

Esta dissertação mapeia a rede xamânica que os Yawanawa (indígenas pano do Acre) vêm construindo em torno dos rituais de *uni* (uma bebida psicoativa de origem amazônica conhecida como ayahuasca), em que se observa um constante fluxo entre as aldeias e diversas cidades do Brasil e do mundo, seja através de práticas xamânicas ou de projetos culturais. A pesquisa explora elementos míticos dos Yawanawa em relação aos *nawá* (“brancos”), bem como trata da reinvenção de tradições e da dialogicidade na construção da “cultura”.  
Orientadora: Esther Jean Matteson Langdon  
Co-orientador: Oscar Calavia Sáez.

## Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades

Aline Ferreira Oliveira

Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades  
Aline Ferreira Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para obtenção do Título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Esther Jean Matteson Langdon  
Co-orientador: Oscar Calavia Sáez

Florianópolis, 2012

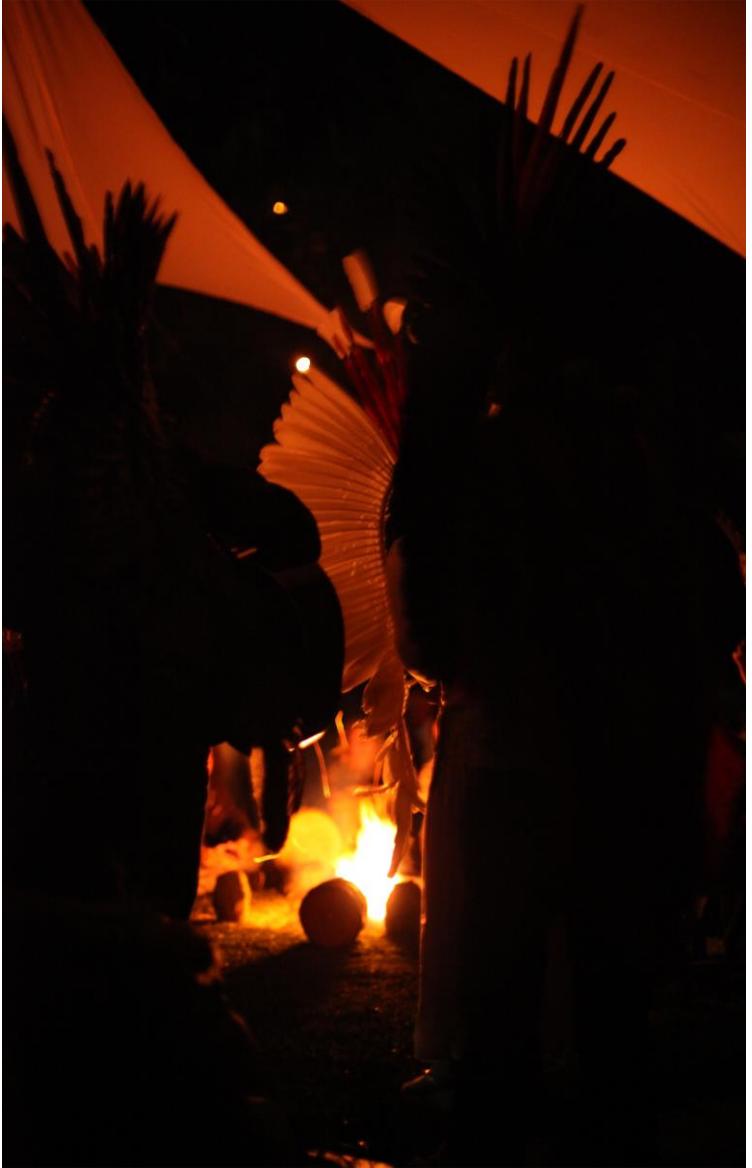
Universidade Federal de  
Santa Catarina

Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia  
Social  
<http://ppgas.posgrad.ufsc.br>

Campus Universitário  
Trindade  
Florianópolis- SC







Aline Ferreira Oliveira

**Yawa-nawa:alianças e pajés nas cidades**

Dissertação submetida ao Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia  
Social para obtenção do grau de Mestre  
em Antropologia

Orientadora: Profa. Dra. Esther Jean  
Langdon  
Coorientador: Prof. Dr. Oscar Calávia  
Saéz

Florianópolis  
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Ferreira Oliveira, Aline

Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades / Aline  
Ferreira Oliveira ; orientador, Esther Jean Langdon ; co-  
orientador, Oscar Calávia Saéz. - Florianópolis, SC, 2012.  
235 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. (neo)xamanismo, ayahuasca,  
ritual, Yawanawa. I. Langdon, Esther Jean. II. Saéz,  
Oscar Calávia. III. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.  
IV. Título.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ANTROPOLOGIA SOCIAL

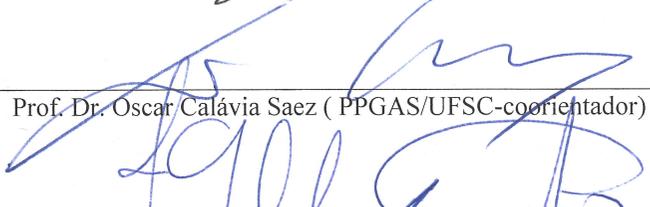
**Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades**  
**Aline Ferreira Oliveira**

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Esther Jean Langdon

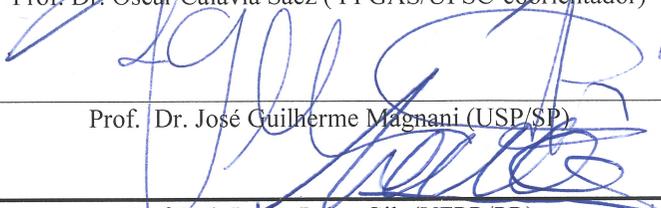
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):



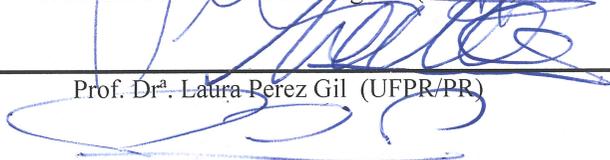
Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Esther Jean Langdon (PPGAS/UFSC - Orientadora)



Prof. Dr. Oscar Calávia Saez ( PPGAS/UFSC-coorientador)

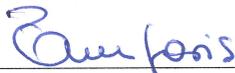


Prof. Dr. José Guilherme Magnani (USP/SP)



Prof. Dr<sup>ª</sup>. Laura Perez Gil (UFPR/PR)

Prof. Dr. Alberto Groisman (PPGAS/UFSC)



Prof<sup>ª</sup>. Dra. Edviges Marta Ioris (PPGAS/UFSC)



Prof<sup>ª</sup>. Dra. Alicia Norma Gonzalez de Castells (coordenadora do PPGAS)

Florianópolis, 31 de julho de 2012.



*À branca foligem que suspira as águas do Gregório  
Rio, exalando perfume de flores raras  
Brumas de ondas  
A meu velho e grande amigo,  
Victor Padilha,  
Com saudades.*



## **Agradecimentos**

Agradecer a minha família, pelo apoio, carinho, amor, por me fazerem ser como sou. minha mãe pela doçura, pelo cuidado e apoio para fazer esta pesquisa acontecer. Ao meu pai pelos ensinamentos e desafios, ao meu irmão pela parceria e admiração. Agradeço a compreensão deste caminho que escolhi. Ao Mano pelo amor e companheirismo, pela boa convivência, o aprendizado, o carinho e sua paciência no processo da dissertação.

A Jean Langdon por todos esses anos de orientação, pelas conversas, os incentivos, por me escutar e me apoiar inclusive em situações em que discordava dos meus rumos e vontades. A Oscar Sez pelo diálogo, pela inspiração, pelas disciplinas que cursei, por co-orientar o trabalho já em seus processos finais. Ao CNPq pela bolsa de pesquisa de mestrado. Ao Instituto Brasil Plural por incentivar uma parte das incursões a campo, à Sulane por colaborar em processos administrativos. Ao GESTO pelos encontros, por possibilitar participar no projeto do IBP. A todos os professores que tive disciplinas no período de graduação e mestrado, certamente há um pouco de cada um nesse escrito. Especialmente agradeço àqueles contribuições permanecem frescas na memória: Sônia Maluf, Alberto Groisman, Theóphilos Rifiotis, Vânia Cardoso, Márnio Teixeira-Pinto. À banca – José Guilherme Magnani, Laura Pérez Gil, Alberto Groisman, Edviges Ioris –A Karla Knerim e Adriana pelos serviços e ajudas prestados na Secretaria do PPGAS.

Um agradecimento a todos as pessoas e grupos com os quais pesquisei.

Aos Yawanawa pela receptividade, alegria e confiança. Agradecimentos a todos da Aldeia de Nova Esperança. A Biraci e Putani pelo acolhimento, a Kuni pela abertura e convivência, a Nani pela disposição, a tantos outros que contribuíram para que esse trabalho seja o que é: Vinnia, Yawá, Toinho, Wade, Sapo, Pidio, Marcia, Kapakuru, Biraci Jr., velho João, meus compadres e comadres e tantos outros. Agradecimentos a toda a aldeia do Mutum, especialmente aqueles que contribuíram diretamente para a pesquisa e uma boa estadia na aldeia: Tatá, Mariazinha, Hushahu, Paulo Luis Matsini, Waxy, Adriano Matsini, Txanu, Dona Maria, Tibinha, Edna e Antônio Luis.

Ao Shaku Bena por tantos momentos compartilhados. A Costa e Nicole pela amizade, por me receberem com carinho em sua casa, pelas conversas convivência. A Karenn pelo companheirismo e prontidão. A

Saldanha e Gabriel pela parceria. A Carlinhos pelo acolhimento em Cruzeiro do Sul.

Aos Huni Kuin do Rio Jordão. A Gildo Bane Sales, pela amizade, pela serenidade e disposição, por haver me levado ao I Festival Xina Bena, por haver me convidado a conhecer sua casa, sua família, o Campo Sagrado, e por vir minha casa devolver a visita e possibilitar que eu retribuísua receptividade. Siã, Leopardo, Fabiano, Bane, Ishã, João Sales, Abel Sales, Txana txanu e Tuwe (Nilson Sabóia do Rio Huimatá). Andrea Martini pelos diálogos por hospedar em Cruzeiro do Sul.

Aos grupos da aliança em Florianópolis um agradecimento por compartilhar muitos momentos ao longo desses anos. A todos do Fogo Sagrado, com agradecimentos especiais a Haroldo, Iliana, Tlaloc. A Sthan Xannian pela disponibilidade. Ao Santo Daime, especialmente a Enio, Beth, Leonardo, Carla, e aos amigos Laura, Rogério e filhos por me receberem em sua casa. Aos Guarani pela receptividade: Geraldo, Tiago, Adriana, Celita, Hyral, Marcia. Ao Raíces de la Tierra, um agradecimento a Villa Señor pela atenção.

Agradecimentos a todos os colegas com os quais dialoguei, especialmente aqueles que compartilharam experiências de campo comigo: Andre Nahoum na aldeia Nova Esperança, Diogo Oliveira nos Guarani, Henrique Hessel no Fogo Sagrado, Piera Talin no Santo Daime.

Às minhas queridas amigas pela alegria, pelo companheirismo, pela diversão, pelas conversas sobre a pesquisa. Paola Gibram, Fernanda Azeredo, Helosa Souza por terem lido partes da “Dirce” em um GT de última hora no Facebook. À Paolita pela grande grande amizade. A todos amigos, pela inspiração e força... Fernanda Marcon, Brisa Catão, Milena Argenta, Letícia Coelho, Maycon Melo, Viviane Vasconcelos, João Carlos Almeida e todos aqueles que compartilharam idias, festas e sonhos ao longo desses anos.

## SUMÁRIO

<b>Apresentação .....</b>	<b>13</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>31</b>
<b>CAPÍTULO I – REDE YAWA-NAWA.....</b>	<b>43</b>
<b>CAPÍTULO II – YAWANAWA: CULTURA E ESPIRITUALIDADE.....</b>	<b>83</b>
<b>CAPÍTULO III CIRCUITO DE RITUAIS.....</b>	<b>107</b>
<b>CAPÍTULO IV – RITUAIS DE UNI.....</b>	<b>153</b>
<b>CAPÍTULO V - CARREIRA DE UM PAJÉ YAWANAWA.....</b>	<b>191</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>231</b>



## Apresentação

Saber explorar o valor que pode ser associado às particularidades da “espiritualidade indígena” um dos canais de interesse mútuo entre indígenas e não- indígenas. É através destas relações que alguns grupos indígenas entrelaçam suas aldeias a diversos contextos locais, nacionais e globais. Nesse panorama os pajés ou xamãs - que em países americanos de hispânico são também como taitas ou abuelos - são destacados como sujeitos detentores de um poderoso conhecimento que envolve práticas de cura. Indígenas do tronco lingüístico pano são referências centrais uma rede que associa recentes processos de emergência da cultura demandas políticas e identitárias fenômenos da espiritualidade urbana contemporânea em que busca experiências de cura e transformação do *self* a partir do contato com tradições e conhecimentos ancestrais. As práticas tidas como xamânicas constituem-se como um e articula esses universos em processos e fortalece as políticas de afirmação étnica por parte de alguns grupos indígenas, como os Yawanawa que vivem na Aldeia Nova Esperança Rio Gregório localizado no município de Tarauacá-AC.

\*

Os Yawanawa habitam a floresta amazônica no território brasileiro e são pertencentes ao tronco lingüístico Pano (que inclui, dentre outros, os Kaxinawa, Yaminawa, Shananawa, Kuntanawa, Katukina, Shipibo-Conibo, Matsés, etc). Os Yawanawa são o “povo da queixada” “Yawa” significa “queixada”. Segundo diversos panólogos, o termo “nawa” designa “povo” (ou “outro povo”) o estrangeiro, o inimigo, em que o “outro” por excelência seria o “branco” (Lagrou, 1991; Pérez Gil, 1999; Carid Naveira, 1999; Calvia Saéz, 2002).

Em uma região fronteira entre o estado do Acre e o Peru, os Yawanawa residem em diversas aldeias totalizando uma população de aproximadamente 650 pessoas distribuídas na Terra Indígena do Rio Gregório<sup>1</sup> às margens do rio situado no município de Tarauacá-AC. 2007, a “divisão” uma cisão política gerada por diferentes posicionamentos em contexto de relação econômica dos Yawanawa com os *nawa*, o grupo liderado por Biraci Brasil Nixiwaka - chefe da aldeia Nova Esperança - seu primo Joaquim Tashka, que atualmente a aldeia do Mutum.

---

<sup>1</sup> Nesta T.I. também residem os Katukina na aldeia Sete Estrelas. Sobre os Katukina e o *kampu* nas cidades, ver: (LIMA, LABATE, 2008; LIMA (2010).



Yawanawa vêm inserindo no cenário urbano relacionado práticas espirituais e, especialmente, “xamânicas”, residentes na Aldeia Nova Esperança, a principal e mais populosa aldeia yawanawa. De fato, os Yawanawa de Nova Esperança tm maior visibilidade no cenário urbano e mesmo governamental – o que fez com que maior parte de minha pesquisa de campo estivesse direcionada a . Os Yawanawa que residem na aldeia do Mutum também vêm engendrando um movimento semelhante, porém diferenciado – e embora esta narrativa etnográfica contemple mais o fenômeno de Nova Esperança, também considerarei alguns elementos a partir de minha pouca experiência de campo no Mutum. Nestes termos, é possível falar em “os Yawanawa” da aldeia tal, pois cada uma constrói uma ideia de unidade a partir de sua concepção do “verdadeiro” Yawanawa.

Yawanawa a Aldeia Nova Esperança construindo parcerias com empresas privadas, ONG’s e diversos sujeitos e instituições associadas à práticas espirituais e o cenário projetista da cultura Festival Yawa – uma festa que vem ocorrendo todo o ano na aldeia, com cantos, danças, brincadeiras e Uni (ayahuasca) – é um dos pontos de articulação de diversos movimentos espirituais. a partir dessa profusão de atores envolvidos no cenário da *pajelança* em um movimento que o Festival Yawa como símbolo da revitalização cultural, que lideranças yawanawa passam a fortalecer laços com não-indígenas e os Rituais de Uni passam a ser recriados em diversos espaços centros terapêuticos e religiosos em cidades .

### *A pesquisa*

O período da realização desta pesquisa de mestrado durou três anos: de agosto de 2009 a julho de 2012. O projeto proposto inicialmente refletia sobre (neo)xamanismo e dialogia, pensando na dinâmica transformativa envolvendo noções de práxis, tradição e inovação no Fogo Sagrado<sup>3</sup> em contextos de alianças no sul do Brasil. Em um segundo momento, o foco recaiu sobre uma análise da articulação do Santo Daime<sup>4</sup> na rede de alianças em Florianópolis, enfocando suas relações com os Huni Kuin (também conhecidos como Kaxinawá) do Rio Jordão. E, finalmente, já em 2011/2012, a pesquisa assentou-se no tema atual: essa nova manifestação dos Yawanawa e suas relações com os *nawa* em redes urbanas de práticas espirituais. Portanto, o tema final deste estudo surgiu dos trabalhos de campo mais recentes (de pouco mais de um ano).

Vale ressaltar (algo bastante óbvio) que tenho uma relação diferente com cada um dos grupos que constituem as alianças. A articulação em rede desses grupos somada ao meu objetivo de estudar as alianças, fez com que a possibilidade de realização da pesquisa fosse simultaneamente facilitada (pois, afinal, estão em relação, e vários sujeitos destes contextos já me conheciam) e dificultada (pois a emergência de alianças agrega novos atores, o que fez com que a pesquisa devesse ser negociada com lideranças de grupos distintos). Com a intenção de explicitar o modo como a pesquisa foi realizada menciono, a seguir, alguns elementos da minha experiência em campo, porém sem a pretensão de exaurir o tema (e menos ainda o leitor). O modo de organização dos capítulos, como poderão perceber, acabou manifestando o sequenciamento das experiências de campo.

### *Fogo Sagrado*

Dentre os grupos envolvidos no tema da dissertação, o Fogo Sagrado é aquele onde realizei a pesquisa de campo mais aprofundada e estendida. Em virtude disso e do fato do Fogo Sagrado ter sido assunto da minha monografia de conclusão de curso (FERREIRA OLIVEIRA, 2009) penso ser este o universo simbólico que tenho melhor compreensão. Naquele momento, enfoquei sobre a prática iniciática da

Busca da Visão<sup>2</sup> – uma espécie de retiro em jejum na mata – relacionando seus aspectos estéticos, lúdicos, corporais e narrativos ao intenso fluxo de práticas, simbologias e diálogos cosmológicos que fundamentam transnacionalmente o Fogo Sagrado. Com isso, as primeiras incursões a campo no Fogo Sagrado começaram ainda em meados de 2006. Foi então que comecei a conhecer os principais envolvidos no movimento espiritual do Fogo Sagrado de Itzachilatlan no Brasil. No caso etnográfico do Brasil, esta e outras práticas são experienciadas também por sujeitos de outros grupos - Guaranió e Santo Daime - que compõem a chamada “aliança”. Foi desta maneira que conheci o Santo Daime (CEFLURIS) de Florianópolis e os Guarani da aldeia de Biguaçu.

Meu trabalho de campo no Fogo Sagrado seria melhor caracterizado como uma “participação observante” do que como uma “observação participante” propriamente dita. Em Segualquia (“caminho aos céus”) - a fazenda sede do Fogo Sagrado localizada nas proximidades de Urubici (no planalto serrano catarinense) - , são realizados anualmente os eventos da Busca da Visão e Dança do Sol<sup>7</sup>. Participei mais de uma vez de ambos rituais, tanto como “buscadora” (2008 e 2010) e “dançante” (2011), quanto como “apoio”<sup>3</sup> (2008, 2009). Considera-se que na Dança do Sol (nas palavras do chefe) “não há observadores”: todos os que ali estão devem assumir alguma posição no ritual, seja dentro do “círculo” como dançante, ou “fora” dele, como “apoio” (i.e, os defumadores, os tocadores de tambor e cantores, e aqueles que fumam o cachimbo dos dançantes). Desta forma, circulei por todas as posições de “apoio” que existem durante o ritual - o que foi bastante proveitoso, pois além de poder estar nesses “sub-círculos” de

---

<sup>2</sup> Busca da Visão é um ritual iniciático que consiste em isolamento e jejum na mata. Além da restrição da ingestão de alimentos, esse jejum envolve não tomar água, não falar, e evitar ao máximo qualquer tipo de manifestação interativa (como tocar outrem, olhar nos olhos, fazer gestos querendo comunicar algo, etc). Para completar toda as etapas da Busca da Visão o buscador deve cumprir a quantidade determinada de dias de isolamento - quatro, sete, nove e treze dias - ao longo de quatro anos. No Fogo Sagrado, as mulheres que estão “na lua” (isto é, menstruadas) podem optar por permanecerem no “*opy* da lua” (ou *opy-djatchy*: *opy*= casa de reza guarani, *djatchy*=lua). Desta forma, é muito comum que a experiência de “busca” neste local envolva convivência, porém deve-se seguir a conduta ritual de isolamento, sem falar, e evitando ao máximo a troca de olhares e o uso dos gestos para se comunicar.

<sup>3</sup> Grosso modo, “apoio” é uma modalidade de participação nos rituais de Dança do Sol e Busca da Visão do Fogo Sagrado. É considerado enquanto tal o sujeito que participa nesses eventos “apoiando” os “buscadores” ou “dançantes” – ou seja, que não está realizando nenhuma dessas iniciações naquele momento, mas colabora no andamento do evento realizando algumas atividades constituintes destas dinâmicas rituais. Para maiores detalhes sobre o “apoio” na Busca, cf. FERREIRA OLIVEIRA, 2009.

interação e perceber suas atividades e concepções, pude temporariamente transitar pelas diversas perspectivas que são geradas pela dinâmica ritual. Entretanto, tanto na Dança quanto na Busca, não se trata de assumir a posição de dançante/buscadora como se pudesse, temporariamente, assumir o ponto de vista nativo. Tendo passado pela experiência pude melhor discernir como perguntar, sobre o que, em que momento, pois dificilmente algum dançante discorre sobre a dança se aquele que pergunta não é também dançante. Provavelmente o entrevistador receberá uma resposta do tipo: “É muito especial. Não tem como explicar... é só dançando para saber”; bem como o próprio acesso e a conversa com os buscadores da visão é vetada.

Não apenas participei desses encontros anuais, mas durante o restante dos anos participei em diversas atividades – como temazcais, shanupas, cerimônias de medicina<sup>9</sup>, encontro para falar sobre a “busca”, etc – que ocorriam fora de Segualquia em cidades como Florianópolis e Curitiba. Concluída a pesquisa de graduação, o campo de Busca da Visão parecia-me já “saturado”.

Entretanto, nesse meio tempo, meu companheiro, Mano, começou a participar do Fogo Sagrado assumindo compromissos de iniciações no grupo – e logo me vi de volta a Segualquia em 2010. Fui surpreendida por certa compreensão de Mano por parte do grupo. A primeira vez que Mano foi a Segualquia toda sua performance - varrendo sua vassoura-flauta, seus apetrechos, falas cantadas, brincadeiras, etc – levou alguns participantes do evento a reconhecerem nele uma figura central na cosmologia do Fogo Sagrado: “Oi Heiokinha!” – cumprimentou-o uma criança guarani, entregando-lhe um bastão feito de bambu. O Heioka corresponde à figura do *trickster*, presente em diversas cosmologias indígenas - neste caso, remetendo a uma forma genérica atribuída aos indígenas norte-americanos que encontram no coioote seu maior expoente. Sinteticamente, o que se fala no Fogo Sagrado é que o Heioka é uma espécie de “palhaço sagrado” que traz e atua através da “energia do contrário”: se é de dia ele lhe dá boa noite, quando todos estão virados para o sol (conforme prediz a conduta ritual) ele está de costas. Desta forma, suas atitudes são consideradas como um “espelho”: por vezes faz brincadeiras refletindo o “lado obscuro” de alguém, para fazer emergir sua “luz”. Quando alguém fica bravo com as atitudes do Heioka significa que se atingiu o objetivo de desacomodar alguém. Quando isso acontece, considera-se que o “coioote pegou” esta pessoa – o que ainda pode acontecer com o próprio Heioka, caso ele não atue da maneira indicada, pois o coioote “dá sua lição” a quem quer que seja. O Heioka ainda daria muito o que

dizer, mas, por ora, resta-nos saber que Mano passou a assumir os atributos de Heioka ritualmente, especialmente na Dança do Sol – onde as ações deste espírito tornam-se mais evidentes no “desenho” (ou seja, na conduta e dinâmica ritual do Fogo Sagrado).

No início, a presença de Mano era uma novidade para “eles”, o que tornava o cenário estranho para mim, pois estando lá para pesquisar – querendo perguntar sobre trajetórias de vida, significados, experiência – o jogo parecia nesse momento inverter-se: agora eram “eles” que me interrogavam querendo saber de Mano, sua vassoura, seus sentidos e os neologismos que compõem sua linguagem.

Além disso, o trabalho de campo no Fogo Sagrado muitas vezes extrapolou os eventos rituais: realizou-se na casa de sujeitos do movimento, em interações cotidianas e também familiares. Essa parte do campo referente ao Fogo Sagrado foi mais intensa nos anos de 2007, 2008 e 2009, que corresponderam ao período da pesquisa de graduação. Naquele momento pude apontar diversos diálogos que se davam entre sujeitos e grupos nas alianças, porém foi somente no mestrado que tomei o assunto como viés principal da pesquisa.

#### *Santo Daime, Guarani, Huni Kuin*

O que conheço do Santo Daime deu-se basicamente através das alianças. Procurei focar minha participação em eventos diretamente ao tema da pesquisa. Assim, tive uma maior aproximação com aqueles daimistas que fazem parte da aliança – o que se deu também nos próprios eventos anuais do Fogo Sagrado. São poucos os rituais próprios do Santo Daime em que participei e de certa forma minha compreensão se limita a este universo inter-cosmológico. Dos rituais do Santo Daime em que estive, todos eram bailados que tinham algum indígena pano presente, huni kuin ou yawanawa. Assim, ao longo destes anos participei em diversas atividades na comunidade da Vargem Grande localizada em Florianópolis-SC.

Em 2008 participei do 1o Encontro das Medicinas da Mãe Terra – um encontro que reuniu diversos sujeitos tidos como representantes de “tradições espirituais” que têm em comum o uso de algum enteógeno. Foi através destes eventos que os Kaxinawá do Rio Jordão passaram a ganhar maior visibilidade em Florianópolis. Participei de outras versões desse encontro, um deles chamado Encontro da Cultura Huni Kuin, que foi realizado no Céu do Patriarca e consistia em diversas atividades dos Kaxinawá: oficina de canto, tecelagem, rapé10, ritual de *nixi pae* (ayahuasca). Na semana seguinte, eles realizaram um evento na UFSC

(Universidade Federal de Santa Catarina), organizado pela liderança do Santo Daime e professores e alunos do PPGAS (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) desta universidade, em que observei suas atividades de pintura e canto. Ao longo de 2009, 2010 e 2011, dentre os rituais realizados no Céu do Patriarca participei de temazcais e “cerimônias de medicina” (o ritual do Fogo Sagrado em que se usa enteógenos), conduzidos pela liderança do Santo Daime, o “padrinho” Ênio Staub e sua esposa Beth. Também participei do ritual de abertura da primeira Busca da Visão realizada no Santo Daime (em 2011)s Guarani da aldeia de Biguaçu conhe Segualquia. Eles formam um grupo para ir ao evento 2009 passei a frequentar as cerimônias de medicina que ocorrem na aldeia. Dentre os grupos aqui citados, os Guarani de Biguaçu foram aqueles com os quais não formalizei uma relação de pesquisa – embora alguns deles saibam, conversm do tema comigo e perguntm com curiosidade... sem dúvida demonstram conhecer mais do que a maioria dos não-indígenas o que faz um antropólogo, falando coisas do tipo “o que eu vou te falar, tu que é antropóloga vai gostar!”. Desta forma, minha experiência com os Guarani está mais relacionada a uma proximidade que se deu por meio de laços espontaneamente construídos ao longo de certa convivência, que não foi orientada por um cronograma de pesquisa. Alguns temazcais foram realizados pelos Guarani no sítio onde morava em Maciambú (Palhoça-SC). Nestas ocasiões, o temazcal realizado pelos Guarani possuía elementos de sua cosmogonia, ao mesmo tempo em que era inteiramente conduzido em uma linguagem própria do Fogo Sagrado. Estes temazcais foram apenas algumas das muitas ocasiões em que o trabalho de campo transcorreu na minha própria casa. Foi assim também que conheci Fabiano Kaxinawá – um dos dois jovens Huni Kuin que vêm realizando rituais de *nixi pae* (ayahuasca) nos centros urbanos - que vive no Rio de Janeiro. Enquanto eu escrevia meu projeto sobre os Huni Kuin nas “alianças”, ele apareceu na porta de minha casa acompanhado de uma amiga que nos convidou para andar de caiaque até a cachoeira do Sertão do Peri (nos arredores de onde morava).

Minha experiência de campo com os Huni Kuin restringe-se basicamente aos rituais nas cidades e à ida a dois festivais realizados por eles no Acre. Em maio de 2011 fui convidada por meu amigo Gildo Bane Kaxinawá (que conheci no Santo Daime de Florianópolis) para o *I Festival Xina Benaxixi*, organizado pelos Huni Kuin do Rio Jordão, que foi realizado no Seringal Independência, no Rio Tarauacá. O evento durou sete dias, mas estive no local uns dias antes e uns dias após sua realização. Para minha surpresa, no final do festival chegou Biraci

Nixiwaka, o cacique da aldeia yawanawa chamada Nova Esperança. Assim como todos os convidados especiais ele foi recebido aos sons de *yaix hina* – uma espécie de buzina (*txan txan*) feita com rabo (*hina*) de tatu (*yaix*) - pelos Huni Kuin que o levaram ao centro do *shubuã* (). Biraci comentou: “fazia 13 anos que não pisava nessas terras”. Sua vinda estava relacionada ao recente cargo que assumira como secretário da SESAI/AC (Secretaria Especial de Saúde Indígena/Acre), e veio acompanhado de outros indigenistas e indígenas que tem algum cargo no governo. Para mim foi uma grande surpresa e um alívio conhecê-lo, pois então pude falar sobre minha pesquisa com ele.<sup>4</sup> Ali e logo depois em Rio Branco tivemos nossas primeiras conversas.

### *Os Yawanawa*

Nota-se que minha experiência de campo foi se estendendo ao longo da rede. Assemelha-se ao que Latour (2008) propõe como metodologia: seguir os atores - sejam eles humanos ou não-humanos. Neste caso, podemos pensar na própria ayahuasca como tecedora dessas redes: ayahuasca como ator-rede. Essa dinâmica, na qual se agregam novos grupos em torno da ayahuasca e nos eventos compartilhados nas alianças, é bem traduzida pelo jargão yawanawa: o *uni* é o que nos *uni*-u. À medida que novos atores, grupos e suas práticas foram inserindo-se nesse campo de relações, gerando uma profusão de experiências e informações, as possibilidades da pesquisa de campo e a definição do objeto de estudo foram tornando-se cada vez mais abrangentes.

Além do Fogo Sagrado, do Santo Daime, dos Guarani de Biguaçu e dos Kaxinawá do rio Jordão, em 2011 passei a acompanhar a participação dos Yawanawa nestas alianças. Acompanhei todos os rituais que Kuni Yawanawa realizou com Costa, um aprendiz *nawa* da “pajelança yawanawa”. A extensão desta experiência de campo, portanto, coincidiu com o período de viagens de Kuni (do início de fevereiro a início de abril de 2011). Esses eventos foram realizados todos os sábados, em diversas cidades do Brasil, em sua maioria nos estados do sul do país. Além dos eventos de finais de semana, participei em outros rituais ou encontros que se davam durante a semana (também

---

<sup>4</sup> Naquele momento, seguir as recomendações de minha orientadora – de que poderia fazer a dissertação somente com a experiência de campo com Kuni (um *xamã* yawanawa que promove rituais de *uni* nas cidades) – não me parecia o melhor caminho. Sem conhecer a aldeia, e sem conhecer pessoalmente o cacique, parecia-me que corria alguns riscos quanto a aceitação da minha pesquisa por parte de outros Yawanawa; o que, de fato, foi uma boa intuição, pois a imagem que têm do que são e fazem os antropólogos é repleta de controvérsias.

em distintas cidades). Com isso, foram muitas viagens em um curto período de tempo. Neste período, tomei *uni* (ayahuasca) e rapé como nunca - depois desta “jornada” passei a utilizar essas substâncias muito menos do que antes (inclusive, passando a estar nos rituais de uni sem tomar ayahuasca ou inalar rapé<sup>5</sup>).

Não apenas participei dos eventos oficiais da programação, ou encontros mais informais, como convivi com ambos em diversas situações “cotidianas” – o que me permitiu compreender alguns elementos que se esvaem em situações performáticas. Já que esta etapa da pesquisa de campo assumiu certa centralidade nesta dissertação explorarei alguns de seus elementos a seguir.

Após a partida de Kuni, em maio de 2011, Costa sugeriu que organizássemos um ritual em um sítio em Palhoça - SC, onde vivia Mano. Desta forma, pude apreender um pouco da logística de tais eventos e da forma como são organizados: nesta ocasião fiquei responsável pela divulgação, Mano pela estrutura do local e Costa pela realização do ritual. A casa tornou-se temporariamente o campo (de pesquisa) - e, de certa forma, o próprio *campo xamânico*. Quando Putani (esposa do cacique yawanawa da aldeia Nova Esperança, Biraci Nixiwaka) foi a Curitiba realizar rituais em julho de 2011, um dos não-indígenas responsável pelos eventos me ligou propondo fazer um ritual com ela no sítio em Palhoça. Com uma aparição surpreendente de Biraci em Curitiba ele passou a assumir esse ritual.

Após este ritual, em outubro de 2011 fui ao Rio Gregório-AC com a finalidade de conhecer a Aldeia Nova Esperança e participar do 10o Festival Yawa. Cheguei uma semana antes e parti uma semana depois, de modo a poder acompanhar os preparativos e os movimentos posteriores ao evento. Apesar de inicialmente ter imaginado que passaria maior parte do tempo envolvida na programação do festival - participando das brincadeiras, dos rituais de ayahuasca, e conversando com os visitantes - passei boa parte do festival em interações que se davam na cozinha da casa de Biraci (onde me hospedei), buscando compreender algumas concepções yawanawa sobre o próprio festival.

Enquanto no Fogo Sagrado Mano foi associado ao Heioka, entre os Yawanawa ele foi nomeado (por Nani, na época uma espécie de “braço direito” de Bira na liderança de Nova Esperança) de *Kuka Matsute*, que significa literalmente “tio vassoura”. *Matsute* em

---

<sup>5</sup> Tomar ayahuasca e rapé – em um evento em que é isso o que está em jogo e que minha participação está atrelada a interesses de pesquisa – é também um meio de manter-me desperta/atenta até o final do ritual.

yawanawa significa vassoura, desta forma Nani associou Mano (e seu “trabalho” com a vassoura) a um espírito conhecido como *matsute* - relacionado ao poder de dar a caça àquele que a pede. Nani conta que existe um lugar onde se realizam os pedidos a este espírito, que trabalha com outros dois - *veyu* e *yama kuka*<sup>13</sup>. Nani fala sobre o local indicado para evocar *matsute*:

[...] nós temos ainda, no pé de um cumaru de ferro, bem grande. Lá tem um baixo, bem grande, não pode entrar ninguém lá. Não consegue entrar animais, só os grandes espíritos. Então tá. Tu passa lá e tu pede. Ele é dono de todos os animais, essas três pessoas. Chega lá, você passa, você pede: “*Matsuteeee!* Eu tô precisando de um veado”. Ele traz o veado”.

Desta forma, Mano foi interpretado dentro de um marco cosmológico yawanawa. Os diversos apetrechos que Mano usa em cordões e em sua vassoura-flauta – tais como rezos de tabaco (do Fogo Sagrado), animais feitos em madeira (dos Guarani) – são interpretados por Nani como coisas que as pessoas acham que são pequenas ou não tem valor: “essas pessoas não sabem. É assim que é nossos espíritos, são desse tamaninho, são poucos que vêm. Você acha que não é nada, mas é muita coisa”. Além disso, em algumas ocasiões Mano foi solicitado a realizar curas, tendo sido a ele atribuído o nome *shinaya* (palavra usualmente traduzida como “aquele que tem pensamento” e corresponde ao especialista das rezas). O interessante dessa questão é pensar que, neste caso, esta categoria serviu de eixo interpretativo para um sujeito que não passou pela formação de um “especialista das rezas”. Desta forma, parece haver uma ampliação do campo semântico de categorias locais quanto a prática de especialistas xamânicos. Durante o Festival, outros yawanawa solicitaram a intervenção de Mano para casos de mal estar, doença e irritabilidade emocional, bem como ele apareceu em sonhos bastante significativos.

Finalmente, voltei à aldeia Nova Esperança em maio de 2012 com o objetivo de participar um pouco do cotidiano da aldeia fora de tempos de Festival. Eu vinha do *II Festival Xina Bena* realizado pelos Huni Kuin do Jordão no Rio Tarauacá-AC. Ainda no final desta mesma viagem conheci a aldeia do Mutum: lá estive exclusivamente no ambiente da mata, no “terreiro do *muka*<sup>14</sup>”, durante uma semana participando das atividades dos iniciandos na dieta do *rare*. Também

faz-se relevante mencionar que realizei algumas atividades em Cruzeiro do Sul e Rio Branco, tais como entrevistar sujeitos e visitar locais que têm alguma relevância na rede yawa-nawa. Também tive uma breve participação nos eventos que os Yawanawa do Rio Gregório estavam realizando na Rio +20, e após o término deste evento estive durante mais um final de semana no Festival Yawa realizado no Rio de Janeiro.

Com estas passagens visou expor alguns elementos que devem ser considerados sobre “minha” experiência em campo, mesmo que os eventos narrados não digam respeito somente a mim enquanto pesquisadora, mas também a algumas “derivações” ou “extensões” constitutivas de minhas idas a campo. Assim como algumas das ações de Mano, por vezes consideradas “excêntricas”, encontram no Heioka (do Fogo Sagrado) um lócus para existência e produção de pertencimento, entre alguns yawanawa parecem evocar o espírito de *matsute*, ou mesmo encontrar na sua forma de produzir graça um dos sentidos de sua presença. Dado o tema desta dissertação, essas interações seriam dignas de serem incorporadas em um segmento mais analítico desta narrativa etnográfica, porém, diante da orientação de agregar elementos para explicitar sobre “que tipo de pesquisadora” vos fala, achei que algumas dessas colocações eram pertinentes enquanto exposição da experiência de campo.

### *Os capítulos*

Esta dissertação envolve um tema clássico da antropologia – o xamanismo – em um processo contemporâneo complexo que relaciona diversos grupos e sujeitos em uma rede de trocas multidirecionais de práticas, categorias, estéticas, éticas.

Trata de compreender as relações de alianças entre diversos grupos no sul do Brasil – o movimento espiritual do Fogo Sagrado, a religião ayahuasqueira do Santo Daime em Florianópolis e sujeitos e/ou grupos indígenas - enfocando a análise na inserção d awanawa neste contexto de práticas espirituais nos centros urbanos. Busca-se, portanto, refletir sobre a emergência de xamanismos em um cenário urbano contemporâneo, considerando a recente presença nesse circuito e a processos sociais e históricos engendrados desdobramentos atuais este fenômeno de aliança espiritual com *nawa* (“brancos”). Considerarei as relações entre participantes de grupos *neo-xamânicos* e/ou *ayahuasqueiros* e os awanawa, destacando a reinvenção de tradições, o fluxo de elementos rituais e a dialogicidade na construção da cultura.

No primeiro capítulo o atual panorama da inserção dos awanawa nos circuitos de xamanismo nas cidades através da apresentação dos principais atores indígenas e especialmente não-indígenas nesta rede.

No segundo capítulo processos históricos e elementos míticos dos Yawanawa . capítulo alguns aspectos sociológicos do xamanismo ao processo de “revitalização cultural” uma análise etnográfica do Festival Yawa, recentemente o evento de maior expressão para a “apresentação da cultura” yawanawa. rat do processo de re-invenção da tradição yawanawa, enfocando a centralidade do xamanismo e do uso do uni nesse fenômeno. No caso dos Yawanawa ess envolve, por um lado, a “pesquisa” com os “anciões” sobre a “cultura yawanawa”, principalmente por parte de jovens lideranças e por outro, a própria iniciação destes no xamanismo após várias décadas sem esse ritual ser realizado dos missionários evangélicos. Esta narrativa etnográfica também se constitui a partir de depoimentos da atual liderança da aldeia Nova Esperança - sobre elementos de sua trajetória pessoal e visionamento do atual processo cultural dos Yawanawa -, levando em conta sua participação em diferentes processos históricos dos Yawanawa e suas diversas relações com diferentes tipos de *nawa*. .

No terceiro capítulo descrevo o circuito de rituais de um “pajé” yawanawa, Kuni, e seu aprendiz não-indígena, Costa, explorando nesses eventos a fusão de práticas e cosmovisões neo-xamânicas e yawanawa. Mais propriamente, torno evidente o diálogo entre concepções próprias do movimento do Fogo Sagrado e elementos da cosmologia e prática xamânica yawanawa. O terceiro capítulo evidencia os “espaços” – ou seja, os locais de atividades de caráter holístico e esotérico – em que se realizam os rituais, argumentando que a inserção dos Yawanawa nos circuitos urbanos deu-se a partir de segmentos ayahuasqueiros já existentes. Além de fazer uma análise da dinâmica ritual e suas dialogias, busc ainda explorar etnograficamente como os organizadores do evento constrem discursos sobre a “cultura” e a “espiritualidade” yawanawa, no seu complexo xamânico: o uso do uni (ayahuasca) e, por extensão, dos cantos e do rapé. Como é explorado no quarto capítulo, essa centralização é algo eminentemente recente e congruente com a atual política de fortalecimento étnico dos Yawanawa.

O quarto capítulo é dedicado à análise de um ritual de uni demonstrando a dialogia com sistemas e cosmologias do Caminho Vermelho O quinto e último capítulo trata de explorar as narrativas engendradas por Kuni Yawanawa rituais que realizou nas cidades do sul do Brasil. Sua narrativas são uma espécie de trajetória xamânica,

mencionada por ele como sendo sua “carreira” na “espiritualidade”, bem como fornecem uma leitura sobre alguns processos históricos dos Yawanawa. Tais eventos são considerados frente à complexidade semântica que envolve o termo “pajé”: por um lado, os indígenas são apresentados como pajés nas cidades, por outro, eles tratam de negar tal atribuição nestes mesmos eventos. Ou seja, uma categoria eminentemente contingencial e polissêmica. Elementos da carreira de Kuni são utilizados não apenas para apresentar esse sujeito aos leitores, mas explorar a forma como ele mesmo se apresenta, enquanto representante da “cultura” yawanawa. Estabeleço, desta forma, a relação dos eventos narrados e narrativos com os processos sociais yawanawa no cenário xamânico contemporâneo. Também são mencionados alguns pontos de conflitos e dissonâncias que envolvem a vinda de Kuni para realizar rituais nas cidades.

Quando no título os “pajés nas cidades”, quero enfatizar que eles são pajés . que são pajés buscando friccionar tensionar esse termo polifônico explicita a existência semântica entre a floresta” e a cidade. ampouco seria o caso chamá-los “pajés” não pajés, a expectativa e demanda cidadina cria, de fato, novos pajés. a definições antropológicas ou indígenas sobre o que pajé, subjaz a questão: “que pajé é esse?”.

É aí que emerge o *pajé na cidade ...*

\*

Construindo campos e relações: na jornada de Kuni  
Urubici (SC), 2011

Em um intervalo da Dança do Sol, escuto ao meu lado outros dois “dançantes” falando sobre a vinda de um pajé yawanawa à Curitiba: “É a segunda vez que ele sai da aldeia”. de ser um evento inusitado relacionado à pouca experiência de indígenas fora de sua aldeia ou região foi algo que escutei algumas vezes com relação a Kuni o novo campo xamânico tende a ser exaltado como algo que agrega valor. Ou seja, o pajé cidade tende a ser favorável para a divulgação destes eventos e um dispositivo de marketing.

esses rituais foram os primeiros de uma série de eventos promovidos por esse grupo de Curitiba: depois disso vieram outros

yawanawa realizar rituais, embora não com tanta freqüência, nem em tantas cidades e por tanto tempo.

inhas primeiras referências sobre a vinda de Kuni outras pessoas que haviam estado com ele. Comentários eses que aura de novidade e suspense, buscando, dentre outras, atrair a curiosidade de potenciais participantes nos rituais. Estar perto do “pajé” (e saber de detalhes que não podem ser contatos) evidencia proximidades e constrói legitimidades. “Hoje vamos fazer uma cerimônia só para quem é do apoio” – me contava Karenn por telefone desde Curitiba.

De fato, a idia inicial não participar nos rituais em todas as cidades em que haviam eventos com Kuni. devido a meu envolvimento com o tema<sup>19</sup> e especialmente, à vontade de Kuni que eu acompanhasse ele e Costa viagens.

### *Kambô*

O primeiro ritual que Kuni realizou foi em Curitiba. Após o ritual, que terminou no início de uma manhã de domingo, foi anunciado que o pajé estaria aplicando Kambô<sup>6</sup> – ou Kapu, no modo Yawanawa de se referir ao sapo. Kambô refere-se a um sapo de mesmo nome, do qual é extraído uma secreção que nos meios urbanos é apresentada como uma vacina ou uma medicina<sup>7</sup>.

Eu tinha a intenção de conversar com o “pajé”, bem como observar as expectativas de não-indígenas em relação a ele e suas práticas, então passei a considerar que talvez esse seria o momento em que tomaria a famosa vacina do sapo pela primeira vez. Não sabia se eu poderia participar apenas observando embora a aplicação não sendo realizada em um lugar a parte, a modalidade de participação enquanto “curioso” muitas vezes não é bem vinda. Karenn mostrava-se interessada em que ele aplicasse o kambô, mas ainda em dúvida descarta “estou sentido um chamado” e decide tomar o sapo. Percebe-se, portanto, a dimensão “espiritual” relacionando experiência do kambô um chamado nquanto na aldeia seus sentidos estão mais associados a estar forte (usam em crianças para ficarem espertas) e suas capacidades cinegéticas. Considerando um de seus comentados efeitos - o de dar disposição, tirar apanema (que geralmente é associada à preguiça e má sorte na caça) - achei que seria interessante para o momento que porvir: a jornada de

<sup>6</sup> Sobre a inserção do Kambô nas cidades, ver: (LABATE,2010; LIMA 2010)

<sup>7</sup> Na acepção de Siã Kaxinawá (José Osair Kaxinawá, liderança geral dos Huni Kuin do Rio Jordão), kambô não é medicina, kambô é veneno.

rituais que estava por acontecer nos próximos finais de semana em distintas cidades. Entretanto, a opção de tomar kapu parecia operar mais como um dispositivo que quero ressaltar como sendo próprio deste contexto: submeter-se a receber uma “medicina” (ou ritual) de alguém é uma forma de estabelecimento de proximidades e possíveis afinidades.

O pajé afirmou que o preço era reais – o que logo foi questionado por Costa, dizendo que “desta vez passa”, mas que haveria e cobrar mais caro – reais – o que justifico comparando com outras aplicações nas cidades. Ainda estavam definindo os preços.

Geralmente os preços são estabelecidos nesse diálogo em que os não-indígenas que organizam as atividades tendem a sugerir a quantia possível, visando um balanço entre o que podem pagar os potenciais participantes e o alto valor – considerado não monetizável, ou seja “sem preço” – associado aos conhecimentos indígenas. Em última instância, “ter contato com a cultura” yawanawa, e ainda tê-lo como possibilidade de “caminhada na espiritualidade”, é considerado um privilégio de “vivenciar algo grande” e, o alto custo de participação nos rituais é por vezes justificado e tratado nos em termos de “investimento” ou “contribuição”. Desta forma, não buscam minimizar o caráter eminentemente monetário da “troca” – ao contrário de outros grupos no novo campo xamânico (principalmente em vertentes da Nova Era). através do investimento o caráter formacional (de certa “carreira xamânica”) ou investimento em si (em uma experiência centrada no *self*), e a contribuição geralmente aos pagamentos dos (no somente do custo monetário do evento, mas de todo o empreendimento de realizá-lo). Também a definição do que será cobrado conta com uma comparação com outros preços de atividades similares ou vezes em outros critérios que envolvem a indianidade – neste caso, quase sinônimo de autenticidade. Conforme pude observar em diversas situações, a presença de um pajé<sup>22</sup>, especialmente se vem de longe – como da “floresta”, da Amazônia – é em geral um signo (da exotividade/autenticidade) vale pagar caro – em rituais do novo campo xamânico que são conduzidos por não-indígenas ou mesmo por indígenas locais.

Beber água foi o primeiro procedimento cada um que receberia a aplicação. é tido como essencial para que o sujeito tenha algo para vomitar – considerando que deve estar de jejum, e ser de manhã cedo. O modo considerado tradicional é feito com caçuma de mandioca, porém na ausência desta é realizado com água. As pessoas que tomariam o sapo aproximaram-se do pajé que escolheu sentar-se ao lado de um lago – outro elemento importante é estar perto da água, o que parece estar

associad não apenas ao ambiente do próprio sapo, mas entrar na águaé considerado o meio mais eficaz para amenizar o efeito do sapo. Kuni continuava com os preparativos queimando o cipó - chamado tiririca - e imprimir uma marca – os chamados pontos - com a brasa no braço ou perna de cada um. Ele não parecia fazer a relação – bastante conhecida neste novo campo xamânico – da localização dos pontos no corpo e o gênero da pessoa. A queimadura forma logo uma pelezinha, que é tirada, e onde é colocada a secreção do sapo. Logo manifestaram vômitos e as caras bem inchadas. Eu fui a última, e em meio aos procedimentos iniciais, fazia perguntas sobre o Festival, o que deveria parecer um tanto estranho devido a ocasião. Sim, porque em última instância eu estava mais interessada em aproximar do pajé conversa com ele do que propriamente imer na experiência ou no caráter “espiritual” que muitos não-indígenas conferem à vivência. “pajé” muito concentrado nos procedimentos necessários (nem sequer mencionou água, o fiz por iniciativa própria) e parecia cansado apenas cumprindo protocolos de sua “agenda”. Aproveitei a situação para puxar conversa (mesmo quando já havia tomado o sapo); de fato, o máximo que senti foi um calor que começou na cabeça e foi . E como Kuni anteriormente me advrtiu, passaria pelo estômago: “vai sentir assim no bucho” – coment ele, fazendo movimentos circulares com a mão em volta do estômago. Ele mesmo me descreveu seus efeitos como uma “quentura” que começa pela cabeça, passa pelas orelhas e vai percorrendo todo o corpo até os dedos dos pés. Foi algo leve, nada que me trouxesse mal estar, inchoo ou vontade de vomitar. Ele explicou essa situação, dizendo que o certo era fazer o tratamento completo e tomar mais duas vezes (o que no meu caso acabou não acontecendo).

### *Contatos, negociações e posições*

parada: itual em Porto Alegre. Sabendo da seqência de rituais que estavam por vir, tratei de me programar de modo a chegar juntamente com Costa e Kuni nesta cidade e acompanhar todas as atividades. Um primeiro comentário de Kuni tranquilizou: “E quando eu vi: „ó rapaiz! Aquela ali *tava* no ritual que eu sei!”” – falou ele a respeito de mim quando viu em Curitiba entrando no avião também para Porto Alegre. “Assim são os queixada. Onde tem uma queixada, sempre tem outra queixada!!” – dizia estar contente com meu interesse em acompanhá-los, logo considerando uma “queixada”.

vi Kuni relacionar o aspecto da queixada (*yawa*) “andar em bando” reforçando um aspecto agregativo – novos – suas andanças ritua.

Assim as diferenciações tomando em conta procedência étnica e cultural – o ser *nawa* – não era o parâmetro para Kuni desconsiderar alguém como sendo também “*yawa*”. E ainda, considerar algum *nawa* como “*yawa*” parece operar como um dispositivo de consolidar alianças, afinidades e fidelidades. É notável alguns *nawa* sentem-se privilegiados ao serem chamados de “*yawa*”.

Minha primeira interação com Kuni em que mencionei ser pesquisadora foi quando chegamos em Porto Alegre. Expliquei brevemente a pesquisa e perguntei a ele se poderia gravar; o que, após um breve silêncio, imediatamente respondeu: “pergunta *pro* Costa”. Fui então perguntar, ele me respondeu pergunta o que faria com isso logo disse que a palestra, mas que em outro momento deveria explicar sobre minha pesquisa. No dia seguinte, abordei-o em relação às fotos – ofício ao qual se dedica, e precisamente neste momento tirava fotos dos espaços rituais. egou a possibilidade, dizendo que havia muitos “mistérios na pajelança”, inclusive que esse um tema que eu deveria “tocar” em minha dissertação. Falou que os antropólogos são como jornalistas que divulgam informações sem cuidado e não voltam mais. Justificou que estava negando as fotos segundo diretrizes que havia recebido na própria aldeia quanto às imagens. Logo disse que está fazendo um documentário sobre Kuni e que quando estivesse pronto eu poderia usar da forma que quisesse.

Este é um aspecto que considero bem recorrente no novo campo xamânicodiversos sujeitos que trabalham com esses rituais (ou seja, que organizam e/ou os executam), também fazem disso possibilidades de envolvimento trabalho profissional. Arrisco a dizer que em determinados aspectos, o novo campo xamânico um espaço para o surgimento de uma espécie de “neo-indigenismo” em que seus ativistas são inseridos seu interesse a “espiritualidade indígena” – em que se destaca o uso da ayahuasca

Voltando questão de tirar fotos. Aproveitei o momento para perguntar a Costa sobre um defeito em minha câmera fotográfica e assim mostrei fotos que tirei de uma oficina Kaxinaw no Santo Daime e outras. Quando ele viu fotos do sítio em que morava, logo perguntou onde era e propôs que fizéssemos lá um ritual (após essa jornada com Kuni). “Isso Line, eu quero que você apoie o Costa” – disse Kuni. Apesar da inicial recusa de que eu poderia tirar fotos, logo antes da finalização deste ritual em Porto Alegre Costa atravessou o círculo (ou seja, a roda formada pelos participantes do ritual) e me entregou sua câmera sem falar nada. Logo tirei umas fotos de longe e perguntei o que

queria que aparecesse e enquadrasse. Respondeu que fotos mais amplas, não muito perto das pessoas.

Quando foi encerrado o ritual, Kuni ofereceu para todas as meninas que quisessem vestir o seu cocar. Como eu estava com a máquina na mão, logo me como fotógrafa – a situação era no mínimo curiosa frente às diversas pessoas que vestiam e tiravam o cocar: lembrava-me aqueles fotógrafos de Ibomou de formatura<sup>23</sup>. Claro, depois vinham algumas pessoas pedir meu *email* ou passar os seus para que eu mandasse as fotos. “Ahhh nossa *fotogra!* Tá trabalhando muito bem!!” – dizia Kuni posando com a lança ao lado de uma das mulheres vestida com seu cocar. Assim, em diversos rituais (chegando perto de seu final) acabei assumindo o papel de “*fotogra*”, fotógrafa – o que em parte desviava minha atenção que usualmente estaria direcionada inteiramente aos discursos sobre a experiência, já que não era permitido o uso de gravador (o que possibilitaria escutar os relatos posteriormente). A respeito do gravador vale mencionar que passei a usá-lo o final da “jornada” de Kuni, especialmente pela vontade dele ter as gravações dos rituais, especialmente dos cantos pelos não-indígenas<sup>8, 9</sup>.

---

<sup>8</sup> Se levarmos essa sensação a fundo, poderíamos pensar na analogia: capelo (chapéu que acompanha a beca)/cocar. Diversas vezes vi alguns kaxinawá e yawanawa referindo-se ao cocar como chapéu. Explorando essa analogia é também possível pensar em certa “graduação” daquele que veste o cocar/capelo...

<sup>9</sup> Quando estive na aldeia percebi que alguns cantos que foram feitos por não-indígenas nos rituais das cidades foram gravados por um jovem yawanawa e eram constantemente escutados por outros que não estiveram no local. Eles pareciam apreciar bastante os cantos que vêm de fora, que se tornam uma espécie de “bem” que circula na aldeia.

## Introdução

Ao longo do debate com um tema clássico como o xamanismo houve momentos em que a reflexão antropológica indicava um possível desaparecimento do xamanismo e/ou dos xamãs frente ao contato com a civilização ocidental. Se antes os antropólogos estavam preocupados com o desaparecimento do xamanismo frente o contato com os brancos, atualmente sabe que essas relações resultam em fenômenos muito mais complexos que os xamanismos a expressar sua força de transformação.

A palavra xamã, de origem siberiana tungue, tornou-se um termo generalizante a partir da antropologia que passou a usá-lo como categoria analítica para uma infinidade de pessoas e suas práticas em diversas culturas (Langdon, 2006). Vietler destacou-se por propor uma análise das implicações de conceitos – como *medicine-man*, feiticeiro, chefe-cerimonial, etc – para evitar generalizações que podem camuflar-se sob o termo “xamã”, apontando variadas diferenciações e propondo que os antropólogos explicitem os critérios para utilização de termos a fim de possibilitar abordagens comparativas. Essa orientação não era inteiramente uma novidade, na medida em que Eliade já atentava para a confusão que causava o conceito xamanismo ao ser aplicado aos sistemas religiosos os mais variados, porém mant uma definição rígida – enquanto práticas encontradas em sociedades caçadoras e coletoras[1] – que impossibilitava o termo ser aplicado em casos distribuídos em distintas partes do globo. O que diversos fenômenos foram evidenciando, é que o xamanismo enquanto cosmologia dá-se também sem a presença do papel social do xamã (LANGDON, 1996)

Em determinados contextos o crescimento do xamanismo parece estar relacionado ao enfraquecimento de instituições tidas como tradicionais; ou seja, em cenários como de dominação colonial e especialmente, na inserção desses povos no sistema mundial (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:102). As clientelas dos xamãs, por sua vez, transcendem os limites de distinção étnica desde o início da colonização (GRUNZINSKI, 1988 *apud* CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Como argumenta Carneiro da Cunha:

O crescimento do xamanismo pode se manifestar, assim, no interior de certos grupos indígenas, em movimentos milenaristas, mas também no meio urbano, na maioria das vezes (...) com técnicas heteróclitas que se auto-proclamam tradicionais (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:103).

A autora menciona os fenômenos *new age* como um exemplo contemporâneo desse tipo de relação de “clientela” – em referência às chamadas “culturas espirituais da Nova Era”, que se caracterizam pela interseção entre novas formas de espiritualidade, práticas terapêuticas alternativas e a vivência de experiências ecléticas pelas classes médias urbanas (MALUF, 2005) relacionadas a noções de transformação, sacralização do *self*, idia de natureza como fonte de ensinamento, etc (AMARAL, 2000; LABATE, 2004; MALUF, 2005). Carneiro da Cunha argumenta que, sendo os xamãs tradutores e viajantes por excelência - o que se relaciona, em muitos casos ao uso da ayahuasca – são considerados aqueles que podem fazer uma síntese da experiência global e local, trazendo questões referentes ao deslocamento da fonte dos poderes xamânicos (Gow Taussig *apud*, Carneiro da Cunha 2009), e sua capacidade de interpretar o inusitado. Através de um argumento etnográfico, demonstra como o transpassar fronteiras – ou seja, ir para o exterior de determinado grupo, comunidade, etc – em alguns casos ameríndios dispensa as iniciações tidas como tradicionais: é no projeto de junção entre o que é local e global que muitos xamãs adquirem poder.

Segundo a autora:

Para o xamã de um mundo novo, de pouca valia serão seus antigos instrumentos (...), montagens de outras técnicas podem ser preferíveis. Mas, ainda assim, cabe-lhe, por dever do ofício, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista (Carneiro da Cunha, 2009:112).

### *(Neo) xamanismos*

São crescentes nos meios urbanos fenômenos em que aspectos de cosmologias e práticas ameríndias são apropriados por segmentos das classes médias urbanas, construindo um imaginário sobre os “conhecimentos ancestrais” e criando novos modelos de espiritualidade, terapia, consumo e sociabilidade, em que a “tradição” torna-se um recurso simbólico e retórico fundamental. Esses movimentos espirituais – tratados na antropologia como neo-xamanismo (FERNANDÉZ, 2007; JAKOBSEN, 1999; KEHOE, 2000; LANGDON, 1996, 2008) ou xamanismo urbano (MAGNANI, 2000, 2005) – nos incitam a repensar as categorias analíticas para entender esses fenômenos contemporâneos.

Como Langdon destaca, o xamanismo vem sendo considerado como um fenômeno que se manifesta em grupos que podem ser pensados como temporalmente, culturalmente e geograficamente

contínuos e contemporaneamente, os movimentos de neo-xamanismos nos a reconhecer que “xamanismo” não é um fenômeno exclusivo de grupos indígenas que compartilham continuidade[2] temporal, histórica e territorial.

Neste sentido, faz-se interessante pensar como o neo-xamanismo enquanto categoria constituída para pensar contextos urbanos deriva das discussões etnológicas sobre xamanismo. A construção de uma totalidade - em que os desvios, ruídos e quebras são tratados geralmente como resíduos facilmente desconsideráveis – dá-se em diversos campos da produção antropológica.

Langdon sugere que diante da multiplicidade de manifestações do xamanismo em contextos não indígenas, passa-se a questionar a utilidade do “xamanismo” como uma categoria analítica, com a perspectiva que este seja pensado como um *fenômeno dialógico* (LANGDON, 2008). Como a autora pontua:

Se nós estamos a reconhecer que xamanismos emergem no diálogo entre vários atores, nós temos que questionar os paradigmas antropológicos que continuam a analisar xamanismo como uma filosofia ou lógica isolada sem considerar o contexto social, político e histórico da práxis xamânica. (LANGDON, 2008:3, tradução minha).

Nesse sentido, pensar em termos de xamãs e xamanismos é mais frutífero se pensarmos em termos de “categorias dialógicas que são negociadas nas fronteiras de sociedades indígenas locais e suas interfaces com a sociedade nacional e global” (LANGDON, 2008).

#### *Novo campo xamânico*

Desta forma, esta narrativa : que processo é esse envolvendo os awanawa em relação com sujeitos nos centros urbanos? É a criação de um novo xamanismo? É um neo-xamanismo? É um movimento de “resgate da cultura” awanawa? Para facilitar o diálogo em termos do que esta dissertação se propõe, utilizo duas noções: *novo campo xamânico* e *rede yawa-nawa*.

O *novo campo xamânico* trata de romper a visão essencializada de que o neo-xamanismo é prática de não-indígenas: criando um campo xamânico, indígenas e não-indígenas estão em diálogo e tem construções sociocosmológicas comuns. Ou seja, não se trata de conceber duas entidades separadas – os neo-xamãs/neo-xamanismo(s) e os indígenas/xamanismo em torno de interesses . Neste caso, não se

considera esse fenômeno em termos do produto dos diálogos entre entidades distintas, mas em termos do processo conjunto de criação. É o mesmo que dizer: neste caso etnográfico considera-se uma espécie *dexamanismo yawa-nawa*, ao invés de analisar pelo viés de que o neo-xamanismo e o xamanismo yawanawa – através de seus sujeitos específicos – dialogam e, com isso, adquirem um novo “produto”

*A redeyawa-nawa* refere-se particularmente ao fenômeno do estudo em questão enquanto uma rede que se forma no encontro entre os Yawanawa do Rio Gregório e sujeitos que vivem nas cidades. Para evitar o termo não-indígena, utilizo a designação yawanawa para os brancos *nawa*, Visa, portanto, uma tentativa de simetrização de termos quando o objeto (pelo menos) evoca a etnologia ameríndia, a antropologia urbana ou mesmo uma etnologia urbana. Ademais, considerando a própria extensão do campo semântico da noção de indígena neste contexto, “taking for granted” os “não-indígenas”, estaríamos estreitando as possibilidades de pensar alguns elementos importantes desses universos cosmológicos em diálogo. Quando utilizo *yawanawa*, quero dar ênfase a *sujeitos* indígenas com qualidades e atividades específicas; ou seja, falar em termos de *Yawanawa* não traduz bem o fenômeno etnográfico em questão. Já quando os Yawanawa no caso os yawanawa ou *nawa* falam sobre os Yawanawa.

*rede yawa-nawa*. Portanto, a noção de *rede yawa-nawa* visa colocaem suspensão a forma usualmente concebida de que os indígenas *se inserem no mercado...* ou de que eles *dialogam com o neo-xamanismo*. Trata-se de considerar que mais do que se inserirem em algo previamente concebido o mercado global do xamanismo ou da cultura a participação ativa de indígenas nesse *novo campo xamânico* cria modalidades específicas e interação: a *rede yawa-nawa* é criada na ação, no diálogo.

Ainda, buscando evitar termos como “comércio da cultura” ou “mercado xamânico” proponho pensarmos em termos de uma *economia da espiritualidade*, inspirada no termo proposto por Arisi para entender o fenômeno mais de “economia da cultura” (ARISI, 2010). Minha intenção propor não restringir noções de mercado ou comércio pois o fenômeno em questão envolve trocas, inclusive com não humanos.. No novo campo xamânico discursos sobre a “espiritualidade” incitam a

produção de um espaço inter-cosmológico entre indígenas e não-indígenas e constitui-se como a via de transformação social em que o xamanismo e as relações de aliança estão em destaque. O sentido comumente para o termo “espiritualidade” – que refere ao domínio de práticas e filosofias “espirituais” e é comumente utilizado no universo das práticas da Nova Era – e a categoria “espiritualidade” utilizada pelos Yawanawa para falar dos seres nas interações xamânicas com os humanos encontram pontos de ressonâncias, dissonâncias, diálogos.

\*

Desta forma, o *novo campo xamânico* constrói-se enquanto uma via possível para pensar em que medida o conceito de neo-xamanismo está envolvido e diversas problemáticas. Neste momento não explorarei detalhes: deixarei esta tarefa para a narrativa etnográfica. Vejamos sinteticamente alguns dos paradoxos que o conceito de neo-xamanismo evoca:

### **= A cristalização de entidades sociais**

Há um antropológico de que o neo-xamanismo é um segmento diferenciado dentro do movimento da Nova Era. A obra opera como um ente categorizante e é utilizada como . Desta forma, não cogita pensar o neo-xamanismo em outros termos, utiliza-se valores da Nova Era para tecer as interpretações sem deixar possibilidades de outras associações.

Podemos clarear em termos da proposta pós-social de Latour (2008) uma recusa de explicar o social pelo social. Trata-se não apenas da inadequação de concepções teóricas e vozes dos “sujeitos”, mas de uma análise que privilegiou uma explicação do social pelo neo-xamanismo pelo social da Nova Era. Assim, podemos analisar as experiências explicando-as segundo valores da Nova Era, produção frente a diversidade de fenômenos que o termo compreende. Para Latour, a sociologia do social trataria o “social como coisa homogênea” (:19), partiria de entidades pré-estabelecidas, interpretando e codificando as relações em termos de instituições, classes sociais, contexto histórico, etc reduzindo os atores “informantes” de um “contexto social”. O autor argumenta, portanto, que a “explicação social” haveria tornado contraproduziva ao interromper o fluxo de controvérsias e o movimento de associações. Haveriam confundido o que se deve explicar, com a explicação: começam com a sociedade e agregados sociais, enquanto

deveriam terminar com eles (:23). Em função disso, propõe que a intuição original da sociologia em torno da noção de social – como seguir alguém, logo enrolar-se e aliar-se e, finalmente, ter algo em comum – seria a diretriz de abordagem que não tem de antemão os seres que compõe o social, rastreando, portanto, como se dão as associações entre elementos heterogêneos e alimentando-se de controvérsias.

Ainda, há de se considerar – algo que não é novo na etnologia – o Latour propõe pensar o social em termos de associações entre humanos e não-humanos. Se de fato vamos considerar que as agências não-humanas interagem como atores-rede que tecem associações, certamente o mais indicado é que borremos um pouco as fronteiras dos entes sociais. á de se considerar a proposta do autor de pensar uma “cosmopolítica” em que o domínio da religiosidade e da política não estão separados.

### **= A previsibilidade dos conjuntos e a exclusão de outros vetores de força**

Portanto, o que se propõe é que entes muito bem delineados xamanismo/xamãs, neo-xamanismo/neo-xamãs, indigenismo, terceiro setor, etc quando calcados em fronteiras claras e definidas acabam por ofuscar alguns processos contemporâneos, que em muitos casos ocorrem através de uma variedade de vetores em que os sujeitos podem inclusive ocupar distintas posições simultaneamente.

Desta forma, pensar em termos de *campo xamânico*, ao invés de *neoxamanismo*, permite não apenas considerar os indígenas engajados em relações nesse tipo de fenômeno, como possibilita considerar outros atores que um papel importante nas dinâmicas de poder relacionadas ao xamanismo mas que não necessariamente inserem-se direta e explicitamente enquanto aprendizes ou clientes ainda que sejam simpatizantes da prática xamânica e seus especialistas. Ainda neste marco há de se considerar que a própria antropologia – através de seus pesquisadores e o afã pelo ritual, pelo tradicional, pelo xamânico, pelo autêntico – ator que também devem ser considerado não só emergência de um novo campo de ação política que se abre para os indígenas através do “xamanismo”, mas, principalmente, enquanto sujeito determinante no diálogo de valorização do “indígena” e das formas que lhe são próprias. ele também inventa xamanismos.

### **= *Xamanismo e o indígena como campo de disputa***

O xamanismo enquanto fenômeno transversal é inicialmente produzido na academia enquanto conceito analítico. O antropólogo – profissional por excelência da cultura” – é aquele que em um primeiro instante é considerado um mediador entre os indígenas e a sociedade nacional. Além dos indigenistas (quando não ambos os papéis) durante décadas têm sido a principal figura que é convocada para fazer uma série de mediações entre indígenas e não-indígenas. Não apenas o antropólogo é um mediador, mas, principalmente, a voz que sobre os indígenas. Desta forma, com o aparecimento do neo-xamã, uma voz outra passa a gozar de certa autoridade para falar sobre os indígenas. Pode-se sugerir que o antropólogo e o neo-xamã dispõe de diversas características em comum – a considerar a simples questão do interesse pela cultura indígena – e simultaneamente constituem-se como polos de divergência, instaurando um campo de disputa sobre quem pode falar e o que se pode falar sobre os indígenas. Se por um lado para o antropólogo o neo-xamã romantiza, “distorce”, “descontextualiza”, simplifica e mercantiliza a cultura indígena a favor de inseri em interações globais, para o neo-xamã o antropólogo figura dúbia, que conhece bem os indígenas, mas manipula dados a seu favor, e coloca-se ao lado dos indígenas mas principal intenção é construir sua carreira a custos de fazer uma infinidade de perguntas entediantes e sem sentido. Se a crítica do antropólogo reside em que o neo-xamã faz de uma prática sua, a crítica do neo-xamã é que o antropólogo apropria-se dos conhecimentos enquanto propriedade intelectual sua, mas ao final não aprende mais teorias e incursões mentais. Desta forma, produz-se uma fricção entre a autoridade etnográfica do antropólogo e a autoridade da prática do “neo-xamã”.

### **= *O essencialismo étnico***

Alguns xamanismos indígenas são suficientemente reinventados para serem considerados neo-xamanismo. Trata-se portanto, de desubstanciar o neo-xamanismo o xamanismo tradicional borrando – em termos heurísticos – as fronteiras étnicas como o marcador essencial das diferenças (ainda que certamente fundamenta em todo esse fenômeno). Por outro lado, alguns sujeitos não-indígenas que poderíamos marcar do neo-xamanismo, são suficiente e competentemente instruídos por seus mestres indígenas que os ensinam considerados tradicionais. Se formos levar a sério as teorias nativas de que os procedimentos das iniciações xamânicas são técnicas que quando bem aplicadas produzem o novato almejado, podemos considerar que alguns considerados neo-xams (pela

literatura antropológica) executam, se não dominam, determinados complexos locais do chamado xamanismo tradicional.

**= A inevitabilidade da visão ocidental: o *exotismo*, a *alteridade*, e .**

á de se ter em conta que os indígenas, especialmente falando destes que buscam os meios urbanos para promover rituais e práticas xamânicas, também são atraídos pelo exotismo e pela alteridade que os brancos evocam neles.

Em análises do fenômeno do neo-xamanismo percebe-se uma extensa utilização de ideias centrais na antropologia como o - . Essa transposição de um olhar antropológico, que busca o outro, parece criar esse outro – o neo-xamã – como um tipo sutilmente crítico antropológico. O busca o “autêntico” “original”, “tradicional”, “indígena”. Entretanto, bem sabemos que este tem sido um dos fantasmas da disciplina. Como Langdon a respeito de seu campo entre os Siona: “tive uma surpresa prazerosa quando um verdadeiro índio entrou, vestindo sua túnica tradicional (...). Seu colar xamânico (...) e desenhos delicados pintados no seu rosto completaram as minhas expectativas e imagem de índio autêntico” (no prelo:33).

Como bem pontua Caicedo Fernandez, a história do xamanismo como conceito tem sido o reflexo do olhar ocidental sobre aqueles Outros exóticos. (Caicedo Fernandez, 2007:3). É recorrente o enfoque de que os “neo-xamãs” exotizam o outro (e que a alteridade é um dos elementos centrais que buscariam nos indígenas), bem como o mencionado “índio genérico”, o “congelamento” e desejo de “preservação” de “culturas indígenas” frente ao seu possível “desaparecimento”.

**= O neo-xamanismo como um olhar o passado da antropologia.**

Interessante notar que o questionamento da atividade dos xamãs – muitas vezes como seres a-sociais, psicóticos, que usam truques, etc – era um ponto comum em diversos estudos antropológicos sobre xamanismo (Langdon, 1996), em que a veracidade era uma questão a ser levantada (pois, senão, o charlatanismo não seria colocado em questão). Sendo anteriormente o xamanismo analisado sob ideias como “magia” e considerando que “nós, os civilizados, acreditamos que a magia não funciona” e que, portanto, “os mágicos são charlatões e trapaceiros”, o xamã muitas vezes não escapava. E o neo-xamã?

Apesar da autenticidade ter sido um ponto aparentemente descartado os antropólogos, poderíamos afirmar que com fenômenos do neo-xamanismo essa controvérsia volta tona, transparecendo que o “verdadeiro” e “legítimo” “xamã”, para muitos antropólogos, indica um ideal de pureza que subjaz o pensamento antropológico sobre cultura, tradição e etnicidade. A presença de indígenas não é sinal de legitimidade para os neo-xamãs, mas também para outros “outros”, como os antropólogos.

### **= O terapêutico e o Jardim d Éden da Nova Era**

Uma das relevantes as categorias xamanismo e neo-xamanismo é que em contexto de práticas *newage* deixa de ter seu caráter de predação, associado à feitiçaria e agressão[5]. Ou seja, como se houvesse uma romantização ou tentativa de purificação do xamanismo. Essa diferenciação vem estabelecida em estudos etnográficos sobre neo-xamanismo, e não poderíamos deixar de mencionar que esse olhar lhe serve e pode ser muito útil. Porém, se análise do “xamanismo tradicional” estão associadas a que privilegiam grupos (com fronteiras definidas), a abordagem de fenômenos neo-xamânicos incita uma *simetrização*[6] tratamento analítico frente à porosidade de fronteiras e diversidades de dinâmicas nos contextos urbanos. Ou seja, se tomamos a concepção de xamanismo enquanto “fenômeno dialógico”, fazer generalizações sobre o fundamento do neo-xamanismo – em torno de sua suposta romantização do outro – nos incita a considerar o espaço entre os grupos[7], para uma consistente afirmação sobre a feitiçaria e demais práticas que não se revelam em contextos urbanos. Como destaca Chaumeil (1992), não devemos restringir o sucesso do xamanismo nos meios urbanos às práticas terapêuticas, mas considerá-lo como parte da vida política. Ainda, há de se considerar que essas dimensões são um dos assuntos por exclusão que tendem a serem ocultados. Se em algumas sociedades indígenas o infrúnio move toda a dinâmica social (especialmente aquela relacionada s doenas), pode-se pontuar em outras esses assuntos so do conhecimento de poucos, este o caso do “neo-xamanismo”: assuntos como estes estão a hierarquias ou situações particulares, no só pela dimensão pessoal que envolvem mas pela relaes inter-grupais, : restringe os comentários sobre outros grupos visa a ausência (ou pelo menos a não incitação) de conflitos.

### **= O neo-xamã é o outro.**

Nas diversas manifestações consideradas como neo-xamanismo(s), podemos perceber como há diferentes formas de apropriação do termo “xamanismo” ou “neo-xamanismo”, enquanto categoria nativa. Entretanto, operamos genericamente com categorias como xamã e neo-xamã, sem considerar que essas categorias são acionadas de diferentes formas entre grupos e sujeitos que investem discursivamente em torno dessas categorias queles que se auto-denominam “xamãs” ou “neo-xamãs” (como em diversos grupos) e aqueles que renegam ou tematizam com pouca frequência o “xamã” emerge em situações *marketing* (eventos para outrem), de jocosidade, de discursos racionalizados em torno do tema despersonalizando este papel, ou como marca de alteridade neo-xamânico como medidor de autenticidade qualidades depreciativas, assim como “nova era” ou, especialmente “*new age*”. como se neo-xamanismo nascesse “impuro”.

[1] Essa preferência por manter o sentido original da palavra não deixa de ter seu sentido atualmente para alguns pesquisadores, conforme pude perceber das falas de Michael Winkelman, com uma definição estática do xamanismo.

[2] Com que noções de territorialidade, espacialidade e continuidade temporal construímos nossas teorias, problemáticas e generalizações? Como isso implicaria em formas de analisar fenômenos como o neo-xamanismo? É uma das questões que valeria investigar a fim de pensar o construto antropológico. Pois afinal, se as análises de xamanismo consideram que as sociedades indígenas são temporalmente, geograficamente e culturalmente contínuas (Langdon, 2008), poderíamos não apenas colocar em questão o conceito quando ele emerge em outros contextos que exigem re-pensar esses padrões para construir os “neo-xamanismos. Sahlin (1997-b) dialogando com teóricos dos sistemas mundiais, chama a atenção para novas formas de perceber as sociedades translocais, considerando que mais adequado seria pensar que os mares, antes unem do que separam contextos que se mantêm interligados.

[3] Portanto cabe levantar um questionamento: quando se trata da negociação dos conceitos xamanismo e neo-xamanismo, será que algo dessa transposição de campos não deixa de trazer para o campo dos estudos das sociedades complexas essa tendência totalizadora? Com que noções de territorialidade e espacialidade construímos nossas teorias, problemáticas e generalizações? Como isso implicaria em formas de analisar fenômenos como o neo-xamanismo? É uma das questões que valeria investigar a fim de pensar o construto antropológico.

[4] Os Guarani, os Xokleng, os Kaxinawa...

[5] Vale ressaltar que há críticas quanto a essa forma de tratamento do xamanismo como predação, afirmando que seria uma análise pautada na visão masculinizante do fenômeno, tais como Joana Overing.

[6] Considerando aqui a “antropologia simétrica” como operadora de uma “homologia formal entre os objetos que estuda e seu próprio modo de operação” (BARCELOS NETO *et alli*, 2006: 180). “Quando Latour diz “simétrica”, o que ele propõe é a dissolução de assimetrias constitutivas do pensamento antropológico, pensamento cuja forma emblemática é a assimetria entre o discurso do sujeito e o do objeto” (idem:181)

[7] Sugiro esse enfoque por já ter escutado duas acusações de doenças ou mortes por feitiçaria, porém não no “interior de grupos” neo-xamânicos, mas justamente no espaço entre eles (ambos em relação ao Fogo Sagrado). Ações decorrentes dessas acusações entre mulheres no Santo Daime também já escutei relatos –esses sim contados em certo ar de sigilo. Nesse sentido, vale destacar a reflexão de Fravet Saad com respeito ao seu campo, em que todos negavam a

existência de bruxaria quando ela perguntava, e esta só se tornaria perceptível quando ela passou a ser incorporada na rede de relações relacionadas a essa prática. Não estou negando que existam essas diferenças, afinal, a feitiçaria é central em complexos xamânicos ameríndios e muitas vezes explicitamente uma prática na interpretação de mortes.



## CAPÍTULO I – REDE YAWA-NAWA

Para compreender o atual panorama da inserção dos Yawanawa na economia da espiritualidade faz-se necessário mapear as relações destes indígenas com os grupos, locais e sujeitos com os quais constroem suas alianças em cenários urbanos. Para tanto, evidencia-se o fluxo que existe entre a aldeia Nova Esperança e as cidades, buscando destacar aqueles pontos de encontro que são, atualmente, de maior relevância para este fenômeno.

### Alianças yawa-nawa

De pouco tempo para cá, os Yawanawa vêm estabelecendo um diálogo constante com alguns segmentos relacionados a práticas espirituais em centros urbanos. Por um lado, esse fenômeno é impulsionado na aldeia - especialmente através de um evento chamado Festival Yawa – e, por outro, através de viagens que alguns yawanawa realizam a centros urbanos em parceria com não indígenas de determinados grupos espirituais. Dentre estes centros, atualmente duas cidades destacam-se como os principais núcleos nos quais eles vêm atuando e construindo essa rede: Rio de Janeiro-RJ e Curitiba-PR.

O circuito aldeia (festival)/ cidade (ritual de uni) aponta para uma rede que articula pelo menos quatro grupos distintos: a) o Santo Daime (diversas correntes, principalmente vinculadas ao Padrinho Sebastião); b) movimentos considerados na antropologia como neo-xamânicos - em geral de inspiração indígena norte-americana, mencionados sob a denominação genérica de Caminho Vermelho; c) a “linha indígena” que trata de sujeitos e/ou grupos, tais como *Shāku Bena* e Guardiões Huni Kuin, envolvidos com indígenas que habitam o território brasileiro (em geral, a Amazônia brasileira). Há ainda de considerar uma outra vertente: d) os neoayahuasqueiros, tais como Universo Místico.

É bem possível que a qualidade de “linha indígena”, neste caso, possa ser associada a qualquer vertente - afinal, o “indígena” é um elo, quiçá o principal deles, que põe todos em diálogo. Porém, a “linha indígena” se refere a uma categoria nativa sobre grupos, sujeitos, rituais, que trabalham diretamente com (e focado em) indígenas locais. Certamente, as quatro variáveis não são excludentes entre si. É possível haver um daimista que reze *chanupa*, faça “busca da visão” (ambas práticas inspiradas em indígenas norte-americanos) e participe nos rituais Kaxinawá ou Yawanawa. Entretanto, alguns sujeitos consideram-se mais envolvidos ou pertencentes a uma tendência ou outra e, em

alguns casos, fazem questão de enfatizar sua falta de vínculo, ou, pelo menos, certa distância, em relação a algumas dessas vertentes, afirmação que pode ser acompanhada do comentário: “respeito, mas não frequente”.

Adentremos, então, a rede yawa-nawa.

A) *A aldeia: o Festival Yawa*

O Festival Yawa é um evento anual de celebração que é realizado pelos próprios Yawanawa da aldeia Nova Esperança. São cinco dias de danças, brincadeiras, pinturas, cocares, rituais com uni... e diversos outros elementos da cultura local que são exaltados como sinais diacríticos da “tradição yawanawa” e transformados em bens que despertam o interesse dos *nawa*. No ano de 2011 aconteceu sua décima edição. Desde 2002, todos os anos, visitantes indígenas e não indígenas dirigem-se ao Acre e sobem o Rio Gregório para participar desta festa que atualmente acontece no mês de outubro. Com o pagamento da entrada dos visitantes *nawa*, os Yawanawa arrecadam dinheiro, fazendo do Festival Yawa não somente um meio efetivo de trazer recursos para aldeia (também pelo apoio que recebem do Governo do Acre e outros parceiros no incremento da estrutura), mas também um meio para construção de novas alianças e possíveis parcerias através de projetos em torno do “conhecimento tradicional” yawanawa: especialmente aquele associado ao xamanismo - mais referenciado na rede como “espiritualidade” ou “pajelança”. Além dos *nawa* que vêm de várias partes do Brasil e do mundo, participam também no evento sujeitos que trabalham no governo e outras instituições do Acre, bem como sujeitos de grupos ayahuasqueiros locais, tais como o GETA (Grupo de Estudos das Tradições Ayahuasqueiras).

\*

*Baete baete baete baete*<sup>1</sup>

*Miranui tawaran  
ho hohoinandeunannnnnnnnAN*

*Ambaresa Hunu ini hunu ana baeteeeeeeee*

*Hoooooioi  
hoi hoi hoi hoi hoi  
Hoi hoi hoie hoe hoe hoe hoe hoe hoee*

*Baete baete baete baete  
Assim  
eles cantam dançam até o amanhacer*

*Ambaresa Hunu ini hunu ana baeteeee  
Hoooooioi hoi hoi hoi hoi hoi  
Hoi hoi hoi hoi hoi hoi hoi hoi hoi hoi*

*Baete Baete Baete Baete  
Luz que brilha no caminho  
Brilha em mim brilha em você*

*Vou chamar os meu caboclo para dançar o Baeteeee  
Hooooioi hohohohoHOI  
Hoi-hoi-hoi-hoe hoe hoe hoe hoee*

---

<sup>1</sup> Segundo Kuni Yawanawa “Baete” significa coca, e a canção diz que as mulheres estão convidando pra dançar e cantar. Porém, na língua yawanawa “maiti” é a palavra para “cocar” (segundo Shukuvena o correto na música é maete, porém os jovens a cantam errado). Pidio Kanarô me disse que o tema da música remete aos homens falando jocosamente das mulheres (falando exatamente o quê ele preferiu não dizer). Esta música – que invariavelmente é cantada em todos os rituais feitos nas cidades – é de origem Kulina e os próprios Yawanawa não saberiam traduzir o que ela diz exatamente. Conta Putani, esposa do cacique Biraci, que Antônio Luiz mantinha relações estreitas com os Kulina e que, apesar de não entender o que diz a letra, sabe que é “música do uni”. A primeira parte dessa transcrição refere-se à forma como é cantada usualmente e a segunda parte (com frases em português) é uma versão de Paulo Roberto, padrinho da Igreja Daimista do Céu do Mar no Rio de Janeiro. Portanto, remete a um universo semântico distinto ao conteúdo original da música e está mais associada à experiência de Paulo Roberto com os “cablocos” como manifestação da incorporação da umbanda pelo Santo Daime. Monteiro (...) que discorre sobre essa questão menciona a Igreja Céu do Mar como um importante núcleo do processo de “umbandização” do Santo Daime.

O Festival é mencionado enquanto o tempo em que todos param de trabalhar e celebram a vida com cantos, danças, brincadeiras e muita diversão. Nesses momentos o uni<sup>2</sup> é constantemente consumido, para além das sessões noite adentro especialmente destinadas ao seu consumo. Contam alguns que mal param para descansar: quando amanhece e pensavam em dirigir-se para as redes, logo chega alguém recém descansado que anima a festa a entrar no dia seguinte. Do início ao fim mantém-se uma roda de danças, todo o tempo acompanhada de cantos yawanawa, especialmente aqueles considerados festivos, que são chamados de *saite*.

Ao Festival são convidados diversos sujeitos, cada qual representando sua “tradição espiritual”, em que podemos destacar, além dos daimistas, um monge tibetano da Anandamarga<sup>3</sup> e o indígena Lakota Vernon Foster<sup>4</sup>, que realiza *sweat lodges* no evento. A presença dos convidados varia de um ano para outro. Escutei diversas vezes pessoas comentando que a liderança yawanawa, o cacique Biraci Brasil, no ano de 2011 convidaria “um representante de cada etnia do mundo”. Note-se, pois, o caráter universalista e globalizante do evento, bem como sua proposta, que aponta em um sentido de construção de um “novo tempo” de “harmonização entre todos os povos”. Essa é uma concepção bastante comum que permeia diversos movimentos de xamanismos nas cidades. De fato, os participantes convidados ao X Festival em 2011 foram os Huni Kuin (Kaxinawá), embora houvessem representantes de outros grupos, como Puyanawa, Kuntanawa, Ashaninka, Mapuche.

O Festival é destacado pelos Yawanawa como um sinal diacrítico de sua cultura, referindo-se a ele enquanto um momento em que os jovens estão aprendendo com os mais velhos sobre a tradição. Cocares, saias de palha, corpos pintados e desnudos, brincadeiras, jogos, cantigas. São diversos os sinais associados à indianidade (que encontra no Festival seu maior expoente). O Festival é considerado um evento de extrema importância na retomada de tais práticas.

Percebe-se esta dimensão nas palavras de Kuni Yawanawa sobre a motivação dos Yawanawa de iniciar este Festival:

---

<sup>2</sup> Pode-se considerar que o uso do uni é um dos principais pontos articuladores de diversos interessados no festival, bem como a via de inserção nos circuitos urbanos.

<sup>3</sup> Anandamarga é uma organização de ordem internacional relacionada a práticas consideradas “orientais”, tais com o yoga.

<sup>4</sup> Vernon Foster é um Lakota que circula em centros urbanos, como recentemente esteve no Brasil passando por diversos núcleos de xamanismo nas cidades, envolvendo inclusive alguns dos mesmos atores que participam e/ou cedem seus espaços para os rituais yawanawa em Curitiba (PR), Joinville (SC) e Porto Alegre (RS).

É porque eles sentiram a liberdade de manter a tua cultura, as tuas danças, a tua festa viva, para mostrar ao povo que ainda existe índio. Porque a maior parte, tem esses ribeirinhos que moram no mesmo rio, eles falam que nós não somos índios, eles dizem que nós somos caboclos, falam isso: caboclo, não é. Então para mostrar que nós não somos caboclos, que somos índios, que somos puros, que nós não perdemos nosso cântico, a nossa língua, nossa festa.

Os Yawanawa são mencionados como referência<sup>5</sup> nesse tipo de evento. Poderíamos dizer que, especialmente no caso do Festival, estão “exportando” (para outros grupos no Acre) este modo de produzir “cultura”. O Festival Yawa está na programação de um folder com as principais atividades turísticas do estado do Acre, assim como notícias veiculadas localmente divulgam o evento e anunciam novas iniciativas similares, como a dos Kaxinawá (Huni Kuin) do Rio Jordão e dos Ashaninka, também interessados em “apresentar a cultura” em festivais destinados à presença não-indígena mediante pagamento. Biraci Brasil atribui ao Festival sua influência para que outros grupos do Acre passassem a fazer suas “apresentações”, seus festivais. Quando estive no 1º Festival Huni Kuin no Rio Tarauacá (realizados pelos Kaxinawá do Rio Jordão) não apenas o Festival Yawa foi por vezes mencionado em relação ao pioneirismo da iniciativa e enquanto uma experiência madura e bem sucedida, mas percebi que diversos sujeitos que atuavam na organização – em especial, residentes no Rio de Janeiro – já haviam estado no Festival Yawa em anos anteriores<sup>6</sup>. Isto aponta claramente para uma intersecção – através da circulação dos sujeitos – da *rede yawa-nawa* e outras associadas ao xamanismo em centros urbanos, tais como os Guardiões Huni Kuin e daimistas que se consideram da “linha indígena”.

B) *Santo Daime, RJ.*

---

<sup>5</sup> Talvez em referência à presença *nawa*, pois parece que de fato Festivais ocorrem vários.

<sup>6</sup> Por vezes escutava comentários sobre os Yawanawa e a sugestão de proximidade e intimidade com suas lideranças às vezes parecia ser mencionada como uma forma de se destacar diante dos demais.

A relação de aliança dos Yawanawa com os daimistas do Rio de Janeiro é anterior à ida de alguns yawanawa para o sul do Brasil visando a realização de rituais. Até a recente intensificação de relações com o grupo de Curitiba, a entidade daimista Céu do Mar, no Rio de Janeiro, constituía-se como o principal polo atrativo dos Yawanawa fora do Acre.

De fato, esta relação com o Céu do Mar não é o primeiro contato de alguns yawanawa com o Santo Daime: é recorrente escutar que alguns deles estiveram diversas vezes em rituais dessa corrente em cidades no Acre, como Tarauacá, Cruzeiro do Sul e Rio Branco. Atualmente, também existem vários daimistas da região que se relacionam com os Yawanawa. Além disso, o Santo Daime, suas diversas correntes, seus adeptos e simpatizantes foram essenciais no processo de incentivo de retomada e posterior intensificação do uso do uni pelos Yawanawa.

Portanto, um dos principais aliados das lideranças de Nova Esperança no Rio de Janeiro é a Igreja do Santo Daime chamada Céu do Mar, criada e dirigida pelo padrinho Paulo Roberto. Este é psicólogo de formação e dirigente daimista com influência considerável na expansão internacional do Santo Daime, além de dirigente de uma grande matriz de produção da bebida consumida nos rituais daimistas. Atualmente, alguns yawanawa fazem viagens ao Rio de Janeiro e passam por vezes meses em atividades com Paulo Roberto. Nesta cidade, participam dos rituais do Santo Daime – quando se pode vê-los inseridos em meio aos fardados –, bem como fazem seus próprios trabalhos - com grandes e coloridos cocares, sentados em cadeiras de frente para os demais daimistas.

Ainda, há de se destacar que por vezes é encomendada a alguns yawanawa uma rodada de uni: por exemplo, quando Putani fez um ritual de uni para celebrar o aniversário da filha de Paulo Roberto. Neste caso, não se trata de trabalhos abertos – nos quais qualquer pessoa pode aceder mediante o pagamento da taxa de participação – mas de eventos em que, geralmente, participam apenas convidados e o anfitrião se encarrega da compensação econômica dada aos yawanawa. Estes rituais, em especial, costumam ser centralizados naquele que estabelece o contato e conduz o ritual. Ou seja, os yawanawa presentes (com seu domínio ritual e prestígio associado ao uso da bebida) passam a gerar demandas e criar novos tipos de relação entre conhecimento tradicional, eventos e retribuição em “trabalhos” espirituais. A roda de uni torna-se um meio de inserção yawanawa na economia da espiritualidade, o que

acontece sob diversas modalidades (a exemplo de ocasiões festivas) em que o ritual - o “trabalho” - torna-se um trabalho remunerado.

O cacique Biraci conta que nos primeiros encontros com lideranças do Santo Daime do Rio de Janeiro o reconhecimento dado ao “trabalho espiritual” dos Yawanawa era bem menos significativo do que é atualmente. Falávamos especialmente do Céu do Mar. Segundo ele, era generalizado entre diversos núcleos o questionamento “o que estão fazendo os índios aqui?”. Conta que a virada se deu quando o *xinaya* (*rezador*) Yawá (Vicente Yawarani) fez um tratamento bem sucedido no padrinho Paulo Roberto, que estava doente e já havia recorrido a diversas tentativas de resolver a situação. Yawá rezou uma noite inteira de caçuma, direcionando as rezas a Paulo Roberto. Desde este episódio, conta Biraci, “começou uma amizade e muito mudou”. A partir de então, por volta de 2005, alguns daimistas passaram a participar do Festival Yawa, mediados principalmente por Paulo Roberto - que também atrai para o evento diversos estrangeiros que frequentam os centros fundados por ele em outros países.

Parece não haver, portanto, uma autoridade de que gozariam os indígenas *a priori* nesse campo urbano de espiritualidade. Contava-me uma jovem de Curitiba que ao falar a um amigo da União do Vegetal (UDV) que tomaria ayahuasca em ritual yawanawa, ele respondeu: “tomar vegetal com os índios? A verdadeira fonte é o Mestre Gabriel” (sendo este o mentor que criou a UDV). No caso mencionado dos Yawanawa, é interessante notar que o cacique se refere a ter havido esse tipo de resistência ao reconhecimento do “trabalho” indígena e que é através da eficácia de um tratamento de cura que a aliança se consolida. Portanto, nota-se como as curas desempenham não somente um papel terapêutico, mas uma dimensão política que ocupa um lugar central operando na afirmação de poderes e no posicionamento de sujeitos e grupos enquanto aliados (ou não).

Lideranças yawanawa viajam constantemente ao Rio de Janeiro, onde atualmente mantêm relações com outros grupos espirituais, tais como a Igreja do Caparelli e a Baixinha (grupo de umbandaime). Além de realizarem rituais no salão do Santo Daime, os Yawanawa os realizam também no espaço terapêutico de Mauro, jovem fardado no Caparelli, mas que atualmente diz-se mais envolvido com os “povos da floresta”, neste caso os Huni Kuin e os Yawanawa. Ele é membro do IGF, Instituto Guardiões da Floresta, que é uma rede formada não só por grupos e sujeitos eminentes nesse meio, mas também por pessoas consideradas amigas pelos Yawanawa.

Como vimos, os Yawanawa não apenas conduzem seus rituais, mas também participam em rituais (com suas correntes próprias) em outras “casas”. Trata-se, pois, de uma espécie de diplomacia nessas alianças que haja participação mútua nos rituais de cada “tradição” - embora isto nem sempre aconteça e possa atuar como uma forma de dar (ou recusar) prestígio ao “trabalho” de outrem.

Há de se ressaltar ainda que as alianças não envolvem apenas correalização de eventos rituais, mas são permeadas da possibilidade da construção conjunta de “projetos” visando criar condições para um melhor desenvolvimento de atividades relacionadas à “cultura” yawanawa. Um exemplo nesse sentido é o envolvimento do padrinho Paulo Roberto enquanto um dos participantes/mediadores no Projeto Yawanawa ([www.yawanawa-project.org](http://www.yawanawa-project.org)), que busca atuar em diversas frentes unindo lideranças yawanawa e profissionais de diversos países – especialmente funcionários da Google - atuando em atividades como: criação de um “jardim do pajé” (com cultivo de plantas variadas), implementação de um comércio virtual (que pretende vender *on-line* desde artesanatos até remédios feitos com plantas locais), desenvolvimento da Aldeia Sagrada (enquanto o espaço por excelência para realização de processos relacionados a iniciações xamânicas e preparação do Uni).

Apresentados alguns elementos fundamentais para compreensão das relações dos Yawanawa com grupos espirituais urbanos, neste momento direciono a narrativa para o fenômeno na região sul do país.

### *Queixadas de Curitiba*

O circuito de rituais empreendidos pelos Yawanawa de Nova Esperança nas cidades do sul do Brasil é realizado a partir da profusão de diversos atores associados às práticas e “tradições espirituais” nessa região.

O fenômeno centraliza-se em Curitiba que, além de se constituir enquanto a base yawanawa no sul - em matéria de acolhimento, hospedagem e auxílios diversos durante as estadias -, é também o ponto a partir do qual se estabelecem conexões com outras cidades, grupos e sujeitos nesta região do país. Por ora, centraremos a narrativa nas atividades em Curitiba e no próximo capítulo evidenciaremos a extensão dessas alianças para outros nós desta rede.

A atividade de *trazer os txais*<sup>7</sup> – fazer o contato com os Yawanawa, estabelecer o circuito, coatuar nos rituais, garantir deslocamentos, estadia, e a maior margem de lucro possível – ficou, no ano de 2011, centralizada em dois casais residentes em Curitiba: Jonas e Camila (psicólogos) e Costa e Nicole (ele publicitário e ela naturoterapeuta). Em 2012, estes últimos se mudaram de Curitiba, pois, enfatizando estarem buscando seus locais de origem, foram viver em Natal-RN. Vale notar que a presença de duas lideranças não indígenas na mesma cidade – e as disputas de poder associadas ao comando de rituais - também foi um fator que pesou na decisão de deslocamento de um de seus segmentos.

Existe neste circuito basicamente dois tipos de eventos que são realizados: os Rituais de Uni (ayahuasca), que se centralizam na presença de “pajés” yawanawa nas cidades – dimensão esta que busquei enfocar na pesquisa de campo e etnografia - e os rituais que são realizados por estes sujeitos não indígenas enquanto os “pajés” yawanawa estão na aldeia.

Estes últimos variam bastante, de acordo com a época e/ou o sujeito que está conduzindo. Mas, em geral, são realizados em Curitiba por aqueles *nawa* que se engajam no aprendizado da “pajelança yawanawa”, principalmente Jonas e Costa. Dentre estes eventos, em 2011, destacaram-se o Roda de Cura, um ritual com uni (ayahuasca) considerado curto (das 20 horas às 1 da madrugada), que foi conduzido principalmente por Costa; e o Estudo do Rapé, conduzido por Jonas, em que também se toma uni, mas, segundo ele, não para “trabalhar”, senão para “conhecer” e aprimorar os cantos yawanawa, além de “estudar” o uso do rapé. Por vezes, parte do que se arrecada nesses rituais é destinado a algum yawanawa (como no caso das atividades de Costa, das quais metade do valor arrecadado era enviado a Kuni na aldeia).

---

<sup>7</sup> “*Txai*” em significa, literalmente, “primo”. Quando são interrogados sobre essa expressão, os yawanawa e não indígenas geralmente traduzem a expressão como “amigo”. *Txai* é uma designação usada constantemente entre pessoas que mantêm alguma afinidade ou proximidade (sem necessariamente ser yawanawa, embora quando se fala “os *txais*”, neste contexto, a referência mais imediata são os Yawanawa). Assim, quando alguém é chamado de *txai* por outro, na maioria das vezes indica uma relação de afinidade já construída (é comum pessoas do grupo chamarem-se assim, o que indica certo pertencimento ao grupo). Por meio da expressão “trazer os *txais*” enfatizo também um dos mecanismos de construção de autoridades não indígenas nesse movimento, em que os mediadores – ou seja, aqueles que estão agenciando a vinda desses indígenas – são destacados não apenas como intermediários nesse processo, mas são investidos de caráter de liderança espiritual.

Além de Jonas e Camila, que atualmente centralizam a organização de rituais yawanawa em Curitiba, há por volta de dez jovens de classe média entre 20 e 35 anos que também moram nesta cidade e participam com constância nos rituais. O grupo formado por eles chama-se *Shāku Bena* – o nome foi dado por Fabiano Kaxinawá e significa “cai uma folha e nasce uma nova” – e promove principalmente rituais kaxinawá e yawanawa. Segundo uma integrante do grupo, quando Fabiano percebeu que o casal estava estreitando laços com os Yawanawa, quis logo batizar o grupo com um nome Huni Kuin. Agora, *Shāku Bena* tem também nome yawanawa.

Este é o núcleo da configuração que gera esses rituais em Curitiba, havendo inclusive um “grupo fechado” (ou seja, há de ser convidado para participar) no *Facebook*, onde os rituais são divulgados, comentados, fotos postadas, etc. Na página são postados vídeos relacionados aos Yawanawa, Huni Kuin e outros indígenas, referentes a cantos, projetos, etc, bem como por vezes são divulgados eventos associados a outras linhas espirituais. Também quando algum *txai* vem da aldeia, ou um *nawa* encontra um yawanawa em alguma cidade, é anunciada no grupo a chegada de remessas de rapé – geralmente acompanhadas por expressões associadas ao seu poder, como “é de muita força”.

As notícias ou postagens veiculando questões políticas associadas aos povos indígenas não são muito frequentes. O grupo está mais direcionado à questão da “espiritualidade indígena”. Percebe-se no trecho seguinte como os rituais indígenas são associados a objetivos de busca de “cura” e “renovação”, atreladas à ideia de “fluxo da vida” e remetendo a concepções compartilhadas no universo da Nova Era. A definição que consta sobre o grupo no Facebook é a seguinte:

*Shāku Bena: "cai uma folha e nasce outra nova".*

*Este grupo tem por objetivo promover o intercâmbio cultural e espiritual entre povos indígenas e brancos moradores do sul e sudeste do país. O nome, na língua Hātxa Kuin, traduz a nossa proposta de cura e constante renovação, seguindo sempre o fluxo interminável da vida.*

O uso do *Facebook* é central na divulgação dos eventos. Assim que um *txai* yawanawa chega na cidade o grupo é logo avisado de que ele está bem e encontra-se na casa de Jonas e Camila - que se constitui

como a principal base de estadia dos yawanawa em Curitiba. Isso cria uma expectativa: ir visitar os *txais*, que sempre chegam dias antes dos primeiros rituais, requer certa proximidade com os anfitriões, os yawanawa e outros relacionados. Sempre que vai acontecer um ritual de uni divulgam-se os *fôlderes* (cerca de 3 semanas antes do evento), que logo começam a ser comentados. Uns animam os outros e caronas – às vezes, caravanas - são organizadas, em um sistema autogerido que busca conciliar a ida daqueles que têm carro com a daqueles que não tem, pois estes eventos são realizados em locais afastados dos centros urbanos e muitos dentre os participantes, jovens estudantes, não possuem automóveis.

Dentre aqueles que participam com frequência, alguns já haviam tido experiências esporádicas com ayahuasca, mas contam que sua “conexão” com a ayahuasca deu-se com o uni - ou seja, a partir dos rituais com os Yawanawa. A maioria é graduada ou está em formação em algum curso universitário, sendo que suas atividades profissionais estão relacionadas, principalmente, à psicologia, terapias naturais e práticas espirituais, propaganda e marketing, programação visual, geografia e ciências sociais (com ênfase em antropologia). É bastante evidente a convergência de interesses na prática espiritual – o “trabalho” - e o trabalho enquanto atividade profissional. Sendo este último, em geral, de formação acadêmica com anseios voltados para a prática: psicologia, antropologia, etnopsicologia, naturoterapia, produção de imagens e outros “estudos” relacionados aos Yawanawa.

Boa parte dos sujeitos que frequentam os rituais com assiduidade são previamente vinculados a distintos grupos de práticas espirituais. Destaca-se a participação de envolvidos com o Fogo Sagrado – movimento espiritual transnacional – e o Universo Místico, cujo idealizador é um ex-membro da UDV (União do Vegetal, uma religião ayahuasqueira). Também há sujeitos praticantes de Bio-dança<sup>8</sup>, Yoga e advindos da União do Vegetal, da Umbanda, etc. Portanto, parte significativa dessa rede constitui-se de fluxos relacionados ao universo ayahuasqueiro<sup>9</sup>, tratando-se de um rearranjo de segmentos de outras

---

<sup>8</sup> Bio-dança é uma prática criada por Rolando Torres, ligada, em geral, a contextos que remetem ao chamado universo da Nova Era.

<sup>9</sup> Há a recorrência de participantes que tiveram várias experiências anteriores com ayahuasca (sejam experiências esporádicas ou vínculos mais estreitos) em grupos como Fogo Sagrado, Universo Místico, Santo Daime, UDV, Gideon Lakota, etc. Diversos dos jovens que formam um grupo constante nesses rituais dos Yawanawa contaram-me que “tomavam” com Abílio, um ex-praticante da UDV que realiza rituais em Curitiba. Também há aqueles que nunca haviam tomado ayahuasca, mas que por conta do círculo de amigos começaram a frequentar constantemente os rituais relacionados aos Yawanawa em Curitiba.

redes já previamente construídas e que tem o uso da ayahuasca enquanto uma prática central – como nos casos das religiões ayahuasqueiras (Santo Daime, UDV) ou dos neoayahuasqueiros (Universo Místico, Abílio, Gideon Lakota)<sup>10</sup> – ou, ainda, os grupos em que o uso da ayahuasca, se não é central, é bastante relevante, como no caso de alguns grupos considerados neoxamânicos, como o Fogo Sagrado. Em termos gerais, todos estes poderiam ser considerados grupos neoxamânicos, que têm nos conhecimentos indígenas sobre cura e espiritualidade um interesse que os vincula.

### *Trocas, trabalhos e dietas*

A participação nos rituais dá-se mediante o pagamento do que é chamado “contribuição” ou “investimento”, cujo valor varia segundo o local, o tipo e duração da atividade. A contribuição destina-se a arcar com a estrutura do evento (local, “medicina”/ayahuasca, alimentos, divulgação, passagens), em geral associada também à “colaboração para os *txais*” (yawanawa, huni kuin, etc), motivada pela exaltação da “sabedoria nativa” e atuando como uma forma de retribuição por “compartilharem este conhecimento”.

Estes rituais incluem diversas atividades, com custos variados: oficina de rapé (aproximadamente 30 reais), palestra sobre a cultura yawanawa (entre 10 e 25 reais), temazcal (30 reais), ritual de uni (entre 100 e 160 reais). A quantia arrecadada nos rituais realizados pelos Yawanawa nas cidades é destinada a custear sua vinda e a locomoção da “comitiva” – que inclui tanto os Yawanawa quanto os organizadores dos eventos. Segundo uma participante, o lucro é entregue integralmente aos Yawanawa envolvidos. Dizem estar fazendo a seguinte “troca”: os Yawanawa “entregam” seu “conhecimento sobre cura” fazendo rituais e dando “abertura” para a realização de dietas por parte de alguns *txais* da cidade que, em contrapartida, trabalham na realização desses rituais. Esta mesma pessoa me contou, ainda, que essa troca é um acordo entre Costa e Jonas – enquanto aprendizes - e algumas lideranças yawanawa, uma vez que as posições de ambos enquanto mentores de tais eventos nas cidades sulistas deriva de seu comprometimento com a “aprendizagem no caminho de conhecimento da pajelança na tradição yawanawa”. Essa “aprendizagem no caminho...” se dá principalmente na realização de iniciações conhecidas como “dietas”. Nesta troca, poder

---

<sup>10</sup> Segundo Labate (2004) os neoayahuasqueiros são grupos formados a partir de dissidências das “religiões ayahuasqueiras”, especialmente o Santo Daime (Cefluris) e a União do Vegetal.

fazer as dietas, embora tenham alto valor econômico, constitui-se como o elemento mais vantajoso aos *txais* da cidade e logo veremos o porquê. As dietas têm formas e fins variados, ainda que sejam conduzidas segundo alguns princípios básicos. Elas podem ser mais ou menos rígidas em relação a alguns fatores, mas todas se dão sob a condição mínima de não se comer nada de doce (incluindo frutas) e não ter relações sexuais. De fato, não ingerir doce é o elemento base da maioria das dietas, inclusive aquelas relacionadas a atividades da caça. Não ingerir doce está associado a um fator elementar no complexo do xamanismo pano mencionado segundo diversos autores (Lagrou, 1991; Pérez Gil, 1999), que é a relação entre a produção de um corpo amargo e a aquisição do poder e conhecimento xamânico. Tais dietas são o que possibilitam a formação desses jovens *nawa* em práticas yawanawa habilitando-os, assim, a realizar os rituais (daí, além do aprendizado em si mesmo, a mencionada vantagem de poder realizá-las).

A possibilidade de ambos (Costa e Jonas) estarem fazendo dietas, serem aprendizes dos “pajés” e estarem “conhecendo e se aprofundando na espiritualidade yawanawa” – expresso em termos de troca - compensa o esforço que empreendem organizando os rituais sem receber lucro financeiro direto e imediato com o que é arrecadado em tais eventos. Essa relação indica uma espécie de compartilhamento de benefícios, que decorrem do conhecimento tradicional dos Yawanawa (sobretudo o xamanismo), em um amplo mercado da espiritualidade que põe em relação, neste caso, alguns não indígenas e alguns indígenas, a floresta, a pajelança amazônica etc.

### *Shāku Bena*

Considerando brevemente como se construiu essa rede de rituais envolvendo os Yawanawa, vimos que dois sujeitos centrais nesse movimento são Jonas, estudante de psicologia e instrutor de yoga, e Camila, recém-formada psicóloga e atuante na profissão. Durante os rituais, as afinidades de cada um deles com outras correntes espirituais aclimatam alguns momentos: seja nos mantras entoados e dedilhados por Jonas no violão, seja os cantos e manifestações de Camila que evocam a umbanda. Além de ambos desenvolverem pesquisas na área de psicologia com relação a ayahuasca, havendo publicado alguns artigos em parceria, Camila atualmente realiza sua pesquisa de mestrado em etno-psicologia, cujo tema são as práticas xamânicas entre os Pano.

Ambos trabalham no grupo criado por eles, o *Shāku Bena*, que, como vimos, centra suas atividades em organizar rituais indígenas em

Curitiba, especialmente relacionados ao universo da ayahuasca. Apontei a “linha indígena” como uma das quatro vertentes que mais se destacam neste circuito de rituais, mas vale lembrar que este grupo, ao formar-se em torno de rituais indígenas praticados nas cidades pelos próprios indígenas, tem um caráter pioneiro no sul do Brasil. Algo similar é o grupo Guardiões Huni Kuin formado por não indígenas envolvidos com os rituais feitos por Fabiano Kaxinawá no Rio de Janeiro. Ou seja, enquanto a maioria dos grupos considerados neoxamânicos fundamenta suas práticas através de lideranças não indígenas que, em algum momento, tiveram contato com indígenas (sejam dos Estados Unidos, México, Peru, Chile, etc), a emergência de grupos relacionados a indígenas amazônicos – tais como *Shāku Bena* e os Guardiões Huni Kuin – aponta para um fenômeno diferenciado e muito recente, pois centra suas atividades em conhecimentos e práticas agenciados (e ensinados) pelos próprios indígenas. Dessa forma, estes grupos não são fundamentados numa relação entre indígenas e não indígenas marcada por consideráveis distâncias temporal e espacial, que por vezes soam até como um mito fundador do grupo.

O *Shāku Bena* realiza suas atividades há aproximadamente três anos, e grande parte dos rituais organizados estava relacionado inicialmente aos irmãos huni kuin Leopardo e Fabiano Kaxinawá. O primeiro vive em São Paulo e o segundo no Rio de Janeiro, e ambos realizam rituais com *nixi pae* (ayahuasca) em diversas cidades do Brasil e do mundo (em países como França, África do Sul, etc). Logo no início do grupo, Jonas e Camila foram pela primeira vez para a “floresta”, especificamente para o Rio Jordão, onde passaram algum tempo por diversas aldeias. Algumas vezes elementos dessa experiência são mencionados nos encontros recuperando, assim, uma experiência relacionada à “floresta”, que surge como fonte de conhecimento, prestígio e liderança.

Foi em Rio Branco, quando voltava das aldeias Huni Kuin, que Camila encontrou-se pela primeira vez com Shaneihu Yawanawa, filho do cacique Biraci Brasil Yawanawa. Shaneihu é estudante de administração e liderança de relações externas da aldeia, hoje vive em Rio Branco e destaca-se realizando shows com os *saites*, possuindo, inclusive, CD’s gravados com essas canções yawanawa. Camila conta que estava sentada na lojinha Kaxinawá no mercado público de Rio Branco, quando entrou Shaneihu. Se cumprimentaram, puxaram conversa e logo Shaneihu convidou Camila para, naquela mesma noite, tomar uni. Poucos meses depois desse episódio Shaneihu dirigia o primeiro ritual yawanawa em Curitiba. Ele é, desde então, alvo de

agradecimentos em todos outros eventos semelhantes, já que foi quem iniciou esse elo entre os Yawanawa e os “*txais* de Curitiba”.

*Chama Luz: Yawa Nordeste*

É nesse panorama que estas pessoas e Costa se encontram. Costa foi, durante um tempo, o outro responsável por promover esses rituais na região. Costa conheceu Jonas e Camila em um ritual de jovens kaxinawá, organizado pelo casal. Como disse Costa em um encontro: “tudo começou no sofá da casa desses *txai*” – em referência à ocasião em que conheceu Shaneihu, através de Jonas e Camila.

Costa conta que nesse primeiro encontro Shaneihu o convidou para “ir para floresta”. Em um primeiro momento, Costa recusou: “já tenho outro caminho” – em referência ao Fogo Sagrado, que ele comumente se refere como “a montanha”. Interessante notar, portanto, que em um primeiro momento o Caminho Vermelho é posto em uma relação de equivalência – equivalência que leva à incompatibilidade - com a experiência de ir para a aldeia e envolver-se com os Yawanawa. Desta forma, o “ir para floresta” é compreendido não apenas como passar um tempo na aldeia, mas, como Costa costuma dizer: “adentrar na espiritualidade”. “Eu já tinha meu caminho com a montanha e para mim bastava”- explica ele. Quando eu perguntei qual seria o outro caminho, me responde: “ser pajé”. Este elemento expressa bem como a “espiritualidade yawanawa” vem se tornando uma espécie de “caminho espiritual” nos meios urbanos.

Shaneihu ofereceu aplicar rapé. Shaneihu soprou nas narinas de Costa: vvvVVV-P!! Sobre este momento Costa conta que teve uma “experiência muito forte com seus ancestrais” – o que me explica relacionando “ser nordestino” com os tempos dos seringais no Acre. Mencionou experimentar a “conexão”, em sua própria vida, entre ele (através de seus parentes ligados às migrações que ocorreram do Nordeste para os seringais no Acre) e os Yawanawa. É a essa experiência com o rapé que Costa atribui o momento em que se abriu para “mergulhar nos ensinamentos da floresta”.

Meses depois, logo após o IX Festival Yawa (2010), Costa realizou, em sua primeira ida à “floresta”, duas dietas - caiçuma e jenipapo. Dentre seus objetivos estava “abrir a espiritualidade” e preparar-se para “dispensar medicina” - ou seja, servir ayahuasca em rituais. Nota-se, portanto, como a visibilidade que a ayahuasca tem no cenário urbano acaba influenciando em processos na aldeia, em que a busca por conhecimentos para uso e condução de rituais com a bebida

desencadeia novas configurações relacionadas às motivações de não indígenas para iniciação no xamanismo yawanawa. Foram três meses de dieta: sem doce, sem sal, sem tomar água, tomando uni e em abstinência sexual. Durante as dietas ele foi cuidado especialmente por Luis Kuni Yawanawa - o que envolve, portanto, a transmissão de saberes, tais como os cantos: quais são, como são, sobre o que falam, como atuam e quando devem e podem ser cantados. Como veremos no próximo capítulo, foi nessa ocasião que este yawanawa passou a ter a intenção de, acompanhado por seu aprendiz *nawa*, fazer rituais nas cidades.

Costa recebeu um nome yawanawa – *Yawa mastahe* – que foi um dos nomes de Antônio Luis, grande chefe e pajé yawanawa que liderou seu grupo por mais de cem anos até fazer sua “passagem”. *Yawa mastahe* não apenas é vinculado em fôlderes por Costa, mas diversas vezes mencionado ritualmente por Kuni, especialmente em cantos. Segundo Kuni, o nome “dá força” àquele que o recebe e fala sobre como é essa pessoa. *Yawa mastahe* evoca para Costa certa atitude que tem durante os rituais, afirmando que seu nome era de uma liderança muito forte, um índio bravo e guerreiro.

Desta forma, durante um ano houveram duas principais lideranças deste circuito de rituais em Curitiba: Costa e Jonas. Suas respectivas companheiras também atuam diretamente no movimento, especialmente Camila, porém há um destaque da autoridade conferida a eles – confluindo com a própria dinâmica aldeã, uma vez que o fato de serem homens os posiciona a favor da socio-lógica indígena relacionada à liderança e iniciação xamânica. Atualmente, a rede yawa-nawa passa por uma nova configuração: Costa resolveu mudar-se com a família para Natal-RN e dar seguimento à “expansão da cultura Yawanawa” em terras nordestinas. Segundo ele, essa motivação veio da experiência inicial que teve com o rapé – mencionada enquanto um encontro com seus ancestrais – que o levou a retornar à região: “foi isso que me conectou com os Yawanawa, agora estou voltando para lá”.

Atualmente, ele mantém um espaço para realização de “trabalhos”: rituais de uni, temazcais e outras “vivências”, como cursos organizados por Nicole – através do espaço Aho Ervas - em torno de temas como maternidade, parto natural, uso de *moon cup* (copo coletor menstrual reutilizável, considerado uma alternativa ecológica e natural), alimentação viva, vegetariana, etc. Ou seja, as rodas de uni (conduzidas por ele) e os rituais realizados por algum yawanawa no local emergem em um calendário mais amplo de programação, que conta com diversas atividades associadas ao universo da Nova Era. Portanto, as atividades empreendidas por eles são uma síntese dos envolvimento e projetos de

cada um: Costa/Chama Luz com rituais xamânicos e Nicole/Aho Ervas com atividades associadas à naturologia, medicina alternativa, universo do feminino. Com a prática que advém de seu contato com os Yawanawa, Costa organiza rituais de uni e a partir de suas experiências iniciáticas no Fogo Sagrado conduz rituais de temazcal e chanupa no local.



**TEMAZCAL**  
cerimonia NATIVA

Casa Aho  
Vila de Ponta Negra  
Natal - RN  
**Sábado 10.11 - 16h.**

Informações:  
84 9811 7989 \* 8727 0046  
casaaho@gmail.com  
contribuição: R\$50,00



Roda Xamânica  
**Nawa**  
Com Plantas de Poder

**Dia 12.01 / Sábado**

Casa Aho  
Rua João Sabino, 15  
Ponta Negra/ Natal / Brasil

Das 19:30h à 01:00

Infos e Reservas:  
Nicole - (084) 87270046 / 98117989  
casaaho@gmail.com

Contribuição R\$ 50,00 + 1 Kg de Alimento

Roda Xamanica  
**unír**  
cerimônia com Plantas de Poder

**Dia 01.11 / Quinta**  
Local: Casa Aho  
Ponta Negra/Natal

19:00 às 23:30 - Roda de Uni

Contato: 36412442  
casaaho@gmail.com  
Contribuição R\$ 40,00

aho

Através das rodas de uni e dos temazcais Costa vai construindo espaços em que circulam diversos sujeitos em busca de experiências tidas como espirituais, construindo desta forma um grupo e fortalecendo as bases yawanawa para realização de rituais no nordeste brasileiro. Um exemplo disso foi uma “comitiva yawanawa” que passou algumas semanas no nordeste fazendo rituais de uni em diversas cidades - Natal, Pipa, João Pessoa, Recife, Fortaleza, Canoa Quebrada. Os participantes destas atividades do Chama Luz/ Aho Ervas são motivados a participar do Festival Yawa, sendo que Costa e Nicole buscam atrair novos *nawa* para visitação à aldeia através das chamadas “comitivas” gerando, portanto, visibilidade para o festival e recursos econômicos para a aldeia.

Comitiva Nordeste  
**Festival Yawa 2013**  
Aldeia Nova Esperança  
de 25 a 30.10

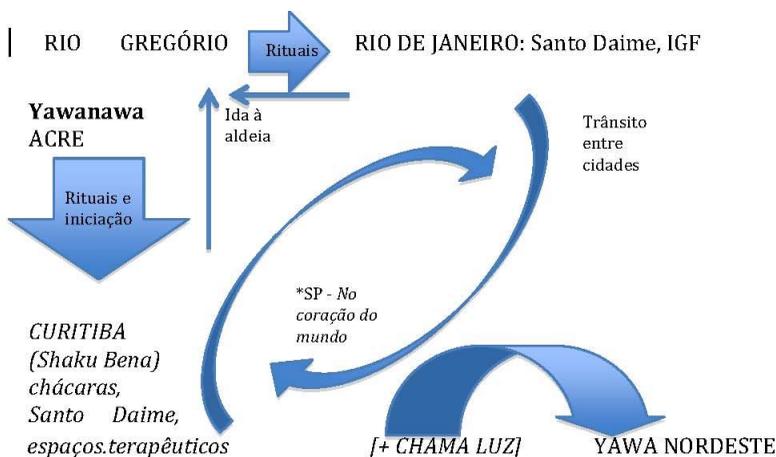
22.10 - Saída de Natal  
22.10 - Van de Rio Branco para São Vicente  
23.10 - Barco para a Aldeia  
25 a 30 - Festival Yawa  
31.10 - Volta da Aldeia  
01.11 - Van para Rio Branco  
02.11 - Hotel em Rio Branco  
03.11 - Volta para Natal

Infos e Reservas:  
Nicole - (084) 87270046 / 98117989 casaaho@gmail.com

## Os nós do cipó e as malhas da jibóia

Para concluir este capítulo gostaria de pontuar algumas questões referentes à “inserção” dos yawanawa em circuitos urbanos através de determinados bens simbólicos. Para tanto, traço um breve panorama de como os sujeitos se deslocam: tecendo suas redes ou, melhor, como boas queixadas, ampliando o seu bando.

Como vimos anteriormente, a rede yawa-nawa sugere uma articulação entre alguns pontos centrais: o Rio Gregório no Acre; o Rio de Janeiro, em que se destaca o Santo Daime, especialmente o Céu do Mar; Curitiba/ Região Sul, com o grupo *Shāku Bena*; e, agora, o Chama Luz/ Aho Ervas no nordeste brasileiro. Estes locais conectam-se a outros – de Rio Gregório a outras localidades do Acre, como Tarauacá, Cruzeiro do Sul e Rio Branco; do Rio de Janeiro, através do Céu do Mar, ao Canadá, Estados Unidos e Europa; e de Curitiba a Florianópolis, Porto Alegre, Joinville - e constituem-se como os polos de “expansão da cultura yawanawa”, seja através do deslocamento de sujeitos yawanawa para os centros urbanos, seja por meio da ida de não indígenas às aldeias yawanawa (para o Festival Yawa ou mesmo para realização de dietas ou outras iniciativas associadas ao etnoturismo).



Há de ser levada em conta a ida dos Yawanawa a outros lugares no Rio de Janeiro, que não apenas o Céu do Mar, e, conseqüentemente, o movimento inverso: a ida de mais *nawa* à aldeia. No Rio, os Yawanawa frequentam também outras entidades daimistas, terreiros ou

espaços holísticos associados a uma espécie de “movimento Huni Kuin”. Movimento este que inclui não apenas o grupo oficial de Fabiano Kaxinawá - os Guardiões Huni Kuin -, mas também sujeitos de uma ação indigenista: são pessoas que participam das sessões de *nixi pae* e têm suas atividades profissionais associadas aos Huni Kuin através de ONG’s ou entidades públicas. Também é relevante mencionar a ida dos Yawanawa a diversas outras cidades nos estados de São Paulo, Goiás, Minas Gerais, cujo destino geralmente são entidades daimistas ou encontros de sujeitos associados a outras práticas do universo ayahuaqueiro.

O caso de São Paulo – ilustrado na figura acima – expressa algo bem relevante, pois há uma equipe trabalhando na produção de um documentário sobre o Festival Yawa – chamado *No Coração do Mundo*<sup>11</sup> – e recentemente a chácara do fotógrafo/diretor vem sendo utilizada como um espaço para os rituais, sendo que por vezes é mencionada como sendo a sede yawanawa fora do Acre (inclusive recentemente alguns jovens de Curitiba dirigiram-se a este local para a realização de rituais).

Além de ilustrar todo esse trânsito entre várias cidades do Brasil, o objetivo aqui – enfocando a região sul – foi construir este dispositivo imagético para pontuar que a comunicação entre Curitiba e Rio de Janeiro é bem intensa, sendo que diversos dos eventos realizados no sul dão-se antes ou após algum yawanawa estar no Rio de Janeiro<sup>12</sup>. De fato, essa comunicação *Shāku Bena* e sujeitos/locais no Rio de Janeiro dá-se também em relação aos Guardiões Huni Kuin, uma vez que *Shāku Bena* também realiza rituais com os Kaxinawá e, portanto, alimenta-se do fluxo Rio Jordão (Acre)/ Rio de Janeiro para a realização de sessões de *nixi pae* em Curitiba.

---

<sup>11</sup> Segundo seu principal idealizador, o nome veio quando ele estava na aldeia, pensou e sentiu: “dizem que a Amazônia é o pulmão do mundo. Mas aqui é o coração do mundo!” – conta ele que “coração” faz referência à forma yawanawa de recebê-lo e relacionar-se com as pessoas.

<sup>12</sup> Em julho de 2011, por exemplo, uma “comitiva” com quatro yawanawa foi “trazida” do Rio de Janeiro – onde estavam acompanhando Yawá em um tratamento médico e também na realização de rituais – para Curitiba. Nota-se, atualmente, essa conexão Acre - Rio de Janeiro - Curitiba. Inclusive, algumas vezes a presença de algum yawanawa em Curitiba é decidida pouco tempo antes da realização dos rituais – neste sentido, ter um grupo próprio favorece, pois permite contar com a participação de vários sujeitos, o que permite que o ritual aconteça mesmo com pouco tempo de divulgação. Isso acontece quando determinado trecho da viagem não estava planejado, mas a oportunidade aparece e ela acontece (outra forma dessas viagens acontecerem é por meio de contato prévio, vontade do yawanawa de realizar a viagem e consentimento da liderança).

A motivação dos Yawanawa em fazer longas (e por vezes estendidas) viagens às cidades está também intimamente relacionada à busca por tratamentos médicos convencionais nos grandes centros urbanos, em casos em que Rio Branco não atende às expectativas e necessidades. Ou seja, diversas vezes os Yawanawa viajam aos centros urbanos do Brasil com o objetivo de fazer algum tratamento, e acabam por vezes sendo agenciados para uma agenda de rituais e atividades. O inverso também acontece: ou seja, em virtude de estarem fazendo rituais de uni nas cidades, aproveitam a oportunidade para fazer diversos tratamentos, consultas médicas, odontológicas, exames, cirurgias, etc. Devido a este fator os períodos fora da aldeia podem se estender, considerando um tempo mínimo de recuperação dado que as atividades são por vezes exaustivas, na busca por conciliar o tratamento médico do yawanawa - ou seja, este como paciente - com os rituais que vai realizar - ou seja, este como cerimoniante / curador.

Ainda, os yawanawa gozam estar nas cidades – embora logo dizem sentir saudades da aldeia - porque ali são convidados por seus *txai* das cidades que os recebem com diversos confortos, envolvendo boa hospedagem, convites para restaurantes, passeios, visitas a diversos centros espirituais e, neste caso mencionado, por vezes recebem tratamentos por conta dos *nawa*, seja realizado gratuitamente ou pago por alguém.

No novo campo xamânico há, portanto, a imersão de novas relações entre sujeitos de distintas classes sociais: promove o encontro de sujeitos de classe média alta – escolarizados, com bons empregos, que viajam bastante, tem novos projetos e, neste caso, admiram a “cultura indígena” - e indígenas, que vivem parte de uma realidade comum a muitas aldeias, ligada à falta de recursos, alimentação, saneamento, etc, e buscam novas formas de suprir carências materiais. O trânsito entre esses universos fazem de algumas pessoas sujeitos eminentes. Produz-se uma dinâmica de mútua conferência de prestígios. Quer dizer, para um *nawa* ter um amigo yawanawa (enquanto suposta expressão do reduto do conhecimento ancestral) ou realizar um projeto em alguma comunidade indígena é algo que agrega valor à sua experiência no novo campo xamânico, ao passo que para alguns yawanawa ter *txais* nas cidades não apenas lhes conferem bens materiais (ou outras questões daí provenientes), mas pode ser fonte de prestígio pelas experiências e contatos que passa a possuir fora da aldeia.

As atividades dos yawanawa em Curitiba se diferenciam, a grosso modo, pelo fato destas viagens estarem também envolvidas com a

realização de dietas (o que, até o momento, não acontece no Rio de Janeiro), configurando um explícito panorama de transmissão de conhecimentos da floresta para a cidade. Se fizermos uma analogia deste fenômeno com as atividades, sujeitos e grupos relacionados aos kaxinawá do Rio Jordão nos centros urbanos, podemos novamente afirmar a peculiaridade do caso, uma vez que parecem não haver iniciações de não indígenas consideradas relevantes neste contexto dos Huni Kuin em centros urbanos<sup>13</sup>. Aqui me refiro não somente a dieta do *muka*, mas ao fato que a relação yawa-nawa é constantemente permeada pela realização (e acompanhamento) de outras dietas do complexo xamânico yawanawa.

O Rio de Janeiro – não deixando de mencionar a relação de compadrio do cacique Biraci e padrinho Paulo Roberto – evidencia a dimensão das *alianças internacionais* (com outros centros daimistas que Paulo Roberto fundou ou tem contato), bem como as parcerias com *projetos* de grandes recursos econômicos. Embora transmissões de conhecimentos também se deem informalmente de yawanawa para daimistas relacionados ao Céu do Mar, no caso dos jovens de Curitiba a ação concretiza-se através das *dietas* – o que acaba por configurar relações que envolvem mestre(s)/aprendiz(es) que produzem um evento de tipo diferenciado. Quer dizer, no caso de Curitiba, não apenas os yawanawa “se apresentam” durante algum momento do ritual de outrem (no caso do Santo Daime) ou realizam seus rituais propriamente (como nos eventos do Rio de Janeiro), mas dispõem de um *grupo próprio* que trabalha ativamente na execução dos rituais na medida em que há aprendizes da “pajelança yawanawa”. Neste caso, a “expansão da cultura” – que se expressa na grande visibilidade que tais iniciativas geram - dá-se em duas vias que “fortalecem” os Yawanawa: *projetos* e novos aliados daimistas e realização de diversos *rituais* através de um *grupo próprio*<sup>14</sup>.

Como vimos, o movimento em Curitiba constitui-se através de dois núcleos de lideranças principais – *Shāku Bena* e Chama Luz – ainda que estes trabalhem conjuntamente<sup>15</sup> (ou seja, esta distinção nem sempre parece evidente ou faz sentido em termos da ação ritual). Como vimos anteriormente, Costa, idealizador do Chama Luz, mudou-se

---

<sup>13</sup> Ver: FERREIRA OLIVEIRA, 2011.

<sup>14</sup> Certamente, a gama de possibilidades que se criam com a emergência do cenário projetista da “cultura” extrapola o circuito de rituais – sobre o qual estou enfocando esta narrativa.

<sup>15</sup> Porém, pode ocorrer que a estadia de algum pajé em Curitiba e as viagens para realizações de rituais esteja mais associada a um ou outro grupo que, na ocasião específica, esteja “trazendo os *txais*”.

recentemente para Natal afirmando estar em busca do retorno a suas raízes. Além dessa motivação relacionada a experiências intensivas e memórias “ancestrais”<sup>16</sup>, temos de levar em conta diferenças que surgiram entre duas lideranças atuantes no mesmo campo xamânico. Trabalhando juntas, as formas particulares a cada um às vezes incitavam discordâncias entre as partes: o que se manifestava em diversas situações que envolvem a entoação de cantos - com qual canto começar, qual (não) puxar, de que forma. Pois o domínio dos cantos é um dos elementos que confere a posição de condutor(es) do ritual. O que quero salientar aqui – para além das fissuras das relações de poder – é que a tensão acabou por fortalecer ambas as partes e, em especial, o projeto yawanawa de “expansão”, ou seja, seu movimento centrífugo.

Atualmente, ambos os núcleos – *Shāku Bena* e Chama Luz - se comunicam em parceria, cada qual em seu local, arquitetando possibilidades de eventos com os Yawanawa. Costa/Chama Luz mantém a relação com os Yawanawa atuando na região nordeste, através de atividades em espaços holísticos, Santo Daime e sujeitos específicos, criando, assim, um novo campo para os Yawanawa realizarem seus rituais e um novo local de atuação. Criando, dito de outra forma, outro nó nessa rede yawa-nawa.

---

<sup>16</sup> A concepção de ancestralidade em movimentos tidos como da Nova Era ou neoxamânicos é central neste universo cosmológico. Pode assumir diversas conotações, muitas vezes não excludentes entre si, atingindo alto grau metafórico, existencial ou etéreo. Pode designar a família consanguínea (os ancestrais familiares, seja de relações estabelecidas em vida ou enquanto linha genealógica), uma humanidade comum, uma ascendência cultural específica, bem como os próprios indígenas ou “as culturas indígenas” (como algo genérico, a exemplo destes como a matriz de uma brasilidade por excelência, ou mesmo uma espécie de memória celular).

**Índios Yawa**  
 Em Canoa Quebrada - 9 de Março de 2013  
 Cerimônias de Ayahuasca e Rapé

Local: Esp. Aldeia Flecha da Mata

Pela primeira vez nesta região do Brasil! Comitiva Yawanawa vinda direto da Amazônia Acreana para compartilhar toda força e beleza de suas medicinas e cantos sagrados. Os Yawanawáes são um povo festeiro e feliz que nos cura com a sua presença de Puro Amor.

Shawáhu  
 Skan kua  
 Peú  
 Tui kuru

+ Infos:  
 Fabio Flecha - (088) 99001204  
 fabioflecha@hotmail.com  
 Costa - (084) 99083261  
 costarebello@gmail.com  
 Nicole - (084) 87770046 / 98117989  
 casaaho@gmail.com

R\$140

### *Os “pajés” e seus conhecimentos*

Mas, poderíamos falar em “os Yawanawa”? Ou seriam os yawanawa(s) enquanto sujeitos com habilidade e características específicas? Em parte, trata-se de um projeto identitário e étnico – que envolve não apenas a aldeia Nova Esperança, mas o Mutum<sup>17</sup>. Porém, observando os sujeitos que realizam viagens deste tipo às cidades podemos fazer algumas colocações em relação ao fenômeno em questão. Primeiramente, é importante destacar que tais sujeitos compõem a *liderança* – enquanto noção ampla do termo, da forma como é usada pelos Yawanawa, incluindo não apenas a chefia – no caso Biraci e sua

<sup>17</sup> A formação dessas duas unidades sociopolíticas foi fruto de uma cisão.

esposa Putani –, mas diversos sujeitos associados diretamente a eles. Porém, apenas ser da liderança não é suficiente para os viajantes em potencial, que devem ser também iniciados no xamanismo (mais precisamente na dieta principal, o *rare muka*). Ou seja, para realizar rituais nas cidades deve-se estar entre aqueles que têm a formação mínima para ser considerado um aprendiz em vias de se tornar pajé.

Esta é a característica mais recorrente se observarmos os sujeitos que viajam realizando tais rituais. Trata-se, pois, de uma diretriz da liderança em conceder essa possibilidade apenas àqueles que são considerados aptos a ela<sup>18</sup>. Além destes, outros sujeitos que estiveram em eventos pelo sul do Brasil são ou aprendizes (em vias de “entrar na dieta” do *rare*), ou associados diretamente a alguém da liderança, em especial da chefia (por laços de parentesco e/ou afinidades). Há ainda os acompanhantes (em geral, filhos de sujeitos com idade avançada que exigem cuidados direcionados). Em suma, a linha transversal a estas conjunturas parece ser o envolvimento do sujeito com as rodas de uni<sup>19</sup> na aldeia – salvo algumas exceções apontadas acima, ou mesmo quando o sujeito tem domínio de algum tipo de conhecimento específico. Olhemos com maiores detalhes...

Dias antes de algum yawanawa chegar em Curitiba começam a circular fôlderes que falam das atividades que realizará. Quero chamar atenção à forma como cada um é apresentado. À parte Shaneihu – que se destaca muito mais enquanto artista dos *saites*<sup>20</sup> do que como especialista na prática xamânica ou, mais precisamente, no uni – todos os outros yawanawa estiveram em Curitiba apenas a partir de 2011. É, de fato, um movimento muito recente.

A apresentação dos “pajés” é importante: são novos sujeitos inserindo-se neste campo e os participantes em potencial na maioria das vezes querem saber quem são aqueles que aí estão. Desta forma, criam-se descrições qualificativas bastante interessantes. Afinal, a agenda de rituais de final de semana – considerando uma rede que sujeitos circulam por eventos de grupos variados – possibilita escolher onde ir

---

<sup>18</sup> De fato, nem sempre ocorre desta forma: um exemplo é Shaneihu, filho de Biraci, que já realizou diversos rituais de uni nas cidades. Porém, Biraci afirma que já vetou tais atividades por parte dele até que realize a dieta necessária.

<sup>19</sup> Será que estaria havendo uma conjunção entre os participantes da roda de uni (não apenas o ritual, mas um envolvimento com todo o movimento) e a liderança, na medida que passam a estar próximo à chefia (que, por sua vez, é a principal entusiasta desse movimento)?

<sup>20</sup> Provavelmente o domínio de *saites* é a interface que cria esse campo para ele realizar rituais de uni, uma vez que estes são quase integralmente conduzidos através destes cantos. Porém, como afirmei anteriormente, conhecer os cantos não é considerado suficiente para assumir um ritual de uni.

tomar ayahuasca. Portanto, nem sempre o prestígio de algum “pajé” está garantido *a priori* (apenas por ser indígena) e saber quem irá fazer o ritual é, em muitos casos, de suma importância para um sujeito decidir ir, ou não, ao evento.

Sigamos pela ordem de viagens que alguns yawanawa fizeram pelo sul do país em 2011:

**Ritual Uni (Hayauaska)**  
**Com o Pajé Yawanawa Yawa Kuni**  
 Dias 25, 26 e 27 de Fevereiro

Yawa Kuni é o Pajé guardião da aldeia Sagrada Yawaawa e está a frente dos trabalhos com Uni (Hayauaska) no terreno de seu povo. Um ser da mata vindo nos presentear com sua cura e amor!

Local  
 Monte Crista

**Informações e Reservas**      **Como Chegar ao Monte Crista**

**Programação:**  
 Sexta-feira - 17:00 Chegada  
 19:00 Jantar  
 20:00 - Chanupa (cachimbo sagrado)  
 Sábado - 08:00 Café da Manhã  
 das 09:00 às 11:00 Atendimentos individuais com o Pajé Yawa Kuni  
 11:30 Temazcal (tenda do suor)  
 15:30 Almoço  
 19:00 Jantar  
 20:30 Ritual Uni/Rumã com Yawa Kuni  
 Domingo - 09:00 Café da Manhã  
 Das 10:00 às 12:00 Atendimentos individuais com o Pajé Yawa Kuni  
 12:30 Almoço  
 14:00 Bastão que fala (compartilhar geral sobre o encontro)

Contribuição: R\$ 340,00, incluindo as cerimônias, hospedagem e alimentação

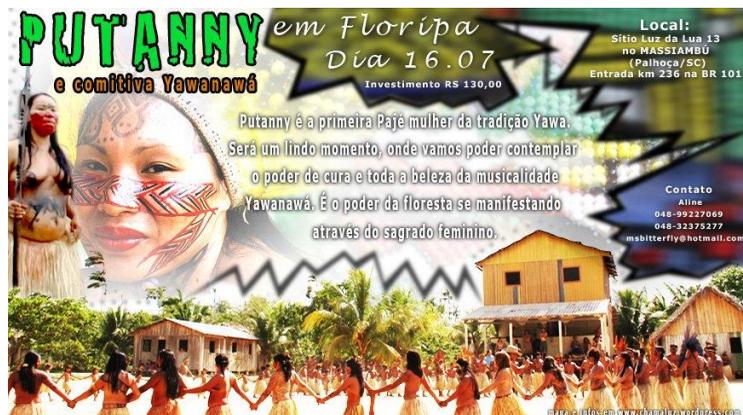
Contato:  
 José: montecrista@onda.com.br  
 Jonas: 41 88530264  
 Camila: 41 92025577  
 Costa Rebelo: 41 8868049

Estamos entre o Km14 e Km15 da  
**BR 101, em Garuva/SC.**  
 Bem na frente da Balança.  
**Servidos pelos aeroportos de Curitiba/PR e Joinville/SC; Pelos terminais rodoviários de Joinville e Garuva; Pela BR 101 que liga Porto Alegre à Curitiba.**  
**É possível vir de avião, ônibus ou automóvel. Existe oferta de taxi em todos os terminais.**

*Parque*  
**Monte Crista**

O primeiro a realizar rituais em Curitiba foi Kuni, muitas vezes apresentado enquanto pajé – ou melhor, “futuro pajé – e por vezes mencionado como sendo “o guardião da Aldeia Sagrada”. Embora essas duas características possam ser conferidas a Kuni neste circuito de

rituais, de acordo com sua legitimidade na aldeia essas qualidades são colocadas em suspensão. Sobre Kuni não me estenderei muito, pois nos próximos dois capítulos dedico uma descrição etnográfica mais detalhada a sua jornada de rituais.



Meses depois da passagem de Kuni pelo sul veio uma “comitiva yawanawa”: Putani, esposa do cacique Biraci, acompanhada de Márcia (sua sobrinha, filha única de Tatá) e Peu (Djuka/Sapo), sobrinho de Biraci. Em seguida chegou Pidio, um jovem de Cruzeiro do Sul, que morou muitos anos na aldeia (entre os Ashaninka também) tendo, inclusive, se casado entre os Yawanawa, onde é, contextualmente, considerado yawanawa. Sua presença é estratégica pois, embora esteja mais próximos dos *yawa* do que dos *nawa*, sua origem e experiência não indígena faz com que conheça melhor a dinâmica e funcionamento das cidades. Neste sentido, sua atividade parece estar mais associada ao cuidado de seus parentes do que propriamente à realização de ações através de uma performance ritual. Dentre os acompanhantes eram ressaltadas as habilidades musicais: especialmente Márcia através dos cantos e Peu do violão<sup>21</sup>... elementos importantes nas rodas de uni. Em conversas informais ouviam-se também referências aos seus sopros (de rapé). Putani foi referenciada como a “primeira pajé” – mulher – yawanawa. Diante de inúmeras referências a esta característica, como reportagens e entrevistas sobre a “mulher pajé”, escolhi esta ênfase para construir a divulgação de um ritual que organizamos (na época, Costa me propôs de fazermos um ritual no sítio em que meu companheiro

<sup>21</sup> Refletiremos sobre o uso do violão no capítulo destinado ao Festival Yawa.

vivia, na Palhoça). Os eventos iniciaram em Curitiba, com uma programação envolvendo uma palestra sobre a cultura indígena, um ritual de Uni, e mais dois rituais – um “feminino” e um “masculino”. Com o fim das atividades, em meados de julho, chegou a Curitiba, quase inesperadamente, Biraci – que acabava de entregar o posto que ocupava desde maio como secretário da SESAI do Acre. A presença do chefe foi então um agregado à divulgação dos eventos de Putani, que mencionava o “imperdível”: a primeira vinda ao sul do cacique, do chefe yawanawa<sup>22</sup>.

Em seguida veio Yawá, e sua qualidade destacada foi a posição de “grande ancião”, de “patrono da tradição yawanawa”. É interessante notar este aspecto, pois embora Yawá seja a maior autoridade xamânica de Nova Esperança, na aldeia do Mutum vive seu irmão Tatá – ao qual caberia também ambas as qualidades. Neste caso, Yawá veio acompanhado de seu filho, Toinho, que tem formação do *muka* (tendo como mestre o seu próprio pai). A figura de Yawá associa-se à disposição e jovialidade – justamente pelo seu “pique” em plenos 97 anos. Este aspecto é bastante ressaltado e notado durante os rituais, em que Yawá repentinamente gritava – Ihhhuuuuuu !! – já se agarrando ao braço de alguém e puxando a pessoa para a roda. Em gestos como este, tirou sua camisa em meio ao salão de Santo Daime (notadamente conhecidos pela etiqueta da impecabilidade da vestimenta, da ordem, do comedimento). Yawá é uma figura bastante carismática e brincalhona. Devido a sua idade e sua posição hierárquica nos saberes xamânicos, ele era cuidado nos mínimos detalhes. Essas qualidades também lhe conferem privilégios materiais, econômicos ou financeiros propriamente ditos.

Durante um ritual em uma pousada ecológica nas proximidades de Joinville-SC, no início da madrugada, os *nawa* responsabilizados por ele e pelo evento sugeriam que já era hora de ele ir se deitar. “Mas são onze horas!” – dizia ele olhando no relógio. Foram várias as cenas como essa em que diante da insistência de outros para que fosse repousar e a despeito da madrugada adentro, ele olhava no relógio e dizia: “ainda são onze horas!” – o que despertava risos em todos. Além de seu relógio, Yawá gosta de mostrar outros presentes que ganhou por aí. Não hesita em vestir-se com eles, demonstrando seu ar cosmopolita, global. Também, depois de usar algum desses bens, pode logo dá-lo a algum

---

<sup>22</sup> O que, de fato, aumentou ainda mais as expectativas dos *nawa* organizadores dos rituais em relação ao “sucesso” do evento. O que acompanhei de perto, por estar divulgando o ritual na região de Florianópolis.

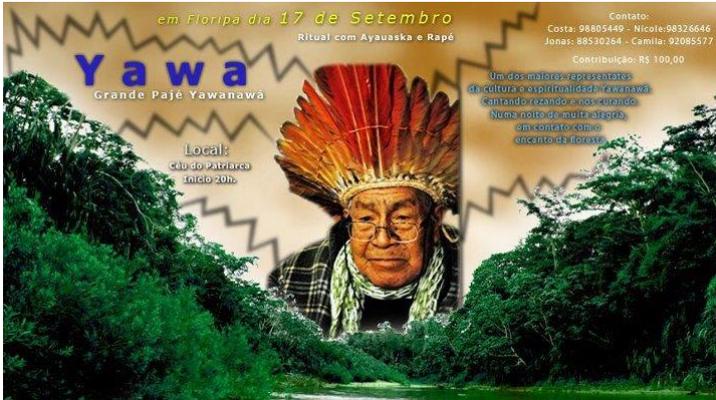
*nawa* pelo qual tem apreço, ou mesmo trocar com o mesmo por algum objeto até mais simples/ barato. O cocar, por sua vez, parece não lhe atrair tanto em suas performances – sinal, talvez, de um pajé amazônico. Para ilustrar, vale uma breve descrição...

Este evento a que me referi durou três dias e envolvia várias atividades, sendo o ponto aglutinador o próprio ritual de uni sábado à noite. No dia seguinte, após o descanso, iniciava-se a última atividade do “retiro de final de semana”. Tratava-se de um procedimento muito comum e largamente usado em grupos da Nova Era e neoxamânicos: as pessoas formam um círculo, a fim de fazer uma espécie de balanço do evento. É o momento de “compartilhar” as experiências: “a palavra” circula por meio de uma pena, de um bastão, da própria *chanupa*, ou mesmo simplesmente alguém orienta o fluxo seguindo uma sequência posicional. Nesta ocasião, todos aguardavam o principal: a presença do Yawá. No amplo salão havia um círculo formado por cadeiras. Alguns estavam sentados, outros conversando. Yawá chega na porta e paralisa o ambiente.

Apesar do dia quente vestia um grande casaco de pele de leão que o cobria quase todo, com mangas compridas e extensão até os joelhos. Pelagem robusta, brilhosa, em tons de marrom e amarelo dourado. Contou-me que ganhou a jaqueta no Rio de Janeiro. Na cabeça, um chapéu. Também bastante peludo, de cor quase negra – parecia de estilo russo, enorme, alto, cobrindo inclusive em volta do pescoço. No rosto, um sorriso e um óculos estilo *ray ban*, e nos pés, os famosos *croc's* de borracha. Para compor o quadro, um elemento “indígena”: chegou proferindo palavras em yawanawa – e continuou falando “na língua” até o término do evento, contando com a tradução simultânea de seu filho. Alguns caíram na risada, outros ficaram atônitos: “gente, o que aconteceu com o vovô<sup>23</sup>??” – dizia uma das mulheres – “foi vocês que puseram ele assim?”. Certamente, com a gama de objetos que ganha dos *nawa*, Yawá pode explorar sua maestria performática – pensando na capacidade do xamã de transitar entre mundos e na transformação através das vestimentas - sendo um pouco de tudo: grã-fino, leão, russo, casual de *croc*, galanteador de *ray ban* e... claro, por que não? Yawanawa<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Curiosamente, o sinal diacrítico indígena neste caso foi a língua, que apesar de ser falada constantemente por ele é considerada por vários yawanawa como sendo o aspecto de sua cultura que ainda não se recuperou plenamente (uma vez que o idioma usado cotidianamente na aldeia é o português).



Após essa leva de *txais* yawanawa – de fevereiro a início de setembro de 2011 – apenas no começo do ano seguinte voltaram a acontecer atividades como estas. Nesse meio tempo, os esforços estavam dedicados aos preparativos do Festival Yawa – seja na aldeia (com toda a organização da estrutura do evento) ou em Curitiba (com o estímulo de possíveis participantes, organização do “grupo da região sul” e preparativos para viagem). *Shāku Bena* e Chama Luz ficam encarregados de mediar a ida dos *nawa* ao Festival (fazem uma lista, realizam as cobranças da entrada, organizam encontros prévios para falar sobre o Festival). A ida ao Festival é muito relevante para pensarmos como surgem novas articulações entre os *yawa* e os *nawa*: na aldeia, novas ideias são reafirmadas, projetos futuros são gerados, novas alianças são estabelecidas. Alguns dos *nawa* que vêm participando dos eventos do *Shāku Bena* não conhecem a floresta, e ter o acesso a ela – i.e., conhecer outros yawanawa e sujeitos “estratégicos”, “tomar uni na floresta”, receber novas explicações sobre as “medicinas”, os cantos, bem como saber de detalhes sobre a organização social na aldeia – é um meio de adquirir um certo prestígio no grupo.

Logo no início do ano de 2012 Dona Nega foi a Curitiba, acompanhada de uma de suas filhas. Inicialmente, realizou algumas semanas de tratamento. Mais do que propriamente estar relacionada a uma iniciativa da liderança, sua vinda parece ter sido conciliada a partir de relações entre ela e alguns *nawa* durante o Festival. No mês de fevereiro – também em consonância com “esperar o pessoal descer da montanha” (em referência aos eventos anuais do Fogo Sagrado em Urubici) – foram realizadas algumas atividades com Dona Nega, tais

como Ritual de Uni, Feitio de Rapé e uma Tarde Beneficente (que foi basicamente um encontro para conhecer a comida “tradicional” da aldeia, neste caso: milho, macaxeira, banana). Na aldeia, Dona Nega não toma uni. Na cidade, era apresentada como conhecedora dos “remédios do mato” (*rau*) e dos “cantos da tradição” (*saiti*).

Apesar de seu conhecimento sobre as plantas despertar interesse de vários *nawa* (toda a concepção Nova Era de cura e tratamento natural gera essa disposição e imaginário), a ênfase recaiu sobre os cantos. Especialmente por que a forma como ela canta pode ser considerada mais “original” – uma vez que se considera que o modo como muito cantos são entoados atualmente fazem parte de uma forma adaptada por Biraci, bem como passaram por transformações através dos jovens, em especial, o uso do violão. Portanto, a aplicabilidade do conhecimento que dispõe parece estar mais relacionada, nos meios urbanos, aos cantos. Como dizia um *nawa* para ela na aldeia: “eu até queria aprender dos remédios do mato, mas essas plantas são mais da região aqui, não é?!”. Já os cantos são um dos principais mecanismos de ação ritual, especialmente no uso do uni. Portanto, Dona Nega não está associada às rodas de uni na aldeia – conforme mencionei anteriormente este costuma ser um aspecto central na trajetória da maioria desses sujeitos yawanawa -, mas se constitui enquanto uma exceção no sentido de que dispõe de conhecimentos considerados relevantes pelos *nawa* para práticas de cura e para a própria realização de rituais de uni. Ainda, pelo fato de ser idosa, consideram-na detentora de outros aspectos da “cultura” yawanawa, que podem ser considerados bens simbólicos que atraem afinidades e aproximam sujeitos.

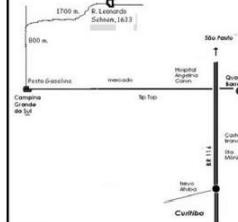


## Roda de Oni



**Dia 25.02, às 20 hs, Espaço Sol Lunar, Campina Grande do Sul, PR.**

A cerimônia Roda de Uni é uma celebração que segue a tradição Yawanawa, com os cantos do povo e uso das medicações tradicionais, Uni (ayahuasca) e rapé.



**Como chegar:**

Siga em frente após o Angelina Caron, por 7 Km, até chegar no centrinho de Campina Grande do Sul (de frente para a farmácia Biofarm). Chegando lá dobre à direita (tem um posto de gasolina na esquina) e siga por 800 metros. Logo antes de acabar o asfalto, dobre à direita (estrada de terra) e siga mais 1,7 Km até a chácara, localizada do lado esquerdo da estrada, um grande muro branco com portão cinza. Há uma placa com o nº 1633 num poste ao lado direito do portão e um banner do "Recanto Sol Lunar" acima dele.

Os convidados da nossa cerimônia desse mês são Tsaka Yawanawa, de 79 anos, filha mais velha do pajé Yawarani e conhecedora das plantas da mata; e Kate Yuve, o Nani, grande contador de histórias. Os dois são conhecedores dos cantos da tradição.



Contribuição: 120 reais. Informações: Jonas (41) 8853 0264

Camilla (41) 92085577

Karol (41) 8889530

Simultaneamente à estadia de Dona Nega em Curitiba Nani chegou à cidade. Um dos *nawa* responsáveis pelo evento já comentava, meses antes, que queria trazer Nani para “animá-lo” – em referência ao fato que, embora Nani haja feito o juramento do *muka*, na ocasião não estava muito envolvido com o aprendizado e exercício xamânico (inclusive, é comum escutá-lo dizendo que se soubesse que a dieta exigia tamanho sofrimento e privações, não a teria feito). Desta forma, parece que a ida às cidades e a realização de rituais também atua na retroalimentação de formas novas de liderança. Ainda, uma estadia em Curitiba pode ser uma forma de deslocamento físico e, por isso, de perspectiva, constituindo-se em um modo de afastar-se temporariamente e refletir tanto sobre si, quanto sobre importantes processos políticos na aldeia.

Já bem depois do Festival, dois jovens (estudantes de Ciências Sociais) do *Shāku Bena* foram passar o mês de janeiro na aldeia, tendo como um dos objetivos “trazer Nani a Curitiba - seus interesses pela “espiritualidade” yawanawa fizeram com que deixassem de ir para o Peru para voltar à aldeia Nova Esperança. De fato, Nani afirma que um dos motivos para ir a Curitiba foi conhecer os pais de um *nawa* para em seguida levá-lo para aldeia (este é um dos jovens mencionados acima que diante da falta de um professor de inglês na aldeia – porque o anterior está em processo de dieta do *muka* – foi para Nova Esperança exercer esta função por um ano). Na divulgação dos eventos, Nani é

apresentado como “contador de histórias” e “grande conhecedor das histórias da tradição”.

Nani – filho do velho Antônio Luís – lidera Nova Esperança juntamente com seu primo Biraci, o chefe atual. Atualmente vive no Centro Diocesano em Cruzeiro do Sul, terminando o curso de licenciatura indígena em Ciências Humanas. É considerado alguém “conhecedor da cultura”, pois além de conhecer diversas “histórias da tradição” (i.e., mitos) e saber sobre eventos históricos, ele domina a língua yawanawa. Durante os rituais em Porto Alegre e Curitiba, Nani falava em yawanawa fazendo perguntas aos *nawa* que dirigiam com ele o ritual - “nossa turma *pra* ficar mais forte tem que aprender a falar yawanawa”, comentou ele em uma dessas ocasiões. No caso yawanawa, a necessidade do conhecimento da língua indígena<sup>25</sup> para um bom aprendizado xamânico faz com que as dietas sejam também uma via de tentativa de retomada da língua. Alguns *nawa* também passam a “estudar a língua”, principalmente através de cantos, ou aprendendo algo na prática (para não dizer “na marra”, como quando se engajam nas dietas na aldeia).

O panorama exposto acima há de ser compreendido em relação à disposição prévia de um conjunto de módulos de eventos (ritual de uni, oficina de rapé, palestra da cultura) em que a vinda de um yawanawa - nem sempre relacionado diretamente a este tipo de evento (embora a maioria sim, com o uso do uni e do rapé) – é produzida enquanto o pivô desses eventos (mesmo quando são apresentados como convidados). A simples presença de algum yawanawa é sempre indicativa da realização de eventos. Desta forma, o chamariz dos eventos é a própria figura dos “pajés”, que com suas qualidades e especificidades criam-se enquanto sujeitos “diretores de rituais” – mesmo que na aldeia suas posições não incluam esta de “apresentadores do trabalho yawanawa”.

Isso não quer dizer que as posições dos sujeitos nas rodas de uni na aldeia ou na cidade destoem radicalmente, mas aponta para a natureza relacional e performática da formação de sujeitos indígenas eminentes que emergem fundamentalmente dessa relação com os meios urbanos. Ainda, sua presença inusitada nos meios urbanos “pede” uma apresentação (sendo diplomacia até mesmo instrutiva e prévia do andamento do ritual) e este enquadramento gera, por si, uma certa espetacularização do sujeito *indígena*. Com esse novo espaço de

---

<sup>25</sup> Isto se deve à necessidade de domínio de conteúdo semântico e formas estéticas dos variados tipos de cantos - ainda considerando que acionam uma linguagem própria, uma vez que as palavras são diferenciadas daquelas usadas na fala “cotidiana”.

mediação criam-se novos sujeitos enquanto representantes, e/ou depositários, de algum conhecimento “tradicional”. Criam-se imagens de sujeitos enquanto especialistas – do uni, da pajelança “feminina”, da tradição, da chefia, das brincadeiras, dos cantos, das histórias – e representantes do povo Yawanawa.

\*

Vale, ainda, tecer alguns comentários sobre a imagética particular dos *folders*, enquanto um dos principais veículos de divulgação dos eventos. Primeiramente, tratando da produção de sujeitos-pajés a partir de suas particularidades e conhecimentos especializados, é notável que a própria imagem dos pajés é o elemento principal dos *fôlderes*.

Nota-se que a presença de grandes cocares é um elemento, além de invariável, fundamental, embora esse adereço nem sempre seja condizente com a atitude do sujeito na aldeia, mesmo em ocasiões mais propícias ao seu uso (como rodas de uni e festividades em geral). Imagino a presença desses cocares como uma forma de prefigurar: o índio, o pajé, o poder, o amazônico... O cocar parece falar por si ou dispensar apresentações. Parece inequivocamente um índice da “liderança espiritual” – embora, no universo yawanawa, cada tipo de cocar presuma variações dessa dimensão.

O rebuscamento estético parece visar a produção de estímulos que evoquem as visões do uni: raios, ondas, sombreamentos, além de serem efeitos imagéticos que criam impacto. Os desenhos evocam as mirações, os temas, através da imagem dos animais mais prestigiados (cobras, onça, gavião-real, águias, bem como algumas entidades femininas), numa espécie de revelação de seres do uni.

Certa vez, um amigo viu um desses *fôlderes* e, desconhecendo o contexto, perguntou-me se tratava de algum show. Além do elemento centralizador do sujeito, da figura do pajé – do “astro”, para manter a analogia – chamam atenção as cores sempre variadas e em tons vivos. Um exemplo nesse sentido são raios saindo da cabeça dos pajés ou contornos e sobreposições de imagens que evocam a noção de “vibração” (ou “energia”), “miração” (visão) e “força” (em relação às manifestações corporais que envolvem experiências sinestésicas e “presenças” variadas quando se toma uni). E, claro, não podiam faltar os elementos que evocam a floresta, afinal este é um aspecto central na busca destas experiências. Desta forma, a “floresta” e o “povo yawanawa” aparecem nas imagens de fundo, geralmente na aldeia em tempos de festival, bem pintados, emplumados, fortes.



*O bem (e o mal) simbólico: ritual, substância, técnica.*

Mas, afinal, que conjunto de módulos de eventos seria este que buscam ser “preenchidos”, ou melhor, ativados com a presença de um “pajé”?

Abaixo, podemos ver um quadro buscando sintetizar e agrupar as atividades que os Yawanawa realizam juntamente com os *nawa* (idealizadores e organizadores dos eventos) e para os *nawa* (demais participantes). Como dito anteriormente, o ponto centralizador é Curitiba, porém estas atividades também são realizadas através de viagens em distintas localidades.

O critério para a construção de quatro agrupamentos (separados espacialmente e sinalizados por diferentes cores) busca evidenciar espécies de subcircuitos: a) os *eventos abertos* – que são aquelas atividades abertas ao público, cobradas, que tem uma programação previamente definida (*lôcus* da análise etnográfica); b) os *eventos internos*, que são encontros entre sujeitos de relações mais próximas (em geral não são cobrados e requerem convite); c) as *alianças*, que são incursões diretas feitas aos locais e sujeitos que incitam a possibilidade de novos contatos e/ou a reafirmação de alianças com outros grupos de práticas espirituais; d) as *apresentações*, que também poderiam ser referenciadas com o termo corrente “apresentação da cultura”, caracterizados por ser eventos menos frequentes e que envolvem atividades de palestra, danças, cantos ou mesmo preparação de comidas

“tradicionais”; são eventos cujos sentidos estão mais próximos do campo semântico da “cultura” do que do “xamanismo” propriamente (em geral, nestes casos não há grandes menções ao uni, tampouco aplicação de rapé).

Já o temazcal constitui-se como a via de alguns *nawa* agenciar sua própria atividade e conhecimento ritual nesse vasto campo xamânico. Em geral, essa prática dá-se através desses sujeitos que, de alguma forma, participam do universo da “montanha”, ou seja, de algum movimento ligado à genérica denominação de Caminho Vermelho. Inspirados em práticas indígenas norte-americanas utilizam-se desse ritual do *sweat lodge*, em que este adquire, por vezes, uma função preparatória ou conclusiva de um ritual maior – como Cerimônia de Peiote, Dança do Sol ou uma Busca da Visão. Desta maneira, na rede *yawa-nawa*, o temazcal parece assumir essa mesma função, sendo um ritual realizado antes ou após uma roda de uni. Nota-se, portanto, uma analogia entre uma cerimônia de medicina e uma roda de uni (porém, de forma invertida, pois o temazcal é usualmente realizado antes da roda de uni, enquanto no Caminho Vermelho, em geral, ele é realizado após a cerimônia de medicina). De qualquer forma, é através do ritual de uni que se insere o temazcal nessa gama de eventos na rede *yawa-nawa*.

Eis o quadro que mapeia as atividades que os Yawanawa realizam com os *nawa* quando vão às cidades do sul do Brasil:



No centro está a cerimônia de uni. Podemos afirmar que este é o grande vetor de uma inserção yawanawa em diferentes circuitos urbanos de práticas espirituais. Considerando a atual efervescência da emergência da “cultura” percebemos até o momento a emergência de produções enfocadas etnograficamente no campo notadamente político (como no angariamento de recursos, projetos, na delimitação de território, etc). Com este circuito de rituais e a constituição da rede yawa-nawa notamos que a ação política indígena (e não indígena), no campo xamânico, dá-se por via da substância (ayahuasca/rapé), mais propriamente através da execução do *ritual*.

Goés (2009:123), analisando o caso Katukina-Pano de inserção de líderes e curadores em “redes dialógicas não indígenas”, afirma que aspectos culturais valorizados por não indígenas são transformados, pelas lideranças, em sinais diacríticos que criam espaços sociais e políticos para estes indígenas. O autor afirma que os Katukina inseriram novidades ao mosaico criado com elementos xamânicos, “sendo que o grande vetor desta inserção Katukina em diferentes camadas da população urbana no Brasil tem sido o kampô (...)” (*ibidem*:136). Lima e Labate (2005) afirmam que todo o interesse científico e urbano terapêutico em torno desta substância do sapo “elevou o kampô a condição de ‘sinal diacrítico’ entre os Katukina”, bem como gerou uma “revalorização deste conhecimento indígena a ponto de etnias que haviam abandonado seu uso passarem a retomá-lo”. Goés complementa afirmando que “atualmente estas marcas de identidade têm-se estendido para outros elementos considerados tradicionais”, como é o caso do *oni* (ayahuasca) e do *rome* (rapé).

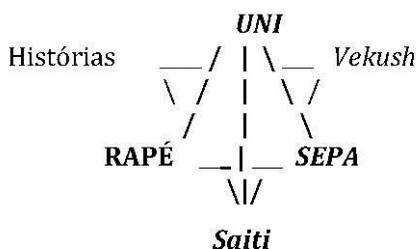
“Somos um povo diferente” – orgulhava-se e me dizia constantemente uma mulher yawanawa. A valorização de especificidades enquanto diferenças culturais que caracterizam o que é próprio há de ser visto como um processo desencadeado também por fenômenos como este. Nesse sentido, cabem ser traçadas algumas analogias, não apenas porque estes fenômenos - comumente caracterizados como neoxamânicos – evidenciam diversas recorrências e também se referem a grupos pano, mas pelas proximidades que apresentam alguns aspectos culturais Katukina e Yawanawa.

Goés (2009: 136) analisa tal processo enquanto “novas estratégias de inserção no mundo das mercadorias”, em referência à impressão de camisetas (com imagens do *kampô*, *oni* e *rome*), realização de viagens e projetos de roteiro turístico e terapêutico na aldeia. Certamente, esta é a forma mais recorrente de referirmo-nos a este fenômeno. Porém, como afirmei anteriormente, sugiro pensarmos não em termos de “inserção” – já que esta concepção soa algo como “inserção na sociedade”, como se os indígenas não há muito estivessem no “mundo das mercadorias” e este fosse distante do “mundo indígena”. Neste sentido, tais fenômenos são antes novas vias e estratégias de mudança de posição no velho conhecido “mundo das mercadorias” (se formos considerar desde os tempos dos seringais). Se, no caso Katukina, o *kampô* foi elevado à condição de sinal diacrítico e selecionado enquanto um “marcador vistoso da identidade do grupo” (Lima & Labate, 2005), podemos afirmar que no caso yawanawa as dimensões da substância, do ritual e das técnicas (ou melhor, do conhecimento) elegeram o uni enquanto o sinal diacrítico por excelência. Ainda, no caso yawanawa, o rapé surge como sendo complementar ao uso do uni. Se os Katukina se inserem em circuitos terapêuticos urbanos através do *kampô*, estendendo o uso de substâncias, posteriormente, a demais elementos considerados “culturais”, no caso yawanawa vemos um processo análogo, porém inverso: é através do uni (e, por extensão, do rapé) que se chega a outros aspectos - como kapu (*kambô*), saite (cantos), etc – enquanto sinais diacríticos da cultura. Estes são alguns dos principais elementos tidos como sinais diacríticos e que vêm sendo constituídos enquanto bens culturais agenciáveis por uma estratégia política de fortalecimento de uma identidade étnica Yawanawa.

Se, no caso Katukina, ao *kampô* foi agregado o *oni* e o rapé como símbolos identitários mobilizados enquanto instrumento político (Goes, *idem*:140), no caso yawanawa os elementos primeiramente mobilizados foram o uni e o rapé. O uni foi o principal veículo para a conjunção de diversos atores e interesses – vale lembrar que, mais do que a substância

em si, são o conhecimento e a técnica ritual do qual os Yawanawa dispõem que permitem que esses elementos se tornem bens culturais de valor considerável no meio das práticas espirituais urbanas. Ou seja, se tem algo a ser comercializado aqui é a *ação ritual* (com suas dimensões de conhecimento e cultura indígena), e não exatamente a substância em si. O uni está restrito à prática dos especialistas, na medida em que apenas alguns podem servir a bebida em uma rodada de uni (tal posição implica em certa gerência do ritual). Já o rapé é a dimensão que solidifica a chamada “expansão da cultura yawanawa”, uma vez que, além desta dimensão apontada sobre o uni – dos conhecimentos considerados próprios de um yawanawa, ou seja, da “cultura” –, o rapé é o que possibilita a entrada de uma substância no cotidiano daquele que a desejar. Ou seja, o rapé permeia diversas outras práticas (não apenas cerimoniais) e pode ser adquirido – ganhado, comprado, recebido através de um sopro – em uma ampla escala, ou seja, por sujeitos não previamente formados ou em formação para seu uso e manipulação.

Portanto, observando os diversos eventos nas cidades podemos traçar os principais elementos da ação ritual nas rodas de uni, e que acabam por vezes sendo aqueles elementos que ganham um maior destaque enquanto símbolos da cultura yawanawa:



Vemos que a tríade da ação ritual é formada basicamente por substâncias vegetais (em sua forma bruta ou em composição com outros) que são usadas de maneira aliada considerando em especial seus espíritos: o uni, o rapé e o *sepa*. O canto dos *saiti* é a principal prática na condução do ritual. Invariavelmente, o *vakush* é realizado, sendo seu complemento, o uso do *sepa*, fundamental. O *vakush* geralmente é feito no início da sessão (também antes de servir um copo de uni) ou quando está na *força* do uni. As histórias – sejam elas factuais, míticas – também fazem parte desse conjunto de práticas em uma roda de uni

(ainda que de todos esses elementos seja o menos frequente nestes eventos).

Considerando estes elementos, vale uma analogia que se apoia em dimensões recorrentemente mencionadas em etnografias sobre os movimentos da Nova Era e dos neoxamanismos, que é a sua ênfase na dimensão benéfica e terapêutica do xamanismo. Desta forma, destes bens culturais é enfatizada a dimensão do bem: ao nome *uni*, é constantemente reforçado sua força de *uni*-ão, tomar uni é uma oportunidade de *uni*-r e expandir a *família*; o rapé, por vezes ganha o caráter do sopro da cura, de amor e da limpeza, e às histórias contadas são conferidas o caráter de ensinamento e, às vezes, de cura. Mesmo as histórias que falam de guerra, inveja, traição e mortes podem ser consideradas sob a ênfase *new age* dos “guerreiros do coração” ou “guerreiros do arco-íris” – noção esta amplamente difusa em diversas linhas deste movimento.

Essa dimensão benéfica do xamanismo (ressaltada por estes movimentos urbanos) vai de encontro a atual política xamânica de Biraci, que afirma ter “excluído da formação” a dimensão agressiva dos conhecimentos e práticas xamânicas yawanawa, que tem na pimenta sua principal substância. Como bem mencionou Perez Gil (2007), esta ação deve-se a tentativa de minimizar os ataques xamânicos, que no caso dos yawanawa dá-se fundamentalmente dentro do próprio grupo. Em consonância com este argumento, Vinnya me contava que o principal motivo desta medida foi o “aumento populacional” dos Yawanawa. A afirmação de Biraci em sua decisão de “excluir a pimenta” (e guardá-la apenas no coração, como ele disse uma vez) vem acompanhada de sua visão de um “novo tempo”, um tempo de paz, um tempo de “rendição da sociedade branca”. Desta forma, os discursos encontram um ponto comum que se retroalimentam. Porém, pairar sob o efeito imediato do discurso não nos possibilita adentrar ao fenômeno. Desta forma, a imersão na construção de uma narrativa etnográfica nos permite adentrar nas nuances da ação ritual e política yawa-nawa.

## CAPÍTULO II – YAWANAWA: CULTURA E ESPIRITUALIDADE

Este capítulo examina alguns elementos históricos que nos permitem pensar nas relações dos Yawanawa com os diversos *nawa*. Enfoca-se no processo de retomada de práticas xamânicas pelos Yawanawa, e a forma como essa vem se transformando contemporaneamente. Este contexto histórico é trazido a luz dos desdobramentos atuais de grupos pano através de festivais da “cultura”, refletindo sobre formas de negociação que se dão em uma economia da espiritualidade. Compreender em termos míticos os recentes processos de interação com os *nawa* em uma espécie de economia da espiritualidade incita refletir sobre formas de proteção do conhecimento e produção de bens culturais.

*Yawa-nawa: elementos históricos, processos contemporâneos.*

“A nossa história da criação conta que o Yawanawa são povo da espiritualidade, né, que nos chama de *Yuve yahu*, que são os guias espirituais né, da sucuri, do povo do *muka*, também, do *raré muka*, né.

Então conta nossa história que cada uma casa, cada uma família do nosso povo sempre teve um líder espiritual, um grande pajé, ou mais, *no mínimo* um.

E esse povo se depararam numa transformação muito grande primeiro o contato com a sociedade branca, com os nordestinos, os brasileiros na ocupação da Amazônia e depois a missão evangélica. Houve uma mudança muito grande. Chegou um ponto que o Yawanawa final da década de 80 início de 90 que nós eramo quase 100% evangélico. E a evangelização tirou de nós a crença espiritual a nossa conexão com o nosso mundo espiritual deixou nós vulnerável”

[Biraci Brasil, Rio Branco, maio de 2011]

Antes de traçar o panorama das principais relações que configuram a rede que envolve os Yawanawa nos centros urbanos atualmente, faz-se necessário fornecer alguns elementos históricos fundamentais para compreender o atual panorama envolvendo os Yawanawa do Rio Gregório e suas diversas relações com os *nawa*.

Como os yawanawas vêm se relacionado com os *nawá*? Para além de estabelecer um entidade essencialista – os brancos ou não-indígenas – busca-se nessa seção apontar alguns elementos históricos essenciais para pensar os vários *nawá*. Neste capítulo farei a título de contextualização, e nos seguintes tais elementos permitirão buscar algumas analogias e relações com processos no novo campo xamânico.

Como bem pontua Carid (1999), dificilmente essa relação entre os Yawanawa e os não-indígenas pode ser descrita de forma linear. Segundo o autor (idem:8), os primeiros contatos dos Yawanawa e o “homem branco”, remontam primeiramente aos peruanos<sup>26</sup> (encontros fugazes que os teriam empurrado para as cabeceiras do rio) e depois aos seringalistas, estes, brasileiros e de trato mais afável (com os quais teriam se estabelecido definitivamente nos seringais do Rio Gregório).

### *Antônio Luiz, o seringal e os missionários*

Falar dos Yawanawa é fazer referência ao velho Antônio Luiz. Filho de um Ushunawa e uma Yawanawa, ele teve diversas mulheres de diferentes grupos: Yawanawa, Katukina, Shawanawa, etc (Carid, 1999; Vinnya, 2006). Conforme os levantamentos feitos por estes estudos, as famílias Yawanawa ainda incluem Iskunawa, Yaminawa, Ushunawa, Arara, Kaxinawa, Shanenawa, etc. – configurando-se de diversas etnias pano. Atualmente vários yawanawas de Nova Esperança tem Antônio Luiz como pai, avô, e alguns como sogro ou genro. Ele configura-se, segundo Pérez Gil e Carid, enquanto um “big men”.

*Os Yawanawa fugiam do branco. (...)*  
*Meu pai, Antônio Luiz, tinha 11 anos, (...)*  
*Ele chamou o primo dele*  
*que era da mesma idade do que ele*

---

<sup>26</sup> “As correrias mais sangrentas os atingiram ainda quando índios ‘bravos’, (...) Pelos relatos parece que os conflitos se focalizaram mais sobre indivíduos do que em ações indiscriminadas como as correrias ou outro tipo de agressões coletivas” (Carid Naveira, 1999: 8).

*pra chegar perto, ir e se comunicar com os branco*  
*mas eles não falava portuguesi*  
*“Vamo primo, caçá pra eles”. (...)*  
*mataram um veado...(…) levaram...(…)*  
*os branco também deram farinha, deram terçado*  
*.(…)*  
*(…)*  
*e assim, ele virou chefe, chefe do povo Yawanawa*

[Kuni Yawanawa, Ritual em Joinville-SC, 2011]

É ao episódio narrado acima – em que Antônio Luiz convida seu primo, e através da caça passam a trocar objetos com os brancos – que se atribui o primeiro contato significativo e duradouro dos Yawanawa com os brancos. Como bem apontou Carid (idem), Biraci atribui ao primeiro contato (bem sucedido) de Antônio Luiz com os brancos o fato de que atualmente os Yawanawa mantém boas relações com estes.

Kuni Yawanawa, filho de Antônio Luiz, gosta de contar esse episódio nos rituais que fez em diversas cidades em 2011, dizendo: “meu pai foi o primeiro Yawanawa a ter contato com os branco”, como forma de atribuir-lhe essa qualidade, esse feito. Essa característica – ter uma boa relação com os brancos – já vi várias vezes sendo construída pelos yawanawas e pelos seus parceiros *nawa* para enaltecer os Yawanawa. Ou seja, no atual cenário das alianças com não-indígenas ter tido (‘históricas’) boas relações com os brancos não somente é algo que se estende até os dias de hoje mas é tomado como um índice positivo de um diferencial dos Yawanawa.

Os dois meninos yawanawa – Antônio Luiz e seu primo - chegaram com a caça no barracão de Ângelo Ferreira: este teria “amansado” os Yawanawa que posteriormente passaram a trabalhar para este seringalista (Vinnya et all, 2006; Carid, 1999). Antônio Luiz, por sua vez, passou a ser considerado um “amansador” de brancos e sua habilidade em se relacionar com eles teria sido fundamental para que assumisse a liderança dos Yawanawa anos depois deste episódio (Pérez Gil; Carid Naveira, idem). Como chama a atenção Carid Naveira, é interessante notar que há uma inversão da versão comumente conhecida, pois, neste caso narrado dos Yawanawa, são os índios que descobrem os brancos.

Antônio Luiz é constantemente lembrado em relação à sua experiência de vida, seu conhecimento sobre a “cultura” Yawanawa - sua liderança tanto política como xamânica. Antônio Luiz liderou os

Yawanawa também comandando o trabalho destes nos seringais (Vinnya, idem).<sup>27</sup> Ele era chefe e pajé – configuração existente em alguns grupos pano (Carid, 1999). Com relação ao xamanismo Antônio Luiz ensinou e iniciou<sup>28</sup> os atuais pajés, irmãos de idade de mais de 90 anos: Yawa, como é conhecido (Vicente Yawarani) e Tatá, também conhecido como Gatão, que reside no Mutum. Ambos são a referência atual sobre as práticas xamânicas, sendo que qualquer que tenha passado por dietas atualmente – especialmente a do *muka* – tenham sido acompanhado e ensinado por algum dos dois. Se um iniciado no *muka* decide passar conhecimentos – através da reza, de dietas, etc. - para um iniciando, a competência e autoridade deve vir por via de Yawá ou Tatá – caso contrário costuma gerar conflitos e rumores sobre a ineficácia do procedimento.

Além de relações de compadrio com os patrões seringalistas, Biraci menciona o fato de que Antônio Luis tinha uma mesa – referindo-se a uma espécie de altar – que tinha diversos santos e objetos sagrados de diferentes lugares e povos. Biraci menciona isso apontando para a boa relação que seu avô Antônio Luiz mantinham com padres católicos: *com os padres!* – enfatiza ele, explicitando a diferença, pois em contraste com estes, os missionários eram incisivos, opressivos: “não respeitavam, já os padres sim”. Neste caso, esse fato é considerado por ele como uma espécie de indicativo de uma tendência yawanawa das “alianças espirituais” atualmente. Bira, no café da manhã em sua casa durante o Festival Yawa 2011, falava para jovens estrangeiros, sobre Antônio Luiz e, digamos assim... (em termos antropológicos) sua propensão à relações de marcada *alteridade*.

Nos anos setenta, uma empresa de exploração agropecuária chamada PANACRE<sup>29</sup> comprou grande quantidade de terras no Acre, incluindo o território onde viviam os Yawanawa, que passaram a trabalhar para os proprietários da empresa.<sup>30</sup> Na década seguinte – através do movimento indigenista e jovens líderes indígenas que foram educados nas cidades (Carid, 1999) – os Yawanawa demarcaram a terra

---

<sup>27</sup> Como destaca Carid Naveira, os Yawanawa desempenharam diversos trabalhos que contribuíam para o funcionamento do barracão de seus patrões.

<sup>28</sup> Perez Gil (1999) dedica-se a uma análise dessas linhas de transmissão de conhecimento xamânico.

<sup>29</sup> Esta empresa é de propriedade do “Ratinho”, apresentador de TV, que atualmente ainda tem grandes extensões de terra na região. Biraci comentando esse fato diz que ter boas (mas distantes) relações com o dono das terras.

<sup>30</sup> Em uma matéria veiculada pelo antropólogo Txai Terri Aquino, os próprios Yawanawa protestavam - “compraram a terra com a gente dentro?” - manifestando a gravidade da situação que viviam enquanto “escravos da PANACRE” (Vinnya, idem.)

em 1984 e expulsaram os padrões seringalistas. Neste mesmo ano é marcada a existência do povo Yawanawa em um relatório da Comissão Pró-Índio do Acre<sup>31</sup> (Vinnia *et alli*, 2006). A presença e atuação do antropólogo Terri Aquino e indigenista Macedo, trazendo informações sobre os direitos indígenas, foi fundamental nesse período para demarcação de terra e outras ações que favoreceram os Yawanawa em relação ao estado brasileiro.

Em uma conversa que tive com Biraci Brasil em Rio Branco, este fala deste período em relação a sua experiência enquanto liderança, mencionando-se enquanto o “mentor” responsável pela auto-afirmação dos Yawanawa e o “resgate da cultura” e da “espiritualidade”:

(...) quando a gente começa a discutir nossos direito na década de 80  
quando vim pra Rio Branco na década de 80 mesmo né  
começa junto com os meus tio e outras lideranças indígenas no Acre  
a discutir nosso direito.  
E a gente começa ser reconhecido como indígenas e a autoafirmação como Yawanawa.  
Aí vem a conquista da demarcação do território e daí a gente sente a necessidade de a gente se afirmar na nossa própria história que é na nossa cultura principalmente uma firmeza espiritual.

Esse é o único caminho de sobrevivência de um povo, de uma nação.

E era difícil então porque todo mundo já era evangélico, era protestante, e ninguém mais acreditava na nossa espiritualidade, nós mesmos através dos ensinamentos bíblicos, nós começamos a nos afastar de nós, do nosso espírito, nós afastamos de nosso espíritos nós começamos a ficar com medo de nós mesmo que nossas coisas era do demônio, era diabólico quem que queria se misturar com índio?

---

<sup>31</sup> sendo que anteriormente a FUNAI reconhecia apenas os Katukina na região

Então acho que separou o corpo e o espírito.  
 Eu falei: “nós para ser um povo vivo forte, nós temos que juntar nosso espírito com o nosso corpo”.

E para juntar o “corpo” ao “espírito” os Yawanawa decidiram que deveriam ficar sozinhos: “afastar as pessoas de perto de nós” – conta Biraci: começando pelos evangélicos da Missão Novas Tribos do Brasil, que desde a década de 60 estavam instalados na aldeia. Como diversos autores apontaram (Perez Gil, idem; Carid, idem; Calavia Saez, 2002), bem como é recorrentemente referido pelos yawanawa ou por mídias variadas, durante o período em que a MNTB esteve na aldeia diversas práticas foram reprimidas – sob acusação de serem do “demônio” - tais como as festividades, brincadeiras, cantos, o uso do uni, do rapé e o juramento do *muka*.<sup>32</sup>

Segundo Putani Yawanawa, atual esposa de Biraci: “os Yawanawa não sofreram a escravidão que muitos povos do Acre tiveram nos seringais,... eram boas as relações com os patrões. A gente teve isso foi com os missionários”. Como apontado por Biraci, após conquistarem a demarcação do território e o reconhecimento enquanto indígenas Yawanawa, eles sentiam a necessidade de “ficarem a sós” para refletirem sobre o que queriam e em que sentido dariam seus próximos passos:

Então em 87 a gente tira a Missão da Terra Indígena.

Aí começa o processo de avaliação, pergunta, de auto-perguntas entre nós, e vamos se encontrando, vamo encontrando resposta, vamo analisando, vamos lendo né, nossa vida nossa história.

No ano de 92 quando eu decidi definitivamente ir embora pra aldeia.

Pra mim cuidar melhor essa questão. E eu voltei pra aldeia.

Chegando na aldeia. E eu levei umas coisas comigo que aprendi esses 15 anos fora da aldeia, na cidade, viajando pelo mundo, e então levei comigo alguma idéias (...)

*A “cultura”, a “espiritualidade”: parcerias e alianças*

---

<sup>32</sup> Este, também conhecido como juramento sagrado ou dieta do *muka* ou do *rare* - uma “batata” de caráter enteogênico, constitui-se como a planta principal da prática central do xamanismo yawanawa que leva seu nome.

É durante o evento da Eco-92 que Biraci Brasil sela um acordo para o desenvolvimento de uma parceria econômica entre os Yawanawa e a empresa de cosméticos norte-americana chamada AVEDA (que contratou a antropóloga May Waddington como consultora). Esta empresa trata de vincular a extração do urucum, usada em batons e outros cosméticos, com uma imagem de produto ecologicamente correto e de responsabilidade social, divulgando imagens, vídeos e textos que falam da “cultura” yawanawa.

Segundo o que falam os Yawanawa e pode ser averigado em reportagens<sup>33</sup> e escritos acadêmicos (Carid, 1999), esta parceria que durou anos trouxe visíveis benefícios de ordem econômica e estrutural para a aldeia, tais como construção de locais para serviços públicos, materiais para agentes de saúde, etc. A atual aldeia Nova Esperança foi em grande medida construída a partir do rendimento dessa parceria de negócios entre os Yawanawa e estes empresários norte-americanos. Alguns trabalhos acadêmicos de estudos interdisciplinares que enfocam a questão do “desenvolvimento” apontam o caso dessa relação como a experiência mais significativa no ramo de associar os indígenas e seus conhecimentos à empresas em uma parceria que busque um compartilhamento de benefícios.

Biraci conta que com a experiência na cidade percebeu que “nenhum povo se sustenta se não tem uma economia equilibrada”. Nesse novo momento são eminentes idéias como “sustentabilidade”, “autonomia”, “resgate da cultura” e da “espiritualidade” associada a uma auto-estima, afirmação e valorização do que é próprio, yawanawa. Como apontou Carid (idem) são diversos os vetores – indigenistas, empresários, antropólogos - associados a imagem do “indígena” e da “cultura” que passam a instigar esse novo momento de re-invenção de práticas consideradas “tradicionalistas”. Portanto, a demarcação de terra e a seguida expulsão dos patrões, bem como o reconhecimento perante a Funai e a expulsão dos missionários ocorrem em processos mutuamente relacionados que abrem um novo processo de re-invenções de tradições, envolvendo uma tentativa de retomada da língua e antigos rituais xamânicos, festividades, cantos.

Gatão (Tatá) conta que Biraci voltou da cidade (1992) afirmando que “*nawá* ta dizendo que cultura do índio é bom”. Ainda refletindo sobre este período Biraci associa a retomada de práticas yawanawa diretamente às parcerias com as empresas:

---

Então nós levemo alguns projetos econômico sustentáveis pra aldeia, parcerias de negócio.

E onde os Yawanawa se sentiram também seguro firme, respeitado como povos, a gente começou a resgatar.. o o a .. não.

A resgatar é quando não existe mais, e nós começamo é a *praticar* aquilo que a gente tinha deixado durante quase 30 anos.

E é onde vem a língua  
a prática da ayahuasca do uni  
do *ruma* do rapé  
do juramento sagrado

aonde a nova geração depois quase 50 anos que não fazia um juramento sagrado na nossa formação espiritual onde a gente cede o nosso espírito ao nosso Criador, né.

Assim, concomitantemente a um gradual processo de “retomada de práticas” - o uso do uni, rapé, os cantos, a língua e a dieta do *muka* – os Yawanawa, durante toda a década de 90 estiveram com essa parceria de negócios com a Aveda (que anos depois foi desfeita por parte da aldeia Nova Esperança e atualmente continua com a aldeia do Mutum). No discurso de Biraci, considerado o grande idealizador desse processo, a questão da formação espiritual adquire caráter central; desta forma, a revitalização das práticas xamânicas não apenas foi tido como o principal objetivo de um movimento de ‘fortalecimento da cultura’, mas tendo sido sua principal via.

O Festival Yawa, com sua primeira versão em 1997, não apenas serviu como o palco dessa retomada de práticas mas com o passar dos anos contituiu-se enquanto o cenário que ampliou as relações: deu visibilidade aos yawanawa perante os *nawa* interessados no xamanismo, na ayahuasca, na medicina ancestral ... na cultura. Ou seja, o festival passou de ser um instrumento da re-invenção da cultura (na retomada de práticas consideradas ancestrais), para ser um produto dela e tornar-se um evento de etnoturismo marcadamente ayahuasqueiro.

Desta forma, para os yawanawas da Nova Esperança inicia-se outra etapa: o que eram antes relações em *parceria econômica* - que não deixava de ser permeada por afinidades com as práticas espirituais pois era notável o interesse de alguns empresários da Aveda, seja nas sessões de cura ou no próprio tomar uni -, hoje em dia, com outros atores *nawa*, manifesta uma espécie de equivalente funcional: agora são as *alianças espirituais* o que ocupam grande parte das atividades da comunidade - e

que não deixa, também, de passar pelo crivo de transações econômicas. Na relação com os *nawa*, nota-se portanto que as *parcerias* – com a figura da economia, e o fundo da espiritualidade – deram lugar às *alianças* – com a figura da espiritualidade, e o fundo da economia.

‘Aliança’ é um conceito êmico, mas também faz parte de diversos ramos de reflexão na etnologia ameríndia. Considerando a analogia – que certamente deve ser matizada – entre as *alianças matrimoniais* e as recentes *alianças espirituais* ( *o caso do fenômeno yawa-nawa*) podemos obter alguns elementos para pensar nestas enquanto forma de agenciamento político. Carid (1999) analisa a formação dos Yawanawa através de relações de alianças: sejam cativos na guerra (principalmente mulheres) ou aliados no ritual. A captura de outros foi central na constituição do grupo tal, sendo que os Yawanawa consideram que na aldeia Nova Esperança apenas há três pessoas que seriam Yawanawa por parte de pai e mãe (conforme apontou-se sobre yawanawas descendentes de diversas etnias pano). Se os Yawanawa a rigor não se constituem enquanto uma etnia mas enquanto um império formado de “outros”, não seria tão impensável que esses “outros” podem seguir sendo incorporados de outras formas. Assim, poderíamos sugerir que se atualmente os Yawanawa não dispõem de suas incursões de guerra e captura de outros povos, eles capturam de outra forma, sendo uma delas, a captura dos *nawá* aliados: os chamados “queixadas brancas”. Há de se considerar, a forma como, contingencialmente, “ser yawanawa” ou “ser queixada” em determinados discursos não está retrito a uma procedência étnica, mas mais bem a formas de ser e estar no mundo. Há, pois, a produção de um pertencimento que se dá em termos de alianças rituais.

Tomando em conta o cenário atual na aldeia neste processo de ‘revitalização cultural’ – e se destacamos as colocações de Carid sobre o mariri e o cipó em que estes se tornaram uma espécie de “cartão de visita” aos *nawa* que vão à aldeia – podemos sugerir que atualmente no novo campo xamânico, através destas alianças espirituais, o mariri vem se tornando uma espécie de mariri express export. Ou seja, o mariri não apenas é as “boas vindas” àqueles que vão à ‘floresta’, mas constitui-se como o meio de ‘apresentar a cultura’ de forma express, ou seja, prática e rápida, também fora da aldeia. Um exemplo nesse sentido foi a participação dos yawanas no programa “Mais Você” da apresentadora Ana Maria Braga durante o evento da Rio+20, em que eles cantaram *saite* e ao final foi realizado um *vekush* que foi chamado de “*sopro da floresta*”. Portanto, há uma passagem de *vakush* enquanto prática terapêutica ou de agressão xamânica, a um produto da cultura que media

novos modos de visibilidade no mundo *nawa*. Ainda, o mariri – as brincadeiras e os cantos *saitte* – vem constituindo-se como uma prática para constituir novas alianças e abrir novos campos de possíveis interessados em sua ‘cultura’ (onde o apelo da imagem dos velhos anciões, frente a sua idade avançada e o perigo do desaparecimento de importantes elementos culturais, vem se tornando um dos viéses centrais do interesse de empresários da cultura indígena). Desta forma, faz-se interessante pensar, que da Eco-92 os Yawanawa passaram de ser índios “aculturados” – buscando suas raízes em processos altamente inventivos e criativos - para serem buscados por diversos segmentos constituindo-se como uma espécie de “ícones da cultura indígena” ‘antiga e ancestral’.

\*

Na iniciativa de ‘revitalização cultural’ foi essencial a presença dos anciões que contavam como eram os Yawanawa no passado. Dentre estes os principais envolvidos foram: Yawá, Tatá, Dona Nega e Raimundo Luiz. Desta forma nota-se que se alguns anciões são destacados, outros não são mencionados com tanto reconhecimento. Ainda, houve uma seleção de elementos – os “xamânicos” - neste processo de ‘revitalização cultural’, e desconsideração de outros - tais como o uso do algodão fiado (segundo Dona Nega, ‘é só pegar no algodão que dá sono’ já que suas filhas não querem aprender a fiar, tampouco a ‘mecher com erva’).

Neste contexto a retomada das dietas foi central, já que o xamanismo foi tido como o aspecto cultural por excelência. Neste sentido Biraci resolve também, enquanto liderança política, fazer o juramento do muka – trazendo assim a síntese, comum em alguns grupo pano<sup>34</sup> (como aponta Carid, 1999) – entre a figura do “chefe” e do “pajé”. Nas palavras de Biraci:

Uma leva de nossa geração, principalmente eu, uma coisa que perguntei pros velho yawanawa que ainda estão vivo hoje, o Yawa, o Tata, o tio Raimundo que fez a passagem dele no final do ano passado, perguntar como era nossa liderança como era nosso líderes espirituais.. eles começaram a me explicar, “*para ser uma grande liderança tu precisa ter conhecimento, como é que tu vai dirigir um povo sem tu ter*

---

<sup>34</sup> Bons exemplos nesse sentido é o próprio Yawanawa, Antônio Luis, e o kaxinawá Sueiro (pai da atual liderança do Rio Jordão, Siã Kaxinawá, e avô dos jovens Leopardo e Fabiano que fazem rituais de nixi pae nas cidades). Notam-se, portanto, elementos equivalente entre processos bastante similares entre os Yawanawa e os Kaxinawa do Rio Jordão. Ambos constituem-se enquanto importantes sujeitos atualmente tido como modelos da “cultura”.

*um domínio de nossa história, de nossa cultura, de nossa espiritualidade?”*

Então no ano 2000 Biraci entra em dieta com mais dois yawanawas – Nani e Vinnia (Matsini) - atualmente também destacados no conhecimento da “cultura” e da “pajelança”. Durante sua dieta, iniciou-se uma importante e atual cisão política entre os Yawanawa, uma vez que seu primo Tashka assumiu a liderança e durante esse período mudou diretrizes, inclusive, segundo Biraci, deixou a organização yawanawa na inadimplência, levando à falência. Assim, atualmente, a aldeia do Mutum, liderada por Taskna, a cacique Mariazinha e a pajé Hushahu (irmã de Putani, a atual esposa de Biraci), continua com o projeto com a Aveda, enquanto a aldeia Nova Esperança rompeu ligações com o projeto (isso ocorreu especialmente após a Aveda ser vendida: a mudança dos sujeitos responsáveis pela direção, trouxe descontentamento para os Yawanawa de forma que as relações não se davam como na antiga presidência da empresa).

A partir das diferentes diretrizes políticas de cada um desses segmentos, podemos apontar como se dão os diferentes regimes de proteção do conhecimento. O caso dos Yawanawa da Aldeia Nova Esperança está suficientemente ilustrado: eles vêm construindo cada vez uma maior visibilidade no novo campo xamânico, o que inclui não apenas uma clientela (o que é amplamente reconhecido na etnologia ameríndia) mas aprendizes *nawa* do xamanismo yawanawa. Ainda, constrói-se uma espécie de “igreja xamânica”: quer dizer, um grupo espiritual étnico que se forma nas alianças com os *nawa*, e transfere alguns elementos próprios de uma estrutura organizacional de igreja, para a prática do xamanismo globalizado. Já o segmento do Mutum são mais reservados e não buscam tanta publicidade em termos de sua ‘cultura’ para fins de alianças xamânicas (mas sim parcerias econômicas, tal como a própria Aveda). Porém, há de se considerar que eles também são parte da rede *yawa-nawa* na medida em que os *nawa* circulam entre os espaços. Essa circulação – entre dois domínios que politicamente são antagonicos – não se dá isenta de conflitos: os *nawá* devem decidir com qual “lado” querem se aliar. Considerando a disposição para aprofundar uma conversa sobre a ‘pajelança’, nota-se entre esses dois segmentos, uma estratégia simetricamente inversa: se os de Nova Esperança tem uma performance de abertura, de fato a partir do momento em que o sujeito se aproxima, a informação tende-se a restringir-se (ou seja, se reduz o domínio dos *nawa* a essas práticas e seus segredos), enquanto se o Mutum adota uma política de aparente

distanciamento, o que de fato sucede é que esta é a própria estratégia de restrição aos nawa: sendo uma vez transposta a barreira, o fluxo de informações dos yawanawas para os nawa corre de forma mais intensa e menos controlada.

Portanto, se no novo campo xamânico a um primeiro olhar existe um maior acesso aos conhecimentos indígenas - podemos perceber que essa é uma dimensão muito ressaltada discursivamente por não-indígenas -, parece que este tipo de fenômeno pode gerar justamente o contrário. Poderíamos sugerir que é possível que sendo maior a acessibilidade - ou seja, é mais fácil o acesso aos indígenas e por isso a um maior número de pessoas - há uma tendência de restringir o acesso a informações sobre o conhecimento xamânico. Ou seja, a um intenso contato - entre indígenas e não indígenas - e é neste ponto onde reside as diretrizes de medida de proteção do conhecimento através da restrição da circulação de informações.

Podemos observar um exemplo neste sentido. Existe uma tendência de se afirmar que o Festival Yawa é como é o cotidiano da aldeia, “do mesmo jeitinho” - dizia um yawanawa. “Toca busina de manha... começam a se pintar, é aquela correria, coloca shapanete”. Há ainda a afirmação de que é o “tempo em que os mais novo aprendem com os mais velhos” - chave essa central como atrativo turístico para o nawa. Isso, por um lado, parece incitar a produção de autenticidades, em uma performance altamente influenciada pelo olhar não-indígena sobre o tradicional, e por outro como própria medida de restrição de informações sobre o que acontece no cotidiano da aldeia. Ainda, esta afirmação refere-se especialmente aos eventos de sexta feira, chamados de “educação física” mencionados anteriormente. A estratégia de “escola diferenciada” como medida governamental no Acre foi uma das principais vias utilizadas pelos Yawanawa na retomada de práticas, especialmente das brincadeiras. Ou seja, as aulas de educação física passaram a incitar que o yawanawa também tinha sua educação física - as brincadeiras, os jogos - e sua própria arte - os kënë. Ainda, esta relevância da escola nesse processo não se deu somente no início dos festivais, mas atualmente toda sexta-feira há educação física, onde os alunos são avaliados (recebendo notas) em seu desempenho nas brincadeiras. Já durante o festival, das brincadeiras são selecionados apenas um dos elementos - que é o que os nawá podem conhecer, e relaciona-se em grande medida às jocosidades e atos relacionados a sedução e sexualidade. Um yawanawa explica o motivo desse atual panorama:

Yawanawa: *Nawa* é muito curioso.

Aline: O que tem ser curioso?

Yawanawa: O problema não é olhar. O problema é depois imitar, copiar. (...) Você sabe bem né Aline, você não conta do seu trabalho, do seu doutorado, porque alguém pode copiar. Pra nós também tem isso. Mas é muito mais sério. Para nós o plágio é como uma doença, ele vem na forma de doença.

Atualmente o festival parece mais estar relacionado com um fenômeno de objetificação da cultura – em termos de “apresentação” enquanto um “produto” para o nawa (“a gente faz mais pros nawa”, dizia esse yawanawa) do que propriamente uma potencia de revitalização cultural (talvez mais associadas as “educações físicas” que ocorrem semanalmente).

#### *A família do muka*

Inicia-se nesse contexto um processo de retomada ou intensificação de práticas – o uso do uni, do rapé, do muka, uso de cocares, etc. – especialmente aquelas relacionadas as dietas. Inclusive quando a Aveda fez a parceria, os Yawanawa não produziam mais urucum<sup>35</sup>, e depois disso, voltaram a usar urucum e passaram a consultar os velhos a respeito dos desenhos. Isso remetia diretamente a prática espiritual uma vez que os desenhos derivam de visões com o uni. Segundo Vinnya (2006), ele mesmo passou a interrogar o velho Raimundo Luiz sobre os cocares, e em sonho passou a aprimorar esse conhecimento e confeccionar cocares. No quadro abaixo, aqueles que realizaram o muka, seja para motivos de cura de doença ou aprendizado xamânico

---

<sup>35</sup> Curiosamente, quando fui à aldeia em maio de 2012 percebi que praticamente todos os pés de urucum haviam sido cortados após o Festival de 2011. Pelo que pude perceber em comentários, isso incita a sugerir que ao urucum é dados menos um potencial de sinal diacrítico da “tradição” (embora isso seja muito enfatizado), do que um signo das alianças desfeitas (uma vez que atualmente a Aveda trabalha com a aldeia do Mutum).

SAMAKEI /dieta do rarë muká: transmissão.deconhecimentos xamânicos

YAWÁ e TATÁ



1999: Kuni, Teika, Americano-→ Kuni

2000: Biraci, Nani, Matsini → Biraci Nixiwaka,

Kate, Matsini

2001: Putani e Hushahu → Putani e Hushahu

Os que re-afirmam a dieta, agregam-se ao grupo que inicia.

Completaram a dieta: mínimo de um ano sem quebra do resguardo:



Nani



KUNI  
BIRACI  
NANI  
MATSINI (M)  
PUTANI  
HUSHAHU (M)



TOINHO



2006: Vinnya e Juca -----> Vinnya e Juca

YAWÁ



2009: Tawaro (Toinho), Ninawá, Terri

2012: Djuka (Sapo), Vade, Biraci Jr, velho Joao  
Costa, Luis, Marco Puyanawa.

TATA



2009: Paulo Matsini

2012: Paulo Matsini, Hushahu, Debora Kenema, Luzia  
Waxi, Adriano Matsini

Esta secção também dialoga diretamente com um artigo de Perez Gil em que a autora argumenta sobre o processos de produção de “especialistas” xamânicos como algo eminentemente recente (uma vez que antigamente era processo comum do “tornar-se adulto” que os homens realizassem as iniciações, ainda que muitos não seguissem no aprendizado do xamanismo). Por um lado, argumento sobre um recente processo em que se nota uma tentativa de generalização das possibilidades de realização das dietas relacionadas a pajelança. Neste sentido dá-se maior ênfase a como se deu a retomada do rapé – uma vez que se diz que por décadas deixou-se de usar – explorando a atual

dinâmica que trata mais bem de tornar seu uso, assim como o do uni, não apenas prática de pajé (da forma como seria antigamente).

Perez Gil aponta que na época em que pesquisou não haviam homens adultos engajando-se recentemente na iniciação xamânica. O que noto atualmente é que não apenas diversos sujeitos realizaram essas dietas, especialmente o juramento do muka, mas que grande parte dos jovens atualmente diz-se interessado em realizar tal iniciação. Trato, portanto, de mostrar o atual panorama, em que o xamanismo mais bem assume, por um lado, formas que evocam o “antigo”; como a prática xamânica dissolvendo-se da mão de uns poucos especialistas, disseminando-se, ou mesmo, segundo Biraci, a questão da importância de um chefe político ter o conhecimento relacionado a pajelança. Por outro, o xamanismo nesse processo de “fortalecimento da cultura” manifesta-se em formas totalmente inusitadas, e que evocam princípios que vão no contrafluxo da “tradição” ou do “antigo”, como o caso de Putani e sua irmã Hushahu que em 2003 fizeram a dieta do muka, estendendo a possibilidade de existência de lideranças relacionadas a pajelança também às mulheres, transformando, portanto, papéis associados ao gênero (ainda que não isentos de discordâncias e conflitos)

Tanto Hushahu como Putani contam que sua iniciativa de fazer dieta a maioria dos homens diziam que elas não passariam dos quatro meses. Contam que no quinto mes foram visitá-las, e que a partir deste momento passaram a respeitá-las e dar reconhecimento. Hushahu conta que se impressionaram como elas estavam fortes na dieta – enquanto os homens pensavam que elas não resistiriam e logo iriam desistir, ela coloca uma perspectiva contrária: “os homens é que são muito fracos. Eles não aguentam, vem mulher, quebram dieta. Eles são mais fracos”. Desta forma, Hushahu afirma que os homens são mais vulneráveis a quebra da dieta, o que ela relaciona o fato de eles serem “fracos” associando esta fraqueza a falta de controle dos desejos sexuais – o que os levam mais facilmente a quebrar este resguardo. Alguns depoimentos contam sobre como esta questão afetou a honra masculina de alguns que já eram iniciados no muka. Em ocasião de um artista hollywoodiano estar entre os Yawanawa, Hushahu e Putani foram as que fizeram *vėkush* nele e outros membros de sua equipe – o que, conta Hushahu, causou muita raiva e vergonha em alguns homens que já eram iniciados no muka. Segundo ela, elas estavam mais fortes e por isso eles não foram os escolhidos para fazer o tratamento. Hushahu diz que quando vai fazer uma cura, seu coração não é de mulher, mas deve ser bem forte: “eu viro uma onça” – conta ela. Algo nesse sentido podemos

observar em relação a Putani quando esta comenta que a rigor, depois de tomar o muka, não poderia ter filhos. Ou seja, a prática da iniciação do muka incita uma certa “masculinização” da mulher, que não poderia exercer funções próprias de um corpo feminino, como dar a luz e amamentar. Neste caso, depois de sua iniciação Putani teve ainda dois filhos com Biraci, sendo ambos foram nomeados com o nome de muka – a *Mukashahu* (“muka mulher”) e o *Mukaveine* (“muka homem”). Portanto, note-se que esta quebra – ela engravidar depois de ter “cedido seu espírito ao Muka” - só é possível uma vez que ambos os filhos foram cedidos ao muka, então considerados uma espécie de “filhos do muka”.

### *Interações míticas com os nawa*

Cesarino propõe pensar como o surgimento dos brancos está prefigurado nas mitologias indígenas, ao invés de compreendê-lo enquanto uma reação aos efeitos do contato (CESARINO, 2008:4). Como argumenta o autor, em alguns casos o termo “contato” a rigor não seria um bom conceito para pensar a relação entre algumas mitologias e os processos de formação de algumas sociedades, tais como um mito marubo que evidencia como os ‘brancos’ surgem de um mesmo núcleo familiar que os Marubo. O autor baseia seu argumento colocando-se a questão de como o xamanismo e a mitologia são mobilizados na compreensão das cidades, dos deslocamentos e da alteridade (idem:1). Desta forma, coloca-se a mesma questão: existe algum elemento do corpus xamânico ou mítico yawanawa que nos permite ter uma melhor compreensão do fenômeno yawa-nawa?

O que tudo indica é que o início da relação entre os Yawanawa e os nawá não se tratou do primeiro contato entre esses povos. Ainda, tal aproximação deu-se a partir de um pajé chamado *Mukaveine*: apesar dos brancos não conhecerem os Yawanawa, *Mukaveine* sim os conhecia...

ALINE: Tem alguma história yawanawa dos tempos antigos que fala da existência de um povo branco?

NANI: Eu sei que quando... a história que conta... que *Mukanawa* estava fazendo tua passagem, depois de já velho, né.  
E ele era um líder espiritual, que ele quando fazia suas cerimônias ele ia pro...

O corpo dele saia, né, o espírito dele saia do corpo dele, e viajava e via..  
 as montanha, os grande macaco, os grande animais, as grande pedra e as grandes morada.. né, e outros povos.. desconhecidos, principalmente o povo branco, que viviam do lado de lá,.. né.  
 Ele falava que tava do outro lado de do ... .. a gente fala do outro continente. Na nossa língua é *Nātā utsána*, é outro mundo.

ALINE: Como é?

NANI: *Nātā utsá*. Que não é nosso ambiente, é outro ambiente, chama *NÁTÁ UTSÁ*.

Aí ele ficou doente já, pra fazer a passagem dele, ele reuniu o povo, os filho dele.. “Que que eu posso fazer de bom? Que eu posso deixar aqui na terra pra vocês?”

Aí o filho mais velho, que tinha o domínio né, porque na nossa tradição quem faz os pedido, é o filho mais velho, né.

Aí o filho mais velho pergunto pra ele: “Quais são os benefício, quais são as vantagem das coisas que você quer deixar?”

Aí ele falou: “eu posso mandar trazer muita caça pra vocês. O que tem aqui não é suficiente. Eu tenho condições de mandar trazer muita caça pra vocês”.

Aí o filho disse: “Não. Não manda trazer caça. Porque senão depois da tua morte, ninguém num vai lembrar da tua morte que tu fez isso pra noise. Vão se alegrar, vão se casar, vão passar muito bem aqui na terra..... ninguém vai lembrar que tu fez isso. Então é melhor tu não fazer”.

“Tá bom”.

“Então mais outra coisa, o que que posso fazer? O que que tem pra fazer?” – o filho perguntou.

“Eu posso mandar trazer muuuito peixe. .. ter muita fartura de peixe. Pelo rio, pelos iguarapé,.. qualquer canto que tiver água vai ter muito peixe..”

Aí o filho disse – “Não. Esse tambem não. A mesma história: depois de tua passagem, tudo mundo vai se alegrar, casar, comer, fazer festa, e nem vão lembrar de tu, então não é bom tu faze isso”.

“Tá bom”

Aí ele foi contando as vantagens que podia fazer né.

Até chega num ponto de diz: “Então depois de minha passagem eu posso mandar outro... outro... outras pessoas, .. outro povo! Que vocês não conhece! Eles fala diferente,

Tem a pele branca, né, *mas* são pessoas boa..

A única coisa que não pode fazer, é matar, porque eles aumenta, eles aumenta de repente”.

Fez uma comparação com essa formiga, essa formiga taioca.. você passa, tu mexe com uma taioca de repente eles!! Então eles aumenta, ...

“Eles são muito multiplicador.

Agora vocês são poquinho, vocês não dá pra brigar com eles, nem matar.. porque vocês são muito poco. E quanto mais mata mais eles aumenta”.

Aí o filho disse: “Então o que pode fazer? Se esse povo é desse jeito?”

“A única coisa que vocês pode fazer, é tratar eles bem.

Quando você trata uma pessoa bem, eles te trata, bem também.

Então o que vai acontecer?

Voces vão se trocar, o respeito, a amizade.. e vocês podem viver muito bem... eles vem pra cá pra fazer... Eles podim vir pra cá... pra faze uns trabalho...é pra tirar a seringa.. Os caminho da seringa deles, vão fica perto do rocado de vocês, no caminho de cada pra vocês... tirando o latéx né.. pra faze borracha.

E deposi... a vantagem do que pode acontecer.. é que ele pode casar com a muié de vocês, com as prima de vocês, com as irmã de vocês... E vocês também! Casar também com as mulher deles, que vão vir. Só a única coisa que não pode fazer é brigar, e nem matar eles.”

Aí o filho disse: “Então manda!! Tá bom! Combinado!”

Aí ele morreu.

Depois que ele morreu, depois de mais ou menos três horas, depois que ele fez a passagem dele, escutou um grande estrondo, pro rumo que o sol tá entrando, uma graaaaande estrondo.. como se uma barreira tivesse caindo..

diz que ele falou que isso era o sinal que ele dá, na hora que ele ia mandar..

esse povo, desconhecido, pra esse lugar

A ainda avisou: “eles não vao vir pelo ar não, não vão vir por terra não, eles vão vir pelo riio, vão subir o rio”

E depois de muito tempo eles começaram a subir

E o primeiro homem viu, subindo né,

Aí foi la. Embora que não sabia falar a língua dele, chegou lá “amigo companheiro, irmão. Tu já passou muito tempo com esse objeto. Me dá esse objeto” – falava na língua e tirava.

E o cara nem se mexia nem nada, né?

Aí cada semana que eles iam olhar tinha gente chegando

foi assim aumentando

Aí *otro povo* suberam, né? Dessa notícia que o povo Yawanawa tava fazendo contato com otro pessoal diferente, e que tavam se dando bem trazendo os objetos deles, né, transportando e tendo..

Principalmente o terçado, a roupa, o chapéu, né  
E aí veio otro povo

Não veio pela aldeia dos Yawanawa não.

Arrodiou, né, e aí veio matar, o homi branco

A partir daí se houve

Porque eles podiam dizer que não fomos nós que matamo, mais otra pessoa

Otro grupo com inveja que os Yawanawa tava fazendo um bom contato, dai matou, o homi branco.

A partir daí começou as trajédia, os disrespeito, né

Começou o momento da guerra, o massacre né

Porque também não existia ninguém que falava português

Nem eles intindia a nossa língua

E isso durou pra muito tempo

Por isso que eu sempre falo que agora o novo momento que a língua portugues

Muita gente discrimina a língua português, que fez mal, distruiu, pra nós não! No meu conhecimento, no meu ponto de vista, *eu* como yawanawa..

Vejo assim que a língua português, acho... Acho não! Que *foi* uma coisa que hoje tá trazendo benefício  
 Porque antes por falta de entender a língua portuguesa a gente não podia expressa a nossa necessidade.  
 Não podia falar do meu sentimento pra você..  
 Agora não, com a língua portuguesa, com o pouco conhecimento que a gente tem e aprendendo a língua portuguesa..  
 Posso dizer o que eu quero, eu posso dizer minhas necessidades pra vocês  
 Acho que a língua portuguesa foi um dos objetos que também trouxe, hoje,  
 Nesse novo tempo, a fazer, a re-encontrar a nova família (...)

[Nani, Curitiba fevereiro de 2012]

O nome *Mukaveine* ou *Mukaveya* refere-se a que “muká está se findando” “acabou-se”: muka é o nome da dieta/planta, e assim chamava-se esse pajé.

Sobre a questão do contato, é interessante notar que não apenas a versão está invertida em relação às usualmente conhecidas (Carid, 1999) – no caso dos Yawanawa são eles, através de Antonio Luis, que descobrem os brancos – mas o que essa história mostra é que o próprio *Mukaveine* que teria enviado os brancos ao encontro dos Yawanawa. Em outros tempos, *Mukaveine* não apenas sabia da existência dos brancos – através de suas viagens fora do corpo – e estava prevenindo sua chegada, mas ele é de certa forma o mediador que faz acontecer esse encontro: ele “manda” os *nawa* ao encontro dos Yawanawa. *Mukaveine* alertou que quando enviasse os brancos daria um sinal: desta forma, pouco tempo depois de sua passagem, escutou-se um estrondo. As palavras de Nani em referência a este momento - “como se tivesse caído uma barreira” – sugerem que essa barreira que caiu deu passagem ao início dessa nova relação.

A vinda dos brancos não foi algo de intenção apenas de *Mukaveine*. De fato, esse foi o legado de *Mukaveine* ao povo Yawanawa através da decisão de seu filho mais velho. Desta forma, a oportunidade de conhecer os *nawa* é escolhida em contraste com a garantia da fartura de alimentos: primeiramente a caça, depois o peixe, são recusados como legado do pai. O filho mais velho de *Mukaveine* opta então pela “vinda

de outro povo”: isso sim traria algo duradouro e faria com que sua benfeitoria fosse sempre lembrada (já em oposição, os alimentos seriam comidos, os Yawanawá fariam festa, se alegrariam... mas logo esqueceriam de que *Mukaveine* é que teria deixado esta fartura). Como a vinda desse outro povo é contraposta a formas de economia local – pesca e caça – podemos sugerir que esse outro povo ocuparia esta posição de fornecimento de benefícios materiais que adviriam da boa relação: o encontro com os *nawa* é escolhido também pelo seu melhor rendimento em termos econômicos.

E assim é narrado nesse mito: logo no primeiro contato, o yawanawa pede objetos do nawa. Em outra vez que Nani contou esse mito, mencionava a primeira troca como uma camiseta (talvez como o exemplo mais imediato no momento?). Esta relação é tão envolta de uma comunicação bem sucedida que são capazes de se comunicar mesmo falando língua diferentes: e mais, os yawanawa falam em sua língua e os nawa são capazes de compreendê-los. As trocas continuam sucedendo através de uma boa relação entre ambos os povos: além das roupas, o terçado e o chapéu.

A irrupção do bom relacionamento dá-se por motivo da inveja. Conta-se desta forma, que outro povo – com inveja que os yawanawa estavam ‘transportando’, ‘tirando’ e ‘tendo’ objetos dos nawa – foi e atacou os nawa. Como *Mukaveine* havia advertido, começou os desentendimentos, matanças. Já neste momento, os Yawanawa não puderam se comunicar em sua língua de modo a esclarecer a situação de que não tinha sido eles mesmos que haviam matado. Desta forma, perde-se o poder de comunicação. Na interpretação de Nani, porque não falavam português não puderam explicar o mal entendido. Na opinião dele, atualmente a língua portuguesa tem sido um dos principais objetos que favorecem os yawanawa, pois dessa forma podem “expressar suas necessidades” e o que querem: assim afirma que o português é um *objeto* que faz “re-encontrar uma nova família”.

Desta forma, os objetos dos nawa que interessam aos yawanawa não são apenas materiais. Os Yawanawa enfatizam que o conflito com os nawa deu-se pela ‘falta de comunicação’. “Eles não sabiam, foi sem querer” – dizia uma yawanawa sobre os primeiros contatos com os caucheiros peruanos, em que os yawanawa atacavam eles. Estando ao lado, um yawanawa discordou: “não! Eles sabiam sim, só que eles não quiseram escutar o que o *Mukaveine* disse. E que era verdade, você vê, o que ele falou, dessas novas alianças, está acontecendo aqui agora” – dizia ele em referência a rede yawa-nawa. Desta forma, a ida de *nawá* para Festival e a ida de yawanawa para a cidade, é entendida como o

legado de Mukaveine. Ainda, há de se ressaltar que essa história não é amplamente conhecida, senão que é considerada uma ‘história de dieta’, ou seja, é de domínio daqueles que estiveram no ‘terreiro do muka’ fazendo dieta do rare. Isso dá-se segundo a própria dinâmica da sociológica local em que o conhecimento xamânico dá-se no núcleo familiar próximo. “Eu fiz meu corpo sofrer, eu vou dar de graça para qualquer um essa história? Eu não, eu vou ensinar é meus filho, meu cunhado” – dizia Nani.

Aí cabe a pergunta: como podemos pensar essas trocas de objetos yawanawa e objeto nawa em tempos de ‘alianças’? Dentre os muitos objetos, os yawanawa têm um enorme fascínio pela tecnologia nawa: seus objetos são de enorme utilidade, especialmente o gravador e a câmera fotográfica. E para os nawa? Que buscam os nawa quando vão aos festivais? Almejam comprar ou ganhar objetos considerados ‘sagrados’ e que são do domínio do complexo xamânico.



No processo de ‘revitalização cultural’ consideram-se que ‘voltaram’ antigos instrumentos sobre novas modalidades. Os objetos considerados ‘sagrados’ para ‘passar’ rapé – o curipe (de uso individual) e o tepi (entre duas pessoas) – passam a ser investidos de estéticas levando em conta a aquisição desses objetos pelos nawa.

Na economia da espiritualidade nem tudo é comercializável, alguns instrumentos não adquirem valor monetário, mas enquanto objeto de troca em alianças com nawa são envoltos de poder e de dádiva. Observando algumas trocas, pode-se afirmar: que uma pena de gavião real pode ter um valor equivalente a uma bicicleta nova, que uma

sofisticada máquina fotográfica pode ter o valor de um colar de osso, e que um tepi pode ter o valor de um gravador. Ainda, os objetos dispõem de diversos valores em que os preços são definidos segundo uma espécie de “valor cosmológico” e do “sagrado”. Um exemplo estaria nas diferenças de tepi produzidos com taboca ou com ossos: os ossos dos animais (macaco preto, gavião real, dentre outros) indicados para o rapé fazem certamente que eles tenham um preço mais alto em uma eventual venda. Isso dá-se pois considera-se que a ‘inteligência’ desses animais – observada pelos yawanawas e assim designadas através das características de seu comportamento – passa para aquele que usa rapé através deste objeto. Essa, dentre outras – o uso do rapé, do kapu, etc. – são consideradas a ‘ciência yawanawa’.

Desta forma, na economia da espiritualidade, os espíritos também são parte na circulação de objetos em que há uma negociação da equivalência entre uma *tecnologia nawa* e uma *ciência yawa*.

## CAPÍTULO III CIRCUITO DE RITUAIS

Neste capítulo, faço uma descrição etnográfica de um circuito de rituais realizado por Kuni Yawanawa e um de seus aprendizes não indígenas, Costa *Yawa Mastahae*.

Em seguida, delinco as motivações para a realização de tais eventos, bem como analiso etnograficamente algumas interações rituais e a forma como o circuito foi concebido, a fim de compreender quem são os atores envolvidos e o que possibilita a formação desta rede. A análise etnográfica apresenta uma fusão de elementos e concepções oriundos de diferentes universos simbólicos, relacionados tanto aos Yawanawa quanto a práticas que permeiam o imaginário urbano ligado ao “xamanismo” ou “pajelança”. É parte da reflexão considerar outros grupos que estão relacionados a esta recente inserção dos Yawanawa nos circuitos de práticas espirituais urbanas, buscando evidenciar os “espaços” vinculados a esta rede.

### A viagem

*IX Festival Yawa (2010).*

*Aldeia Nova Esperança, Rio Gregório, Tarauacá-AC.*

“Kuni, esse txai aqui, tu vai acompanhar ele fazer dieta lá na Aldeia Sagrada depois do Festival”. Segundo Kuni, foi o que disse o cacique Biraci Nixiwaka quando pediu que ele cuidasse da iniciação de Costa “pajelança”. Kuni conta que olhou para Costa e saiu do chapéu de palha. “Esse cabra!! Me olhou, olhou e não falou nada. Passou dois dias, veio falar comigo” – conta Costa sobre esse primeiro contato. Apesar da estreita relação que os dois tem atualmente, inicialmente Kuni teria tido essa reação, não havia “ido muito com a cara dele (Costa)”. “E eu tô lá pra fazer dieta?” – disse Kuni a Bira. Ser o mestre (“professor”) de alguém na dieta não significa “apenas” transmitir os conhecimentos ao iniciando, mas muitas vezes implica também em realizar a dieta. Tudo isso envolve o preceptor em riscos, caso o iniciando não cumpra bem os preceitos. Kuni disse então para o chefe da aldeia, Bira, que iria à Aldeia Sagrada com Costa, desde que este deixasse uma quantia em dinheiro (1.000 reais) para que sua família se alimentasse durante sua ausência e pagasse o aluguel do barco (100 reais o dia). Assim começou a relação de Costa e Kuni, que contam que logo tiveram grande afinidade. Neste contexto da dieta surge a ideia de Kuni ir ao sul do Brasil realizar rituais por diversas cidades.

Segundo me contou Costa, os rituais que realizaram nessa “jornada” foram “estudados” por ele e Kuni neste enquanto estavam na Aldeia Sagrada realizando as iniciações de Costa. Durante dez dias conversaram sobre a ida de Kuni e sobre como fariam os rituais. Portanto, elementos da trajetória de cada um deles – Costa enquanto praticante do Fogo Sagrado e Kuni enquanto “professor” do xamanismo yawanawa – geraram uma síntese que é claramente sinalizada nas etapas da dinâmica ritual e, como vemos, foi detalhadamente elaborada e racionalizada. Mas, de uma forma bem particular: há de se destacar que tudo se deu dentro de uma concepção própria do novo campo xamânico, na qual ambos “sentiram” como seriam os rituais, e dado de forma essencialmente intuitiva na qual Costa e Kuni “recebiam” o modo como os rituais haveriam de ser. Participaram deste processo experiências visionárias relacionadas ao uni e à dieta. Embora a dinâmica ritual (analisada no próximo capítulo) apresente-se explicitamente como algo elaborado a partir do cruzamento de segmentos diferentes de xamanismo, os sujeitos não se autoconcebem como criadores de algo novo que contrastaria com a ideia de “tradição”, mas, antes pelo contrário, percebem-se como uma espécie de “canal”, como meios condutores daquilo que é dito e mostrado pelos espíritos através de experiências multisensoriais.

Durante os eventos, ambos falavam da viagem de Kuni como uma forma de reciprocidade entre “amigos”: já que Costa conhecia a aldeia, a casa de Kuni e sua família, agora era o momento de Kuni retribuir a visita. Ainda de acordo com o que era dito por ambos nestes eventos, podemos considerar que as motivações dessa viagem de Kuni ao sul do país sintetiza a relação entre três eixos: a) as alianças - que inclui não apenas angariar novos aliados, mas também realizar os processos de aprendizagem da “pajelança” nas cidades e na aldeia; b) a arrecadação de fundos para construção de uma estrutura relacionada à Aldeia Sagrada; c) a divulgação e realização do Festival Yawa. Todas essas dimensões estão entrelaçadas em torno de um objetivo comum relacionado a uma ideia geral de “fortalecimento” e “expansão da cultura yawanawa”. São essas três dimensões que percebo diluídas no discurso ritual, nas palestras ou mesmo nas conversas entre os “*txais*” yawanawa e *nawa*. Certamente, há outras variáveis relevantes: a vontade de viajar, “ir *pra* fora” e conhecer lugares, por exemplo, recorrentemente emergem como parte da motivação dos Yawanawa.<sup>36</sup> Neste contexto,

---

36 Porém, tal dimensão não aparece como sendo sua relevância, mas talvez uma condição para que se leve a cabo outros objetivos.

viajar significa também ampliar os contatos, que acabam gerando novos convites e aumentando as possibilidades no atual “mercado de projetos”. Por isso, em certo sentido, viajar significa também se promover. As “viagens” de ayahuasca de uns (*nawa*) motivam as viagens através da ayahuasca de outros (*yawanawa*). Atualmente, o consumo de ayahuasca e o domínio dos conhecimentos em torno desta substância tornaram-se uma forma de projeção de determinados sujeitos, assim como de acesso às cidades do Brasil e do mundo. Em decorrência disso, hoje, o uso do uni está concentrado em torno das pessoas mais próximas das lideranças de aldeia. Nos circuitos urbanos de rituais, os efeitos da valorização do uso do uni e do conhecimento indígena ligado a ele acabaram não se restringindo ao que diz respeito aos assuntos especificamente xamânicos, mas a todo tipo de prática e conhecimento indígena. Neste contexto, qualquer narrativa de acontecimentos relativos ao cotidiano na aldeia, em particular, e à vida indígena, em geral, tornaram-se alvo de extremo interesse e curiosidade dos *nawa*. É como se a tudo fosse acrescido uma “mais-valia xamânica”.

Em diversas situações, inclusive de caráter formal como palestras e rituais, Costa mencionou que a vinda de Kuni estava relacionada à iniciativa de comprar um barco para facilitar o acesso à Aldeia Sagrada, que é tida como o espaço do uni e da realização de dietas. Em programas televisionados já ouvi se referirem a esta aldeia como “o lugar de retiro das lideranças espirituais *yawanawa*”. A necessidade de um barco próprio justifica-se como um facilitador para a realização desses “propósitos”, visando maior autonomia em relação à dependência do barco da Cooperativa (que nem sempre estaria disponível). À medida que íamos realizando rituais em diversas cidades, Costa nos dava um retorno de como ia a compra do barco: “já temos metade do barco” – em referência à quantia<sup>37</sup> arrecadada com os rituais, palestras e oficinas.

A divulgação do Festival Yawa não deixa de estar associada à questão de arrecadação de fundos. Porém, nesse caso, esta arrecadação não se dá diretamente nessas viagens de rituais pelo sul, mas sim na própria aldeia (a partir dos contatos que estabelecem nas cidades, claro). Em realidade, essa arrecadação vem do *marketing* na divulgação do nome “Yawanawa”. Como disse Camila uma vez, “o Festival é a

---

37 O valor do barco varia entre 7.500 - 8.000 reais – o que não era mencionado publicamente. Segundo Costa, Kuni queria comprar um barco mais simples, mas graças a sua campanha para “comprar o melhor motor”, estabeleceu-se uma meta financeira com a quantia mais elevada.

principal fonte de recursos econômicos” dos Yawanawa atualmente<sup>38</sup>. Assim, a vinda dos “*txais*” para Curitiba (e arredores) trata também de envolver adeptos ao movimento, incitando possíveis entusiastas de ir à “floresta” e conhecer - experienciando “na fonte” – rituais de uni e a “cultura yawanawa”.

Durante sua estadia nas cidades do sul, Kuni em determinado momento do ritual ou palestra – na maioria das vezes no final – fala do Festival: “*e eu quero convidar toooooodos vocês pra ir brincar lá no nosso terreiro (...) conhecer nosso chapéu de palha*”. A data do festival é então mencionada por Costa, responsável por incitar as pessoas a irem ao Acre, responder às dúvidas e organizar a viagem. O preço<sup>39</sup> do festival não é mencionado publicamente (inclusive, os valores aumentaram desde a vinda de Kuni, e podem variar de acordo com quem está indo e de que forma).

Em complemento a essas questões, há de se considerar a dimensão que buscarei explorar nessa narrativa etnográfica: a vinda dos “*txais*” em relação às alianças, que envolvem as dietas e os processos de aprendizados de “*pajelança*”, bem como a expansão dessas práticas (geograficamente, inclusive) e a construção de possíveis novas alianças. Há de se considerar, portanto, a presença de Kuni enquanto um meio para aprofundar os processos de aprendizagem de Costa, o que inclui o seu envolvimento nas dietas e o conhecimento sendo posto em prática e observado por Kuni. Esta dimensão está especialmente vinculada a construção de Costa *Yawa Mastahé* enquanto uma liderança em um campo que possibilita a adesão de novos sujeitos a essa dinâmica urbana que opera no circuito cidade/aldeia.

### *A jornada*

---

38 Essa afirmação deve ser relativizada, pois diversos yawanawa trabalham, inclusive na aldeia, ocupando postos de professor, agente de saúde, etc; além disso, diversas vezes, no Festival Yawa, escutei reclamações de que o dinheiro arrecadado nos festivais ficava para as lideranças e para aqueles restritos ao círculo mais próximo de relações delas.

39 Neste período mencionava-se o preço de R\$ 1.500, o que depois de alguns meses tornou-se R\$ 2.000. No site [www.yawanawa.org](http://www.yawanawa.org) divulga-se valores mais altos e pacotes para casais incluindo deslocamento até a aldeia e hospedagem em hotéis pré e pós festival. Através do site eles divulgam, além de entrevistas, fotos, prévias de documentários, preparativos para o festival, a construção de habitações para os visitantes. Além da relação com os *txais* de Curitiba e Rio de Janeiro (do Santo Daime), os Yawanawa vem há alguns anos, para fins do Festival, atuando em parceria com empresas de turismo, tais como a Maainan Amazon.

Os rituais realizados por Kuni e Costa deram-se todos os sábados, no período entre 9 de fevereiro a 3 de abril de 2011. Realizar rituais no sábado é um código comum em todo o cenário ayahuasquero urbano, pois estes rituais atravessam a madrugada e duram até o amanhecer.

No caso de Costa e de Kuni, a distribuição do dinheiro arrecadado nos rituais dava-se da seguinte forma: 70% para os realizadores do ritual e 30% para a “casa” sendo que, em alguns casos, antes de fazer esta repartição descontava-se a quantia gasta com a estrutura do evento (alimentos, transporte, alguns objetos de uso comum - como papel higiênico).

Essa “jornada”, como era comumente referenciada, teve início e fim na cidade em que estava hospedado Kuni, traçando o seguinte trajeto: Curitiba-PR, Porto Alegre-RS, Guaruva-SC, Curitiba-SC, Belo Horizonte-MG, Florianópolis-SC, Cotia-SP, Porto Alegre-RS, Curitiba-PR. Por vezes, na estadia entre uma cidade e outra Costa e Kuni pousavam em Curitiba (quando eu ia a Florianópolis). Além de mim, em algumas situações outros sujeitos acompanhavam Costa e Kuni nas viagens.

Este é um ponto que quero frisar: a rede yawa-nawa é construída na itinerância. Uma itinerância não apenas dos próprios “pajés” e aqueles que estão promovendo os eventos, mas de um público de participantes que se desloca de uma cidade a outra (também utilizando-se do esquema de carona que mencionei anteriormente), exclusivamente para participar dos rituais. Trata-se, pois, de uma espécie de translocalidade que constitui o movimento das “queixadas brancas” (em geral impulsionados pelos chamados “queixadas de Curitiba”). Desta forma, o comportamento das queixadas – andar em bandos – translada-se para a dinâmica nas cidades, ou para a própria dinâmica aldeia/cidade. Um exemplo nesse sentido foi quando as “queixadas de Curitiba” (*Shāku Bena*) alugaram uma van e foram até o Rio de Janeiro, exclusivamente para buscar Yawá (Yawarani) e seu filho, Toinho. De certa forma, o comportamento da queixada – em que o chefe é posicionado no meio para proteger-se – também parece indicar algo sobre a dinâmica da rede yawa-nawa, uma vez que os *nawa* costumam ficar “em volta”, na salvaguarda, do yawanawa que está na cidade.

Os eventos rituais de Kuni foram basicamente de quatro tipos: a) ritual de uni; b) temazcal seguido de ritual de uni; c) palestra e no dia seguinte ritual de uni; d) oficina de rapé – podendo todas essas modalidades ser combinadas em um mesmo final de semana. Estes foram os rituais da programação, entretanto, durante a semana eram realizados rituais considerados “internos”, “fechados”, ou “do e para o

apoio”: participar desses rituais não oficiais requer ser convidado e não funciona mediante pagamento – às vezes, cobra-se apenas o custo do uni. Os rituais não oficiais constituem outros objetivos e formas (conforme veremos no próximo capítulo), embora possuam diversos elementos em comum com os rituais abertos. Por vezes, aconteciam em Curitiba na casa de envolvidos com o movimento ou mesmo nas cidades pelas quais passávamos, quando eram realizados na casa dos anfitriões ou em lugares indicados por estes.

A forma de hospedagem dos yawanawa em Curitiba e região seguiu o seguinte padrão: ficam na casa de algum dos jovens que estão à frente do movimento - dependendo de quem está impulsionando sua viagem - e durante as viagens ficam sempre acomodados na casa de alguém, geralmente no próprio local em que será realizado o evento. A alimentação dos yawanawa às vezes é descontada do que se arrecadou dos rituais, mas também muitas vezes quem financia os custos dessas viagens são os próprios anfitriões *nawa*, buscando economizar o dinheiro dos eventos como forma de que os yawanawa “levem algo para casa”. Há sempre uma preocupação de acomodar bem os yawanawa, buscando proporcionar-lhes o maior conforto possível. Neste sentido, quando há pouca opção de hospedagem, a prioridade costuma ser dada a eles.

Além disso, enquanto os yawanawa estão nas cidades eles raramente cozinham, pois nos eventos a própria organização se responsabiliza por toda a alimentação e nas casas em que se hospedam quem cozinha (e lava a louça) geralmente é a anfitriã ou aqueles sujeitos que participam dos rituais e estão sempre presentes. No caso de Kuni reproduzia-se a dinâmica da aldeia em que as mulheres preparam a alimentação e cuidam da limpeza. Para as mulheres com as quais Kuni construiu alguma proximidade, ele chegava até mesmo a dizer: “*vou te levar lá para aldeia para você trabalhar para mim*”. O que, de certa forma, já estava acontecendo em algumas ocasiões em Curitiba. Quando dizia isso referia-se às dinâmicas na aldeia em que o chefe da família dispõe do serviço das mulheres, principalmente das meninas, que vivem em suas casas (ou em casas vizinhas) com quem mantém vínculos próximos de parentesco. Quando há vários yawanawa presentes – situação conhecida como “comitiva” – algumas mulheres yawanawa às vezes ajudam na cozinha, também de acordo com dinâmicas da própria aldeia (ou seja, aquelas que cozinham geralmente ocupam lugares menores na hierarquia, tratando-se quase sempre da filha, sobrinha ou nora de um homem importante). Vale ainda mencionar que, se nas cidades as *nawa* cozinham para as yawanawa, na aldeia a situação se

inverte: são as yawanawa que cozinham para as/os *nawa*. Ou seja, há uma inversão de papéis quando se transita entre a cidade e a aldeia, em que o invariável é que a anfitriã da casa é quem cozinha e cuida da limpeza durante a estadia do(s) *txai*(s). A situação às vezes pode ser diferente, como no caso de uma *nawa* de Curitiba que viveu alguns meses na aldeia sendo, portanto, incorporada na dinâmica da manutenção (na cozinha e na limpeza) da casa em que estava hospedada.

\*

Ao longo das viagens de Kuni pude perceber como a ele eram oferecidos diversos presentes (de forma material e outras). Primeiramente, recebia diversos objetos como presentes dos *nawa* – muitos dos quais eram considerados “sagrados” ou de grande estima por parte daqueles que estavam oferecendo. Alguns exemplos nesse sentido são colares dos mais variados tipos (geralmente aqueles que o sujeito usou por anos, de grande apreço, que em geral cumpriam alguma função de amuleto) ou até mesmo um animal empalhado que um jovem deu afirmando seu carinho pelo pássaro (e por Kuni). Muitos desses presentes eram dados durante o próprio ritual: entregar algo sob efeito do uni dá força ao ato de presentear e reifica o elo que se estabelece através do objeto. Todos esses presentes agregados a outros objetos que Kuni comprou produziram um excesso de bagagem exorbitante. Desta forma, foi paga uma alta taxa para que ele levasse suas malas, mas ainda assim muitos dos presentes não saíram de Curitiba e foram direcionados por ele aos *nawa* por quem tem um maior apreço (o que acontece também com outros yawanawa, que ganham objetos, porém selecionam apenas alguns para levar para a aldeia). Contudo, quando Kuni chegou ao Acre soube que seu filho estava internado: largou tudo e foi atrás dele e com isso parte significativa de sua bagagem foi extraviada.

À parte os objetos, Kuni recebia diversos convites: um homem no qual ele havia feito um atendimento o chamou para ir a uma cara churrascaria em Curitiba, por exemplo. Ainda nesse sentido, destacavam-se cinco mulheres que estavam sempre tentando agradar a Kuni, oferecendo massagens, bolos feitos por elas, etc. Alguns destes convites, por mais finos que pudessem parecer, por vezes não condiziam com os hábitos e gostos alimentares indígena: esse foi o caso de um convite feito a uma yawanawa para levá-la a “um lugar muito especial”: um restaurante de comida japonesa. Ela perguntou: “Sushi? Que é sushi, *txai*?”. “É peixe cru” – respondeu o *nawa*. “Peixe Cru? Sério mesmo? Minha nossa...quero não, *txai*”. Porém, nota-se que

alguns yawanawa passam a gostar desse tipo de alimento e postar no Facebook fotos de suas viagens pelo Brasil e exterior, com legendas como: “a primeira vez não deu não” - comentava um deles sobre a culinária japonesa (*à la* Brasil).

Além dos objetos feitos com miçanga (pulseiras, tiaras, tornozeleiras) – cujos preços variam entre 30 e 100 reais conforme o tamanho - Kuni vendia algumas pulseiras feitas de sementes, CD’s com *saites* yawanawa, bem como rapé e seus objetos relacionados: o *tepi* e o *curipe*<sup>40</sup>. Haviam potes de rapé de todos os preços, de 10 a 100 reais – o que indica uma variabilidade (estimulada por Costa) feita para abarcar todas as possibilidades de consumidores. Os *curipes* eram vendidos por volta de 30 reais – feitos de taboca e “durepox” – e os *tepis*, que custavam no mínimo 100 reais (e correspondiam ao estilo mais comum entre os Yawanawa, em que as tabocas são unidas pelo durepox e envoltas por fios encerados e coloridos, formando tiras de cores alternadas).

Destes objetos relacionados ao uso do rapé, o que me chamou a atenção foi a venda dos *tepis*, uma vez que não se recomenda que qualquer um “passe rapé” através deste instrumento. Contudo, neste contexto, os *tepis* colocados à mesa são acessíveis ao uso de qualquer um que possa comprá-los. Desta forma, a venda de dezenas de *tepi* não parecia estar em ressonância com suas formas de uso na aldeia. Durante a “jornada”, Kuni pôde vender todos os *tepis* (sendo que alguns poucos ele presentou). Já nas incursões de outros yawanawa nas cidades, com exceção dos Festivais (seja na aldeia ou na Rio+20), não vi mais nenhum *tepi* sendo abertamente posto à venda. Ultimamente, para comprar um *tepi* nas cidades apenas abordando algum yawanawa ou “*txai*” *nawa*, pois não há muitos destes objetos disponíveis e a venda não está garantida (já que depende da avaliação daquele que o detém, sendo muitas vezes de seu uso pessoal).

As tiaras, pulseiras e tornozeleiras feitas de miçanga são decoradas com os *kënë* (desenhos). Permeia a rede yawa-nawa a concepção de que esses objetos – através dos *kënë* – protegem aquele que o usa. Kuni tinha uma variedade delas, que a medida que ele ia traçando sua “jornada” iam saindo das mesas e sendo incorporadas pelos *nawa* que participavam dos eventos. Desta forma, logo muitos deles passaram a se ornamentar para participar das rodas de *uni*, e os *kënë*

---

<sup>40</sup> *Tepe* é o instrumento com o qual se sopra rapé nas narinas de outrem. *Curipe* é o que se designa “auto-aplicador”, sendo geralmente de uso individual.

passaram a ser um signo de reconhecimento e pertencimento à rede yawa-nawa.

Sim, pois no novo campo xamânico – e entre os próprios indígenas que usam os *seus* - os *kënë* são um dos distintivos que indica associações e alianças com um ou outro grupo indígena. Primeiramente, refiro-me a um complexo *neopano* (afinal é de *kënë* que estamos falando), em que tais ornamentos são mais usados, porém, em certa medida, os *kënë* contemplam outros segmentos no novo campo xamânico, tais como as pulseiras feitas pelos huicholes – evocando o peiote e outros elementos da cosmologia da “montanha” – ou traçados feitos nas miçangas pelos Guarani da aldeia de Biguaçu. Desta forma, o uso dos *kënë* está intimamente ligado a políticas de aliança e pertencimento: um sujeito que associe elementos Huni Kuin e Yawanawa usa objetos e bens (tais como cantos) de ambos, já um sujeito que escolha “trabalhar” somente com um dos grupos utilizará o que é produzido somente pelo seu aliado preferencial.

Os Yawanawa consideram que se enfeitar para uma roda de uni é honrar o terreiro e agradar aos espíritos. “É como ir para uma festa. Vocês não se arrumam para festa? Não vai lá e põe a melhor roupa? É assim para gente também” – dizia-me um yawanawa. Esta concepção vai ao encontro daquela compartilhada no Fogo Sagrado sobre qual a melhor forma de ir a uma cerimônia : bem arrumado e adornado, pois assim “devemos nos apresentar diante do Grande Espírito”. Na própria rede yawa-nawa é notável como os sujeitos se enfeitam com adornos de *kënë*, pintura facial, brincos de pena, grandes penas na cabeça, colares de *kënë* Huni Kuin, tiaras feitas de miçanga...as mulheres vestem, usualmente, saias (sendo o uso destas uma estética generalizada no novo campo xamânico).

### *O artesanato, os këñe e a “força”*

Ainda sobre essa jornada yawanawa vale mencionar a questão da venda de “artesanato”. Quando os yawanawa vão às cidades a forma de arrecadação de dinheiro não se dá exclusivamente pelos pagamentos feitos pelos rituais, mas também pela venda de objetos produzidos na aldeia, principalmente de adornos feitos com miçangas - pulseiras, tiaras, tornozeleiras, braçadeiras - ou com madeira, sementes e pena – como os palitos usados pelas mulheres nos cabelos. Apesar da venda destes objetos ser divulgada como uma forma de ajudar as mulheres yawanawa (de forma generalizada), as principais beneficiadas por estas vendas são aquelas do círculo próximo de parentesco e afinidades

daquele que está viajando: se for um homem provavelmente os objetos foram feitos por sua esposa, filhas, noras ou sobrinhas, enquanto se a cerimoniante é uma mulher, geralmente os objetos restringem-se a sua própria produção. Desta forma, a “exportação” de artesanatos da aldeia para os centros urbanos não se dá através de um trabalho comunitário enquanto organização unificada (como às vezes faz-se parecer), mas do trabalho de algumas pessoas específicas: são elas que produzem e obtêm parte dos lucros. Ainda assim, a venda de artesanatos é a atividade que permite uma maior distribuição na aldeia dos ganhos provenientes das viagens às cidades para a realização de rituais.

Os preços emergem do diálogo entre comprador e vendedor e são baseados no alto custo de vida nas cidades, porém essa referência de valores já opera também na própria aldeia, fazendo com que as quantias não variem significativamente. Se aquele que comprar for um *nawa* próximo, um *txai*, o preço pode diminuir – dependendo da proximidade entre potenciais vendedor e comprador o objeto pode ser até presenteado. Contudo, se o freguês for um gringo, certamente o preço aumentará (talvez não, se o gringo for um *txai*). Desta forma, a “tabela de preços” dos objetos vendidos como artesanato é sempre móvel, dialógica e, sobretudo, relacional: o preço varia de acordo com o grau de alteridade entre aquele que compra e aquele que vende.

Quando estive na aldeia em maio de 2012, ingenuamente (imaginando que contribuiria), disse a uma das mulheres que gostaria de comprar um artesanato. De fato, mais do que comprar um artesanato minha intenção era comprar algo dela, especificamente. Estranhei o fato de que se passaram dois dias e ela não falou nada sobre o assunto, pois normalmente são bastante ágeis em mostrar o que tem disponível. Logo ela me disse que não queria me vender, mas me presentear. A situação era mais delicada do que eu pensava, pois não apenas ela sentia que deveria me dar e não cobrar nada (provavelmente associado ao fato de que a presenteei com miçangas), mas seu marido logo mais iria ao Chile e, nesta circunstância, ela poderia vender sua produção por um preço muito mais elevado do que o padrão. Quando me dei conta disso logo disse que deixássemos para uma próxima oportunidade. O preço estipulado para a venda no exterior pode passar do dobro do valor sugerido no Brasil.<sup>41</sup> Nesta ocasião, vários sujeitos estavam produzindo objetos para circular em três viagens que seriam feitas no mês seguinte: Rio de Janeiro (para o evento da Rio +20), Santiago do Chile

---

(em uma espécie de “intercâmbio cultural” mediado por um mapuche que esteve no Festival em 2011) e para o Canadá (Biraci havia sido convidado por uma família daimista canadense/alemã para fazer rituais e conhecer algumas reservas indígenas na América do Norte). Desta forma, um *tepi* que usualmente custa cem reais foi avaliado para que eu pagasse cinquenta, porém foi levado para o Chile para ser vendido por duzentos reais ou mais. Ademais, alguns objetos podem ser adornos ou pequenas “lembranças”, cuja finalidade é presentear alguém (no caso do retorno de um *nawa* à cidade), como é o caso das pulseiras, palitos de cabelo, etc. Neste sentido, há situações em que objetos de uso ritual (xamânico) – tepis, curipes, cocares, etc – adquirem certo caráter de *souvenir*.

O uso de objetos de miçanga pode estar envolto em “forças” espirituais, uma vez que os próprios *kënë* (desenhos) são considerados espíritos. Desta forma, não atuam simplesmente como um *souvenir*, mas adquirem caráter de objeto cerimonial associado ao sagrado. Quando um destes objetos é ganhado ele adquire estima e valor maiores do que aqueles que são comprados e, arrisco dizer, se foi um yawanawa que presenteou a “energia” do objeto é considerada ainda mais “forte” e “especial”. Nesta forma de circulação dos bens a avaliação sobre a “energia”, atitudes e qualidades morais da pessoa que dá e/ou recebe é fundamental: essa é uma das questões ponderadas para se usar (ou não) determinado objeto ou mesmo dar (ou não) um objeto a alguém. Isso relaciona-se não somente a um valor inerente a qualquer objeto (que pode ser dado ou não), mas, principalmente, a uma espécie de “substância” ou “essência” que fica no objeto e provém da pessoa que o possui(u). De certa forma, através dessa “substância” que fica no objeto (inerente ao uso do mesmo) mantém-se uma ligação ou conexão com o novo dono. Através da noção de “energia” – central no movimento Nova Era e que já é de domínio comunicativo de muitos yawanawa – podemos compreender como algumas concepções são transversais a distintas cosmologias (como yawanawa e *nawa*) e permitem que dinâmicas locais encontrem um fluxo em relação a formas estrangeiras de proceder na circulação de bens e dádivas.

Além de determinados ornamentos, os cantos também são do domínio dos *kënë*, já que estes são principalmente evocados durante o uso do *uni*. Os *kënë* permeiam todo o complexo xamânico, uma vez que não apenas as visões de *uni* e os cantos evocam seus espíritos, como também sopros (*vekush*) e cantos podem cobrir alguém de *kënë* como forma de cura, proteção ou agressão.

Nos objetos feitos de miçangas (e também de algodão, no caso Huni Kuin) a jiboia ganha um destaque notável – o que não é de surpreender, uma vez que a ayahuasca está intimamente ligada a jiboia. Porém, parece estar havendo não somente uma espécie de “jiboização do xamanismo pano” - quer dizer, a noção do complexo xamânico está mais restrita ao domínio da jiboia - como a jiboia torna-se um elemento com certo potencial de publicidade. Quando o assunto são os desenhos é recorrente um *nawa* perguntar “tem da jiboia?” ou “esse é o *kānā* da jiboia?”. Porém, usar um *kēne* de jiboia na cabeça (em uma tiara) por vezes exige saber “controlar a força”. Em um ritual de Kuni em Joinville, por exemplo, um dos *nawa* estava “passando peia”.

“Peia” é quando o sujeito passa por dificuldades na experiência da “força” da ayahuasca - de certa forma, passar ou não por uma peia ou vomitar (conhecido como “aliviar” no Fogo Sagrado ou “provocar” na rede yawa-nawa) indica uma espécie de estado (e também de “nível”) espiritual da pessoa. A peia, apesar de ser considerada (aparentemente) uma experiência desagradável que muitas vezes o sujeito tem dificuldades em superar, costuma ser associada às curas mais profundas (geralmente associadas à noção de morte e transformação de si).

Voltemos a cena no ritual. Como dizem na rede yawa-nawa: ele estava passando o “maior aperto”. Estava de cabeça baixa quando um de seus amigos de Curitiba aproximou-se do menino e, sem nem perguntar, tirou a tiara de sua cabeça em um gesto súbito. Imediatamente o menino reagiu, erguendo o tronco e levantando a cabeça. “Ufa!” – instantaneamente a peia havia passado. “*Tá* achando que é mole usar o *kānā* da jibóia?” – disse o *nawa* que tirou a tiara.

Permeia a rede yawa-nawa a concepção de que esses objetos – através dos *kēnē* – protegem aquele que os usam. De certa forma esta concepção opera segundo uma noção ampla de *kēnē* e algumas pinturas usadas – tais como aquelas feitas de jenipapo, urucum ou *vinpui* – também se associam à qualidade de proteção (em relação a maus espíritos) e agrado e homenagem (em relação aos bons espíritos). Pode-se dizer que atualmente essa é uma noção yawa-nawa, pois os *nawa* que estão no movimento passaram a incorporar algumas concepções yawanawa. Para os *nawa* pode-se sugerir que a noção de “energia da floresta” e “proteção” ganha um maior destaque em relação ao que os Yawanawa dizem sobre “agradar os espíritos” e em seu polo oposto estaria algo como “brincar de índio” (ou seja, uma ênfase crítica na produção estética de um visual indígena dissociado de um “poder espiritual”). Na rede yawa-nawa a noção de proteção aparece relacionada não somente aos não-humanos, mas também às interações humanas que

podem ser perigosas. Assim expressou um *nawa* no Rio de Janeiro, com relação à agência da pintura e sua eficácia durante um ritual de *uni*: “um urucum é sempre bom, não é. Muito bom... barra os olhares. Aliás, são muuuuuitos olhares.”

### Os espaços

Como afirmei anteriormente, essa “jornada” de Kuni foi a primeira dentre as várias viagens que outros yawanawa realizaram ao sul do país. A maioria dos “espaços” aqui mencionados entraram na rede yawa-nawa a partir deste primeiro circuito de rituais. Portanto, faz-se relevante localizar brevemente os contextos em que se deram os rituais. Isso inclui, por um lado, compreender como se forma essa rede, ou seja, quem são os potenciais envolvidos na organização desses eventos e, por outro, pontuar algumas tendências do que move a realização desses eventos (para além de seu objetivo mais imediato da arrecadação de dinheiro) e tornam possíveis essas alianças. Para discorrer sobre cada “espaço” pelo qual passaram Kuni e Costa, em alguns dos tópicos descrevo etnograficamente cenas que recuperam as múltiplas interações em cada local, dando destaque àquelas que eram contadas e enfatizadas posteriormente sobre estes encontros.

#### *SÍTIO SOL LUNAR – Campina Grande do Sul-PR.*

Apenas os rituais de *uni* considerados pequenos são realizados na região mais urbanizada da cidade de Curitiba. O Sítio Sol Lunar, localizado na região metropolitana, no município de Campina Grande do Sul (área predominantemente rural), é o principal “espaço” onde são realizados os rituais com os diversos “pajés” yawanawa que vêm atualmente ao sul do Brasil.

Este sítio é de propriedade de Hélio, um veterano no Fogo Sagrado, praticante de biodança, que tem por volta de 60 anos. Há anos Hélio completou seus 13 dias de “Busca” e segue indo ao evento todos os anos em Segualquia (fazenda sede do movimento do Fogo Sagrado no Brasil). Costa foi apadrinhado por Hélio, quando recebeu seu nome (Ser Tunkan) no Fogo Sagrado, portanto a escolha deste lugar para os rituais deve-se a afinidades anteriores orientadas por relações de compadrio no Fogo Sagrado. Neste local, além de rituais relacionados ao Fogo Sagrado, como o temazcal realizado por outros participantes deste grupo, realizam-se encontros de biodança e, mais recentemente, os rituais dos Yawanawa e Huni Kuin.

Novamente, o público que comparece a esses rituais é uma síntese de pelos menos três grupos que têm expressividade em Curitiba: o Fogo Sagrado, o *Shāku Bena* e o Universo Místico. O sítio Sol Lunar diferencia-se de outros espaços que serão mencionados adiante – como o Rapa Nuy e a Pousada Monte Crista –, uma vez que não constitui um local de grande e variados fluxos de pessoas e atividades, característicos de espaços esotéricos, promovendo, ao invés disso, poucos eventos associados especificamente ao círculo de relações próximas do anfitrião.

Embora diversos participantes dos rituais sejam atraídos a estes eventos por frequentarem outras atividades no Sítio Sol Lunar, neste caso, a maioria dos participantes vêm ao evento devido à divulgação do próprio *Shāku Bena*. Ou seja, em Curitiba, os Yawanawa dispõem de um grupo que atrai possíveis participantes (desta forma, o Sol Lunar é sobretudo uma estrutura à disposição), ao contrário de seus rituais em outras cidades, cuja responsabilidade de compor o evento com participantes pagantes recai especialmente sob os anfitriões – aqueles que “trazem” o pajé e sua comitiva e/ou cedem o espaço para o evento.

#### *RAPA NUY – Porto Alegre-RS.*

Rapa Nuy é um “espaço” holístico e terapêutico localizado em Porto Alegre e impulsionado por Tati e o casal Ana e Rafa. Tati é massoterapeuta e Ana e Rafa fazem “trabalhos” os mais variados, em geral relacionados ao feminino/masculino, e autoidentificam-se como “neoxamanistas” em *folders* que divulgam suas atividades.

Essa autoidentificação enquanto “neoxamanista” é algo bastante raro de se ver. Presumo que adotaram esse termo em parte influenciados por suas leituras – lembro, por exemplo, de ter me surpreendido ao ler uma definição de Ana sobre o que seria o “neoxamanismo”. “Neoxamanista” é usado em meio a tantas outros “títulos” que compõem uma espécie de “currículo espiritual”, que geralmente acompanha as divulgações do evento e é localizado ao final da página com uma foto do proponente e algumas de suas definições, como, por exemplo, “sacerdotisa da terra”, “temazcalera pelo Fogo Sagrado de Itzachilatlan”, “reikiãna”, “promovedora de círculos de sanção”, etc.

O “espaço” localiza-se próximo ao centro da cidade e é sediado em uma casa, com um amplo quintal onde estão os locais cerimoniais. Geralmente, quando há atividades os visitantes entram por uma porta lateral que dá acesso direto aos fundos. Eles residem nesta mesma casa, que contém uma placa “Rapa Nuy”, e logo no *hall* de entrada já se notam elementos característicos de um espaço terapêutico, tais como

diversos *folders* de terapeutas naturais e, às vezes, algum objeto (como um cristal). Adentrando a casa há um salão com um pequena lojinha com artigos os mais variados, que expressam o caráter diverso, até mesmo global, desses fenômenos: cachimbos estilo chanupa norte-americana, cachimbo Kariri-Xoko, CD's com cantos indígenas, tambores pintados com temas indígenas norte-americanos, adereços diversos, tais como brincos Mapuche, água florida, ervas e resinas para defumação.

Segundo Ana, o Rapa Nui é um espaço de linha “universalista”. Nas palavras dela, isso quer dizer que “aceitamos todas as linhas de trabalhos, respeitamos todas as tradições e filosofias”. Isso se expressa na variedade de atividades que realizam, em geral associadas ao universo da “Nova Era”, sendo a maioria das atividades relacionadas ao que se considera como “neoxamanismo”, especialmente a conhecidos atores vinculados ao Caminho Vermelho: Sthan Xanniã, Léo Artése e outros, bastante conhecidos no novo campo xamânico. Também há alguns indígenas que fazem rituais de ayahuasca no local e são geralmente considerados “pajés”, como os kaxinawá, em especial Darshan e Siã Kaxinawá, e o Kariri-xokó Tidjo. Assim, independente da posição que ocupam em relação às suas comunidades, na cidade “viram pajés” (embora o discurso seja de que, sim, são lideranças espirituais). Ou seja, são pajés nas cidades. Algo que me chamou atenção é o fato de Siã, que já vi afirmando que não é pajé, ter executado rituais neste local (enquanto em outras ocasiões, inclusive nas cidades, ele está junto como “cacique geral”, porém sempre acompanhado de algum pajé ou iniciando).

Os rituais com ayahuasca realizados no espaço são variados, mas destacam-se os “trabalhos” de Max, um jovem que desde criança frequentava o Daime com sua mãe e ainda adolescente começou a realizar tais rituais. Max combina ainda elementos relacionados a sua experiências em outros países da América do Sul, especialmente com ayahuasqueiros peruanos e equatorianos. Conversar com Max sobre as dietas que conheceu entre os Shipibo-Conibo parecia-me uma interessante forma de considerar o “xamanismo como fenômeno dialógico”, uma vez que estes também têm aprendizes não indígenas (inclusive em um caráter mais etno-turístico do que os Yawanawa). O fato de ambos serem grupos pano também possibilita estabelecer

algumas comparações<sup>42</sup>. Nos próprios trabalhos que Kuni realizou Max e sua esposa, Susan (mencionada como sendo de ascendência Mapuche), recebiam certa posição de destaque – o que indica que no novo campo xamânico as próprias dinâmicas locais de poder (no caso do Rapa Nuy) são logo transpostas, ou melhor, permeiam as interações rituais nestes novos eventos que emergem (como a “pajelança yawanawa”).

O espaço Rapa Nuy é frequentado por um fluxo de sujeitos associados aos mais diversos grupos xamânicos em Porto Alegre. Alguns deles são associados ao que eles chamam de “aliança”, que neste caso parece constituir-se entre variados núcleos que ganham o nome de “clã”; como, por exemplo, clã Filhas da Lua (um grupo curiosamente composto somente por mulheres), clã Lobos do Sul (de homens, alguns dos quais maridos dessas mulheres), etc. Além de rituais associados ao imaginário da “montanha” - como temazcal, chanupa, oficina de tambores xamânicos, etc - há ainda atividades variadas, como curso de Reiki xamânico, Roda de Estudo de Xamanismo, Dança de Êxtase, Estudo de Sincronário Maia, Cerimônia de Cura Cigana, Encontro de mulheres na Lua Nova, etc.

O “espaço” leva o nome dos habitantes nativos polinésios da ilha de Páscoa, localizada no Oceano Pacífico (atualmente considerada extensão territorial do Estado chileno). Nas palavras de Ana, o nome foi “recebido” por Tati enquanto esta realizava um “atendimento”. Até então, ela não conhecia e nem tinha ouvido falar da existência da ilha, onde foram encontradas as enormes estátuas de Moai.

Através de uma conversa no Facebook Ana falava-me sobre o Rapa Nuy:

O nome veio pelo Astral, foi orientação da Espiritualidade (...)

O espaço tem uma ligação forte com os seres de pedra e está conectado à ilha.

Ana conta que então Tati pesquisou sobre este nome e “descobriu a ilha”. Ana conta como posteriormente Tati viajou à ilha de Páscoa:

Há dois anos um amigo mexicano esteve aqui e disse que estava indo para o Chile, para a Ilha

---

<sup>42</sup> Por exemplo, ambas as dietas contêm aspectos similares sobre suas restrições, porém entre os Shipibo-Conibo estas parecem estar associadas a dietas realizadas com e para o conhecimento de alguma planta/espírito em específico.

e disse que ela tinha que ir com ele  
 ela não tinha grana, não tinha condições alguma  
 naquele momento  
 e ele disse: mas tu vai comigo  
 e do nada, na última semana antes dele partir, uma  
 cliente da Tati lhe dá uma passagem aérea de  
 presente

Não apenas a nomeação do espaço, mas outros eventos são compreendidos através de pensamentos, conhecimentos, “mensagens” ou “sinais” de ordem intuitiva relacionadas a um plano cósmico em que “o que é para acontecer, vai acontecer”, independente das “forças”, por mais adversas que sejam. Trata-se, pois, de um marco interpretativo bastante comum no novo campo xamânico (e na Nova Era de forma geral), relacionando à sincronia dos fatos a uma certa “providência cósmica”, por vezes mencionada como “Grande Espírito”. Tati conta algo similar sobre a vinda do pajé Tidjo, uma vez que dias antes ela havia sonhado que conhecia uma “medicina”, até então desconhecida. Logo chegou Tidjo em seu espaço terapêutico lhe apresentando a jurema.

Desta forma, os passos a serem dados são “mostrados” pelo Grande Espírito através de “sinais”. Esses elementos apontam para um sistema de compreensão e validação do “caminho certo a seguir”, em diversas situações. Isso é válido para este universo simbólico como um todo, não somente para o Rapa Nui. Quer dizer, muitas das situações são avaliadas segundo “sinais” que “confirmam” o bom (ou mau) andamento de algum evento, ação ou mesmo atitude de determinada pessoa. Quando algo é “visto” durante uma “miração” de uni – o que não corresponde somente ou necessariamente a uma visualização *strictu sensu* – revela-se algo que estava oculto. Ou seja, as visões trazem em si mesmas o *status* de algo verdadeiro que “se apresenta” a quem pode enxergar, ou acessar, que usualmente não está aparente, nem se mostra trivialmente, sendo da ordem do invisível, mas essencial. Isto está intimamente relacionado à dinâmica que envolve “tomar o uni”, uma vez que diversas das experiências que emergem desses rituais revelam onde se posicionar na trama de relações de acordo com o que apareceu nas visões. Ouvi algo neste sentido no 10º Festival Yawa, em 2011, em que uma pessoa deixou de participar da roda de uni coletiva, pois havia visto coisas “ruins” um dia antes ao tomar uni em uma roda de amigos.

O Rapa Nuy, com exceção de Curitiba que foi a sede onde estava Kuni, foi o único lugar no qual Kuni quis voltar para realizar um

segundo ritual. Ele, Rafa e as “meninas” tiveram logo uma grande empatia e cumplicidade. Um bom exemplo neste sentido foi uma conversa que Kuni teve com eles sobre o rapé. Também estimulado por Costa, em certa ocasião Kuni afirmou que eles deveriam escolher com quem aprender sobre o rapé. Neste caso, uma delas comentou que estavam começando a “receber instrução” de um Kaxinawá sobre o uso desta “medicina”. Imediatamente, Kuni e o grupo que lhe acompanhava trocaram olhares indicando que isso não daria certo. Logo, conversou-se que Kuni e, por extensão, os Yawanawa, é que “passariam esse conhecimento” para eles (do Rapa Nuy). Costa então afirma que na “espiritualidade” existem muitas semelhanças entre as duas etnias, porém “trabalhar” com ambas seria inviável. Portanto, exclusividades são estabelecidas de diversas formas. No caso yawanawa elas são estabelecidas especialmente em contraponto aos Kaxinawá.

Em diversos contextos – e aqui não estou me referindo à presença de Kuni – contava-se casos em que os Yawanawa avaliavam que alguns Kaxinawá não estariam realizando seus trabalhos com a “espiritualidade” de forma responsável. Porém, antes de prosseguir, é importante salientar que alguns yawanawa acionam essa questão conjuntamente à autocrítica direcionada a alguns sujeitos específicos de seu próprio grupo. Nessa dinâmica, percebe-se que se consolidam certas alianças, em contraponto ao “não trabalhar com” e, em determinados casos, sequer participar em rituais de “outras etnias”. Assim, apesar de notar que há grande cumplicidade entre sujeitos desses dois grupos pano (inclusive entre as lideranças de cada um desses grupos, principalmente em virtude do movimento indígena acreano), é também notável que são estabelecidos certos mecanismos de distinção mútua entre os grupos. Mecanismos estes que reproduzem, por um lado, a lógica própria das antigas interações e conflitos entre os grupos e, por outro, são oriundos da construção de um segmento exclusivo na economia da espiritualidade. É desta forma que o novo campo xamânico constrói-se no diálogo entre históricas interações interétnicas e configurações emergentes em um contexto citadino. Esta dinâmica envolve tanto regras de reciprocidade que condizem ao pertencimento de algum *nawa* a determinado “grupo espiritual étnico” – trazendo elementos da política indígena para uma dinâmica aplicada aos *nawa* – como desencadeia processos de uma dinâmica fundamentalmente *nawa* para os indígenas – que é o caso de rituais realizados conjuntamente (organizados pelos *nawa* em uma espécie de “fusão”) através de diversos sujeitos indígenas eminentes desses dois grupos que se destacam no novo campo xamânico.

*POUSADA MONTE CRISTA, Guaruva-SC*

Monte Crista é uma pousada ecológica e holística localizada em Guaruva, nas proximidades de Joinville (no pé da Serra). Este é mais um local no qual estão sendo realizados rituais yawanawa. A pousada é considerada privilegiada para estes eventos, uma vez que dispõe de hospedarias, podendo assim oferecer eventos durante todo o final de semana (e não apenas a madrugada destinada ao ritual de uni). Desta forma, os eventos adquirem o caráter de “retiro”. Sendo assim, quando os eventos são realizados neste local eles adquirem um formato próprio: entre sexta e domingo há uma programação com diversas atividades. Devido à estadia, estes eventos são mais caros. Este é um ponto a ser evidenciado, pois os organizadores dos rituais dos Yawanawa nas cidades acabam por prezar bastante pela estética e conforto dos lugares, preocupações típicas de um ambiente de classe média intelectualizada urbana (que em alguns pontos contrasta com a vida na aldeia).

O espaço conta com um salão fechado de piso de madeira, onde são realizados os rituais, um inipi (local para realizar temazcal) e, mais recentemente, um Opy (construído por alguns Guarani da região, que mais do que frequentar os espaços na realização das atividades, trabalham e almoçam no local e, por vezes, participam dos rituais, tais como aqueles feitos pelos yawanawa). O “espaço” tem uma proposta de alimentação vegetariana sendo alguns alimentos plantados na própria sede. Localizado em uma grande área há moradores que tem ali suas casas próprias, independentes da pousada, formando uma espécie de comunidade (vale notar que as pessoas que ali vivem não se envolvem frequentemente com as atividades). O “espaço” tem uma agenda semanal composta pelas mais variadas atividades relacionadas ao universo neoesotérico, contando com segmentos diversos deste novo campo xamânico, tais como o Fogo Sagrado e o Manche, que anuncia trazer conhecimentos dos Mapuche, tendo a pousada, inclusive, recentemente realizado um evento com o Lakota Vernon Forster, bastante inserido nesses circuito urbanos.

*CARNAVAL (Sítio do Guga), Curitiba-SC*

Um dos eventos foi o Carnaval YawaNaMata, realizado como uma proposta de atividade espiritual de retiro durante o feriado do carnaval. De fato há eventos deste tipo que buscam realizar algo diferente, opondo-se à ideia mais comum de carnaval como tempo de

festas e bebidas “profanas”. O Carnaval YawanaMata é também uma festa – como gostam de ressaltar sobre os rodas de uni – com bebida, de caráter considerado sagrado, e outras práticas, tais como oficina de rapé, temazcais e atendimentos individuais realizados por Kuni. Este evento foi realizado em um sítio em Curitibaanos de propriedade dos pais de um dos jovens engajados nesse movimento dos Yawanawa em Curitiba. Este é um elemento importante, pois denota que os eventos são realizados também como forma de prestigiar alguém que é querido pelos Yawanawa – apreço manifesto em forma de rituais realizados em suas residências.

#### *QUATRO TABACOS, Lagoa Santa-MG*

Vemos novamente manifesto esta característica de prestigiar uma relação na escolha da viagem a Minas Gerais. Mas, neste caso, não foi exatamente a relação de algum dos mineiros envolvidos com um yawanawa que gerou esses eventos em Minas Gerais, mas as afinidades prévias de Costa no Fogo Sagrado. A possibilidade de “levar o pajé” a Minas foi arranjada em janeiro de 2011, em Segualquia, durante a Dança do Sol. Foi nessa ocasião que Costa combinou a viagem com outros dois participantes do Fogo Sagrado – Kanvar e Marconi - que fazem rituais na região de Belo Horizonte. Desta forma, foram oficialmente dois rituais: a Cerimônia dos Quatro Tabacos, conduzida por Kanvar em uma caverna na reserva ecológica de Lagoa Santa e o Ritual de Uni, realizado por Kuni e Costa no sítio de Marconi localizado em Sete Lagoas.

Primeramente, o ritual dos Quatro Tabacos – mais conhecido como “cerimônia de medicina” - foi algo que Kanvar quis realizar exclusivamente pela presença de Kuni. Kanvar, à medida que aprendia com Kuni sobre a “pajelança yawanawa”, gostava de ensinar o que ele chamava de “nossa tradição” - com referência ao Fogo Sagrado e suas práticas, simbologias e cosmologia. Nota-se, desta forma, como uma experiência prévia no novo campo xamânico cria um diálogo que incita comparações e trocas de informações sobre as “tradições” e suas respectivas concepções. Situações como esta aconteciam principalmente em contexto ritual: na “cerimônia de medicina” foi no ponto auge do ritual, no momento conhecido como “tabaco do poder” – considerado o “momento em que o poder se manifesta”, quando a “vibração da medicina” está mais forte, o que aconteceu durante a madrugada. Nesta hora Kanvar usava um cocar e, segurando o grosso enrolado de tabaco na mão, proferia rezos que evocavam este encontro como uma manifestação da Profecia da Águia e do Condor. Já no ritual de uni,

encaminhando a dinâmica para o encerramento do evento, a chanupa de Costa foi passada pelo círculo para que cada um falasse. A comparação entre “tradições” dava-se também em situações de interação mais cotidianas, como uma conversa na cozinha sobre os cabelos – Kanvar falando de seus cabelos compridos (uma estética inspirada em indígenas norte-americanos) e Kuni falando do uso de cabelos curtos para homens (ênfaticava jocosamente a ocasião quando os homens na aldeia levaram Costa a cortar o cabelo).

Embora bastante jovem Kanvar é um dos participantes mais antigos do movimento do Fogo Sagrado no Brasil. Ele realizou alguns de seus rituais de Busca da Visão em outros países, como Equador e México, uma vez que no Brasil ainda não se realizava o ritual (ou pelo menos ainda não existia aqui a etapa da iniciação que correspondia ao estágio no qual ele se encontrava). Em 2010, na sede no Fogo Sagrado de Urubici, Kanvar “recebeu as bênçãos” para realizar o ritual dos Quatro Tabacos: desde então esses rituais passaram a ser realizados na região de Minas Gerais. Quando está na Dança do Sol, Kanvar é colocado como um dos quatro (homens) “chefes de linha”. Ele e sua esposa, Bruna, têm três filhas e são fardados no Santo Daime – apesar disso não ser aparente e estar mais marcado no envolvimento dela com a doutrina (que, tampouco, é muito frequente).

Ambos vendem sapatos de couro e estampas étnicas (de povos equatorianos, bolivianos...) de pano, confeccionados por eles – a marca, que leva o nome dele, vem se tornando bastante popular em alguns círculos do novo campo xamânico e tem uma estética inspirada em indígenas norte-americanos (notável pela forma dos sapatos e alguns de seus detalhes, como aquelas franjinhas de tiras de couro). Eles viajam bastante por países da América Latina e Central, adquirem experiências – e, desta forma, prestígio e reconhecimento – e estão dentre os participantes que se engajam transnacionalmente no movimento do Fogo Sagrado (além dos exemplos mencionados, também participaram da Dança das Estrelas no Equador). Além dos sapatos, eles sempre dispõem de ervas, panos, penas e objetos os mais variados de outros países da América Latina, que por vezes estão à venda e em outros momentos adquirem caráter sagrado e compõem o extenso arsenal pessoal de objetos rituais que dispõem em altares em um quarto de sua casa: tambor de prata e bronze (no estilo do Fogo Sagrado), bem como de couro (temazcal) e outros utensílios próprios de um cerimoniante do Fogo Sagrado, como chifres de veado, pele de algum animal, sendo alguns elementos de aparência andina (proveniente dessas viagens a outros países).

Bruna é mais focada na questão do “feminino”: reúne círculo de mulheres, recentemente “recebeu as bênçãos” para conduzir temazcal de mulheres segundo o desenho do Fogo Sagrado e viaja a encontros internacionais de mulheres – na época em que estive em Belo Horizonte, ela voltara recentemente de um encontro no Equador em que esteve com Beth (madrinha do Santo Daime de Florianópolis).

Pode-se dizer que neste caso o ritual do Fogo Sagrado foi realizado por Kanvar como forma de “presentear” e “retribuir” a ida de Kuni a Minas Gerais. Foi um encontro realizado em uma caverna para poucas pessoas convidadas<sup>43</sup>. Nota-se, desta forma, que este ritual dos Quatro Tabacos adquiriu mais uma forma de política cerimonial – ou seja, como forma de receber alguém, neste caso um “pajé yawanawa” – ou mesmo de celebração, do que propriamente um viés terapêutico: ainda que não exclua esta dimensão. Vale ressaltar este aspecto para evidenciar que, no novo campo xamânico, considerar apenas a “busca pela cura” é insuficiente e não traduz bem a abrangência do fenômeno. Esta foi também uma forma de “apresentar a tradição” (do Fogo Sagrado) para Kuni, não apenas através do ritual, mas da própria “medicina”, uma vez que nesta ocasião foi servida uma bebida feita a base de um cacto de regiões áridas/desérticas, que “vinha trazendo a energia da montanha”. Ainda, pode-se sugerir que atuando como cerimoniante Kanvar adquire um destaque aos olhos de Kuni. Portanto, a execução do ritual é tanto um meio de prestigiar alguém como de adquirir prestígio. Este é um dos fatores elementares para compreender como se dão as alianças no novo campo xamânico, em que há uma espécie de diplomacia *do* ritual – conhecer outros ritos, outros afins, convidar para os seus rituais - e *no* ritual - na própria interação durante esses eventos.

\*

Estávamos todos hospedados na casa de Kanvar e Bruna (além de Kuni e Costa, foram outras pessoas do sul do Brasil, como duas participantes do *Shāku Bena*). A preparação do ritual iniciou-se pela manhã, com o cozimento da “medicina”, neste caso o cacto conhecido como *wachuma* ou São Pedro (originário dos Andes, é bastante popular no Peru). Logo foi refogado o milho (proveniente de dezenas de espigas)

---

43 Isso também tem a ver com o fato que Kanvar recém começou a fazer esses rituais. Ao contrário do que usualmente se cobra pela participação nos rituais do Fogo Sagrado – entre 250 e 350 reais – a participação neste ritual custou 50 reais justificado como: “somente para cobrir os custos da cerimônia, da medicina, etc”.

com raspas de laranja, a carne foi preparada (com óleo, sal e algumas folhas de alecrim) e as frutas cortadas (banana, maçã, laranja, manga).

Ajudei na parte dos alimentos e nesse momento reconheci uma mulher (de traços nipônicos) que há alguns anos percorre a América Latina participando de rituais e iniciações no Fogo Sagrado, em diversos países, bem como diz ter “maestros” Shipibo-Conibo no Peru. É nesse sentido que se pode considerar o Fogo Sagrado enquanto um movimento translocal. Eu a havia conhecido meses antes durante uma Dança do Sol do Fogo Sagrado e, neste momento, ela estava passando uns dias na casa destes mineiros. Sua vestimenta era levemente cuzcenha – isto é, trajes típicos andinos provenientes de Cuzco, local que reside atualmente – combinada com outros elementos: panos asiáticos e objetos “xamânicos” (penas e brincos de filtros dos sonhos que remetem a indígenas norte-americanos). Enquanto eu preparava o milho – passando a faca no sabugo de forma a cortar a parte comestível – ela criticou a forma, dizendo: “*Así no le gusta a Pachamama*”. Bruna imediatamente a questionou (de fato era ela que havia me indicado a fazer daquela maneira). A mulher prosseguiu: “*Así la Pachamama llora. Así me dijo una abuela de México. Tiene que sacar uno por uno*”. Este episódio mostra bem a forma que o Fogo Sagrado adquiriu no Brasil, uma vez que em outros países há uma maior rigidez em relação ao que diz o “desenho” (considerado a forma de fazer segundo a “tradição”). Percebo ainda que sujeitos que viajam conhecendo os mesmos rituais em distintas localidades – neste caso é o Fogo Sagrado, mas pode acontecer com outros grupos, inclusive indígenas – muitas vezes chegam ao Brasil manifestando uma visão altamente crítica, questionando a expressão do movimento no país em termos de sua autenticidade. Já no Brasil muitos protocolos são contextualmente desconsiderados a favor da praticidade e às vezes da transformação<sup>44</sup>. Algo relativamente comum neste novo campo xamânico é que muitas críticas tecidas a outrem são embasadas no que “disseram” as forças, as entidades, os espíritos e as próprias medicinas. Seria algo como: não é o sujeito que está falando, mas os seres invisíveis através dele. A política se dá na relação entre humanos e não-humanos. Diante da indagação da japonesa – que apelou para a autoridade da abuela mexicana e da própria Pachamama – Bruna, olhando a pilha com dezenas de sabugos de milho, disse que ainda

---

44 As “inovações” rituais por iniciativa do chefe do Fogo Sagrado no Brasil foi um dos temas que tratei anteriormente (FERREIRA OLIVEIRA, 2009). Estas inovações são vistas pejorativamente por alguns, que as encaram como uma forma de “alteração no desenho”.

tínhamos muito o que fazer e que, desta forma, retirando um a um, não daria tempo. “Pachamama não vai chorar!” - ela seguiu cozinhando a “medicina”.

O Fogo Sagrado possui uma aprimorada prática de farmacopéia de “medicinas”, o que envolve, por um lado, o aprendizado de técnicas consagradas sobre cozimento e preparação de diversos enteógenos (seja com os próprios indígenas ou não indígenas de diversas localidades do mundo) e, por outro lado, acaba por inovar em determinadas preparações (algumas vezes fazendo combinações de mais de uma planta em uma mesma “poção”, que resultam em bebidas também são chamadas de “coquetéis”). Essa prática é própria do caráter eminentemente pós-moderno do grupo, uma vez que busca sintetizar diversas “tradições” através das “cerimônias de medicina” – dimensão esta que se constitui como um ponto de crítica no novo campo xamânico em relação ao Fogo Sagrado, afirmando que nenhuma tradição usa diversas plantas em um só ritual. Além do altar da meia lua – que é o elemento central das cerimônias de medicina e que explica o uso de vários enteógenos no mesmo evento – o que sintetiza essa tendência globalizante do Fogo Sagrado é a própria Dança das Estrelas<sup>45</sup>, que corresponde à ideia das famosas Danças do Espíritos, que no Fogo Sagrado são realizadas no Equador durante quatro noites, sem jejum, em que se tomam diversas “medicinas” e “poções” preparadas com algumas das “medicinas” mescladas.

\*

Já a noite, após a preparação das “medicinas”, nos dirigimos à Lagoa Santa, especificamente à Gruta da Lapinha (que é um parque ecológico bastante conhecido como referência turística e arqueológica do local. O ritual seguiu os procedimentos e estética próprios da “cerimônia de medicina” do Fogo Sagrado (FERREIRA OLIVEIRA, 2009, 2010, 2011, 2012). Conforme o previsto, esta cerimônia se iniciou com rezos feitos em um punhado de tabaco fumado enrolado, foi servida a “medicina” e foram feitos os cantos (com tambor e chocalho), até quando foi chegado o momento do “tabaco do poder” (na madrugada, momento auge da “força”) e, depois, ao amanhecer, foi servida água e o ritual foi finalizado com os alimentos. Nesta ocasião, tomamos primeramente o São Pedro – cacto também conhecido como *Wachuma* –

---

45 Desta forma, através do Fogo Sagrado emerge um novo rito, a Dança da Noite.

e, depois, a ayahuasca. Esta ordem está em consonância com o “desenho” - ou seja, a forma como é concebido e conduzido o ritual – em que o “avozinho” (no caso o São Pedro, mas “no desenho original” é o Peiote) vem sempre na frente da “avozinha” (ayahuasca), indicando tanto uma espécie de hierarquia de gênero, quanto o fato de que a introdução da ayahuasca neste ritual é posterior a do São Pedro.



Altar da meia-lua.

Neste ritual ainda foi inserido o rapé na etapa conhecida como tabaco do poder – o que pontua o caráter eminente dialógico do novo campo xamânico através da emergência de elementos inusitados na dinâmica ritual. Desta forma, o tepi yawanawa compunha o altar da meia-lua. O fato de que o rapé tenha sido “apresentado no círculo” é algo bastante relevante: é através da junção ritual de “medicinas” que o Fogo Sagrado expressa suas (possíveis) alianças – o que no Brasil dá-se claramente através do uso da ayahuasca. Primeiramente, concebe-se que nenhuma medicina pode ser usada sem que ela seja servida no círculo (o

que inclui também o uso ou toque na água). Porém, é possível (embora não indicado) que, discretamente, alguém use alguma medicina no intervalo<sup>46</sup> – como já vi acontecer com o próprio rapé. Contudo, neste caso, o rapé foi inserido no momento ritual considerado de maior poder. Dias antes, Costa havia me contado que um de seus desejos era “servir rapé” na Dança dos Espíritos, ou até mesmo em uma cerimônia de medicina: “estou estudando o momento exato para inserir ele no desenho” – dizia ele. Neste caso foi concedida a permissão por Kanvar, envolto de afirmações sobre a profecia do encontro da Águia, que “traz as tradições” do Norte e toda a cosmologia que inspira o Fogo Sagrado, e o Condor evocando elementos do sul (a ayahuasca e, agora, o rapé). Para perceber como atua a “medicina” bastava olhar que a medida que Costa passava soprando rapé com seu tepi, um a um no círculo, muitos se prostravam fazendo uma espécie de efeito dominó ou “onda de vômitos”. Nota-se não apenas como o rapé entrou na dinâmica ritual da cerimônia de medicina, mas como seu uso foi operado a partir de uma premissa do Fogo Sagrado e não yawanawa. Ou seja, seguindo o círculo – conforme o desenho – todos tomaram o rapé, como qualquer outra “medicina” que entra no círculo e “deve” ser tomada por todos (já no caso yawanawa, o uso do rapé se dá entre pares, em distintos momentos do ritual, além de não ser usado por todos).

---

46 Com “intervalo” refiro-me ao que acontece fora da execução do ritual (embora o momento da “pausa” seja também considerado cerimônia). É, especificamente, o momento após o “tabaco da água” (em que se reza a água na cerimônia de medicina), em que todos saem do Opy (casa de reza) e as mulheres vão preparar os alimentos para encerrar o ritual com o “tabaco dos alimentos”.



“Fechando” a cerimônia são passadas as “medicinas” da água e, em seguida, dos alimentos.

Deste ritual, Kuni gostava de contar como foi tomar o São Pedro: “e eu fui vendo o pessoal tomando uns copão. Meu *txai!* Põe só um *poquinho*<sup>47</sup> pra mim vai” – conta Kuni que mesmo assim foi servido “meio copada” (enquanto a medida indicada foi um copo cheio). Conta ele que quando tomou imediatamente “chegou a força”. Logo Kuni teve uma miração com uma “linda princesa”, que lhe disse: “*Kuni, eu estava esperando você. Queria te conhecer, já tinham me falado que você vinha. Eu sou a dona desse lugar*”. Segundo Kuni, era uma mulher com cabelo comprido e uma coroa<sup>48</sup> brilhante na cabeça. Kuni também se refere a ela como uma “rainha”, o que remete à palavra *rua* em yawanawa, comumente traduzida como “rei” ou “rainha”, utilizada

---

47 O que é mais provável é que Kuni tenha se impressionado com a quantidade de bebida utilizando uma noção relativa à ayahuasca (a concentração de todas essas preparações pode variar mas, usualmente, em relação a decocções de cactos enteogênicos necessita-se de uma quantidade menor de ayahuasca para que faça efeito). Conversando comigo Kuni comparou o São Pedro com o uni, dizendo que este último é mais forte.

48 Sua descrição evocou a lembrança da vestimenta feminina do Santo Daime.

também enquanto uma forma de homenagear os *yuxin*<sup>49</sup> (espíritos). Segundo ele, tomou a bebida para “ver como era”: quis “pesquisar” como era “entrar na força”. Conta ainda que tem a intenção de “encontrar mais com ela para aprender”.

Nota-se, desta forma, como a circulação de sujeitos pelos rituais de outras “tradições” promovem encontros com espíritos até então desconhecidos. As alianças não somente dão-se entre humanos e suas práticas rituais, mas entre os humanos e os seres que cada planta, lugar e experiência traz. Tomar São Pedro para Kuni foi tido como uma nova possibilidade de “pesquisar sobre a força” – como uma experiência empírica na qual o enteógeno assume a posição instrumento de pesquisa - e obter uma nova aliança com um espírito que pode lhe ensinar e trazer conhecimento. Apesar da rainha / princesa não fazer parte do universo de seres na cosmologia yawanawa, sua aparição adquire papel semelhante ao dos seres da cosmologia yawanawa - tais como *vana*, uma mulher-espírito que ensina o aprendiz de pajé.

\*

---

49 Para uma análise sobre o termo *rua* e os *yuxin* entre os Yawanawa ver Pérez Gil, 1999.



Além dos dois rituais que foram realizados em Minas Gerais – a cerimônia de medicina e o ritual de uni - seguíamos tomando ayahuasca de diversas formas, inclusive em caminhadas, ocasião em que Kanvar presenteou os Yawanawa, via Kuni, com uma parte de suas terras na Serra do Cipó. Kanvar constantemente agradecia a presença de Kuni - segundo ele: “isso já havia sido rezado”. Portanto, a ida de Kuni a Minas Gerais para realizar e participar dos rituais era concebida enquanto um “rezo atendido pelo Grande Espírito”. A concessão de instrumentos sagrados – como o tepi (aplicador de rapé) – e a permissão para utilizá-los eram conversadas entre Costa e Kuni, decidindo sobre quem poderia recebê-la. Em geral, as pessoas escolhidas – todas disseram se sentir “honradas” - eram os respectivos anfitriões dos rituais em distintas cidades. No caso de Kanvar e sua esposa, Bruna, não foi diferente. Ela recebeu, depois do ritual de uni, um tepi de Kuni – “iiiiuuuuuu!” , vibraram os demais. “Quero tomar um rapé seu” – disse ele após presentear-lá. Seus primeiros sopros eram acompanhados de afirmações

estimulantes e elogiosas sobre a forma como aplicava rapé, a sua “força”.

Toda essa dinâmica revela alguns pontos interessantes, pois é através dela que se mobilizam diversas relações de poder. Neste caso, são em última instância as impressões de Kuni e Costa que indicam quais serão beneficiados pela “benção” de poder aplicar o rapé em outrem. Isso é sinalizado com a ação de receber o tepi de alguns deles, o que geralmente se dá em ocasiões nas quais estejam tomando uni. Por outro lado, tais encontros – que podem levar a alianças - criam um duplo empoderamento entre as partes. No caso de Costa: durante o evento anual do Fogo Sagrado ele passou a aplicar rapé nas pessoas, chegando a formar conglomerados em frente a sua barraca. Portanto, a partir de sua experiência com os Yawanawa, Costa passou repentinamente a ter um destaque no grupo (o que não deixa de estar acompanhado de contravenções por parte de alguns, principalmente sujeitos associados à liderança). Desta forma, convocou alguns desses sujeitos – tais como Kanvar e Sthan – ambos considerados “homens medicina” para “levar o pajé” até o “espaço” deles. Assim, Costa empodera eles “levando o pajé” e eles empoderam Costa, aquele que “traz e aprende com o pajé” e ainda concede “bênçãos” para alguns que são indicados para, por exemplo, aplicar rapé em outrem.

*Uni em Sete Lagoas –MG*

O ritual de Kuni foi realizado no Sítio Sete Ecos Permacultura, de propriedade de Marconi, que combina oficinas de permacultura com rituais que conhece através do Fogo Sagrado. O ritual de Kuni foi ali realizado, bem como uma oficina de rapé e temazcal anteriores ao ritual. Além da relação de empatia entre Costa e Marconi, esse local foi



escolhido por já incluir um público que frequenta o espaço.

Mesas após ritual de uni. Objetos utilizados: pano com estampas andinas, *tepi*, rapé, maracá, chanupa/petynguá, *sepa*, bolsinhas de tabaco (feitas com tecido equatoriano), garrafas de *uni*, copos, lanterna, cocares, papel higiênico, tiara de miçangas.

Deste ritual gostaria de mencionar um evento que se destacou durante a cerimônia. Um casal de daimistas, em meio ao ritual, passou a incorporar entidades e a emitir sons em vozes agudas, parecendo às vezes cantarolar. Imediatamente, aqueles que estavam sediando o evento – tanto Costa como Marconi – se indagaram: “o que faremos?”. Marconi então começou a cantar uma canção própria do Fogo Sagrado, acompanhada do tambor. Enquanto isso, Costa e Kuni direcionaram-se ao casal, especialmente à mulher que estava mais exaltada. Em eventos como este, este tipo de manifestação é pouco esperada e tende a deixar algumas pessoas – sob efeito da ayahuasca – bastante impressionadas. Segundo Marconi, outro participante no ritual ficou “chocado” com a

“atuação” e disse que nunca mais participaria de um ritual como este. Na interpretação da maioria das pessoas que conversei, eles estariam querendo “medir forças”, competir com o pajé. Um deles falou que isso é atitude própria de daimista, que considera que ser médium – ou seja, “ser aparelhado”, ser tomado por alguma entidade – é sinal de superioridade espiritual. Assim, interpretou um deles – que em tempos passados era daimista e atualmente está no Caminho Vermelho - que o casal estava querendo mostrar que são “espiritualizados”, enquanto, na opinião dele, é todo o contrário, pois mostra que a pessoa é vulnerável a entidades externas e, por isso, está “pouco trabalhada”, uma vez que não controla suas interações.

O anfitrião continuou tocando tambor e cantando. Em dado momento, pediram que ele parasse a fim de que Kuni pudesse entoar um canto *mëka* e mandar o espírito embora. Costa estava ao lado e chamou Camila que passou correndo com seu grande cocar. Kuni começou a cantar, pondo a mão na cabeça da mulher. Ainda no começo o espírito se manifestava e aos poucos foi ficando cada vez menos expressivo, porém resistia e não queria ir embora. Logo Costa gritou: “respeita o pajé, rapaz! Escuta o pajé! Escuta o que ele *tá* falando!”. Subitamente, os sons da entidade pararam e a mulher “voltou”. Posteriormente, a respeito desse evento, ela comentou que sua “cabloca” estava de fato “desafiando o pajé”. Conta que a cabloca falava com ela e ria. Segundo ela, quando Kuni veio entoando o canto ela foi logo se redimindo, especialmente porque disse que Kuni foi muito gentil com a entidade e acariciava as mãos da médium. Ele foi explicando que não era para ela estar ali e que era para ela ir embora - o que de fato não se deu em palavras, mas através da reza em língua yawanawa. Aos poucos “ela foi indo” e, quando Costa gritou, disse que “rapidamente baixou”, causando-lhe um mal estar devido a passagem muito brusca (o que se contrapõe à forma como Kuni estava lidando com a situação). Kuni encerrou esta ação dizendo ao casal: “vocês são fortes... mas eu sou mais forte que vocês!”. E soltou uma bela de uma gargalhada – o que chamou as risadas de outros presentes. Posteriormente, Kuni comentou que eles estavam querendo mostrar que eram mais fortes, mas não puderam, pois, segundo ele, logo ele chamou seu pai, o falecido Antônio Luis velho, para ajudar-lhe nesta situação: “eles estavam querendo dominar o trabalho. Eu trabalho com o meu pai, que é um curandeiro muito forte”.

Desta forma, o que podemos considerar enquanto um encontro/fusão/fricção de cosmologias – umbandaimista, yawanawa, neoxamânica – dá-se, no plano da interação ritual, enquanto um duelo entre entidades. A primeira tentativa deu-se através de uma técnica do

Fogo Sagrado: o canto e batidas constantes e fortes no tambor. Pareceu não surtir efeito. A forma yawanawa, através da prática de Kuni – sujeito destaque do ritual - apresentou-se como a de maior poder. O canto do Fogo Sagrado é então bruscamente interrompido: o yawanawa iria entoar um *mëka* e desta forma toda e qualquer manifestação de canto deve ser silenciada. Os diálogos põem não apenas os humanos a interagir e negociar – através das técnicas que acionam para resolver o impasse - mas os próprios espíritos pertencentes a cada um desses universos simbólicos. Desta forma, o xamanismo como fenômeno dialógico não se dá apenas em termos de interação humana e (des)encontros cosmológicos, mas por meio de relações entre as entidades, seres e espíritos gerando, por vezes, situações de disputa de forças como esta. A mulher afirma que a cabloca entendeu o que Kuni dizia no canto – a entidade viu que ele falou de forma mansa, mandou-a embora e afirmou seu poder sobre ela (poder originário do cumprimento das restrições ligadas às suas dietas, como abstinência sexual, de carne, doce, água, etc). O desafio, a competição, faz parte do universo xamânico yawanawa; além de ser uma forma própria de relacionamento e (re)conhecimento dos *nawa*, sobretudo por meio das substâncias. Não à toa, eles se divertem contando (e recontando) os casos de “pisa”, ou “peia”<sup>50</sup>, dos *nawa* e outras situações que resultam nos Yawanawa mais fortes e resistentes do que os brancos. Isso ficará mais claro logo adiante.

### *Encontros inusitados*

Em consonância com o episódio acima narrado, recupero um caso que aconteceu no Rio Gregório.

Durante o Festival conversei com um *nawa* que dizia ter ido ao 10º Festival Yawa em busca de cura. Essa afirmação contrastava com as motivações mais usuais de outros *nawa* no festival, pois a cura que este *nawa* almejava não se tratava de “conhecer a cultura”, “aprofundar no estudo do *uni*” ou “sentir a energia da floresta”, mas ele estava ali exclusivamente para fazer um tratamento de saúde com os Yawanawa. Andava meio calado, sozinho, cabisbaixo, com exceção dos raros momentos em que se destacava por sua destreza tocando o violão. Segundo ele, estava com “problemas espirituais” que ele relacionava ao próprio uso da ayahuasca. Contou-me sobre o grupo urbano do qual

---

<sup>50</sup> “Tomar uma peia” refere-se à experiência com ayahuasca considerada desagradável. Os yawanawa utilizam o termo “levar uma pisa do uni”.

fazia parte – da linha normalmente concebida como *neo-ayahuasqueira* –, mas disse estar afastado neste momento devido sua condição de saúde. Desta forma, nem sequer estava tomando *uni* durante o Festival. Mais do que interagir na arena onde a programação do festival estava em curso (em um local mais afastado do centro da aldeia) ele ficava pela área do terreiro onde estão as casas, interagindo com alguns jovens yawanawa, os ensinando tocar violão. Após o término do evento, aos poucos os *nawa* foram partindo da aldeia e esse homem permaneceu para finalmente ser realizado o tratamento: “acho que eles podem me ajudar. Talvez só eles mesmo para fazer eu melhorar” – durante o Festival mostrava sua expectativa em relação ao conhecimento xamânico dos Yawanawa. Quando retornei a esta aldeia seis meses depois soube como se desenvolveu o caso.

O assunto surgiu inesperadamente em uma noite que conversava com uma yawanawa. Ela perguntou-me sobre vários assuntos pelos quais tinha curiosidade, dentre eles sobre maconha ser o mesmo que erva e, depois, sobre o tantra. “O que é tantra?” – ela me perguntava. Contei a ela o que sabia e logo ela contou-me o caso deste homem que mencionei: “ele me disse que trabalhava na linha do *uni*, mas com esse tal de tantra”. Na época ela mediou a conversa do *nawa* com Tatá (pai dela) que foi indicado para fazer o tratamento. Conta ela que o *nawa* “não explicava muito o que é o tantra”, somente dizia estar relacionado ao sexo.

Ela conta que ficou com vergonha de dizer isso a Tatá. Então, ela pediu a outra yawanawa que estava no local para que contasse ao seu pai o que o *nawa* havia lhe falado. Tatá insistia que ele tinha que explicar mais – na prática xamânica yawanawa a reza<sup>51</sup> é feita a partir do sonho quando a pessoa ficou doente. Primeiramente, Tatá tentou tratá-lo com ervas (*rau*), mas o tratamento não estava resultando. Então, decidiu deixar a erva e partir para a reza da caiçuma. Também não adiantou. Rezou uma segunda vez e mais duas vezes o *nãñ* (jenipapo).

Quando Tatá rezou caiçuma viu o *nawa* no centro: “*estava com muitas pessoas junto, em volta dele. Tatá disse que ele tinha trazido muitas pessoas, que estava difícil trabalhar assim*”. Ela conta que Tatá não entendia direito o que estava acontecendo, pois via muitas pessoas e não sabia se eram mulheres ou homens:

---

51 Sobre a relação triádica entre mito, reza e sonho no xamanismo yawanawa ver Perez Gil, 1999.

“ele disse que todos tinham uma roupa assim, era como um vestido comprido com mangas assim.. [gestual] eram como homens, mas ele não sabia, eles tinham um cabelo bem comprido.. falou que nunca tinha visto nada parecido.”

Tatá estava rezando e quase teve que soltar o pote (*xumu*), pois “apareceu uma dessas pessoas e agarrou ele por de trás no pescoço”, dizendo que Tatá não iria conseguir: “*ele já é nosso. Não adianta de nada você tentar.*” – ela reproduzia. Tatá respondeu: “*you não sabe quem eu sou*”, desafiando o espírito e afirmando sua autoridade xamânica, algo muito comum no procedimento terapêutico yawanawa.

Desta forma, percebe-se como as intervenções terapêuticas provenientes de uma matriz de conhecimento xamânico yawanawa, ao lidar com distúrbios relacionados a mundos cosmológicos estrangeiros, o fazem através do encontro do pajé com espíritos desconhecidos. Tatá chegou a ficar perplexo com a “androgenia” dos espíritos e estes mostraram-se fortes (quase) o suficiente para competir com ele no mundo espiritual (dos *yuxin*). Vale notar que primeiramente Tatá indispondo-se, afirmando que não seria possível seguir o tratamento, pois o *nawa* “trazia muita gente com ele”. Porém, mais do que desistir cedendo a uma certa “territorialidade espiritual”, Tatá resolveu aceitar o embate fazendo-se e mostrando-se mais forte ao conseguir expulsar os espíritos que acompanhavam este *nawa*. Desta forma, o xamanismo, em suas qualidades dialógicas, incita a pensar como um sistema xamânico determinado dispõe de meios eficazes para combater entidades relacionadas a práticas espirituais ligadas a novas manifestações do uso da ayahuasca, na qual estão presentes elementos de uma cosmologia oriental. Situações como essas clareiam as qualidades translocais da prática xamânica.

Se, no caso de Kuni, ele é quem chega para expulsar as entidades do universo afro-brasileiro, sendo, portanto ele quem se deslocou até esse outro “mundo espiritual”, no caso de Tatá é este outro “mundo espiritual” que se faz presente na aldeia. Vale notar ainda que, como vimos, estes diálogos cosmológicos não se dão apenas entre humanos, tratando-se também de uma interação entre não-humanos. Além disso, podemos supor que esse fenômeno também gera diversos encontros considerados bastante benéficos ou neutros, não emergindo necessariamente enquanto uma batalha ou disputa de poder.

Um exemplo neste sentido foi quando Yawá estava em um ritual de *uni* no sul do Brasil e um dos *nawa* tocou um mantra no violão. Contam que a medida que o mantra foi sendo cantado Yawá viu um

enorme buraco se abrindo no centro do local, por onde começou a sair - subindo aos céus - um sujeito com as pernas cruzadas (como se estivesse sentado no chão), com os braços esticados e as mãos apoiadas nos joelhos, cujos dedos indicador e polegar tocavam-se nas pontas. Ora, trata-se da famosa posição de lótus, central no mundo oriental dos mantras, mais propriamente na prática yogue. A interpretação dos *nawa* privilegiava a dimensão do poder de Yawá (em ver) e do próprio mantra (em fazer-se manifestar): algo que, segundo eles, o Yawá nem conhecia. Não adentremos nessas questões, pois é bem possível que Yawá tenha visto anteriormente imagem semelhante em suas andanças pelo Rio de Janeiro ou Curitiba, porém o que vale destacar nesse episódio é como ícones de linhas espirituais outras (nesse caso oriental) passam a compor o arsenal de elementos que aparecem nas mirações que “chegam” para os Yawanawa. Ainda, a aparição desses seres surge sincronizada com o próprio canto que os evoca, que foi, neste caso, a entoação de um mantra.

\*

#### *SANTO DAIME, Florianópolis-SC*

O Santo Daime entrou no circuito de rituais yawanawa no Sul, sobretudo via as relações que se criaram com as alianças. Essa parceria aconteceu, por um lado, pela própria disposição do Santo Daime de Florianópolis (Céu do Patriarca) para realizar eventos das alianças, tais como os rituais do Fogo Sagrado e dos Kaxinawá do Rio Jordão, por outro, pelas próprias relações precedentes advindas das alianças - Costa, por exemplo, já conhecia Ênio (padrinho do Céu do Patriarca). Haviam outros lugares possíveis de realização do ritual (como o sítio de um ex-daimista que atualmente frequenta o Fogo Sagrado), porém o Céu do Patriarca foi escolhido, também pela possibilidade de que Kuni se fardasse no local. Kuni havia manifestado a vontade de se fardar no Daime em Curitiba, mas Costa sugeriu que fosse em Florianópolis, onde o núcleo de Santo Daime possui alianças com o Fogo Sagrado. Durante a estadia de Kuni e Costa em Florianópolis fomos ao Mercado Municipal no centro da ilha para comprar a vestimenta para o fardamento: calça, sapato, camisa, cinto - tudo branco. A estrela banhada a ouro foi um presente do padrinho Ênio ao pajé. Durante a semana foi realizado o ritual de uni. Ênio conduziu um temazcal, em que afirmou que através das alianças “abriu a casa” para os Huni Kuin e que agora, para os Yawanawa, estavam “abrindo seu útero” - em referência

a uma simbologia do próprio temazcal, que é considerado como o “útero da Mãe Terra”.

Parte do uni que foi usado nessa jornada foi cedido a Costa e Kuni pelo próprio Ênio. Posteriormente, essa relação estendeu-se e, atualmente, o Céu do Patriarca fornece ayahuasca para Chama Luz (grupo criado por Costa). Considerando que o Santa Daime é o grande produtor da ayahuasca que circula nos rituais nos centros urbanos, o desdobramento do fardamento de Kuni no Daime foi muito favorável para Costa. Ter uma “aliança espiritual” com a fonte de produção da bebida é um diferencial, pois no novo campo xamânico é fundamental a proveniência da bebida considerando sua qualidade não apenas em termos de “força” (que estaria relacionada à chamada “graduação” ou “concentração” da bebida), mas também pela “energia” (ou seja, algo atribuído às qualidades morais e espirituais daqueles que a produzem). Desta forma, esta concepção contrasta com os dados de Lozonschy e Mesturini (2010) que afirmam que enquanto para os indígenas é fundamental saber quem fez e de onde veio a bebida, para os não indígenas esse é um detalhe sem relevância. Como desfrutador da bebida, Costa comprometeu-se a participar do “feitio da medicina”, pois esta aliança não se daria em termos de comercialização da ayahuasca, mas sim da coprodução entre os grupos.

\*

### *O “processo” e a “força” no ritual com ayahuasca*

O “processo” no ritual de uni seria uma síntese entre a reação da substância e as experiências subjetivas e corporais do sujeito, numa forte intensidade. Em alguns casos seus efeitos podem gerar uma espécie de “desarmonia”, caso o sujeito “não dê conta”. Os daimistas falam em termos de “ter uma passagem”. Quando essas interações excedem costuma ser considerado que o sujeito está “atuando”.

Para estes momentos, existe a figura do “apoio”. O “apoio” é um termo que provavelmente veio do Fogo Sagrado através de Costa (ainda que seja diferente a noção de “apoio” neste outro contexto ritual). O “apoio” tem função análoga a do fiscal no Santo Daime - guardadas, claro, as diferenças entre cada cosmologia e sua interação ritual. O fiscal do Santo Daime está, em grande medida, preocupado também com a estética do ritual (preocupado em manter as pessoas dançando da forma correta, posicionadas nos seus devidos lugares, alinhadas aos outros dançantes, etc), de maneira que a “corrente” flua com o maior “primor”

e harmonia possíveis (desta forma, insistem para que as pessoas não saiam de seu posicionamento a não ser em casos de extrema necessidade e muito rapidamente). O “apoio” na rede yawa-nawa não tem tanto essa preocupação de ordem estética relacionada ao andamento do ritual, dedicando mais atenção em tornar as experiências consideradas “fortes” o menos desagradáveis possível. O que não significa, necessariamente, amenizar os efeitos da “força” – o que caberia ao “trabalho” próprio do “pajé” através de um canto ou sopro – mas prestar uma espécie de assistência (seja conversando, acalmando, ajudando a caminhar, entregando papel higiênico, servindo um copo d’água após o “aperto”, buscando providenciar alguma cobertura, etc). Arrisco dizer que as ações do “apoio” estão mais relacionadas a algumas manifestações provocadas pelo uso do rapé do que da própria ayahuasca .

Apenas nesta posição pude compreender melhor seus procedimentos. Segundo Costa, o apoio deve ficar atento aos outros: “você não vai ficar ali... na medicina... [gestual] Não é para você, é para os outros. Você não vai ficar curtindo como quem não é do apoio”. Ele referia-se a determinadas posturas, como observar se alguém está passando mal (o que geralmente se dá no momento do rapé) e, para estar sempre a postos para auxiliar, o “apoio” não deve estar de olhos fechados - como em momentos de fortes “mirações” (visões) costuma-se fazer -, tampouco ficar deitado.

Considerando a sensibilidade e as experiências sensoriais que a ingestão da ayahuasca provoca, o que frequentemente se observa é que a interação ritual, no novo campo xamânico, preza pelo menor contato corporal possível. Não apenas o toque, mas mesmo os olhares, no contexto ritual, têm grande poder de intervenção na “energia” da outra pessoa. Portanto, um olhar considerado “denso” pode vir a interferir no estado de alguém que se encontra extremamente sensível e/ou em situação de vulnerabilidade. São nesses momentos dos rituais – nas fissuras e tensões das interações – que se escutam os sopros (que variam segundo o universo cosmológico). No caso yawanawa seria “UUUX ux ux ux!”, enquanto entre os Huni Kuin “HAux haux haux haux!”, sendo que ambos funcionam como forma de dissipar determinada “energia” ou “pensamento”. Desta forma, o “apoio” trabalha em uma espécie de limbo. “Tem que sentir!” – dizia Costa a respeito dos procedimentos do “apoio” - sentir, por exemplo, se deve ou não se aproximar de alguém que está na “peia” (como são chamados esses momentos conturbados dos efeitos da ayahuasca e do “trabalho espiritual”), pois, nessa hora, uma tentativa mal colocada de “ajuda” pode, na verdade, surtir efeito completamente contrário).

Nesta ocasião, durante o ritual de uni no Santo Daime, Costa chamou para tomar rapé uma senhora que é considerada uma das grandes veteranas no Céu do Patriarca. Ele, reconhecendo nela muita “firmeza” e experiência com a “força”, pois é destas fiscais com décadas de experiência, deu um sopro arrebatador nas suas narinas. Imediatamente, ela foi para fora do salão e passou por um “processo” que durou mais de uma hora. Passei todo o tempo ao lado dela, apenas estando ali, caso ela precisasse de algo mais, além de metros de papel higiênico para assoar o muco que escorria de suas narinas. Nesses momentos é importante se certificar de que a pessoa não passe muito frio, pois a ayahuasca às vezes dá o chamado “frio da medicina”, que é uma sensação de queda de temperatura muito característica do uso dessa substância, que não é sentida na superfície do corpo (como a sensação de frio que estamos mais acostumados), mas por dentro de todo o corpo, o que às vezes faz com que nenhuma roupa seja suficientemente quente para fazê-lo passar. Às vezes, essa sensação de frio é subitamente interrompida - o frio simplesmente “vai embora” - e ele pode também ser seguido por um “calorão”. Alguém que está em uma “peia” ou “pisa” (como dizem os Yawanawa) de rapé não é sequer capaz de se levantar. Depois do episódio mencionado, a senhora a quem me referia ficou profundamente agradecida e, em virtude disso, pareceu querer retribuir minha atitude de várias formas (chamando-me depois de um “trabalho” no Daime para ir a sua casa descansar ou tomar um café, por exemplo). Ela diz ter ficado impressionada, pois, apesar de não haver tocado nela, ela se sentiu bastante segura com minha presença ao seu lado: “acho que nunca passei um processo desse na minha vida. Acho que estou entendendo de onde vem, *pra* quê vem” – dizia ela logo depois que melhorou, caminhando vagarosamente, passo a passo, apoiada nos meus braços a fim de entrar novamente no salão. Muitas das proximidades no novo campo xamânico tem suas origens em situações como essa. Certa feita, vendo uma guarani muito nauseada durante sua busca da visão defumei-a e passei o abanico (espécie de leque de palha) perto de seu corpo de modo a tentar “tirar” seu incômodo, aliviar seu mal estar. Depois disso ela não apenas comentava com os demais, como tentava me retribuir aquela atitude de diversas maneiras: durante sua função como “cedro” – defumadora - na Dança do Sol, vinha constantemente me “atender” dizendo que estava me “limpando” e “colocando bençãos” pelo que havia feito a ela naquele dia. Desta forma, as interações rituais dão-se também através da circulação desse tipo de dádivas.

Naquele dia no Santo Daime várias pessoas passaram mais tempo fora do salão – vomitando por causa do rapé – do que dentro. Era um

corre-corre para todos os lados. Foi considerada uma cerimônia muito forte, inclusive haviam comentários surpresos de que algumas das mais altas lideranças do Santo Daime estavam deitadas no chão (o que raramente acontece, tanto por não ser uma postura que faz parte da ritualística do Daime, uma liderança deve “manter a linha”, quanto por que em geral estas pessoas são experientes com a ayahuasca e estão muito bem preparadas). Kuni gostava de contar, como anedota, a situação que passou com um senhor. Segundo ele, antes de começar o ritual um senhor que se dizia do Santo Daime viu a garrafa de uni e exclamou: “Só isso? É só isso que vamos beber? *Ixxx...* aqui a gente está acostumado com muito mais. Tomamos quatro vezes isso”. O pajé sentiu-se desafiado: “*Tá bom, você vai ver então. Depois, você me diz*”. Em dado momento Kuni olhou para a porta e viu um homem correndo em direção ao campo. Kuni não hesitou em achar graça no que estava vendo. Ele conta:

E o *homi* saiu correndo, todo atrapalhado, cambaleando morro abaixo tropeçando na própria perna. Pensei “mas o que é isso?”. Era ele, nem conseguia andar. [risos] Coitadinho. *Tá* vendo? Não respeita a medicina! Não era ele que era forte, que era pouco para ele?

Kuni finaliza a narrativa afirmando que após o ritual o homem veio desculpar-se, falando que não entendia “como”, mas que o uni “pegou muito forte”.

Em geral, os Yawanawa se deleitam contando episódios como esse, em que alguém “se estribuchou” – mas, principalmente, se esse mesmo sujeito tiver, de alguma forma, subestimado a “força” da medicina ou o próprio poder do “pajé”. A jocosidade na interpretação de uma experiência de “peia” (para falar em termos daimista) ou “pisa” (yawanawa) é algo frequente em alguns grupos do novo campo xamânico.

Como mencionado acima, os rituais de ayahuasca também são envoltos em diversas formas de disputa de poder. Algo muito comum no novo campo xamânico é “medir forças” através da “força” (essa que é reconhecida como “força espiritual”, que é manifesta nesses rituais). Ou seja, através das manifestações oriundas da ingestão da bebida não apenas sobressai o poder daquele que resiste mais e melhor aos efeitos da ayahuasca, mas daquele que sabe “mover” (ou seja, manipular) ou

“controlar a força” a seu favor e, desta forma, produzir as mais variadas interações humanas e não humanas.

Podemos perceber pelo menos dois grandes contrastes entre a concepção daimista e yawanawa da “força” do uni. Um deles tem a ver com a quantidade da bebida consumida nos rituais e o outro com a noção de “força” e “poder”. Neste novo campo xamânico uma das formas em que o poder xamânico é avaliado está relacionada à quantidade de “medicinas” e intensidades produzidas por elas que cada sujeito é capaz de suportar. O consumo de substâncias como o uni, o rapé e o kambô são meios em que esse fenômeno manifesta-se da forma mais clara. Há uma espécie de *ethos*, no qual é admirável aguentar bravamente fortes doses, “sem cair”. Dito isso, vamos ao ponto. Tomemos o caso acima relatado como exemplo. O daimista questiona se a quantidade de uni que Kuni apresenta será suficiente. Primeiramente, o Santo Daime produz uma ayahuasca considerada muito forte pelos próprios Yawanawa. Nas palavras de Biraci: *“o Santo Daime faz assim porque eles viajam com o chá, o chá tem que ser transportado, então ele é mais concentrado. Nós não, a gente faz na hora. Tem ali, a gente faz, não vai colocar na geladeira”*. Durante o Festival Yawa em 2011, no encerramento, Biraci contou que há apenas três anos os Yawanawa tomam “daime” (ou seja, a preparação da ayahuasca feita pelo Santo Daime) e que isso se deu através da aliança com o Padrinho Paulo Roberto, do Céu do Mar (RJ). Os Yawanawa afirmam que o objetivo de tomar uni não é *“ficar numa força muito forte, que você não pode aguentar, que você vai sair correndo, que você vai vomitar. Tem que controlar, eu não vou querer que aquela pessoa que tá tomando passe mal com a bebida que veio através da minha mão”* – dizia Kuni. Porém, vimos que no caso de um sujeito “desrespeitar o uni” (questionando sua eficácia ou reforçando a dose sem esperar que “chegue a força”) a situação (e a intenção do pajé) pode se inverter. Nota-se, portanto, que os Yawanawa tem preferência por experiências mais leves neste tipo de situação (um ritual de uni), o que contrasta com uma visão comum no Santo Daime, de que “tem que ser forte”. Se o daimista da cena em questão insistiu na questão da quantidade, na prática xamânica yawanawa isso não é tão relevante (não apenas porque se privilegia experiências mais suaves), mas porque o sopro (*vakush*) feito na bebida no momento em que ela é servida é o principal elemento que determina o poder e intensidade da “força”. Ou seja, na concepção yawanawa é sobretudo o pensamento e intenção daquele que serve que moverá as forças do uni – e não tanto sua substância em termos de quantidade.



interação de ambos), no caso deste ritual foi diferente. Nessa ocasião, o cerimoniante era claramente Sthan, que eventualmente “abria um espaço” para o pajé. Este fato, aos olhos das pessoas que viajaram do sul à São Paulo exclusivamente para estar em um ritual *de* Kuni, não causou muitos agrados e gerou a impressão, em algumas delas, que Sthan estava querendo “medir força” com o pajé. “Não foi humilde” – disse um deles. Apesar do evento ter sido divulgado destacando a participação do “pajé Kuni”, pode-se dizer que seu papel ali estava restrito à sua presença com algumas poucas intervenções, mais do que a realização do que chama de seu “trabalho”.

Também haviam outros sujeitos Kariri-Xokó, que tomam ayahuasca com Sthan quando estão em São Paulo, que participaram do ritual. Desta forma, o ritual foi uma fusão entre a montanha, a floresta e o nordeste.



Encerramento no evento em São Paulo ao som dos tambores tocados por Kuni e Sthan e sob fumaça das chanupas e do chocalho dos Kariri-Xokó.

Fez parte da dinâmica ritual de Sthan pedir que cada um destes convidados cantasse. Kuni não manifestou diretamente sua insatisfação com sua posição no ritual, mas fez questão de garantir que as “queixadas” atuassem sob seu comando. Assim, ele nos chamou para que reuníssemos em uma roda e disse:

O Sthan disse que no ritual tem que tomar uni quatro vezes. Diz que uma vez *pro* espírito, outra *pro* corpo, outro *pro* espiritual e outro *pro* emocional. *Pra* que isso? Eu digo que não! Minhas meninas não vão tomar forçado, não. Vocês vão tomar quanto quiserem, é assim que o yawanawa trabalha. O yawanawa trabalha assim.

Desta forma, Kuni garantiu seu domínio não apenas em relação à quantidade de uni que o grupo que o acompanhava tomaria – ele intervia abertamente quando Sthan dizia para tomar mais – como também em alguns momentos instruiu para não cantar (momento em que foi passado o maracá para que cada participante fizesse seu canto). Sthan interrompeu o fluxo do círculo, que se dava pelo chocalho que passava de mão em mão, justamente quando era a vez de uma “queixada” cantar. Sthan fez isso a fim de cantar acompanhado de um tambor. Quando Kuni se deu conta atravessou o círculo e nos disse para não cantarmos. Não bastasse esses desacordos, Sthan foi “dar uma benção” em Kuni valendo-se do tambor. O que era para ser um agrado (para alguns provavelmente seria um privilégio que Sthan tocasse o tambor voltado diretamente para a pessoa) não foi bem interpretado por Kuni. Sthan ficou tocando um enorme tambor diante de Kuni, enquanto ele estava no centro do círculo: *tuututuutututututututututututututu!* Kuni conta que o tambor era quase maior do que ele (o tambor de fato era enorme e Kuni tem uma estatura bastante baixa). Enquanto Sthan “fazia a benção”, Kuni pensava: “*aaaaah!!!* Mas se tu soubesse com quem tu tá mexendo, tu não fazia isso não!!!”.

Essas colocações de Kuni, mais do que estritamente relacionadas à sua relação com Sthan, estão associadas a uma concepção dele a respeito do tambor. De fato, o tambor não causava muitas simpatias em Kuni, assim como a chanupa. Ao contrário dos sentidos que ambos os instrumentos adquirem no meio urbano - através de noções de cura, conexão com o Grande Espírito, o pulsar do coração, etc - para Kuni o tambor e a chanupa inicialmente lhe remetia a possíveis efeitos maléficis. Ele associava a chanupa a uma experiência ruim que teve com o tabaco alguns anos atrás. Alguém lhe oferecera uma baforada em um cachimbo e, logo após fumar, sentiu um “zumbido” e “tapou seu ouvido”. Kuni conta que ficou mais de um mês sem poder falar: também havia perdido sua voz. Já no contexto urbano, as dimensões maléficis desses instrumentos não são assim tão ressaltadas – ou pelo menos não atuam desta forma como Kuni concebe. “Yawanawa não fuma cachimbo. Yawanawa não fuma tabaco” – dizia ele. Durante essa

“jornada” de rituais, sempre ao final, Costa “passava a chanupa”. Se, a princípio, era um desafio para Kuni tocá-la e, imaginem, fumá-la, com o tempo foi gostando e acabou recebendo um desses cachimbos em Porto Alegre. Costa ficou muito orgulhoso quando viu que Kuni estava tranquilo usando a chanupa, pois, na sua concepção, ele havia perdido o medo (significava também que tinha deixado “a energia da montanha entrar”). Na aldeia Nova Esperança, a primeira reação de Kuni ao ver o “povo do Rapa Nui” de Porto Alegre chegar foi pegar sua chanupa e acendê-la. Logo percebi também que essa afirmação de que “yawanawa não fuma tabaco” estava mais relacionada à prática xamânica – ou seja, para “trabalhar”- do que à sua possibilidade de uso no cotidiano na aldeia. Na medida em que novas práticas são absorvidas e transformadas pelos sujeitos a partir das interações rituais a “pajelança” surge como uma atividade eminentemente dialógica. A dialogia inclui ainda algumas tensões e fissuras. As tensões e fissuras que procurei mostrar, vale lembrar, não são fixas: se, por um lado, elas dão indícios de que os sujeitos não farão alianças duradouras, por outro, elas rapidamente se esvaem em novas interações a favor de manter determinadas parcerias ou reafirmar novos aliados.



## CAPÍTULO IV – RITUAIS DE UNI

Neste capítulo, descrevo propriamente um ritual, agora que já foram apresentados os principais grupos, sujeitos e espaços integrantes desta rede yawa-nawa. Analiso como os rituais de uni realizados por um yawanawa (Kuni) e um *nawa* (Costa) colocam em diálogo a prática xamânica yawanawa com práticas do Caminho Vermelho, produzindo uma síntese advinda do encontro entre concepções e trajetórias de cada um dos cerimoniantes. Destacarei, precisamente, alguns elementos presentes nestas interações yawa-nawa que evidenciam como formas características do Fogo Sagrado emergem nestas dinâmicas rituais – concebidas enquanto pajelança yawanawa.

\*

Em rituais de *uni* ou *nixi pae* nos centros urbanos a distribuição espacial dos participantes evidencia os distintos grupos, alianças, posicionamentos. A mesa é o centro dos olhares: ali estão posicionados todos os objetos rituais e também aqueles que conduzem a cerimônia. Ao lado da mesa estão os organizadores do evento, os anfitriões do espaço e os convidados especiais. Para todos estes, principalmente para aqueles que conduzem os rituais, são dispostas cadeiras de modo que se acomodem próximos à mesa. Sentar-se em uma dessas cadeiras indica certa posição ritual e o próprio efeito estético (de sentar-se no local de maior visibilidade e num nível acima dos demais) sugere que estes sujeitos que conduzem a dinâmica ocupam uma posição destacada na hierarquia.

Os afins sentam-se próximos e, em alguns casos, é possível visualizar com nitidez que, ao longo do círculo, há concentrações de sujeitos que pertencem ao mesmo grupo, formando uma espécie de porções delimitadas e sequenciais. Isto está associado a uma concepção corrente no universo ayahuasqueiro de que as “energias” fluem e passam de um sujeito a outro durante os rituais. Por este mesmo motivo alguns participantes buscam sentar próximos à mesa: assim ficam mais perto do pajé, onde se considera que a energia é mais forte. Nota-se que os lugares distantes da mesa são os últimos a serem preenchidos, o que não significa que não tenham também suas vantagens: alguns sujeitos afirmam que preferem se posicionar longe da mesa justamente por ela concentrar a maioria dos olhares.

*Uni e rapé: breves notas*

O uni e o rapé formam o duo elementar na prática xamânica yawanawa contemporânea. Neste momento não tenho por intenção abordar o uso do uni e do rapé em sua complexidade, senão apenas pontuar algumas noções fundamentais para que em seguida a análise tenha uma cadência que contemple de forma fluida a dinâmica ritual.

Considerando as interações do uni em sua dimensão multisensorial podemos pontuar uma tríade de manifestações atribuídas ao mesmo:



A miração refere-se às experiências sensoriais relacionadas, geralmente, à visualização de imagens, podendo reunir diversas dimensões corporais - sons, texturas, gostos, pensamentos, sabores - numa experiência eminentemente sinestésica. No linguajar genérico que trata das plantas enteogênicas as mirações seriam o corresponde às “visões” provocadas pela ingestão da bebida - mais precisamente efeito da ação da folha, que é conhecida entre os Yawanawa como *kawá* ou *ravã*. Já o cipó dá a “força”. A “pressão”, grosso modo, poderia ser associada à manifestação corporal da “força”. Também em alguns casos “força” (yawa-nawa) e “pressão” (yawanawa) podem ser consideradas sinônimos.

A “força” remete ao momento em que a substância/espírito da bebida é sentido de forma intensa, sendo o momento, por excelência, em que o poder conflui. É possível “estar na força” e não ter miração, mas, em geral, a miração dá-se em momentos de “força” (sem a pessoa estar, necessariamente, na “pressão”). Ainda que seja algo bem mais raro, há pessoas que afirmam ter mirações mesmo sem estar sob efeitos da bebida (ou seja: depois que a força veio, atingiu seu auge, foi passando e se foi). Nesse caso (nitidamente uma exceção), a pessoa está tendo mirações, porém não se diria que está na “força”, nem na “pressão”. A força vem e vai saindo gradualmente à medida que passa(m) o(s) dia(s) ou horas após a ingestão da bebida. A pressão refere-se geralmente ao momento auge da força e nem sempre a experiência chega a este ponto, tampouco a miração acontece invariavelmente.

A diferença entre força e pressão é muito sutil e às vezes inexistente (assim, geralmente se alguém está na força, pelo menos em seu mais alto grau, é bem provável que esteja na pressão). Um local claro de manifestação da força é o olhar, que neste momento parece brilhar e estar bem estalado. A pressão manifesta-se corporalmente visível aos demais de diversas formas, como através de uma tremedeira involuntária. Uma imagem que talvez evoque algo dessa experiência: é como se o sujeito estivesse como uma panela de pressão (com a válvula de escape aberta). Nesse momento, o fluxo de força é muito alto, de forma que o corpo vibra, às vezes com sensações de frio, calor, etc. Como mencionei anteriormente, há também o que se chama “frio da força”, quando a temperatura do corpo cai. Geralmente nesses momentos a pessoa não dispõe de autonomia corporal para ir até o fogo ou mesmo para vestir um agasalho, sendo que este, por mais quente que seja, pode não resultar em nada. Uma *nawa* certa vez afirmou que “é como um frio do astral”.

Enquanto a força é algo considerado gradual, a pressão é sempre muito intensa. É possível “estar um pouco na força” ou “estar com muita pressão”, mas falar em pressão sugere imediatamente uma sensação muito forte. A pessoa pode estar apenas na pressão (como esse exemplo vibracional) sem estar na força (quer dizer, essa pressão não é encaminhada ou manejada de forma que seu poder seja eficaz). Ainda, a pessoa também pode estar na força sem estar na pressão. Nas experiências mais intensas, todavia, a miração, a força e a pressão confluem como uma experiência una.

A noção de “estar na força” também é usada para referir-se à experiência do rapé. Contudo, diferente do uso do *uni*, o rapé não costuma ser associado à miração. Costuma-se afirmar na rede *yawanawa* que o rapé “corta a miração”, ou seja, interrompe o processo de visualização de maneira que esta dificilmente retorna (a não ser que se tome mais *uni*, claro). Considera-se que o rapé traz clareza e limpa o pensamento, além de “baixar a pressão”<sup>52</sup> do *uni*, tornando a experiência mais amena e suave. Na relação rapé/força, há pessoas que dizem que “diminui a força”, bem como há vários relatos de que catalisa a “força”: muitos dizem que foi quando tomaram o rapé que “chegaram à força” do *uni*. Geralmente, a “força” é algo que vem chegando e, aos poucos, as sensações vão se transformando. Mas isso é relativo não somente à própria bebida (sua forma de preparo) e à intenção colocada por aquele que serviu, mas está intimamente associado ao tipo de canto que é feito.

---

<sup>52</sup> O rapé pode também baixar literalmente a pressão (arterial).

O rapé chama-se *nawë* e também é chamado de *romë* (tabaco). Segundo um yawanawa, o *nawë* é o nome espiritual do *romë*. Entre os Yawanawa o rapé é feito de tabaco e cinzas da árvore *tsunu*, cujo nome popular é “pau pereira”. Ao *uni* e ao rapé são atribuídas agências e intencionalidades diversas - intencionalidades atribuídas a não-humanos são muito presentes (não somente entre os indígenas), mas nestas cosmologias consideradas neoxamânicas. A ayahuasca fala, mostra, dá sermão, avisa, dá orientações (FERREIRA OLIVEIRA, 2009a). Na rede yawa-nawa é comum escutar que o rapé “pegou de jeito”, “deu uma surra”, “deu um pau”, “deu um baile” no sujeito, bem como em relação ao sopro notam-se metáforas associadas às armas: um tiro, “pow”... um *tepi* pode ser um canhão (se for grande) e às vezes, em tom de brincadeira, é mencionado como “bazuca de índio”, como diz jocosamente o chefe do Fogo Sagrado.

O rapé pode ser auto-aplicado com o *curipe*, um instrumento pequeno em formato de V, sendo uma haste colocada na boca e outra no próprio nariz de quem sopra (e cheira). Para os sopros entre duas pessoas usa-se o *tepi*. O rapé geralmente é colocado na mão de quem vai soprar. Esse gesto é fundamental, pois é nesse momento que se coloca a “intenção”, o “pensamento” (em termos yawanawa) ou o “rezo” (no termo do Caminho Vermelho). Isso se aplica também à questão do sopro, onde de fato a passagem – a transmissão do pensamento/conhecimento/energia – efetua-se. Por vezes aquele que receberá pode colocar em sua própria mão, adentrar o rapé no *tepi* e passar para a pessoa que irá aplicá-lo. Desta forma, aquele que recebe coloca sua própria intenção. O sujeito pega o pote de rapé e despeja um tanto na mão. Considera-se que o sujeito pode devolver rapé para o pote, caso julgue que seja demasiado, porém o indicado é que tome a quantidade que “veio”, pois é uma espécie de manifestação do próprio espírito do *nawë* (o objetivo pode ter sido colocar pouco rapé, mas ele interage mandando mais caso essa seja sua intenção). Também, aquele que aceita o desafio (de tomar uma quantidade que veio exagerada) é valorizado e caso não passe mal é considerado forte.

Toda a quantidade que será usada é colocada de uma só vez na mão que está aberta com os dedos esticados de forma que se forme uma superfície relativamente plana. Então o *tepi/curipe* é arrastado na palma da mão, de forma a entrar pelo tubo (que pode ser de taboca ou algum tipo de osso). O sentido do movimento sempre se dá do exterior para o interior do corpo da pessoa, ou seja, o *tepi* nunca é apontado para fora. Dessa forma, o instrumento passa pelos dedos esticados, coletando o rapé na palma da mão e terminando o movimento depois do pulso. Desta

forma, considera-se que o sujeito está trazendo algo para si e não colocando algo para fora ou “dispersando sua energia”. Este movimento parece ainda estar associado à localização do coração – uma noção central no discurso yawanawa e *nawa* - como uma expressão fundamental da eficácia dessas práticas em relação à noção de pessoa. O primeiro movimento de fazer entrar o rapé no *tepi* dá-se de um lado – sempre em linha reta – e depois no outro extremo: de modo que depois de soprar em um lado do nariz, a segunda soprada utilize o rapé que ficou no meio da mão (ou seja, a primeira passada tira rapé das duas extremidades e bordas, deixando um tanto no centro da palma na mão). Aquele que aplica coloca o rapé e dá uma batidinha no cano de modo que o rapé entre bem dentro do *tepi*. Certa vez escutei de um yawanawa que essa batidinha é como se tivesse movimentando a cobra (neste caso esta sendo associada ao próprio *tepi*). Kuni costumava dizer que para os homens coloca-se na maior abertura do cano (onde vai a boca) e para as mulheres na ponta onde vai o nariz (desta forma exige-se uma menor intensidade do sopro) – porém nem sempre isso dá-se desta forma, especialmente se a mulher foi considerada ‘forte para o rapé’.

Colocado o rapé na mão, ambos se posicionam de frente e soltam sopros para os dois lados, geralmente para baixo. Às vezes algumas pessoas sopram para cima, para um lado, para baixo, para o outro, ou o que se chamaria em termos do Fogo Sagrado de ‘as quatro direções’ – concepção esta (das direções cardeais) central em diversas práticas no novo campo xamânico, o que possibilita também que o diálogo siga um fluxo no domínio de uma transversalidade de concepções entre sistemas xamânicos. Também pode ser dado um simples sopro esvaziando o pulmão de ar. Quando a pessoa recebe o sopro não deve respirar – de forma a não se engasgar com o rapé entrando pela garganta, pois este deve ir direto para a cabeça. O que sopra está com *tepi* na mão, e o que receberá aproxima-se posicionando seu nariz no *tepi* (por vezes também segurando-o). Logo é dado o sopro na segunda narina. Quando o sopro é forte escuta-se seu som de longe: VVPPPPP! E visualiza-se o rapé saindo pelas bordas da narina e dissipando-se no ar formando uma espécie de penumbra ou “nuvem de rapé” em volta do rosto do sujeito. Já aquele que aplica, especialmente se o faz em vários sujeitos, fica com a região da boca toda marrom de rapé.

As oficinas de rapé são divulgadas enfatizando a forma de se fazer na “tradição yawanawa”. Acontecem com frequência em Curitiba, mesmo sem a presença dos yawanawas: adquirem assim autonomia e a estadia de um yawanawa na cidade é um grande atrativo para as oficinas (mesmo que este não use nem faça rapé). É apresentado que na

‘tradição’ o rapé é feito a base de tabaco e cinza de *tsunu* (pau pereira), sendo a proporção metade de cada um. O tabaco costuma ser de corda, e privilegia-se encontrar aqueles que sejam orgânicos. Por vezes os *nawa* recebem rapé da aldeia e vendem nas cidades como ‘rapé yawanawa’ *feito na aldeia* - já que o que eles produzem nas cidades eles também consideram ‘rapé yawanawa’ por seguirem os procedimentos que aprenderam, e manterem um ‘trabalho espiritual’ com os yawanawa apresentando-se desta forma com certo caráter de “representantes” dos Yawanawa.

A preparação de um rapé demora pelo menos a metade de um dia. Um rapé considerado bom pode durar todo o dia pois concebe-se que quanto mais ‘rezado’ mais forte fica. O tabaco é secado – seja no sol ou no fogo (em uma panela) – de forma que saia sua umidade. Logo é esmiuçado ao máximo, e aos poucos todo o tabaco vai sendo batido com o *paspi* (a lança). O momento de moer com o *paspi* – buscando deixá-lo o mais fino possível – é considerado o principal pois toda a ‘energia’ está sendo ‘colocada’ neste momento. Um tabaco pouco pilado provavelmente é um tabaco fraco. Portanto, os Yawanawa consideram que o pensamento e a intenção daquele que está preparando passa diretamente para o rapé. Quando Kuni via que alguém estava pilando o rapé, olhando para os lados, conversando ou prestando atenção em conversas, colocava ênfase nessa importância de ‘estar concentrado no rapé’. Não se deve desviar os pensamentos para outras atividades, de forma que o rapé tenha ‘força’ e intenção.

Enquanto na cidade geralmente o termo referido a esta ação é ‘aplicar rapé’ (em que se nota certo ar de rebuscamento), na aldeia escuta-se com maior frequência a expressão ‘passar rapé’. Já a expressão genérica de quem recebe o sopro (ou faz em si mesmo) é ‘tomar rapé’. “Cheirar rapé” não é um termo considerado adequado: aqueles que o utilizam logo demonstram sua falta de experiência, ou usam quando querem

dar um ar perjorativo a esta prática (como para se referir a um uso feito sem um ‘estudo’ ou ‘propósito’). Porém, mais do que esta dimensão, o motivo de não usar esta expressão é pela própria noção que a prática evoca: o rapé é *passado*, ou seja, através do sopro algo é transmitido (enquanto a noção de cheirar não adquire este significado).

A formação é um círculo, cujo centro é ocupado pelo fogo. Todos estão sentados no chão, com exceção de Kuni e Costa, posicionados em cadeiras ao lado da mesa sobre a qual estão os objetos rituais.

O ritual começa com um “boa noite a todos” de Costa. Depois, ele apresenta a si mesmo e a Kuni: fala da importância deste último em relação ao uni na aldeia, da “jornada” de rituais e tece mais algum comentário relacionado ao contexto do ritual (como, por exemplo, mencionar os anfitriões e agradecer pelo local de realização). Costa fala brevemente sobre os procedimentos do ritual apresentando as pessoas do “apoio masculino” e “feminino”, bem como o cuidador do fogo ou “porta”. Logo, a palavra é passada ao anfitrião da casa e depois a Kuni, que sempre inicia sua fala agradecendo “primeiramente a nosso Criador”, se apresentando brevemente e declarando estar honrado de ali estar para “mostrar seu trabalho”. Costa então pergunta se alguém está tomando ayahuasca pela primeira vez e estes participantes são chamados para ser os primeiros a receber o uni. Então ele solicita a formação de uma fila de homens e, depois, de mulheres. Se não fosse a distinção das filas por gênero – um procedimento atribuído à “forma como é feito na aldeia” – os protocolos iniciais se assemelhariam completamente a outros rituais realizados em meios urbanos, especialmente àqueles do Fogo Sagrado. Tanto os rituais de pajelança yawanawa em centros urbanos quanto os do Fogo Sagrado começam com a apresentação de alguns sujeitos chave no respectivo evento e com o reconhecimento das pessoas incumbidas de exercer funções como a do “homem-porta” e “homem-fogo”. Noções como “homem-fogo” são recorrentes não apenas no Fogo Sagrado, mas no Caminho Vermelho de forma geral. A noção de que há um “círculo”, uma “porta” (virtual, na qual se posiciona o “homem-porta” para mediar a saída e entrada dos participantes) e uma fogueira que deve ser mantida por alguém específico (o “homem-fogo”) são concepções comuns ao universo cosmológico da “montanha”. Desta forma, percebe-se o trânsito de elementos estéticos próprios do Caminho Vermelho sendo utilizado em rituais denominados como “pajelança yawanawa”.



“Homem-fogo” no espaço Rapa Nuy ajeita a fogueira de forma que fique em forma de flecha (>) apontando para o altar da meia-lua (neste caso, o meio círculo feito de pedras).

Reproduzo, a título de ilustração, algumas falas de Kuni na abertura do ritual no Céu do Patriarca São José, a igreja do Santo Daime em Florianópolis:

**Costa:** (...) o Kuni é do povo Yawanawa que pertence ao tronco linguístico do povo Pano e dos Kaxinawá e também é um pajé que faz os trabalhos espirituais na aldeia dele, é também a pessoa que é o guardião da aldeia sagrada, o espaço onde acontece as formações dos pajés (...) é a primeira vez que ele sai por aí fazendo o trabalho dele, ele tá fazendo uma série de trabalhos. Nas cidades próximas lá, Tarauacá, Cruzeiro do Sul, têm igrejas do Santo Daime. Então ele gosta bastante do Santo Daime, com certeza ele tá bem feliz de tá aqui hoje. Essa cerimônia nasceu inicialmente assim de um compartilhar bem especial, que é a vontade que ele tem de fardar, daí vem o nosso compartilhar *pra* ficar tudo em família mesmo e o melhor lugar que tem é aqui. (...) A cerimônia em si é bem simples, a ideia do Kuni é mais ou menos assim como acontece na aldeia *né* [tosse] e o povo Yawanawa basicamente acontece em pajelaças, nas curas, a toma de ayahuasca deles, mas eles tomam ayahuasca *pra festá*, *pra cantá pros* seres da floresta, *pra contá* as histórias do povo, dos mais velhos *pros* mais novos, então é mais ou menos assim que vai se desenhar (...). Então agradecemos muito a cada

um que veio hoje, nesse dia de semana, tirar um pouquinho do seu tempo *pra* conhecer um pouquinho dessa cultura.

**Ênio:** Agradecer a presença da família yawanawa por ter tido a oportunidade e a maneira dessa comemoração de vinte e quatro anos da nossa igreja fazendo o trabalho aqui na comunidade, enfim (...) estamos comemorando vinte e quatro anos. Agradecer essa satisfação de encontrar amigos novos *pra* caminhada e dessa maneira estarmos assim sentados em volta do mesmo Fogo, assim em torno do mesmo altar, e é o altar da medicina, do Santo Daime, da ayahuasca. De todos os nomes que têm na diversas línguas, mas que representa a mesma força da floresta e essa luz que dessa maneira tão bonita nos reúne assim deixando nosso coração totalmente livre, aberto e desperto “‘paraaaa’ o ‘queeeee’”<sup>53</sup>, essas vibrações da tradição vem despertar no nosso sentimento e assim agradecer muito por esse encontro que essa noite se propicie uma boa estadia *pra* vocês aqui durante esses dias (...)

**Costa** - e aí só um informezinho, gente se alguém precisar de algum apoio assim das mulheres tem a Camila e a Aline que estão apoiando, então se alguém precisar de qualquer coisa pode falar com elas e o Guga vai estar responsável ali pela porta, assim quando as pessoas forem se movimentar que saiam sempre pela porta, uma questão assim de movimentação de energia mesmo, para que se organize, aí os homens se precisarem de alguma coisa podem falar com ele ou podem falar comigo também, *tá* bom?

**Kuni** - Primeiramente quero dar boa noite a todos vocês

e também agradecer ao nosso Criador, agradecer por tudo, agradecer o dono do lugar

eu *tá* aqui junto de vocês...compartilhando...o nosso carinho...o nosso *amô*, a responsabilidade do povo Yawanawa ...trazendo um pouco de bebida *pra* compartilhar com todos vocês, *pras* menina como para os *home*, trazendo um pouco de rapé *pra* compartilhar com todos vocês, o rapé Yawanawa, como um pouco de resina *pra* compartilhar com vocês o cheiro da resina que nós chamamos *sepa*... e de tudo que for

---

<sup>53</sup> Sobre a estética nos ‘rezos’ no Fogo Sagrado, ver: FERREIRA OLIVEIRA, 2009, 2010, 2011.

necessário do, de que a gente traz da floresta *pra* compartilhar com todos vocês...

Já andei em vários lugar, mas ainda não tinha essa oportunidade de me apresentar diante de um lugar de uma igreja do Santo Daime

do Santo Daime...ja brinquei, cantei com todos os amigos, com outros irmãos e outras irmãs... mas eu me sinto como se a partir da tarde conheci a primeira igreja do Santo Daime, que foi essa.

Eu me sinto muito honrado por vocês, por (...) o chefe da comunidade ter me recebido dentro da igreja de todos vocês

É por isso que eu peço que a minha palavra também de compartilhar nossa bebida, nosso rapé, nossa bebida que nós chamamos ali que não tem só um nome que todo mundo fala, fala ayahuasca, fala daime, *nixi pae* e fala cipó, tem vários nomes. Trazendo um pouco de bebida que é o *uni* que o povo Yawanawa conhece as bebidas deles do povo Yawanawa que não toma só durante o final do ano ou final do mês .. lá eles toma todo meio de semana de duas, três vez. Eles não toma rapé uma vez ou três vez por dia, ele toma de vez em quando... nós toma essa [sepa] pouco que resina que não só é queimado na hora do intervalo... não tem hora *pra* ser queimada, em todas casa tem *sepa* que se queima...então eu *tô* muito agradecido por *tá* aqui compartilhando essa planta com vocês, essa medicina com vocês, com todos vocês, muito agradecido, muito obrigado pela oportunidade...essa bebida *tá* no meio da roda *pra* nós compartilhar com todos vocês o nosso rapé, amém... com todos (...) compartilhar nossa bebida e nosso rapé, muito obrigado.

Logo em seguida das falas de abertura é servido o uni. Caso se trate de um ambiente fechado, o passo seguinte é apagar as luzes. Kuni posiciona-se atrás da mesa transformada em altar. Sob um pano indígena equatoriano está a jarra de uni e os copos, o rapé e seus instrumentos – *tepis* e *curipes* – uma maraca, o sepa, rolos de papel higiênico e por vezes celulares (usados para gravar os cantos). Diversos baldes são dispostos no círculo a fim de serem usados como recipientes para os vômitos decorrentes da ingestão da ayahuasca ou da inalação do rapé. Também compõe o arsenal de objetos dispostos na mesa uma lanterna (mesmo que o local disponha de energia elétrica e/ou de fogo), que é

usada para iluminar o copo de uni e o rapé – ambos procedimentos relacionados à garantia de servir a medida correta.

Costa segura os copos de plástico e serve um por um entregando-os a Kuni que faz um *vakush*: Ux ux ux! – soprando dentro do copo... ele “solta” seus pedidos no uni ao proferir sentenças em yawanawa. Já fora do contexto ritual Kuni conta que durante o *vakush* suas palavras evocam a luz: que seja uma boa experiência mencionando que o uni veio do corpo de um homem - fazendo uma referência, portanto, ao mito de origem das plantas *enteogênicas* usadas entre os Yawanawa, neste caso enfocando o uni.

Então ele entrega o copo a Costa, que o passa para aquele que vai tomar. São vários os gestos feitos pelos participantes antes de tomarem o uni e, por vezes, estes gestos permitem distinguir as diversas vertentes ayahuasqueiras às quais os sujeitos estão associados. Diante do uni um daimista faz o sinal da cruz, alguém do Fogo Sagrado “toma as bênçãos”, outros erguem o copo. Todos, de certa forma, reverenciam a bebida e mentalizam intenções. Tomado o uni cada um dirige-se novamente ao seu lugar. Assim segue até que todos tenham tomado.

Em seguida Kuni inicia os cantos, todos eles *saité*, que são cantos considerados “cantos de festa”. São sempre referidos como cantos yawanawa, ainda que – embora isso não seja mencionado - muitos deles sejam atribuídos pelos Yawanawa aos Katukina e Kulina<sup>54</sup>. Os cantos são acompanhados por Costa e outros participantes que também já os conhecem. À medida que Kuni foi realizando os rituais o coro foi aumentando, de forma que no último ritual foram muitas vezes cantando a noite inteira. Os cantos são entoados para “chamar a força” e aos poucos o efeito da bebida “vem chegando”. Kuni canta por volta de dez cantos e sobre isso sempre gosta de falar “*ahhh*, se eu tivesse com as meninas e o meu violeiro!! Vocês iam ver! Ia cantar a noite inteira!!” – para explicar que não aguenta sozinho: “eu não sou tão forte!”, “vocês tem que me ajudar!! É fácil, repete várias vezes!”. Após Kuni terminar os cantos, às vezes Costa “puxa” outros. Os *saité* são cantos fáceis de memorizar, pois suas frases se repetem de maneira cíclica – o que faz com que seja mencionado (especialmente por não indígenas) como uma espécie de mantra.

Em seguida, Costa anuncia uma gravação “muito especial” e Kuni complementa que foi feita quando “as meninas cantaram para o Costa” fazendo uma roda de uni pouco antes dele ir embora da aldeia. Uma pessoa cuja presença é estimada na aldeia pode ser recebida ou ter

<sup>54</sup> Carid (1999) também menciona essa procedência dos cantos *saité*.

sua despedida marcada por uma roda de uni. Neste caso, Costa gravou os cantos durante essa roda de uni e os utilizava quase como uma etapa do ritual em que os *saité* faziam som de fundo para o momento em que eles iam servir o rapé aos demais participantes. Em um dos rituais de uni feito por Costa e Kuni, justo no local onde afirmaram ter havido grande afinidade com os anfitriões, já próximo do amanhecer Costa falou que “ia compartilhar algo muito especial” e mostrou fotografias de sua estadia na aldeia, em que se via um grupo de mulheres yawanawa sentadas (em um largo banco) cantando em meio à mata.

Costa então abre seu computador, disposto em cima de uma cadeira, e inicia uma sequência de quinze *saités*. Na gravação é intenso o som da mata e dos animais. “Está aberto o rapé! Quem sentir no coração assim... é só chegar!” – diz Costa, direcionando-se para sentar-se na cadeira em frente à mesa onde estão os objetos rituais. Penso que a forma como Costa conduz o ritual está associada também à sua profissão, uma vez que, além de publicitário, é diretor de cena. Este procedimento “abrir para um rapé” parece ser um dispositivo criado no diálogo com o contexto urbano - pelo menos nos poucos rituais que participei com yawanawas e kaxinawás nas aldeias, mesmo que em contexto de festival, não eram marcados desta forma. Eles tomam durante o ritual, no *curipe* (ou *kushpã*<sup>55</sup>) ou chamando algum afim para soprar no *tepi*. Não parece haver um momento ritual destinado ao rapé; ou seja, não há etapas em que o centro da ação ritual esteja direcionado a esta prática.

Este mecanismo produz, por um lado, um destaque de alguns sujeitos específicos, em detrimento de limitar tal ação por parte de outros nos rituais, e por outro, busca estabelecer um “momento”, ou seja, um quadro temporal apropriado para realizá-lo. Pedir um rapé quando “não é o momento”, pode levar a certa indisposição, ou mesmo uma negação (por exemplo, caso o sujeito esteja realizando alguma outra atividade, ou mesmo esteja “na força”). Estabelecer um marco para a aplicação de rapé, por um lado legitima uns (e deslegitima outros), apontados como aqueles que “têm o estudo” e sabem como fazer, e por outro, supre uma possível ausência de conhecimento de determinadas práticas (ou seja, muitos daqueles que participam nesses rituais – em contraste com sujeitos indígenas – não conhecem os procedimentos ritualísticos e do uso de seus elementos, neste caso, o rapé).

---

<sup>55</sup> Nome usado pelos Huni Kuin para referir-se ao “auto-aplicador” de rapé.

Nestes rituais de Kuni geralmente quem aplicava o rapé era Costa. O que parece estar associado à construção deste como uma liderança *nawa*: não apenas por apontá-lo publicamente nesta posição, mas como uma forma de Kuni observá-lo na prática e instruí-lo. Quando Kuni observava a quantidade de rapé que Costa colocava na palma da mão para soprar em alguém, muitas vezes dizia: “*pras muié* tem que ser menos” ou “para quem *tá* tomando pela primeira vez coloca pouco”. A forma de adentrar o rapé no *tepi* também pode variar. Kuni ressaltava que quando o rapé for para um homem ele deve entrar no *tepi* por onde vai a boca de quem sopra (de modo que o rapé entre com maior força ao percorrer todo o *tepi*) e, no caso de mulheres, dizia para colocar na ponta onde vai o nariz de quem recebe (assim o impacto do sopro é menor).

Ainda vale destacar que em rituais de uni com outros yawanawa nas cidades, outros aprendizes *nawa* (como alguns integrantes do *Shāku Bena*) também assumem essa posição de soprar o rapé para os participantes do evento. Isso evidencia algo próprio da concepção cosmológica que envolve o uso do rapé e a vulnerabilidade daquele que o recebe e, neste caso, principalmente daquele que aplica. Os yawanawas que realizam essas rodas de uni demonstram receio em aplicar rapé nos centros urbanos: a cidade é um local propício para que “energias” consideradas “pesadas” perpassem entre os sujeitos através do soprar ou receber um sopro de rapé. É como se o ambiente urbano estivesse mais “carregado” (do que a aldeia) de fluidos maléficis que estão no pensamento e coração das pessoas.

Ou seja, durante esses rituais nas cidades, os “pajés” yawanawa geralmente não sopram rapé nos demais participantes, salvo algumas exceções: quando são sujeitos considerados próximos por eles ou, ainda, quando se faz parte da ritualística o pajé (ser levado a) fazer algo direcionado a todos. No caso aqui descrito Costa anunciava: “gente, aproveitem! O pajé está aplicando rapé. Não é sempre não, *hein!*” – sugerindo uma espécie de “oferta” de um bem muito prezado. Em situações como esta – a disposição de um pajé aplicar o rapé – os participantes tendem a direcionar-se ao mesmo, formando por vezes uma fila, em contraste com outros aplicadores. Por vezes há mais de um sujeito aplicando o rapé e a fila formada em sua frente de certa forma indica o prestígio de cada um deles.

Costa costumava chamar algumas pessoas específicas para receber rapé. Dava prioridade àqueles com os quais tem alguma relação de proximidade, tais como seus padrinhos e afilhados no Fogo Sagrado. Nota-se assim como relações da “montanha” também constituem esta dinâmica ritual. Esse procedimento é algo próprio do Costa e contrasta

com a forma como o rapé é usado na aldeia, pois no contexto aldeão ninguém convida outrem para receber rapé de si mesmo. Quando há um convite este é sempre na direção contrária: um pedido a alguém para que lhe passe o rapé. Ou, ainda, o convite é feito a alguém para que ambos tomem rapé juntos com seus respectivos curipes. Costa é conhecido na rede yawa-nawa por ter um sopro extremamente forte. Desta forma, chamar os afins para lhes aplicar rapé pode gerar relações dúbias, uma vez que esse convite pode causar certo mal estar. Embora ter um sopro forte seja considerado uma qualidade, dependendo da forma como é usado pode também não ser bem visto. Esta forma de Costa aplicar rapé contrasta com a dos Yawanawa, que recomendam que o sopro seja da intensidade e quantidade de rapé desejada por quem vai recebê-lo (ou que o passador de rapé tenha um bom discernimento sobre o quanto a pessoa pode aguentar). Nesse sentido, às vezes Kuni corrigia Costa: “põe menos. Para mulher tem que por menos” - e assim ia se constituindo a relação de mestre/aprendiz. De fato, atualmente, especialmente após entrar no processo das dietas, Costa passou a variar os sopros, muitas vezes aplicando de forma bastante suave (o que antes era impensável).

Enquanto na cidade o rapé ganha lugar de destaque no ritual, sendo, portanto, publicitado e anunciado, na aldeia sua prática é discreta. “Rapé é um segredo. Você não fica dizendo que toma não. Você vai ali no seu cantinho, toma. Não fica mostrando” – me disse um yawanawa. Em contextos não cerimoniais Costa tinha a atitude de tomar o rapé privadamente, em geral em ambientes considerados não muito adequados para que esta prática apareça.

No ritual, o rapé é aplicado quando os vômitos, muito comuns após a ingestão do uni, aparecem de forma mais expressiva. Baldes e potes são espalhados, de modo a buscar praticidade e manter o ambiente higienizado. Os sacos plásticos (usados no Fogo Sagrado) foram substituídos por Costa pelos baldes (provavelmente porque os efeitos do vômito do rapé são mais arrebatadores). Às vezes, basta “entrar o rapé na roda” que começa o alvoroço e a correria (muitos, quando conseguem, saem subitamente do círculo a fim de “se aliviar” distante dos demais participantes). Esta é a hora que a equipe de “apoio” mais trabalha. A ideia é intervir o menos possível – buscando dar espaço para que cada um experiencie seu “processo”. Desta forma, produz-se uma mescla de individualidade/intimidade, porém sempre com uma “assistência” observadora e à disposição. Isso porque em uma “surra” de rapé - suador, náuseas, tontura, fraqueza, etc – o sujeito às vezes mal consegue se mover e, de alguma forma, o “apoio” pode fazer com que a

experiência seja amenizada (seja simplesmente alcançando o papel para que a pessoa assoe o nariz ou segurando o cabelo de alguém para que não se suje). Quando alguém toma rapé, às vezes o apoio já tem disponível um pouco de papel higiênico enrolado, que é então entregue à pessoa. Nesse sentido, o objeto mais característico do “apoio” é mesmo o rolo de papel higiênico. Alguns ficam em pé com o rolo, olhando para os lados, às vezes numa atitude de querer “mostrar serviço”, numa tentativa de sobressair-se aos olhos dos participantes e do pajé, o que não é uma atitude bem vista. Aí está a sutileza da ação do “apoio”, pois deve dar o suporte, mas sem ser invasivo. Pensando em uma analogia desgastada, se o pajé pode ser considerado uma espécie de médico, o “apoio” seriam os enfermeiros (que cuidam principalmente do pós intervenção terapêutica).

É como se toda essa experiência do ritual fosse organizada para, sob certos aspectos, promover a perda de controle, contudo sempre de forma vigiada - é como um descontrole controlado. Talvez, essa dinâmica possa ser concebida como uma espécie de síntese de mundos: por exemplo, no Fogo Sagrado a noção de “falta de controle” é valorizada – especialmente seu caráter terapêutico associado a uma via de transformação e acesso ao *self* – enquanto os Yawanawa presam pelo “controle da força”. Nesse sentido é que são dados alguns sopros, também chamados *vakush* (embora neste caso específico este não seja direcionado a alguém). O sujeito sopra, às vezes fazendo uma espécie de assobio, como forma de “baixar a pressão”. Este é um dos recursos de “controle da pressão”. Existem outros mecanismos rituais para baixar a pressão do uni, como alguém fazer um *vakush* diretamente na pessoa, ou mesmo entoar um *saité* considerado “leve” e alegre, uma vez que estes “cortam a força”. Quando o “trabalho” estava no auge da “força” Kuni percorria o círculo com o *sepa*. Parava na frente de cada participante e posicionava a cumbuca de barro com brasa dentro. O *sepa* é uma resina que, quando colocada na brasa, solta uma fumaça de aroma refrescante. Kuni então segurava as duas pontas de seu grande cocar de gavião real e abanava o rosto de cada participante.

Quando o próprio Kuni “está na força” é o momento que se dedica a contar as histórias. Quando, fora do contexto ritual, é interrogado sobre certos nomes e histórias dizia não se lembrar de algumas questões, pois algumas informações pode acessar somente através da “força” e outras afirmava não poder mencionar ou contar fora deste estado, pois o poder associado a estas histórias exige um estado e contexto específicos. Portanto, há uma íntima relação entre o auge da propriedade do uni, a memória e a comunicação verbal - especialmente

quando diz respeito ao domínio do “mundo da espiritualidade”. Ele dizia não saber falar direito, mas garantia que “na força” suas capacidades performáticas e narrativas aprimoram-se substancialmente. Os temas que abordava nas histórias eram variados e podem ser sintetizados da seguinte maneira: a) *narrativas míticas* – em que se destacava *Puyahunihu*, em que narra o surgimento das plantas usadas no complexo xamânico: uni, tabaco, *yutxi* (pimenta), *xupá*; b) *narrativas históricas* – contava acontecimentos importantes no processo histórico e social dos Yawanawa, referentes à expulsão dos missionários, aos diálogos com a Polícia Federal enviada por estes (que segundo ele acusavam de haver *cannabis* na aldeia), assim como histórias de personagens que tiveram algum destaque entre os Yawanawa; c) *narrativas de trajetória de vida*, especialmente aquelas que se referem ao domínio da prática xamânica.

Kuni conta algumas histórias e a “força” vai diminuindo. Neste momento é servido mais uni para quem quiser tomar a “segunda dose”. Um ciclo ritual pode chegar a três doses de uni ou mesmo quatro (em casos menos frequentes). Não existe uma quantia pré-definida, podendo o sujeito ir até a mesa e pedir mais um pouco da bebida, havendo momentos mais indicados para isso dentro da dinâmica ritual. Tomar a segunda dose não apenas garante que a “força” não se vá, como contribui para que os participantes continuem acordados e assim permaneçam até o encerramento do ritual, ao amanhecer. Nesse momento, alguns já estão dormindo ali mesmo no círculo, em meio a cobertas, almofadas e colchonetes. Kuni destacava-se contando as histórias e, de fato, observei que nenhum outro yawanawa explora tanto esta dimensão durante os rituais. Dos diversos eventos em que estive nas cidades, com exceção de Kuni, o único que vi investir em narrativas foi o próprio cacique Biraci. Outra ocasião vi essa iniciativa da parte de sua esposa Putani, porém neste caso não era um ritual público. Como Costa disse uma vez para o padrinho do Céu do Patriarca (Santo Daime/ Florianópolis): as histórias são “o grande diferencial do trabalho” do Kuni. Intuo que a escassez de narração de histórias por partes dos outros esteja associada a dois fatores: primeiro, ao fato de que poucos sabem contar bem as histórias (principalmente os mitos), mesmo que sejam iniciados no *rare muka*; mas, e talvez seja este o fator mais determinante, o não contar histórias está intimamente associado a uma política de seleção e restrição da informação, uma vez que de todo o ritual a narração de histórias é o momento em que elementos do conhecimento xamânico yawanawa são expressos de forma mais evidente e direta.

No meio da madrugada Costa passa a maraca pelo círculo para que todos cantem. Começam diversos cantos de Caminho Vermelho, associados ao peiote e outros. Às vezes parecia estar num ritual do Fogo Sagrado: esta é claramente uma etapa do ritual da “cerimônia de medicina” (só que no Fogo Sagrado dá-se logo após tomar a medicina). Mas, naquele momento, isso parecia assumir outro sentido. Costa dizia: “a gente vai passar a maraca porque o Kuni gosta de ouvir todos cantarem, ele quer sentir a energia de cada um”. No Fogo Sagrado os cantos também são considerados “rezo”, uma vez que este está associado ao “propósito”, onde se atribui todo o poder às palavras, aos gestos e ao pensamento.

As diversas práticas associadas à “montanha” encontram ressonância em concepções da “floresta”. De maneira geral, no novo campo xamânico a noção de “intenção” é central no poder e eficácia da prática xamânica. Este é um dos elementos que trespassa as distintas visões de mundo. Desta forma, a “intenção” e a força atribuídas ao pensamento são elementos chave que permitem pensar em um espaço intercosmológico que se cria nesse contexto de alianças e se beneficia de aspectos transversais do xamanismo (seja ele amazônico ou norte-americano, no caso das cosmologias urbanas da “montanha”). O encontro mais claro nesse sentido é entre a noção de rezo no Fogo Sagrado (e todo o complexo das alianças no sul do Brasil) e um xamanismo yawanawa fortemente baseado na intenção e no pensamento.

É chegado o momento no qual Kuni nomeia os participantes. Segundo ele, tem que “procurar o nome”. O nome é escolhido de acordo com características do sujeito, sendo um nome que fale sobre quem é a pessoa. Este nome também serve para “dar força”. No novo campo xamânico muitos *nawa* querem um nome yawanawa – seus significados são mencionados com muito orgulho, principalmente quando é Kuni o nomeador, pois ele costuma associar os nomes escolhidos à habilidade como guerreiro, curador ou chefe. Um nome yawanawa é algo muito prezado e alguns passaram, inclusive, a usá-lo no perfil do Facebook. Aqui vale um adendo: grande parte das fotos dos perfis dos sujeitos envolvidos na rede yawa-nawa retratam os momentos em que estão na aldeia, pintados de jenipapo, com cocares, etc. O mais comum entre os Yawanawa é que a pessoa *ganhe* um nome e isso, no contexto em questão, criava uma dinâmica bastante peculiar em comparação com concepções do Fogo Sagrado, pois, no Fogo Sagrado, é o sujeito quem *pede* o nome. Vi diversos *nawa* pedindo um nome, o que nem sempre tinha resultado junto a Kuni, que dizia: “*vamo* vê, *vamo* vê se vem. O seu ainda eu não vi. Parece que tem um para essa daqui ó” – apontando

para outra pessoa. Desta forma, criava-se um momento em que aqueles que receberiam um nome iam ao centro do círculo, perto do fogo, e Kuni então lhes dizia seu novo nome. No Rapa Nuy, os anfitriões concluíam este batismo tocando partes do corpo do sujeito recém nomeado com penas molhadas em água. Todo esse procedimento remete claramente, mais uma vez, à “cerimônia de medicina” do Fogo Sagrado, quando, durante o “tabaco do poder”, o cerimoniante vai até o fogo, com o tabaco sendo fumado, para então receber o nome (de uma pessoa que está também posicionada junto ao fogo). Em certa ocasião em Porto Alegre reuniram-se cerca de quinze pessoas perto do fogo enquanto Kuni lhes nomeava.

De fato, fora dos rituais de Kuni e Costa, nunca vi tal procedimento e os nomes costumam surgir sem toda essa mística ritualizada (em outras viagens pelas cidades não vi isso acontecer por parte de nenhum outro yawanawa). Algo nesse sentido aconteceu quando Kuni deu a mim um nome, durante um dia em que tomávamos uni na casa de Costa, desprovidos de qualquer procedimento que poderia caracterizar a ocasião como um ritual propriamente. O ideal é que o nome seja escolhido em um momento em que a “força” está em sua máxima potência. E foi o que aconteceu esse dia, quando tomamos um uni considerado “muito concentrado”, que produzia diversas mirações. “Chegou seu nome” – disse ele. Quando o olhei, seu rosto tinha assumido feições de cobra e a parte inferior do seu corpo também. “Seu nome é Yawa Manimã”. Segundo ele, Manimã é o nome da única irmã biológica que tem. *Yawa* é queixada e *mani* foi traduzida como “especialista”. “É uma mulher que desenha, ela é muito boa em escrever, desenha tudo. É uma especialista da queixada” – desta forma, claramente Kuni associava meu ofício de pesquisadora às minhas qualidades da escrita, sendo que esta para os Yawanawa está intimamente ligada ao desenhar e, portanto, aos *këne*. Algo nesse sentido afirmou uma yawanawa que se destaca por sua destreza nos desenhos. Certo dia ela se ofereceu para me pintar e logo quando terminou disse: “essa é minha forma de dar carinho. É assim que eu sou. Eu fiz esse desenho em você porque você faz igual eu, você escreve, você desenha. Então eu fiz assim, com muitos detalhes”. Curiosamente, em um ritual de uni em Porto Alegre Kuni me chamou e fez questão de me dar novamente o nome, mas agora performatizado em público.

Os nomes que Kuni escolhe estão claramente relacionados a algum parente querido, personagem mítico ou, o que aconteceu na maioria dos casos, aos chamados “seres do uni” (que são espíritos femininos). Por isso, grande parte dos nomes dados às mulheres

terminava com *shahu* (que significa “mulher” no “mundo espiritual”) - um exemplo foi *Ikashahu* (dado a Tati do Rapa Nuy, sendo também chamada de “Mamãe Jiboia” em alusão aos seus encontros de miração com as jiboias e seu poder de cura) ou *Nawashahu* (nome dando tanto a outra proprietária do Rapa Nuy, como a Nicole, esposa de Costa). Desta forma percebe-se como Kuni dava nomes de pessoas da aldeia, estabelecendo associações entre os sujeitos yawanawa e *nawa*, transladando relações da aldeia traduzidas em novos pertencimentos yawa-nawa inspirados em relações de parentesco em Nova Esperança. Os nomes citados são de filhas do chefe Biraci, que é seu primo. Outro exemplo, agora ligado a outros tipos de espíritos, foi o nome dado a um africano (que viajava pela América conhecendo rituais do Santo Daime, Fogo Sagrado, Yawanawa, vegetalista peruanos, etc): *Ushunawa* (que foi traduzido por Kuni como “rei das garças”) e remete também ao povo Ushunawa exterminado pelos Yawanawa em tempos de guerra. Ainda, este sul-africano chamado Prana (em clara alusão a um termo da cosmologia oriental) era comumente chamado pelas *nawa* de Curitiba como “Papai Jiboia”. Portanto, as jiboias são comumente acionadas na construção de afinidades e eletividades no grupo e, desta forma, o “ser yawa” – ou “queixada branca” – aparece como forma de construção de um discurso de coesão/ fusão entre os yawanawa e os *nawa*. Desta forma, estes *nawa* são também *yawa* através de um yawanawa que vê *yawa* em *nawa*.

Outro procedimento ritual de extrema importância é o *vakush*, que é a principal intervenção terapêutica que os Yawanawa fazem durante os rituais de uni. Além do *vakush*, embora com frequência muito menor, Kuni atuou também através dos *romë* (pedra) – técnica que diz ter aprendido com um Kulina. O *vakush* neste caso é feito na pessoa, diretamente no seu corpo. Primeiramente é colocado o *sepa*. É posicionada a cumbuca com brasa, onde é queimado o *sepa*. Então, aquele que realiza o *vakush* abaixa-se, estendendo as duas mãos de forma que ela seja defumada pela fumaça e adquira o calor do fogo. Nesse momento são evocadas palavras em yawanawa, chamando espíritos como o *muka*, o *sepa* e a *nawashahu*. Então Kuni esfrega uma mão na outra e as coloca na cabeça do sujeito. Vai massageando, apertando a testa, a parte de trás e os lados da cabeça. Então solta o primeiro sopro, em cima da cabeça (parte correspondente à moleira): UX! Ux ux ux ux ux! Ele esfrega as mãos e sem separar uma da outra faz uma espécie de concha que é aberta e apontada para cima: Ux ux ux ux!! – e desta forma é dissipado o que foi tirado do sujeito. Depois, ele parte para as costas. Novamente põe a mão na fumaça do *sepa*. Então

passa as mãos nas costas, de cima a baixo, e logo direciona-se à região na altura dos pulmões. UX! Ux ux ux ux ux – assopra em um ponto nas costas. O sopro dá-se através também das duas mãos, que juntas formam uma espécie de concha, em que aquele que executa o *vakush* deixa um pequeno buraco de forma que por ali entre o sopro e vá diretamente ao corpo da pessoa. Ux ux ux ux ux!!! Novamente, após soprar as costas, faz um *vakush* ao ar, direcionado para cima (de forma que não vá no sentido em que esteja alguém, pois desta forma o que foi extirpado poderia “pegar” em outra pessoa): UX! Ux ux ux ux ux! Finalmente direciona o *vakush* para frente do corpo, especificamente na região do coração: UX! Ux ux ux ux! Novamente, esfrega as mãos e joga para os céus: Ux! Ux ux ux ux ux ! Kuni passa a mãos nos braços da pessoa, de cima para baixo, esfrega as mãos e apontando-as para cima: UX! Ux ux ux ux ux!

Está encerrado o *vakush*, que nestas ocasiões é feito em participantes do ritual que estão com algum tipo de mal estar, como dor de cabeça, náuseas, conflitos psicológicos (manifestos em choro, desespero). É também utilizado quando alguém não está conseguindo lidar com a “força” (nestas ocasiões o *vakush* tem a intenção de interromper ou, ao menos, abrandar os efeitos do uni).



No encerramento do ritual “passam” a pena e todos fazem seus rezos.

O dia já vem chegando e com ele o momento de encerramento do ritual. Costa enche sua *chanupa/ petyngué* de tabaco e começa o “rezo”. O cachimbo é passado por todo o círculo de modo que os participantes “compartilhem sua experiência”. Costa enfatiza que falem sobre a experiência vivida durante a noite neste ritual. Há, portanto, a inserção de um ritual de *chanupa* - próprio da “montanha” - dentro da “pajelança yawanawa”. A *chanupa* usada por Costa tem o formato de um *petyngué* (cachimbo Guarani) e foi feita no Fogo Sagrado no ano de 2010, quando Costa completou suas etapas da busca de visão e recebeu o cachimbo. Desta forma, temos uma síntese bem particular nesse objeto que seria uma espécie de “*chanupetyngué*”.

O ritual da *chanupa* consiste na palavra passada através do cachimbo: quem está com o cachimbo está com a palavra. Neste ritual opera algo semelhante ao que Mauss (1921) definiu como a expressão obrigatória dos sentimentos: neste caso, o sentimento é de gratidão, cura, limpeza, transformação e, sobretudo, de admiração pelo pajé. Vários relatos enfatizam a “linda experiência” de ter a “oportunidade” e “honra” de “ter contato com a cultura yawanawa”. Desta forma, eles afirmam que estão tendo acesso a “um pouco da cultura” ou “vivenciando um pedacinho dessa cultura” e através do ritual com Kuni sentem a “conexão” com o “povo Yawanawa”.

Houveram ocasiões em que Costa, ao invés de circular a *chanupa*, passou o próprio *tepi*. Segundo ele há uma relação entre a *chanupa* e o *tepi*, pois cada um dos objetos é o “centro da tradição”. Nota-se como no diálogo com as cidades o *tepi* passa a assumir uma postura de centro (enquanto na aldeia muitos yawanawa não usam o rapé). O *tepi* era passado cumprindo uma espécie de “objeto de fala” - que no novo campo xamânico pode ser uma pena, uma *chanupa*, um bastão, um *petynguá*... e agora o *tepi*.



*Tepi* direcionado ao fogo da mesma forma como se posiciona uma *chanupa* quando se faz o rezo.



Kuni segurando a *chanupa*. Nota-se como segura o cachimbo remetendo à estética do Fogo Sagrado em que se alinha a chanupa em relação ao fogo.

O ritual encerra-se com Kuni passando o *paspi* (lança) no fogo. Em algumas ocasiões, tão logo o ritual é finalizado os organizadores anunciam que haverá aplicação de kambô para os interessados. “*Vamo pessoal, quem quiser tem que avisar, porque o pajé tem sapo disponível. É uma boa oportunidade para sentir a força da floresta direto da fonte*”.



Kuni passa a lança (*paspi*) na flecha do altar da meia-lua.



Concluindo esta etapa da análise etnográfica chegamos ao seguinte esquema que traduz a forma como a dinâmica ritual, seus mecanismos e técnicas interagem com o fluxo da “força”:

UNI → SAITE → VAKUSH → HISTÓRIAS → RAPÉ → UNI → SAITE → CHANUPA  
 Vakush → puxa força → força → conhecimento → baixa força → → encerra com verbalização

### *Bora tomá Uni? Interações cotidianas e rituais “internos”*

Em meio às atividades da programação dos finais de semana, muitas vezes nos reuníamos para “tomar uni”. Quer dizer, essas ocasiões diferiam totalmente dos eventos oficiais e, embora não fossem programadas, eram algo esperado e sempre surgia um bom motivo para reunirmo-nos em uma roda de uni. “Ahhhh! A Line chegou! Então hoje vai ter uni!” [risos] – disse Kuni quando cheguei ao final do evento de Carnaval YawaNaMata. Ocasões como esta, em que estava programado não ter mais rituais – já haviam sido muitos e suficientes - acabavam acontecendo quando o motivo era celebrar.

Outra motivação que se apresentou bem relevante neste tipo de evento foi “simplesmente tomar uni” - “*bora tomá uni?*”. Algo que poderíamos chamar de *uni de descontração*: situações em que não havia motivos específicos e a ritualística era mínima, para não dizer

inexistente. O *uni de descontração* era feito para sentir a força, estar entre amigos, às vezes uma forma de prestigiar alguém que chegava, que estava indo embora ou algum encontro em que as pessoas reunidas se estimavam. Se em outros círculos o reencontro de amigos costuma ser marcado por tomarem juntos algumas cervejas pode-se dizer, guardadas as diferenças, que em situação semelhante estes *nawa* combinam de reunir-se na casa de algum *txai* para tomar uni.

Estas ocasiões podem estar associadas a provar a bebida – no caso dela estar recém preparada ou mesmo ter “alta graduação” (ou seja, ter forte concentração, o que é também chamado de “apuração” em uma expressão propriamente daimista). Isto está relacionado não somente a “sentir e conhecer a força” como forma de “estudo”, mas como um procedimento para “conhecer a graduação do uni” que será usado em um ritual aberto. Neste sentido, é também uma forma de dimensionar a dosagem a ser servida nos rituais. Ocasões como esta às vezes não tinham outro sentido senão ver o que as mirações tinham para mostrar e ensinar. Neste meio, ser convidado para tomar um uni muito bom é concebido como uma forma de dádiva. Geralmente esse tipo de bebida, quando servida nos rituais abertos, é oferecida a partir da segunda dosagem, pois os de “alta graduação” costumam ser deixados para rodas menores, geralmente formadas por pessoas mais próximas, que gostam de “sentir a força”. Nestes casos, geralmente são convidadas pessoas que já tem experiência com a bebida, que “se garantem”, possibilitando que a interação ritual transcorra dentro do esperado. Uma pessoa que não aguenta a força do uni em ocasiões como esta, de “estudo da força”, pode comprometer o bom andamento da sessão.

Assim podemos apontar um outro tipo de situação que seria algo como *uni de conversa*. Os que estão ali presentes estão interessados em aprofundar – um pensamento, uma conversa, algum projeto – e neste momento não estão dispostos a cuidar uns dos outros (como acontece nos rituais abertos quando estão trabalhando como “apoio”). Desta forma, a presença dos participantes é restrita não apenas pelo tema a ser tratado, mas porque os que ali estão devem estar familiarizados o suficiente com a bebida e seus efeitos para “não dar trabalho” (desviando de alguma maneira o foco do encontro) e nem deixar a “energia cair”. Desta forma, situações de rituais internos estão também associadas a conversas de assuntos delicados, acordos, balizas importantes, bem como uma exame conjunto de alguma questão pendente, algum problema a ser resolvido, em uma espécie de análise da situação. Isso se dá desta forma pois se considera que o uni trás mais clareza e as respostas “se apresentam” através do fluxo da “força”.

Ainda nesse sentido, o uni é usado para desvendar situações complexas, incluindo pressentimentos ou prescrições de eventos passados, presentes ou futuros.

Já o *uni de aprendizado* seria aquele relacionado à transmissão dos conhecimentos xamânicos. São sessões destinadas especificamente a isso: são contados mitos, são cantados os *mëka* e são dadas as explicações sobre eles. Os participantes às vezes fazem perguntas. São realizados para presenças consideradas exclusivas no ritual e tem o objetivo principal de “passar conhecimento”. São revelados conteúdos sobre os cantos e mitos que não são apresentados nos rituais da programação, sendo que às vezes nem sequer podem ser evocados em situações com muita gente. Este tipo de socialização acontecia também durante toda a semana e tinha o objetivo de “iniciar” alguém no conhecimento da “pajelança”, ou mesmo continuar alguma instrução dada a Costa por Kuni. Em algumas ocasiões Kuni deixava o ritual ser conduzido inteiramente por Costa, enquanto comentava os feitos e a forma como era realizado. Nessas sessões ficava bastante evidente a relação mestre/aprendiz.

Haveria ainda os *uni de estudo* que corresponderiam a eventos orientados pelos *nawa* que buscam desenvolver alguma técnica e/ou capacidade espiritual específica. São os chamados “estudos”: de canto (*saité*), rapé e do próprio uni.

Houveram ainda situações que são uma espécie de *uni para convidados*, em que Costa e Kuni eram chamados para fazer algum ritual particular na casa de alguém restrito a um grupo de convidados. Nestes casos, o ritual é uma espécie de encomenda e, em termos de estrutura ritual, aproximava-se bastante das cerimônias abertas. Os rituais abertos seriam um *uni de saite* na medida em que se canta toda a noite os *saité*, para alegrar (havendo alguns destes com momentos de dança – o que é chamado de mariri).

### *Atendimentos individuais*

Os *atendimentos individuais* fazem parte da programação divulgada no folder sobre as atividades com Kuni. Dos quatro casos que acompanhei no Rapa Nuy, em Porto Alegre, apenas uma pessoa que foi atendida não participou de algum ritual de uni, antes ou depois do atendimento. O preço do atendimento individual gira em torno de cem reais e geralmente acontece depois dos rituais de sábado – ou seja, domingo, segunda ou terça (à parte os atendimentos em Curitiba). A pessoa geralmente se reúne individualmente com Kuni, que irá “fazer a

pajelança”, nas palavras de Costa. Esses momentos podem ser acompanhados por pessoas que estejam como aprendizes.

O atendimento inicia com a feitura do fogo. Com ele em brasas Kuni e a pessoa sentam-se frente a frente e ele pergunta sobre o que a leva até ali. Parte da terapêutica consiste em algumas perguntas que Kuni vai fazendo a partir do que diz a pessoa. Esses atendimentos envolvem as práticas de: a) o uso constante do *sepa* (visando a defumação do ambiente e da pessoa e a realização do *vekush*); b) o pajé escuta, pergunta, conta histórias e causos (com diferentes ênfases segundo cada situação); c) em casos específicos utiliza rapé, cantos *saité*, *vekush*; d) passa suas indicações do que pode fazer a pessoa: dieta (reduzir o doce), ir ao festival, tomar ayahuasca, tomar caiçuma rezada, uso de remédio do mato, etc – o que faz em forma de conto de casos ou mesmo na pontuação do procedimento.

A primeira cliente era uma mulher por volta de 40 anos. Kuni pede para eu colocar a cumbuca com *sepa* entre ele e ela. Ambos estão sentados em cadeiras, frente a frente. Ela não fez qualquer queixa sobre saúde. Analisando suas perguntas, sua principal motivação era obter respostas sobre seu caminho espiritual e depositava no “pajé” todo o poder de discernimento de qual seria sua verdadeira missão na vida. *“Pajé, o que eu vim fazer aqui, pajé? Pajé, como eu posso me aproximar da espiritualidade? Como eu posso realizar minha missão, pajé? Pajé...”* – ela inclinava seu tronco buscando aproximar-se dele, fazia muitas perguntas e repetiu dezenas de vezes a palavra “pajé”. A princípio Kuni parecia entender muito bem o que ele iria tratar. Logo Kuni começa a dizer que ela deveria fazer dietas – seguindo os preceitos da iniciação yawanawa, dizia que ela teria que ficar sem comer doce. *“Ah pajé, mas eu gosto de doce, pajé”*, dizia ela. Kuni prosseguia:

*“Você pode fazer a dieta e você pode se tornar uma grande curandeira...que nem o americano, o americano foi na aldeia e virou um curandeiro, você pode ser igual a ele se quiser. Muito forte esse americano. Agora, tu não pode fazer que nem o T. Ele quebrou a dieta e depois nunca mais, ficou sem aprender, agora não pode mais saber.”*

Ao final, ele recomendou que ela tomasse uni e assim aconteceu. Ela tomou ayahuasca pela primeira vez. Ela parecia querer que o pajé confirmasse que ela era “forte”: toda vez que Kuni afirmava algo nesse sentido ela ficava entusiasmada e prosseguia com essas perguntas. Seus anseios demonstravam como ela tinha o pajé como uma espécie de

adivinho: o pajé como revelador de missões espirituais, como aquele capaz de ver algum dom que permanecia oculto.

A segunda pessoa a passar pela atendimento individual foi uma senhora. Ela foi indicada por Sthan Xannian (que conheceu Kuni quando houve rituais em Cotia-SP). Avisado que ela chegaria, Kuni pediu para eu preparar o fogo de modo a ter brasa para o *sepa*. A senhora estava bem aflita, mas ela não era a paciente e sim sua irmã, que vive em Santa Catarina. Ela afirmou que estava ali pela irmã que estava com câncer nos seios. Kuni diz que a única forma seria fazer um tratamento com caçuma e, para isso, teria que ir até ela que, por sua vez, deveria entrar em dieta para a eficácia do tratamento. Kuni faz um *vekush* na mulher. Logo ele diz, receoso e pouco esperançoso: “*tá parecendo que não vai dar. Acho que ela não vai querer não. Acho que ela já tá fazendo outro tratamento*”. A mulher confirma dizendo que ela está sob guarda de um pajé que está cuidando do seu caso. “*Ahhhh*” – diz ele. Segundo ela, a irmã somente pode passar por outras intervenções terapêuticas sob permissão do pajé, e só se comunica com ele por “bilhetinho”. Ele diz que então não fará – indicando uma espécie de “territorialidade espiritual”. No dia seguinte veio a outra irmã da enferma. A segunda irmã chegou dizendo que a irmã estava com esse câncer pois havia “maltratado muito o seu feminino”. Novamente Kuni fez um *vekush* nela. Pareciam partilhar de que estava havendo uma intervenção terapêutica na doente através de sua família. Havia claramente um clima de devoção ao pajé. Esses atendimentos incitavam pensar que elas estavam ali buscando em Kuni uma espécie de ato mágico e, simultaneamente, o caso da irmã não parecia ser tanto a questão, senão elas terem um contexto para conversar com o pajé e receber alguma “cura espiritual” para elas mesmas (como o próprio, e único, procedimento terapêutico que ele realizou, o *vekush*).

Outro atendimento foi a um homem por volta de 40 anos. Ele chegou no Rapa Nuy (Porto Alegre) e solicitaram que esperasse no saguão central, uma espécie de espaço de recebimento – uma sala ampla com poltronas, um grande tapete centralizado e, no canto, objetos postos à venda, quase todos remetendo ao universo “xamânico”: artesanato indígena, tambores, chocalhos, ervas, cachimbos, adereços, CDs, etc. Enquanto isso, estávamos no pátio central concluindo a arrumação pós-almoço. Em volta da mesa nos encontramos eu, Ana e Kuni, quando Ana começa a falar do caso desse homem – em uma espécie de mediação entre paciente/ curador e uma mediação também “cultural”, pois não relata apenas os sintomas ou o que ocorreu, mas, a partir das perguntas

de Kuni, contextualiza um cenário mais abrangente de práticas e concepções:

“Te digo porque ele já me explicou um pouco por telefone. É o seguinte: ele era de uma casa de umbanda e saiu. Ele *tá* se sentindo mal, se sente doente, mas já fez vários exames médicos que não indicam qualquer sinal que possa ser uma doença”.

“Ele é de religião é?” – pergunta Kuni. “É ... umbanda.” – diz a Ana. “Ahhhh” – Kuni parece já fazer conexões – “e como que é umbanda?”. Ela explica: “eles recebem espíritos...as pessoas dançam em roda, vêm os espíritos, chamados de orixás, as pessoas vão incorporando...também fazem curas e consultas”. Ele parecia interessado no que ela contava. “Já sei. É rapé!”. O rapé foi elegido como terapia para resolver o problema com as entidades. Também complementei com algumas informações (a partir de experiências em casas de candomblé), enquanto Kuni escutava bem concentrado.<sup>56</sup> Logo chega esse homem que veio receber atendimento. Simpático, ele nos cumprimenta e passa muito rápido. Estava visivelmente afoito, ansioso. Ele vai direto para o campo dos fundos, onde Kuni está esperando. Sento-me no pátio com os demais, que parecem pouco interessados no que está acontecendo, enquanto eu estava bastante curiosa (este foi o primeiro atendimento, ainda não havia visto nenhum, tampouco Kuni tinha me chamado para trabalhar com ele neste procedimento). Comento sobre esses meus pensamentos. Tati diz que tem sido cada vez mais comum pessoas “dessas religiões” procurarem o espaço, buscando outras práticas “menos agressivas”. Portanto, nota-se como se dá este fluxo: saída das religiões afro-brasileiras, “trabalhos” de agressões e entrada no novo campo xamânico em busca de uma linha mais “pacífica” - aqui vale mencionar que esses campos também se cruzam através de trajetórias e práticas simultâneas de alguns sujeitos. Tati conta que já tratou casos parecidos com o rapé. Desta forma notamos como há claramente um diálogo nos procedimentos yawanawa e desta *nawa* de tratar sujeitos que sofrem de “ataques espirituais” de entidades. Ele chamou Costa, já que é seu aprendiz. O homem gesticulava muito, abria e fechava os braços, balançava a cabeça. Falou ininterruptamente por volta de uns trinta minutos. Kuni pouco falava. Depois disso, o homem

---

<sup>56</sup> Disse a Kuni: “Cada pessoa que trabalha com esses espíritos tem um compromisso com eles. Eles querem continuar vindo, se alimentando, mas quando a pessoa deixa de trabalhar com os espíritos, o pessoal dessa religião diz que os espíritos podem trazer doenças, desordens na vida. Também, às vezes, o pessoal da casa não aceita a saída da pessoa e pode acontecer agressões espirituais”.

se deitou no chão. Kuni então lhe tocava distintas parte do corpo: estômago, peito, cabeça, fazendo *vekush* e utilizando a *sepa*. Ao final da consulta o homem saiu bem entusiasmado. “Muito bom! Muito bom! Já tinha tentado de tudo e não tinha me sentido bem assim” – despediu-se ele, dizendo que iria encomendar as ervas que Kuni indicou e que mandaria lá do Acre através do Rapa Nuy.

Kuni se aproxima de nós e senta de uma vez na cadeira. “Não ficava assim há muito tempo” – dizendo que se sentia muito cansado, de que a energia era “pesada, carregada” - sinaliza com as mãos. Kuni diz que o homem dizia conhecer muito dos espíritos, que tinha muitos. Kuni então dizia para gente: *“e eu falei pra ele, que ele não podia estar assim, se conhecia mesmo os espíritos sabia como resolver”*. Ficamos eu e o Kuni. Pergunto a ele como tinha sido. Comentou ter feito uma “limpeza”, que o que o homem tinha era muito sério, que tinha ido embora melhor, bem melhor, mas que teria que continuar usando umas ervas. Ele não tinha dúvidas de que o tratamento era com “folha” – conhecimento este que não é do seu domínio. “Já tinha tratado algo parecido?” – pergunto. “Não” – responde ele. Silêncio. “Sim, tinha sim” – ele complementa em seguida. “Quem foi?” – pergunto. “Um kaxinawá... um que era um curador, parece que chamava Sueiro. Sueiro? Foi meu pai que curou ele. Ele deu uma espingarda novinha na caixa, eu vi”. Desta forma nota-se como Kuni relacionou o problema do homem com as entidades afirmando haver tido um caso (acontecido décadas atrás) – que primeiramente ele fala como se fosse ele - que escutou de tratamentos realizados pelo (falecido) velho Antônio Luiz, seu pai. Estabelece, portanto, uma analogia entre esse caso (de matriz afro-brasileira) a outro (xamânico) - que indica a troca entre serviços de cura (mediados pelo pagamento de uma espingarda) e, especificamente, entre as duas maiores lideranças de cada grupo na época, sendo ambos os maiores personagens desses segmentos hoje atuantes no novo campo xamânico, os Yawanawa e os Huni Kuin do Rio Jordão. Ainda, incita pensar a existência de uma antiga rede de serviços xamânicos entre grupos pano.

*Lá no nosso terreno é assim...*

Durantes os rituais de uni e palestras Kuni mobiliza conhecimentos do seu cotidiano para “apresentar a cultura yawanawa”. Assim, conduz os participantes a viajar pelas atividades da aldeia: seja os papéis de gênero, as festas, danças que faz no ritual, o que acontece

no terreiro dos Yawanawa e algo do que é ensinado de seu complexo xamânico.

Esses elementos acabam por explorar o próprio imaginário relacionado à noção de aldeia com metáforas que apontam para um “aldeia global”, o que ressoa com ideias urbanas relacionadas à “família”, “aldeia urbana”, aos “irmãos de caminho”.

Quando Kuni fazia um ritual e tinha afinidade com os anfitriões não hesitava em afirmar: “aqui é terreiro Yawanawa!! Aqui só pisa se for mais fraco que *nóis!*!”. Essa forma de construir um espaço yawanawa fora da aldeia é frequente. Assim, o terreiro yawanawa translada-se para a cidade e está menos associado a sua espacialidade física – ou seja, à aldeia – do que a uma forma de afirmar o seu domínio.

Ainda, parte da dinâmica entre os *txai* – indígenas e não indígenas – parece aproximar-se de algumas práticas na aldeia – ou do que eles imaginam que possam ser essas práticas, dentre elas aquelas relacionadas a relações de gênero e conjugais. Um exemplo nesse sentido é a poliginia. Existem algumas relações conjugais no novo campo xamânico em que um homem relaciona-se com mais de uma mulher. Esse tipo de relação varia e não se dá de forma desvelada: existem aqueles relacionamentos que tem um caráter mais próximo da extraconjugalidade e outros que são casamentos assumidos (ainda que não evidenciados).

Nesse sentido, Kuni passa a utilizar imagens de casamentos poligâmicos yawanawa, que referem-se mais a tempos passados do que atuais. Em uma das viagens um homem casado passou a namorar a amiga e teve um filho com ela. A esposa dizia a Kuni que aceitava, mas que a outra queria ser a primeira, ou seja, a “oficial”. Kuni então falava que ela tinha que ir na aldeia, aprender como funciona: “a primeira mulher é a que escolhe. Ela que sabe qual outra mulher pode ajudar ela, se tiver muito serviço, chama uma outra esposa que vai cuidar desse serviço. Ela não quer mais lavar roupa, daí ela chama uma segunda mulher que agora vai sempre cuidar disso”. Desta forma, a disposição da *nawa* em aceitar que seu marido tenha uma segunda mulher – desde que ela seja a primeira – permite estabelecer algumas aproximações com o modo yawanawa. Houve situações dos *nawa* falarem de ter uma mulher na aldeia ou mesmo outra mulher na cidade que acabaram gerando tensões com suas esposas. O assunto dos casamentos poligâmicos yawanawa (geralmente atribuídos a grandes chefes e pajés de tempos antigos) era também uma forma de jocosidade e brincadeira entre os homens. Kuni gostava de enfatizar a importância das mulheres. Para lançar esses temas muitas vezes ele contava histórias:

[...] têm umas histórias, outra história, de uma mulher guerreira e um homem guerreiro, tinha um grande líder que ele ficava ali, tomava conta daquele povo, mas além disso tinha uma onça, uma onça pintada que a gente conhece de dentro da floresta, aí uma pessoa que ela não era para estar do lado do chefe, as pessoas importantes para ficar do lado do chefe: “marido como a gente pode fazer com essa onça, *tá* acabando com nosso povo, além do nosso outras nações, como que a gente pode fazer”. Ele falou: “eu não posso fazer nada, mas vejo o pensamento da mulher que pode ajudar o homem.”

“Você como homem não pode fazer nada? Pois eu poderia fazer alguma coisa pelo nosso povo, sabe o que poderíamos fazer? A gente vai *prepará* uma comida que vai durar três dias, uma semana, a gente vai na casa daquele homem, vai chegar, a gente conta o que *tá* acontecendo com a gente, o meu pensamento de mulher eu vou conversar com outras mulheres igualmente a mim, eu só não sou igualmente a ela uma grande guerreira, mas eu sou uma mulher igualmente a ela, uma mulher conversa igualmente com outra mulher, um homem se conversa com outro homem, e você não tem coragem de conversar com outro homem? Não acredito porque eu sendo mulher tenho coragem de conversar com outra mulher, ela pode ser uma grande guerreira, mas ela não vai bater em mim eu vou contar toda necessidade que eu *tô* vendo que a gente *tá* passando”.

Ela levou o marido dela, viajaram, viajaram e quando foi chegando na casa desse grande guerreiro que morava com a mulher dele, a mulher *tava* com uma grande lança, isso aqui chamamos de *paspi*. Ela *tava* com três nas costas, e além de um monte de flechas e arco nas costas, e tinha o seu godumo que é feito dele também em mãos, quando eles vinham chegando, o homem falava assim: “mas eles são guerreiros mesmo, mas é atrás desses guerreiros que estamos indo, atrás da ajuda deles”. Quando ela chegou lá ela nem falou com os homens ela foi diretamente falando “oi minha prima” - nós chamamos prima as nossas mulheres, se elas cumprimentam uma a outra é *tsave* – “o que é que você quer mesmo? Vai me contando o que é que você quer”.

“Ah, mas se eu fosse contar tudo que eu queria agora, eu acharia que você nem ia querer saber, porque eu vim por um caso que *tava* acontecendo com a gente, a onça *tava* acabando com gente, o teu povo querido a onça *tá* acabando com a gente. Ela disse então “depois a gente conversa, suba”. Subiram, ela fez uma grande comida, ela chamou o marido dela e a mulher, comeram, encheram a barriga, passou *pra* uma rede e esperaram. “O meu marido já está para chegar, vocês vão lá,

esperem quietinho e vejam como meu marido chega, vocês vão ver como ele chega”.

Quando ela já *tava* descendo lá vinha o marido dela, que vinha com mais armas que a mulher e ainda com uma anta, que a anta era do tamanho de um boi, e mais forte, amarrada na cintura. “Meu marido já vem todo mundo quietinho”. Olha, chamou por ele: “veio teu primo atrás de você, e você *tá* chegando muito tarde, teu primo aí falou que tem muita, a onça *tá* acabando com nosso povo, o que você acha disso?”. Ele disse: “deixa eu primeiro tomar banho”. Chegou, não vestiu a roupa, porque nesse tempo não se vestia a roupa como hoje, só tampavam mesmo. Ele chegou já tinha tomado banho e mudado a roupa convidou o outro homem que *tava* com ele, e depois foram conversar, daí ele falou assim: “*tá* bom, *txai?* Vai dormir eu vou ficar por aqui”. A mulher falou assim: “vamos tomar banho”. Era oito da noite de volta ele falou assim: “quando uma pessoa que *tá* sentindo a necessidade que vai atrás de você, você não pode dormir, porque se você dormir você pode sonhar alguma coisa ruim, que não possa dormir, por isso ninguém vai dormir”.

Ela descascou um monte de mandioca e o marido dela carregando alho, ela fez bastante comida nessa noite, eles passaram a noite comendo, ele então não dormiram ali, quando chegou o dia eles seguiram, viajaram, viajaram e chegaram na casa desse homem, quando chegaram na casa desse homem ele falou, esse homem, e que não era de nada que ninguém contava com ele, ele chegou e falou: “*tá* aqui meu grande chefe esse homem aqui, eu trouxe ele aqui pois a onça *tava* acabando com nosso povo, receba”. Então, disse: “eu já fiz minha parte, agora convida todos e dá comida para esse homem”. Mandaram o recado e todos os homens comeram a comida desse chefe... na hora da conversa, tem um monte de gente querendo comer, esperando aquela comida ao redor das pessoas que ali estão. Convidaram, chamaram ele, ele falou: “não, desculpa, que não vou poder agora, eu quero saber de onde é que essa fera está acabando com nosso povo, depois eu volto a comer junto a vocês, por enquanto ele não vai comer. A gente precisa resolver o *pra* que a gente veio, depois a gente senta junto, vamos sentar, conversar, cantar com nossas crianças quando saíram, aí foi um e levou ele para mostrar *adonde* era que *tava* acontecendo isso. Quando ele chegou lá: “olha, não posso ir, mas é esse rumo aqui”. Quando eles saíram ele já saiu com essa arma, já no ponto, pois a onça era muito esperta, ela era acostumada de pegar as pessoas assim e sem nem o cara gritar, ela falou assim “você deixa a fêmea comigo, o macho é com você, já que você é macho”.

Quando o macho escutou ela falou, ele veio voando como pássaro, ele só deu de banda, pegou pelo cangote e aplicou a lança pelo cangote e jogou ela, quando viu o macho morrendo a fêmea voou, ela também fez a mesma coisa, pegou pelo cangote, aplicou a lança e jogou também, ele disse: “agora eu quero saber porque eles são valente assim, agora vai lá na onça dela cutuca que eu vou acabar com tudo...”. Só flechar, uma arma só e ela matou, quando eles voltaram todo aquele pessoal feliz por causa do que tinha acontecido, aquela coisa que tinha tirado, por que *tava* acabando com ele, todos trouxeram presente, criança trazendo presente para mulher, eles disseram que eram os meninos homem trazendo presentes para os homens, então eles fizeram um grande presente que ele não pode levar só para ela, agora eu te arrumo quatro cabra macho para cuidar da sua casa, não precisa levar nada, pode tirar tua arma todinha que realmente vão cuidar de você, se precisar vão levar até a rede, a mulher incentiva mais o homem a trabalhar, o homem é incentivado mais por uma coisa que a sua mulher te trás, ele é incentivado por uma força imensa que é a mulher, e vivendo só dois juntos viver alegre, com aquela coisa, aquela força, aquela energia tão grande. Você é mulher guerreiro, então .. ihuuuuuuuu!

O tema das mulheres curandeiras é constante nas falas de Kuni. Esta é uma questão essencial para pensar a rede yawa-nawa, pois a ideia da mulher e seus poderes de cura permeia o novo campo xamânico. Há, pois, um encontro entre o xamanismo yawanawa contemporâneo – em que as mulheres passam a participar de diversas formas, seja tomando uni, rapé, ou mesmo realizando a dieta do *muka* – e a expectativa urbana quanto aos conhecimentos indígenas, bastante relacionada a práticas xamânicas e que não exclui as mulheres (pelo contrário, pode-se dizer que há aproximadamente a mesma quantidade de homens e mulheres envolvidos nesses movimentos).

Segundo Pérez Gil (1999) o fato de algumas mulheres yawanawa estarem tomando uni nos leva a pensar em termos de uma “democratização do uni” – a autora lança a hipótese de que os rituais de uni feitos para os brancos podem ter influenciado nesse processo. O que se pode afirmar é que a relação atual dos Yawanawa no novo campo xamânico certamente estimula a formação de novas mulheres na prática xamânica. Voltaremos a essa questão na última parte desse trabalho. Nesse momento o que quero ressaltar é que há um encontro (uma confluência) intercasmológico(a) em torno da noção de “mulher

guerreira”. Neste sentido, se não tivesse existido esse processo de democratização do uni entre os próprio Yawanawa o “trabalho espiritual” desenvolvido por este povo indígena não teria o alcance que tem atualmente nos meios urbanos, pois se o xamanismo fosse uma prática exclusivamente masculina a “cultura yawanawa” seria, certamente, menos atrativa para este novo campo xamânico.



## CAPÍTULO V -Carreira de um pajé Yawanawa.

O objetivo deste capítulo é complementar a reflexão sobre como Kuni performa a aldeia e a cultura yawanawa. O eixo condutor é a construção narrativa de sua história de vida e de que maneira sua trajetória se cruza com aspectos de processos xamânicos contemporâneos. Enfocarei aquelas histórias que contam sua vida, enfatizando sua recorrência em narrar episódios de seu aprendizado na “espiritualidade” – o que ele menciona como sendo sua “carreira”. Trato, assim, de analisar as narrativas nas quais os rituais de uni revelam-se enquanto cenários que relacionam a experiência de Kuni (e de outros yawanawa) com as dos participantes destes eventos.

No novo campo xamânico a “cultura” é um recurso utilizado para promoção de sujeitos e habilidades específicas e a “carreira” é algo que traz não apenas bens materiais (em forma de presentes os mais variados) e econômicos (através do dinheiro arrecadado na realização de rituais), mas sobretudo prestígio. Desta forma, entende-se que o atual e intenso interesse de jovens por uma “carreira xamânica” não apenas é resultado de um política identitária comunitária – dimensão mais ressaltada no discurso dos Yawanawa – mas também do aspecto individualizante reservado a sujeitos indígenas que se posicionam na trama de prestígios como “conhecedores da cultura”: não apenas na aldeia, mas justamente na interação desta com as possibilidades que oferecem os meios urbanos.

### 5.1. Yawa Kuni

Nos rituais nas cidades Kuni diversas vezes menciona ser filho de um *grande curandeiro*, enfatizando: “eu sou o último filho da mulher mais nova do meu pai!!”. Kuni é apresentado nos meios urbanos como o “pajé responsável pelo uni na aldeia”. O termo “pajé”, atribuído a Kuni e a várias outras pessoas que vão realizar seus rituais nas cidades não corresponde aos múltiplos sentidos que esta noção adquire entre os Yawanawa. Em determinadas ocasiões, ser pajé, neste contexto urbano, funciona como um dispositivo para atrair potenciais participantes aos rituais: por um lado, na divulgação dos eventos (como nota-se nos fôlderes) e, por outro, como uma forma de traduzir para os *nawa*, em um termo amplamente conhecido e genérico, a posição do sujeito em relação ao poder e à prática xamânica.

Faz-se interessante notar que diversas vezes Kuni enfatiza não ser pajé – designação essa que atribuí somente a Yawá e Tatá – e que parece

estar relacionada a uma certa graduação pela experiência com essas práticas que remetem à figura do pajé. Ele, portanto, não se autodenomina pajé, não hesita em negá-lo – “eu não sou pajé, não”- e relaciona isso às etapas que lhe faltariam para ser considerado como tal, mencionando a idade de 45 anos (a qual ele se aproxima em um par de anos) como o momento de conclusão da sua formação. Em termos gerais, a principal iniciação que estaria relacionada à prática xamânica é o já mencionado “juramento do muka” ou “dieta do muka”. Trata-se de um ritual de isolamento em que o iniciante toma o *rare muka*, sendo o período de um ano considerado o tempo ideal para sua realização satisfatória.

Kuni é filho de Antônio Luiz “Velho” - a grande referência de liderança política e xamânica dos Yawanawa - e Elza<sup>57</sup>. Kuni foi criado por seu irmão e “pai”, também chamado Antônio Luiz, juntamente com Dona Nega, pois seu pai biológico falecera quando ele tinha por volta de três anos de idade. Dona Nega, conhecedora dos “remédios do mato”, foi dada por Yawá (Vicente Yawarani, seu pai biológico) a Antônio Luiz, que por sua vez iniciou Yawá no xamanismo<sup>58</sup>, na época que ela conta ter por volta de 11 anos e ele 80 (no início ela conta que não gostava dele, chorava muito, mas depois se acostumou). Quando Antônio Luiz faleceu Dona Nega se casou com um filho dele, Antônio Luiz “Novo”.

Durante os rituais ou eventos cotidianos nas cidades Kuni conta de sua vida e menciona diversas vezes seu pai, porém nem sempre distingue sobre qual Antônio Luiz está falando<sup>59</sup> (o que fica por conta da inferência dos ouvintes de acordo com o que está sendo contado). Ser filho do antigo chefe Antônio Luiz é algo bastante enfatizado por Kuni, estabelecendo a relação entre ambos e a prática xamânica – argumento este que está em consonância com a dinâmica sócio-política yawanawa de transmissão de conhecimentos xamânicos. Porém, relatos da convivência referem-se ao seu “pai” irmão Antônio Luiz, sendo que os aprendizados relacionados ao xamanismo deram-se através dos dois atuais pajés – “o Yawá mais o Tatá” – e, por isso, assumem um destaque em suas narrativas. Kuni refere-se ao seu pai – Antônio Luiz, um “grande curandeiro” – para falar dos poderes xamânicos e os valores

---

<sup>57</sup> Carid faz breves referências a Elza, mencionando ser Yawanawa filha do pajé João Grande, e que teria sido dada a Antonio Luiz em troca de uma das esposas deste. Ela teria aprendido sobre os conhecimentos de remédios do mato e reza.

<sup>58</sup> Laura Pérez Gil (1999) analisa a transmissão de conhecimento xamânicos relacionados a Antônio Luiz “velho”.

gerais que marcaram sua criação (“meu pai dizia isso”) ou mesmo como referência na “cultura Yawanawa”. Também menciona com frequência o cacique Biraci - “Biiira meeeeu chefe.. !! quando vocês conhecerem ele, vão ver como ele é muito mais simpático que eu ... é bom de brincadeira”.

Para mencionar alguns elementos importantes na trajetória de vida construída por Kuni, me valerei de narrativas (integrais) ou reconstituições destas (em uma nova narrativa) engendradas por ele em diversas cidades em que estivemos durante a realização de seus rituais. Privilegiarei, portanto, fatos marcantes que se constroem na memória e no ato de narrar, e que apontam para os sucessivos momentos relacionados à sua “carreira”, como costuma dizer.

### *Uni Kuni*

Em alguns rituais, palestras ou rodas de conversa Kuni fala sobre como conheceu o uni. Essa é uma das histórias centrais que atribui à sua “carreira” - que parece corresponder a uma noção de trajetória xamânica em que ele seleciona os momentos que marcaram sua vida de aprendizado na “espiritualidade”. Escutei tantas vezes variações desta narrativa que em meu caderno de campo fui capaz de recontá-la em detalhes simulando os diálogos que Kuni evoca.

Sentados no chão formando uma roda, em uma sexta-feira à noite em Porto Alegre (RS), um grupo de aproximadamente vinte e cinco pessoas escutam a “palestra” do pajé Kuni...

a minha carreira  
 pra hoje se encontrar aqui  
 eu quero falar só um pouco  
 da minha carreira  
 do que hoje eu me encontro nesse lugar

Eu tinha doze anos de idade  
 eu não sabia de nada  
 quando eu vi um montããõ de gente.. todas *família sentada*  
 uma contava história daqui, outro ficava rindo dali  
 um falava de lá  
 e aí *tavam* a noite todinha brincando.  
 Quando um falava uma coisa, outro saía rindo.  
 Aí outro falava uma coisa, outro saía rindo  
 Outro falava uma coisa e... vai tornando uma grande animação

Tomei aquele susto das *pessoa* sentada, todo mundo rindo  
 Eu nem quis mais sair, voltei *pra* minha redinha (risos)  
 Aí no outro dia eu falei com o meu pai não é, meu pai de criação  
 (...)

Kuni conta que a festa estava tão bonita que até a vontade de fazer xixi passou (quando acordou no meio da noite e se deparou com aquela “animação”). Kuni então pergunta para seu pai (de criação) o que estavam fazendo na noite passada, em que estava todo mundo rindo, conversando, brincando. Então seu pai responde:

“esse pessoal aqui *tão* tomando uni, passaram a noite todinha tomando uni.”

[Kuni]

“Uni, mas que é uni?”

[A.L.]

“Uni é feito de um cipó lá da mata e

de uma folha que chama *ravã*

Nós chama *kawa*. Não tem um só nome”.

Eu disse “aaah, mas eu preciso tomar também”

Então eu queria tomar.

Ele levantou assim e disse “NÃO!! Essa bebida aqui não toma criança não (...). Teu pai falava que não é bebida pra criança tomar, principalmente da sua idade.”

[Kuni]

“Mas eu quero, eu quero provar...

meus *irmão* (...) meu tio...(...

*Tá* tão bonito! Porque que eu não posso tomar?”

[A.L.]

“Tu quer tomar? Então vai lá...”

Eu te falei:

‘Esse aqui o teu pai tirava *pra* fazer a medicina do uni, chama *ravã*.

Lembra que eu te falei?”

[Kuni]

“Lembro”.

[A.L.]

“Então vai lá, pega que eu faço. Se

não eu não vou”.

[Kuni]

Cheguei lá no pé da folha

Tirei assim, peguei o primeiro galho

dela,

Eu falei assim

“*Kawa!*

eu estou aqui, quero que você me mostra a tua luz

toque dentro do meu coração,

que eu quero sentir sua força  
 Como esse sol que nos clareia, clareia meu coração  
 Que eu quero tomar você hoje”

Ele falou assim:

“Se voce já pediu como você *tá* pedindo pode me levar” (...).

Kuni então conta que trouxe a folha e seu pai já estava com o cipó batido. Narra então os procedimentos que foram feitos na feitura do chá. O pai dele pegou, coou e disse: ‘teu uni já *tá* pronto’”. Kuni gosta de contar como, na época, seus primos ficaram “mangando” – ou seja, caçoando - dele porque iria tomar *uni*:

Imediatamente eu tinha um bocado de amigo, companheiro  
 “*txai* meu pai fez um grande *uni* para mim, se vocês tiverem  
 vontade a gente vai tomar hoje”

“você *tá* é doido, tomar *uni*, rapaz?”

“Eu não *tô* doido, não.

Vou tomar uma bebida que é nossa!”

Assim Kuni evidencia como ele, desde aquela época, em que o *uni* não era usado como atualmente na aldeia, destacava-se em meio aos demais homens de sua geração por sua convicção de tomar a bebida. Era 1980, quando os evangélicos norte-americanos da Missão Novas Tribos do Brasil ainda estavam instalados na aldeia e reprimiam o uso do *uni*. Kuni conta que seu pai novamente advertiu que “uni não se toma de brincadeira, não! Uni não é para criança” e que ele iria sentir-se mal e teria que aguentar. Kuni insistiu que estava preparado:

“mas eu quero, eu quero provar, eu quero conhecer a sua bebida”

e já com aquela firmeza *né*, que eu tinha pedido a luz do *kawá*,  
 eu estava firmando aquela coisa dentro de mim

áí ele não me deu pouquinho

Ele me deu muuuito [risos dos demais]

Quando eu tomei, essa quantidade muito assim,

Eu estava sem comer nada

E não passou muito tempo

Imediatamente ele me cobriu assim

Que eu fiquei assim, puxava assim, puxava assim

E não era já mais meu corpo  
 Já era no outro sentido  
 Eu achava que não era mais eu  
 Estava com o corpo dormente, não é  
 E quando eu estava nessa luta  
 Eu lembrei que eu tinha pedido a luz do *kawá*  
 Quando eu vi vinha um... uma  
 Jiboia  
 Que nós chamamos: *MÃNÃ RUNUÃ*  
 É a jiboia que mora no seco,  
 Quando ele chegou, ele vinha  
 Eu deitado na rede, mas fiquei olhando  
 Ele chegou, começou a subir no meu pé  
 Quando começou a subir no meu pé, começou a triviar, foi  
 triviando triviando, triviando  
 Chegou aqui no meu estômago  
 Ele ficou vendo o que estava acontecendo mesmo  
 Eu fiquei aguentando  
 Quando ele chegou aqui que jogou a cabeça e colocou a língua  
 para fora...  
 Quando eu comecei a *provocar* [i.e. vomitar]  
 Aí meu pai disse:  
 “Assim que eu falei, uni não é pra criança tomar”  
 Eu disse: “meu pai, eu quero que o *sinhô* me deixe bem tranquilo.  
 Eu estou vomitando, mas eu não estou sentindo uma coisa que não dá  
 para mim gritar, que não dá para mim correr, eu não vou gritar... apenas  
 eu estoulimpando meu espírito com essa bebida”.  
 Quando eu falei isso,  
 ela se levantou assim e era a *MÃNÃ PUYAUMÁ*<sup>60</sup>  
 que é a jiboia  
 Ela levantou e se encantou-se assim numa menina bem bonita  
 Bem branquinha do cabelo bem louro  
 Daqui pra cima  
 e da cintura pra baixo era uma serpente.  
 Ela falou assim  
 “Se você interessa casar comigo, eu casarei com você”.  
 Eu disse assim na hora: “Eu assino embaixo”.

[Risos vários e comentários repetindo: “Eu assino embaixo”]

<sup>60</sup> Segundo Kuni é a jibóia do seco (mana=seco/puyauma = outro nome para jibóia).

Eu assinei meu compromisso debaixo da palavra dela  
 Aí eu me mexi, virei por ali, fiquei bom  
 Quando eu fiquei bom eu já estava casado  
 Com essa linda mulher  
 Ela falou e eu continuei  
 E fui continuando, continuando  
 E aí eu andei váááááárias igrejas também..  
 Ali as igrejas do nosso Acre também eu pisei  
 Igualmente qualquer pessoal do Acre pisaram naquelas igrejas  
 Do Santo Daime, da União do Vegetal  
 Dizer que tem tanto nome que eu nem sei mais... [risos  
 dos outros]  
 E foi quando na época que ia um americano que o Bira também  
 que *tava* o Yawá, não é?

Em seguida, Kuni engendra outra narrativa que se refere à sua “carreira” e à dieta do “juramento do muka”.

Conhecer o *uni* é mencionado como um evento elementar na vida de Kuni, que atualmente se diz um dos responsáveis pelo o que acontece na aldeia em relação a esta bebida. Além da conversa com a *kawa*, outro episódio sempre presente em sua narrativa sobre sua estreia com o *uni* é o encantamento da jiboia em uma linda mulher com a qual ele se casa em sua miração. Como vimos, quando Kuni toma *uni* pela primeira vez a jiboia *Mãñã Puyaomá* se encanta em uma “mulher liiiiinda, uma loura, de pele branquinha e de cabelo comprido!!” – conta Kuni gesticulando e mostrando o volume e comprimento do cabelo. Kuni demonstra ser encantado por ela, que lhe propõe o casamento que ele imediatamente aceita. Como menciona Pérez Gil (2006:156-157), o casamento com uma mulher-espírito - *Vanashahu* (mulher palavra) - é um elemento comum nas iniciações yawanawa e constitui-se como um dos meios de acesso ao conhecimento xamânico.

Kuni por vezes menciona sonhar ou encontrar-se durante as sessões de uni com várias “princesas”, que são os “seres do *uni*” com as quais se mantêm uma dupla relação de aliança: elas são esposas e, simultaneamente, espíritos auxiliares. Kuni menciona ter diversas esposas – o que por vezes é interpretado como sendo mulheres (humanas) – mas, de fato, tal afirmação indica seu poder no conhecimento xamânico, uma vez que o fato de ser “casado” com várias “princesas” indica um amplo arsenal de espíritos que trabalham com ele.

Se, atualmente, alguns jovens yawanawa de onze anos tomam *uni*, na época a que Kuni se refere vigorava a concepção dos “antigos” de que criança não deve tomar tal bebida. Mesmo diante das advertências do pai, Kuni enfatiza sua segurança em relação a tomar a bebida. Kuni é de personalidade forte e ressalta insistir em suas próprias iniciativas mesmo diante de um aconselhamento contrário, em que destaca como princípio a ideia de seguir “um pensamento” (que veio e lhe disse algo) e seu “coração”. Princípio que ressurgue quando ele chama alguns companheiros para acompanhá-lo na ingestão da bebida: enquanto os *txais* dizem que ele está louco, ele diz “honrar a bebida que é nossa”. Esse elemento de honrar a bebida e seguir tomando-a independente das circunstâncias é algo que ele procura enfatizar em suas afirmações sobre sua relação com o *uni* (sendo ele um dos sujeitos que anos atrás defendeu que em Nova Esperança seguissem tomando *uni*, quando, frente a manifestações espirituais indesejadas, se colocou em xeque o uso da bebida).

O próprio fato de tomar *uni* desde os onze anos é algo interpretado como um distintivo: não só em relação aos seus primos contemporâneos e ao que seu pai dizia sobre criança não tomar *uni*, mas por sua audiência urbana conferir a este fato um indicativo de uma longa trajetória de conhecimento e experiência com a planta/bebida. A distinção de sua experiência relaciona-se, assim, tanto à sua pouca idade ao tomar *uni* pela primeira vez, quanto, conseguinte, aos muitos anos de experiência com a bebida. Atualmente, diversos yawanawa contam tomar *uni* desde pouca idade, o que às vezes gera, aos *nawa*, surpresa e legitimidade em relação à bebida (muito embora em muitos grupos no novo campo xamânico há jovens que tomam *ayahuasca* desde criança).

### *O americano*

Um segundo momento que Kuni narra como sendo central em sua carreira é quando foi convocado por Bira para fazer a dieta do *muka*, mencionada como sendo a “erva sagrada” ou, ainda, a “batata sagrada” dos Yawanawa. Os Yawanawa dizem que tomando o *muka* eles “doam o espírito ao Criador”.

Assim como o seu primeiro encontro com o *uni* é contado em diversos eventos narrativos, Kuni usualmente aciona a lembrança do momento em que surgiu a oportunidade de realizar o “juramento sagrado” em diversas palestras, rituais e conversas informais. Eram os

tempos da parceria dos Yawanawa com a empresa multinacional de cosméticos Aveda.

O Bira levou o Yawá para Novo México  
 Quando ele chegou lá estava o presidente da Aveda doente  
 Foi o Yawá e fez um tratamento nesse presidente da Aveda  
 E o presidente falou assim para o Bira:  
 “o que você quer em troca?”

Me manda três yawanawa pra vir estudar inglês  
 E de volta eu mando um dos meus, lá para aprender essa erva  
 sagrada de vocês.

E o Bira muito interessado, mandou três interessados para  
 aprender inglês

E foi um americano para aprender essa, para conhecer essa  
 bebida.

Quando o Bira chegou lá ele falou assim, ele me chamou, ele  
 falou assim:

“Primo, eu quero falar *pra* você.”

Eu disse:

“Pode dizer, estou pronto para ouvir.”

Aí ele *teve* ali, tomou um pouco de rapé, e começou a chorar,  
 mas não falou nada.

Aí eu fiquei muito preocupado..

O que que é que o Bira queria falar comigo,

Ele ficou chorando

E depois ele limpou as *venta* dele, assoou, saiu *pro* meio da roda  
 e foi cantar

Junto com as pessoas que estavam no nosso chapéu de palha.

Aí minha mulher perguntou:

“O que é que o Bira falou para você?”

“O Bira não me falou nada

O Bira me falou para mim que queria ter uma conversa comigo

Ele chorou chorou e saiu”

Ela falou assim:

“O que o Bira quer falar pra tu eu já sei

O sentido que..”

“Você pode me falar?”

“Eu vou te falar...

O Bira.. foi pra essa viagem e quando ele chegou está mandando  
 três yawanawa para o México, e vem um americano de lá para aprender,

o Yawá fez esse tratamento nesse presidente da Aveda, então ele quer que você acompanhe esse americano que está vindo para aprender dessa erva sagrada do povo yawanawa.

Que o Yawá aprendeu, do velho teu pai.

Ele tá vindo esse mês.

E você aceita?”

“Não, eu só vou aceitar quando ele me falar”.

[Vvvvp! – barulho de Costa assoprando rapé em um participante na palestra]

Mas deixa o meu coração decidir, mas eu já aceitei, eu quero conhecer,

Quando o Bira chegou novamente, ele disse:

“Primo, agora chegou a hora da gente conversar”

Eu disse: “pode falar”.

“Olha,...está vindo um americano conhecer essa planta, que é o *rarë*, que é o *muka*. O que interessa, você há muito tempo você já é um homem que toma essa bebida, *uni*, você já andou várias igrejas tomando junto com outros *txai*, com os *nawa*”.

Na nossa língua vocês são *nawa*, que é os povo branco

“E aí é você quem decide.”

Eu disse:

“eu vou, eu vou conhecer!

O que é mesmo?

Porque que é que Yawá é desse jeito?

Por que é que Yawá é um grande curandeiro?

Por que é que meu tio é desse jeito?

Eu vou conhecer também!

Porque eu sou igualmente a ele

Vou lá, conhecer também,

Quando foi o dia de sábado o homem chegou.

A mulher falou: “o americano que disse que vinha chegou. Tu vai?”

“Eu vou”.

Ela disse:

“Olha, se você vai, não me conte com sua mulher

E nem você como meu marido

Eu estou indo embora, vou mudar para outra aldeia, e você vive a sua vida”

“Tá bom, certo, o que você está falando,

Você é dono de sua pessoa, você vai para onde você quiser

Mas eu vou fazer o que o meu pensamento está pedindo”.

Quando eu cheguei ela não arrumou nada meu

Eu peguei uma redezinha, peguei um lençolzinho, um calçãozinho,

Peguei um saco de mandioca,

Um pratinho, uma canequinha, uma colher e vim...

Quando eu vinha, aí meu irmão falou assim para mim

Que é o antes do mais velho

“Meu irmão, eu estava pensando que tu estava se pintando para fazer essa correria que tu tá entrando

E o que você está fazendo ainda?”

“Rapaz... Eu não quero mais que você fala comigo

Porque eu já estava com a cabeça desse tamanho”

Aí ele foi e falou assim:

“Mas que isso rapaz tu nem tomou um banho ainda”

“Mas me deixa meu irmão, a única coisa que eu quero dizer para vocês

Eu estou todo sujo, ó meu saco como que vai, todo sujo

Mas não é o saco que está me levando

Mas é meu coração,

Para conhecer essa planta”

Aí quando eu falei assim foi a mulher dele e ficou rindo e disse:

“Vem aqui meu cunhadinho. Mas tu tá indo para onde?”

“Eu vou conhecer Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Curitiba,

O mundo todo!”

Ela me passou assim um pouco de urucum

Ela disse “pode ir agora”

Cheguei lá o americano todo pintado de jenipapo

Estava bem feito *kene*

Uma mulher pinta uma pessoa como vocês

Que são assim bem branco

Que fica bem bonito

(...)

Eu estava com urucum no rosto  
 O *txai*, o americano me falou: “você que é o Kuni?”  
 “Sou eu mesmo!”  
 Daí meu primo olhou pra mim  
 “DESSE jeito?? (risos)  
 “Se não é só me dizer aqui  
 que peça para eu não ir  
 porque vocês estão me achando feio  
 porque eu não estou bem ajeitado como vocês estão”.

Essa é uma das histórias que Kuni contou mais vezes nos rituais que fez em distintas cidades do sul do Brasil. Por vezes aciona esse episódio para enfatizar o americano – até mesmo colocando-o como exemplo de algo que pode ser realizado por aqueles que estão ali participando em seus rituais estabelecendo, assim, uma espécie de alegoria entre a experiência do americano e a dos participantes nos rituais nas cidades. O “americano”, curiosamente também conhecido como Antônio, ou mais comumente chamado de xamã, é considerado por Kuni como um homem de bastante poder e conhecimento. Segundo Kuni, xamãs são os pajés lá de sua terra<sup>61</sup>.

Vimos que a narrativa de Kuni refere-se a tempos de parceria comercial com a multinacional de cosméticos, a Aveda, em que Biraci e Yawá viajaram aos Estados Unidos, onde este último realizou um tratamento no presidente (que estava doente) da empresa. Surge novamente uma situação parecida com o episódio narrado anteriormente sobre o início da relação entre os Yawanawa e o Santo Daimé do Rio de Janeiro, em que um tratamento bem sucedido realizado por Yawá nas principais lideranças de cada grupo – o padrinho da Igreja e o presidente da empresa – faz com que se consolidem afinidades e alianças.

---

<sup>61</sup> Com respeito a palavra xamã e ao modo como esse americano é referenciado, parece haver alguns níveis de compreensão que permitem interpretações variadas. Costa disse-me que esse americano recebeu o nome de xamã, sendo que, segundo ele, a própria palavra xamã em yawanawa teria o significado de curandeiro. Penso eu que a única possibilidade seria um equívoco devido a sonoridade (apenas um pouco parecida) com a palavra “xinaya”, que poderia ser relacionada, grosso modo, ao “pajé” e é comumente traduzida pelos yawanawa por “aquele que tem pensamento”. Entretanto, geralmente a noção de pajé corresponde melhor ao “rumeya”. A questão é que Costa afirmava isso em diferentes ocasiões, de forma que parecia querer mostrar esta (aparente) coincidência. Em certa ocasião ritual fez esse comentário que logo foi seguido por um “obrigado por falar isso”, dito por uma jovem que participava do ritual de uni.

Ainda neste contexto da Aveda, o tratamento foi retribuído com três bolsas para que alguns yawanawa fossem morar por um tempo nos Estados Unidos, com o objetivo de estudar inglês, configurando-se uma troca baseada em dois intercâmbios – algo como “eu mando os meus, você manda os seus” – e um representante da empresa foi à aldeia Nova Esperança realizar a dieta do *muka*. Desta forma, o inglês para os indígenas – ou seja, a língua estrangeira enquanto ferramenta política para negociações em escala global - e a iniciação xamânica para os não-indígenas – i.e, a forma de comunicação com os espíritos enquanto meio de acesso ao conhecimento terapêutico nativo - ganham certa correspondência na busca do conhecimento do “outro”.

Esse episódio tem repercussões históricas relevantes ao considerá-lo como parte do processo que desencadeou recentes iniciações de sujeitos yawanawa na prática xamânica. Ou seja, é o interesse de um norte-americano – ou seja, alguém de fora, um *nawa* - pelo aprendizado xamânico que gera a ocasião para dois jovens yawanawa realizarem a dieta. Nesta época, havia décadas que não se realizava o juramento do *muka*, uma vez que durante toda a estadia dos missionários tal iniciação foi interrompida. Desta forma, a história de vida de Kuni se cruza com a história da volta das dietas de aprendizado xamânico e com a parceria comercial dos Yawanawa com a empresa Aveda.

Como apontou Pérez Gil (1999) em sua pesquisa, neste período - por volta de 1998 - não haviam homens engendrados nesses processos de iniciação xamânica. Conta Biraci que a vinda do americano levou-o a considerar fazer a dieta do *muka*, o que logo descartou pelo seu envolvimento como liderança política no movimento indígena acreano na época. Sugeriu então a seu primo - Kuni – que fosse “acompanhar o americano”, juntamente com outro primo, o Teika, atualmente tido alguém que conhece muito da “cultura”, dos mitos. Apesar de ter adquirido conhecimento nessa iniciação, Teika acabou por quebrar a dieta e não deu prosseguimento a este tipo de aprendizado.

Neste sentido, mais do que uma intenção inicial de buscar um aprendizado xamânico, a volta das dietas surge para os Yawanawa como parte de uma estratégia econômica e política em sua parceria com a multinacional Aveda. Nota-se como Biraci insiste em frisar que Kuni foi fazer a dieta por ele (já que, na época, ele não podia). Nani diz algo semelhante sobre ter entrado em dieta no ano seguinte com o objetivo de acompanhar Biraci, afirmando que seu interesse (em um primeiro momento) não estava direcionado ao aprendizado. Porém, analisando a trajetória de Kuni quando ele narra sua “carreira”, diversos elementos de

suas ações e interesses pessoais apontavam para que ele se apresentasse como uma das pessoas indicadas a entrar nesse processo. Desta forma, a retomada das dietas deu-se sob a égide de “honrar o povo Yawanawa”, associando processos locais (de revitalização do xamanismo) com parcerias econômicas globais.

É relevante destacar da narrativa de Kuni que, quando sua cunhada lhe pergunta para onde ele vai, ao invés de dizer que irá fazer a dieta, ele menciona que vai conhecer diversas cidades e o “mundo todo”. Este é um elemento importante, pois parece indicar que o fato dele iniciar-se na dieta estabelece uma ponte para outros lugares. Quer dizer, na forma como ele narra, ele aponta que o iniciar-se confere prestígios e possibilita a realização de viagens para o exterior (seja da aldeia ou do próprio país). Porém, não se trata de uma possibilidade casual, tampouco de uma via de mão única. Ou seja, um dos motivos que Biraci aponta para escolher Kuni é sua longa experiência tomando *uni* e, especialmente, por haver circulado nos meios urbanos ayahuasqueiros, já tendo tomado a bebida, diversas vezes, com os *nawa* (brancos). Neste sentido, o poder local é construído dialogicamente na sua relação com a experiência extra-local e global.

Nota-se, portanto, que o processo de “revitalização cultural” - que não apenas proporcionou a retomada das iniciações xamânicas, mas tem nessas práticas seu principal meio – constitui-se como um intrincado jogo de poder nas e com as relações com os *nawa*. Sim, de fato, essa constatação é intrínseca à própria noção de *revitalização cultural*, pois esta apenas é possível frente ao atual cenário de valorização da cultura indígena e como uma resposta às mencionadas medidas repressivas praticadas pelos missionários evangélicos. Eis aí um ponto chave, pois expulsar os missionários e retomar as práticas xamânicas quando elas estavam praticamente extintas é uma narrativa de empoderamento dos Yawanawa - com destaque à figura de Bira. E um dos elementos principais deste processo – a retomada de dieta do muka – dá-se neste contexto de parceria com a Aveda, em que se nota claramente (não apenas na seleção de Kuni como um dos indicados para realizar a iniciação, mas também no interesse dos americanos em realizar tal prática) a importância de uma dinâmica de poder político e prestígio xamânico intrinsecamente associada à relação com os *nawa*. O olhar do *nawa* direcionado ao “tradicional” estimula processos de valorização do que seria próprio da cultura indígena.

A dieta do *muka* ou juramento sagrado é mencionado como a experiência que consolida a iniciação no xamanismo yawanawa. Os Yawanawa também falam em “jurar o *muka*” ou “mexer o *muka*” e aqueles que o tomaram são considerados como sendo da “família do *muka*”, havendo expressões como “ser filho do *muka*”. Muito pouco é mencionado a respeito do *muka* (como são os procedimentos, efeitos, etc), mas constantemente os Yawanawa mencionam sua existência e a importância desta planta enteogênica – descrita como uma “batata” – e sua entidade - o *muka* - em seu complexo xamânico. Com respeito ao juramento sagrado e o uso de plantas, nota-se que, além da ingestão do *muka*, o *uni* e o *nawã* (rapé) são usados constantemente, sendo centrais na produção corporal do iniciando. São ainda usados o jenipapo, a caiçuma de milho e a pimenta rezada. Geralmente, o processo dura no mínimo um ano, embora há pessoas que fizeram a dieta e tenham ficado mais ou menos tempo. Porém, esse é considerado o período mínimo para uma iniciação completa e bem sucedida. Em termos gerais, a dieta é envolta de restrições sexuais, bem como alimentares: não se toma água, são totalmente abolidos alimentos que tenham gosto doce, come-se basicamente sem sal, uma vez ao dia, e ingere-se muito rapé e *uni*.

Kuni, nos diversos eventos nas cidades, comentava a existência das dietas, nas quais, segundo ele, permaneceu pelo período de quase dez anos. Ressaltar as dificuldades envolvidas em realizá-las é sua principal ênfase. A presença do *muka* é bastante comum em suas ações, embora ele não o mencione diretamente. Ele costuma dizer: “me veio um pensamento que disse...” ou “me disseram para...(fazer tal coisa)”.

Além das dificuldades inerentes à própria dieta, Kuni enfatiza que a crítica dos demais sobre sua aparência – sem estar tão limpo e bem pintado como o americano – o deixava contrariado, porém, o *muka* lhe incentivou:

olhei assim *pro* pé de planta  
 ele olhou assim, tocou no meu coração  
 “seja um pequeno, mas um pequeno homem  
 e faz! Vai em frente!  
 a tua carreira só pode decidir  
 o nosso criador  
 mais ninguém  
 porque quando um homem quer  
 não há nada!  
 a luz está dentro de você  
 e a luz pede

a luz tá iluminando o seu coração  
luz de paz, amor, carinho”.

Kuni conta então como Yawá os colocou na dieta, descrevendo a ingestão da planta:

quando eu cheguei lá eu olhei assim  
fez imediatamente o trabalho e me levou  
e primeiro deu para o americano, que estava bem ajeitado  
depois deu para o meu primo  
depois ele me deu por último  
falou para mastigar, engolir, que não fizesse careta  
que se fizesse careta, ela é uma planta muito forte  
(...)

eu disse assim

“primeiramente o meu Criador  
de você me dá essa luz  
de eu comandar meu povo  
ter meus grupos, falando em nome do meu povo  
com essa luz que nos alumina  
quero falar para todos  
te entrego de coração  
não sei como vai passar  
não sei como vai chegar  
mas a hora chegou.”

Comecei a mastigar

primeira saliva que joguei dentro de mim

Ele tapou! Não deixou passar mais!

Mas eu com muita força, eu pus para dentro

eu sabia que aquela força era aquela energia ruim que estão jogando contra mim

(...) primeiro minha mulher (....)

depois meu primo (...)

Mas eu comi ele! Joguei na barriga, quando eu botei toooodinho

eu senti quando minha cabeça partiu ao lado

sai tombando, procurando minha redinha

e eu fiquei sentado

(...)

não deu trinta minutos vinha o dia clareando

eu estava morto de uma fooooooooooome

de uma fome muito forte

eu tinha que aguentar a barriga para ninguém escutar  
 uma sede tão grande, eu faltei pular da minha rede no igarapé e  
 tomar

cinco litro d'água  
 passei dois dias  
 entre a noite e o dia  
 e eu falei assim

“Yawá, só quero que você me fala uma coisa, meu tio, eu já estou  
 com muita fome, muita sede, e eu não vejo nenhum fogo aceso para  
 fazer alguma coisa para gente comer.

A gente não vai comer nada?

Com esses dias eu já estou santificado, mesmo agora eu eu ...

Eu já estou santificado [risos dos  
 demais]

Preciso comer que eu quero voltar à terra!! [risos novamente]

(...)

aí meu tio falou assim:

“Tem uma bebida que você pode tomar

É essa aqui !!!”

(risos de todos e comentário: “iiiiiih ai ai”- embora Kuni não  
 mencione diretamente a maioria entendeu que se referia ao *uni*)

(...)

“Então me traga aqui,

Porque eu quero, já não estou para aguentar mais,

(...)

O *sinhô* não pode contar umas histórias para gente?

O *sinhô* não pode falar em nome do que você criou?

Do que você aprendeu?”

(...)

“Pois, então, chegou a hora”

Quando ele me deu um pouquinho

Eu tomei não fez nenhum segundo

A força já tinha chegado!

O americano falou assim:

“Owww Yawá... toca um pouco na minha língua

Que eu já não aguento mais”

E esse meu primo nem se mexeu [risos]

Nem pediu nada, não pediu comida, nem nada [risos]

Fui pedir pra ele cantar  
 Pedi pra ele fazer um tratamento  
 Como é que ele aprendeu  
 (...)  
 Fazendo eu sofrer daquele jeito  
 Sem me falar nada, sem me dizer nada  
 Ou ele aprendeu assim?  
 Todo mundo MUDO mesmo, sem falar nada um com o outro?

[risos]

(...)  
 Aí ele disse assim:

“Ahhh! Mas é isso que eu estava esperando”

(...)  
 pegou um pouco de caiçuma, dentro de um...  
 que a gente chama de *xumu*<sup>62</sup>  
 aí ele tomou um pouco de *uni* também  
 para fazer um tratamento para mim  
 ele começou às 6 da tarde  
 quando foi 11 da noite ele falou:  
 “já tá pronto!”  
 Peguei a caiçuma e eu tomei.  
 quando eu tomei, tudo abriu!  
 foi uma beleza!

(...)  
 dentro do meu coração e disse assim  
 “Passa por tudo!  
 Mas você vai conseguir o que você está querendo, com 45 anos”  
 Eu virei assim para o rapaz que estava falando: “45 anos?  
 Iiiiih eu nem sei se vou viver esse tempo..”  
 Ele disse assim:  
 “você vai morrer velhiiiiinho... (...)  
 [Aho!: voz de um participante]

vai ser um grande curandeiro e vai querer ajudar seu povo  
 todinho  
 e a quem precisa, teus amigos, tuas amigas,

---

<sup>62</sup> *Xumu* é um pote feito de barro onde se reza a caiçuma ou nanë (jenipapo).

e a quem precisar você vai fazer um bom tratamento”

Ao falar de sua dieta Kuni enfatiza a questão do sofrimento. Os Yawanawa enfatizam que para haver aprendizado há de haver sofrimento. Pérez Gil (1999) identificou essa relação entre sofrimento e aquisição de conhecimento xamânico entre os Yawanawa. Kuni relaciona o sofrimento do juramento sagrado a diversas questões. Primeiramente, o sofrimento está relacionado às próprias restrições alimentares, não apenas a sede, a fome, mas a vontade de comer algo considerado doce. Ficar um longo período de tempo sem poder tomar água é também mencionado como sendo fonte de muita dificuldade. Outra questão que envolve esse sofrimento é o próprio isolamento, uma vez que durante o juramento sagrado os iniciandos ficam recolhidos e devem ter o mínimo de contato possível com o restante da comunidade. Contam que o homem que está fazendo a dieta é indicado nos primeiros três meses a nem sequer ver as mulheres. Kuni conta que chorava de saudades e, para não perceberem, tomava seu “rapezinho” – mostra ele como fazia, sentado em sua rede, com a palma da mão esticada, as lágrimas caíam e ele tomava rapé nas duas narinas. Durante esses anos de dieta Kuni pediu notícias de seus familiares – o que era negado, segundo o próprio preceito do isolamento. Isso era motivo de muito sofrimento, pois não sabia o que estava acontecendo. Nesse processo, Kuni saiu da dieta e seu filho estava quase falecendo, segundo ele, esperando somente para que Kuni o visse no hospital. Kuni foi então para cidade e, de fato, o menino “fez a passagem” e Kuni decidiu enterrá-lo na cidade mesmo (manifesta ter ficado chateado por não terem lhe avisado do estado de saúde do seu filho, então pensou que nem sequer levaria o corpo para enterrar na aldeia). Outra questão que enfatiza sobre a passagem de seu filho é que, de certa forma, ele foi “tirado” dele, uma vez que ele diz que na época não era humilde – diz que queria ser muito poderoso - sendo este um fato de grande aprendizado para ele.

Como já mencionei, Kuni enfatiza sua perseverança no aprendizado da “espiritualidade”, mesmo em situação adversas e diante de “energias negativas” - como a separação de sua mulher e a chacota de seu irmão e primo, porque ele não estava visualmente tão bem arrumado como os demais, como o próprio americano. Já durante a dieta, acaba revelando-se como o aprendiz mais dedicado – enquanto os outros estão quietos, sem falar, sem se mexer, Kuni igualmente passa por dificuldades, porém pede para tomar *uni* e passa a pedir a Yawá que

transmita seus ensinamentos. Yawá então se anima, dizendo: “era isso que estava esperando”. Este contexto é bastante relevante, pois revela algo do processo iniciatório, que mais do que seguir parâmetros de transmissão do conhecimento (embora haja procedimentos rituais definidos) é fundamentalmente produzido na interação: considera-se que o aprendiz deve perguntar sobre as rezas, as histórias, etc.

Kuni pediu para que Yawá falasse ou contasse algo ou mesmo fizesse um tratamento para eles que estavam com muita dificuldade. Neste caso, o próprio tratamento, feito com a caiçuma rezada por toda a noite, é simultaneamente um ato terapêutico e de transmissão do conhecimento de como se faz. Atualmente, sobre os momentos em que Yawá ensina os jovens na dieta do *muka*, ele afirma brincando: “era bom é se tu tivesse doente” – afirmando que ele poderia ensinar melhor em uma situação concreta de enfermidade, pois transmitir um ensinamento em um caso hipotético (ou seja, enquanto procedimento didático) não alcança a complexidade da prática terapêutica em si.

## 5.2. Alteridade, conhecimento e poder

Pérez Gil notou no xamanismo yawanawa uma grande variedade de combinações de técnicas que podem compor a prática xamânica. Ou seja, os especialistas adquirem qualidades práticas de acordo com suas relações com diferentes mestres e os procedimentos de aprendizado de cada prática (PÉREZ GIL, 1999).

A partir de Kuni, podemos notar que essas considerações estendem-se também à incorporação de práticas forâneas. Ou seja, apropriam-se de práticas terapêuticas na *práxis* xamânica yawanawa, mesmo considerando que tais conhecimentos são provenientes de outros grupos e/ou sujeitos. É notável a relevância que Kuni dá ao conhecimento de outrem sobre cura como um elemento poderoso que se pode adquirir. Assim, algumas vezes notei nas falas de Kuni, e também de outros Yawanawa, a vontade de saber sobre procedimentos terapêuticos desconhecidos na “tradição yawanawa” - ainda que seja inevitável que o conhecimento de outrem sendo praticado por um yawanawa gere controvérsias na aldeia. Esse outrem pode ser um sujeito considerado poderoso de outros grupo indígena, como também um *nawa*, ou seja, um não indígena.

### *Romë: o Kulina*

Na carreira de Kuni – ou seja, nos elementos e eventos que

seleciona para falar de sua trajetória xamânica – vale mencionar um encontro que teve com um Kulina. Deste Kulina, Kuni conta ter aprendido a técnica de extração de elementos patogênicos: o *röme*. Como documentou Perez Gil, tal prática não faz parte da tradição xamânica yawanawa. Porém, o que notei é que, apesar disso, o *röme* pertence ao complexo xamânico, ou melhor, à *práxis* yawanawa nomeada por eles de “pajelança”. Além de Kuni, há comentários de que outros yawanawa aprenderam a técnica – porém, esse panorama costuma ser colocado em dúvida pelos próprios yawanawa, que acabam desacreditando daqueles que dizem que sabem fazer. Um yawanawa me contou que gostaria muito de aprender a “tirar pedra”, pensando em fazê-lo com os Katukina, e diz sobre outro yawanawa que diz saber: “ele diz que faz, eu nunca vi, quero ver é fazer, só assim mesmo”.

Kuni conta que durante sua dieta fez uma viagem a Rio Branco a fim de participar de um encontro de indígenas. Nessa ocasião, encontrou com um Kulina que estava com um tanto de rapé na boca (entre os dentes inferiores e os lábios). Conta que ficou instigado. Decidiu provar e pediu para o Kulina. Recebeu o rapé e colocou na boca: “É muito forte, esse Kulina há de ser poderoso”, pensou. Quis logo aprender o que o Kulina tinha para ensinar. O Kulina ofereceu-lhe fazer uma cura. Kuni disse que tinha uma dor nas costas. O Kulina apalpou-lhe, aproximou o rosto e sugou: “ux ux ux”. O kulina estende a palma da mão mostrando um objeto e afirma: “esse bicho estava te comendo”. Kuni conta então que o Kulina extraiu algo ruim do corpo dele. “Esse eu não conhecia, não tem por lá nossa terra” – disse o Kulina. “Juffffffff!!” – Kuni traz uma mão fechada rapidamente abrindo-a (da esquerda pra direita) arrastada em sua barriga: mostrando como o Kulina põe a doença para dentro do corpo. Toda a narrativa é permeada pela estupefação que marca o grande poder do Kulina – o rapé na boca, os procedimentos de extração da doença, o próprio fato de ser Kulina (que são considerados “grandes pajés” pelos Yawanawa) e, em especial, sua atitude de colocar em seu próprio corpo a doença que tirou de Kuni, como forma de detê-la para compor o arsenal de doenças conhecidas por ele (possuir a capacidade de carregar a doença sem enfermar-se indica a dimensão do seu poder). Desse encontro, Kuni conta ter adquirido este conhecimento e a capacidade de realizar curas através desta técnica. Após extrair a moléstia de Kuni, este teria pedido ao Kulina que lhe ensinasse – este processo de aprendizado gerou em Kuni fortes reações corporais. Ele conta que esse velho Kulina disse que ele seria um pajé e que estaria dando isso a ele.

Nos rituais que realizou nas cidades, Kuni algumas vezes utilizou-se do *rome* em alguns participantes nos eventos, porém fazer referência a esta técnica não era comum. Contar essa história era algo raro e dedicado a situações desencadeadas em rituais internos. Em sua segunda ida a Porto Alegre, um dos jovens do Rapa Nui pediu a Kuni que este ensinasse o “sopro da onça” - como foi também mencionado o *rome*. O retorno de Kuni a Porto Alegre já indicava sua afinidade com os Rapa Nui e sua vontade de ensiná-los – porém mesmo assim Kuni colocou-se reticente, queria “sentir se era o momento”. Na mesma noite, um jovem que frequenta o Rapa Nui levou Kuni e Costa a um bailado do Santo Daime – onde “veio um pensamento” a Kuni que disse que ele deveria “colocar os meninos em dieta”. Chegaram de madrugada e logo de manhã cedo estavam todos reunidos a portas fechadas. Quando cheguei ao local estavam finalizando e Kuni dizia que estava ensinando aqueles que “queriam aprender a trabalhar com a medicina”. Desta forma, o *rome* foi associado diretamente a “trabalhar com a ayahuasca”.

Contaram-me que durante o encontro Kuni contou a história citada acima. Depois, fez o *rome* em cada um como forma de limpá-los e em seguida inserir as pedras (*rome*) em cada um deles. Após as pedras inseridas, todos foram instruídos sobre a dieta: de duração de um mês, exige abstinência sexual e restrições alimentares - sem carne vermelha, sem frutas ou qualquer alimento doce, e tomar água apenas com limão. Segue, portanto, os preceitos de uma dieta yawanawa relacionado à prática xamânica. Kuni explicou que a finalidade era deixar o sangue mais amargo. Foram três casais e uma mulher que receberam as pedras – todos, cada qual a sua forma, desempenham-se profissionalmente em alguma atividade terapêutica. Dois dos casais já realizavam rituais com ayahuasca, sendo que o núcleo Rapa Nui (o outro casal e uma mulher) promove esses eventos e acaba por participar ativamente deles. Logo depois de receberem “*la medicina del aliento*” – como uma das mulheres definiu o *rome* – alguns deles começaram a sentir/manifestar seus efeitos no corpo, o que passou a orientar a forma como se relacionaram com as pessoas e os eventos. Uma delas, por exemplo, passou horas deitada, não estava se sentindo bem. Outros, quando convidados a ir visitar um feira alternativa que reunia muitos sujeitos e correntes da região, disseram que não queriam estar em locais com muito movimento, pois estavam “sensíveis” e a “medicina estava forte”.

### *O fardamento*

O fato de Kuni querer fardar-se era algo que causava muita

curiosidade e perguntas relacionadas às razões de sua vontade. Para os daimistas era motivo de orgulho, demonstrativo do poder da doutrina e da própria instituição. Já para outros *nawa* era uma situação paradoxal: “se ele já nasceu numa tradição de ayahuasca, para que ele vai fardar?”. Kuni não indica estar interessado na doutrina propriamente, mas em seu fardamento enquanto uma forma de agregar-lhe poder e novos domínios na sua prática.

Falando sobre o assunto certa vez Kuni disse: “agora eu não vou mais entrar assim, não” – em referência a sua vestimenta corriqueira – “vou entrar como é mesmo! Fardado!”. No *site* da igreja daimista do Céu do Patriarca a notícia menciona o fardamento de Kuni como “uma demonstração de confiança e reconhecimento à ligação entre as tradições ameríndias” – considerando, portanto, o Santo Daime enquanto uma tradição ameríndia.

É interessante notar que Kuni menciona que há anos participava em rituais do Santo Daime (principalmente no Acre e no Rio de Janeiro), mas foi no processo de dieta de Costa em Curitiba que lhe “chegou um pensamento” dizendo para ele se fardar. Esta é também uma forma de Kuni (assim como Costa está iniciando-se na ‘espiritualidade’ yawanawa) inserir-se nos códigos, estabelecer vínculos e aprender do conhecimento dos *nawa* em relação a esta bebida. Em suas falas, o Santo Daime é por vezes mencionado como sendo o sistema por excelência do “branco” no uso da ayahuasca. Costa, por sua vez, animado com esta intenção de Kuni, resolveu fardar-se novamente – já que ele era do Santo Daime e, depois que entrou no Fogo Sagrado, desvinculou-se da doutrina. Nesse panorama de alianças houve uma espécie de reconciliação com a doutrina (através da questão indígena).

Kuni conta ainda que, meses antes, um yawanawa da liderança havia pedido para ele se fardar no Rio de Janeiro, mas ele não quis (apesar da insistência em que aceitasse): “não era a hora” – avalia ele. Com respeito a isso, podemos perceber como o fardamento, para além de afirmar um vínculo com a doutrina, também atua como um mecanismo político de respaldo de uma instituição (neste caso partindo dos Yawanawa para o Santo Daime) e é inserido como um elemento nas trocas que envolvem as afirmações das alianças entre lideranças de ambos os grupos.

Em Curitiba, Kuni conta para um daimista sobre como decidiu fardar-se:

*Txai*, não chegou a hora. Lá no Capareli também me convidaram. Lá no Cruzeiro do Sul, que pertença mesmo, lá de Tarauacá...eles têm muitas igrejas. Ainda não tinha dado vontade. Até agora.

Quando vim de lá fazia três dias que tinha bailado até oito horas, lá na Igreja do Capareli, e não tava com uma semana quando cheguei aqui eu tava falando com o *txai*.. [Costa] ele começou a falar sobre Fogo Sagrado, Montanha... começou a me informar... ele tava na dieta dele... aí eu falei: “*txai*, tu já está em dieta... agora vamos passar mais treze dias.(...) Aproveitando que tua mulher não está aqui.”

(...)

Nesses treze dias chegou um pensamento que disse:

“olha, chegou a vez de você ser fardado.”

Mas por que se até agora não deu vontade?

Disse: “é a vez de você honrar a primeira bebida que teu pai fez... até hoje você não honrou uma bebida que você fala que é sagrada e você não honrou dentro do espírito seu”

(..)

fiquei pensando e falei “*txai*! Quero conhecer a igreja daqui de Curitiba.”

[Costa]

Por que?

[Kuni]

Porque se eu sentir uma vontade quero me fardar..

[Costa] “ahhhhhhh, *txai*.. sabe o que acontece? Está tendo um grande aniversário da Igreja e você pode participar de lá.

[Kuni]

Então eu disse: “vou me fardar!”

Andei por todo o canto e não tinha chegado ainda...

e não sei porque foi

Esta comunidade do Santo Daime em Florianópolis estava completando vinte e quatro anos e a data foi comemorada cantando o hinário de Alfredo Gregório de Melo. Além de Kuni, fardou-se o Costa, uma antropóloga e o próprio. O fardamento se concretiza quando em meio ao bailado o Padrinho coloca a estrela no peito.



Kuni conta como foi sua experiência neste momento do fardamento:

Eu vi na força da ayahuasca quando desceu uma enooorme sucuri,

não era uma jiboia?? [Costa pergunta]

é uma jiboia... uma sucuri... [Kuni]  
 entrou pelo teto da casa...  
 balançava em cima da mesa..  
 ele falou assim *pra* mim  
 “Você Kuni? *Tá* se fardando, é?  
 Foi para isso que teu chefe está te mandando?  
 É assim que teu povo quer?”  
 (...)  
 Já foi me disciplinando, já ...  
*Txai*, eu tive uma palestra tão boa com essa serpente,  
 eu falei assim:

“meu pai foi ser batizado com nome português, em Manaus.

Ele honrou o nome português (...)

é de um grande chefe que tirou o nome dele..

o nome dele era Antônio Luís Carioca..

"agora eu te dou meu nome" (...)

E por que não posso honrar a bebida que meu pai fez com a mão dele, e eu peguei com minha mão e tomei?

Eu me acho muito você chegar e dizer que ... você um homem tão inteligente e você dizer que eu sou burro

Vamo ali fora, a gente conversa melhor com o rapé!

Na narrativa de Kuni a jiboia questiona ele estar se fardando no Santo Daime e ele propõe ir tomar rapé do lado de fora do salão - sendo, assim, o rapé o elemento, a prática, que facilitaria a comunicação entre eles. Kuni comunica a Costa, que foi em seguida falar com o fiscal do bailado que conversou com o padrinho Ênio para pedindo permissão, uma vez que o uso do rapé não é parte da ritualística daimista. O fiscal indicou que poderia “abrir” para os dois; ou seja, somente eles poderiam usar o rapé, em caráter excepcional. “Ali atrás.” – disse o fiscal. Eles poderiam tomar o rapé discretamente atrás do muro de pedras que fica nos fundos do salão da igreja. Costa comunicou a Kuni, que logo discordou: “tu diz pra eu tomar rapé lá atrás? Cara!!! Já estou me afogando aqui... eu quero ir do lado do fogo!”.

Tomaram o rapé ao lado do fogo aceso fora da igreja. A jiboia segue questionando Kuni, especialmente averiguando a opinião de alguns parentes que estavam na aldeia e têm um papel central na vida de Kuni:

Ele falou assim: teu povo já sabe que tu está se fardando?

[a jiboia fala então com Biraci, o cacique da aldeia]

“Está vendo? Você já sabe?”

O Bira falou: “o Kuni sabe o que quer, ele não é criança”.

(...)

Foi virou do lado de minha mulher, de meus filhos e perguntou:

“você aceita ele fardar?”

Ela falou:

“primeira vez que o Kuni quis fazer dieta da tradição do pai dele eu fui contra, não gostei, separei.

Se ele está fazendo isso com certeza (...)

é para ele honrar a bebida do pai dele.

(...)

aqueles outros que não gosto que nu nu nu nun toma ayahuasca nem encostando

está vendo? Esse é o homem que o homem confia mais dele e está se fardando (...) o Kuni está trazendo muita novidade para gente, muita responsabilidade, muito grande entre o grupo dele, muitas notícias, muitas coisas de fora, não só pôr uma farda... mas é da alma, do espírito (...) ele sabe o que tem de dizer e fazer”.

aí entrei para dentro de novo!

e quando o Bira falou assim que jogou dentro do meu coração e falou bem claro...

focou uma luz no meu coração e disse "ihuuuuuuul"

e fui bailar novamente!!

(...)

eu vi assim... naquela força quando eu estava me fardando foi uma jiboiona... que ficou bem em cima daquela estrela lá se alguém não tivesse dado força eu tinha me baixado mas minha mulher deu a palavra, meu chefe também não era contra mas ele não quis...

agora ontem.. meu parceiro me ligou

“Kuni está tudo bem na tua casa, na nossa família, no nosso chefe...”

(...)

então foi assim meu fardamento, *txai*...

a jiboia me jogou muito contra meu fardamento

ela quase que me tira da isca

só não me tirou porque o Bira sustentou

virou pra minha mulher e jogou uma palavra...

estou bem satisfeito, alegre, daquilo que aconteceu!

Neste encontro, a jiboia parece assumir o papel da vigilância pela rigorosidade de uma tradição. A jiboia media os universos, estando simultaneamente no salão do Santo Daime e na aldeia de Nova Esperança. E mais: ela leva Kuni a ver a reação de seus parentes a partir do que ela conta para cada um deles, consultando: “você aceita ele se fardar?”. No dia seguinte ele se tranquiliza, pois a visão que teve no *uni* parece se confirmar: contam que está tudo bem na aldeia.

Sobre a motivação de fardar-se, a ênfase de Kuni recai sobre “honrar a bebida” do seu pai - o velho Antônio Luiz - assim como este

foi batizado com nome português em Manaus. Desta forma, Kuni parece estabelecer uma analogia entre a estreita relação de Antônio Luiz com os patrões seringalistas e com o catolicismo a sua própria vinculação com um grupo de cosmogonia marcadamente cristã – o Santo Daime - que ele frequenta e mantém boas relações ... assim como seu pai que foi apadrinhado pelos patrões.

Essas relações de compadrio eram permeadas por estadias do chefe Antônio Luiz na região de Manaus: contam que mesmo conhecendo pouco a língua portuguesa ele passava bem na cidade. Atualmente, pode-se dizer que os Yawanawa seguem com a prática de manter boas relações com os *nawa* (assim como gozava de reconhecimento Antônio Luís e outros chefes yawanawa). Membros associados à liderança yawanawa também são levados/trazidos para os centros urbanos, onde por vezes passam longos períodos sendo amparados por estes *nawa* nas cidades.

Desta forma, a partir da experiência de Kuni, podemos estabelecer uma analogia (inversa) entre episódios e panoramas separados por cerca de cinco décadas de distância temporal. Tratando-se das relações estabelecidas com os brancos podemos comparar o “tempo dos barracões”, em que os Yawanawa trabalhavam nos seringais cortando borracha para os patrões (incluindo neste tempo as formas de apadrinhamento existentes, ligadas ao catolicismo), e o “tempo da cultura”, que é o cenário contemporâneo em que os Yawanawa não mais são seringueiros que extraem borracha e têm esta como mercadoria a ser entregue aos patrões e moeda de troca para obtenção de bens, mas emergem no contexto urbano ayahuasqueiro com seu “trabalho espiritual”, não mais calcado em serviços prestados sob comando de um patrão *nawa*, mas sim calcado na execução de rituais como meio de arrecadação de recursos. Já não se trata do trabalho enquanto produção de algo material sob mando, supervisão e exploração de um *nawa*, mas de um trabalho yawanawa: o “conhecimento tradicional” é estimado pelos *nawa* e os Yawanawa posicionam-se como gerenciadores do seu próprio “produto”, a “cultura”.

Ainda, há de se considerar que, valendo-se de boas relações com os patrões, os Yawanawa tinham estes como aliados na expansão do seu território através da incorporação de indígenas de outros grupos pano. Atualmente, podemos entrever em organizações como o Santo Daime novos aliados na expansão do domínio yawanawa, que não se dá na incorporação de pessoas para constituição dos Yawanawa enquanto grupo étnico, mas para o fortalecimento da identidade étnica do grupo através da captura de *nawa* como potenciais aliados.

Portanto, Kuni encontra no Santo Daime uma forma de honrar a bebida do pai (o *uni*) estabelecendo uma conexão entre o nome que seu pai recebeu dos patrões – Antônio Luiz – e sua experiência de fardamento (que ocorre por volta de cinco décadas depois). Como ele nos narra sobre sua experiência, a própria jiboia questiona sua iniciativa: o que ele considerou como uma forma de honrar o *uni* e a tradição yawanawa foi por ela acatado como uma forma de desonra.

A miração de Kuni indicou processos que de fato aconteceram no Rio Gregório. Quando Kuni voltou à aldeia Nova Esperança algumas de suas experiências, que se relacionavam a outros grupos e linhas espirituais, foram questionadas por alguns, que diziam: “o Kuni provou coisa demais”. Apesar dos Yawanawa estarem em um intenso diálogo com grupos ayahuasqueiros urbanos, os códigos de pertencimento enfatizam com rigidez o que é próprio, o que é Yawanawa. Mesmo mantendo relações com o Santo Daime em várias localidades, como Rio de Janeiro ou mesmo no Acre (como no Rio Croa ou em Cruzeiro do Sul), dentro da aldeia busca-se amenizar esse diálogo, como é o próprio caso dos hinos que por alguns não são bem vistos quando cantados e tocados por yawanawa.

#### *Dissonâncias, poder e transmissão de saberes.*

Não é apenas a apropriação de práticas e os pertencimentos forâneos que geram dissonâncias na aldeia. Devido a todo o panorama do novo campo xamânico não surpreende o fato de que o prestígio e acesso a bens materiais causa também desacordos entre aqueles que vão às cidades atuar como pajés. O poder e a competência que exige o reconhecimento de *pajé* - no universo semântico yawanawa -faz com que assumir-se pajé (neste caso, em contextos urbanos) seja visto com certa desconfiança, além de ser alvo de comentários e críticas.

Pajé: seus sentidos transitam nessa dinâmica entre a aldeia e a cidade e a forma como são evocados para falar de sujeitos, experiências e poder indicam a polissemia do termo. As repercussões da atuação de Kuni nas cidades, seja do ponto de vista de pessoas na aldeia ou nas cidades, nos permite constatar que as razões para as dissonâncias são várias e estão relacionadas à dinâmica de relações de poder que envolvem a iniciação de *nawa* e a noção de autoridade, legitimidade, conhecimento e sua transmissão. Há ainda uma lógica própria de conceber quem deve receber dinheiro e em qual quantia, devido às posições na hierarquia dos saberes xamânicos.

Ainda quando Kuni estava fazendo seu último ritual em Curitiba um dos *nawa* voltava de Nova Esperança e já indicava que o fato de ele haver “colocado em dieta” alguns *nawa* não seria bem visto na aldeia. E isto, de fato, aconteceu. Ou, melhor, já estava acontecendo: devido ao trânsito constante entre a aldeia e os centros urbanos – não apenas pelo deslocamento de sujeitos, mas pela comunicação via *Facebook* - alguns comentários sobre o que fazem os yawanawa nas cidades não tardam muito a chegar ao conhecimento de um ou outro na aldeia (especialmente da liderança, a maior envolvida com todo esse panorama), para então logo se tornar assunto de domínio comum na aldeia. Sim, na aldeia, pois nas cidades todo esse panorama de disputas entre os pajés e lideranças tende a ser tratado com a máxima discricção. É de certa forma ocultado: em geral, poucos sabem deste tipo de acontecimento, que tende a ser um tipo de informação restrita àqueles que organizam os eventos. Por outro lado, é um tipo de informação que destoa da imagem performada e transmitida nos rituais nas cidades, ancorada em uma unidade étnica e cultural: “na aldeia”, a “cultura”, o “povo Yawanawa”. Em primeira instância, no discurso estaria uma noção de respeito (relacionada a evitar possíveis “fofocas” que envolvam algum yawanawa presente), buscando não expor em demasiado acontecimentos que se intensificam em dinâmicas próprias da aldeia – afinal, os eventos nas cidades se propõem principalmente à realização de rituais e não ao envolvimento com processos políticos na aldeia. De fato, conflitos que se evidenciam desta forma não seriam muito bem vistos pelos potenciais participantes desses rituais, já que algo bastante central neste universo semântico é a “harmonia”, a “união” e a “paz”.

Assim, diversas vezes escutei comentários que relacionavam pejorativamente esses fatos ao “ego” - mais do que propriamente apontando para aspectos próprios de uma dinâmica hierárquica. O conflito não é visto como algo inerente à vida social, mas é atribuído ao ego e sua influência é considerada negativa no comportamento humano: uma pessoa “egóica” realiza suas ações em busca de poder próprio e a ela são associadas características como soberba, individualismo, egoísmo, geralmente considerada de “energia pesada” ou “densa”.

Esse cenário nos centros urbanos aponta para o novo campo xamânico como um espaço onde se encontram concepções e visões do mundo distintas, influenciando-se, fundindo-se, afirmando suas diferenças, transformando-se. Uma delas seria a de que o indígena é um sujeito que prima sobretudo pelo coletivo, ausente de sentimentos e intenções consideradas “egoístas”, já que se aproximaria de um estado

natural de harmonia. Essa busca de harmonia no comportamento não é algo associado ao indígena em si, mas a um modelo próprio do universo da Nova Era, que busca romper com padrões atribuídos ao mundo ocidental contemporâneo. Considerar que a prática xamânica nas cidades está associada a concepções estanques – como afirmar que o neo-xamanismo idealiza e romantiza os indígenas – é desconsiderar os fluxos que se dão na interface criada pelos sujeitos indígenas e não-indígenas. Ou seja, após remeter aos indígenas como seres de puro amor, cuja espiritualidade é considerada mais desenvolvida, alguns *nawa* passam a questionar concepções que tinham mediante intensificação seu relacionamento com os yawanawa e, além disso, sua aproximação permite perceber alguns conflitos que provocam ebulições na aldeia. Assim se expressou um *nawa* envolvido com os rituais de *uni* nas cidades, a respeito das disputas que presenciou na aldeia: “é impressionante, ego de índio é pior que ego de branco!” – acompanhando de um “uhum” de outro *nawa*.

Esta questão (o descontentamento sobre o que Kuni teria feito), por um lado emerge da própria noção de “tradição” – como esses procedimentos de transmissão de saberes devem ser executados na “cultura yawanawa” ? - e, por outro, das relações de poder neste novo panorama yawa-nawa. Essa dimensão pode ser ilustrada com a tentativa, nesta mesma época, de seguir uma diretriz em que a liderança política vislumbrava a criação de um instituto em parceria com esses não-indígenas - em que um dos objetivos seria conduzir a realização de dietas por pessoas das cidades. Eis, pois, um encontro entre a forma yawanawa de se fazer (o “tradicional”) e formas institucionalizantes - ou seja, a redução da interação e iniciação xamânica a diretrizes e limites estabelecidos na instância formalizada e institucional. Embora esta experiência não tenha ainda sido executada (uma institucionalização formal das práticas xamânicas), pode-se extrair desta tentativa algumas diretrizes que partem da liderança com relação a práticas yawanawa no âmbito urbano.

O descontentamento de que Kuni tenha colocado em dietas alguns *nawa* envolve ainda outras questões: primeiramente, uma questão de autoridade, pois há quem afirme que ele não estaria autorizado a colocar pessoas em dieta. Além disso, de acordo com a socio-lógica xamânica yawanawa “passar conhecimento” não significa apenas conhecer seu conteúdo (e, claro, ser competente e autorizado para executá-lo), mas ser reconhecido como apto a transmiti-lo. Segundo uma *nawa*, o próprio cacique Biraci teria assumido responsabilidade nesta questão: ele mesmo disse que o erro seria dele, portanto ele resolveria,

pois teria dado oportunidade para esta questão, uma vez que pediu a Kuni para fazer uma reza em Costa após o Festival, o que logo foi encarado como uma dieta: “era apenas uma reza, não uma dieta”, dizia a *nawa* tentando minimizar os efeitos da situação.

A questão foi resolvida “espiritualmente”: Yawá “consertou” o que Kuni fez em Costa. Este foi um dos motivos da viagem de Yawá a Curitiba. Quanto aos demais *nawa* que entraram em dieta a partir de Kuni nada foi realizado. Neste caso, parece que a questão desses outros *nawa* foi considerada, de certa forma, ineficaz em duplo sentido: por não envolver um “trabalho” que já estava sendo realizado (como no caso de Costa) e pelo o que Kuni (não) fez: nada de fato foi alterado - não foi considerado um “trabalho” significativo, ou seja, feito “espiritualmente” (o que é curioso, pois se teve que ser reparado por uma instância xamânica superior, neste caso, o Yawá ... é porque alguma eficácia teve).

Quando Kuni voltou das cidades uma reunião foi convocada por Bira: todos estavam no pátio, a falar e interrogar Kuni sobre o que havia falado e feito nas suas andanças pelo sul. Esse tipo de reunião é bastante comum na aldeia. Contava-me um yawanawa que Kuni haveria ensinado “coisas erradas, que não são assim (...) como uma música, que o Costa canta sempre [canta demonstrando] dizendo que é pra chamar a força. Isso não é canto de chamar a força”. Além da questão da *forma* – Kuni não ter feito ou ensinado da forma certa, provavelmente por não dominá-la (comprometendo, portanto, diretamente o conteúdo) – o conflito gerou-se também pela exposição de *conteúdo* considerado sigiloso: algumas informações que Kuni teria passado, apesar de corretas, não deveriam ter sido abertas (segundo diretrizes da liderança). Isso, tanto em relação a cantos, a (realização de) iniciações, algumas histórias (mitos) e, especialmente, aos *mêka* e determinadas histórias (míticas) consideradas restritas. Há, pois, um encontro entre esta forma e conteúdo (diferenciados aqui por questão meramente heurística), que é a periculosidade atribuída a certas entoações quando evocadas e pronunciadas em ocasiões consideradas inadequadas. Este ato tanto pode evocar o efeito maléfico - é perigoso, pode trazer doenças - quanto, principalmente, pode “gastar a reza” - ou seja, fazer com que ela perca sua força e eficácia.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Este parece ser um ponto dissonante (que percebi também em outros fenômenos etnográficos). No “xamanismo indígena”, contextos, objetivos e pessoas específicos determinam quando se podem entoar determinados cantos, enquanto a forma como o canto pretende circular no novo campo xamânico parece minimizar as precisão contextual em que devem ser entoados, bem como minimizar seus possíveis efeitos maléficos. São tendências,

Ainda sobre a realização de dietas com os *nawa*, o fato de Kuni haver “colocado pedras” (*romë*) em alguns jovens também tornou-se um ponto de conflito. Por um lado, foi considerado indevido, pois “nem é da tradição yawanawa” – como visto anteriormente, Kuni aprendeu a técnica do *romë* com um Kulina. Embora haja rumores de que alguns yawanawa tenham aprendido esta técnica com algum Katukina ou Kulina, o *romë* não é considerado uma prática de domínio do complexo xamânico yawanawa. Kuni ainda foi questionado por uma das lideranças – pivô de muitos conflitos na aldeia – que afirmou que ele não tinha esse conhecimento. “E como é que sabe, se foi eu que aprendi?” – me interrogava Kuni a respeito desta afirmação. O motivo desta tentativa de desqualificação da técnica do *romë* muito provavelmente está relacionado também à noção que adquire a palavra *pajé* entre os Yawanawa, enquanto posição de notável poder, justamente aquele capaz de realizar tal intervenção terapêutica/ agressiva.

Outra questão que causou desagrado entre os Yawanawa foi o fato de Kuni haver nomeado diversas pessoas nos rituais que fez nas cidades. Alguns sentiram que houve, de certa forma, uma banalização da nomeação: “dar nome é muito sério”, dizia um yawanawa. Além disso, alguns dos nomes que ele deu foram questionados por outros yawanawa. Em relação a isso, quando se encontraram no Rio de Janeiro, Yawá renomeou diversas mulheres *nawa* que vivem no Sul do país, o que configura, claramente, uma disputa de poder através das nomeações. Alguns nomes foram substituídos pela seriedade que envolvem (como aqueles de “seres espirituais”, por exemplo), outros por serem considerados um tanto sem sentido, estranhos ou até engraçados. Alguns *nawa* às vezes enfatizavam a preferência pelo segundo nome, recebido de algum outro yawanawa, fato que se relaciona também às dinâmicas de afinidade por outros yawanawa na rede yawa-nawa.

Em geral, a posse de bens materiais considerados significativos podem ser o pivô de desentendimentos quando estão imbricadas relações locais de poder e procedimentos próprios do sistema de propriedade e produção individualizada. Algo claro nesse sentido são os diversos objetos enviados, por intermediação de alguém da aldeia que está na cidade, destinados a um terceiro. Em Nova Esperança, vi situações deste tipo serem o alvo de reclamações ou críticas entre os Yawanawa,

---

embora não unânimes (podem haver indígenas que não consideram esses conhecimentos, e não-indígenas que estão dedicados a um aprendizado que contempla essas nuâncias). Desta forma, quanto mais conhece de conhecimentos xamânicos restritos, mais perigoso é para eles: *yawa* (pela vulnerabilidade referente à abertura de um conhecimento secreto) e para os *nawás* (pelos ataques xamânicos).

geralmente acompanhadas de um “não confia nele, não”- alegando que objetos (como miçangas, cocares, ou artigos de uso cotidiano) geralmente enviados por ou para algum *nawa* não chegam ao destino esperado (ou chega em quantidades menores).

Ainda, mais especificamente, bens oriundos destas viagens na rede *yawa-nawa* causam desacordos devido à tensão que se cria quando algo é produzido em nome do “povo Yawanawa”, porém por sujeitos determinados com habilidades específicas. Este foi o caso do barco que Kuni comprou com o dinheiro arrecadado nos rituais que realizou no sul no Brasil. *Yawá* teria dito que Kuni não cumpriu de entregar o barco a ele – inclusive meses depois quando *Yawá* fez rituais no sul uma de suas reclamações para os organizadores *nawa* seria de que não arrecadou o suficiente para comprar o barco (de fato, *Yawá* estava lá também para “acompanhar” alguns *nawa* em dietas – atividade sobre a qual não havia cobrado diretamente nenhuma quantia de dinheiro). Kuni, porém, discorda, afirmando que ele não comprou o barco para o uso do *Yawá*. Nas cidades, Costa afirmava que Kuni estava arrecadando para comprar um barco que “desse acesso a Aldeia Sagrada”, apresentada como lugar das “medicinas, das dietas e do uni”. Kuni era apresentado enquanto “guardião da aldeia sagrada”; o que outros discordam: “ele nem morava lá”. *Yawá* era mencionado como sendo o “patrono da aldeia sagrada”. Este foi o nó do conflito, associado ainda a uma quebra no código de reciprocidade local (já que foi *Yawá* quem ensinou Kuni), quando os bens passam a operar segundo o modelo individualista de geração de recursos produzido em contexto de mercado e avaliado segundo dinâmicas de circulação de bens na aldeia.

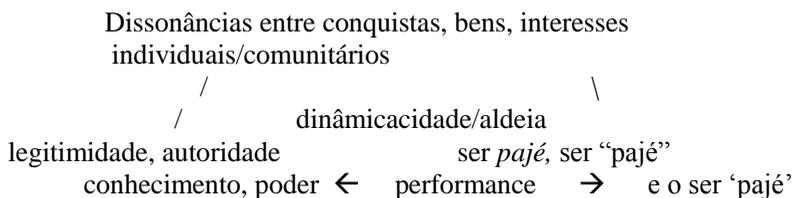
Nas nuances desses múltiplos significados que sugeriram discordâncias entre Kuni e *Yawá*. Segundo Kuni, *Yawá* estaria descontente dizendo que Kuni não o havia reconhecido devidamente - enquanto o mestre que lhe ensinou – e que estaria se colocando enquanto tal. Também neste outro ponto reside o conflito gerado pelo fato de Kuni colocar certos *nawa* em dieta sem a devida autoridade, uma vez que esta é atribuída somente ao *Yawá* (e a *Tatá*, no *Mutum*). Embora o barco seja de Kuni, sua utilização não deixa de ser regulada por *Biraci* que determina e controla<sup>64</sup> para que finalidade o barco pode ser usado.

---

<sup>64</sup> Isso se deve também a que o barco foi arrecadado como algo para o uso na Aldeia Sagrada. Certa vez Kuni contou que quebrou o motor pois uma árvore havia caído em cima do barco. O chefe logo interrogou – uma árvore? Mas aqui não tem árvore. Que tu tava fazendo lá?? – colocando limites por onde Kuni deveria andar: “Kuni, esse barco nós conseguimos com seu esforço, lá no sul, eu quero que você cuide e use ele para fazer apenas coisas responsáveis”.

Segundo rumores na aldeia, “há muito tempo Yawá não reconhece Kuni como seu aluno”. Desta forma, o conflito perdurava por vias e motivos outros ... porém, foram os feitos de Kuni na cidade que levaram ao auge da tensão. A reconciliação deu-se em janeiro de 2012 quando um grupo de jovens entrou para a dieta (*samakei*) do muka. Kuni destacou-se estando todo o tempo presente dando suporte para os “meninos” e a Yawá e Biraci que estavam conduzindo o processo. Desta forma, Kuni e Yawá conversaram e este afirmou que reconhecia algo em Kuni, pois ele “tinha experiência, mas não havia aprendido”. Desta forma, Yawá dispôs-se a, novamente, “passar seus conhecimentos” a Kuni. Foi então que, para testar seu aprendiz – algo comum no xamanismo yawanawa – Yawá pediu que Kuni fizesse uma reza diante dele para que fosse avaliado.

Além de todos esses aspectos pontuados, o ponto que ganhou maior destaque – e ao qual dou o maior rendimento analítico - seria a controvérsia de que Kuni “teria dito que é pajé” nesses eventos nas cidades. Desta forma, os conflitos emergem na relação entre os seguintes fatores:



Ainda, não devemos considerar o reconhecimento de ter (ou não) poder xamânico sem ter em conta as dinâmicas locais de poder. No caso aqui apontado, não apenas há de se considerar os fatos que emergem questionando legitimidades, mas também algo que se refere diretamente à sucessão dos pajés. Atualmente, entre os Yawanawa, concebe-se que apenas pode haver um pajé por aldeia – o que parece contrastar com relatos que antigamente haviam muitos pajés que atuavam simultaneamente. Esta exclusividade da autoridade xamânica gera diversas disputas atualmente, especialmente após uma intensa retomada da realização da dieta do *muka* em que passam a haver vários aprendizes de *xinaya*. Portanto, são diversificados e por vezes incompatíveis os parâmetros que os sujeitos utilizam para afirmar quem será o próximo pajé – o que acontece apenas após a “passagem” do pajé atual. Há considerações de que seria Kuni o próximo pajé, pois além de ser o primeiro a realizar a dieta, é um dos homens com mais idade que se

dedica a estas atividades, sendo ele que, durante os rituais do uni na aldeia, geralmente assume o papel de servir o uni, dentre outros. Contudo, há outros critérios usados para avaliar a sucessão, tal como ser do núcleo familiar do pajé em atividade – critério no qual Kuni não se inclui. Critério este que evoca não somente a questão da transmissão por parentesco, mas também a do próprio aprendizado pela convivência. Desta forma, a economia da espiritualidade no contexto do novo campo xamânico coloca questões que incitam rivalidades que podem gerar intenções bastante ambíguas entre (possíveis futuros) pajés.

*O pajé, o pajé e o “pajé”.*

Certa vez, uma *nawa* comentou que Yawá disse “não ser pajé”, o que complementou apontando para o *nawa*: “pajé é você!”. Essa conversa me fez associar que o “ser pajé” estava relacionado sobretudo aos não-indígenas que queriam aprender sobre pajelança. Mas, era apenas uma hipótese. Outra vez vi Yawá dizer que no “povo branco também tem pajé”, comentando uma vez sobre um homem muito “forte”, que tudo observava calado no Rio de Janeiro: “passava *pra* cá, passava *pra* lá, enquanto estava eu o Bira e o Padrinho Paulo Roberto assim... assim mesmo como a gente está aqui” – a cena parecia repetir-se. Segundo Yawá, esse tal pajé parecia mesmo o Noé: “sabe? Da arca de Noé? Barba branca, assim...”

Com esta inquietação, certa vez na aldeia estava sentada com o velho Yawá, atualmente mencionado como pajé e considerado a atual autoridade na pajelança yawanawa da aldeia Nova Esperança, quando puxei conversa sobre o ser ou não ser um pajé...

Aline: Yawá, você é pajé?

Yawá: [risos... silêncio]

Aline: é?

Yawá: dizem que sim...

Aline: e você diz o que?

Yawá: eu não sou não

Aline: Porque não?

Yawá: pajé são os do lado de lá.. [apontando direção rio acima]

Aline: Lado de lá?

Yawá: é! Katukina, Kulina.

Aline: Tem pajé yawanawa?

Yawá: tem não..

- Aline: o que faz o pajé?  
 Yawá: ... ele pode fazer muitas coisas, não sempre boas  
 Aline: como que o pajé trabalha?  
 Yawá: com os dori... tira e põe na pessoa  
 Aline: como é isso?  
 Yawá: é dori! parece tipo aquele... aquelas pedrinhas de jogar assim, no chão, das criança *brincá*..  
 Aline: bolinha de gude?  
 Yawá: é é...

Através dessas referências nota-se como a noção de pajé está associada ao especialista que domina a técnica de extração de objetos. Pérez Gil observou essa definição entre os Yawanawa (Pérez Gil, 1999). Em torno desses conflitos, ainda emergiram outras nuances sobre quem, de fato, é pajé. Um dos elementos é que o pajé está intimamente associado à dimensão maléfica do xamanismo – desta forma, é mais um motivo para Yawá negar que é pajé, dado que argumenta não ter intenção de provocar agressões. Ainda, pajé está associado à posição do mais alto grau de conhecimento e poder xamânico.<sup>65</sup>

Dona Nega, que foi casada com Antônio Luis Velho, fala sobre os pajés...

ALINE: E nesta época [festivais] tinha pajé Yawanawa?

DONA NEGA: tinha não.

ALINE: Não tinha?

DONA NEGA: ã ã. Não.

ALINE: Nunca teve?

DONA NEGA: Nunca. Nunca teve.

ALINE: Nunca a senhora escutou de um pajé yawanawa?

DONA NEGA: Já. Mas ele num tirava pedra não, ele era pajé assim: quando ele foi caçar, aí ele veio, chega de tardezinha, aí ele viu aquele negócio atravessar da água parecia que era ... arco-íris. Ai ele viu, pegou e flechou. E quando foi de tarde, quando já *pra* ele dormir, aí já começou a assoviar.. foi assoviando.. foi assoviando, aí até quando ele ficou assim, como um pajé sabe? Mas ele não tirava pedra da gente, mas

---

<sup>65</sup> Pérez Gil afirma que na concepção yawanawa o assopro e reza são colocadas no mesmo patamar que aquelas técnicas entendidas como próprias de pajé, e que o poder não está tanto associado a técnica senão ao rigor com que cumpriu suas dietas. De fato, concordo com essas colocações, porém o que percebo é que a noção de ‘pajé’ emerge para sim indicar um maior reconhecimento do poder xamânico (considerando uma dieta bem realizada, claro).

ele é muito sábio, muito, ele era muito sábio ele. Aí diz que um moooooonte de criançinha estavam pulando dentro d'água e a água foi crescendo, foi crescendo, foi crescendo.. aí quando os outros correram, o mais bestinha não podia correr, queria subir e aí a água cobriu. Aí diz que a mãe d'água pegou. Aí foram convidar esse homem..

ALINE: Como ele chama?

DONA NEGA: *Ānāmārā(nuya) Yube.*

ALINE: Tinha outro nome?

DONA NEGA: Tinha não. Eu só sei assim. [riso]

Aí, aí diz que ele pegou o rapé. Chamaram ele, aí ele veio e tomou rapé. É lá em cima, lá no São José que ele fez isso. (...) Esse nosso rio diz que é assim que nem Juruá, ninguém não ia à praia. Nem o rebocador subia, não é

Aí... aí ele, ele... ele mergulhou e foi olhar lá dentro, e lá diz que tinha duas mãe d'água, segurado a criança assim..

ALINE: mãe d'água?

DONA NEGA: sim. Mãe d'água<sup>66</sup> é um bicho que mora dentro d'água.

ALINE: Uma cobra?

DONA NEGA: Não é cobra, não, é que nem gente, diz que ele tem o cabelo assim...

Aí diz que todos os dois estava segurando assim, com a criança

Aí quando ele saiu... Ele disse *pros* outros que... ele ia tomar dela a criança, deles, delas.

Diz que água chegava, estava fazendo aquelas onda d'água, chega água, *iiiiishi*, quando ele viu aí diz que cutucou assim... nelas duas, e saltaram as crianças, ele pegou a criança, tirou a criança, e aí a criança já estava morta já.. tá todo inchado (...) e enterraram ele. Aí eles rezaram a caiçuma... (...)

ALINE: você falou que Yube era pajé, por que ele era pajé?

DONA NEGA: Porque ele era muito sábio, porque ele tinha flechado aquele bicho, e eu acho que esse bicho deu essa sabedoria para ele. (...)

ALINE: Que bicho era?

DONA NEGA: Diz que quando ele atravessou assim o igarapé, ele parecia que era arco-íris. Quando ele cai com o sereno, chega ficar

---

<sup>66</sup> Mãe D'água em yawanawa chama-se *eneyuxin* ou *wakayuxin* (waka=água). Conta-se que o Rio Gregório é assim hoje por causa desse pajé que secou o rio após resgatar a criança morta dos braços de wakayuxin. Considera-se que o rio era muito fundo então existiam muitos animais perigosos.

aquele – não é sereno, como chama?- aí ele flechou. (...) Quando foi a tarde, já foi assoviando... era os espíritos dele. Aí que ele virou pajé. Pajé que ele sabe é assim mesmo.

Desta forma, quando se fala dos “antigos” nota-se que a noção de pajé não apenas está associada à técnica de extração de objetos. Nesse caso narrado, o homem fez-se pajé ao flechar uma arraia que passava no rio. Existem ainda outras histórias que fazem referência a pajés yawanawa: seus poderes e ações estão mais associados ao uso do *xupá* (que provavelmente é a datura) e aqueles iniciados na dieta de chupar o sangue do coração da jiboia. Enquanto aquela está associada a viagens fora do corpo, esta está associada à “palavra que vale”, ou seja, é aquele pajé que pensa: “ah.. se essa pessoa pegasse uma dor”, e sem realizar qualquer incursão direta na vítima é capaz de matá-la com o pensamento. Segundo um *nawa* que é aprendiz de “pajelança” entre os Yawanawa, “pajé é aquele que diz... ah, se me aparecesse um veado”... Aí logo aparece o veado. “Ah, se aquela pessoa morresse”, e assim acontece. Desta forma, nota-se que a afirmação de que não-indígenas envolvidos com o novo campo xamânico desconsideraram as dimensões malélicas do xamanismo não se aplica neste caso. Esse *nawa* dizia ainda que um de seus objetivos era ficar assim: “eu tenho um coração bom. Mas eu quero aprender a fazer o mal também”.

De qualquer forma, a figura do pajé parece emergir sempre como algo do passado, no caso da prática yawanawa. Os “antigos pajés” sempre são “muito fortes”. Nunca escutei referências a que haja existido pajés com pouco poder – talvez se existiram não são acionados pela memória. São vários as histórias que mencionam o que faziam os pajés. Aqui vale citar o personagem Matsini: sua história conta que era muito namorado e em meio à dieta teve uma breve<sup>67</sup> relação e por conta disso não só perdeu poder, mas depois nunca mais gostou de mulher (dizem que “pegou nojo”). Este tipo de história parece ter o efeito de alertar sobre os perigos de não se cumprir bem uma dieta. Porém, o que vale salientar, é que mesmo que Matsini tenha quebrado a dieta, sempre a referência inicial é de que ele “era um grande pajé”.

Ainda, a noção de pajé entra em movimento com o “pajé”, ou seja, na sua especificidade de diálogo com os *nawa*. Pajé é um termo

---

<sup>67</sup> Contam que *Matsini* estava em dieta e quando banhava-se no rio apareceu uma linda mulher. Ele “não aguentou”, e pensando não haver grandes problemas “entrou e saiu rapidinho” sem prosseguir na penetração, porém tal fato teve o efeito de quebra de dieta.

dialógico, e justamente por seus significados genéricos e amplamente conhecidos ele torna-se compreensível a distintos universos semânticos permitindo que as negociações aconteçam (ainda que se estejam concebendo sentidos divergentes, tais como na produção de uma dicotomia cura/agressão). Yawá e Tatá são sempre referenciados como pajés. Apresentá-los como pajé é uma forma de dar poder (a eles e) aos Yawanawa frente aos não-indígenas. Pajé é um termo que flutua e seus significados são sempre contextuais e eminentemente dialógicos.

Ao mesmo tempo em que no novo campo xamânico o pajé “está em alta” é amplamente concebido que existem também os “pajés” – sujeitos não reconhecidos para além de associações extra-aldeãs e por vezes inclusive questionados nos meios urbanos. Não existe somente o *pajé na cidade*, mas aquele que se torna *pajé através da cidade*. Desta forma, o “pajé” não se refere apenas a sujeitos e suas habilidades específicas, mas a um campo de disputas. Para além das concepções clássicas (antropológicas) e tradicionais (indígenas) que evocam noções de autenticidade associada à genealogia de formação xamânica, atualmente o reconhecimento do pajé dá-se também através de sua performance. Sua habilidade em estabelecer conexões entre o local e o global e posicionar-se bem nas tramas que se geram em torno dos êxitos de suas ações: incita a pensar no pajé enquanto campo de disputas de identidades com um alto valor na economia da espiritualidade.

## BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era, Petrópolis, Vozes, 2000.

ARISI, Barbara. 2010. An Amazonian Culture for Sale: the wonderful Matis. Trabalho apresentado no Jornadas Antropológicas, PPGAS/UFSC.

BARCELOS NETO et alli, 2006:180. Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro. In.: Cadernos de Campo **Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da usp. N. 14/15**. Edição especial 15 anos [1991-2006]

CAICEDO FERNANDÉZ, Alhena. *Neochamanismo y modernidad. Lecturas sobre la emancipación*. Colombia, **Nómadas** ISSN: 0121-7550, 2007 vol:26 fasc: págs: 114 – 127

CALAVIA SAEZ, Oscar. 2002\_\_\_\_. 2002a. "A variação mítica como reflexão". *Revista de Antropologia*, 45(1):7-36.

\_\_\_\_. 2002b. "Nawa, Inawa". *Ilha*, 4(1):35-57, Florianópolis.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. Autobiografia e sujeito histórico indígena. Ed. Novos estudos 76, Nov. 2006: 179-195.

CALAVIA SÁEZ, 2007. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. *Tellus*, ano 7, n. 12, p. 11-32, abr. 2007 Campo Grande – MS

CARID NAVEIRA, Miguel 1999. Yawanawa: da guerra à festa. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina

CARNEIRO DA CUNHA, M. 2009.. Xamanismo e Tradução. In.: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

CHAUMEIL, Jean-Pierre 1992. Varieties of Amazonian shamanism. *Diogenes* no. 158. pp. 101-113.

COUTINHO, Tiago. 2011. Xamanismo da floresta na cidade: Um estudo de caso. Tese em Antropologia Social UFRJ/IFCS.

JAKOBSEN, Merete Demant. **Shamanism:** tradicional and contemporary approaches to the mastery of spirits and healing. Ed. Berghahn Books, 1999.

KEHOE, Alice Beck. **Shamans and religions:** an antropological exploration in critical thinking. Ed. Waveland Press, INC. Long Grove, Illinois. 2000.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. 2009. No caminho, em busca da visão: narrativas e performances rituais no Fogo Sagrado. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, UFSC.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline; GOMES, Laura. (2012). **Cerimônia de medicina:** o processo ritual e o uso da ayahuasca no Fogo Sagrado. In.: Pesquisas de campo: .. Orgs Langdon;Pereira.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. 2009 a. Agência das medicinas, agência dos sujeitos: produzindo corpos intensivos e alter-ações no Fogo Sagrado. In. Ponto Urbe. Revista Eletrônica do Núcleo de Antropologia Urbana, FFLCH/USP.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline Ferreira (2009-b). Rezando, narrando a experiência: reflexões sobre as performances rituais no Fogo Sagrado. Anais da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul. Buenos Aires, Argentina, 2009.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. 2011. Dai-me nixi pae, uni medicina: alianças e pajés nas cidades. Anais da Reunião de Antropologia do Mercosul, Universidade Federal do Paraná, 2011.

GOES, Paulo Homem de. 2009 . Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá. Dissertação de Mestrado UFPR.

GOW, Peter 1996. River People Shamanism and History in Western Amazonia. In N. Thomas e C. Humphrey, eds. *Shamanism and the State*.

LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Ed. Mercado das letras, Fapesp, 2004.

LAGROU, 1991. *Elsje. Uma Etonografia da Cultura Kaxinawá. Entre a Cobra e o Inca.* Florianópolis, **Dissertação de Mestrado, UFSC, 1991**

LIMA 2008. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano). *Tellus*, ano 8, n. 15, p. 35-57, jul./dez. 2008 Campo Grande – MSc

LIMA 2010. Kampu, kampô, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina. In.: *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*

LIMA, E. C.; LABATE, B. C. 2007. “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: Os usos da secreção do Kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campos*, 8 (1): 71-90.

LIMA E LABATE, 2010. A expansão urbana do kampo (*phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In.: *Drogas e Cultura: novas perspectivas.* Orgs. Labate; Goulart; Fiore; MacRae; Carneiro).

LANGDON, E.J.M. 1996. Introdução. In *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas.* Florianópolis, SC., Editora UFSC.

LANGDON, E. J. 2008. *New Perspectives of Shamanism in Brasil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories.* Trabalho apresentado no Seminário Permanente de Etnografia Mexicana. Instituto Nacional de Antropologia e Historia. México, DF. July 18, 2008.

LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red.** Buenos Aires: Manantial, 2008. MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea.* **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 2000.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Xamãs na cidade.* **Revista da USP**, São Paulo, v. 67, n. set/out/no, p. 218-227, 2005.

MALUF, Sônia W. *Criação de si e reinvenção do mundo: Pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil.* **Antropologia em Primeira Mão**, v. 81, p. 4-34, 2005.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. *O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 2000.

MAUSS, Marcel. "A **Expressão Obrigatória dos Sentimentos** (Rituais Oraís. Funerários)". In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

PÉREZ GIL, Laura. 1999. Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

\_\_\_\_\_. 2001 "O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica". *Cadernos de. Saúde Pública*, vol.17 (2):333 - 344.

PÉREZ GIL, Laura 2004. Chamanismo y modernidade: fundamentos etnográficos de un processo histórico. In Calavia Sáes, Óscar , Marc Lenaerts, Ana María Spadafora (eds). 2004. *Paraíso Abierto, Jardines Cerrados: Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Quito, ABYA-YALA. Pp. 179-201.

PEREZ GIL, 2006. Metamorfoses Yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazonia Peruana. Tese de Doutorado, PPGAS/UFSC.

RAMÍREZ DE JARA, M. C. e C. E. PINZÓN CASTAÑO. 1992. Sibundoy Shamanism and Popular Culture in Colombia. *Portals of Power*. Pp. 287-303.

ROSE, Isabel Santana de. Tata endy rekoé – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS UFSC.

VINNYA, Aldaiso Luiz. Ochoa, Maria Luiza Pinedo. Teixeira, Gleyson de Araújo. (Orgs.) *Costumes e Tradições do Povo Yawanawá*. Comissão Pró-Índio do Acre / Organização dos Professores Indígenas do Acre. – Rio Branco, 2006.

SAHLINS, Marshall David [1997a]. *O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um „objeto“ em*

*vias de extinção* (Parte I). In. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, n.1, Abril de 1997, p. 41-73.

\_\_\_\_\_ [1997b]. *O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um „objeto” em vias de extinção* (Parte II). In. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, n.2, Outubro de 1997, p. 103-143.

SZTUTMAN, R. . "De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens". *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS - UFSCar*, v. 1, p. 16-45, 2009.

WAGNER, Roy. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010. 253 pp

VIERTLER, R. B., 1981. Implicações de Alguns Conceitos Utilizados no Estudo da Religião e da Magia de Tribos Brasileiras. In: *Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden*. Coleção Museu Paulista, Serie Ensaios, Vol. 4. (Tekla Hartman e Vera Penteadó Coelho, orgs.), pp. 305-318, São Paulo: Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista.