem está por ali, porque essa energia vai ficando no *uni* txai, a energia de quem trabalha fazendo”. “Todos podem trabalhar no *uni* mas tem de estar mantendo essa energia”. (Pëu Yawanawa)

Pëu era o responsável pelos feitios em todas as ocasiões e acredito que segue fazendo bastante *uni* já que recentemente vi fotos de um feitio na aldeia. Pëu assopra sobre a garrafa e distribuía o *uni* nos rituais que aconteciam no terreiro central da aldeia. Pëu também já realizou

várias viagens para grandes capitais internacionais onde mantém amigos e alianças engajadas em aprender as cantorias, dietas e feitio das medicinas da floresta, de acordo com o preparo Yawanawa. O *sameki* não é um tema para se estar conversando nos espaços da aldeia e por isso haviam momentos em que a conversa sobre o assunto surgia: na colheita de folha de *kawa* e *uni*; durante o feitio; nos locais de dieta e durante os intervalos das sessões de reza.

Matsini, atualmente uma liderança chave no Mutum, ressaltava que o *sameki* é como algo sagrado para seu povo, respeitam essa tradição e “só quem faz sabe como é e o que é realmente. Hoje eu viajo pelo Brasil e pelo mundo representando a cultura do meu povo. As pessoas de todo mundo já sabem o valor do *uni* e do *rome* na tradição Yawanawa”. Matsini também segue sendo uma das principais lideranças da revitalização do xamanismo e organiza junto com Hushahu o Centro de Cultura da aldeia Mutum. Seus filhos seguem o caminho de aprendizagem tradicional do xamanismo.

Putanny e sua irmã Hushahu foram duas pessoas que conheci nesse contexto de efervescência cultural, faziam dietas e conduziam os rituais de *uni* em Nova Esperança, no Mutum, nas capitais brasileiras e em outros países. Apesar de terem sido criticadas por algumas pessoas com o argumento de que “as mulheres não faziam uma dieta para conhecimento da reza, apenas os homens rezavam”, tanto Putanny com Hushahu seguiram as mesmas restrições e segundo Tata e Yawarani, concluíram com êxito. Hushahu afirmou que foram muito criticadas por pessoas da aldeia segundo o argumento de que “antigamente, de acordo com a tradição”, mulheres não faziam dieta. Que as mulheres tinham conhecimento das ervas do mato, mas não das rezas. Havia histórias de mulheres que rezaram no passado, mas argumentavam que não era tradição.

Atualmente com as dinâmicas da revitalização da cultura, algumas características do uso de *uni* e do xamanismo foram reformuladas, sendo as principais a entrada do *uni* nas rodas de canto *saiti*, onde todos podem participar, e a abertura do xamanismo como uma prática de conhecimento tradicional importante na revitalização da cultura. As mulheres são lideranças das cantorias *saiti*.

“Toda semana fazíamos o Saiti no terreiro, bebendo *uni* e cantando que fomos aprendendo daí que vi o *sameki* se apresentando. Meu pai sempre lembrava nossa cultura e também com ele agente aprendia quando era criança. Quando começamos a nos reunir no terreiro muitas coisas aconteceram com nossa aldeia e fortalecendo a tradição que me veio assim dos ancestrais mostrando nossa tarefa de fortalecer o povo na cultura”. (Putanny Yawanawa)

Hushahu fez as dietas como a irmã e se dedicava a documentar todas as modalidades de cantos com Yawarani e Tata. Gravava os cantos e sessões de perguntas e respostas nas quais eles mesmos faziam uma exegese das rezas.

Faço essa documentação e sempre pergunto os detalhes, gravo tudinho. É porque hoje a gente tem essa facilidade né? Que é uma possibilidade que veio dos nawa e nós hoje usamos no nosso aprendizado, guardamos a memória dos anciões e também desse modo a sabedoria. Porque antes no tempo dele só era possível ouvindo as rezas".
(Hushahu Yawanawa)

Nessa conjuntura as filhas de Raimundo Luiz, antiga liderança, tiveram acesso a esse conhecimento e decidiram em 2006 começar a dieta. Fizeram vários *sameki* e seguem aprendendo e conduzindo noites de cipó.

Essas duas mulheres filhas de Raimundo Luiz fizeram a dieta e passaram longos períodos dedicadas a aprendizagem das técnicas do xamanismo e foram passo a passo conquistando o título de guardiãs de saberes, incentivando também jovens a aprenderem os saberes tradicionais de cura. Quando se trata de dietas e aprofundamento no xamanismo o número de mulheres é pouco, todavia, em um contexto onde essa prática se torna a epítome da própria cultura e tradição, em breve veremos mais rezadoras. No âmbito dos mariris, também chamados de ritual de *uni*, a participação feminina é muito mais proeminente, muitas bebem *uni* e são as principais vozes que ecoam a cantoria.

Atualmente Hushahu e Putanny viajam para as cidades e representam seu povo, repassam ensinamentos em retiros holísticos de terapias ancestrais. Putanny viaja o mundo e representa as mulheres e na aldeia recebe viajantes de todas as partes interessadas em conhecer as tradições Yawanawa. Ela relata que a dieta é o caminho de contato com os ancestrais, com os espíritos, de fortalecimento nos conhecimentos tradicionais. Putanny leva consigo as plantas medicinais da floresta, ensina conhecimentos, faz preparos também de *uni* e incentiva toda uma geração a resgatarem o vínculo com o poder e o conhecimento dos antigos.

Nas conversas muitos recordaram que no tempo dos antigos os pajés eram fortes porque faziam resguardos e dietas rigorosas. Entre os Yawanawa se fala que os pajés antigos como Antônio Luiz e outros tinham muitos *yuxin* que lhes ajudavam tinham espíritos que lhes traziam a carne de caça onde quer que estivessem. Fala-se de um pajé antigo que seus *yuxin* auxiliares caçavam e deixavam a carne na porta da casa. Eles tinham muitos cantos com finalidades de guerra e de fazer o que os indígenas chamam de fazer/rezar o mal. A proteção e segurança das aldeias em tempos de guerra e conflitos eram assegurados pelos cantos. Esses pajés eram tão fortes que “ele via uma pessoa caminhando do outro lado do rio e eles quiserem que ela caia

bastava ele pensar nisso que acontecia com a pessoa” (Biraci Nixiwaka). Alguns interlocutores diziam que o pajé podia pegar objetos, excrementos e partes do corpo como os fios de cabelo de uma pessoa e rezar sobre eles a noite, dentro da mata, debaixo de uma samauma. Essa reza é tão forte que terminava atraindo infortúnios na vida do indivíduo alvo.

Em alguns momentos ouvi dos interlocutores que isso era antigamente e que os pajés de hoje estão em um novo tempo de paz onde essa parte dos saberes já não são mais repassados para nova geração.

“Hoje não precisamos mais disso, estamos em um novo tempo em que os saberes dos antigos nos ajudam na nossa aldeia e não queremos mais praticar o que também trazia problemas para nós”. (Biraci Nixiwaka)

Pëu, Kuni, Biraci Nixiwaka, Kateyuve, Matsini, Putanny e Hushahu uniram-se no movimento que promoveria a revitalização da cultura, criando posteriormente pontes semânticas e colaborativas com a sociedade envolvente, em busca de desenvolver o bem viver comunitário apoiados por alianças focadas nos saberes indígenas, na sustentabilidade e no futuro da Amazônia.

“Uma longa trajetória até estarmos aqui nesse barranco. Eu já viajei os quatro cantos do mundo, todos continentes. Conheci muitas pessoas que valorizavam nossa cultura. Aqui na aldeia também quando tem Festival é gente de todos países do mundo. Quando começamos nem imaginamos que seria assim. Por isso que eu digo que é espiritual e vem da força dos ancestrais, do *uni* e do *rome*”. (Biraci Nixiwaka)

É importante salientar que toda a nova geração aprendeu os cantos e as dietas com os últimos *xinaya*, mas os anciões fizeram uma variedade muito maior de provações para aquisição de saberes, entre elas *uinti aka*, a dieta do coração da sucuri e tomar o *nawëne*, caldo do tabaco. Hoje prevalece a dieta do *rarë muká*, associada a ingestão diária de ayahuasca e tabaco.

Os que idealizaram a reorganização sociocultural da aldeia se vêem na missão de continuar a tradição e seguir aprendendo os saberes os anciões. Quando viaja Pëu observa os grupos urbanos que estão encontrando na tradição Yawanawa um fundamento para o uso ritual das plantas professoras. Ele ensina o que aprendeu e estuda sobre o uso do tabaco e de outras plantas, ajudando inclusive seus amigos a seguirem dietas de aquisição de conhecimento. Os saberes que Kuni, Biraci, Matsini adquiriram com os anciões estão sendo multiplicados nos centros cosmopolitas. Kateyuve está fazendo o mesmo após vinte anos de sua primeira dieta. Com o crescimento das alianças em torno do xamanismo Kateyuve decidiu abrir uma nova aldeia, chamada Yawarani, que passo a passo está sendo habitada por várias famílias e se torna mais um centro de retiros e pesquisa.

O objetivo das lideranças é o crescimento e a ampliação de alianças que reforçam suas práticas tradicionais e os incluem nas redes que proporcionam um contexto favorável às reformulações significativas do xamanismo¹¹⁷.

“Tudo que agente pensava que queria acrescentar íamos pedir conselho dos velhos pra saber o que achavam. Nem sempre eles viam com bons olhos, mas a gente também ia explicando o que é. O violão com o *saiti* mesmo, no começo os velhos não gostavam e diziam que mudava a entonação das palavras, que não estava certo. Mas teve aquele dia no Festival que eu toquei Kanaro, tinha muita gente, todos que estavam gostaram mesmo. Foi ai que o vô Yawa reconheceu que os instrumentos do nawa podiam acrescentar algo a nossa tradição”. (Shaneihu Yawanawa)

Na atualidade vários dos visitantes fizeram dietas junto com os Yawanawa e a iniciação de estrangeiros nos conhecimentos xamânicos se torna frequente. Existe um livro sobre essa aprendizagem chamado “Muká a raiz dos sonhos” de Leandro Althemann. Costa Rebelo também fez as dietas e se tornou uma forte liderança na articulação com os indígenas. Costa organizava a vinda dos indígenas que durante temporadas viajavam ensinando sobre sua cultura, realizando rituais e retiros em diversos centros. Costa promove esses estudos e realiza o ritual de *uni* Yawanawa. Conforme afirma Matsini “muitos brancos estão querendo conhecer melhor nossos conhecimentos tradicionais, querendo entender o *uni* na nossa cultura e nós vamos explicando o que pode, até porque é quando a pessoa vê por ela mesma que ela entende de verdade, com a dieta”.

Constatamos que o *sameki* dos Yawanawa se inicia com a ingestão do *muka* e o adentramento na floresta, com a orientação de alguns parentes que realizaram as provações e são reconhecidos rezadores. O *muká* é como um portal para o mundo dos sonhos e uma planta professora que se comunica. A aprendizagem dos saberes segue com a dieta alimentar restrita a uma pequena refeição diária, sem carne, sem sal, sem açúcar. Toda a alimentação regular é substituída pela ingestão do *uni* (ayahuasca) e do *rome* (tabaco), que possibilitam um corpo preparado para adentrar no mundo dos *yuxin*.

Isso nos revela um elemento comum presente no xamanismo de muitos povos Ameríndios; a elaboração social do corpo associada aos parâmetros de compreensão das relações entre seres. Faz-se imprescindível a ingestão de poucos alimentos e as plantas de poder

¹¹⁷ Ao mesmo tempo as articulações com o mundo globalizado possibilita a entrada de recursos para as famílias e para as associações. Os indígenas contornam o contexto de dominação local e nacional e integram uma rede, digamos global, que vai colaborar tanto na articulação que fortalece os processos de afirmação étnica como a circulação de bens (rapés, artigos cerimoniais, plantas entre outros) que sustentam um intercâmbio econômico que substitui as formas de troca precedentes do tempo da seringa. O aspecto econômico dessas relações é relevante pois é um dos elementos que viabiliza as viagens de indígenas, cursos, retiros e melhorias da infraestrutura das aldeias para recepção de visitantes. Mais detalhes no capítulo oito.

forneem as condições necessárias para conduzir a pessoa para a aprendizagem plena. A aprendizagem dos cantos e memorização de saberes não se restringe a algo intelectual e por isso a absorção de substâncias xamânicas se faz indispensável na formação do aprendiz. A escolha do local para estar por vários dias fora das influências da aldeia tem como finalidade a aproximação com floresta e os espíritos que a povoam.

8.2 Narrativas de conhecimento xamânico Noke Koî

Entre os Noke Koî a coleta de informações sobre a iniciação no xamanismo aconteceu em momentos favoráveis a gravação de áudio o que permitiu o registro de várias partes das histórias e as reproduzimos aqui na íntegra. Documentamos as características próprias das práticas e conceitos de xamanismo do povo Noke Koî. O povo Noke Koî tem mais de dez rezadores em atividade, cada um em sua aldeia, mas que também vão às aldeias de outros parentes para realizar as sessões de reza¹¹⁸. Conforme mencionado, na Terra Indígena Campinas os nossos interlocutores não faziam necessariamente dietas para ser pajé. A fabricação do corpo do pajé é feita pela ingestão do *oni* e do *rome*, mas não exige isolamento na floresta por longos períodos. No povo Noke Koî se bebe *oni* para receber o espírito da Jiboia pajé que, quando aparece, representa a confirmação de que os indivíduos foram escolhidos para serem *shointya* ou *romeya* (pajés). O espírito da *rono* observa aqueles que bebem *oni* e decide, de acordo com o valor dessa pessoa, se é bom, se “aguenta a força da cobra”. Nas palavras de Metsá:

“Num certo dia, sonhamos com o espírito. Quando se vai dormir a cobra diz, - amanhã vou te esperar em tal canto, quando amanhecer cê vai buscar na floresta o lugar combinado. A cobra olha e joga o romê no seu corpo, pode-se cair sem falar nada. E aí se ensina sobre todo tipo de doença e cura para elas. Antes de ir se prepara com *mashe* (urucum) e nane (*jenipapo*), leva rapé e busca o local combinado”. (Metsá Varinawa)

Metsá foi um excelente interlocutor sobre o tema. Atualmente ele aplica as técnicas de assopro com o tabaco e representa a aldeia como coordenador das atividades culturais. Desde cedo foi iniciado nos conhecimentos xamânicos, tem irmãos e tios que são reconhecidos como curadores nas aldeias Noke Koî. Metsá também domina bem o português, teve instrução

¹¹⁸ Shontiya (Rezadores): Penu Kamanawa- Aldeia Samaúma, Kamarati Kamanawa- Aldeia Samaúma, Rekē- Aldeia Satanawa, Mani- Aldeia Varinawa, Kako Kamanawa - Aldeia Kamanawa Kako - Aldeia Masheya, Txuki- Aldeia Masheya, Saî - Aldeia Bananeira, Yama - Aldeia Bananeira, Mane- Aldeia Tuniya, Aru- Aldeia Tawari, Sheka- Aldeia Tawari, Kushti - Aldeia Tuniya, Mekan - Aldeia Tuniya, Metxu- Aldeia Taska ya.

educacional por missionários que viviam nas aldeias, posteriormente esteve junto com a geração jovem dos finais do 80 e 90, participou de cursos de formação do CPI-AC obtendo o certificação de agente agroflorestal indígena. Escreveu textos sobre sua cultura e contribui diretamente para o movimento de renovação das práticas xamânicas, organizando reuniões noturnas com *oni* e *romë* abertas para os jovens, lhes ensinando cantos e ocasionalmente realizando tratamentos.

Metsá conta que a jiboia preta marcou local com ele, quando ele a encontrou ela “jogou *rome* nele todo”.

“agente cai, é perigoso falar errado, não deve falar nada. Não pode falar nada, dizer - ai cobra eu to morrendo-..não pode falar isso. Um dia um pajé disse isso e a cobra disse, não tá não e no outro dia voltou à aldeia e morreu”.

Adiante segue a versão escrita do audio de Metsá Varinawa relatando sua história com *oni* e *romë potu*, quando foi iniciado por Uagimê Kamanawa perto do rio Martins na Terra Indígena Noke Koî. Era uma pajelança com amigos e ele na época tinha treze anos de idade. Entre os Noke Koî, naquele tempo, alguns jovens acompanhavam seus pais e tios quando o pajé ia rezar e foi assim que Metsá começou sua história no xamanismo.

Audio

Eu aceitei...era o pajé convidando

-Mas rapaz, antes de eu tomar *oni* pensei- como é que vou ficar?

-Não, você toma uni, concentra, a força miração vem chegando, não pode sentir medo, sem medo.

Qualquer coisa, muita força, você não aguenta, pode falar que eu vou soprar e vai tirando toda miração.

- Então tá

Então ele colocou *oni*, dois dedos, mas ele mesmo tomava um copo cheio. Então ele tomou, o pessoal que vieram tomaram para em dez minutos começou a cantar. Assim que ta começando a cantar o espírito vem chegando no terreiro, cantando. Assim mesmo ao vivo como pessoa eu, espírito chega no terreiro cantando. Ai fiquei olhando,- mais rapaz, quem é que tá cantando assim? Mas é espírito assim, os parentes que morreu, aquele canto dele chamou e esse espírito chegou no terreiro. Você olha e diz que tão andando, cantando. todos parentes que já foram ele nos cantos mesmo ele chamou os parentes no terreiro. Ai chegou minha força também e fiquei concentrando a miração, vem chegando, o corpo todo meu tremendo. Queria falar pra

ele mas ele tava cantando né, ai eu tava segurando e eu via também espírito cantando no terreiro. ele tava sentando cantando assim perto de mim e o espírito no terreiro, na roda, o espírito tava cantando. Rapaz, fiquei com medo assim . Ai chegou força pra mim, ai espírito falou pra mim.

- Olha, pajé lhe deu *oni* pra você estudar e mudar sua vida e mudar tudo assim. A *oni* me mostrou olha, tá aqui seu caminho. Tem dois caminho, dois caminho, o caminho limpo e o caminho cerrado. O que que você vai escolher. Ai tinha um caminho assim bem limpo mesmo, caminho largo, bonito mesmo e outro estreito fechado. Rapaz, eu tava e tem outro espírito falou pra mim assim no meu ouvido: “Olha essa caminho, mais fechado, são o pessoal bom que anda nesse caminho. Agora nesse caminho mais largo mais limpo, são os pessoal mal que anda todo mundo. Se cai nesse caminho limpo, você não consegue no futuramente ser chamado. Você tem de entrar nesse caminho, esse caminho é dos pajés. Por isso que tá meio cerrado esse caminho, pouca pessoa que anda, só os pajés que andam. Ai eu entrei nesse caminho, rapaz quando eu entrei nesse caminho, assim que eu entrei nesse caminho, a cantoria dos pajés, ai entrei na roda desses espíritos, de todos meus parentes que se foram, todos me abraçaram eles falaram: “tavamos mesmo aguardando até que você chegou no nosso terreiro”, eles falaram assim. “Você único jovem que (inaudível) no nosso terreiro nós vamos dar nossa força nossa energia e futuramente você, você vai ser grande pajé”.

Então disse senta ai. Eu tava sentando e ele soprava assim, colocava *romê*, proteção no futuro você vai ser grande pajé.

Eu tava na roda né, viajando vendo essas coisas, o pajé tava cantando. Então o espírito disse pra mim - pode esperar que vai acontecer. Mas você tem que, tem que preparar, nos vamos ver com quem que você tá andando, o que você tá comendo, com quem você tá dormindo....

Depois disso eu voltei me levantei assim olhei para o pajé

- rapaz você tem que tirar, muita força.
- Não, isso ai é *oni* ,isso ai é estudo, você tá estudando, não posso tirar a força do *oni*, fica ai tranquilo, eu to cantando pra tu.
- Rapaz, ai começou a cantar, cantar aí na cantoria mesmo a força foi baixando, baixando ai ficou bom assim. Então daí que comecei a tomar *oni*.

Ai o pajé me falou assim: - Olha, você já tomou *oni*, você sempre toma *oni*, se você não tomar *oni* ela vai te jogar espírito mal, ai você vai pegar doença e vai até morrer. *Oni* (a Jiboia pajé) ela vai te jogar num lugar escuro que a cobra vai te morder. Isso é verdade e aconteceu. Hoje você toma *oni* uma vez e ai sempre toma. Se você tiver relação com a mulher antes de beber *oni*, a *oni* pega te cobre com uma bacia. Diz que

oni tem uma bacia muito grande que tapa as pessoas. A *oni* tem que respeitar, ela descobre e te pergunta.

Metsá perdeu a mãe cedo e foi morar no Gregório com o pai, a irmã e o cunhado. Viveu dez anos no Gregório. Depois com a morte do pai por volta de 1995 chamou a esposa para morar no rio Campinas, justificando que lá tinham mais parentes morando. Com esse retorno fez cursos de formação indígena no CPI, para agente agroflorestal indígena. Aprendeu o português e sabe escrever na própria língua porque frequentou a escola dos Missionários no Gregório.

Décadas depois ocorreu outro encontro que será marcante em sua trajetória como liderança na aldeia.

Num sonho em 2010 se encontra com “o espírito”:

- Esse cheiro nós espírito não gosta (ouviu em sua mente). Ai eu soltei o copo de cachaça e disse: quero não¹¹⁹. Ai espírito falou: eu tô vendo você não gosta mesmo, então vamos trabalhar, vamos trabalhar que você é homem mesmo. Ai espírito disse; - vamos marcar um dia pra se encontrar, marcar um horário pra você chegar na minha casa. Ai num sonho né, foi chamando. Ai não acreditei nesse chamado. Ai outro dia né, eu sai pinte de urucum, andei dentro da floresta, - rapaz cadê esse espírito que me chamou, cadê cipó. Fui encaminhando na direção que tá ele até que cheguei onde tem o pau caído no balseiro, dentro do balseiro tava limpo, limpo, limpo limpo limpo mesmo¹²⁰. A gente vê olhando por baixo que tinha cobra, tá la, deitada, tava me esperando. É a Jiboia preta, *mana geche*. Eu tava olhando e tava me olhando também. quando vi, ela assim embaixo, minha vista escureceu, tinha muita miração fechando meus olhos, toda energia que ela tem estava passando em meu corpo, todo *romë*. Não aguentei a força, sentei. Rapaz, ai tinha muito espírito me acompanhando, assim me pegou no braço e veio cantando, foi assim mesmo, sem tomar *oni*, sem tomar rapé. Ai vi muitas coisas, vários tipos de doenças, que tá acontecendo dor de cabeça, diarreia, tudo. E vem me mostrando como rezar. Rapaz *txai*, ai voltei, tava mole, mole, sem força mesmo.

¹¹⁹ Os cheiros tem relevância na relação com o espírito da *rono*. Alguns indígenas Noke Koí destacaram que o espírito da Jiboia não gosta de perfumes e cheiros fortes.

¹²⁰ Balseiro é um local do rio onde acumulam partes de árvores caídas, próximo as margens. É comum a presença de peixes nesses locais e os indígenas sempre que vão pescar olham os balseiros.

Kaku me contou que quando casou com filha de Uagimê Kamanawa, este sempre lhe chamava para pajelança e dizia “ Um dia tu vai encontrar *rono*”.

Abaixo segue a descrição de seu chamado para o xamanismo.

-Passaram-se foi uns dois anos e chegou uma semana em que não dormia nada, comentei com o tio, ele respondeu que a cobra tava tentando marcar, que mais um dia e ela marcava o local, a falta de sono já era indicação.

Um dia de manhãzinha sai às 5 pra caçar e às 9 cheguei no mesmo lugar onde a cobra havia exatamente marcado. Foi ai que encontrei com a Maikene ivuvu- A cobra sem *kenê*¹²¹ que vive debaixo da terra.

Em seguida minha visão mudou, estava como passando mal. Cobra jogou *rome* em mim, “como se fosse fogo”. Kaku contou que ficou na floresta até às 5 da tarde. Voltou pra casa, largou tudo no chão. Encontrou com a cobra, entrou para descansar e os familiares com experiência prévia no assunto pediram para não atrapalhar seu sono. Uagimê lhe deu as seguintes instruções: 15 dias de dieta, comida sem sal, carne sem sangue e banana assada. Também deveria dormir sozinho, sem a presença da mulher na rede. Kaku termina sua descrição dizendo “quando espírito bota *rome* já bota o *saiti*”

Ako é um dos Jovens da aldeia do rio Martins que está mais engajado com o xamanismo. É um dos poucos jovens que canta vários Saiti. Estava sempre junto a Metsá fazendo rapé e nas noites de oni é um dos que mais consome rapé e *oni*, além de estar presente fazendo cantorias. Recentemente ele teve o encontro com a *rono* com as mesmas características, primeiro a participação intensa nas sessões e feitios de ayahuasca e *rapé* seguida de um sonho no qual se encontra com a jiboia, que marca o local na floresta onde receberá o *rome*.

Como venho argumentando, a efervescência em torno das práticas de xamanismo é notável em todas as aldeias no Acre e diferentemente do passado, quando os indígenas migravam às cidades em busca de emprego, muitos jovens estão se iniciando no xamanismo e encontram nele as estratégias para articulação de projetos socioambientais que beneficiam e oferecem sustento a toda a comunidade. A ligação do xamanismo com o bem viver e futuro da comunidade está em pauta.

¹²¹ Traduzidos como grafia o termo se refere as formas e padrões de alguns animais como peixes, insetos e a jiboia. A pintura corporal é feita com *kêne*, bem como os novos artesanatos em miçangas.

“...nós estamos bebendo uni sempre *txai*. Aprendendo muito *txai*, recebendo as informações e pensando, na Associação e no futuro da aldeia, dos projetos”. (Metsá Varinawa)

O movimento Pan-indígena de renascença cultural dentro dos limites do estado do Acre, articulado pelo uso das plantas de poder, está possibilitando que uma nova geração de lideranças valorize e se apoie nos saberes e práticas que perdiam prestígio no contexto após os seringais e durante a atuação de missionária.

8.3 Os antigos

São comuns na Etnologia das Terras Baixas da América do Sul descrições etnográficas onde os interlocutores afirmam serem os xamãs imbuídos de capacidades extraordinárias. Enquanto estive nas aldeias buscando informações sobre xamanismo, alguns relatos sobre o passado destacavam que pajés antigos possuíam habilidades ímpares e que foram adquiridas de outras formas além das dietas. Entre os Yawanawa cada dieta pode conceder um tipo de saber. Sugar o coração da sucuri, tomar o caldo do tabaco, tomar o *muká*, é esperado que cada uma possibilite a aprendizagem de campos específicos do saber. Antônio Luiz, também conhecido como Iva Sthivo, era reconhecido por deter vasto conhecimento do xamanismo, inclusive de outras etnias.

Foi Antônio Luiz que ensinou as dietas do caldo do *nawene* (caldo do tabaco), do *uni* (*ayahuasca*) e do *rarë* a Yawarani e Tata. Antônio Luiz é reconhecido também porque realizou a dieta de sugar o coração da sucuri, *uinti aka*. No entanto, os pajés antigos a que nos referimos são também de um tempo anterior ao de Antônio Luiz, sendo alguns nomeados de *tsimuya*, aquele com amargo, por suas dietas com substâncias *tsimu*. João Grande, pai de Yawarani, também era reconhecido como grande pajé. Diferentemente de vários era capaz de receber espíritos que falavam durante as sessões e enquanto dormia. João Grande era chamado de *yuvehu*, denominação que denota sua capacidade de comunicação com os *yuxin*. Parte dos saberes de Antônio Luiz que formam a geração atual vieram de João Grande.

“Esses pajés faziam muitas dietas *txai* Virgilio. Eles sabiam tratar todas doenças, sabiam mesmo da floresta, dizia onde tinha a caça, sabia quem fez feitiço. Porque naquele tempo o pajé que resolvia tudo de doença e não tinha outro tratamento. Por isso eles aprendiam muito, faziam dietas de mais de ano”. (Kateyuve Yawanawa)

Esses pajés tinham seus espíritos auxiliares os quais lhes traziam a carne de caça aonde estivessem. Conta-se de um pajé que sempre que queria comer carne de caça ele chamava seus

auxiliares, as pessoas não sabiam exatamente quem eram, mas eles deixavam a caça na porta da casa dele.

“Esse pajé antigo quando estava com fome ele nem caçava. Ele soprava de casa mesmo e pouco depois quando abria a porta e saía de casa já encontrava a caça na entrada. Eles tinham muito poder mesmo”. (Vinnya Yawanawa)

Antigamente quando faziam guerras com outros povos, o poder do pajé também era importante. Tomando *uni*, o pajé sonhava o resultado de acontecimentos bélicos e conhecia cantos para garantir a vitória de seu grupo. Os pajés antigos podiam prever resultados de incursões guerreiras e conheciam cantos que preparavam os guerreiros para o conflito. As referências que obtemos sobre o passado colocam os pajés como pessoas temíveis, associados a atividade de caça e guerra, algo pouco frequente na atualidade.

Esses pajés eram tão fortes que afirmam

“ele via uma pessoa caminhando do outro lado do rio e eles quiserem que ela caia bastava ele pensar nisso que acontecia com a pessoa. É txai Virgílio, os pajés antigamente as pessoas também tinham medo porque eles tinham muito poder. Não podia sovinar para o pajé e nem falar mal dele e seus familiares. O pajé descobria em sonho e ia te mandar doença forte que só outro pajé com mais conhecimento pode tirar.” (Biraci Nixiwaka)

Kateyuve falava que nem sempre precisava de dieta pra se tornar pajé, mas esse era caso raro do encontro com uma cobra misteriosa que ele descreveu como uma jiboia sem rabo. Esse encontro doava à pessoa o poder para curar doenças pela reza, prever o resultado de incursões guerreiras, adivinhar feitiços e desfazê-los, sonhar e aprender com os espíritos.

Tem um tipo de cobra que se você vê ela na mata, ela te ensina a rezar na mesma hora. Era imediato e a pessoa já voltava da mata sabendo cantar e curar sem precisar de dieta nenhuma. É raro, mas tem essa cobra ninguém aqui nunca viu mas teve dos antigos que viram. É uma cobra sem rabo e ela tem esse poder de te ensinar a rezar, já volta pra aldeia rezando. (Kateyuve Yawanawa)

A característica de retirar algo material é particularmente uma das distinções mais significativas entre os especialistas mais poderosos e os outros. Um rezador do rio Gregório do povo Yawanawa, Vicente Yawarani, quando lhe perguntei se ele era pajé ele mesmo disse que não, que pajé mesmo é só aquele que tira e coloca estes objetos visíveis do corpo e que ainda existiam alguns, mas ele mesmo não era. Yawarani dizia que era *xinaya* (aquele com poder/pensamento), rezador. Com as articulações interétnicas Yawarani e Tata se tornam

conhecidos pelo termo “pajé”, que designa nos contextos interétnicos um curandeiro indígena conhecedor de plantas e rezas.

Entre os Noke Koí dizia-se que os pajés antigos eram muito fortes e rezavam tudo. São chamados de *romeya*, em referência ao romë, presente na *rono romeya* e no tabaco. O antigo *romeya* Aru Satanawa, segundo Metsá, tinha muito poder além da reza.

Ele se transformava em animais. Tinham medo de caçar com ele porque ele se transformava em onça, queixada, qualquer animal. A onça dele matava a caça pra ele. Ela soprava para indicar a caça, Aru só carregava. (Metsá Varinawa)

Uagimê era considerado o pajé mais forte que atuou desde a chegada na localidade da Terra Indígena Campinas. Serviu *uni* para muitos dos atuais *shointya*, como por exemplo seu genro Kaku Kamanawa, que narra sua história de iniciação no xamanismo pelo sonho com a Jiboia pajé. Uagimê fazia “sessões de cipó” regularmente em sua residência e também realizava sessões de reza específicas para cura de doenças conjuntamente com técnicas de assorpo e sucção. São as mesmas utilizadas pelos atuais rezadores que quando questionados destacavam o conhecimento de Uagimê, Neá, Aueá e Tobi.

Tobi Satanawa era também conhecido por “rezar tudo”. Os especialistas antigos eram reservados, faziam o trabalho da reza e poucos aprendiam com eles. Os homens jovens queriam ter poder e aprender a rezar para fazer feitiço, aprender o conhecimento do pajé e ter esse poder. Os pajés não ensinavam porque sabiam das intenções de quem queria aprender, muita gente usava esses conhecimentos “para o mal”, e tinham receio de algum deles usar aquele poder contra ele.

“Pajé até pouco tempo atrás matava mesmo txai Virgilio. Eles tinham muitos conhecimentos de reza pra fazer o mal. Quando queriam pegavam o restos de alimentos que alguém comeu e rezava neles dentro da mata, no toco da samauma, à noite, sozinho. Pouco depois a pessoa adoecia e morria. Ninguém sabia curar quando pajé fazia feitiço. Pajé matava mesmo. Pajé pegava cabelo da menina que queria namorar com ele e insistia. Ai ele rezava e depois de cinco dias a moça já estava doente. Assim eram os pajés txai. Hoje nós temos mais rezadores e não tem conflito de pajé ou guerra com outro povo, o pajé já não faz esses encantamentos”¹²². (Metsá Varinawa)

Interlocutores Yawanawa também comentavam que esses pajés não tomavam apenas ayahuasca e sopravam rapé, também usavam com frequência a pimenta (*yutxi*) e

¹²² Essa informação de que hoje não há mais conflitos ou pajés “que fazem o mal” se contradiz com eventos posteriores que apontaram para frequentes acusações de envenenamento, feitiço, inclusive algumas vinculadas a inveja com relação ao êxito em projetos. Em 2022 duas pessoas relataram terem sido alvo de feitiço e buscaram tratamento com o rezador Koshti na aldeia Noke Koí Toniya.

o *xupa*, planta considerada por alguns mais poderosa que o *uni*. Yawarani dizia que esses pajés antigos também tomavam cipó sem as folhas de *kawa*, que o cipó que encontravam selvagem na mata era muito mais forte naquele tempo. Seguiam dietas muito longas e arriscadas para adquirir o poder que tinham.

“Naquele tempo não era fácil aprender porque as pessoas que sabiam não queriam ensinar fácil, era mais entre os parentes mesmo. Toda a cura na aldeia era feita pelos rezadores então sempre tinha alguém que sabia. Mas eles também quando queriam usavam o poder para o mal. Mas hoje nós estamos aprendendo mesmo a cura e os cantos de reza. Ninguém mais pensa nisso porque não tem mais guerra e nosso objetivo é mesmo fortalecer a cultura pelo conhecimento dos ancestrais”. (Kateyuve Yawanawa)

Fotografia 6. Lideranças Noke Koî com o cipó da ayahuasca



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

8.4 As mulheres na pajelança

Se compararmos as primeiras pesquisas feitas entre os Yawanawa e Noke Koî com período atual constataremos uma diferença marcante nas informações sobre as práticas de xamanismo que se refere à iniciação de mulheres em dietas xamânicas. Vários trabalhos destacam o xamanismo como uma atividade restrita aos homens sendo em geral incomum a participação de mulheres nas práticas de xamanismo de reza entre os povos Pano.

Nas conversações dizia-se que de acordo com a tradição as mulheres não participavam dos rituais. O sangue menstrual poderia provocar ataques de *yuxin* e afetar o curso de uma sessão de rezas. Pela mesma razão a presença de mulheres menstruadas em caçadas e pescarias é evitada, pois o sangue ao atrair *yuxin* pode prejudicar o sucesso das expedições¹²³. Ainda que anteriormente a atividade fosse restrita a homens, os Yawanawa falavam da existência de uma mulher dos tempos antigos que rezava e os Noke Koî também se recordam de uma “mulher pajé” chamada Mukashahu. No entanto ambos enfatizaram que era uma exceção, as mulheres são por excelência conhecedoras dos remédios do mato (rau), medicamentos que também guardam profunda interação com o mundo *yuxin*, indispensáveis em vários tratamentos, mas que não estão diretamente associados às rezas.

Fotografia 7. Mulheres Noke Koî soprando *romë potu*



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

O contexto de intercâmbios que emerge nos encontros indígenas regionais, os eventos promovidos nas aldeias bem como nas viagens que lideranças fazem para outros Estados e países apresentam novas possibilidades para pensar o revitalizar da cultura. Recentemente os contextos interétnicos proporcionados pelo CPI-AC e outras instituições aproximaram o convívio entre etnias, particularmente por noções de cultura e tradição, valorizando o registro,

¹²³ Durante a piracema subimos em um grupo de várias famílias, aproximadamente trinta pessoas, para pescar com o cipó tingui nas áreas de alagamento do rio. Foram horas de preparo do cipó e organização das famílias pois tudo indicava ser um dia excelente para pescar. Acontece que após a aplicação do cipó macerado no rio, poucos peixes subiram e a pescaria foi considerada um fracasso. No caminho de retorno Kateyuve dizia “alguma coisa aconteceu, deve ter alguma mulher menstruada participando porque não é possível uma coisa dessas”.

a memória e aquisição dos saberes tradicionais. O objetivo principal era intervir com urgência no processo de desagregação social decorrente das relações desenvolvidas no período da borracha. A produção de cartilhas e livros, cursos de formação de professores, agentes de saúde e florestais, juntamente com o conhecimento dos contextos regionais e nacionais propuseram aos indígenas uma reflexão sobre a tradição e a cultura, que unia-se à necessidade de organização interna para responder aos novos desafios após a delimitação do território.

Outro desdobramento das aproximações interétnicas contemporâneas foi o suporte recebido para a criação de cooperativas e associações voltadas a suprir às necessidades advindas do longo período de convívio com a empresa seringalista e os missionários. É a partir das cooperativas e associações que serão possíveis os primeiros passos para a criação dos vínculos atuais, alianças destacando os conhecimentos tradicionais. Segundo Biraci, encontros suscitam reflexões sobre a revitalização da cultura.

“O *nawa* tem muitas coisas boas também que estão nos ajudando em nossa cultura. Com os Festival e as novas parcerias descobrimos que podemos selecionar o que é bom pra nossa cultura, o que melhora ela, e rejeitar e afastar o que não é bom. Na Aldeia percebemos que a cachaça com as festas de forró e a televisão afastavam as pessoas do terreiro e por isso reorganizamos, nós lideranças”. (Biraci Yawanawa)

O contexto regional do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha, instituições com as quais representantes indígenas estão familiarizados com a participação de mulheres e crianças constituiu uma abertura para novas possibilidades. O mesmo acontece quando representantes indígenas trabalham com centros holísticos e com os integrantes do Festival onde a participação de mulheres é frequente.

Constatamos que a escolha ou participação de mulheres no xamanismo não advém de surge de vontades próprias de inserção no campo do xamanismo, a partir de duas filhas de Tuin Kuru (Raimundo Luiz), cacique Yawanawa que havia feito as dietas do *rarë* e do *uinti aka*¹²⁴. É a partir das dietas de Putanny e Hushahu que a participação das mulheres no xamanismo de reza se torna uma possibilidade¹²⁵.

Putanny dizia que sua iniciação surgiu da retomada e renovação das práticas somada a um chamado espiritual. Alguns diziam que era apenas para os homens que “as mulheres não

¹²⁴ Ambas disseram ter recebido “um chamado” para se iniciarem nos conhecimentos do xamanismo.

¹²⁵ Constata o mesmo como vemos no depoimento de Dua Busê: Antigamente eram menos pessoas que tomavam, só os velhos. Jovem de primeiro não tomava, até dezoito anos, com dezoito começava tomar, quando já estava casado [...]. De primeiro, mulher não tomava. Agora hoje em dia mulher e jovem já toma, todo mundo já toma. Hoje em dia é tudo misturado, tudo compartilhado. Porque é para aprender logo quando está cedo, enquanto é novo. (HAIBARA, 2016, p. 199)

tinham preparo e não aguentariam”. Porém, os rezadores que iniciaram a retomada das dietas disseram que as mulheres poderiam realizá-las.

Algumas pessoas se opuseram dizendo que não era um conhecimento das mulheres e que elas não poderiam fazê-lo. Como o conflito sobre a tradição se resolveu, não sei exatamente, mas o fato é que os “velhos”, Yawarani e Tata as observavam e estavam de acordo com a decisão de ambas. Hushahu e Putanny fizeram o *sameki* do *muká* completo, com orientação dos anciões de igual maneira que todos. Segundo alguns interlocutores, “aguentaram as provações mais que os homens”. Putanny e Hushahu são referências em suas aldeias e estão representando as mulheres no xamanismo em vários países, em espaços que reverenciam os saberes indígenas e as recebem com verdadeira admiração.

Biraci Nixiwaka sempre repetia que os Yawanawa deveriam selecionar o que era bom para tradição e fortalecimento da cultura e a participação das mulheres no xamanismo é parte das dinâmicas de renovação. A entrada das mulheres no xamanismo de reza se vincula também ao constante convívio em torno das práticas, estabelecido nas últimas décadas, com reuniões de toma de cipó semanais e o aumento da circulação de saberes nas aldeias. A efervescência em torno do xamanismo está criando um espaço favorável para inovação da tradição em nome da tradição. Reformulações são pensadas ao longo do tempo também seguindo orientações do *uni*, das dietas e dos velhos.

Tudo que nós fazemos da cultura vem das aprendizagens e conselhos do *uni*, da dieta do *muká* e dos anciões. Essa orientação existe porque a espiritualidade é uma força delicada que temos muita atenção com as escolhas. (Putanny Yawanawa)

Putanny e Hushahu conduzem retiros internacionais, rituais de ayahuasca, feitiços de rapé e aplicações de kambo destinadas a mulheres que buscam uma imersão nos saberes do xamanismo Yawanawa. Ambas viajam frequentemente pela Europa e são recebidas com grande reverência para realizar trabalhos de pajelança e conhecimentos tradicionais Yawanawa. Putanny afirmou nunca ter imaginado que aquele “chamado espiritual” um dia lhe levaria a responsabilidade de representar a cultura de seu povo¹²⁶.

¹²⁶ Putanny e Biraci são os primeiros Yawanawa a construir uma rede sólida de alianças e articulações que possibilitaram mudanças significativas para as aldeias. Isso porque a cultura é também uma fonte de renda que auxilia os indígenas a levarem adiante seus projetos na busca de um bem viver. Como representantes do xamanismo e porta vozes da cultura Yawanawa conseguiram captar recursos e criar a infraestrutura de barcos, veículo da associação, internet na aldeia, casas para visitantes, ferramentas e formação universitária dos jovens. Em outras etnias do Acre encontraremos lideranças que fazem um trabalho de representação semelhante: Mapu Huni Kui do Rio Breu é um dos grandes articuladores dessas possibilidades, Ninawa Pai da Mata Huni Kui do Humaitá. Entre os Noke Koí destaco Fernando, antigo cacique Noke Koí do campinas, Kaku Kamanawa e Piña Varinawa.

Nas aldeias Yawanawa presenciei mulheres cantando nos rituais de *uni*, tocando instrumentos musicais, compondo *saiti* e soprando rapé. Contudo até aquele momento apenas Putanny e Hushahu haviam completado a dieta do *muká*, além de aprenderem técnicas de curas como o *vê kush* (soprar), os remédios do mato e as rezas. Muitas mulheres tomam rapé e *uni* e conduzem as cantorias do *saiti*, as atuais reuniões no terreiro são compostas por muitas mulheres cantoras. Está surgindo uma geração de mulheres que farão a dieta do *muká* e serão reconhecidas como *xinaya*¹²⁷.

As mulheres que fizeram a dieta do *muká* estudam com o mesmo afínco e dedicação que os homens, documentam o saber dos rezadores e de tempos em tempos estão retomando dietas.

“(…) estou também fazendo uma pesquisa com o Yawa dsa rezas de cura. Porque os cantos do terreiro são fortes, mas as rezas são feitas para curar mesmo. Hoje só o Yawa e o Tata conhecem essas rezas e são nossa oportunidade de aprender”. (Hushahu Yawanawa)

Algumas das pessoas que fizeram as dietas do *muká* com êxito e exercem a função de mediador ritual, são consideradas rezadores ou rezadores em aprendizagem¹²⁸. É notável que a dieta do *muká* até o momento presente se destaca de outras formas de iniciação precedentes do xamanismo como a derrubada da colmeia, o caldo do tabaco e sugar o coração da sucuri.

Entre os Yawanawa as mulheres vinculadas aos rituais de *uni* estão engajadas ainda que não tenham feito a dieta do *muká*, bebem *uni* regularmente nas reuniões do terreiro e sopram rapé também. Entre os Noke Koî encontrei um grupo pequeno de mulheres usando *rapé*. As mulheres mais jovens bebiam *oni* e aquelas com mais idade se abstinham devido aos cuidados das crianças ou receio de algo que não fazia parte dos costumes. As mulheres também cantam e conduzem o *saiti* e nos eventos como o Festival Yawa.

Algumas diferenças foram observadas enquanto nas aldeias de cada território. As pessoas de aldeias com um número reduzido de moradores se deslocam para os locais onde ocorrem as reuniões, Mutum, Nova Esperança e Yawarani na Terra Indígena do Rio Gregório. O maior número de participantes entre os Noke Koî concentravam-se na aldeia Campinas, mas na T.I. Campinas cada aldeia fazia suas reuniões e tinham seus líderes de rituais. São também

¹²⁷ De acordo com Menezes durante os festivais os Huni Kui promovem cerimônias conduzidas pelas mulheres nos quais “elas servem o *nixi pae*, fazem a fala inicial, puxam os *huni meka*, passam rapé nos participantes, puxam os cantos com violão e lideram as danças. Em certo momento, também abrem espaço para as mulheres *nawá* trazerem seus cantos” (MENESES, 2020, p. 118).

¹²⁸ Frequentemente são chamados de pajés no contexto urbano.

as aldeias de onde iniciaram as Associações que fortaleceram os vínculos com o mundo ao seu redor, interessado no xamanismo ayahuasqueiro. As dinâmicas de fortalecimento da tradição somadas aos novos contextos suscitaram a reformulação de rituais. Este movimento foi liderado principalmente pelas famílias que tiveram parentes que conviveram com a sociedade brasileira, tornaram-se bilíngues e estabeleceram as pontes das florestas com as cidades.

Os xamanismos Yawanawa e Noke Koî convergem com a definição proposta por Langdon (2012, p.62), na qual o dinamismo de tais práticas “emerge das interações entre fatores sociais, culturais, históricos e demográficos em situações específicas. O papel do xamã não é um fenômeno homogêneo, mas um que está em construção contínua, dependente da ação dos agentes sociais em contextos particulares”.

9 NOVO TEMPO

9.1 Abertura

Fizemos um largo percurso teórico e metodológico nos capítulos anteriores para esclarecer aspectos das relações entre humanos e plantas por uma perspectiva ampla e complexa, visando destacar os conceitos-chaves de uma epistemologia indígena presente nas vivências xamânicas. Observamos que o vínculo com as plantas do xamanismo acontece por rituais, iniciações e práticas que convergem na constituição do que denominamos uma *est-ética* do xamanismo. Por um lado uma estética visionária que se vincula às percepções da floresta, padrões figurativos (*kene*) e experiências enteógenas, por outro, uma ética das relações de alteridade entre os seres que convivem na floresta. Ambas se realizam na práxis social pela ação dos especialistas, na reprodução de um modo de interagir com a floresta que prima por evitar o conflito gerador de desequilíbrios das relações com os *yuxin*.

O povo Yawanawa e Noke Koî, organizados em regimes comunitários de reciprocidade e auto-suficientes, foram de súbito surpreendidos pela entrada de novos grupos humanos na floresta que, na dialética emergente das relações, apresentaram os modos de vida do mundo globalizado, regido principalmente por relações de produção mercantil. A chegada de migrantes, dos patrões e o estabelecimento de barracões ligavam as áreas remotas da floresta às casas de aviamento, sendo o destino final da matéria-prima vegetal a indústria mecânica e automobilística internacional. Essas frentes de migração em busca da borracha empurraram as populações nativas a lidar com outras situações nas quais o *shaneihu* (chefe local), xamãs e todos indígenas tiveram de readaptar seus modos de vida. Após o estabelecimento das estradas de seringa e dos postos de escoamento, chegaria a breve atuação governamental com a Prefeitura e o programa de unir o Acre a outras regiões do Brasil, pacificar e catequizar os indígenas, integrando as populações aos trabalhos da Prefeitura baixo as ordens dos amansadores de índios, Felizardo Cerqueira e Angelo Ferreira.

Em um segundo momento, com queda da força de competitividade da borracha brasileira frente às plantações na Malásia, foram reduzidos os contingentes de seringueiros o que diminuiu a atividade extrativista a menores proporções. As décadas de setenta e oitenta abririam novas possibilidades para os Yawanawa e os Noke Koî. Indigenistas como Terri Aquino e Antônio Macedo atuaram na região do Acre, tomaram ciência dos indígenas e suas respectivas localizações e posteriormente auxiliaram as lideranças na luta pelo direito ao território. Após a demarcação do território, Terri e outros indigenistas trabalharam na formação de cooperativas

e associações e no esclarecimento das leis e questões que afetavam diretamente os povos indígenas. O trabalho de algumas instituições no Acre, particularmente o CPI-AC, foi decisivo na implantação de uma rede entre povos indígenas da região, que se articulam em torno dos projetos socioculturais que suplantam as novas necessidades advindas com o seringal como também fortalecem os grupos em torno do território e da cultura, após um período de desestruturação social, epidemias e conflitos que colocavam em dúvida a continuidade dos povos mencionados.

A partir da década de 90, várias etnias passaram a captar recursos para o desenvolvimento de projetos comunitários focados na “cultura”. Esse movimento segue crescendo em paralelo com o aumento populacional de vários grupos que antes passaram por epidemias, conflitos organizacionais e ação missionária.

Concomitantemente à “indigenização da modernidade” ocorre a “modernização da indianidade”, os princípios locais traduzem os novos elementos simbólicos e materiais para sua lógica, mas os novos elementos simbólicos, materiais e possibilidades relacionais com o outro também transformam os princípios. O atual capítulo concentra as dinâmicas entre convenção e inovação (WAGNER, 1975), que surgem do estabelecimento de alianças com segmentos da sociedade envolvente, como as que presenciamos na atualidade e de acordo com as descrições de nossos interlocutores e colaboradores.

Quando retraçamos a importância das plantas nas culturas ameríndias, vimos a proeminência delas na concepção de cosmologias que destacam a interação com dimensões supra sensíveis da realidade, experimentadas pelo indivíduo nos estados ampliados de percepção. Tendo em conta que as plantas são auxiliares para prevenção de infortúnios, diagnosticar doenças e compreender o mundo, que suas utilizações são marcantes da práxis dos indígenas e de suas ancestralidades como indicam as elaboradas simbologias, evidenciamos as características de um modelo epistemológico centrado na consagração ritual de poções enteógenas.

As afirmações dos nossos interlocutores, somadas às reflexões de caráter antropológico nos termos propostos sugerem que os conceitos do xamanismo são parte dos saberes que compõem os modos de conhecimento nativo, em que as experiências com plantas xamânicas são essenciais na formulação de uma visão de mundo e dos possíveis rumos dos indivíduos e dos grupos.

Para nossos interlocutores a ayahuasca permite a apreensão mais detalhada de aspectos que integram o mundo. Na atualidade ela norteia a reestruturação sociocultural proposta pelas

lideranças nas reuniões com as aldeias, atentos ao processo de marginalização dos povos indígenas e da necessidade de criar projetos comunitários de bem viver, que centralizem o fortalecimento da cultura, o vínculo e a proteção do território. Apresentamos dados que corroboram a relevância social, simbólica, histórica e cultural do uso de plantas xamânicas, bem como sua correlação com a cosmovisão e os conceitos nativos chaves em torno da corporalidade, alteridade e sociabilidade. Priorizamos entender as práticas xamânicas a partir de um estudo histórico e sociológico focado nas dinâmicas étnicas que ocorreram na região, antes e depois da chegada da empresa seringalista. Constatamos que essas práticas podem ser melhor compreendidas quando optamos por entender a cultura como processual, sujeita à contínua reformulação e aberta à incorporação de lógicas e criações externas (WAGNER, 1975), desmistificando concepções de uma pretensa “unidade holística com fronteiras e espaço definidos”, como reiterada por Langdon (2007, p. 29).

Agora iremos focalizar os contornos que os conceitos e práticas de xamanismo adquirem na vida contemporânea das aldeias, considerando a expansão global da ayahuasca e o crescente engajamento nativo na recepção de estrangeiros para participarem nos rituais. Já destacamos que na região do Acre, praticamente entre todas as etnias, os rituais de ayahuasca com e sem a presença de visitantes estão acontecendo regularmente e são um dos principais catalisadores do movimento de fortalecimento étnico-identitário que une os povos da região.

Além dos projetos socioambientais, a aliança com segmentos da sociedade ocidental interessados em conhecer o xamanismo está suscitando um rápido movimento de intercâmbio entre indígenas e a sociedade envolvente em torno das práticas tradicionais de cura e de plantas xamânicas. Ayahuasca é o elo intermediário das redes criadas entre o crescente movimento cosmopolita em torno das substâncias psicotrópicas e os povos localizados na região do Acre.

O uso atual das plantas do xamanismo não tem precedentes equivalentes em períodos anteriores. Nas aldeias Noke Koî e Yawanawa, todos dizem que antigamente eram poucas pessoas que bebiam cipó, “só os pajés mesmo” era a resposta frequente. “Ayahuasca é pra pajé rezar, ver as doenças e advinhar coisas importantes para nós” (Kateyuve Yawanawa). Acontecia de um adulto ou até mesmo uma criança predisposta acompanhar a sessão de xamanismo e beber “um pouco de cipó”, mas isso era fora do habitual e só os pajés bebiam e narravam suas viagens para os presentes, durante a sessão de reza.

Na atualidade vivemos um momento em que jovens, adultos homens e mulheres “consagram a ayahuasca” e participam no *rituais de uni*¹²⁹. O ritual de *uni* é frequentemente acionado como um espaço político caracterizado pela etnicidade, onde os representantes e lideranças de cada povo, também instruídos na cultura Ocidental, usam suas habilidades para estabelecer alianças e adentrar no circuito dos projetos. O interesse cosmopolita no xamanismo dos povos indígenas se une aos movimentos locais de fortalecimento cultural e revitalização desses saberes, promovendo o fluxo de pessoas de várias localidades para as aldeias, bem como a constante viagem dos “guardiões da cultura” e alguns “pajés” a grandes capitais brasileiras e países como Estados Unidos, México, África do Sul e outros localizados na Europa.

Nos capítulos seguintes apresento a relevância desses conhecimentos atuando no bem viver indígena, centrado no fortalecimento da cultura. Veremos o percurso que fiz enquanto antropólogo colaborador e como as lideranças Noke Koî perceberam a possibilidade de levarmos adiante seus objetivos de fundação de uma associação pelo “fortalecimento da cultura de nossa cultura e dos saberes tradicionais” (Tapo Varinawa) e em “defesa do território ancestral e da floresta amazônica” (Piña Varinawa). A Associação Sociocultural Varinawa, como várias outras no Acre, se dedica atualmente a recepção de pessoas interessadas em vivenciar a cultura do xamanismo e da vida na floresta. Essa é uma das opções que vários povos fizeram diante das circunstâncias atuais, como um meio de fazer alianças, fortalecer a cultura, garantir acesso a recursos, educação e desenvolver projetos na comunidade.

Tanto os Noke Koî como os Yawanawa estavam praticamente dizimados após as correrias da borracha e as epidemias. Com a delimitação dos territórios ambos os grupos cresceram e atualmente, os projetos socioculturais, retiros de xamanismo, o convívio nas cidades e a vida urbana são parte do cotidiano dos indígenas, que as consideram atividades indispensáveis para suprir necessidades comuns das aldeias e levar adiante os planos comunitários. A criação de associações e cooperativas indígenas no Acre foi uma estratégia elaborada junto com instituições indigenistas, visando sobretudo garantir articulações que poderiam suprir de forma sustentável os recursos que fazem parte da vida local, mas que não são produzidos nas aldeias.

Duas décadas antes os jovens estavam buscando ir às cidades aprender o “conhecimento do branco”, capacitar-se em cursos para ter uma forma de rendimento contínuo para família, eram mal pagos pelos serviços, viviam em condições de marginalidade e se distanciando do

¹²⁹A já referida nova modalidade de uso ritual coletivo do *uni*, em que são entoados os cantos *saiti* (Yawanawa) *txirindê* (Noke Koî), semelhante aos antigos mariris, contudo, com o acréscimo da ingestão coletiva de ayahuasca e tabaco

território e das tradições. A cachaça antes era um grande problema em todas as aldeias. Hoje a maior parte da juventude está presente nos encontros, alguns pensam em dedicar-se ao xamanismo, ao artesanato.

Entre os Yawanawa a retomada das dietas pelas lideranças foi o impulso que despertou em muitos o entusiasmo para iniciação e aprendizagem de uma compreensão do mundo a partir do xamanismo. O fortalecimento dos saberes tradicionais do xamanismo, além de reorientarem a sociabilidade na aldeia, repercutem nas possibilidades de aliança.

9.2 Ayahuasca nas aldeias

Os elementos de maior relevância da “retomada cultural” Yawanawa são a formação de especialistas no xamanismo e a reelaboração dos antigos mariris, com a inclusão do *uni* (ayahuasca) e o *rome* (tabaco) que mediam as relações com povos indígenas, funcionários do Estado e ayahuasqueiros de todo o mundo. Segundo os Yawanawa o xamanismo e a articulação com segmentos das sociedades ocidentais foram o cerne da reestruturação do cotidiano comunitário em torno da cultura.

Entre os Yawanawa, em Nova Esperança é comum acontecerem rituais de *uni* ao menos dois dias por semana, com participação de todos os interessados da aldeia, sendo a faixa etária aproximada dos participantes entre quinze e cinquenta e cinco anos de idade. Nessas reuniões os participantes chegam ao terreiro ou kupixawa por volta de uma hora antes do início. Quem já está no local conversa com os parentes, sopra rapé, afina o violão e se pinta. Em cada uma das aldeias onde estive o número de participantes sempre variava, mas era constante a presença de alguns jovens que estão a frente dos rituais e os conduzem sob a orientação dos mais velhos e experientes na cantoria¹³⁰.

Os que organizam a cerimônia convidam todos para beberem o *uni*, momento no qual os presentes formam uma fila e vão sendo servidos um a um pelos condutores do ritual. Ao abrir o recipiente com a bebida, são pronunciadas um conjunto de palavras em ritmo acelerado, seguidas de assopros, chamando a força do *uni* e do *rumë* e que vão revelar boas visões. Na medida em que vários estão sendo servidos, alguns se sentam no pátio, se aquecem próximo ao fogo ou sopram rapé, enquanto outros começam a formar um círculo de canto, o *saiti*, que gira no centro do pátio, conduzido por cantadores experientes que fizeram a dieta e tem algum

¹³⁰ Essas pessoas são indispensáveis na realização dos rituais e são também os que realizam os feitiços de *uni* e rapé para o ritual.

conhecimento espiritual¹³¹. Os cantos são selecionados após sentirem a atuação da força do cipó no grupo. Um mesmo *saiti* pode ser feito em cadências diferentes, gerando mais ânimo ou mesmo serenando. Os cantores recomendam e solicitam a participação no momento de cantoria e a maioria dos participantes o fazem.

Fotografia 8. Festival Yawanawa



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

Em um segundo momento, já adentrando na madrugada, formam-se grupos com instrumentos musicais como flautas, tambores e violões que passam a fazer os cantos tradicionais bem como cantar novas composições. Alguns momentos os organizadores convidam oficialmente os participantes a beberem novamente, sendo a repetição do *uni* de livre escolha. Também é comum pessoas se aproximarem dos organizadores e solicitarem que lhe sirvam *uni*, que o fazem com o mesmo procedimento de assopros. A quantidade pode ser decidida incluso em comum acordo entre eles. Quando ocorre apenas com os membros da aldeia, a cerimônia não tem exatamente um final oficial, pouco a pouco os que estão presentes se recolhem nas redes atadas nas proximidades, voltam as suas casa e os remanescentes retornam aos seus lares quando o dia já raiou¹³².

¹³¹ Entre os Noke Koï acontece de modo similar, no entanto, os cantos Saiti Yawanawa sao como os txirinde Noke Koï. Saiti segundo meus interlocutores é um tipo de canto de cura que vem dos rituais de oni

¹³² O mesmo formato os Yawanawa podem fazer para os visitantes que chegam para participar nos festivais, retiros e imersões na floresta.

Eventualmente Yawarani e Tata puxavam cantorias, mas na maior parte dos casos ficavam sentados ou em redes próximas da área observando a movimentação. Essas pessoas conhecidas como pajés eram os que realizavam assopros, ou rezavam jenipapo e caiçuma para sanar e fortalecer os parentes.

Durante os rituais de *uni*, se alguém realmente passar mal (com muitas náuseas, desmaio ou comportamento atípico) um pajé pode fazer rezas com rapé e ayahuasca em um espaço paralelo a reunião, para lhes trazer o espírito de volta. Contudo foram momentos pontuais em que atuaram dessa maneira.

No povo Yawanawa toda nova geração era considerada alunos de Tata e Yawarani. Ambos eram muito estimados por terem aprendido com o antigo pajé e cacique Antônio Luiz. Antônio Luiz, Raimundo Luiz, Tata e Yawarani eram os que mais detinham saberes de rezas e nas últimas décadas passaram esses conhecimentos para um grande número de pessoas que atualmente são representantes do xamanismo Yawanawa e seguem as dietas de aprendizagem. Os jovens conduziam os rituais de *uni* sempre seguindo as orientações dos mais experientes.

A revitalização cultural pelo uso ritual da ayahuasca criou um ânimo específico dessa conjuntura nas aldeias Yawanawa e Noke Koî. Entre os Noke Koî o mariri também foi reformulado e tem como elemento agregador o *oni* e o *romë potu*. Cada semana os jovens se reúnem com algum rezador e promovem um ritual, que pode acontecer no kupixawa ou em algum local floresta adentro, próximo a uma samaúma por exemplo. A partir dos relatos dos organizadores e da participação nos rituais constatei que nas aldeias Yawanawa e Noke Koî os indígenas viviam um momento de reelaboração dos usos do cipó, de engajamento com setores da sociedade envolvente interessados nos saberes tradicionais, vivências de xamanismo, ayahuasca e cultura indígena. É neste espaço de intercâmbio que ocorre a dialética entre culturas e epistemologias que possibilita a construção de discursos mutuamente inteligíveis e eficazes entre indígenas e segmentos de sociedades industrializadas. É um espaço de “troca de saberes” (Biraci Nixiwaka), onde os indígenas cientes do contexto em que vivem estabelecem pontes que beneficiarão seus projetos comunitários sem que tenham de abrir mão da cultura e da tradição.

Como já foi destacado, entre os Yawanawa há também um crescente interesse dos mais jovens de realizarem as dietas, tanto para serem versados na cultura tradicional como para possuírem os conhecimentos xamânicos para realizar curas. As principais pessoas que fizeram o *sameki* e com as quais elaboramos o texto são notáveis representantes nas aldeias e seguem fazendo dietas. Suas visões durante os rituais e rezas são norteadoras dos caminhos da cultura. Os integrantes dos rituais de *uni* absorvem a perspectiva xamânica dos rituais e também

reformulam a tradição, com novas composições com instrumentos musicais e artesanatos visionários que fazem referência à cosmovisão nativa. Uma nova geração já cresceu e se tornou adulta nos modos renovados de sociabilidade elaborados pelo movimento de retomada da cultura.

Entre os Noke Koî a efervescência cultural é bastante similar. Participando dos mesmos espaços de articulação indígena e enfrentando circunstâncias idênticas aos Yawanawa, os Noke Koî pensam em maneiras de fazer suas buscas convergirem com os interesses externos. O fortalecimento das tradições e a possibilidade de viajar para outros locais, gerar renda familiar e estabelecer parcerias está motivando uma nova geração a “estudar as medicinas e a tradição”, conforme alguns traduzem. Esses jovens estão responsáveis pelo feitio do *oni* na aldeia, coordenam tomas de cipó e acredita-se que alguns serão futuros rezadores. Os mais velhos os chamam de *txana*, fazendo referência ao pássaro japiim e sua capacidade de memorizar o canto de outros pássaros. Essas pessoas são a força motriz do fortalecimento da tradição, em especial dos rituais de *uni*.

As reuniões coletivas com o cipó (*mariri*, *saiti*, *ritual de uni*) acontece na maioria das aldeias acreanas. Seu valor no cenário interétnico e dentro das comunidades é complexo e advém do prestígio adquirido pelos “conhecedores da cultura”, das práticas tradicionais de cura, no âmbito do convívio com a sociedade circundante. Professores, agentes agroflorestais e de saúde, jovens adultos e lideranças são os mais engajados com o fortalecimento do xamanismo. Essas reuniões não ocorrem unicamente entre os Yawanawa, Noke Koî e Huni Kui. Outros povos localizados no Acre se apoiam na ayahuasca e nos saberes do xamanismo como via de fortalecimento comunitário, étnico e identitário. Os Shawãdawa fazem reuniões semanalmente e também promovem vivências para não-indígenas. Na aldeia Puyanawa o cacique Joel e Puwë, o pajé, eram os grandes articuladores da nova geração na pajelança, também chamadas de *mariri*¹³³. Eles confirmaram a importância do *heu* (ayahuasca) no movimento de revitalização de saberes entre os jovens. “Estamos reaprendendo nossa cultura, nossa língua e costumes” afirma Puwë que também está aprendendo os cantos antigos, recebendo dos ancestrais na força do *heu*.

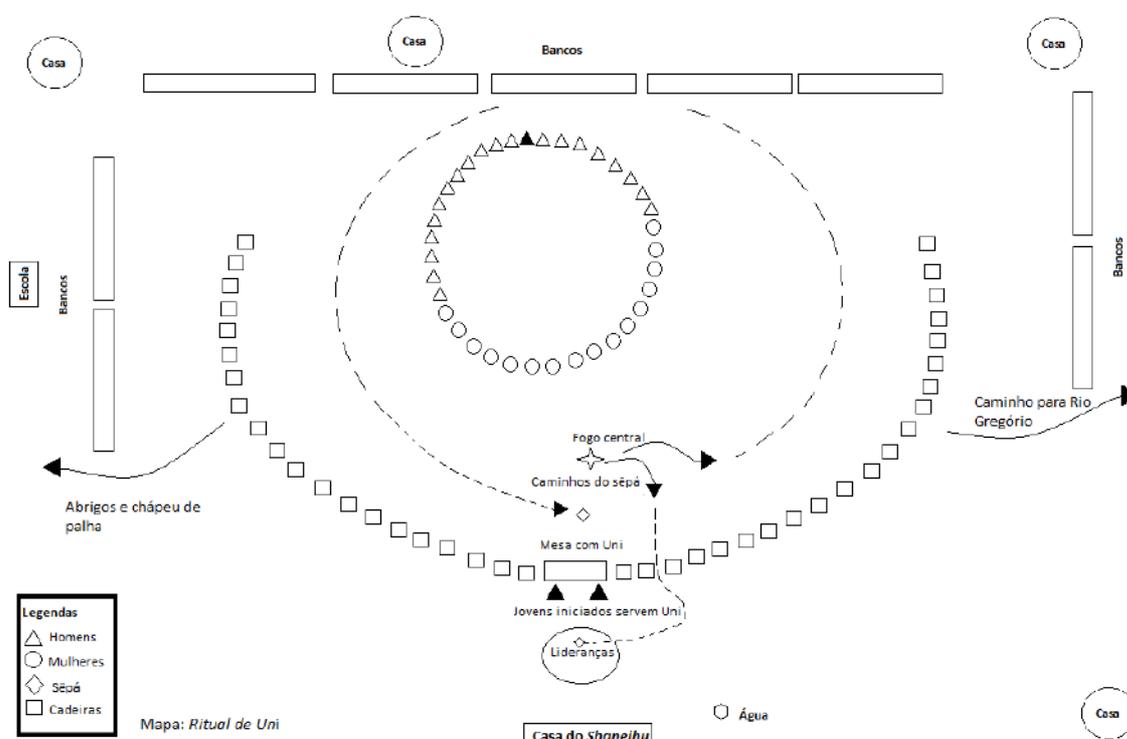
Nas aldeias Noke Koî eram os rezadores e jovens cantadores locais os que estavam organizando reuniões¹³⁴. Como intermediários entre a aldeia e as cidades grandes, essa geração

¹³³ As vivências e imersões possibilitam aos visitantes experimentar a forma de vida dos povos indígenas, que participam nas atividades cotidianas e em rituais ligados ao tabaco e a ayahuasca.

¹³⁴ Os adultos que incluso possuem mais instrução no português e convivência as dialéticas da cidade graças a cursos de formações que aconteciam na cidade de Rio Branco e Cruzeiro do Sul, promovidos pelo CPI-AC

ocupa a frente de um movimento contínuo em busca do bem viver, no território e “praticando a cultura”. Semelhante aos Yawanawa esses movimentos começaram a tomar forma alguns anos após a delimitação de territórios, com o fim dos surtos epidêmicos e da atuação de patrões e missionários. Segundo os interlocutores, “não é que a cultura estava morrendo ou terminando, que se perdia, era nós mesmos que não estávamos praticando”, como dizia Kateyuve Yawanawa. Ayahuasca e o tabaco em seus usos tradicionais reformulados são o principal aspecto do movimento de revitalização cultural ¹³⁵.

Mapa 2. Espaço ritual do uni Aldeia Nova Esperança



Fonte: Virgílio Bomfim Neto

Nunca antes se bebeu tanta ayahuasca quanto se bebe na renascença cultural dos indígenas. Os Puyanawa, os Huni Kuin do Jordão os Yawanawa e os Noke Koï do Gregório se reúnem ao menos um dia por semana. A liderança Vera do povo Nawa encontra no *uni* e na pajelança o sentido de “afirmação da ancestralidade de seu povo” como ela mesmo declarou na

¹³⁵ Já comentamos que ayahuasca e tabaco estavam restritos ao xamanismo de cura e agressão, em iniciações, diagnósticos e sessões de reza. Contudo, nossos interlocutores consideram que essa é uma tradição que se renovou para a atualidade e que mesmo no passado as tradições estavam sempre se inovando.

segunda Conferência Indígena da Ayahuasca. Os Kuntanawa também vivenciaram mudanças mediadas por essa geração. Todos os povos mencionados anualmente promovem festivais, retiros e imersões, com a recepção de estrangeiros provenientes de vários países.

Essa conjuntura encontramos em vários locais, lideranças buscando firmar alianças, desenvolver suas aldeias para recepção dos interessados em vivenciar seus costumes tradicionais e assim também aprimorar a qualidade de vida indígena. O movimento de intercâmbio pelo xamanismo fortalece o desenvolvimento da aldeia em várias frentes e não se trata unicamente de uma questão comercial. A retomada do xamanismo é antes de tudo um caminho de reorganização da sociabilidade em torno de uma prática que atua norteando os rumos comunitários e que está profundamente enraizada na cosmovisão e nos modos de produção de saberes próprios do xamanismo. No âmbito da articulação interétnica, o xamanismo e a ayahuasca são estratégias que buscam o bem viver indígena depois de terem sido subitamente jogados em condições de marginalização social pelo contexto da exploração da seringueira. As associações representam essa possibilidade de reorganização contemporânea, pela proteção dos territórios e das novas gerações.

As alianças pela cultura são importantíssimas do ponto de vista econômico. Muitos indígenas estão deixando de buscar moradia na cidade e trabalhar em atividades regionais para dedicarem-se ao estudo do xamanismo e ao trabalho de desenvolvimento dos projetos comunitários.

Os Noke Koî com quem conversava diziam beber *oni* daquela forma na atualidade por inúmeros motivos: para festejar, saber o que vai acontecer, para ver os espíritos que estão afligindo o doente, para ganhar conhecimentos sobre o mundo e as plantas, para fazer e aprender a cantoria tradicional. Atribuíam às plantas a criatividade para compor novas músicas e aprender instrumentos musicais recentemente incorporados nos seus rituais. Ademais, antes muitas pessoas se envolviam com o álcool gerando vários problemas na aldeia, “afastando os jovens da cultura”. Beber *uni*, pelo contrário, dizia Ako Kamanawa, “é o mesmo que beber a cultura”. A rede de alianças da ayahuasca é um fenômeno multidimensional, que para os indígenas envolve pessoas e “forças espirituais” e está possibilitando reorganizar o interno a partir da articulação com o externo.

Os Noke Koî diziam sempre que beber *oni* os “aproximava da cultura”, do “conhecimento dos antigos”, “porque esse *oni* e *romë* potu que ensinava os pajés antigos a cultura, nós estamos aprendendo isso, como os pajés antigos, a cultura direto do *oni*” (Metsá Varinawa). Nas aldeias Yawanawa e Noke Koî, fora do contexto de festivais, também aconteciam reuniões menores com a participação do grupo nuclear dos rituais do terreiro.

Ocasionalmente alguém podia aparecer a noite com uma garrafa de *oni*, um parente vizinho de outra aldeia, e convidava-os para uma noite de cipó. Os Noke Koî se reuniam cada semana, existia um núcleo de bebedores e cantores sempre presente que diziam também estar estudando a cultura. Algumas reuniões se faziam maiores, quando parentes de aldeias vizinhas acediam para uma noite de *oni* ou quando ocorria um festival, imersão ou retiro em alguma aldeia e os vizinhos chegam para participar.

Um dos aspectos mais influentes na vida das aldeias hoje é a associação da cultura tradicional e do xamanismo com as possibilidades de projetos socioambientais e alianças. Os projetos basicamente substituem as formas comuns de obter recursos que resultaram da dissolução da economia da borracha: o trabalho informal em fazendas, nas cidades e em atividades extrativistas. Os projetos reúnem a aldeia em torno do benefício comum, sendo também uma das vias pela qual os povos indígenas encontram possibilidades de interação com a sociedade envolvente garantindo benefícios desejados para a comunidade sem no entanto distanciar-se de seu território e da cultura.

Com a evolução crescente da quantidade de visitantes nas aldeias indígenas, vários povos estão ampliando as atividades de suas associações, instituições sem fins lucrativo que possibilitam garantir fundos, viabilizar projetos ambientais e culturais para subsidiar a revitalização dos ecossistemas e sociedades indígenas. Essas parcerias aumentam quando os indígenas logram fazer parte das redes de ayahuasca, que facilitam a publicização de seus projetos, possibilitando outras vias de entrada de recursos advindos principalmente, mas não unicamente, do xamanismo e da ayahuasca.

O crescente interesse dos ayahuasqueiros provenientes de outras localidades vem sendo um dos estímulos a ligar algo que já vinha ocorrendo no âmbito das aldeias com a rede relacionada a terapias holísticas, ayahuasca, xamanismo e práticas afins. Muitos indígenas já compreendem como se mover pelos caminhos possíveis e dizem que estão estudando, aprendendo como trabalhar com a cultura. Concluimos que nas novas conjunturas o xamanismo é uma prática que seguirá crescendo e se expandindo, ao contrário do que ocorria antes no contexto regional, quando era depreciado e os indígenas optavam por esconder sua origem étnica.

O prestígio que o xamanismo adquire é visível pelo número crescente de praticantes nas aldeias e dos que também completam dietas ou recebem o chamado da jiboia entre os Noke Koî. No caso dos povos em questão, o uso nessa frequência e escala não tem precedentes, já que se sabe bem que os xamãs utilizavam essas plantas para realizar as sessões de cura e as buscas de conhecimento, sendo algo restrito a poucas pessoas. O uso da ayahuasca e do tabaco

nas práticas tradicionais de cura seguem sendo relevantes, contudo, com o acréscimo de novas modalidades e objetivos, a reformulação da tradição.

A participação e protagonismo das mulheres é crescente em várias aldeias, campo dos saberes Yawanawa no qual a presença de mulheres é lembrada apenas por uma pessoa que também rezava. Com os rituais de *uni* a presença das mulheres se tornou comum e cresce o número de mulheres Yawanawa que se dedicam ao xamanismo, realizando todas as dietas necessárias e seguindo o ciclo de aprendizagem. Entre os Noke Koî as reuniões são bem frequentadas pelas mulheres, que se destacam no conjunto de vozes, contudo, não soube de mulheres que serviam *oni*.

No Gregório Hushahu e Putanny fizeram *sameki* completo. Existem outras mulheres que sabem e lideram as cantorias, tocam violão, mas que no entanto não fizeram as dietas. Putanny realizou projetos exclusivos para mulheres¹³⁶. A participação delas cresce significativamente em centros holísticos internacionais e favorecem a articulação dos indígenas com aliados para seus projetos. O ambiente de convívio dos indígenas fortalece as causas e inovações surgem no seio da dialética que emerge do intercâmbio cultural que centraliza o uso ritualístico das plantas. Entre os Noke Koî mulheres tomam parte nos rituais também, algo que não ocorria anteriormente. Algumas estão se destacando também nas interações com a sociedade envolvente, por meio do artesanato e dos saberes tradicionais, o que fortalece e possibilita o protagonismo das mulheres na direção do bem viver que almejam.

O convívio com os visitantes e as viagens se tornam mais frequente, assim os indígenas garantem projetos, colaboradores e conhecem mais detalhes sobre a cultura não-indígena. O alto prestígio que as tradições adquirem nos círculos ayahuasqueiros cosmopolitas é a oportunidade para efetivação dos objetivos comuns das aldeias. Com o fluxo crescente de viajantes no Acre, favorecido pelo avanço nos transportes e comunicações das últimas décadas, os indígenas por sua parte, se preparam para receber, compreender o mercado de projetos e fortalecer a rede de contínuo intercâmbio.

Nas aldeias Yawanawa, por exemplo, existem construções destinadas a hospedar os visitantes dos festivais, retiros e todos os tipos de atividades relacionadas à cultura tradicional. É entre esse espaço e durante as atividades nas aldeias que visitantes de todo o mundo trocam informações sobre ayahuasca, fazem amizade e compartilham suas experiências durante o

¹³⁶ Em 2015 a participação no retiro de mulheres custava em torno de R\$ 3.500,00 reais, o que incluía a viagem de ida e volta de barco desde a Vila de São Vicente até a aldeia Nova Esperança, a acomodação, alimentação e participação no rituais durante sete dias. Os ganhos do evento foram repartidos entre as mulheres que se encarregaram de organizar o evento.

evento. Nos festivais sempre há a presença de pessoas de vários lugares sendo o estrangeiro não brasileiro um elemento comum nas aldeias. Com a expansão do número de aldeias oferecendo retiros e vivências, utilizando redes sociais e pessoas conhecidas para divulgação dos eventos, constatamos também o crescimento da presença de estrangeiros no Acre. A internet vem sendo um meio de destaque pelo qual os indígenas estabelecem fortes alianças com pessoas de todo mundo e tecem redes de articulações que levam adiante seus projetos comunitários, o “bem viver”, associado ao intercâmbio cultural como um dos meios de fortalecer as tradições e a integridade do povo.

Fotografia 9. Abrigo Yawanawa para os visitantes



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

O interesse global na ayahuasca e nos povos originários como os guardiões dessa sabedoria somado a ação de lideranças que mantém as redes entre a floresta e as cidades possibilitam o contínuo fluxo e expansão do número de pessoas que viajam e conhecem as culturas indígenas da região. Em 2018 nas aldeias Varinawa surgiram as primeiras construções elaboradas para recepção dos visitantes e os indígenas refletiam que as melhorias para as aldeias deveriam ser pensadas considerando as necessidades que surgem com a promoção de eventos.

Ayahuasca está conquistando o mundo e os povos que vivem a efervescência cultural se inserem em uma rede que se conforma enquanto um espaço eminentemente geopolítico,

ativando relações e alianças intermediadas por rituais e plantas, pela preservação da Amazônia. Esse espaço de intercâmbio pelo xamanismo ayahuasqueiro promove entre os indígenas o conhecimento de outras cosmologias e culturas da ayahuasca cosmopolita. É também por conta das alianças que os indígenas conhecem melhor o mundo fora das aldeias, entendem o contexto sociocultural do Brasil de maneira mais ampla e se engajam nas formas de garantia do bem viver centralizadas no mercado de projetos. Sem eles muitos indígenas estariam convivendo nos contextos regionais, em trabalhos informais, distantes das aldeias e da família e muito provavelmente confrontando problemas de alcoolismo e marginalidade social, como presenciei em algumas situações e ouvi sendo narrado por meus interlocutores. Os projetos fortalecem o movimento comunitário em torno dos valores tradicionais e incentivam o movimento de revitalização dos costumes tradicionais ligados ao xamanismo. As alianças renovam esses saberes nas aldeias, incluindo as novas gerações nos contextos ritualísticos e de intercâmbio cultural, onde as lideranças traduzem em perspectiva suas formas de viver no mundo e sua trajetória sociohistórica.

Os Noke Koî do Campinas buscam o mesmo com seus projetos comunitários. Todos esperam que projetos favoreçam a continuidade da aldeia e o fortalecimento das práticas de xamanismo entre as novas gerações. O povo Noke Koî quer sobretudo fortalecer sua unidade étnica e o território em tempos que surgem novas demandas por recursos, que exigem a articulação comunitária em benefício de seus projetos. Independentemente dos possíveis conflitos internos que podem advir com a distribuição de recursos nas aldeias, os povos Yawanawa e Noke Koî reconhecem os benefícios da manutenção dos projetos e articulações. Muitos dos interlocutores tiveram, confirma Viña Varinawa, a “oportunidade de viajar para as grandes capitais brasileiras e internacionais e apresentar sua cultura, os conhecimentos tradicionais, para várias pessoas”¹³⁷. Alguns deles logram estabelecer parcerias, criando um vínculo de aprendizagem, aliança e amizade que dá suporte aos projetos comunitários, decisivos para o fortalecimento das redes na quais circulam indígenas, rituais e plantas¹³⁸.

¹³⁷ As pessoas capazes de articular projetos são muito estimadas pelos seu círculo de parentes próximos, que tendem a ser os mais beneficiados pelos projetos. As lideranças se destacam na aldeia como grandes caçadores, pois podem distribuir recursos e assim reunir outras famílias em torno de si. Conforme constatei, em alguns dessas pessoas se tornam também alvo de críticas e inveja por outros parentes e, quando ocorre um adoecimento, as desavenças podem desencadear em acusações de feitiçaria.

¹³⁸ Mocha Noke Koî, Kamarati Kamanawa, Piña Varinawa, Paka Kamanawa, Viña Varinawa, Merôta Varinawa, Biraci Jr. Yawanawa, Hushahu Yawanawa, Putanny Yawanawa, Kateyuve Yawanawa, Shaneihu Yawanawa, Mapu Huni Kuin, Ninawa Pai da Mata Huni Kuî, Ikakuru Huni Kuî e Haru Kuntanawa são algumas das lideranças que conheci, todos estão articulados com a rede ayahuasqueira a nível regional, nacional e internacional.

Fotografia 10. Festival de Cultura Varinawa



Fonte: Virgílio Bomfim Neto

Veremos nos próximos parágrafos a forma pela qual os saberes do xamanismo adquirem novos contornos com o constante intercâmbio com outros povos e de que forma as lideranças que intermediam o convívio com os visitantes criam pontes semânticas para tornar os contextos mutuamente inteligíveis e significativos. Entenderemos também sua ampla finalidade na contemporaneidade e a correlação que existe com os atuais desafios enfrentados pelos povos originários.

9.2.1 Reformulações dos usos do tabaco entre os Noke Koî e Yawanawa

Lima (2000) constatou que as rezas entre os Noke Koî são realizadas principalmente após a ingestão do tabaco. Segundo Metsá Varinawa, o “*romë potu* é alimento da cobra” e quando é tomado chama sua presença com os cantos de cura. Um rezador sopra grandes quantidades de rapé especialmente nos dias de tratamento para que possa receber os cantos da Jiboia¹³⁹.

¹³⁹ “Tal como o pó *yākōanahi* descrito por Kopenawa, na língua ritual dos cantos do *romeya* Katukina, *yove vana* (fala do espírito), o rapé que ordinariamente é chamado de *romë potu* (pó de tabaco) é referido como *chinã potu* (pó-pensamento). Tal como o pó Yanomae, o *chinã potu* alimenta e agrada este(s) espírito(s)/*yove* que então se aproximam da pessoa”. (Goés, 2012, p.181).

Entre os Yawanawa sempre foi ressaltado o papel do rapé no diagnóstico das doenças e no desenvolvimento das habilidades oníricas. É durante o sameki que alguns aprendem mais sobre o feitio do rapé e adentram nos conhecimentos sobre as plantas do xamanismo e medicina tradicional Yawanawa.

“Eu aprendi a fazer *romë potu* com o Tata no sameki. Ele foi mostrando cada etapa como os antigos faziam e fui aprendendo. Assim que fomos retomando os conhecimentos dos anciões e você vê hoje vários jovens que sempre estão no mariri”.
(Biraci Nixiwaka)

Cabe destacar que o *romë potu* era utilizado apenas pelos homens adultos, principalmente os que enveredavam pelo xamanismo e o utilizavam para o fortalecimento das capacidades xamânicas, em sessões quando se entoava as rezas e outras técnicas para eliminar as doenças. As mulheres que antes pouco participavam destas atividades estão hoje muito mais presentes¹⁴⁰.

O *romë potu* que antes estava restrito aos especialistas hoje é utilizado por várias pessoas que estão vinculadas aos rituais de *uni* e a aprendizagem do xamanismo. É comum ao final da tarde, antes de banhar-se, reúnem-se nas casas onde se concentram atividades familiares, conversam sobre o cotidiano, uns utilizam o *kuripe* para auto-aplicação enquanto outros compartilham o *tepi*. Conversações sobre os afazeres das aldeias, sobre parentes em outras aldeias, temas variados podem surgir nesses momentos, não havendo um assunto específico para o diálogo. Nesses momentos eventualmente alguns jovens pegam um violão que esteja disponível e começam a fazer cantos sobre a ligação com *uni* e *romë potu* e os cantos de festa, o *txirindê Noke Koî*. Nas noites de *uni*, o *romë potu* está presente e entre os cantos e intercalam sopros até o amanhecer do dia seguinte. A cada sopro fazem mais uma rodada de cantos. Muitos dizem que aguentam a noitada graças a força da ayahuasca e do rapé, que lhes deixam dispostos para cantar e que o *romë potu* em grandes quantidades afasta o sono.

Também utiliza-se o rapé em longas jornadas, para aplacar a fome, ter energia para continuar e proteger-se dos espíritos ruins e infortúnios. Nas viagens que fiz com os Yawanawa eles faziam pausas eventuais, na beira do rio, para soprar rapé ou visitar os parentes em outras aldeias do Gregório. Sopram rapé antes da caçada e argumentam que garante o sucesso da empreitada. Os Noke Koî sopram rapé em incursões na mata, durante plantios, à noite para sonhar e especialmente nas noites de cipó.

¹⁴⁰ Conforme mencionado, entre os Noke Koî a participação de mulheres no xamanismo das modalidades de reza é menos frequente, mas entre os Yawanawa as filhas de Raimundo Luiz (Tuin Kuru) fizeram todas as dietas com êxito e conduzem rituais de *uni*, na aldeia e no exterior.

Alguns jovens relatavam que o rapé e a ayahuasca os ajudavam a aprender coisas práticas como tocar violão, entender português e alcançar objetivos. Ainda que uns ensinem aos outros e circulassem entre as aldeias videoaulas em celulares, eles atribuem essas aptidões ao “conhecimento dos pajés”, “nossas medicinas”. Eu pesquisador perguntava: - como você aprendeu a tocar o violão? A resposta frequente era “aprendi na força do *uni*”.

O que eles podem ver na força dessas substâncias são sempre fonte de experiência e conhecimento para a vida. Para os Noke Koî, por conter *romë*, como as “pedras” jogadas pela Jiboia, o rapé é compreendido como uma substância potente para desencadear experiências de conhecimento e contato com os *yushin*. Por um lado o corpo é fortalecido e por outro o espírito adquire experiências no mundo das afinidades com os *yushin*. Tomar muito tabaco cria a potência xamânica, que pode ser exercida segundo descrevemos anteriormente.

Entre os Noke Koî e Yawanawa, o poder da ayahuasca e do tabaco são ambivalentes e adquirem forma de acordo com o encantamento do rezador, que conjura as forças após a ingestão de ambas. Semelhante à ayahuasca, o tabaco é indispensável para ver e interagir com o mundo dos espíritos, sem os quais é impossível diagnosticar e curar vários dos males que podem acometer uma pessoa.

O consumo do tabaco é também considerado importante na construção de corpos fortes e aptos para o xamanismo. Os momentos em que o tabaco está mais presente são as sessões de cantoria e rituais, que geralmente acontecem com intervalo de dois ou três dias. Nas sessões são consumidas grandes quantidades pela maioria dos indígenas, especialmente pelos rezadores e os jovens que estão se dedicando a esses conhecimentos. Antes de começarem a beber *oni* sempre estão tomando assopros de rapé. Entre os Noke Koî essa ingestão regular é indispensável, pois o alimento da cobra é imprescindível para desenvolver o poder de cura e adquirir conhecimentos.

Era comum que os participantes chegassem em grupos ao *kupixawa* ou à casa onde acontece o ritual. Quando fazem pausas durante a cantoria estão soprando rapé juntos e se preparando para tomar mais *oni*. Essa prática potencializa a presença do *oni*, anestesia e da energia para a longa noite de cantos, dá acesso a informação e aprendizagem, afasta os espíritos malfazejos da aldeia.

Frequentemente antes mesmo de começar a cantar um *txirindê*, um *saiti* em uma toma coletiva ou inclusive na reza, o *shointiya* e o *xinaya* pedem que lhe soprem boas quantidades de rapé, para que o canto lhe chegue e que possa mobilizar sua força de curar, pelo assopro e pelo canto. Quando se sopra rapé se tem a presença da *rono yushin* que para os Noke Koî é quem inicia e concede o poder de cura e conhecimento de rezas aos *shointiya*. Nesse momento

chegam os espíritos que ajudam a expulsar a doença que o rezador é capaz de ver. O *shointiya* toma rapé sucessivas vezes para entrar nesse estado de contato com a *rono yushin*, por meio do qual ele reproduz os cantos que são delas. Tomando *romë potu*, a pessoa acumula *romë*, substância a qual se atribui o poder materializado do *shointiya*. Um rezador Noke Koî observando que seu rapé estava próximo de acabar, disse que deveria preparar outro em breve, pois naquela função nunca deveria estar sem o seu próprio.

Os indígenas destacavam que quando um pajé sopra o rapé em alguém, sua força acumulada das dietas e ingestão das plantas é somada a do tabaco. O sopro tem uma qualidade decisiva na absorção do tabaco e na experiência visionária que pode desencadear. Existe varias modalidades de sopro: Shawe (jabuti) Pinu (Beija flor), Runuã (Jiboia) cada um deles guarda uma relação metonímica com características dos animais bem como simbólica do contexto vivido pelos Noke Koî¹⁴¹. O sopro de um *xinaya* carrega sua experiência e por isso alguns são até receosos de receberem o sopro de um “pajé”, pois além de forte ele também pode usar seus poderes para outras finalidades.

Ser sovina é algo depreciado entre os Yawanawa e Noke Koî. Um bom anfitrião tem para si e para outros, sendo a generosidade um costume reconhecido e esperado por todos. Quando se trata do rapé não é diferente e se vê com maus olhos aqueles que negam rapé. Já o *uni* não é compartilhado dessa maneira, tem seu uso restrito aos rituais, sessões de rezas e dietas.

O tabaco também é consumido na forma de cigarro porém não é o mais frequente. A efervescência em torno das práticas xamânicas está trazendo novas dinâmicas para estas relações com as plantas e espíritos. Assim as plantas estão mais presentes nas aldeias, como nunca estiveram antes, com a participação crescente de uma juventude entusiasmada em fortalecer a cultura pelos rituais e possibilidades de intercâmbio cultural. Os novos contextos fizeram emergir vários usos do tabaco e não são todos que se podem considerar propriamente usos xamânicos, ao menos no que concerne seu uso para a negociação com espírito da doença ou para chamar a *rono yushin*, para a sessão de cura, Muitos jovens tomam rapé e ayahuasca em grandes quantidades, mas não se tornaram capazes de efetivar curas ou aprenderam rezas simplesmente por esse fato. É necessária a dieta para os Yawanawa e para os Noke Koî, o chamado da cobra pajé, *rono romeya/rono yushin*.

¹⁴¹ Sopro da jiboia (*rono*): um dos mais comuns e usado, tem um forte poder de limpeza proporcionando a força da floresta. Começa macio e se torna mais forte, em uma única respiração de ar, onde no final da respiração, a passagem de ar fica preso com a língua, emitindo um apito. Sopro da onça (*kama*): forte, direta e curta, emite um som baixo com a língua no tipí. Sopro do Jabuti (*shawë*): Longo e lento do início ao fim, o ar é soprado lenta e firmemente.

Entende-se que a ingestão das substâncias no xamanismo Noke Koî tem como finalidade também construir uma relação de afinidade, co-operativa com a jiboia espírito. O consumo de tabaco é imprescindível para a criação e manutenção da relação de aliança. Entre os Yawanawa igualmente o acúmulo do *tsimu* presente no tabaco e no *uni* também abre o pensamento do que faz a dieta, para aprender e estabelecer alianças com os espíritos curadores, como alguns interlocutores se referiam aos *yuxin* aliados.

Entre os Noke Koî o interessado no caminho do xamanismo soprará rapé todos os dias, estará presente nas sessões de reza onde se sopra rapé, onde o espírito das jiboias pajés circulam. Segundo eles “no fim quem decide é a jiboia”, a *rono* é quem decide se uma pessoa é capaz ou não de curar. Mesmo que o indivíduo tenha concentrado *romë* no organismo é a jiboia espírito que escolhe em quem ela deposita o poder xamanico. Entre os Yawanawa a dieta está conduzida pela ingestão das plantas e a capacidade individual de cada um cumprir da melhor maneira possível o *sameki*. O que será decisivo é a determinação em manter a dieta e adentrar no mundo espiritual para estabelecer as alianças de aprendizagem que favorecerão o desenvolvimento de suas aptidões como rezadores.

Plantas capazes de agência e mediação, seres polivalentes e aliados dos indígenas na interação com os vários agentes que compõem o cosmos, assim são o tabaco e a ayahuasca. Suas presenças em campos da sociabilidade indígena, no passado e no presente, confirmam não só as teorias da corporalidade e da afinidade elaboradas pela Etnologia das Terras Baixas, mas também comprovam seu valor para mediar as relações com “outros”, “espíritos” e “nawa”, tendo poder de agência decisiva na vida dos humanos.

9.2.2 O preparo das medicinas da floresta

Segundo nossas pesquisas, constatamos que tanto os Yawanawa como os Noke Koî já não cultivam o tabaco em quantidades suficientes para a demanda. Alguns de meus interlocutores manifestaram interesse de cultivar, mas nenhum o fazia durante o período da pesquisa. Considerando o aumento do interesse externo e o movimento de fortalecimento da cultura é possível que essa realidade já tenha mudado. Os indígenas relataram que antigamente possuíam mais de um tipo de tabaco que era cultivado para as sessões de reza com rapé¹⁴². Até minha pesquisa a aquisição do tabaco era feita em cidades e vilas interligadas pela BR-364,

¹⁴² Para a surpresa de todos esse tabaco um dia ressurgiu no local onde estão enterrados os pajés na Aldeia Sagrada. O ocorrido foi visto como um sinal das “forças espirituais”.

onde os indígenas vão aos mercados locais comprar seu suprimento. Como o tabaco de corda é largamente consumido entre a população não indígena, o mercado está bem suprido. Para obter esse tabaco algum dos parentes ou amigos tinham de ir até a cidade, mas o ideal é o próprio interessado escolher o tabaco a seu gosto. A cinza das árvores (tsunu, vashawa, pixuri, cumarú, mulateiro entre outras) utilizadas no preparo são geralmente tiradas de arvores que estão na área de roçados recém limpos. Eles localizam e retiram aquelas para serem processadas em um segundo momento, utilizadas para o rapé, preparos medicinais e construções. É comum o intercâmbio de cinzas e tabaco entre os Noke Koî e ocasionalmente uma pessoa pode pedir o tabaco ou a cinza que lhe falta para fazer um rapé.

O feitio do rapé nas aldeias Noke Koî e Yawanawa poderia ser realizado por qualquer pessoa que já possuía experiência com a planta. Todavia, alguns indivíduos foram considerados excelentes feitores de rapé, Kapakuru Yawanawa é um deles. Seu rapé é apreciado por indígenas e não-indígenas e está conhecido muito além da fronteira do Acre. O tabaco passou a ajudar Kapakuru a manter seu lar e o vinculou ao círculo da revitalização cultural. É a possibilidade de poder “viver da cultura” que faz com que muitas pessoas passem a se engajar com o feitio do rapé para centros de xamanismo localizados no Brasil e no exterior. Muitos querem trabalhar com a cultura, produzir e vender artesanatos, rapés e paletas de kambo. Todas são formas prestigiosas de adquirir recursos que serão voltados a suprir as necessidades familiares.

Fotografia 11. Material para preparo do rapé



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

Um dos modos preferenciais da preparação do rapé é como descreverei a seguir. Em um dia ensolarado se desembrulha bem as folhas de tabaco, espalhando uma a uma dentro de uma grande bacia, panela ou pedaço de alumínio. Ao passar de umas 3-4 horas o tabaco já estará bastante seco para ser desfeito entre as mãos. Esse tabaco será então macerado, utilizando um pilão feito com tronco de árvore ou mesmo será batido com um bastão. Com o pilão se macera o tabaco dentro de um recipiente e o pó resultante passará por um tecido que permitirá apenas o tabaco fino passar. O material fino pode voltar para uma segunda macerada no pilão ou pode-se também retornar apenas a parte que se manteve mais granulada. Alguns galhos pequenos ou resíduos que ficaram serão retirados afim de manter um rapé da qualidade desejada. O tabaco também pode ser macerado envolvido dentro de uma roupa, em seguida batido com ajuda de um bastão, um martelo, procedimento que pode ser repetido, com o objetivo de produzir o *romë potu* com diferentes intensidades. Em seguida se combina a quantidade desejada de cinzas com o pó do tabaco, misturando com a ajuda das mãos. Esse mesmo material pode ser batido para criar uniformidade na combinação. Tudo isso depende do feitor e suas intenções. São atribuídos alguns valores mágicos aos procedimentos no sentido de que cada um deles influi no resultado. Para fazer o rapé muitos buscam uma atenção total com cada etapa.

“Cada etapa tem de ser muito bem feita *txai*. Sem criança brincando, sem barulho e gente. Melhor é dia de sol mesmo que secamos bem o tabaco, mas quando ta chovendo muito e não tem agente faz só um pouco e seca com a panela no fogo. Cada momento fica gravado ali na medicina, feito o txirinde que gravamos que tem ali o som da floresta” (interlocutor não identificado nas notas)

Não é uma regra, mas geralmente os adultos aproveitam uma tarde ensolarada juntos, preparando o rapé, momentos que parentes podem se acercar e eventualmente ajudar nos procedimentos de feitio, soprar rapé e fazer cantos no local.

Entre os Yawanawa, os adultos iniciados da geração atual relataram que durante as dietas aprendiam a fazer seu rapé com Yawarani e Tata, ocasião na qual também aprendiam histórias e conhecimentos relacionados ao seu uso. Eles reforçam a importância de estar soprando rapé nas dietas para poder “receber conhecimentos em sonhos e compreender a floresta” (Kateyuve Yawanawa).

O *uni* feito entre os Yawanawa e Noke Koî eram semelhantes. Participei de quatro feitios entre os Noke Koî e três com os Yawanawa. Não pude quantificar a proporção de plantas, mas a quantidade de cipó *uni* era muito superior a de folhas *kawa*. O feitio dos Yawanawa era organizado por Pëu e Rashu, que fizeram longas dietas sob a orientação de Tata e Yawarani e

que também conduzem os rituais. Com o grupo de alguns jovens também vinculados ao xamanismo fazem todo o tratamento das plantas, desde a coleta até o feitio. Entre os Yawanawa o feitio era orientado por Pëu, que reúne os participantes, divide as tarefas e coordena o preparo da bebida. O ambiente de preparo era sempre bem limpo e organizado e o feitio era acompanhado de cantos e ingestão de *uni* pelos feitores que relatavam “trabalhar melhor na força do *uni*”. O espaço era frequentado pelos participantes do feitio e pessoas da aldeia vinculadas às dietas e rituais. O feitio era sempre muito respeitado por todos envolvidos. Cada etapa era feita com bastante atenção, respeitando as plantas e o local. Antes e durante o preparo os participantes bebiam *uni* e sopravam o rapé, tocavam instrumentos musicais e entoavam cantos que, por serem realizados durante o feitio se fazem presentes também na bebida preparada.

Fotografia 12. Folhas de Kawa



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

Nos feítios que presenciei havia unicamente homens trabalhando, aqueles que são mais assíduos aos rituais. O cipó era limpo, raspado, batido, as folhas apenas coletadas e limpas com água. Para coletar as folhas de *kawa* adentrávamos na floresta próxima da aldeia ou em aldeias vizinhas e de lá só saíamos quando tínhamos os sacos de farinha cheios de folhas. Após a realização das etapas de processamento do material a panela era colocada em uma vala ou mesmo no fogo de chão com duas toras de madeiras fincadas ao solo para segurar as panelas.

O *oni* fervia com os materiais em camadas alternadas de cipó e folhas, a duração do feitiço variava de acordo com a quantidade de cipó e folhas coletadas, disponibilidade de madeira e quantidade de panelas fervendo simultaneamente. Variam proporções de ambas as plantas, o tempo de cozimento entre outros fatores. Os Noke Koî e Yawanawa fazem suas próprias receitas que aprenderam com os mais velhos. Os feitores diferenciam o “*uni*” da *ayahuasca* e do *daimé* dizendo que ambos são de outras culturas e possuem receitas mais concentradas e com outras proporções de plantas. Conforme Pëu dizia:

“O nosso *uni*, nossa medicina, não é a *ayahuasca* assim, é *uni* mesmo. *ayahuasca* é lá dos índios no Peru, lá nas cidades também *ayahuasca*, bem concentrada, mas *uni* é como nós fazemos desde os antigos” (Pëu Yawanawa).

Para os festivais que agregam grande quantidade de pessoas Biraci tinha a ajuda de um grupo acreano chamado Grupo de Estudos das Tradições Ayahuasqueiras (GETA) que disponibilizava maiores quantidades das plantas e ajudavam no preparo do *uni*. O GETA foi uma ajuda decisiva para o sucesso dos festivais, pois os Yawanawa “não tinham costume de fazer grandes quantidades de *uni*, para toda aldeia, ainda mais para os visitantes”. (Biraci Nixiwaka)

Segundo alguns Yawanawa, era incomum que os velhos plantassem *uni* ou *kawa* nos roçados. Eram plantas coletadas quando ia se fazer uma cura, em quantidades pequenas e feitas apenas para alguns dias. Durante o *sameki* é comum fazerem quantidades menores de *uni*, apenas para os que estão em dieta. Para abranger todos os participantes das reuniões que acontecem com mais frequência, o *uni* é feito em panelas de metal de 60l-80l. Os indígenas preservam a bebida em recipientes fechados em locais sem incidência de luz direta, alguns refrigeram para que o conteúdo não fermente. A regularidade dos feitiços promovidos pelo contexto de festivais e intercâmbios suscitou em alguns indígenas a importância de plantar o cipó. Durante a pesquisa com o povo Noke Koî, junto com a criação do Centro de Cultura e Memória, plantamos várias mudas de *kawa* e *uni*, pois planejam estar auto-suficientes para os eventos futuros. Quando saem para caçar os indígenas fazem uma espécie de mapeamento do território e seguindo o rastro da caça se deparam eventualmente com os cipós. Na próxima oportunidade de feitiço já sabem que podem colher naqueles locais. O cipó em condições ideais de cultivo leva em média três a cinco anos para uma colheita. Os Yawanawa diziam que o cipó selvagem é mais forte que o cultivado. A preferência de ambas as etnias é pelos cipós popularmente chamados de *tukunaká* e *arara*, chamados de *uni kuin* e *shawã uni*. Segundo os

indígenas esses eram os melhores cipós. Os Noke Koî também utilizam o *tungu uni*, cipó que tem como principal característica um maior número de nós.

9.3 Drogas do sertão ameríndio

O fluxo dos Yawanawa e Noke Koî para as cidades e dos viajantes para os territórios indígenas aumentou notadamente. São retiros, imersões, vivências e festivais, nas aldeias e nas cidades. Aqueles que tem “conhecimento da cultura” e possuem habilidade de mediação cultural passaram a ser requisitados com mais frequência nos espaços holísticos, terapêuticos e de xamanismo. A visibilidade e contornos que a reformulação do xamanismo enteógeno adquire entre segmentos das sociedades ocidentalizadas amplia o alcance geográfico de todo o equipamento dos xamãs, colares de sementes e dentes, penas de animais, a ayahuasca, o rapé e o kambo. Os indígenas que já adentravam nas trocas desde os primeiros momentos do encontro, inicialmente com a carne de caça, suprimentos e orientação geral na floresta, agora passam a negociar as “medicinas da floresta”.

A dinâmica de venda de artigos dessa natureza acontece pelo interesse mútuo, os indígenas buscam oferecer seus saberes e os ayahuasqueiros querem mais conhecimento sobre o xamanismo, a ayahuasca e o tabaco. Essa dinâmica promove a circulação de vários elementos que passam a compor o espaço eclético e ecumênico dos rituais, nas cidades e nas aldeias. Por exemplo, as roupas com mandalas indianas, colares, equipamentos de camping e celulares, próprios do ambiente cosmopolita urbano, estão presentes nas aldeias e são alvo de intercâmbio por outros itens: pulseiras, sananga, paletas de kambo, urucum, jenipapo e rapé¹⁴³.

Os Noke Koî, em busca da definição de sua tradição nos espaços ecumênicos, procuram estabelecer os elementos que os distinguem dos outros povos que circulam nos mesmos ambientes. A pintura corporal, os itens que levam consigo onde estão representados elementos característicos de sua diferença étnica e o próprio “*oni*”, o feitio do rapé e as cinzas são destacados por seus elementos diferenciais e característicos do “povo Noke Koî”.

Entre os Noke Koî pude averiguar uma certa polêmica em torno da venda do kambo por outros povos. Segundo alguns Noke Koî, seu povo é “dono do kambô” essa é “uma medicina do povo Noke Koî” e que outras etnias inclusive aprenderam com eles recentemente em cursos de formação que reúnem os indígenas da região. Os Noke Koî usam kambo regularmente em

¹⁴³ A sananga é extraída de uma planta e serve como um colírio, que limpa e torna a visão mais aguçada. É utilizada por caçadores e no âmbito do xamanismo serve para abrir a visão para “ver melhor espiritualmente”.

especial nos momentos que antecedem caçadas, festivais, dietas, ocasiões notavelmente diferentes do circuito ecumênico. O kambo desperta a ansiedade em alguns visitantes por conta de seu efeito nauseante, palpitações e vômitos intensos. Nos circuitos ecumênicos da ayahuasca, o kambo vem sendo um frequente aliado nos retiros e cerimônias, aplicado no amanhecer após o ritual como uma forma de limpeza e fortalecimento do corpo.

Nas aldeias, fora do contexto de encontro com não indígenas, os Noke Koî e Yawanawa manejam o kambo da seguinte maneira. É previamente combinado com alguma pessoa da aldeia que tem o costume de aplicar e que é conhecido por seus potenciais como caçador. Tendo combinado, no dia da aplicação, pela manhã ainda cedo antes do sol raiar pode-se ir até a casa de quem o aplica ou se encontrar nas proximidades de um igarapé. A pessoa que o recebe deve estar de jejum e beber grande quantidade de mandioca ou água. No Gregório, antes de um acampamento para caçada rio acima, um conjunto de jovens planejava tomar kambo no dia anterior com a intenção de se fortalecerem e tirar toda panema.

Entre os Noke Koî os homens os aplicam nos braços e tórax e as mulheres nas pernas. As crianças ainda pequenas recebem apenas um ponto e o jovens com mais de sete anos podem receber mais. A secreção glandular do animal é considerada uma vacina, o “veneno do sapo”, a “vacina do sapo”, como traduzem os indígenas, dada por *Kuka Pinu Txari* nos tempos dos antigos¹⁴⁴. Quando questionados sobre a possibilidade de prejuízos a saúde os Noke Koî diziam não haver nenhum problema quando usado corretamente, inclusive estranhavam as alegações negativas sobre o mesmo e a proibição da comercialização. Ainda que as atividades de caça tenham reduzido significativamente, o kambo segue associado com o fortalecimento geral do corpo.

O tratamento com kambo está se tornando frequente em centros terapêuticos e particularmente na última década se expandiu por todo o mundo estando nos EUA, em vários países da Europa e Ásia, em retiros holísticos associados a práticas orientais como a meditação, o yoga e as terapias alternativas. Uma busca na internet nos levará ao encontro de um “praticante do kambo”, é possível que ele tenha até um certificado. O mesmo exotismo atribuído à ayahuasca atinge o *kambo*, que passa a ser reconhecido como uma medicina de características enteógenas e de poderes curativos excepcionais.

O encontro de segmentos das sociedades globalizadas com esses saberes indígenas e o novo contexto contemporâneo de intercâmbio estão entrelaçando significados indígenas com as lógicas do segmento em particular, tornando *kambo* uma das terapias holística associadas ao

¹⁴⁴ Kuka Pinu Txari é o criador de tudo que já existia quando os Noke Koî surgiram.

bem estar integral da pessoa, o fortalecimento da imunidade, ao auto-conhecimento, a limpeza do organismo, “o equilíbrio dos chakras”. As pessoas que o tomam sente-se honradas de receber essa medicina dos povos originários e agradecem o kambo por sua força de cura. Os Noke Koî e Yawanawa relatavam terem aumentado a frequência com que tomam kambo com o movimento em torno da cultura.

Os Noke Koî estão cientes das terapias holísticas mundo afora e da inclusão de saberes tradicionais no conjunto de práticas que as compõem. Com a constante circulação nos subúrbios das capitais, várias jovens lideranças sabem exatamente como funciona a ritualística nesses espaços e o valor atribuído às medicinas da floresta. Os valores de retiros e imersões podem custar entre 200 a 400 reais a diária no Brasil com ou sem alimento e até 300 dólares a participação em uma cerimônia no exterior. Os Noke Koî se organizam para levar artesanatos, coletar kambo, preparar o rapé, para que possam então comercializar nos eventos e com os coordenadores de atividades que revendem os produtos para o público que atende ao local. Sempre que viajam, buscam fazer um percurso de cidade em cidade realizando cerimônias e vendendo artigos. Com os rendimentos é possível reformar o espaço onde se vive, consertar um barco, um motor, ter algum rendimento extra nos períodos de maior escassez¹⁴⁵.

Muitos estão cientes de que algumas das pessoas que compram deles fazem rendimentos imensos com as medicinas da floresta, seja vendendo ou aplicando. Os Noke Koî dizem se sentir enganados nas negociações do *kambo*, pois fazem o maior trabalho buscando o anfíbio e preparando-o enquanto outros apenas revendem em plataformas digitais e eventos. Mesmo assim os indígenas preferem seguir fornecendo as medicinas, pois são a garantia da entrada de rendimentos, manutenção de alianças e a continuidade da rede que se amplia gradualmente.

Alguns também preparam a ayahuasca e enviam para colaboradores nas cidades. É uma atividade menos frequente que a venda de sananga, kambo, rapé e artesanatos, mas é outra possibilidade de rendimento considerando que muitos grupos que fazem uso da bebida não são capazes de produzi-la. Há pessoas que inclusive preferem comprar a ayahuasca de algum “pajé”, estabelecendo vínculos com uma aldeia. Os compradores dizem que a bebida ou rapé tem a “força do povo do sol” porque foi feita na aldeia Varinawa, ou que “o pajé fez esse rapé”. O importante para os que vendem é continuar garantindo regularmente um rendimento dessas

¹⁴⁵ As viagens para as cidades podem oferecer rendimentos um tanto difíceis de quantificar, mas é possível estimar que é possível ganhar cem reais por pessoa que participa em um ritual de ayahuasca. Aqueles que já fizeram uma rede preferem passar o período de alguns meses viajando entre as capitais de modo que seja possível gerar o máximo de recursos com rituais e artesanatos.

atividades e para os que recebem, assegurar que seus fornecedores são competentes e reconhecidos em suas aldeias.

De acordo com as lideranças, o intercâmbio é sempre bem-vindo e os aliados que compram as medicinas são parceiros, que também os recepcionam nas cidades e promovem eventos que ampliam a rede e reforçam os circuitos de trocas e alianças. As plantas estão no centro dessa relação, anteriormente com a seringueira, o pau-brasil, o cacau, o guaraná e todas as drogas do sertão e agora com as medicinas da floresta, poções exóticas e valiosas no mercado global que surge concomitante ao crescimento do interesse por substâncias enteógenas.

Quando revendidas em centros holísticos, as medicinas da floresta custam o dobro do valor cobrado pelos Noke Koî. Fora do território nacional é possível encontrar os produtos custando mais caro. Ao chegar nas capitais o produto é embalado, rotulado e vendido com uma marca do centro que a produz, como medicina da floresta, com publicidades elaboradas nas redes sociais, conquistando um grande número de consumidores e expandindo o alcance das plantas, que viajam até os lugares mais distantes imagináveis¹⁴⁶. A venda do rapé proporciona colaborações decisivas para os povos indígenas. Biraci Nixiwaka contava de um amigo que compra e revende o rapé Yawanawa e assim possibilitou o surgimento de muitas alianças e melhorias de infraestrutura na aldeia.

Segundo interlocutores, a venda lhes permitiu comprar materiais para o trabalho de cobrir o telhado da casa, alimentar melhor a família e manter-se morando na aldeia trabalhando com a cultura. Muitas famílias contam apenas com um pequeno rendimento e as vendas das medicinas e artesanatos geram um quantia que ajuda a suprir necessidades básicas na atualidade. A questão de receber um rendimento é fundamental na T.I Campinas porque lá já não há caça e pesca suficientes o que está afetando diretamente a alimentação em todas as aldeias. Os indígenas ali se organizam com os rendimentos de alguns homens da família, que conseguiram uma ocupação como agente agroflorestal, professor ou agente de saúde e podem garantir a subsistência de seu grupo familiar. Os eventos e viagens para realização de cerimônias se tornam uma possibilidade segura de recursos, mas apenas para aqueles que conhecem a cultura e sabem representá-la adequadamente, mesmo que não sejam propriamente rezadores ou pajés.

¹⁴⁶ Em buscas na internet e em comunicação com pessoas integrantes da rede ayahuasqueira foi possível encontrar sites de lojas especializadas em rapés e artesanatos indígenas localizadas nos Estados Unidos da América, Espanha, Alemanha, Tailândia, Inglaterra e República Tcheca. Os indígenas vendem o kilo de rapé por aproximadamente mil reais e as lojas virtuais oferecem pequenas porções que custam em média quatro dólares a grama. Segundo uma pessoa que realiza rituais e vende rapé na Tailândia é bastante comum ter a mercadoria apreendida e muitos de suas encomendas não chegam, por essa razão o produto tende a ficar mais caro.

Essas pessoas que se vincularam ao xamanismo são os atores-chaves das dinâmicas de intercâmbio, que ampliam a possibilidade de alianças e a variedade de seus fins a partir da participação nas redes das terapias holísticas, das igrejas ayahuasqueiras e dos centros de xamanismo, por onde consolidam elos que garantem a entrada de rendimentos pelas diversas atividades possíveis: rituais de ayahuasca, rapé e kambo, roda de cantos de cura, venda das medicações, aulas sobre o xamanismo, projetos socioculturais entre outros. Captar recursos de projetos e mediar a relação com o mundo é uma das principais habilidades esperadas das lideranças, especialmente nos locais onde prevalece a escassez.

Esses contatos podem acontecer nas cidades acrianas, nos festivais, durante viagens para realização de rituais e na internet pelas redes sociais. O número de WhatsApp e as redes sociais adquirem importância já que todas as lideranças mantêm o contato com pessoas, colaboradores, “txais”, para as diversas formas de colaboração mencionadas. Os indígenas usam as redes sociais para pedir apoio com questões comunitárias, postam suas fotos nas aldeias, convidam para eventos e aproveitam para expor os produtos já mencionados. Assim, tanto o pajé como as pessoas que os recebem nas cidades estão se beneficiando com os saberes das plantas. Cresce a nível internacional a demanda por xamãs, ayahuasca, rapé e kambo, o que também amplia o alcance das mesmas.

Quando acontecem festivais sempre é uma oportunidade para estabelecer novos elos e os que fazem rapé, aplicadores e artesanatos se comunicam com os visitantes mais interessados para futuros retiros, vivências e eventos na cidade. Cientes disso, muitos indígenas antes mesmo do início das festas compravam grandes quantidades de tabaco, com a finalidade de produzir alguns quilos de rapé para a venda. Outros enveredam na busca do kambo, da sananga e na elaboração de artesanatos de osso, muito apreciados pelos entusiastas do xamanismo e repletos de significados em rituais.

É a partir da ayahuasca e do xamanismo que se unem as aldeias da floresta amazônica às cidades mais povoadas do mundo. As medicações da floresta, um termo corrente entre os indígenas e não indígenas, fazem um longo percurso, similar às peles de borracha, por rios, estradas e voos, até serem distribuídas e resignificadas no ethos próprio dos atores envolvidos na rede.

Um passo decisivo no desenvolvimento das redes são as viagens para facilitação de rituais de *uni* e atividades relacionadas. Quando viajam, nossos interlocutores levam produtos seus e de familiares com o intuito de gerar o maior rendimento possível. A viagem de um familiar pode ser um grande evento na aldeia, aquela pessoa pode estar ausente por meses, sem prazo de volta. Alguns buscam conhecer o maior número de grupos possíveis e tentar

estabelecer alianças para a circulação regular com as plantas e rituais. Sempre que possível os Noke Koî que viajam estão contactando seus “txais” para saber como “andam as coisas” e das possibilidades de trabalho ou de produzir algo por encomenda.

As redes sociais são mais um meio pelo qual indígenas e os interessados em eventos nas aldeias e na recepção de indígenas estabelecem contato. Alguns, especialmente os grupos que lideram esse movimento de intercâmbio, que estão viajando com frequência e recebendo pessoas em festivais, logram criar vínculos e garantir um rendimento regular da venda dos produtos. Assim famílias criam vínculos duradouros com os grupos já referidos, que passam a se ajudar mutuamente, o indígena com os rituais, os saberes da floresta e as plantas e os parceiros com os recursos, projetos e recepção nas cidades. Além dos saberes da cultura é necessário também domínio da tecnologia, o que muitos rapidamente desenvolvem. A pandemia por um lado promoveu uma diminuição temporária dos festivais e por outro a entrada de muitos indígenas nas redes sociais como forma de se conectar com a rede ayahuasqueira. Aplicativos como Facebook, Instagram e WhatsApp são utilizados para divulgação dos eventos e projetos das aldeias, para a promoção individual e de coletivos de indígenas (comitivas) que facilitam rituais. Os indígenas se conectam entre si e também contactam pessoas de todo o mundo, divulgam em seus perfis as fotos e vídeos de suas viagens, dos festivais e artesanatos, fazem apresentações musicais e falam sobre seu povo.

A comercialização move ademais o comércio local de cinzas e tabaco sendo comum também encontrar o rapé nos mercados públicos cidades de Cruzeiro do Sul e Rio Branco. Mesmo com a crescente comercialização do rapé os indígenas fazem questão de destacar o cuidado ao trabalhar com essas plantas, descritas como sagradas. Quando fazem as medicinas é sempre respeitando os códigos de conduta e trabalho esperados para os preparos, manter o pensamento centrado no trabalho de feitio, fazer a cantoria e participar apenas os que podem seguir a ritualística. Quando questionados sobre o assunto muitos afirmavam gostar de poder trabalhar com as plantas e ajudando também seu povo com os conhecimentos que aprenderam. Essas interações seguem se estendendo e se desdobrando ao ponto que alguns líderes indígenas se tornaram verdadeiros embaixadores da cultura, com extensas agendas de compromissos internacionais, o que muitos veem como um exemplo a ser seguido.

Na dialética dos encontros, novas lógicas geram e sugerem outros modos de entender e de lidar com o conhecimento tradicional. Os indígenas, especialmente os mais carismáticos e comunicativos passam a oferecer juntamente com seus aliados atividades como “oficinas de kambo”, “feitio de rapé”, “roda de rapé”, palestras sobre a cultura tradicional. Entre os Noke Koî essas pessoas são frequentemente os que passaram por cursos de formação com instituições

não governamentais, que receberam instrução missionária e desenvolveram a habilidade de traduzir esses conhecimentos para novos contextos. Essas lógicas retornam com os indígenas e adentram nas aldeias para compor a programação do mariri, dos festivais e imersões de cultura.

É importante destacar que as mudanças relacionadas aos costumes tradicionais não são uniformes para todas as aldeias nos Territórios Indígenas mencionados. No Mutum, em Nova Esperança no rio Gregório e na Aldeia Campinas, locais onde a presença de não indígenas é frequente, essas inovações avançam e por isso encontramos pessoas trabalhando com as medicinas da floresta, jovens aprendizes do xamanismo, mulheres que tomam ayahuasca e tabaco, instrumentos musicais e maior infra-estrutura. Com ayahuasca e tabaco, os Yawanawa e Noke Koî estão sendo protagonistas em unir os pontos mais distantes geograficamente e culturalmente à sua Terra Indígena e tradição. Os elementos mais emblemáticos dos xamanismos desses povos passam a configurar as *est-éticas* cerimoniais dos grupos cosmopolitas.

10 ANTROPOLOGIA COLABORATIVA

10.1 Abertura

Fizemos um percurso que esclarece de que modo se estabelecem os atuais vínculos entre indígenas e segmentos das sociedades ocidentalizadas, tendo como principais intermediárias as plantas do xamanismo e os saberes tradicionais. As agências dos indivíduos que compõem essa rede manifestam-se e desenvolvem-se em contextos que possibilitam a convergência de ambos em um campo semântico mutuamente inteligível, mesmo que existam lacunas epistemológicas e culturais preenchidas pelo idioma franco do ambientalismo e do xamanismo, tal e como são concebidos no contexto interétnico. Destaco que, os Yawanawa e Noke Koî ressignificam suas tradições para si mesmos, em um movimento autocentrado no processo sócio-histórico vivido, tendo como finalidade a revitalização cultural, a soberania territorial e a valorização dos saberes tradicionais entre os mais jovens.

Mesmo após a delimitação dos territórios e acesso a políticas públicas, os indígenas temem por seu futuro em convívio com o mundo do “*nawa*”. Percebem que garantir sua sobrevivência cultural é a maior de todas emergências e que além do mais, com ela é possível garantir recursos, evitar a migração e reverter a marginalização social.

O presente capítulo descreve mais detalhadamente a colaboração com os Varinawa Noke Koî na fundação de uma Associação Sociocultural, considerando também seus desdobramentos no contexto de fortalecimento dos povos indígenas e suas associações na Amazônia acreana. Reflexões históricas sobre as relações interétnicas são produtivas porque as dinâmicas de continuidades, rupturas e reformulações do xamanismo nessa região acontecem em simultâneo ao movimento indígena de compreensão de conceitos e práxis da sociedade circundante. A reformulação das relações humanas e plantas acontece também norteadas por pontes semânticas que se edificam no encontro de perspectivas que emerge do convívio com não indígenas. Sagrado, cultura, espiritualidade, medicinas da floresta, meio ambiente, ayahuasca e pajé são parte do vocabulário franco e pontuam os discursos nos espaços de intercâmbio, nas aldeias e em outros países. Agora focalizamos a criação da Associação, pela qual poderemos analisar a complexidade das relações entre os Noke Koî e a sociedade envolvente.

Iniciaremos pelo discurso de Metsá Varinawa, proferido em 2019 na conferência da SALSA, na qual apresentamos os resultados de nossa colaboração e refletimos sobre o tema “O saber associar-se: Antropologia engajada, bem viver indígena e o futuro da Amazônia”. As

plantas do xamanismo e os modos de conhecimento nativo formam o alicerce das alianças, pelas quais é possível a elaboração dos projetos de preservação ambiental e fortalecimento social, concebidos geralmente pelas lideranças das aldeias. O intenso processo de marginalização social que os Noke Koî do Campinas vivem, resultado do esgotamento da fauna de onde provinha parte de sua alimentação, torna a Associação um instrumento importante para articulação comunitária e com as sociedades circundantes .

Fotografia 13. Primeiro Festival Ancestral de Cultura Varinawa



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

10.2 Discurso de Metsá na conferência SALSA de 2019

“-Bem ... eu sou Metsá Varinawa, sou um líder espiritual do povo Varinawa e também sou presidente da Associação, que é a Associação Sociocultural Varinawa. Eu represento a Associação. A Associação foi criada dentro do meu povo e pensamos em criar para representar nosso povo considerando nossas dificuldades. Essa Associação é mais para fortalecer nossa cultura Varinawa. Criamos a Associação para representar nossa cultura no Brasil, fora do Brasil, estamos fortalecendo nossa cultura com nossos cânticos, nossas histórias, nossas medicinas, nossa pintura corporal, nossa comida tradicional, então tudo isso nossa associação está

fortalecendo, nossa cultura. Sou pesquisador e coordenador da nossa cultura Noke Koî. A Associação é para as gerações futuras do meu povo, para essas novas gerações do meu povo. Para a nova geração também fortalecer nossa cultura, nossos cânticos, histórias, medicina e tradição alimentar. A Associação é para tudo isso, para fortalecer nossa cultura. Então, eu estou representando a Associação como presidente e estou pensando em melhorias para o povo Varinawa. Então, meu povo, essa nova geração que virá dará continuidade à cultura. Porque esse conhecimento vai passar de geração em geração e nunca acaba. Esse conhecimento do “povo do Sol” é de pai para filhos, para que o conhecimento nunca pare. Então, tudo isso a Associação deve fortalecer. Desde suas raízes até a medicina e a ayahuasca, a ayahuasca traz nossa cultura a partir de suas raízes, para mantermos sempre nossa cultura viva. Atualmente, Varinawa nunca perde a cultura, pratica apenas. E agora estamos divulgando nossos cânticos para que as pessoas possam conhecer a cultura Varinawa. Então estamos ... nós estamos, a Associação está buscando projetos. A Associação já está obtendo projetos para melhorias em nossas comunidades ... e hoje, como presidente, sou como um caçador, que está procurando os caminhos, buscando projetos, amigos, para que esses amigos possam nos ajudar, a Associação para fazer projetos para fazer parceria com a Aldeia Varinawa, para visitar nossa aldeia Varinawa.

Haux Haux”

(Extraído do vídeo gravado na conferência SALSA de 2019)

10.3 Circunstâncias históricas e dinâmica das relações interétnicas no Acre

Há mais de dez anos que os Noke Koî estão enfrentando dificuldades para sustentar seu modo de vida na T.I. Campinas devido principalmente à exploração da terra por seus vizinhos regionais. O Território Indígena está contíguo a propriedades de regionais onde predominam as atividades da pecuária e da agricultura extensiva. A coexistência por décadas, sem fronteiras definidas, permite a livre circulação na T.I. o que levou a escassez de animais de caça e pesca, parte importante da alimentação Noke Koî que valoriza a carne de caça e o peixe como principal alimento. A Associação é sobretudo uma resposta estratégica a essas adversidades, para sobreviver nas circunstâncias atuais, freiar a migração aos centros urbanos e a desagregação dos costumes tradicionais. Os Noke Koî dizem ser a melhor escolha para seguirem adiante com

seus objetivos. Algumas lideranças diziam que recebiam informações na força da ayahuasca, onde viam como deveriam proceder.

A história que vou contar aqui é sobre a colaboração espontânea com alguns líderes Varinawa. No entanto, para situar com precisão a Associação Sociocultural Varinawa, quero antes levantar as circunstâncias históricas em que ocorreu o crescimento do número de organizações na Amazônia e particularmente no Acre, onde recentemente vários povos indígenas se constituíram enquanto associações e cooperativas.

A origem das associações e de suas emergências legais remonta ao período de reformulação política no Brasil quando foi elaborada a atual Constituição na qual constam os artigos 231 e 232.

Os artigos que concernem aos indígenas correspondem respectivamente ao reconhecimento do direito indígena à cultura e território tradicional e o direito de entrar em juízo para defender de seus direitos e interesses. A partir desse momento, é enfatizado também que os povos indígenas podem se organizar como associações, organizações que possam representá-los em questões legais relativas ao convívio com a sociedade envolvente, desde direitos territoriais, disputas de terras com regionais, denunciar e proteger suas terras da mineração até a venda local de produção e a busca de fundos para subsidiar projetos. As associações e cooperativas são os perfis institucionais com registro de pessoa jurídica pelos quais os indígenas podem obter recursos destinados a projetos socioculturais.

Com essas mudanças e por meio da articulação de parceiros indigenistas e indígenas, emergiu um número expressivo de associações formais que lidam com uma variedade de tópicos como saúde, território, cultura, meio ambiente e educação. Elas são chefiadas pelas lideranças que estão cientes dos conflitos com a sociedade circundante, das necessidades do seu povo e buscam estratégias para supri-las, proteger seus territórios e garantir seus direitos.

Com ou sem auxílio de instituições em prol dos direitos indígenas, muitos grupos que habitam dentro das fronteiras do Brasil engajam-se nessas atividades, não sendo algo restrito a localidade do Acre. Os Kayapo, por exemplo, foram pioneiros na venda de extratos naturais para uma marca de cosméticos de renome internacional (RIBEIRO 2009, TURNER). Os Pataxó, situados no estado da Bahia (GRUNEWALD, 2006, 1999) e os Potiguara, na Paraíba (BRAGA, 2019; PALITOT 2005), estão envolvidos em atividades de turismo: pessoas que passam perto de seus territórios ao longo da costa nordeste do Brasil podem conhecer as aldeias, ouvir histórias contadas pelos mais velhos, participar em um *toré* e adquirir artesanatos. A atividade pode beneficiar os indígenas, gerando alianças e reforçando os saberes tradicionais entre as gerações mais jovens que vivem um contexto de rápida mudança social. Em Maturacá,

uma aldeia Yanomami localizada no estado do Amazonas, o projeto Yaripo planeja ações de ecoturismo e conservação para os Yanomami a partir da recepção de grupos de viagem para o Pico da Neblina (TERCI GOULART 2020). Os Guarani, na Terra Indígena Tenondé Porã, no estado de São Paulo, oferecem trilhas para cachoeiras, comida tradicional e artesanato (COSTA, 2017). Segundo os líderes, o estabelecimento de parcerias com ações socioeducativas estão trazendo para as aldeias mudanças significativas, como por exemplo a diminuição da migração para centros urbanos em busca de trabalho e formação educacional e a constituição de um núcleo que zela pelos saberes tradicionais como uma estratégia de resistência e soberania.

No Acre, os Yawanawa foram os pioneiros em se envolverem em tais atividades, primeiro cultivando o urucum para o mercado de bem-estar cosmético, uma parceria que descrevi em detalhes (BOMFIM NETO, 2021) que posteriormente abriria novas possibilidades de alianças que centralizaram a cultura e a medicina tradicional, particularmente o uso ritualístico do *uni*, a “ayahuasca” dos Yawanawa. Com as circunstâncias mais favoráveis após recuperarem o seu território no início dos anos oitenta e o fim da crise epidêmica, as aldeias se reorganizaram e começaram a rememorar costumes que estavam apenas entre os poucos anciões: o xamanismo, as práticas tradicionais de cura, a pintura corporal, a cestaria e o artesanato. As lideranças viram no xamanismo uma fonte de conhecimento para lidar com as dificuldades e por meio de dietas e isolamento na floresta, usando plantas como tabaco e ayahuasca, repensaram soluções para os problemas que afetavam a coesão do grupo. Em contato com instituições indigenistas desenvolviam paralelamente um planejamento estratégico para suprimir as adversidades que persistiam e encaminhavam os indígenas para a contínua marginalização social.

Quando pensamos em termos de Brasil, existe atualmente um grande número de associações indígenas por todo o país e cada uma delas desenvolve suas próprias linhas de trabalho, considerando que os grupos étnicos, suas localizações geográficas e dificuldades estão relacionadas ao contexto histórico e às circunstâncias do contato. As alianças estabelecidas com ONGs indigenistas também ajudam os líderes a estarem mais conscientes do mundo contemporâneo e de como elaborar estratégias para que seus discursos alcancem os ouvintes.

Foi afirmado ao longo da pesquisa que as mudanças dinamizam a dialética relacional entre os indígenas e a sociedade envolvente para novos caminhos, tanto no contexto regional como internacionais. As condições que possibilitaram o surgimento das associações emergem também como resultado da mudança nos contextos histórico e sociopolítico no Brasil, fim do regime militar e reelaboração da Constituição.

Para muitos a situação após a conquista dos chamados direitos à terra é alarmante, sustentar as relações com a sociedade circundante se tornou essencial para manter-se vivo. As associações em foco, Noke Koí e Yawanawa, são uma forma de evitar a desarticulação comunitária e suprir a necessidade dos recursos fabricados fora da aldeia. A consolidação das associações e cooperativas no Acre inicia-se concomitantemente com a retirada dos padrões e missionários, a delimitação dos territórios e a entrada para o mercado de projetos como possibilidade de articulação entre os indígenas e as sociedades envolvidas. O Conselho Indigenista Missionário e a Comissão Pró-Índio Acre foram fundamentais na formulação das pessoas jurídicas e captação de recursos para apoiar os povos indígenas.

Como explica Bruce Albert (2014), "o processo de descentralização e a crescente interconexão do local com o global, fora da mediação do Estado, coloca agora ao seu alcance um complexo universo de fontes de financiamento, recursos técnicos e canais de decisão, desde o município ao Banco Mundial ”

Observei que a realidade dos povos indígenas localizados na região está mudando rapidamente em grande parte devido ao crescimento exponencial do interesse em suas práticas relacionadas à “ayahuasca”. Já foi descrito como esse preparo é tradicionalmente usado para fins xamânicos por várias etnias localizadas nos atuais territórios do Peru, Noroeste do Brasil, Colômbia e Equador. Particularmente nos últimos 15 anos, um movimento de afirmação étnica e fortalecimento dos laços com a tradição e a cultura uniu os grupos étnicos localizados no Acre. Anteriormente dizimados pelas *correrias* da borracha, os indígenas após terem os territórios demarcados e apoiados por instituições indigenistas, especialmente o CPI-AC¹⁴⁷, desenvolveram uma rede que os conecta por uma maneira renovada de usar a ayahuasca e o tabaco, vinculada às dinâmicas de fortalecimento da tradição após a reconquista de territórios.

Em um contexto semelhante entre povos indígenas do outro lado da fronteira do Acre, nas cidades de Iquitos, Pucallpa e Puerto Maldonado, é comum indígenas receberem visitantes com o interesse específico nos usos da ayahuasca e do tabaco. O princípio dessa interação era uma forma de obter lucros e reconhecimento local e hoje cresceu rapidamente para um tipo de “turismo xamânico ayahuasqueiro” que recebe centenas de pessoas anualmente para cerimônias da ayahuasca (FOTIOU, 2010). Atualmente, as pessoas iniciam uma aprendizagem de longo prazo, realizam dietas, participam em cursos xamânicos com nativos e ocidentais (LABATE;

¹⁴⁷ Fundada em 1979, a Comissão Pró-Índio Acre (CPI-AC) é uma instituição decisiva na afirmação e luta pelos direitos indígenas, especialmente entre os povos localizados na região acreana. Entre as tarefas desenvolvidas pela CPI estavam o mapeamento de povos indígenas da região e a criação de uma articulação sociopolítica para a garantia dos direitos indígenas. O CPI promovia encontros entre indígenas, criou cursos para professores e agentes de saúde.

CAVNAR 2014). Nas áreas mencionadas a população local responde a grande demanda, um movimento que está reorganizando os contextos regionais em torno das atividades ligadas ao turismo e aos conhecimentos tradicionais indígenas. Nossa pesquisa confirma que entre os Noke Koî e Yawanawa algo semelhante está acontecendo, os indígenas com maestria alinham seus objetivos comunitários com os anseios dos segmentos da sociedade circundante.

No Acre, os Yawanawa passaram a afirmar sua revitalização de práticas xamânicas no começo da articulação com os indigenistas pelo direito territorial. Após uma década da conquista do território, os Yawanawa iniciaram um projeto no qual recebiam fundos para plantar urucum destinado a uma empresa de cosméticos (AVEDA) que também associava a imagem dos povos indígenas como um valor agregado ao produto. Segundo os Yawanawa os recursos gerados com essa atividade mudaram a realidade do seu povo que antes estava disperso pelo território, cada um tentando captar recursos individualmente.

O projeto reuniu os indígenas em uma única aldeia, momento em que começaram a “fortalecer a cultura”, gravando as histórias dos anciões, fazendo artesanato com miçangas com os desenhos tradicionais e principalmente, incorporando intensamente as práticas xamânicas focadas no uso do *uni* (ayahuasca) e *romë potu* (rapé de tabaco). O xamanismo foi a principal fonte de saberes para a revitalização da cultura. Após as iniciações das lideranças pelos anciões Tata e Yawarani, a revitalização das tradições adquiriu novos contornos que advieram dos saberes da dieta do *muká*, como sempre destacava Biraci Nixiwaka.

Entre 2000 e 2001, os Yawanawa restabeleceram o *mariri*, festa que recebe aliados de outras aldeias de seus vizinhos para celebrar e compartilhar a colheita daquela temporada com danças e jogos. O governador do Acre esteve na aldeia durante o evento e sugeriu ao cacique Yawanawa que criasse a mesma reunião, mas para visitantes de outros países interessados em conhecer a floresta amazônica e as culturas indígenas. O próprio governador prometeu divulgar informações sobre o Festival e fornecer uma boa quantidade de recursos para a criação do evento. Houve uma série de trabalhos favorecidos pelo governo do Acre que ajudaram a criar a infraestrutura necessária para receber e hospedar os que aterrissam de outras capitais em Rio Branco ou Cruzeiro do Sul e realizam uma longa viagem até chegar às aldeias.

O Festival Yawa, descrito como uma celebração de sua reunião e cultura é uma reelaboração dos encontros também chamados de *mariri*, quando no período de abundância de pesca e agricultura os Yawanawa convidavam povos vizinhos para fazer os cantos e brincadeiras que caracterizam o encontro. No entanto agora a aldeia decidiu abrir a festividade. Segundo Biraci Nixiwaka, o resultado, depois de alguns anos, era o aumento do número de pessoas de outras localidades que começaram a divulgação convidando amigos. Hoje o Festival

se tornou um grande evento pelo qual os Yawanawa fazem alianças com pessoas do Brasil e de todo o mundo, especialmente aquelas interessadas em apoiar e tomar parte na revitalização cultural. Projetos com a arte de miçangas, pintura corporal e músicas foram aprovados nos últimos anos. Eles registraram canções em gravações audiovisuais inovadoras, o que não tardou em chamar a atenção de outros povos indígenas. Em ocasiões de encontros nas cidades para assuntos da FUNAI, do CPI-AC, ONGs, programas de saúde e educação, as notícias se espalharam rapidamente entre as lideranças que igualmente buscavam formas de proteger o território e a cultura.

Duas décadas após o início do Festival Yawa, o Acre não possui menos que quinze festivais indígenas relacionados aos saberes das plantas e do xamanismo. Os representantes Noke Koî e Yawanawa oficializam em seus discursos que os festivais, retiros e imersões foram criados para proclamar e tornar visível o seu fortalecimento cultural, desenvolver alianças que os auxiliem levar adiante os projetos comunitários e proteger a floresta. Entendendo o contexto de projetos socioambientais, as lideranças indígenas se associam a políticos e ONGs, buscando assim articular o interesse comunitário com as possibilidades de alianças que podem auxiliar na aprovação de projetos. A 'era dos projetos' está inserindo recursos nas aldeias e de várias formas muda a realidade social, considerando que as atividades mencionadas reorganizam os núcleos familiares na elaboração de projetos, organização de eventos e produção de artesanato.

10.4 Nossa colaboração

A colaboração com os Noke Koî para a fundação da associação começou em agosto de 2018 quando cheguei à aldeia Varinawa perguntando sobre as possibilidades de realizar um trabalho de pesquisa com eles. Fomos nos reunir diretamente em uma das casas onde três líderes locais começaram a discutir esse assunto em seu próprio idioma por cerca de meia hora. Um deles disse:

“Algumas pessoas já vieram aqui para realizar suas pesquisas e, no final, deixaram a aldeia sem falar mais conosco. No seu caso, a situação será diferente: nós o ajudaremos em sua pesquisa se você nos ajudar a criar nossa associação e encontrar projetos. (Tapo Varinawa)

Priorizando as necessidades e solicitações das lideranças, optei por residir na aldeia Varinawa e ocasionalmente passar noites em outras aldeias Noke Koî. Focamos na

documentação necessária para criação da Associação e em paralelo acontecia a pesquisa sobre humanos e plantas. Desde o início de agosto até os primeiros dias de dezembro de 2018 progredimos mutuamente em colaboração e amizade, o que resultou em uma compreensão nítida das dificuldades enfrentadas pelos indígenas e suas estratégias para superá-las. As lideranças destacavam que a migração dos jovens, a falta de alimento nas aldeias, as constantes invasões ao território e o uso da cachaça os preocupavam diariamente, porque não sabiam qual seria o futuro do seu povo naquelas condições. O foco no fortalecimento das práticas xamânicas entre os jovens, a retomada dos antigos festivais e a criação da Associação sociocultural são partes da estratégia de reorganização social dos Noke Koî frente aos desafios contemporâneos.

Durante o período de etnografia residi em uma das casas dos filhos de Metsá, onde nos reuníamos diariamente para conversar sobre como proceder em nosso trabalho. Na primeira semana, fui a um centro de saúde para povos indígenas situado na BR-364 onde pude acessar alguns exemplos de organizações indígenas e conhecer toda a documentação necessária para a criação de uma associação sociocultural. A partir desse momento, compartilhei as informações de como poderíamos definir os objetivos da associação. Fizemos assembleias à sua maneira de organizar reuniões. Nos encontramos na casa de Metsá, na escola, em aldeias vizinhas, sempre com a maioria de seus integrantes. Eles falavam em *noke vana* por muitas horas e as palavras em português “projeto”, “associação”, “estatuto” e “txai Virgilio” apareceriam em algumas frases. Tivemos reuniões nas quais os líderes que falavam português traduziram brevemente as minhas explicações (o que é uma associação, quais procedimentos para sua criação, eleição da equipe da administrativa etc). Havia um descontentamento com a Associação Katukina do Campinas (AKAC), justificado pelo fato de que todos os recursos provenientes de projetos eram aplicados unicamente na Aldeia Campinas.

Após reuniões menores com algumas lideranças elaboramos um modelo de estatuto social. Em nossa segunda assembleia geral, apresentei o estatuto da então nomeada Associação Sociocultural Varinawa. Em reunião os Varinawa debateram sobre o verdadeiro significado de receber pessoas de fora, levando em conta a experiência de outras aldeias que haviam passado por esse processo e comentavam que os visitantes tinham dificuldades em lidar com a ayahuasca, com a alimentação tradicional e que acidentes ocorreram em algumas aldeias.

Fotografia 15. Reuniões na escola para fundação da Associação



Fonte: Virgílio Bomfim Neto

Em outubro de 2018 os documentos da Associação estavam prontos. Enquanto escrevia o estatuto considerei uma das reflexões dos Varinawa: eles disseram que a associação seguiria para fortalecer a cultura e para que encontrassem projetos. Outra queixa geral dos Noke Koî era de que, na década passada, os animais que caçavam se tornaram escassos devido à exploração da terra pelos regionais e pelos próprios indígenas.

Junto com Metsá e por intermédio do ayahuasqueiro Bento Marques, fizemos amizade com Charles Rossi, um professor de direito da Universidade Federal do Acre que nos ajudou no processo administrativo (registrando firma dos integrantes da Associação e abrindo a conta no Banco do Brasil). Finalizamos o estatuto e estávamos reunidos para assinatura e registro dos documentos no cartório de Cruzeiro do Sul.

Durante a etnografia, fui à Cruzeiro do Sul, por ser a cidade situada próxima da aldeia, há duas horas por rodovia. Passei um par de dias com o objetivo de acessar a internet e buscar fundos nacionais e internacionais dedicados à população tradicional e indígena. Graças a Charles Rossi e a Bióloga Karla Dilascio, descobrimos um programa interessante e bem desenvolvido de uma ONG, a Fundação Casa. Passo a passo reuni as informações necessárias para tornar real um projeto criado junto aos líderes locais Varinawa. Os fundos garantidos pela Fundação Casa deveriam ser destinados à compra de equipamentos, ferramentas, alimentação e transporte. A Associação precisou definir suas necessidades e também apresentar sua contraparte com a construção das obras e realização do evento. Tendo em consideração esses

fatores que eles decidiram convocar uma assembléia geral para discutir o assunto. Na assembleia decidiram quais itens eram importantes adquirir, selecionaram ferramentas que não tinham na aldeia e que seriam utilizadas no projeto e em atividades subsequentes.

Em outubro de 2018, os Varinawa decidiram trabalhar em seu primeiro projeto que consistia na construção do centro de memória e cultura composto de duas casas para hospedagem, quatro banheiros ecológicos, uma cozinha, um palco próximo à samaúma e um *kupixawa*. É importante lembrar que os Varinawa fazem parte dos Noke Koî, povo cujo alguns pajés já haviam estabelecido parcerias nas principais capitais do Brasil e de outros países¹⁴⁸. O registro da Associação e a criação do Centro foi para todos a oportunidade real e proveitosa de criar novos aliados.

Destaco que os Yawanawa, Huni Kuin e Shipibo, já adquiriram bastante experiência em receber visitantes em seu território. Povos vizinhos que estão em situação de marginalização percebem as vantagens dessa relação e desejam também os benefícios que podem advir da mesma. Nossos interlocutores Yawanawa, principais lideranças da revitalização cultural, viajaram para realizar “cerimônias de ayahuasca” em muitos países da Europa, defendendo a Amazônia e também, de um modo geral, as culturas indígenas, para um público interessado em principalmente seus conhecimentos sobre a ayahuasca, o tabaco e o *kambô* (BOMFIM NETO, 2021).

Sabendo da possibilidade de integrar a rede de alianças que se desenvolve em torno da ayahuasca e do xamanismo, os Varinawa decidiram criar o Centro de Memória e Cultura Varinawa Noke Koî.

“Nós pensamos que esse espaço vai reunir todos os jovens e as crianças e nossos velhos e lideranças para o fortalecimento do povo do sol dentro da cultura”. Os jovens estão se aproximando da cultura com o *oni* e o *romë potu* e o centro é pra nós estudar mais dela e ensinar os jovens e realizar projeto da Associação. Vamos fazer festival mariri e convidar todas que a gente já conhece pra participar. Eu já plantei aqui ao redor do centro muito pé de *kawa* e de *oni* pra nossos festivais”. (Txano Varinawa)

Com a Associação registrada começamos a elaborar um projeto focado em criar um local para receber visitantes e para trabalhar na floresta com as plantas, desenvolvendo um centro de pesquisas e memória da cultura Noke Koî. Nosso projeto incluía um centro cerimonial, uma cozinha comunitária, duas casas de hospedagem e quatro banheiros secos. Depois que recebemos o valor (total de R \$ 16.000,00, o depósito feito na conta da Associação)

¹⁴⁸ Ao invés de utilizarem os termos de sua própria língua, os Noke Koî se apresentam fora das aldeias como “pajés”, termos correntes nos diálogos em português.

em dezembro de 2018, a Associação administrou o transporte do material do armazém local em Cruzeiro do Sul.

A contraparte que mencionei recentemente foi o trabalho da comunidade na realização de todas as construções. Em 19 de maio tudo estava concluído, com estruturas adicionais necessárias para receber visitantes, uma trilha clara na floresta e a organização de um espaço para banho na margem de um igarapé. Em maio, juntos realizamos o reflorestamento de árvores frutíferas e das plantas de ayahuasca. Finalmente, de 20 a 27 de junho de 2019 os Varinawa fizeram uma grande festa. Os líderes Varinawa sabem que, além do dinheiro, a Associação pode gerar benefícios com o estabelecimento de alianças duradouras que facilitam o fluxo de indígenas entre as cidades e a aldeia.

Em abril de 2022 foi possível aprovar mais um projeto pela Fundação Casa que apoiou a ampliação do Centro de Cultura e Memória Varinawa Noke Koî e a construção da Casa de Artesanato com uma doação de 28.000 mil reais. O apoio do Fundo Casa está sendo decisivo nos rumos da Associação. As lideranças se motivam para integrar a aldeia da Terra Indígena Campinas à Terra Indígena do rio Gregório e se utilizaram de parte do recurso advindos do projeto para custear a compra de um bote a motor para a Associação¹⁴⁹. Com o segundo projeto os integrantes da aldeia Varinawa estão no rio Gregório com mais frequência e abriram uma nova aldeia no local com o objetivo de facilitar a circulação entre os territórios, para se beneficiarem das vantagens que cada um contém.

Segundo meus interlocutores, a Associação representa a formalização de uma organização pensada há muito tempo. O reforço da tradição Varinawa e o crescente diálogo entre eles e segmentos da sociedade circundante estão fortalecendo notavelmente o que os indígenas entendem como cultura e território. Observamos que o vínculo com o xamanismo está reduzindo o uso de álcool e motivando a geração jovem Varinawa a manter sua cultura, compor novos cantos e organizar reuniões semanais com rituais de ayahuasca. Destaco a relevância do desempenho dos líderes na manutenção desse processo, ampliando as alianças, perpetuando o fortalecimento do xamanismo e a revitalização da cultura.

10.5 Associação Sociocultural Varinawa

¹⁴⁹ A falta de recursos no Campinas e os constantes problemas com a estrada motivam as lideranças no desenvolvimento de estratégias para ter acesso aos benefícios do Gregório em suas aldeias do Campinas. Recentemente uma criança foi atropelada nas proximidades da aldeia enquanto voltava da escola, o que suscitou indignação de todos. São frequentes os acidentes na rodovia envolvendo indígenas Noke Koî.

Mesmo antes da formalização da Associação, os indígenas Noke Koî ocasionalmente vão a cidade de Cruzeiro do Sul onde convidavam pessoas que conheciam na cidade para conhecer sua aldeia e sua cultura. Os festivais de cultura relacionados ao xamanismo, música e jogos tradicionais se tornaram a maneira preferida e eficaz de fazer alianças. Esse Festival, já afirmei, tem precedentes no passado, quando, segundo os Noke Koî e os Yawanawa, faziam reuniões semelhantes, também chamadas de *mariri*, onde reuniam-se com os vizinhos, durante a época da colheita e de suprimento abundante de alimentos.

Festival Ancestral de Cultura Varinawa foi como chamaram o primeiro evento que contou com 14 visitantes de diferentes países, entre eles México, Peru, Austria e Inglaterra, que chegaram à Aldeia em grupos e souberam do evento por amigos e plataformas digitais. O Festival tinha em seu programa alimentação tradicional, pintura corporal, cantos, feitiço de *oni* (ayahuasca) e convidava os visitantes a participarem de suas danças, rituais e jogos¹⁵⁰. Os representantes fizeram discursos em diferentes ocasiões durante esses dias. Os visitantes eram pessoas que eles já conhecidos, amigos de fora da Aldeia e alguns outros que souberam por divulgação em redes sociais. Cada participante fez uma contribuição que foi utilizada pelos Varinawa para realizar o evento. A contribuição era de mil e quatrocentos reais para participar sete dias para o que correspondia às despesas do evento e à contribuição com o desenvolvimento da Associação recém fundada.

Antes do Festival conversamos sobre *kambô*, *romë potu* e *oni*. A maioria dos Varinawa busca lucrar com a venda, mas seus líderes estão se conscientizando das questões de legalidade e dos problemas que podem causar pessoas sem o preparo necessário¹⁵¹. Eles foram informados sobre assuntos como esse por integrantes da FUNAI, que observam o crescente interesse por esses artigos e a chegada de estrangeiros aos territórios indígenas. Isso ainda não parece ser motivo de preocupação na localidade e as aldeias seguem promovendo eventos com a consagração dessas plantas como pilar central, sendo também a razão mais destacada por aqueles que buscam os festivais, retiros e imersões.

¹⁵⁰ A programação está em anexo.

¹⁵¹ Recentemente alguns indígenas foram detidos em aeroportos internacionais por portar consigo a ayahuasca, artesanato feitos com penas de animais, kambo e rapé. Muitos indígenas se sentem indignados, mas estão se precavendo e evitam levar a ayahuasca deixando a poção sobre a responsabilidade dos grupos que os recebem.

Fotografia 16. Hospedagem construída pela Associação Sociocultural Varinawa



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

Em seu discurso Metsá argumenta que é um caçador e procura garantir a sobrevivência de seu grupo. Juntamente com o tesoureiro Txano, ele administrava os recursos durante o Festival, informava os visitantes sobre o programa e era um dos responsáveis pela organização do evento.

A maioria dos visitantes busca a experiência da ayahuasca com os povos indígenas como forma de entrar em contato com as verdadeiras práticas xamânicas da Amazônia, com a fonte. Existe uma grande rede conectando a floresta às cidades. Com a comunicação moderna, vôos e estradas, as florestas recebem muitas pessoas com esse interesse específico (LABATE, 2011; LABATE, CAVNAR, 2014; LOSONCZY; MESTURINI, 2010). Muitos dos participantes conheciam ayahuasca de experiências anteriores e distantes da Amazônia. Quatro deles já haviam participado em outros festivais em aldeias do Juruá. Eles também estavam envolvidos em participar de atividades como os jogos tradicionais e momentos de discurso.

O ritual da *oni* é o momento de maior prestígio do Festival e os Noke Koî cantam entusiasmados. Alguns indígenas estavam especialmente interessados em como os estrangeiros experimentaram os rituais e, no intuito de representar seu povo, se comunicam com os participantes. Os Varinawa que têm domínio do português foram os responsáveis por cuidar dos visitantes. O interesse de pessoas de fora em seu “xamanismo” certamente trará mais dinâmica e força a esse tipo de conhecimento. Chegam interessados não apenas nas cerimônias,

mas também na possibilidade de realizar estudos com xamãs e levar para casa algumas das plantas¹⁵².

Fotografia 17. Início do Festival Ancestral de Cultura Varinawa



Fonte: Virgilio Bomfim Neto

A consciência do valor atribuído às tradições da ayahuasca fora de seu território é mais recente e sem dúvida está contribuindo para que os Noke Koï reflitam sobre a forma adequada de estabelecer alianças que os levem a alcançar seus objetivos.

Os Varinawa não mudaram seus rituais por causa da presença de visitantes. A aldeia era a mesma de sempre. As novas alianças e a admiração que os participantes demonstram pela cultura indígena está despertando nos jovens a vontade de aprender o xamanismo para tornarem-se rezadores.

Durante o Festival, a maioria dos Varinawa se interessou em vender artesanato, rapé, paletas de *kambô* e tinta de urucum. Encontrar aliados para a venda constante desses produtos é um objetivo comum daqueles que os produzem, uma forma que encontram de gerar renda com a tradição sem afastar-se do território. Os líderes estão cientes dos altos preços que esses itens podem adquirir longe de suas terras e estão dispostos a encontrar a pessoa certa que pode levá-los em uma jornada por vários países da qual é possível retornar com recursos e alianças que beneficiarão suas famílias.

¹⁵² Um dos participantes do evento era da República Tcheca e comprava grandes quantidades de rapé, kambo e sananga com a intenção de comercializar em seu país.

Influências notáveis de fora são os instrumentos musicais que estão aparecendo nas aldeias em todos os lugares. Alguns Noke Koî escutam e aprendem as músicas conhecidas do circuito da ayahuasca, bem como utilizam de material de acampamento, roupas com referências a tradições indianas e dominam a linguagem corrente do ambientalismo e das modalidades de uso da ayahuasca.

A geração mais jovem está aprendendo a tocar instrumentos nas reuniões, como dizem, “aprendendo com a força do *oni*”. Compõem canções em seu idioma sobre visões, sonhos xamânicos e o poder das plantas e conhecimentos ancestrais. Adentram no espaço da internet, conectam-se com o mundo e expõem seus trabalhos como artesãos, fatores de rapé e outros elementos rituais já comercializados amplamente nas redes. Divulgam as festividades nas redes e solicitam que os colaboradores apoiem seus projetos.

Desde quando iniciamos a pesquisa, os Varinawa assim como todas as aldeias Noke Koî avançaram em estabelecer vínculos com espaços terapêuticos e espiritualistas Nova Era, o que podemos perceber nitidamente pela entrada dos mesmos nas redes emaranhadas da ayahuasca. Desde o início da Associação lideranças Varinawa passaram a viajar para realizar retiros de ayahuasca a nível regional, nacional e internacional.

Usando as estratégias mencionadas Metsá, Txano, Piña, Viña e jovens lideranças Varinawa estão viajando para fora do Acre com o objetivo de realizar cerimônias nos arredores das principais cidades brasileiras, exatamente como planejavam fazê-lo.

10.6 Reflexões antropológicas

Se a Antropologia, como propôs por Sahlins, lidou inicialmente com uma "arqueologia do vivente", buscando registrar as culturas tradicionais antes do fim irremediável causado pelo avanço da chamada “civilização”, hoje em dia as expectativas são outras. Os indígenas estão longe de desaparecer, pelo contrário, apesar da continuidade dos conflitos em várias regiões, estão aumentando demograficamente e engajam-se em nossos modos de defesa dos direitos. O ativismo sociopolítico pan-indígena está no âmago das relações interétnicas contemporâneas e na dialética do encontro de povos mediados pelos conceitos de cultura e tradição.

Considerando que etnicidade e cultura são os principais tópicos a serem teorizados, opto pelo tipo de antropologia proposta por Wagner (1975) e posteriormente na Etnologia Ameríndia de Viveiros de Castro (2002), ao afirmar que a cultura é o ponto de vista e objetivo do antropólogo. Mantemos nossa perspectiva teórica direcionada para a compreensão e reconhecimento epistemológico que a própria Antropologia é um fato cultural.

Consequentemente, a elaboração e até a existência dos conhecimentos, análises e generalizações antropológicas são culturalmente circunscritas.

Abdicamos assim da suposta objetividade absoluta por uma objetividade relativa, em que o pesquisador reconhece que sua própria construção de conhecimento emerge de contextos culturais.

No que diz respeito aos contextos interétnicos e também em referência à ampla iniciativa dos ameríndios de registrar tradição e promovê-la, Carneiro da Cunha (2009) propôs que o que chamamos de Cultura pode ser entendido em dois aspectos: um é a característica estrutural, objeto de estudo antropológico e outra, “cultura”, é uma dimensão auto-reflexiva, que se reelabora e atualiza-se no contexto das relações interétnicas. A cultura representada pelos rituais de ayahuasca e o festival mariri, pode ser compreendida a partir da dialética do encontro de semânticas distintas que confluem na criação de um espaço discursivo dinâmico, que se renova e se desenvolve conforme a extensão e profundidade da rede de relações.

A mesma autora destaca que devemos estar cientes de um aspecto que se destaca no que concerne a relação entre indígenas e sociedade envolvente:

“Termos como índio, indígena, tribal, nativo, aborígene e negro são todos criações da metrópole, são frutos do encontro colonial. E embora tenham sido genéricos e artificiais ao serem criados, esses termos foram progressivamente habitados por pessoas de carne e osso”. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.278).

Essas pessoas de carne e osso não negam o papel que lhes é atribuído e o valor dele para si no contexto descrito. O discurso do ambientalismo e de um xamanismo purificado, que trata da união dos povos e do fim dos conflitos, de uma Nova Era, em conjunto com a afirmação identitária, que supera o processo histórico de sujeição e preconceito, formam uma ponte semântica pela qual se estabelece um espaço discursivo inicial que se amplia gradativamente. Os visitantes e colaboradores passam a conhecer outro “índio”, real e não apenas uma imagem representativa predominante nas cidades, de indígenas de um passado distante, da época da conquista, sem qualquer semelhança com a realidade vivida atualmente.

Voltando aos “indígenas”, nesse caso em particular, a revitalização cultural inicia-se em novos contextos interétnicos e suas circunstâncias favoráveis, nas alianças, amizades e projetos que lhes dão forma e força, como a abertura do Festival, de eventos culturais e projetos. São contextos sociais que além de seu aspecto espiritualista, vinculado à plantas enteógenas, a natureza e os povos indígenas, se caracterizam pelo encontro entre “indígenas” e “ocidentais” e pelo contraponto entre as sociedades industrializadas e as comunidades tradicionais.

Considerando que as práticas xamânicas estão se fortalecendo e que os Varinawa Noke Koî estão cientes do interesse externo em seus saberes, os representantes afirmam que a Associação e suas articulações pessoais são a melhor proposta para encontrar novos aliados. A etnografia anterior e meus interlocutores confirmam que parte dessas práticas foram quase totalmente abandonadas nas últimas décadas (LIMA 2000; CARID, 1999). As coisas estão mudando com o fortalecimento cultural e a abertura do xamanismo para todos. O xamanismo está conquistando novos campos na vida e novamente renova-se como uma fonte poderosa para lidar com os outros, os espíritos e os forasteiros (CARNEIRO DA CUNHA, 1998; LANGDON 2012).

De alguma forma, demandas também surgem dos buscadores da cultura nativa. “As pessoas estão curiosas sobre como usamos a ayahuasca e o tabaco ... elas querem participar de nossos rituais”, diz Metsá. Embora exista uma enorme lacuna semântica no que a ayahuasca representa para cada grupo em questão, esse contexto está criando elos duradouros e possibilita novos desdobramentos. Seus xamãs reconhecem que as cerimônias coletivas são poderosas no domínio das influências dos *yushin* (espíritos), equivalentes às sessões de cura. Nesses momentos, os curandeiros também mandam embora os espíritos que trazem doenças e infortúnios. As visões e viagens durante essas reuniões são significativas para seus estudos xamânicos, os Varinawa dizem reunir muitas informações sobre como proceder com o fortalecimento da cultura. Os rituais da ayahuasca definitivamente garantem recursos para as comunidades em um contexto de valorização destes saberes a nível global por segmentos das sociedades ocidentalizadas. A marginalização que vivem os Noke Koî na Terra Indígena Campinas, com a escassez de recursos específicos do modo de vida tradicional, impôs a necessidade de uma resposta imediata. No pior cenário, eles estão organizados em Associação, buscando aliados que possam contribuir para a continuidade de seu fortalecimento cultural e vida na floresta. Como ouvi frequentemente, eles confiam nos ancestrais, no *oni* e no *romë potu*, como uma maneira de orientar as novas gerações.

No Acre há uma efervescência em torno da ayahuasca, seja como elemento de distinção e reconhecimento étnico ou como um instrumento para garantir a entrada de recursos, de fazer colaborações e alianças. Todavia, a ayahuasca já é bem conhecida por sua ampla utilização na Amazônia e além (LABATE; CAVNAR, 2014), existem muitos usos, denominações e há mais de um século ela está mediando as relações interétnicas, conectando as pessoas e culturas em uma área significativa da Amazônia colonial (GOW, 1996).

A revitalização cultural fundamentada no uso da ayahuasca também recorda a nova onda de difusão do peiote que, no contexto da consolidação da Igreja Nativa Americana e de seus

renovados usos ritualísticos, se espalhou pelos povos indígenas, até mesmo entre aqueles que não o conheciam, tornando-se o elemento-chave da afirmação étnica, de contato com ancestrais e de criação de alianças.

Considerando a opinião dos interlocutores da pesquisa, posso afirmar que os visitantes e aliados podem ser incorporados à sociedade Yawanawa e Noke Koî por meio de contextos que se referem a este espaço de socialização anterior, os mariris de um passado não muito distante. Segundo eles, esses eram os contextos das relações diplomáticas com outros grupos étnicos da região, quando durante as festividades podiam reafirmar alianças, encontrar casamentos, compartilhar comida e celebrar. Segundo a Etnologia (SEEGGER, DAMATTA, VIVEIROS DE CASTRO 1979 ; VIVEIROS DE CASTRO 2002; MCCALLUM 1996; LANGDON 1996, PÉREZ GIL, 1999), as cosmologias e a sociabilidade dos povos indígenas são elaboradas em estreita conexão com seus entendimentos de corporalidade, identidade e alteridade. Todos esses elementos estão fortemente presentes nos encontros.

Nossos chamados xamãs são amplamente descritos como viajantes entre os diferentes reinos da realidade, onde enxergam uma verdadeira essência dos seres, aprendem sobre o mundo e interagem com poderosas forças. Quanto mais eles visitam esses locais, mais conhecimento e poder adquirem. Sabe-se que parte dos xamanismos da América do Sul lidam com “animais”, “espíritos” e também “vizinhos”, que são englobados por uma compreensão da alteridade também característica dos grupos Pano e observadas em outros povos (VILAÇA 2000; LANGDON 1996; LIMA 2000; LAGROU 2018). Para os Noke Koî, o poder do xamã está intrinsecamente relacionado ao uso de uma farmacopéia, de onde ele aprende conhecimentos sobre a floresta. “Há *yushin* em todo lugar e nosso pajé sabe conversar com eles, invocar ou mandar embora”, confirma Kaku Kamanawa. Viajando nos sonhos e ingerindo combinações de plantas, os pajés e rezadores Noke Koî chegam às casas de outros seres e vivenciam a realidade de outra maneira.

A convivência tem sido reconhecida como uma forma de adquirir conhecimento e reconhecimento, dentro e fora do grupo. A presença e atuação de xamãs entre povos não indígenas, na verdade, vem antes de hoje em dia e acontece em diferentes contextos (ALBERT 2015; GOW 1996; CARNEIRO DA CUNHA 1998; LANGDON 2006), confirmando que há séculos os xamãs conseguiram também expandir sua influência entre os ocidentais. Como os pesquisadores afirmam, existem pessoas bastante interessadas no xamanismo, especialmente na região mencionada onde o uso de plantas psicoativas é amplamente difundido (LABATE, CAVNAR 2014; LUNA, WHITE 2016; LANGDON 2012).

De certa forma, os novos contextos e circunstâncias reformulam as relações entre "ocidentais" e "nativos" de um dramático contexto predatório para um vínculo de alianças em prol da floresta e dos saberes indígenas. Um espaço dialético no qual presenciamos a construção de um terreno comunicativo em que a espiritualidade, o sagrado, as medicinas da floresta e a tradição estabelecem pontes semânticas entre o mundo indígena e o cosmopolita.

Em artigo recente McCallum (2020) explora a noção de ecumenismo enquanto um espaço que emerge inter-subjetivamente nos contextos de interculturalidade entre indígenas e ocidentais, nos quais se dinamizam significados e se constituem relações a partir de uma dialética comunicativa comum. Presenciamos que a inserção dos indígenas no âmbito do ambientalismo e dos direitos indígenas possibilitou a aprendizagem e modelagem de uma dialética discursiva que simultaneamente defende a causa indígena e faz referência aos códigos do âmbito socioambiental. Dessa maneira alcançam a audiência e as alianças, possibilitando o desenvolvimento de um espaço ecumênico no qual os indígenas ocupam o local de protetores da floresta e guardiões de um conhecimento ancestral, vivendo em harmonia plena com a natureza. Os indígenas fazem observações sobre as sociedades industrializadas, criticam o paradigma socioeconômico vigente afirmando que nos levará a cataclismos e a uma sociedade doente, que é necessário "religar com a natureza" e permitir o surgimento de um "novo tempo", de paz e harmonia entre todas as nações e povos. Discursos que levam uma mensagem precisa, convergente com o arcabouço conceitual e reflexivo de seus ouvintes, elaborados a partir das dinâmicas recentes e que facilitam a aproximação de ambas as partes em um espaço comum, que possibilita as atividades de intercâmbio desenvolvidas pelos indígenas em seus territórios e internacionalmente: retiros, festivais, projetos, conferências e apresentações.

A rede que liga indígenas aos centros localizados nos subúrbios verdes de algumas capitais já proporciona um espaço regular de intercâmbio onde parte dos conceitos e práticas do xamanismo Yawanawa e Huni Kuin são repassados. Existem alianças duradouras como os Guardiões Huni Kuin, que desde 2005 recebem regularmente ambas etnias no Rio de Janeiro, bem como vários grupos que com frequência recebem indígenas pelos quatro cantos do mundo.

De alguma maneira, como os antropólogos Luna e White (2016) atestam, as pessoas que se aventuram na floresta estão de algum modo entendendo o significado dos vãos e compreensões dos pajés, experimentando a farmacopéia xamânica. Acontece um encontro dialético que focaliza as epistemologias indígenas e seus saberes tradicionais, que resulta em reformulações da sociabilidade entre indígenas e não indígenas. As lacunas que permanecem

ou elementos parcialmente conciliáveis com o xamanismo ecumênico cosmopolita não impedem a construção de um espaço ritualístico significativo para ambos.

A tradição se renova nos "novos tempos", se "revitaliza" como dizia Biraci Nixiwaka. Segundo alguns Yawanawa, os festivais não estão distantes do *mariri* que reunia os povos da região. Eles criam espaços de socialização e desencadeiam vínculos entre os povos indígenas e os grupos provenientes das cidades, inclusive matrimônios. Simultaneamente, o Festival realiza a celebração da cultura Yawanawa, dos saberes dos anciões e da renovação do xamanismo. Para alguns interlocutores da geração antiga o evento é igual aos antigos *mariris*.

Qualquer criação, no passado ou atualmente, é naturalmente uma criação autêntica de um ser humano culturalmente circunscrito. A importância está na dinâmica entre convenções e invenções, que aqui realçam o xamanismo enquanto uma prática e conhecimento relevante para orientação dos povos indígenas em sua saga de reorganização sociocultural e constituição identitária nos contextos interétnicos que fizemos menção.

Devemos estar atentos à forma como a mercantilização é reconstruída quando é levada a sociedades fundamentadas em um sistema de relações de parentesco com tarefas específicas atribuídas a cada pessoa e lógicas de reciprocidade a princípio distintas das nossas. Estabelecer uma relação de causa e efeito unidirecional entre mercantilização e autenticidade cultural seria superficial quando observamos a relevância ritualística dos artesanatos, dos rapés, da ayahuasca e dos mitos. Como Sahlins escreveu há duas décadas:

"Se é verdade que a mercantilização é a morte da cultura autêntica, como os americanos ainda têm uma? Ou se você acha que não, considere que as seguintes coisas são produzidas ou reproduzidas lá como mercadorias e distribuídas por meio de relações de mercado: Quinta Sinfonia de Beethoven, filhos e filhas de americanos adotados no México, a Bíblia (ou palavra de Deus)" (1999, p. 7).

Projetos semelhantes ao que descrevi são meios para alcançar diálogos construtivos com representantes locais, com a participação da comunidade nos seus próprios modos de organização. Levamos metade de um ano para construir juntos a Associação e o Centro de Cultura, no entanto, eles não são a garantia do sucesso da empreitada. Considerando as experiências anteriores de representantes indígenas e os impactos nas aldeias, é necessário estar ciente do fato de que projetos de desenvolvimento socioambiental são oriundos de economias monetárias estruturadas por modos globalizados de produção, que seguem distantes tanto geograficamente quanto culturalmente de muitas sociedades interessadas nos possíveis benefícios advindos deles.

10.7 Desdobramentos futuros

Metsá e seus parentes contam com apoio para buscar novas possibilidades de aliança para enfrentar os desafios atuais. A maioria dos Varinawa está buscando meios para que essas atividades aconteçam e querem manter os novos aliados. Estou sempre conversando com os integrantes da Associação e resulta que todos estão viajando pelo Brasil e Europa e seguem com as iniciativas do Centro de Cultura e Memória Noke Koî, promovendo encontros internacionais e seguindo com novas articulações socioambientais.

Para alguns, projetos podem ser uma utopia perfeita para lidar com a realidade pós-colonial, representam uma ajuda extra para lidar com situações contemporâneas como a que o povo Noke Koî está enfrentando. Para outros, representa uma maneira neocolonial de orientar os povos indígenas a aderirem às atividades econômicas de mercado.

Embora os elaboradores de projetos tentem considerar a cultura nativa como um elemento chave a ser respeitado, existem diferenças entre os modos nativos de produção da sociedade Noke Koî e os modos do mercado e das urbis. O capital entra nas relações de reciprocidade e acrescenta novas possibilidades à lógica operante. Não é possível medir como os projetos podem afetar a maneira local de lidar com a vida social, mas os grupos têm autonomia para escolher e decidir se dedicar ou não a essas atividades.

Aqui também podemos apreciar algo que já foi observado antes e provavelmente nos acompanha como humanidade: as relações interétnicas como uma forma de constituir novos significados, um espaço onde as semânticas rituais encontram lacunas resultantes das diferenças culturais, mas onde também podemos criar pontes de significados e repensar o convívio com para algo mais fecundo. Escolhi enfatizar uma verdade epistemológica da Antropologia que afirma que relações étnicas como essas são encontros simétricos de nativos. Neste sentido, ambos os grupos poderiam ser observados da mesma maneira, cada um com sua particular natividade.

11 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizamos um percurso multidisciplinar, característico da Antropologia, que se iniciou com a reflexão sobre as relações humanos e plantas, destacando a história cultural das plantas, bem como a semântica de tais relações, delineando parâmetros fenomenológicos e socioculturais que nortearam a coevolução simbiótica de ambos. Compreendemos a interação entre humanos e vegetais e a ação antrópica, dinâmicas pelas quais a história humano-vegetal encontram-se permanentemente entrelaçadas. Com breves apontamentos e a partir de uma perspectiva sociocultural, definimos os contornos de uma Antropologia das relações humanos e plantas que tem por fundamento o contraponto sobressalente entre sociedades industrializadas e os povos tradicionais do contexto etnográfico.

Detivemos nossa atenção especificamente nas plantas denominadas enteógenas, psicodélicas, suas trajetórias históricas contemporâneas, características simbólicas e culturais. Retraçamos as origens sócio-históricas das dinâmicas que facilitaram o encontro entre os povos amazônicos ayahuasqueiros e sociedades circundantes. Desde os princípios das frentes de ocupação da Amazônia que o convívio entre povos indígenas e os soldados da borracha ensejou a circulação da ayahuasca, onde seus usos adquiriram um caráter sincrético, terapêutico e religioso. A difusão da ayahuasca entre os migrantes ribeirinhos, na medicina popular e práticas divinatórias possibilitaram a criação das religiosidades sincréticas: o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha, que a reverenciam como um sacramento, a partir de modelos doutrinários e de organização comunitária que refletem a fusão de culturas e epistemes. O xamanismo ayahuasqueiro e as religiosidades brasileiras rapidamente se difundiram da floresta para as principais capitais da América Latina e internacionalmente.

Com a demarcação dos territórios e o reestabelecimento da soberania na floresta, os indígenas, por intermédio de seus representantes, articularam-se e desenvolveram linhas de ação aspirando um plano comunitário de gestão territorial e sociocultural que possibilitasse o crescimento demográfico e a supressão das condições de marginalidade social que perduram no presente. Os estreito convívio com as organizações indigenistas juntamente com o ímpeto das lideranças familiares para solucionar os problemas possibilitaram a reorganização comunitária, a partir da retomada de tradições e fundação de associações e cooperativas que viabilizaram a entrada de recursos para projetos socioculturais. O crescente interesse do movimento psicodélico cosmopolita pela ayahuasca se encontraria com o movimento de revitalização, retomada, fortalecimento, renascimento cultural, facilitado pelos meios de

comunicação, estradas e aeroportos, bem como pelo ímpeto dos indígenas em serem protagonistas e representantes, que mediam o convívio e os rituais pela noção de tradição ancestral das plantas aliada à reflexão socioambiental.

Destacamos que antes do contato os Yawanawa e Noke Koî viviam contextos de intercâmbio de conhecimentos e que suas unidades étnicas se formam de dinâmicas entre guerras e alianças com outros povos, existindo o movimento constante de pessoas de várias etnias, o que resultava também na circulação de saberes. Entre os povos Pano e muito antes da revitalização cultural descrita, Erikson (1994, p 251) afirma que “a política externa sempre constituiu, sem dúvida alguma, um domínio crítico na área Pano, em que sempre se cultivou a arte de conviver com estrangeiros”. Constato isso para os Yawanawa a partir do panorama sócio-histórico apresentado, que descreveu as guerras, alianças e grandes reuniões de etnias da região, os mariris, festas que animavam as relações entre os grupos étnicos.

Os mariris antigos reuniam os povos, promoviam alianças e estabeleciam vínculos entre aldeias e parentes. O dinamismo interétnico, de pessoas e saberes é constituinte da formação dos grupos pesquisados.

Elencamos uma serie de conceitos chaves do xamanismo: o voo do espírito e a comunicação com outros seres, antepassados, espíritos de plantas, a elaboração do corpo e a ambivalência do poder. Estes conceitos adquirem sua maior relevância sociocultural nos isolamentos na floresta com o consumo de poções enteógenas e nas experiências oníricas visionárias. Entre os Yawanawa e Noke Koî o xamanismo se caracteriza por seu forte empirismo e relação com práxis específicas de constituição do corpo, sonhos, presságios, comunicação com seres e uma série de atividades que influem na percepção de mundo e ação dos indivíduos. É a revitalização dos saberes tradicionais que atua como fundamento para a reorganização da sociabilidade dos Yawanawa e Noke Koî em torno de elementos que consideram como a essência de sua cultura. O xamanismo está sendo um caminho hermenêutico para pensar e solucionar os desafios que vivenciam como povos indígenas. O percurso conceitual e etnográfico que fizemos com esta pesquisa, bem como a elaboração antropológica, contribuem e se somam ao argumento central das pesquisas que confirmaram o papel das plantas enteógenas como agentes proeminentes nas concepções cosmológicas e de sociabilidade entre os povos indígenas.

Colocamos em evidência as relações interétnicas com a sociedade circundante e as dinâmicas que nos levam até a contemporaneidade, período afirmado pelos indígenas como o “tempo da cultura”, do fortalecimento dos conhecimentos tradicionais, particularmente do

xamanismo, da pajelança. A articulação com segmentos das sociedades globalizadas que encontram nos indígenas portadores de conhecimentos ancestrais e guardiões da floresta se tornou um ponto de mutação para os rumos em que seguiam muitos povos. A capacidade de traduzir o xamanismo para o idioma do movimento ecológico, das terapias holísticas e dos usos cosmopolitas da ayahuasca possibilitou o surgimento de vínculos duradouros que substituem a imagem do índio isolado em um paraíso idílico pelo indígena real assim como eles se apresentam, afirmando sua missão de protetores da floresta e os verdadeiros desafios que ela contém.

Cabe ressaltar que parte do intercâmbio não acontece de maneira arbitrária ou casual, mas de acordo com a sociabilidade indígena, com adaptações e traduções circunstanciais à lógica dos estrangeiros. Os Yawanawa descrevem os festivais como um espaço que dinamiza as relações sociais com os de dentro da aldeia e também com outras etnias. A inclusão dos *nawa* como acontece hoje é considerada à maneira tradicional, pelo mariri, espaço eminentemente destinado às alianças. Nos contextos mencionados estamos presenciando uma inversão no campo das relações assimétricas de poder, na qual o indígena, pela vontade do estrangeiro, passa a “catequizá-lo”. Cada ano, milhares de pessoas buscam os indígenas na região que compreende o xamanismo ayahuasqueiro, para participar em rituais de “batismo”, receber um nome indígena, passar por dietas e aprender cantos tradicionais.

Em razão das características do espaço dialógico em que ocorrem os intercâmbios, aqueles que participam corriqueiramente dos festivais e retiros verão o xamanismo envolto em uma aura purificada, universal, ecumênica, na busca da cura e equilíbrio do planeta, da união dos povos, do fim dos conflitos pela humanidade. Muitos indígenas se veem nessa missão, contudo, parte da realidade do xamanismo permanece oculta, como por exemplo certos conhecimentos e as acusações de feitiçaria e das desavenças internas que ocorrem eventualmente.

A dialética discursiva é um dos elementos chaves que compõe a relação entre os indígenas e ocidentais. A ayahuasca, sua ritualística e indumentária, conforme foram descritas, atuam como mediadoras e facilitadoras dos encontros e da constante emergência de agregados de significados dinâmicos que definem um espaço comunicativo mutuamente inteligível. Passo a passo os agentes humanos e plantas estão interligando os nós da emaranhada rede entre a floresta e o mundo. A articulação que se desenvolve possibilitou aos Yawanawa e aos Noke Koí soberania sobre seus territórios e protagonismo na criação de ações e estratégias de reorganização pautadas pelos modos tradicionais de decisões, tendo na revitalização dos

saberes do xamanismo e sua adequação enquanto capital simbólico uma via de acesso à interlocução simétrica com as sociedades ocidentalizadas.

A renaissance psicodélica cosmopolita é um espaço onde os xamãs, por excelência tradutores do cosmo e da realidade, criam e desenvolvem alianças. Os contextos de intercâmbio e os rituais de ayahuasca podem ser compreendidos a partir do encontro de semânticas de significação da experiência enteógena, a priori distintas, mas que em dialética confluem na co-criação dinâmica do espaço discursivo ecumênico que prevalece e se renova na rede de relações. Dessa forma, a revitalização dos xamanismos Yawanawa e Noke Koî se alia ao movimento espiritualista Nova Era para estrategicamente traçar um novo caminho de reorganização da sociabilidade comunitária. A aproximação entre floresta e cidade gera traduções da perspectiva xamânica para os visitantes e àqueles que estabelecem alianças duradouras, possibilitando outras formas de compreensão da realidade indígena. Consagrando as plantas do xamanismo, participando nos rituais e se aproximando dos nativos, o *nawa* passa por um processo de indigenização.

O xamanismo é um espaço social de construção da identidade étnica e fortalecimento dos saberes tradicionais entre as gerações mais jovens. A retomada das dietas, dos estudos de plantas e a ampliação do número de especialistas é reflexo de sua capacidade adaptativa, como uma atividade que lida com os outros, sejam indígenas, xamãs, espíritos ou o estrangeiro.

O xamanismo, por meio das lideranças, atua como uma instituição para orientação comunitária em sua saga de reorganização sociocultural e constituição identitária nos contextos mencionados. O xamanismo e suas reformulações fazem emergir cosmologias e práticas que atuam reforçando aspectos que os indígenas qualificam fundamentalmente como a essência da cultura e do ser indígena. O xamanismo está redefinindo os contextos e a percepção da identidade étnica, da caboclicização intencional e ofuscamento da identidade nas circunstâncias de opressão cultural para a exteriorização identitária e indigenização dos estrangeiros. Sobretudo o xamanismo está fortalecendo a sociabilidade nativa em torno de princípios que os indígenas consideram emblemáticos de suas identidades enquanto povos originários. Constatamos o dinamismo identitário promovido pelas inovações acrescentadas nas práticas de xamanismo com uso ritualístico da ayahuasca e do tabaco. As plantas são consideradas verdadeiros agentes que orientam a revitalização cultural. As particularidades sócio-históricas contemporâneas elencadas reafirmam o destaque destes saberes do mundo indígena, a cada dia mais presentes nas sociedades ocidentalizadas. Enteógenos como o peiote, a jurema e a ayahuasca são agentes decisivos na revitalização de práticas e saberes e na conjuntura de intercâmbios com as sociedades não indígenas.

Busquei também contribuir para o que atualmente é foco de vários pesquisadores: o desenvolvimento de uma narrativa antropológica que reconheça na escrita etnográfica as nuances da tradução, das pontes semânticas que se constroem no desenvolvimento da argumentação. Reconhecer que o conhecimento antropológico também é um conhecimento nativo questiona não apenas os conceitos e sua adaptação aos casos empíricos, mas a própria natureza dos mesmos como ferramentas construídas culturalmente. Assim também buscamos evidenciar os saberes indígenas com o mesmo estatuto de uma ciência, a *ciência da floresta*.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Maria S. Los grupos nativos “Katukina”. **Amazonía Peruana**, Tomo XII n.23, p. 141-152, 1993.
- ANS, André-Marcel d'. **La Verdadera Biblia de los Cashinahua (Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana)**. Lima: Mosca Azul, 1975.
- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami. **Anuário antropológico**.89, p. 151-189, 1992.
- _____. **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- ALBERT, Bruce.; RAMOS, Alcida. (Orgs.). **Pacificando os Brancos: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALLABY, Robin G. et al. Archaeogenomic insights into the adaptation of plants to the human environment: pushing plantehominin co-evolution back to the Pliocene. **Journal of Human Evolution**, v 79, p. 150-157, 2015.
- ARAUJO, Wladimir Sena. **Navegando nas águas do mar sagrado: historia, cosmologia e ritual no Centro Espirita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz**. 1997. 314 f. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP.
- ATHIAS, Renato. Temas, Problemas e Perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992)”. In: SOUZA LIMA, A.C.; BARROSO-HOFFMAN, M (orgs.) **Etnodesenvolvimento e políticas Públicas: Bases para uma nova política indigenista**, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria - LACED, 2002.
- ATHIAS, Renato. Doença e Cura: Sistema Médico e Representação entre os Hupdë-Maku da Região do Rio Negro, Amazonas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 237-261, out. 1998.
- BAER, Gerhard. The one intoxicated by tobacco Matsiaenka Shamanism. In LANGDON, E. Jean Matteson; BAER, Gerhard. **Portals of power: Shamanism in South America**. ed. University of New Mexico Press, 1992, p. 79-100
- BAER, Gerhard. **Cosmologia y shamanismo de los Matsguenga (Peru Oriental)** Ediciones Abya-Yala Quito, 1994.
- BALÉE, William. **Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and their Landscapes**. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013.
- _____. The research program of Historical Ecology. **Annual Review of Anthropology**, Chicago, n.35, p. 75-98, 2006.

_____. Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia: the Tupí-Guaraní family and time. *Ethnohistory* 47, p. 399–422, 2000.

_____. **Footprints of the Forest – Ka'apor Ethnobotany**. New York: Columbia University Press, 1994.

BALÉE, William; POSEY, Darrel (orgs.). **Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies**. New York: New York Botanical Garden, 1989.

BALÉE, William. "The Culture of Amazonian Forests". *In*: POSEY, Darrel, BALÉE, William. **Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies** Bronx, NY: NYGB Press, 1989b, p. 1–21.

BARCELOS NETO, Aristóteles. O universo visual dos xamãs Wauja (Alto Xingu). *Journal de la société des américanistes*. 87, p. 137-160, 2001.

BARTH, Frederik. Introduction em Etnicidade e o conceito de cultura. *Revista Antropológica*. n.19, p.15-31, 2º sem. De 2005.

BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of mind. Collected essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology**. Jason Aronson Inc. Northvale, New Jersey London, 1972

BEADLE, George W. . The Ancestry of Corn. *Scientific American*, v.242, n.1, p. 112-119, jan. 1980.

BEADLE, George W. . Origin of Corn: Pollen Evidence. *Science New Series*, v. 213, n. 4510 p. 890-892, ago.1981.

BEYER, Stephan V. . Toward a Multidisciplinary Approach to Ayahuasca Studies. *Anthropology of Consciousness*, Vol. 23, Issue 1, pp. 1–5, 2012.

_____. **Singing to the plants: a guide to mestizo shamanism in the upper Amazon**. University of New Mexico Press, 2009.

BIANCHI, A., SAMORINI, G. Plants in association with ayahuasca. *Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness*, vol. 2, 1993, p. 21-42.

BOMFIM NETO, Virgilio. **Da Amazônia para o mundo: Ayahuasca, Xamanismo e o Renascimento Cultural Yawanawa**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021.

BRABEC DE MORI, Bernd . Words Can Doom. Songs May Heal: Ethnomusicological and Indigenous Explanations of Song-Induced Transformative Processes in Western Amazonia *Curare* 32(1-2):109-133, January 2009

_____. Tracing Hallucinations: Contributing to an Ethnohistory of Ayawaska Usage in the Peruvian Amazon. *In*: JUNGABERLE, Henrik; LABATE, Beatriz Caiuby (Ed.). **The globalization of the uses of Ayahuasca**. Göttingen etc.: Hogrefe, 2011.

_____. Sonic Substances and Silent Sounds: an Auditory Anthropology of Ritual Songs. **Tipití**. 13. p. 25-43, 2015.

_____. A Magia da Canção, a Invenção da Tradição e a Estruturação do Tempo entre os Shipibo, Amazônia Peruana, *ILHA*, v. 20, n. 1, p. 17-44, jun. 2018.

BRABEC DE MORI, Bernd SEEGER, Anthony. The human and non-human in lowland South America indigenous music. **Ethnomusicology forum**, v.22 n.3, December 2013.

BRAGA, Emanuel Oliveira. **Histórias indígenas e mitos restauradores: os Potiguaras entre santos, festas e ruínas**. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

BURROUGHS, William S.; GINSBERG, Allen. **The Yage Letters**. 2nd ed. San Francisco: City Lights Books, 1975

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, Goiás, V. 6, n. 2, Jul./Dez. 2003, P. 117-131.

_____. **O trabalho do antropólogo**. 3ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CARID NAVEIRA, Miguel. **Yawanawa: da guerra a festa**. Santa Catarina, 1999, 213p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

_____. **Yama Yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminahua**. Santa Catarina, 2007, 371p. Tese (Doutorado em Antropologia Social).

CASTANEDA, Carlos. **The Teachings of Don Juan: a Yaqui Way of Knowledge**. New York: Ballantine Books, 1968.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **ONISKA A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental**. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

_____. Cartografias do cosmos: Conhecimento iconografia e artes verbais entre os Marubo. *MANA* 19(3), p. 437-471, 2013.

_____. Entre la parole et l'image : le système mythopoétique marubo. **Journal de la société des américanistes**, 97-1, p. 223-257, 2011.

CHAPUIS, Jean. Du végétal au politique: étude des plantes à pouvoir chez les Indiens Wayana du Haut-Maroni. **Journal de la société des américanistes**, 87. p. 113-136, 2001.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamamisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien**. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (Org.). **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

CLIFFORD, James, “Sobre a alegoria etnográfica”, in **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1994.

COMAROFF, John L., Jean Comaroff. **Ethnicity, Inc**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

CONKLIN, Beth A. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. **American Anthropologist**. News Series 97(4): 695-710, 1995. Disponível em: www.jstor.org/stable/682591. Acesso 15/03/16.

_____. **Body paint, feathers, and videos: Aesthetics and authenticity in Amazonian activism**. **American Ethnologist**, 24 (4), p. 711-737, 1997.

_____. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest. **American Anthropologist**, 104 (4), p. 1050-1061, 2002.

CRAPANZANO, Vincent. “Life-Histories”. **American Anthropologist**, 88, v.86, n. 4 p. 953-960, dec. 1984.

CSORDAS, THOMAS. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. **Ethos**, vol. 18, no 1, p. 5-47, Mar.1990.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, vol.4, n.1, abr.1998.

_____. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. In: **Estudos Avançados** 13, 147-163, 1999.

_____. **Cultura com asas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. (2012). Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. **Revista de Antropologia**. 55. 439-464. 10.11606/2179-0892.ra.2012.46971.

_____. “Antidomestication in the Amazon Swidden and its foes”. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, 9 (1), p. 126–136, 2019.

DALY, Lewis; FRENCH, Katherine, French; MILLER, Theresa; EOIN, Luiseach. Integrating Ontology into Ethnobotanical Research . **Journal of Ethnobiology**, 36 (1), p. 1-9, 2016.

DENEVAN, William. M. The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492. **Annals of The Association of American Geographers**, 82, p. 369-385, 1992.

_____. Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes. New York, NY: Oxford University Press, 2001.

DESCOLA, Philippe. All too human (still). A comment on Eduardo Kohn's how forests think. **Hau : Journal of ethnographic Theory**. n.4 v.2, p. 267-273, 2014.

_____. As duas naturezas de Lévi-Strauss. **Sociologia & Antropologia** v.01.02, p. 35-51, 2012.

_____. **Más allá de la naturaleza y la cultura**. Buenos Aires: Amorrotu, 2012.

DÉLÉAGE, Pierre. Les répertoires graphiques amazoniens. **Journal de la Société des Américanistes**, 93-1, p. 97-126, 2007.

_____. "A Yaminahua Autobiographical Song: *Caqui Caqui*." **Tipiti: The Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, 5 (1), p. 79–95, 2007.

_____. 2009. **Le Chant de l'Anaconda: L'Apprentissage du Chamanisme chez les Sharanahua** (Amazonie Occidentale). Nanterre: Société d'ethnologie.

DOBKIN de RIOS, Marlene. **Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon**. Waveland Press, INC. 1972

_____. **Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives**. Albuquerque: University New Mexico, 1984.

ERIKSON, Philippe. Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 72, 1986. pp. 185-210.

_____. Uma singular pluralidade: a etno-história pano. in: Cunha, Manuela Carneiro (org.) **História dos índios no Brasil**. SP, Companhia das Letras - Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992.

_____. Une Nébuleuse compacte : le macro-ensemble pano. **L'Homme** 33, p. 45-58, 1993.

Erikson, Ph., B. Illius, K. Kensinger et M. S. de Aguiar — **Kirinkobaon kirika** (« Gringos' Books »). An annotated Panoan Bibliography. Chantiers Amerindia, supplément 1 au n° 19 à' Amerindia, Paris, 1994, 146 p.

ERICKSON, CLARK L.. Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape. In : The Handbook of South American Archaeology (pp.157-183)Chapter: 11- Publisher: SpringerEditors: Helaine Silverman and William Isbell 2008

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, 14 (2), p. 329-366, 2008.

FOTIOU, Evgenia. On the Uneasiness of Tourism: Considerations on Shamanic Tourism in Western Amazonia. In. LABATE, Beatriz C., CAVNAR, Clancy (eds.). **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 159–181.

FOTIOU, Evgenia. **From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) - University of Wisconsin-Madison, 2010.

FRAZER, James G. **The Golden Bough. A Study in Magic and Religion**. New York: The Macmillan Company, 1925.

FREITAS, Fábio O.; BUSTAMANTE, Patricia G. Amazonian Maize: Diversity, Spatial Distribution and Historical-Cultural Diffusion. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, 11, p. 60-65, 2013.

GALLOIS, Dominique. A categoria “doença de branco”: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena. **Medicinais tradicionais e Medicinas Ocidentais na Amazônia**: Organizado por Dominique Buchillet, Belém Pará. p. 175-206

GAYLE, Highpine. **Unraveling the Mystery of the Origin of Ayahuasca**. Disponível em: <http://www.ayahuasca.com/ayahuasca-overviews/unraveling-the-mystery-of-the-origin-of-ayahuasca/>. Acessado em 08/09/22

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

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

GÓES, Paulo. Ciência *boa*: modos de aprendizado, percepção e conhecimento entre os Katukina/Pano. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.55 n.1. p. 171-208, 2012.

_____. Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social Curitiba. 2009.

GOULART, Leon Terci. **Os Yanonami e o Projeto Yaripo: transformações e turismo em Maturacá**. 2020. 229 p. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.

GOULART, Sandra Lucia. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca**. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2004.

GOW, Peter. River people: shamanism and history in western Amazonia. In N. Thomas, & C. Humphrey (Eds.). **Shamanism, history and the state**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996, p. 90-113.

_____. “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. **Mana**, 3(2), p. 39-66, 1997.

_____. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os ‘Índios do Descobrimento’: Tradição e Turismo**. Rio de Janeiro, 1999. 350 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social).

_____. (2005), “Sujeitos da Jurema e o Resgate da ‘Ciência do Índio’”. In: B. Labate, & S. Goulart (orgs.). **O Uso Ritual das Plantas de Poder** Campinas: Mercado de Letras.

_____. Turismo e o “resgate” da cultura Pataxó. In: BANDUCCI JUNIOR, A.; BARRTEO, M. (Orgs.) **Turismo e identidade local: Uma visão antropológica**. Campinas, SP: Papyrus, 2006. p. 127-148.

_____. Turismo e Etnicidade. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-159, out.2007.

_____. **Nas trilhas da Jurema**. *Religião e Sociedade*. 38 (1) , p. 110-135, abr. 2018..

GUIX, J. C.. Evidence of old anthropic effects in forests at the confluence of the Caurés and Negro Rivers, NW Amazonia: the role of indians and caboclos. **Grup. Estud. Ecológicos** 8, p. 1–27, 2005..

_____. Amazonian forests need Indians and Caboclos. **Orsis** 24, p. 33–40, 2009.

HAIBARA, Alice. **“Já me transformei”:** modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuĩ (Kaxinawá). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, 2016.

HARRIS, David; HILLMAN, Gordon (Eds.). **Foraging and Farming: The Evolution of Plant Exploitation**. Unwin Hyman, London, 1989.

HARRIS, David. “An evolutionary continuum of people-plant interaction”. In: **Foraging and Farming: the Evolution of Plant Exploitation**. HARRIS, David; HILLMAN, Gordon. London: Unwin Hyman, 1989, p. 11–26.

HECKLER, Serena. (2008). Ethnobotany of the Shuar of Eastern Ecuador. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v.6, n.12, p.132-135, 2008.

HEELAS, Paul. Challenging Secularization Theory: The growth of “New Age” Spiritualites of Life. **Hedgehog Review**. vol. 8, issue ½, pp. 46-58, 2006.

HENARE, A, M. HOLBRAAD & S. Wastell (eds). **Thinking through things: theorising artefacts ethnographically**. London: Routledge, 2006.

HILL, Jonathan D. **Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society**. The University of Arizona Press. 1993

HOFMANN, Albert. **My problem child and insights/outlooks**. Oxford University press, 2013

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

JAUREGUI, X., CLAVO Z.M., JOVEL, E.M., PARDO-DE-SANTAYANA, M. "Plantas con madre": Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon. **Journal of Ethnopharmacology** 134 (2011) p. 739–752.

KAWA , Nicholas. **Use and Management of Amazonian Dark Earth in Borba, Amazonas, Brazil**. Master thesis. University of Florida, 2008.

KAXINAWÁ, Isáias Sales Ibã. **Nixi Pae, O espírito da floresta**. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2006.

KENSINGER, Kenneth. **How real people ought to live: The Cashinahua of Eastern Peru**. Illinois: Waveland Press, 1995.

KEIFENHEIM, Barbara. Nawá: un concept clé de l'altérité chez les Pano. **Journal de la Société des Américanistes**, n.76, p. 79-94, 1990.

KETCHUM, James S. **Chemical Warfare Secrets Almost Forgotten: "A Personal Story of Medical Testing of Army Volunteers with Incapacitating Chemical Agents During the Cold War (1955-1975)"**, AuthorHouse, 2012.

KHATCHADOURIAN, Raffi. "Operation Delirium". **The New Yorker**, dez.17, 2012

KOHN, Eduardo. **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. Berkeley: University of California Press, 2013.

KORZYBSKI, Alfred. **Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics**. 5ª ed. Institute of General Semantics, 1994.

KRACKE, Waud H.. 1992. "He Who Dreams: The Nocturnal Source of Transforming Power in Kagwahiv Shamanism. In Langdon & Baer, (Eds.), **Portals of Power. Shamanism in South America**. Albuquerque, University of New Mexico Press.

KROEMER, Gunter. **Cuxiuara: O Purus dos Índigenas. Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus**. São Paulo : Edições Loyola, 1985.

LABATE, Beatriz Caiuby. **Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2011.

_____. "Ayahuasca religions in Acre: cultural heritage in the Brazilian borderlands," **Anthropology of consciousness**, 23.1, p. 87-102, 2012.

- _____. **A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Campinas, FAPESP/Mercado das Letras, 2014.
- _____. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2014b, v. 57 n° 2.
- LABATE, Beatriz Caiuby. ASSIS, Glauber Loures de. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014c.
- LABATE, Beatriz .C., JUNGABERLE, Henrik, (eds). **The internationalization of ayahuasca.** Zurich/Berlin: Lit Verlag, 2011.
- LAGROU, Elsje Maria. Xamanismo e Representação entre os Kaxinawá. **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas.** Org. LANGDON, Esther Jean. Florianópolis: ed. Da UFSC, 1996.
- _____. **Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity.** 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - University of St. Andrews, St. Andrews, 1998.
- _____. Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações** 17(1): 62-82, 2012.
- _____. Copernicus in the Amazon: Ontological turnings from the perspective of amerindian ethnologies. **Sociologia e Antropologia**, v.08.01: p. 133-167, jan.-apr., 2018.
- _____. Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics. **Horizontes Antropológicos**, ano 24, n.51, p. 17-49, mai-ago.2018.
- LANGDON, Esther Jean (org). **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas.** Florianópolis: ed. Da UFSC, 1996.
- _____. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. Florianópolis, n. 0, outubro de 1999, p. 35-56.
- _____. Shamans and shamanisms: Reflections on anthropological dilemmas of modernity. **Vibrant** 4(2), p. 27-48, 2007.
- LANGDON, Esther Jean. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. **ILHA**, v.11, n.2, p.162-191, 2009.
- _____. Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações** 17(1), p. 62-82, 2012.

_____. "New Perspectives of Shamanism in Brazil". **Civilisations**, (61-2), p. 19-35, 2013.

LANGDON, Jean Esther Oír y ver los espíritus: las performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas siona del Putumayo, Colombia. **Sudamerica y sus mundos audibles** Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas. Bernd Brabec de Mori / Matthias Lewy / Miguel A. García (eds.) Ibero-Amerikanisches Institut 2015.

LANGDON, Esther Jean. The Revitalization of Yaje Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context. **Anthropology of Consciousness**, v. 27, Issue 2, p. 180–203, 2016.

LANGDON, Esther J.; BAER, Gerhard. **Portals of power: Shamanism in South America**. University of New Mexico Press, 1992.

LANGDON, Esther J., ROSE, Isabel S.. (Neo) shamanic dialogues: encounters between the Guarani and ayahuasca. **Nova Religio**, 15(4), p. 36-59, 2012.

LEE, Martin A., Bruce Shlain. **Acid Dreams: The Complete Social History of LSD: The CIA, the Sixties, and Beyond**. 2nd ed. New York, NY: Grove Press, 1992.

LEVIS, Carolina; FLORES, Bernardo; AMBRÓSIO, Priscila; GARCIA LUIZE, Bruno; PALHARES ALVES, Rubana, FRANCO-MORAES, Juliano; LINS, Juliana; KONINGS, Evelien; PEÑA-CLAROS, Maria; BONGERS, Frans; COSTA, Flavia ; CLEMENT, Charles. How People Domesticated Amazonian Forests. **Frontiers in Ecology and Evolution**. v.5. n.171, p. 1-21, 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In **Antropologia Estrutural**. São Paulo. Cosac Naify, 2008, p.237-263.

_____. O feiticeiro e sua magia In **Antropologia Estrutural**. São Paulo. Cosac Naify, 2008, p.265-291.

_____. **Mitológicas I: O cru e o cozido**. São Paulo. Cosac & Naify, 2010.

_____. **Mitológicas II: Do mel as cinzas**. São Paulo. Cosac Naify, 2004.

_____. **Mitológicas IV: O homem nu**. São Paulo. Cosac Naify, 2011.

_____. **Mitológicas III: A origem dos modos à mesa**. São Paulo. Cosac Naify, 2006.

LIMA, Edilene Coffaci. Katukina, Yawanawa e Marubo: desencontros míticos e encontros históricos. **Cadernos de campo**, São Paulo, n°4, p 1-19, 1994.

_____. **Com os olhos da serpente: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a Natureza**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

_____. Cobras xamãs e caçadores entre os Katukina (pano). *Tellus*, ano 8, n.15, p. 35-57, jul./dez. , 2008.

_____. Kampu, kampô, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina. In: LIMA, Edilene Coffaci de, SOUZA, Marcela Coelho (org). **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena** – Brasília: Athalaia, 2010. p. 17-33.

LIMA, E.C. LABATE, B. “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campos* 8(1), p. 71-90, 2007.

LIMA, T. S. . O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.2 n.2, p. 21-47, 1996.

MAHER, Lisa; RICHTER, Tobias; JONES, Matthew; STOCK, Jay. The Epipalaeolithic Foragers in Azraq Project: Prehistoric Landscape Change in the Azraq Basin, Eastern Jordan. *CBRL Bulletin*, v.6, p.21-27, 2011.

LONGNECKER MP, ROGAN WJ, LUCIER G. The human health effects of DDT (dichlorodiphenyltrichloroethane) and PCBS (polychlorinated biphenyls) and an overview of organochlorines in public health. *Annual Review Public Health*. v.18, p. 211-244, 1997.

LOPES, Leandro Altheman. **Muká a raiz dos sonhos**. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.

LÓPEZ-PAVILLARD, Santiago. **Chamanes, ayahuasca y sanación**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2018.

LOSONCZY, Anne-Marie.MESTURINI, Silvia.La selva viajera. Rutas del Chamanismo Ayahuasquero entre Europa y América. **Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 30(2), p. 164-183, 2010b.**

_____. Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia. **Anuário Antropológico**, 2010-I, p. 9-30, 2011.

LUNA, Luis Eduardo. The concept of plants as teachers among four Mestizo shamans of Iquitos, Northeastern Peru. **Journal of Ethnopharmacology** 11, p. 135–156, 1984.

_____. "Vegetalismo". **Shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon**. Tese de doutorado. Estocolmo, Almqvist and Wiksell, International, 1986.

LUNA, Luis Eduardo., AMARINGO, Pablo. **Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman**. North Atlantic Books, Berkeley, 1991.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. Editora brasiliense, 1992.

_____. **El Santo Daime y la espiritualidade brasileira**. Ediciones Abya-Yala. Quito 2000.

MACRAE, Edward, MOREIRA, Paulo. *Eu Venho de Longe – Mestre Irineu e seus companheiros*. Editora da Univ. Federal da Bahia, Salvador Bahia 2011.

MCCALLUM, Cecilia. Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 40 nº1, 1997.

_____. The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. **Medical Anthropology Quarterly**, 10 (3), p. 347-372. 1996.

_____. “Incas e Nawas: Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá”. Em **Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte Amazônico**. Org. por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora Unesp e Imprensa Oficial do Estado, p.375-401, 2002.

_____. Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na amazônia. **MANA** 19(1), p. 123-155, 2013.

_____. Making ecumenes: ontogeny, amity, and resistance in Brazilian indigenous pathways. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.) 26, p. 575-593, 2020.

MAGNANI, José Guilherme. **O Xamanismo Urbano e a religiosidade Contemporânea**. Rio do Janeiro: Religião e Sociedade, 20(2), p. 113-140, 1990.

_____. Xamãs na cidade. São Paulo: **Revista USP**, nº67, p. 218-227, 2005.

MANÁ, Joaquim; IBÃ KAXINAWÁ, Isaás. Nossa música: Tradição e atualidade dos cantos Huni Kuin. In TUGNY, Rosângela P. de; Queiroz, Ruben C. de (orgs.). **Músicas africanas e indígenas no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, , p.161-169.

MANGELSDORF, Paul C.. The Mystery of Corn: New Perspectives Proceedings of the **American Philosophical Society** Vol. 127, No. 4, p. 215-247, 1983.

MATOS, Beatriz de Almeida. **A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Rio de Janeiro,. Rio de Janeiro, 2014.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo. Cosac & Naify, 2005, p.401- 422.

_____. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo. Cosac & Naify, 2005b,p. 47-181.17

MAYER, Gerhard .Healing with “spirits” Ethics issues arising from neoshamanistic practices and similar forms of alternative healing. **Spirituality and Health International**, 2008, 9(4), 218-229

MELATTI, Delvair Montagner. O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo. 1985. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1985.

MELATTI, Delvair Montagner. Cânticos xamânicos dos Marubo. In: LANGDON, Esther Jean (org.). Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996a. p. 171-195.

MELATTI, Júlio Cesar. **Enigmas do corpo e soluções pano**. Disponível em: www.julielatti.pro.br/artigos/a-enigmas.pdf, Acessado em 21/01/2018.

MELATTI, Julio Cezar. "A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Wetsa". *Anuário Antropológico*, 84, p. 109-173, 1985.

_____. "Shoma Wetsa: A História de um Mito". *Ciência Hoje*, IX(53), p. 56-61, 1989.

_____. Wenia: a origem mitológica da cultura Marubo. *Série Antropologia* no. 54, Brasília, 2005.

MELO, Joaquim Rodrigues de. **O SPI no Amazonas: 1910-1932**. Em Memória do SPI: Textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910/1967). Carlos Augusto da Rocha (org). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.

MENESES, Guilherme Pinho. **“Nos caminhos do nixi pae: movimentos, transformações e cosmopolíticas.”** (2020). Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

MENEZES BASTOS, Rafael. J. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. *Mana*. (13): 2, p. 293-316, 2007.

METZNER, Ralph. **Ayahuasca: hallucinogens, consciousness, and the spirit of nature**. Thunder’s Mouth Press: New York, 1999.

MOEBUS, Ricardo L. N. **Psico Trópicos: uso com(sagrado) de psicoativos na Amazônia Yawanawa**. Belo Horizonte: Asa de papel, 2012.

MONTAGNER, Delvair. **A morada das almas. Representações terapêuticas entre os Marubo**. Belém Pará. 1996

NAHOUM, André Vereta. **Selling “cultures”: The Traffic of Cultural Representations from the Yawanawa**. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, 2013.

NESBITT, MARK. Grains. *In*: PRANCE, Ghillean; NESBITT, Mark. **The cultural history of plants**. London, Routledge, 2005. p. 45-60.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. **Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades**. Dissertação (Mestrado em Antropologia social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

OLIVEIRA MONTARDO, Deyse Lucy. **Através do mbaraka: Música e xamanismo Guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. **Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 1995. « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1, pp. 71-112.

_____. **La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique**. Louvain-La-Neuve: Academia-Bruylant, 2010.

ORTEGA, Alfredo; BLOUNT Jonh F.; MANCHAND, Percy S. "Salvinorin, a new trans-neoclerodane diterpene from *Salvia divinorum* (Labiatae)". **Journal of the Chemical Society**, Perkin Transactions 1: p. 2505–2508, 1982.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. ‘A problemática dos “Índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história’. Em: **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999. p. 99-123.

PADOCH, Chrisrine., De JONG, Will. “Traditional agroforestry practices of native and Ribereno farmers in the lowland Peruvian Amazon.” *In*: GHOLZ, Henry L. (ed.) **Agroforestry: Realities, Possibilities and Potentials**, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers), 1987, p. 179–194.

PAYAN, Tony (2013). **A War that Can't Be Won**. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.

PÉREZ GIL, Laura. O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v.17nº2, p. 333-344, mar-abr, 2001.

_____. Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano. **Ilha**, Florianópolis, v.5 n.1, p. 23-45, jul. 2003.

_____. **Pelos caminhos do Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa**. Santa Catarina, 1999. 217p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

PÉREZ GIL, Laura. **Metamorfoses yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazônia peruana**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2006.

PERRIN, Michel. "THE BODY OF THE GUAJIRO SHAMAN Symptoms or Symbols? *In*: LANGDON, E. Jean Matteson; BAER, Gerhard. *Portals of power: Shamanism in South America*. ed. 1992 University of New Mexico Press. p. 103- 125

PICKERSGILL, Barbara. Some Current Topics in Plant Domestication: An Overview with Particular Reference to Amazonia. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v.11 (2). p. 16-29, 2013.

PIMENTA, José; FAGUNDES, Guilherme. O sabonete da discórdia: uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas. *In*: LIMA, Edilene C., SOUZA, Marcela C. (org). **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília: Athalaia, 2010. p. 63-93.

_____. Du « temps des patrons » au « temps des droits » : conflits interethniques et transformations politiques chez les Ashaninka d'Amazonie brésilienne. **Journal de la société des américanistes**. 2015, 101-1 et 2p. 269-294.

PIRES, A. P. S.; OLIVEIRA, C. D. R.; Yonamine, M. Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. **Revista de Ciências Farmacêutica Básica e Aplicada**, 31(1), p. 15-23, 2010.

POSEY, D. A. (1985). Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry Systems**. v.3, p. 139–158, p. 1985.

PRANCE, Ghilleen; NESBITT, Mark. **The cultural history of plants**. London, Routledge 2005

PREMATILAKE, Rathnasiri ; HUNT, Chris. O. Earliest Musa banana from the late Quaternary sequence at Fahien Rock Shelter in Sri Lanka. **Journal of Quarternary Science**, 33 (6), p. 624-638, 2018.

RAPPAPORT, Joanne. Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica. *In*: LEYVA, Xochitl, et al. **Prácticas OTRAS de Conocimiento(s): Entre Crisis, Entre Guerras**. Tomo I. CLACSO, 2018, p. 323-352.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos: The sexual and religious symbolism of Tukano indians**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

_____. **The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia**, Philadelphia: Temple University Press, 1975.

_____. **Shamanism and art of the eastern tukanoan Indians.** E. J Brill, Leiden, Netherlands, 1987.

_____. **Rainforest Shamans essays on the Tukano Indians of the northwest Amazon.** Themis books, 1997.

_____. The Creation Myth. In. LUNA, LUIS E.; WHITE, Steven F. **Ayahuasca Reader: encounters with the Amazon's sacred vine.** Santa Fé: Synergetic Press, 2016. p.42-45.

REESINK, Edwin. B. Raízes Históricas: a Jurema, Enteógeno e Ritual na História dos Povos Indígenas no Nordeste. In Albuquerque, Clarice. Mota (Eds.), **Os muitos usos da Jurema**, Editora Bargaco, 2002, p. 61-96.

_____. Olhos Miúdos e Olhos Graúdos em Massacará: a ideologia étnica. **Revista Antropológicas**, Ano 21, 28(1):6-26, 2017.

_____. A Inconstância do Mundo. Brevíssimos apontamentos sobre identificações socioculturais e seus eixos. **Revista Antropológicas**, Ano 24, 31(2): p. 255-288, 2020

RIBEIRO, Fabio Augusto Nogueira. A economia política do mercado verde na Amazônia indígena: a parceria Amazoncoop-The Body Shop sob a perspectiva do etnodesenvolvimento. **Tellus**, ano 9, n. 16, p. 57-80, jan./jun, 2009.

RIVET Paul. Les Katukina, étude linguistique. **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 12, p. 83-89, 1920.

ROSE, Isabel Santana. **Tata endy rekoé – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho.** 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

RUBENSTEIN, Steven Lee. "On the importance of visions among the Amazonian Shuar". **Current Anthropology**, 53 (1), p. 39-79, 2012.

SÁEZ, Oscar Calavia. O inca pano: mito, história e modelos etnológicos. **Mana**, Rio de Janeiro, vol.6 n.2 , Out. 2000

_____. El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnologia pano. **Journal de la Société des Américanistes** n.87, p. 161-176, 2001.

_____. A variação mítica como reflexão. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, V. 45 n°1, p. 7-36, 2002.

_____. Nawa, Inawa. **Ilha-Florianópolis**, V.4 n.1, p. 35-57, jul. 2002b.

_____. Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. **Ilha**. v.18, n2, p.149-176, dez 2016.

SÁEZ, Oscar Calavia; NAVEIRA, Miguel; PÉREZ GIL, Laura "O saber é estranho e amargo". *Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa Campos*, (4), p. 9-28, 2003.

SÁEZ, Óscar C. ; ARISI, Barbara. La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 43, n.1, p. 205-222, 2013.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1990.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, vol.3 n.1, p. 41-73, abr1997.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, vol.3 n.2, p. 103-150, abr1997.

_____. Goodbye to Tristes Tropes : Ethnography in the context of the Modern world. *The Journal of Modern History*, volume 65, Issue 1, p. 1-25, mar. 1993.

_____. Two or three things That I know about Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. v.5, n.3, set. , 1999.

SAMORINI, Giorgio. **Animales que se Drogan**. Barcelona: La Cañamería Global 2003.

_____. The oldest archeological data evidencing the relationship of Homo sapiens with psychoactive plants: A worldwide overview. *Journal of Psychedelic Studies*, p.1-18, 2019.

SÁNCHEZ GUZMÁN, Luis Fernando. **Soldados de Siempre: Guerra del Acre**. La Paz, Bolivia: La Razón. p. 95-108, 2003.

SANDERSON, Helen. Roots and Tubers. In: PRANCE, Ghilleán; NESBITT, Mark. **The cultural history of plants**. London, Routledge, 2005. p.61-76.

SANTOS , Júlia Otero dos. Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca. In: LIMA, Edilene C., SOUZA, Marcela Coelho (org). **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília : Athalaia**, 2010. p. 229-245

SEEGER, Anthony. **Nature and society in central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso**. London: Harvard University Press, 1981.

_____. **Porque cantam os Kisedje. Uma antropologia musical de um povo amazônico**. Cosac Naify, 2015.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia**, n. 32, p. 2-19, 1979.

SHEPARD, Glenn. Will the real shaman please stand up? The recent adoption of Ayahuasca Among Indigenous Groups in the Peruvian Amazon. *In*: B. C. Labate, & C. Cavnar (Eds.). **Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond**. New York: Oxford University, 2014, p. 16-39.

SHOCK, Myrtle P. KIPNIS, Renato; BUENO, Lucas; SILVA, Francini M. A Chronology of the Introduction of Domesticated Plants in Central Brazil. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v.11 n.2 , p. 52-59, 2013.

SISKIND, JANET .**To hunt in the morning**. New York: OyJord University Press, 1973.

SOUZA, Livia de Camargo Silva Tavares. **Fonologia, Morfologia e Sintaxe das expressões nominais em Yawanawa (Pano)**. 2013 154 p. Dissertação (Mestrado em Linguística) Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

STRATHERN, Marilyn. 1995. The nice thing about culture is that everyone has it. *In*: (ed.). **Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge**, London: Routledge, 1995, p. 153-73.

TASTEVIN, Constantin. Chez les Indiens du Haut-Jurua. *In*: **Les Missions Catholiques LVI**, p. 65-67; p. 78-80; p. 90-93; p. 101-104, 1924.

_____. 1925. "Le fleuve Muru. Croyances et moeurs Kachinauá" *In*: La Géographie. Paris, XLIII/XLIV.

TAUSSIG, Micheal. **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

TEDLOCK, B. (1991). "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography", **Journal of Anthropological Research**, 47, p. 59-94.

TASORINKI, Yanaanka. **Andean-Amazonian Shamanism: Masters and Master plants of Power Coca, Ayahuasca and San Pedro**. Editorial Piki, Cusco - Peru, 2010.

TOWNSLEY, Graham. Song Paths :The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. **L'Homme**, 1993, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. p. 449-468;

TURNER, Terence. Neoliberal Ecopolitics and Indigenous Peoples: The Kayapo , The "Rainforest Harvest" and The Body Shop. Yale F&ES Bulletin Local Heritage in the Changing Tropics. p. 113-127, 2001.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro: xamanismo e contato interétnico na Amazonia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.15, n.4 p. 56-72, 2000.

_____. Conversão, Predação e Perspectiva. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, vol.14 n.1, p 173-204, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In: *Mana*, Rio de Janeiro, vol.2 n.2, p 115-144,1996.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo, Cosac Naify, 2002.

_____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, 8(1):113-148, 2002b.

_____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2(1):p. 3-22, 2004.

VIRTANEN, P. D. Shamanism and indigenous youthhood in the Brazilian Amazon. *Amazônica* 1 (1): 152-177, 2009.

WAGNER, Roy. **The invention of Culture**. Chicago, University of Chicago Press, 1975.

WASSON,R. ; HOFMANN , Albert; RUCK, Carl A. P. **The road to Eleusis : unveiling the secret of the mysteries**.North Atlantic Books.Berkeley, California, 2008.

WEISBERGER, Jonathon S. Miller. A Huaorani Myth of the First Miiyabu (Ayahuasca Vine) In. LUNA, LUIS E.; WHITE, Steven F. *Ayahuasca Reader: encounters with the Amazon's sacred vine*.Santa Fé: Synergetic Press, 2016. p.75-81

WEISS, Gerald. Campa Cosmology. *Ethnology*, v. 11, n. 2, p. 157-172, abr., 1972.

_____. 1973. Shamanism and priesthood in light of the Campa *Ayahuasca* Ceremony. In HARNER , Michael (ed.). **Hallucinogens and shamanism**. London: Oxford University Press. 1973, pp. 40- 47.

WELPER, Elena. **O mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. 2009.

WERLANG, Guillerme. De corpo e alma. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.49. n.1, 2006.

WIERSUM, K. F. (1997a). Indigenous exploitation and management of tropical forest resources: an evolutionary continuum in forest-people interactions. *Agric. Ecosyst. Environ.* 63, P. 1–16.

WILBERT, JOHANNES. **Tobacco and shamanism in South America**. New Haven: Yale University Press, 1987.

WINKELMAN, Michael. Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia. **Journal of psychoactive Drugs**. v.37 n.2, junho 2005.

WOODS, William I., MCCANN, Joseph. M. "The Anthropogenic origin and persistence of amazonian dark earths," in *Yearbook (Conference of Latin Americanist Geographers)* (Austin, TX: University of Texas Press), v.25, p. 7-14, 1999.

WRIGHT, Pablo G. Dream, Shamanism and Power Among the Toba of Formosa Province. In LANGDON, E. Jean Matteson; BAER, Gerhard (org.). **Portals of power: Shamanism in South America**. University of New Mexico Press, 1992. p. 149-172.

_____. Cosmología Ameríndia, chamanismo y etnografía: Una crítica postcolonial. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 10-23, jan./jun. 2012.

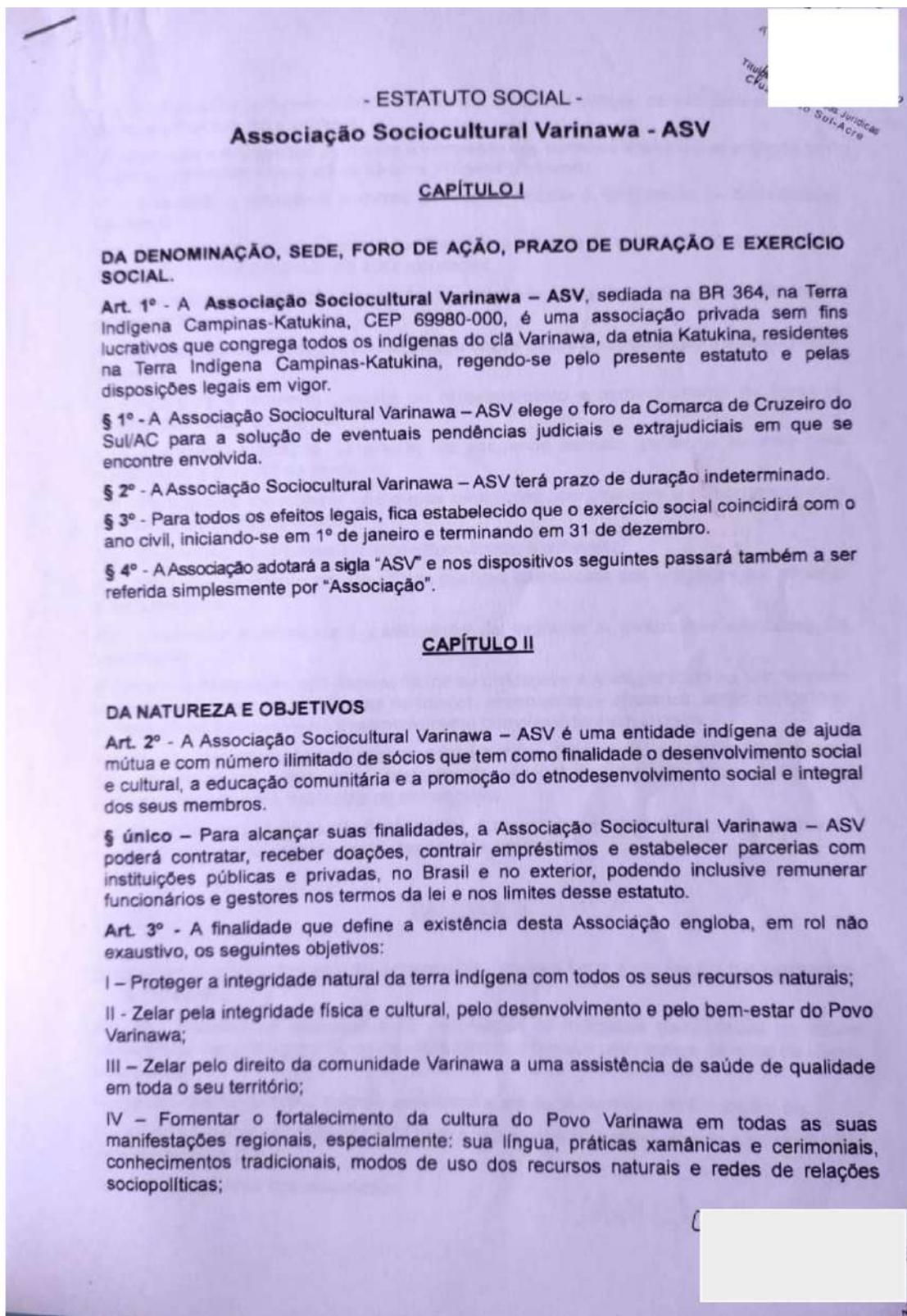
WRIGHT, Robin M. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras. Instituto Socioambiental - ISA, 2005.

_____. Indigenous Knowledge, Spiritualities, and Science: An Ongoing Discussion. **Journal for the Study of Religion, Nature and Culture**, p.133-136, 2016.

YANO, Ana Martha Tie. **A fisiologia do pensar. Corpo e saber entre os Caxinauá**. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2009.

YVINEC, Cédric. Que disent les tapirs ? De la communication avec les nonhumains en Amazonie. **Journal de la société des américanistes**, 91-1, p. 41-70, 2005.

ANEXO A - Estatuto da Associação Sociocultural Varinawa



V - Zelar pelo direito da comunidade Varinawa a um ensino bilíngüe de qualidade em todas as escolas da sua terra indígena;

VI - Defender e representar os direitos e interesses dos Varinawa afiliados a associação em todas as instâncias dentro e fora da terra indígena Varinawa;

VII - Incentivar o artesanato e outras atividades visando à valorização da comunidade Varinawa;

VIII - Celebrar acordos e convênios com entidades públicas ou privadas, tendo em vista o desenvolvimento e expansão de suas atividades;

IX - Supervisionar a aplicação correta dos recursos nas áreas de saúde e educação dentro da terra indígena;

X - Lutar por melhores condições de infraestrutura de saúde e educação para a comunidade Varinawa;

XI - Incentivar e promover projetos de reflorestamento e aproveitamento de áreas já desmatadas na terra indígena;

XII - Desenvolver projetos de criação de pequenos animais, peixes e abelhas para alimentação e geração de renda;

XIII - Participar do intercâmbio com outras instituições com interesse e compromisso com as finalidades desta associação;

XIV - Estimular e desenvolver projetos educacionais e culturais;

XV - Participar na elaboração de políticas públicas de interesse dos indígenas que habitam a terra indígena;

XVI - Estimular e promover a participação de mulheres e jovens nas atividades da associação.

§ único - A Associação não distribui lucros ou dividendos a qualquer título ou sob nenhum pretexto, sendo que os excedentes de receita, eventualmente apurados, serão obrigatória e integralmente aplicados no desenvolvimento dos objetivos institucionais.

Art. 4º - A Associação poderá realizar seus objetivos diretamente ou mediante contratos e/ou convênios, ou ainda pela prestação de serviços remunerados, com instituições públicas e/ou privadas, nacionais ou estrangeiras.

Art. 5º - A fim de cumprir sua(s) finalidade(s), a associação poderá criar e manter mais de um escritório, que se regerão pelas disposições estatutárias.

CAPÍTULO III

DOS ASSOCIADOS: FORMA DE ADMISSÃO, DEMISSÃO E EXCLUSÃO DE DIREITOS E DEVERES.

Art. 6º - Poderão ser associados da Associação os indígenas domiciliados na aldeia Varinawa da Terra Indígena Campinas-Katukina que tenham pelo menos 18 anos de idade, sendo eles:

- I - Associados fundadores, quando assinarem a ata da assembleia de fundação; ou
- II - Associados efetivos, quando solicitarem a sua admissão posteriormente e forem aceitos pela Assembleia Geral.

Art. 7º - São direitos dos associados:

- I - Tomar parte nas assembleias gerais, com direito à voz e voto;
- II - Votar e ser votado para os cargos eletivos;
- III - Propor à Diretoria ou à Assembleia Geral medidas de interesse da comunidade;
- IV - Ter acesso aos documentos relativos às prestações de contas sobre as atividades e uso dos recursos da Associação;
- V - Usufruir dos benefícios conseguidos pela associação.

Art. 8º - São deveres dos associados:

- I - Cumprir as disposições estatutárias e regimentais;
- II - Acatar as decisões da Diretoria e da Assembleia Geral;
- III - Participar ativamente das decisões e atividades realizadas pela associação;
- IV - Zelar pelo bom nome e contribuir para o fortalecimento da associação;
- V - Informar à Diretoria e à Assembleia sobre suas atividades quando relacionadas à finalidade da Associação.

Art. 9º - Os associados não respondem nem pessoal, nem solidária e nem subsidiariamente pelas obrigações da Associação.

Art. 10 - A admissão de novos associados será feita através de pedido por escrito dirigido pelo interessado à Diretoria, que o submeterá à deliberação da Assembleia Geral.

Art. 11 - O associado que por qualquer razão quiser se desligar da Associação poderá apresentar seu pedido de demissão por escrito à Diretoria, que não poderá ser negado.

Art. 12 - Poderá ser excluído o associado que deixar de cumprir seus compromissos com a Associação ou que infringir disposição estatutária.

§ 1º - A exclusão de associado será proposta pela Diretoria depois de o infrator ter sido notificado por escrito, com a exposição de motivos, e, posteriormente, observados os direitos de ampla defesa e contraditório, deliberada pela Assembleia Geral especialmente convocada para esse fim.

§ 2º - No seu exercício do direito de defesa, é garantido ao associado o direito de apresentar recurso das decisões da Diretoria até o momento da deliberação da Assembleia Geral convocada especificamente para esta finalidade.

CAPÍTULO IV

DA ADMINISTRAÇÃO

Art. 13 - A associação é composta dos seguintes órgãos:

- I- Assembleia Geral
- II- Diretoria Executiva
- III- Tesouraria
- IV- Secretaria
- V- Conselho Fiscal

§ 1º - Além dos órgãos supracitados, a Diretoria Executiva também poderá instituir outras coordenações especializadas com a finalidade de subsidiar a consecução das finalidades da Associação.

§ 2º - Admite-se a remuneração de membros dos órgãos da administração a depender de deliberação da Diretoria Executiva com a aprovação da Assembleia Geral.

DA ASSEMBLEIA GERAL

Art. 14 - A Assembleia Geral dos associados é o órgão deliberativo máximo da Associação e suas decisões vinculam a Diretoria e todos os seus associados em todas as suas atividades.

§ único - A Assembleia Geral se reunirá ordinariamente uma vez por ano e extraordinariamente quando se fizer necessário.

Art. 15 - São atribuições da Assembleia Geral:

- I - Appreciar o planejamento de trabalho apresentado pela Diretoria;
- II - Appreciar o relatório de atividades apresentado pela Diretoria;
- III - Appreciar as contas apresentadas pela Diretoria, ouvido o Conselho Fiscal;
- IV - Elegger os membros da Diretoria e do Conselho Fiscal;
- V - Alterar ou reformar o estatuto;
- VI - Destituir membros da Diretoria e do Conselho Fiscal no seu todo ou em parte;
- VII - Decidir sobre a conveniência de adquirir, alienar, transigir, hipotecar ou permutar bens imóveis e veículos;
- VIII - Appreciar os pedidos de admissão e exclusão de associados;
- IX - Decidir sobre a dissolução da associação;
- X - Deliberar sobre os casos omissos e não previstos neste estatuto.

Art. 16 - As deliberações referentes aos incisos V, VI e X do artigo anterior exigem o voto favorável de pelo menos dois terços dos associados presentes em Assembleia Geral especialmente convocada para este fim, não podendo esta deliberar, quando instalada em primeira convocação, sem a maioria absoluta dos associados, ou, quando instalada nas convocações seguintes, com menos de um terço.

Art. 17 - A Assembleia Geral poderá ser convocada por qualquer membro da Diretoria, do Conselho Fiscal e/ou por pelo menos 1/5 (um quinto) dos associados.

Art. 18 - A convocação da Assembleia Geral será feita por meio de comunicação verbal com indígenas da aldeia associados ou não, bem como pela publicação de edital na sede da Associação, com antecedência mínima de 10 (dez) dias.

§ único - Devem constar no ato de convocação da Assembleia Geral a pauta a ser deliberada, a data, o horário e o local da sua realização.

Art. 19 - A assembleia geral será instalada, em primeira convocação, com a maioria absoluta dos associados e, em segunda convocação, com qualquer número de sócios, observando o intervalo mínimo de 30 (trinta) minutos entre a primeira e a segunda convocação.

Art. 20 - À exceção do que dispõe o artigo 19 deste estatuto, a Assembleia Geral deliberará toda e qualquer resolução por meio do voto favorável da maioria simples dos associados presentes.

DA DIRETORIA EXECUTIVA

Art. 21 - A Diretoria Executiva é o órgão executivo da associação e será constituída por 02 (dois) membros:

- a) Presidente
- b) Vice-Presidente

§ único - O mandato dos membros da Diretoria Executiva será de (05) cinco anos, permitida a reeleição.

Art. 22 - Compete ao Presidente:

- a) Elaborar os orçamentos e planos anuais a serem aprovados pela Assembleia Geral;
- b) Elaborar e apresentar à Assembleia Geral o relatório de atividades e a prestação de contas;
- c) Estabelecer parcerias, elaborar projetos e captar recursos para viabilizar a execução do planejamento de trabalho;
- d) Contratar profissionais, técnicos, assistentes e serviços, assim como fazer a aquisição de materiais e bens necessários à realização dos objetivos institucionais da Associação;
- e) Convocar e presidir as Assembleias Gerais Ordinárias e, quando julgar necessário, as Assembleias Gerais Extraordinárias;
- f) Registrar propostas de admissão, receber as solicitações de demissão e propor a exclusão de associados;
- g) Elaborar proposta de Regimento Interno para aprovação da Assembleia Geral;
- h) Cumprir e fazer cumprir este Estatuto e o Regimento Interno;
- i) Encaminhar ao Conselho Fiscal até 30 (trinta) dias antes da data marcada para realização da Assembleia Geral, relatórios das atividades desenvolvidas na Associação;
- j) Representar a Associação, ativa e passivamente, em juízo ou fora dele, ou delegar esses poderes;
- k) Alienar, mediante prévia anuência da Assembleia Geral, bens obsoletos ou sem utilidades para a Associação;
- l) Realizar, mediante a aprovação da Assembleia Geral, a contratação de empréstimos e outras obrigações pecuniárias;
- m) Receber doações;
- n) Nomear procurador da Associação com poderes específicos e prazos determinados;

Art. 23 - Compete ao Vice-Presidente:

- a) Assumir e dirigir os trabalhos da associação, sendo solidariamente responsável pelas mesmas tarefas afetas ao Presidente, quando de sua ausência ou impedimento temporário, por qualquer motivo.
- b) Auxiliar na coordenação dos Projetos da entidade.
- c) Supervisionar os serviços dos funcionários e contratados da entidade, quando houver.

DA TESOURARIA

Art. 24 - Compete ao Tesoureiro:

- a) Manter sob sua guarda os haveres, títulos e documentos da Associação que

representam valor;

b) Proceder, conjuntamente com o Presidente, a abertura das contas bancárias, assinaturas de cheques, requisição de talonários, bem como toda e qualquer providência necessária para a realização das operações financeiras da associação, bem como os instrumentos de procuração;

c) Organizar, dirigir e fiscalizar o serviço de cobrança da Associação;

d) Prestar contas à diretoria;

e) Receber as contribuições da taxa de serviços referente aos produtos comercializados;

f) Assinar, com o presidente, balancetes mensais, balanço contratos de empréstimos e outros documentos da Associação.

g) Apresentar relatórios de receitas e despesas, sempre que forem solicitados.

h) Registrar toda a movimentação financeira da Associação.

i) Convocar Assembleia Geral.

§ único – O mandato do membro da Tesouraria será de (05) cinco anos, permitida a reeleição.

DA SECRETARIA

Art. 25 - Compete ao Secretário:

a) Secretariar as reuniões da Diretoria e da Assembleia Geral, redigir atas e registrar todos os atos nos livros competentes;

b) Publicar e fazer circular todas as notícias das atividades da entidade;

c) Manter atualizada a escrituração da entidade;

d) Manter sob sua guarda os documentos da Associação;

e) Redigir correspondência social;

f) Convocar a Assembleia Geral.

§ único – O mandato do membro da Secretaria será de (05) cinco anos, permitida a reeleição.

Art. 26 - Os membros da Diretoria Executiva, da Tesouraria e da Secretaria poderão ser destituídos de seus mandatos quando:

I – Desobedecerem às deliberações da Assembleia Geral.

II – Infringirem gravemente o disposto no presente estatuto.

III – Praticarem atos contrários aos objetivos sociais da associação.

DO CONSELHO FISCAL

Art. 27 - O Conselho Fiscal é órgão colegiado composto por 02 (dois) membros eleitos por votação em assembleia ordinária.

Art. 28 - O Conselho Fiscal se reunirá anualmente, antes da Assembleia Geral Ordinária e, quando necessário, em caráter extraordinário.

Art. 29 – Compete ao Conselho Fiscal:

I - Apreciar a prestação de contas da Diretoria Executiva analisando os relatórios financeiros

e os respectivos comprovantes, bem como as alterações patrimoniais;

II – Apresentar para a Assembleia Geral parecer sobre as contas da Diretoria Executiva;

III – Acompanhar o trabalho de eventuais auditores externos independentes;

IV – Convocar extraordinariamente a Assembleia Geral quando julgar necessário.

§ único – O mandato dos membros do Conselho Fiscal será de (05) cinco anos, permitida a reeleição.

DAS OUTRAS COORDENAÇÕES

Art. 30 – A Diretoria Executiva poderá criar a Coordenação do Setor de Saúde, com um ou mais membros, à qual compete:

- a) Coordenar e articular as ações referentes à saúde da comunidade;
- b) Representar a Associação nos fóruns, eventos e debates sobre saúde indígena;
- c) Supervisionar e monitorar as ações de saúde dentro da Terra Indígena;
- d) Manter uma articulação direta com os Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e outros profissionais indígenas de saúde;
- e) Representar a Associação no Conselho Distrital Sanitário;
- f) Realizar reuniões, oficinas sobre saúde nas Comunidades;
- g) Repassar informações sobre saúde para os demais membros da Associação;
- h) Propor projetos e parcerias com instituições e especialistas viabilizando novas estratégias para as políticas de saúde na comunidade;
- i) Coordenar projetos específicos da Associação sobre saúde.

Art. 31 - A Diretoria Executiva poderá criar a Coordenação do Setor de Educação e Cultura, com um ou mais membros, à qual compete:

- a) Coordenar e articular as ações referentes à educação e à cultura indígena;
- b) Representar a Associação nos fóruns, eventos e debates sobre educação e cultura indígena;
- c) Monitorar as ações de educação e cultura dentro da Terra Indígena;
- d) Manter uma articulação direta com os professores e outros profissionais indígenas de educação e cultura;
- e) Levantar demandas na comunidade e encaminhá-las para a Secretaria de Educação do Estado;
- f) Propor projetos e parcerias com instituições e especialistas viabilizando novas estratégias para as políticas de educação e cultura na comunidade.

Art. 32 - A Diretoria Executiva poderá criar a Coordenação do Setor de Terra e Ambiente, com um ou mais membros, à qual compete:

- a) Coordenar e articular as ações referentes à proteção do território e dos recursos naturais da Terra Indígena;
- b) Representar a Associação nos fóruns, eventos e debates sobre Terra, Ambiente e Mineração;
- c) Supervisionar e monitorar as ações de proteção do território e do ambiente na Terra Indígena;

- d) Manter uma articulação direta com instituições como FUNAI, IBAMA, Polícia Federal, Ministério Público Federal, dentre outras, informando fatos relevantes para a proteção da Terra Indígena;
- e) Manter contato direto com as lideranças sobre as ameaças às comunidades;
- f) Propor projetos e parcerias com instituições e especialistas viabilizando novas estratégias para a vigilância e gestão do território.

Art. 33 – Além das coordenações previstas nos artigos 30, 31 e 32 deste estatuto, outras coordenações poderão ser criadas pela Diretoria Executiva visando à maior qualificação na consecução dos fins da ASV.

Art. 34 – Os membros das coordenações criadas pela Diretoria Executiva são livremente nomeados e destituídos pela Diretoria Executiva e não precisam ser aprovados pela Assembleia Geral, tendo seus mandatos limitados ao período dos mandatos dos membros da Diretoria que os nomeiam.

CAPÍTULO V

DO PATRIMÔNIO E DAS FONTES DOS RECURSOS

Art. 35 – O patrimônio da associação é constituído de valores e bens de qualquer natureza, recebidos ou por ela adquiridos.

§ único – Os recursos da Associação são constituídos de:

- I- Contribuição dos associados;
- II- Doações de bens ou de patrocínio de pessoas jurídicas ou físicas;
- III- Subvenções que eventualmente lhe sejam destinadas pelo Poder Público ou por outras instituições;
- IV- Bens que, a qualquer título, venham a adquirir;
- V- Rendas originárias de seus bens, projetos e eventuais atividades comerciais;
- VI- Rendas provenientes de publicações e outros bens culturais produzidos pela associação ou não;
- VII- Receitas provenientes de contratos ou convênios de prestação de serviços a terceiros;
- VIII- Rendimentos financeiros;
- IX- Outras rendas eventuais.

Art. 36 - No caso de **dissolução da associação**, todos os bens e direitos que integram seu patrimônio serão revertidos à outra associação de propósitos assemelhados, conforme decisão da Assembleia Geral.

Art. 37 - Na hipótese de a associação obter e, posteriormente, perder a qualificação instituída pela Lei nº 9.790/99, o acervo patrimonial disponível, adquirido com recursos públicos durante o período em que perdurou aquela qualificação, será contabilmente apurado e transferido a outra pessoa jurídica qualificada nos termos da mesma Lei, preferencialmente que tenha o mesmo objetivo social.

CAPÍTULO VI

DAS DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 38 - O presente Estatuto poderá ser alterado ou reformado, a qualquer tempo, em Assembleia Geral especialmente convocada para esse fim e entrará em vigor a partir da sua aprovação.

Art. 39 - A Associação poderá ser dissolvida por decisão da Assembleia Geral, especialmente convocada para esse fim, que também decidirá a qual associação será destinado o patrimônio remanescente.

Art. 40 - Os casos omissos serão resolvidos pela Assembleia Geral.

Cruzeiro do Sul/AC, 22 de agosto de 2018.



Marcelino Rosa da Silva Katuquina
Presidente - ASV

TABELIONATO DE NOTAS E REGISTRO CIVIL DAS PESSOAS NATURAIS
TABELÃO - REGISTRADOR - ELEBER CORRÊA
 Av. Rodrigues Alves, 60 - Sala 03 - Cruzeiro do Sul/AC - CEP 69960-000 - Fone: (68) 3322-8157 - cartorio@crs.ac.gov.br

Có. [REDACTED] SEMELHANÇA a(s) assinatura(s) de:
 (1) KATUQUINA [REDACTED]
 Cruzeiro do Sul, 02 de outubro de 2018, às 15:49:10. Se
 Cód. Validação: [REDACTED] Valide em: www.spdocrf.com.br
 -Total: R\$ 3,30. Em testemunho da verdade.



PESSOAS JURÍDICAS - [REDACTED]
 Registro, protocolizado e digitalizado
 sob o nº [REDACTED] e Registrado sob o nº [REDACTED]
 referente Estatuto - Associação Sociocultural
 Varineira - ASV que encontra-se no L
 nº 272087 de 16/10/2018 - AC, 16/10/2018



ANEXO B - Assembleia de Fundação

**- ATA DA ASSEMBLÉIA GERAL DE FUNDAÇÃO -
ASSOCIAÇÃO SOCIOCULTURAL VARINAWA**

Aos 26 de agosto de 2018 às 9h00, na cidade de Cruzeiro do Sul/AC, reuniram-se na qualidade de associados fundadores: Marcelino Rosa da Silva Katuquina, brasileiro, solteiro, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do F [REDACTED] do CPF [REDACTED]; Odaír Silva Alves, brasileiro, solteiro, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do CPF [REDACTED] do RG nº [REDACTED]; Angela Cruz da Silva Katuquina, brasileira, solteira, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC portadora do [REDACTED] e do CPF [REDACTED]; Carlos de Souza Katukina, brasileiro, solteiro, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do [REDACTED] e do CPF [REDACTED]; Armêdio Carneiro Alves dos Santos Katuquina, brasileiro, solteiro, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do [REDACTED] e do CPF [REDACTED]; Jaciene Cruz da Silva, brasileira, solteira, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portadora do [REDACTED] e do CPF nº [REDACTED]; Marcos Horácio Katuquina, brasileiro, solteiro, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do [REDACTED] SJSP-AC e do CPF [REDACTED]; Marcelo da Silva Katukina, brasileiro, solteiro, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do [REDACTED] e do [REDACTED]; Suelene Silva Alves, brasileira, solteira, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portadora do [REDACTED] e do CPF nº [REDACTED]; Waldir Carneiro Alves, brasileiro, solteiro, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do [REDACTED] e do [REDACTED]; Eric Rosas da Cruz Katuquina, brasileiro, solteiro, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do [REDACTED] AC e do [REDACTED], que assinam a lista de presença anexa e também são qualificados em relação anexa, tendo por finalidade, única e exclusiva, fundar uma associação de direito privado, sem fins lucrativos, sem cunho político-partidário.

Para presidir os trabalhos, foi indicado, por aclamação, o **Marcelino Rosa da Silva Katuquina**, que escolheu a mim, **Marcelo da Silva Katukina**, para secretariá-lo. Com a palavra, o presidente enfatizou a necessidade de se constituir uma associação capaz de aglutinar forças e representar as aspirações dos presentes junto sociedade com o intuito de obter recursos para o desenvolvimento sociocultural do Povo Varinawa.

Em seguida, submeteu à votação proposta de denominação social e de endereço para a instalação da sede da entidade, já previamente discutidos, que foi imediatamente aprovado por unanimidade, da seguinte forma: **Associação Sociocultural Varinawa – ASV, BR 364, Terra Indígena Campinas-Katukina, CEP 69980-000.**

Ainda com a palavra, o presidente distribuiu aos presentes as cópias do estatuto social a ser discutido, já de conhecimento geral, o qual, após ser integralmente lido e debatido, restou aprovado, por unanimidade, e segue em anexo, como parte inseparável da presente ata, para todos os fins de direito, ficando, portanto, definitivamente constituída a associação.

Em ato contínuo, o presidente deu início ao processo eletivo visando compor os

cargos da Diretoria Executiva, Tesouraria, Secretaria e Conselho Fiscal, apresentando à assembleia os candidatos anteriormente inscritos, submetendo-os à votação. Após a contagem dos votos, presenciada por todos, ficou a administração da associação composta da seguinte forma:

DIRETORIA EXECUTIVA

Presidente – **Marcelino Rosa da Silva Katuquina**, brasileiro, solteiro, residente na Aldeia Varinawa da Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do RG [REDACTED]

Vice-Presidente – **Odair Silva Alves (Pina)**, brasileiro, acreano, residente na Aldeia Varinawa da Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do RG [REDACTED]

Tesoureiro – **Waldir Carneiro Alves**, brasileiro, solteiro, residente na Aldeia Varinawa da Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do RG nº [REDACTED]

Secretário – **Marcelo da Silva Katukina (Vina)**, brasileiro, solteiro, residente na Aldeia Varinawa da Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do [REDACTED]

Conselho Fiscal: **Eric Rosas da Cruz Katuquina**, brasileiro, solteiro, residente na Aldeia Varinawa da Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC e **Carlos de Souza Katukina**, brasileiro, solteiro, residente na Terra Indígena Campinas-Katukina, BR-364, Cruzeiro do Sul- AC, portador do [REDACTED]

Por fim, o presidente deu posse aos eleitos para a gestão a ser iniciada em **20 (vinte) de setembro de 2018**, pelo prazo de 5 (cinco) anos nos termos do estatuto, a se encerrar no dia **20 (vinte) de setembro de 2023**, passando a palavra para quem quisesse se manifestar e, na ausência de manifestações, como nada mais havia para ser tratado, agradeceu a presença de todos e deu por encerrada a Assembleia Geral, determinando a mim, que servi como secretário, que lavrasse a presente ata e a levasse a registro junto aos órgãos públicos competentes para surtir os efeitos jurídicos necessários. A presente segue assinada por mim e pelo presidente e por todos os eleitos, como sinal de sua aprovação.

Cruzeiro de Sul, 26/08/2018.

[REDACTED]
Presidente da Assembleia

[REDACTED]
Secretário da Assembleia

- Membros Eleitos da Administração -
Associação Sociocultural Varinawa (ASV) (Gestão 2018-2023)

CRUZEIRO DO SUL-AC
TABELIONATO

[Redacted]

CRUZEIRO DO SUL-AC
TABELIONATO

[Redacted]

Odair Silva Alves (Pina) - Vice-Presidente

[Redacted]

CRUZEIRO DO SUL-AC
TABELIONATO

Waldir Carneiro Alves - Tesoureiro

[Redacted]

CRUZEIRO DO SUL-AC
TABELIONATO

Marcelo da Silva Katukina (Vina) - Secretário

[Redacted]

Ena Hosa da Cruz Katukina - Conselho Fiscal

CRUZEIRO DO SUL-AC
TABELIONATO

Carlos de Souza Katukina - Conselho Fiscal

PESSOAS JURÍDICAS - LIVRO A - 78 (n. 281-283)
AVERBAÇÃO, protocolada e digitalizada
sob o n.º 5875 e averbada sob o n.º 5837. Ats
Fundação referente ao Estatuto Associação
Sociocultural Varinawa que encontra-se
Em 13/08/2018 P.F. 833 P.C. 16.45 - Total R\$ 154.40
Adiantado R\$ 117,00 - Cta. Valores: DFGO.001/189.889.25

IMPRESO - Não se responsabiliza
pelo conteúdo das notícias e comentários
publicados em seu site e não se responsabiliza
pelo conteúdo das notícias e comentários
publicados em seu site e não se responsabiliza

TABELIONATO DE NOTAS E REGISTRO CIVIL DAS PESSOAS NATURAIS
TABELÃO - REGISTRADOR - CLERUS CORREA
Av. Rondon Moura, 52 - São José - Cruzeiro do Sul - AC - CEP: 69860-000 - Fone: (68) 3222-8107 - www.tabelionatoac.gov.br
Cód. 183786. Recibo por SEMELHANÇA (A) e (B) em 02 de Maio de 2018.
(1) MARCELO ROSA DA SILVA KATUKINA (2) MARCELO DA SILVA KATUKINA (3) ODAIR SILVA ALVES
Cruzeiro do Sul, 02 de outubro de 2018 - 11:48:28. Hora
Cód. Valoração: R\$ 320,00
em www.saltacre.com.br - Total: R\$ 320,00. Em tabelionato de verdade.
ANTONIO EMERSON LOPES DE PAULA - Escrevente

TABELIONATO DE NOTAS E REGISTRO CIVIL DAS PESSOAS NATURAIS
TABELÃO - REGISTRADOR - CLERUS CORREA
Av. Rondon Moura, 52 - São José - Cruzeiro do Sul - AC - CEP: 69860-000 - Fone: (68) 3222-8107 - www.tabelionatoac.gov.br
Cód. 183786. Recibo por SEMELHANÇA (A) e (B) em 02 de Maio de 2018.
(1) MARCELO DA SILVA KATUKINA (2) ENA HOSA DA CRUZ KATUKINA (3) CARLOS DE SOUZA KATUKINA
Cruzeiro do Sul, 02 de outubro de 2018 - 11:53:19. Hora
Cód. Valoração: R\$ 320,00
em www.saltacre.com.br - Total: R\$ 320,00. Em tabelionato de verdade.
ANTONIO EMERSON LOPES DE PAULA - Escrevente

[Redacted]

ANEXO C – Programação do Festival

Vivência Ancestral Varinawa

O Povo Varinawa Noke Koï

O povo Varinawa (povo do sol) habita a terra indígena Varinawa, com aproximadamente 108 habitantes. São parte de um conjunto de clãs que juntos se auto-denominam Noke Koï (gente verdadeira). Seu primeiro contato com a sociedade ocidental foi em fins do século XIX e início do XX, quando uma grande número de migrantes viajaram pelos rios da Amazônia em busca das seringueiras para produção da borracha utilizada na indústria moderna. Desde então estiveram em contato com o ocidente, trabalhando inicialmente como mateiros, caçadores e posteriormente na produção da borracha. As epidemias dizimaram a maior parte da sua população com doenças como malária, coqueluche, sarampo, gripe entre outras.

Na década de 80, com o início efetivo de demarcação de Terras Índigenas no estado do Acre, seu território foi finalmente delimitado. Desde a expulsão dos intrusos e o acesso a direitos indígenas sua população vem crescendo exponencialmente sendo hoje aproximadamente novecentas pessoas. Atualmente as lideranças fazem um trabalho de fortalecimento de sua tradição devido a grande influência cultural imposta que aconteceu com a chegada dos seringueiros. No atual momento estão criando um evento festivo para apresentar sua cultura a pessoas de fora interessadas em conhecer seus cantos, danças, brincadeiras tradicionais, práticas de cura e xamanismo. Dentre suas práticas tradicionais estão o uso de Oni (ayahuasca), *Romë potu* (rapé), Sananga e o Kambô.

Mulheres Varinawa se dedicam ao artesanato, criando com miçangas desenhos tradicionais da arte visual de seu povo. Com isso desejam arrecadar fundos para manter as necessidades que surgiram posterior ao contato e não depender dos regionais que frequentemente exploram os indígenas por estarem a margem dos centros urbanos e terem dificuldades de acesso a recursos que se tornaram indispensáveis após o contato.

Convidamos todos direto da floresta Amazônica a virem compartilhar desses conhecimentos e festas tradicionais do povo Varinawa. Não percam a oportunidade de receber as bênçãos dos ancestrais Varinawa e juntos viver esta experiência de vida e ensinamento do nosso povo!

Aguardamos vocês!

Programação da Vivência Ancestral Varinawa

Chegada- 05/05/2019 - Quarta-feira

Chegando ao aeroporto internacional de Cruzeiro do Sul você encontrará uma equipe de turismo junto com um dos indígenas. De lá o grupo será encaminhado para o Hotel Mandari, já que os vôos chegam na madrugada.

06/05 - Quinta-feira

6:30 às 8:00

* Café da manhã no Hotel Mandari com comidas regionais

9h

* Saída do hotel para Terra Indígena Variwana

10:30

* Recepção com *Txirinde* (cantos tradicionais) e fala das lideranças locais

* Acomodação dos convidados na Terra Indígena

12:00 às 13:00

* Refeição tradicional unindo os povos da floresta com os visitantes

13:30 às 17:30

* Banho no rio paniya (Martins) com uso de *romë potu* (rapé Varinawa) com os pajés

* Yura keneite (pintura corporal) com nane (jenipapo) e senpa (urucum). A pintura é uma forma de proteção para o ritual tradicional com Oni (ayahuasca).

18:00 às 19:00

* Refeição leve adequada para o ritual noturno com Oni e *romë potu*

20:00

* Ritual com Oni e *romë potu* conduzido pelos pajés e jovens cantores. A meia noite acontecerá uma rodada de *romë potu* seguido de contos das shenipavo (histórias dos antigos)

06/05 – Quinta-feira 10:00 às 11:00

* Café da manhã com mani mutsa (mingau de banana) , pua (inhame), kari (batata doce), atsa (macaxeira), vatxi (ovos) e kapi (café).

11:00 às 13:00

* Trilha pela floresta onde serão apresentadas as árvores utilizadas na produção de *romë potu* e Oni, de medicamentos bem como aquelas consideradas sagradas para o povo Varinawa. Encontros com animais que habitam a floresta.

* Rodada de cantos, *romë potu*, sananga e fala da lideranças locais sobre a história do povo Varinawa embaixo da samauma.

13:30 às 14:30

* Refeição com comidas tradicionais- tsatsa kawa (peixe na folha), atsa (macaxeira), mane tokuata (banana cozida), mane mutsa (mingau de banana), isam (açai).

14:30 às 17:00

* Momento de descanso nas acomodações

17:30 às 18:30

* Explicação sobre a formação dos pajés Varinawa, da utilização das “medicinas” para curar, dos saite e shuinde (cantos do pajé) e da relação com os yushin (espíritos) da floresta.

19:00 às 20:30

* Refeição leve e adequada para o ritual noturno

20:45- 23:00

* Txirinde (Cantos tradicionais festivos)

07/05 Sexta-feira

7:00 às 8:30

* Café da manhã tradicional

9:00 às 12:00

* Colheita de oni (cipó), Kawa (chacrona), lenha, água e preparo do espaço para feítio. **12:00 às 13:30**

* *Refeição com comidas tradicionais no local do feítio*

13:30 às 21:00

* Feítio de Oni!

22:00

* Ritual de Oni preparado no festival

08/05 - Sábado

11:30 às 13:00

* Refeição com comidas tradicionais

14:00 às 17:00

* Feítio coletivo de *romë potu* (rapé Varinawa) – Cada participante receberá uma porção do rapé feito na aldeia

18:00 às 19:30

* Refeição leve adequada para o ritual noturno com Oni e rome potu

20:00 às 22:00

* Rodada de *romë potu* e sananga acompanhados de txirinde (cantos tradicionais)

20:00

* Hora do descanso!

09/05 Domingo

07:30 às 8:30

* Café da manhã

9:00 às 12:00

* Brincadeiras tradicionais da queixada, do urubu, do mamão, da macaxeira, da cana entre outras

12:00 às 13:30

* Intervalo para almoço

14:00 às 17:00

* Continuação das brincadeiras

18:00 às 19:30

* *Refeição leve adequada para o ritual noturno com Oni e romë potu*

20:30 às 02:00

* Ritual de despedida com discursos dos caciques, pajés e compartilhamento dos visitantes da experiência de participar do Festival Ancestral Varinawa.

10/05 Segunda-feira

10:00 às 12:00

* Refeição de despedida com todos os participantes

12:00

* Retorno a cidade de Cruzeiro do Sul